



İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF HITIT UNIVERSITY

ISSN 2636-8110

2018/1, Cilt: 17, Sayı: 33

2018/1, Volume: 17, Issue: 33

| | |
|--|--|
| Tarandığı Uluslararası-Ulusal İndeks ve Veritabanları Indexed by | EBSCO ve (EBSCO ile Anlaşmalı Alan İndeksleri) TÜBİTAK-ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veritabanı ASOSINDEX: Sosyal Bilimler İndeksi, SOBIAD ESCI: Emerging Sources Citation Index |
| Üniversitesi Adına Sahibi / Owner on behalf of Hitit University Prof. Dr. Reha Metin ALKAN (Rektör / Rektor) Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK (Dekan / Dean) Editör / Editor Prof. Dr. Şaban HAKLI Uluslararası İlişkiler Editörü / International Editor Arş. Gör. Hüseyin Taha TOPALOĞLU Alan Editörleri / Field Editors Prof. Dr. Muammer CENGİL Dr. Öğr. Üyesi Özden KANTER Öğr. Gör. M. İhsan HACIİSMAİLOĞLU Öğr. Gör. Mehmet Hıçabi SEÇKİNER Öğr. Gör. Sema DİNÇ Arş. Gör. Sema BOLAT Arş. Gör. Ersin KABAĞCI Yayın Kurulu / Editorial Board Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK Prof. Dr. Şaban HAKLI Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ Prof. Dr. Süleyman GEZER Prof. Dr. Muammer CENGİL Doç. Dr. Yakup ÇOŞTU Doç. Dr. İsmail BULUT Dr. Öğr. Üyesi Özden KANTER Öğr. Gör. M. İhsan HACIİSMAİLOĞLU Yayın Danışma Kurulu / Scientific Advisory Board Prof. Dr. Yahya M. MICHOT (Hartford Seminary, USA) Prof. Dr. Mahmut Erol KILIÇ (Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE) Prof. Dr. Hacı Yunus APAYDIN (Erciyes Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE) Prof. Dr. Michael A. COOK (Princeton University, USA) Prof. Dr. Hasan ONAT (Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE) Prof. Dr. Jules JANSSENS (Catholic University of Leuven, BELGIUM) Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE) Prof. Dr. Wael HALLAQ (Columbia University, USA) Prof. Dr. Abdullah M. Nuri Al-Dershawı (King Faisal University, SAUDİ ARABİA) | Bu Sayının Hakemleri / Peers of this Issue Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR (İstanbul Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Ahmet YÜKSEL (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Dursun HAZER (Osmanlı Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Hilmi DEMİR (Hitit Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ (Cumhuriyet Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ (Hitit Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Mehmet Hakkı SUÇİN (Gazi Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Muammer CENGİL (Hitit Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Münir YILDIRIM (Çukurova Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Süleyman GEZER (Hitit Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Doç. Dr. Bayram Ali NAZİROĞLU (Recep Tayyip Erdoğan Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Doç. Dr. Davut İŞKİDOĞAN (Dicle Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Doç. Dr. Hüseyin İbrahim YEĞİN (İzzet Baysal Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Doç. Dr. İsmail BULUT (Hitit Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Doç. Dr. Macid YILMAZ (Hitit Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Doç. Dr. Mehmet AKBAŞ (Artuklu Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Doç. Dr. Süleyman TURAN (Recep Tayyip Erdoğan Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Dr. Öğr. Üyesi Harun BEKİROĞLU (İnönü Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Dr. Öğr. Üyesi İlyas ERPAY (Siirt Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Dr. Öğr. Üyesi İrfan SEVİNÇ (Hitit Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KARA (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Dr. Öğr. Üyesi Şahabettin ERGÜVEN (Hitit Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) |
| Baskı Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date Ankara, Haziran 2018 Baskı / Printing Öncü Basımevi Ltd. Şti. Kâzım Karabekir Cad. No: 85/39 İskitler/ANKARA Tel: 0312 384 31 20 | Yazışma adresi / Contact Address Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi), ÇORUM Tel: 0 364 2346358 Fax: 0 364 2346357 e-mail: ilafdergi@hitit.edu.tr www.ilafdergi.hitit.edu.tr |
| Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Haziran ve Aralık ayları olmak üzere yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına ait olup Fakültemizin kurumsal görüşünü yansıtmamaktadır. Yazılar yayıncı kuruluştan izin alınmadan kısmen veya tamamen başka yerde yayımlanamaz. | |
| Journal of Divinity Faculty of Hitit University is a biannual peer-reviewed academic journal published in June and December. All the responsibility for the content of the papers published here belongs to the authors, and does not express the official view of the Faculty. Copyright©: Without getting permission of the journal, papers published here cannot be published partially or totally on other media. | |
| Dergimizin Yayın ve Yazım İlkeleri bu sayının son kısmındadır | |

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

MAKALELER

Mustafa KOÇ

Psikolojik ve Pedago-Sosyo-Teolojik Açıdan Güven:
Din ve Değerler Psikolojisi Perspektifinden Analizler 1

Fatih ÇINAR

Din ve Değer İlişkisi: İsrafa Karşı Farkındalık
Üzerine Uygulamalı Bir Araştırma 39

Hatice ACAR ÇINAR

Din Görevlilerinde Mesleki Memnuniyet Algısı: Sivas Örneği 63

Ahmet ÖZDEMİR

Muhammed Abdüh'un Kur'an Anlayışı..... 83

Shawkat HIJJİH-Mohamad ADARBEH

القدس في التاريخ القديم "دراسة في الواقع الاتري والتاريخي لليهود" 103

Mustafa AYKAÇ

Tahâvî Bağlamında İki Farklı Hanefîlik Okuması
(Ekmelüddîn El-Bâbertî ve İbn Ebi'l-İzz Örneği)..... 127

Mohamed Rızk Elshahhat Abdelhamit SHOEIR

دلالة المصطلحات النحويّة في ضوء علم اللّغة الحديث 157

Ayhan ÖZ

Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği Bölümü
Öğrencilerinin DKAB Dersine Karşı Tutumları 181

Abdul Kareem el UBEYDİ

قراءات دلاليّة تحليليّة في نصوص شعريّة عراقية حديثة 209

Mualla YILDIZ

Religious Referent Transmission in the Process
of Conscience Development: A Qualitative Study 237

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Salih AYBEY

Din Eğitimi ve Öğretiminde Atasözleri ve Deyimlerin
Kullanılmasının Önemi Üzerine Bir Araştırma259

Mahmûd Fehmî HİCÂZÎ Çev.: Zübeyt NALÇAKAN

Arap Dil İlimlerinin Sınıflandırılması.....283

Emine TAŞÇI YILDIRIM

İki İlahi Kitap (Kitâb-I Mukaddes ve Kur'an-I Kerîm)
Ekseninde Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'da İnâyet297

KİTAP TANITIMLARI

Ahmet AKIN

Nadir Karakuş "Haçlı Seferlerinde Haşhaşiler"327

Ersin KABAKCI

Neal Robinson "Discovering the Qur'an:
A Contemporary Approach to a Veiled Text"331

Ferhat KOCA

Neal Robinson "Kur'an'ı Keşfetmek:
Örtülü Bir Metne Çağdaş Bir Yaklaşım" Trc. Süleyman Kalkan.....336

Muharrem Samet BİLGİN

Seyfettin Erşahin "İslam Tarihini Anlama Kılavuzu"346

Osman AYDIN

Salih Kesgin "Hz Muhammed (S) ve Öteki:
Sürgün Hadisleri Bağlamında Bir İnceleme"353

Sema DİNÇ

Mehmet Tıraşçı "Türk Müsîkîsi Nazariyat Tarihi"358

Yaşar AKASLAN

Mekkî B. Ebî Tâlib (Ö. 437/1045) "El-İbâne 'An Me'âni'l-Kırâât"364

PSİKOLOJİK VE PEDAGO-SOSYO-TEOLOJİK AÇIDAN GÜVEN: DİN VE DEĞERLER PSİKOLOJİSİ PERSPEKTİFİNDEN ANALİZLER*

Mustafa Koç

Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Balıkesir University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion
Balıkesir, Turkey
mustafakoc@balikesir.edu.tr
orcid.org/0000-0003-1299-7963
Doi: 10.14395/hititilahiyat.443538

Öz

Bu makalenin amacı, psiko-pedagojik ve sosyo-teolojik boyutlarıyla güven olgusunu din ve değerler psikolojisi perspektifinden analiz etmektir. Bu kapsamda makalede, psikolojik açıdan güven olgusu Bowlby'in Bağlanma Teorisi ve Erikson'un Psiko-Sosyal Gelişim Teorisi ile Maslow'un İhtiyaçlar Hiyerarşisi teorisi bağlamında yorumlanmaya çalışılmıştır. Sonuç olarak makalede; (a) psikolojik açıdan güvenin bireyin diğer bireylerden olumlu bir beklentiye sahip olması ve bu beklentiye ilişkin psikolojik bir hassasiyet göstermesi olarak ifade edilebileceği; ayrıca güven olgusunun, bireyler için samimi bir ilgiyi temsil eden duygusal bir bağlılığa da vurgu yaptığı; (b) pedagojik açıdan güvenin değerler eğitimi bağlamında aktarılabilir bir değer olduğu; (c) sosyolojik açıdan güvenin her toplum katmanını için sosyal sermayeyle yakından ilişkili olduğu; (d) teolojik açıdan dinsel inançların, bireye duygusal olarak 'emniyet ve güvenlik' hissi verdiği vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din psikolojisi, değerler psikolojisi, güven, sosyal sermaye, rol model

Trust in terms of psychological and pedago-socio-theological: Analyses from the perspective of the psychology of religion and values

Abstract

The aim of this article is to analyse the phenomenon of trust in the psycho-pedagogical and socio-theological dimensions from the perspective of the psychology of religion and values. Within this scope, the phenomenon of trust in terms of psychology has been interpreted in the context of Bowlby's Attachment Theory, Erikson's Psychosocial Development Theory, and Maslow's Need Hierarchy Theory in the article. As a result, this article highlights that (a) trust psychologically means the positive expectation of the individual from the other individuals and his/her psychological sensitivity regarding with this expectation; as well as the phenomenon of trust also emphasizes an emotional commitment, representing a sincere interest for the individuals; (b) pedagogically, trust is a transferable value in the context of values education; (c) sociologically, trust is closely related with social capital for every layer of society; (d) theologically, religious beliefs give emotionally the sense of 'security and safety' to the individual.

Keywords: Psychology of religion, psychology of values, trust, social capital, rol model

* Bu makale, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından, 28-30 Nisan 2017 tarihleri arasında Gaziantep'te düzenlenen Hz. Peygamber ve Güven Toplumu Sempozyumu'nda, aynı başlıkla "sözel bildiri" olarak sunulmuştur.

Giriş

Bireyin tutum ve davranışlarını belirleyen, arzu edileni ve ideal olanı gösteren etik standartlar olarak nitelendirilebilecek olan değerleri, 'yüksek/aşkın değerler ve araç değerler' olarak iki grupta sınıflandırmak mümkündür. Yüksek değerler referansını aşkın bir alandan alırken, araç değerler ise daha çok aşkın alandan karşılanamayan değerlerin yerine toplum ya da onun adına belirli birey ve/veya grup tarafından üretilen değerlerdir. Bu bağlamda araç değerlerin aşkınlıktan bağımsız olmayıp onunla bir tür ilişki içinde olduğunu da belirtmek gerekir. Araç değerler, birey ve toplumun yararını ilgilendiren değerler iken; yüksek/aşkın değerler ise toplumda çoğunluk tarafından saygı ve ilgi gören üst değerlerdir. Böyle bir kavramsal çerçeveden hareketle İslam teolojisi eksensiz oluşan değerleri aşkın değerler, bütün insanlığın üzerinde anlaştığı ya da bir toplumun kendi dinamiklerine göre ürettiği değerleri ise araç değerler olarak nitelendirmek mümkündür.¹

Değerler ve inançlar, hayatı anlayıp yorumlamada davranışların şekillenmesinde bireylere rehberlik etmeleri bakımından önemlidirler. Dinsel içerikli değer sistemleri, davranış geliştirme sürecinde belirleyici olabildikleri için bireyler, içselleştirilen değerlere bağlı olarak yaşama ilişkin bir bakış açısı geliştirebilirler. Dinler arasında 'yaratılış, yaşamın anlam ve amacı, bireylerin uyması gereken etik değerler sistemi, ölüm ve ötesi' gibi konularda birtakım farklılıklar olmasına rağmen temel konularda oldukça fazla birbirine benzerlikten söz edilebilir. Fakat her ne olursa olsun her din, hayatın anlamına ilişkin konularda, inananlarının yaşamlarına yönelik bazı açıklamalarda bulunarak onların yaşam felsefelerinin oluşumuna katkı sağlamaktadır.

Değerler, aile içi ilişkiler, komşuluk ve arkadaşlık ilişkileri gibi sosyalleşme süreçlerinde hem çevresel faktörler, hem de bu sosyal öğrenme yoluyla kazanılabilir. Bireyin duygu, düşünce, irade, vicdan ve davranışlarını etkileyen din ise bireylerin toplumsal davranışlarının ahlaklılığını düzenleme gücüne sahiptir. Bu sebeple dini, salt anlamda birtakım korku ve endişelerden kurtulmak ya da bazı duyguları tatmin etmek için teolojik içerikli çeşitli ritüelleri yerine getirmek biçiminde algılamak oldukça yanlıştır.²

1 Fazlı Arabacı, "Çağdaş Değerler Karşısında Dini/Dinleştirilmiş Değerler ve Normların Kırılma Noktaları" [içinde], Din-Kültür ve Çağdaşlık: Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 301-302.

2 Bülent Akot, "Değerler Eğitimi Açısından İnsan-ı Kâmil Düşüncesi ve Günümüzde Karşılaşılan Zorluklar", İslami Araştırmalar Dergisi 24/1 (2013): 58-59.

Dinsel etkinin form değiştirdiği modern yaşamdaki bireylerin sosyal ilişkileri örüntüleri dikkate alındığında, güvene dayalı bir psiko-sosyal ilişki ihtiyacının olduğu her geçen gün daha da açık görülmektedir. Çok-boyutlu bir psikolojik olgu olarak 'güven' kavramına ilişkin literatürde çeşitli bakış açlarına göre çok sayıda betimlemeler yapılmıştır. Örneğin; Cook & Wall (1980), güveni "bireyin ötekinin kelimelerine ve davranışlarına iyi niyet atfetme ve onlara inanma isteği" olarak tanımlarken; McAllister (1995) ise "bireyin ötekinin sözlerinden, davranışlarından ve kararlarından emin olması ve bunlara göre hareket etme istekliliği" olarak betimlemiştir. Öte yandan sosyal ilişkiler yoluyla oluşturulan güven, ikili ilişkilerle sürdürülen ve belirli bir zaman sürecinde gelişen bir olgudur. Dolayısıyla güven, din ve değerler psikolojisi bağlamında değerlendirilecek olursa en genel anlamıyla pedago-sosyo-teolojik içerikli dürüstlük ve doğruluğa dayalı psikolojik bir kavram olarak algılanmaktadır. Konuyla ilgili yapılan çalışmalar sonucunda, bireyin yaşamında gerekli olan güven duygusunun kısa süreçte oluşturulamayıp uzun süreli ve özverili çabalar gerektirdiği konusunda ortak bir literal görüşe varılmıştır.³

Bireyin korku, çekinme ve kuşku duymadan ortaya çıkan bağlanma duygusu ile 'itimat, yüreklilik ve cesaret' anlamına gelen güven olgusu, temelde bir beklenti ve inanç içermektedir. Dolayısıyla bireyin, karşı tarafın adil ahlaki kurallara uygun ve öngörülebilir biçimde davranacağına ilişkin inancını da vurgulayan güven, bilişsel bir kavrayıştan öte bir şeye bağlılık ifade eden itimadın bir 'inanç' biçimidir. Güven duygusu, bireyin kişilik yapısına ilişkin bir özellik olması bakımından psikolojik, içinde yaşanılan toplum tarafından güvenilir bulunmak ve başkalarına güvenmek bakımından da sosyolojik boyutları olan önemli bir olgudur.⁴

Gerek davranış bilimlerinde gerekse din bilimlerinde, psiko-pedagojik ve sosyo-teolojik açıdan güven olgusu, din ve değerler psikolojisi perspektifi göz ardı edilerek sağlıklı biçimde analiz edilemez. Bu bağlamda bu makalenin amacı, psiko-pedagojik ve sosyo-teolojik açıdan güven olgusunu din ve değerler psikolojisi perspektifinden teorik olarak analiz etmeye çalışmaktır.

3 J. Cook - T. Wall, "New Work Attitude Measures of Trust, Organizational Commitment and Personal Need Non-Fulfillment", *Journal of Occupational Psychology* 53 (1980): 39; Daniel J. McAllister, "Affect and Cognition Based Trust as Foundations of Interpersonal Cooperation in Organizations", *Academy of Management Journal* 38 (1995): 24; İrfan Yazıcıoğlu, "Konaklama İşletmelerinde İş Görenlerin Örgütsel Güven Duyguları ile İş Tatmini ve İşten Ayrılma Niyetleri Üzerine Bir Alan Araştırması", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 8/30 (2009): 236.

4 Hayati Hökelekli, *Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsani Değerler* (İstanbul: Dem Yayınları, 2013), 209.

Türk psikoloji literatürüne bakıldığında ‘güven’ olgusunun daha çok sosyal psikolojik bağlamda ve örgütsel/kurumsal davranış temelinde analiz edildiği görülmektedir.⁵ Türk din ve değerler psikolojisi literatürüne bakıldığında ise “güven” olgusu üzerine şu ana kadar yapılmış sınırlı düzeyde yerli semantik analiz çalışmaları olduğu görülmektedir.⁶ Dolayısıyla böylesi literal bir gerçeklik, bu çalışmayı önemli kılmaktadır. Bunun yanı sıra araştırmanın sınırlılıkları açısından ele alınan kavramsal çerçeve ise din ve değerler psikolojisi bağlamında ‘(i) psikolojik açıdan güven, (ii) pedagojik açıdan güven, (iii) sosyolojik açıdan güven ve (iv) teolojik açıdan güven’ şeklinde sınırlandırılmıştır.

a. Psikolojik Açıdan Güven

Güven konusunda yapılan bilimsel araştırmalar, öncelikle güvenin psikolojik bir olgu olduğu görüşünde birleşmektedir. Adı geçen olgu üzerine ilk bilimsel çalışmalar, kişilik teorisyenleri tarafından gerçekleştirilmiştir. Aynı zamanda bireysel boyutun yanı sıra sosyal yaşama da etki eden bir olgu olarak güven, psikologlar kadar sosyologların, sosyal psikologların, siyaset bilimcilerin ve ekonomistlerin de ilgisini çekmiştir. Bunun yanında özellikle 1980 yılı sonrasında güven kavramı, kurumsal davranış alanlarındaki araştırmalara da konu olma başlamıştır.

Davranış bilimleri literatüründe güven kavramını açıklamak üzere “(i) kişisel beklentiler / individual expectations, (ii) kişilerarası ilişkiler / interpersonal relationships, (iii) ekonomik iş ilişkileri / economic transactions ve (iv) sosyal yapı / social structures” gibi bazı teoriler geliştirilmiştir.⁷ Araştırmacılar arasında bireysel ve sosyal açıdan güven olgusuna ilişkin yapılan kavramsal tanımlamalarda genel bir anlaşmanın sağlanamadığı görülmektedir. Kullanılabilir bir kavramsal tanımlama konusundaki eksikliğin iki temel nedeni bulunmaktadır. Birinci nedeni güven olgusunun doğası gereği, ‘işbirliği / cooperation, itimat / confidence ve öngörülebilme / predictability’ gibi

5 Bk. S. Arzu Wasti v.dğr., “Örgüte Güvensizlik: Kültürlerarası Nitel Bir Çalışma”, ODTÜ Gelişme Dergisi 40 (2013): 525-552. Selma Karatepe, “İtibar Yönetimi: Halkla İlişkilerde Güven Yaratma”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 7/23 (2008): 77-97. Tuncer Asunakutlu, “Çalışanlar ile Yöneticiler Arasında Güven Duygusunun Araştırılması: Turizm Sektöründe Bir Uygulama”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/4 (2006): 16-33.

6 Örneğin bk. Hökelekli, Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsani Değerler; Kerim Yavuz, “Günümüzde Güven Problemi ve Din” [içinde] *Sosyal Bilimlerde Güven*, ed. F. Erdem (Ankara: Vadi Yayınları, 2003); ayrıca krş. Abdurrahman Kurt, “Sosyal Güven ve Din”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000): 277-289. Ejder Okumuş, *Güven Toplumuna* (Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları, 2017).

7 Ayrıntılı bilgi için bk. Thierry Volery, “The Role of Trust in Creating Effective Alliances: A Managerial Perspective”, *Journal of Business Ethics* 9/10 (1998): 17.

birkaç kavramla eşanlamli olarak kullanılmasıdır. İkinci neden ise kavrama yönelik birçok kuramsal yaklaşımın geliştirilmiş olmasıdır.⁸

Güven hemen hemen herkes tarafından anlaşıldığı düşünölen fakat açıklanması veya tanımlanması zor olan kavramlardan biridir. Çoğu araştırmacı, güvenle ilgili tanımların çok sayıda ve farklı boyutlarda olduğunu söylemektedir. Semantik olarak sosyo-antropo-pedago-teolojik boyutları da olan güven olgusu, öncelikle psikolojik temeli olan bir kavramdır. Bu bağlamda psikolojik olarak bir duygu durumunu da içeren güven duygusu, gelişen toplumlarda öncelikli olarak bireyin kendine olan saygısı anlamına gelen 'benlik saygısı / self-esteem' üzerinden de ifade edilmektedir. Daha sonra ise aile, yakın çevre ve çalışma ortamı gibi bireyin dış çevresine yansımali olarak geri dönmektedir. Güven, temelde bir duygu alışverişi olduğu için bireyin karşısındaki kişiye gösterdiği içsellüğünün, bir tür o kişiden kendisine geri dönmesi durumudur. Bireyin isteklerini, duygu ve düşüncelerini ifade etme hakkı olarak güven duygusu, bireyler arası ilişkilerin niteliğini ve sonuçlarını fark edilenden çok daha derin biçimde etkileyebilir. Bazı değerlerini kaybettiği zaman anlayan bireyler için güvenin önemi, kaybedildiği zaman daha çok anlaşılır. Çünkü güven, bireyler arası ilişkilerin temel koşuludur. Sağlıklı sosyal ilişki sürecinde önemi çok fazla hissedilmeyen güven duygusunun değeri, zedelenince ve/veya kaybedilince daha çok anlaşılır.⁹

Öte yandan Griffin (1967), güveni; "riskli bir durumda arzulan bir amacı başarmak için bir nesnenin herhangi bir özelliğine, bir olayın ortaya çıkacağına veya bireyin davranışlarına olan inanç" olarak tanımlamıştır. Luhman'a (1979) göre güven; "bireyin, karşı tarafın adaletli, etik kurallara uygun ve öngörülebilir biçimde davranacağına ilişkin inancını temsil eder." Heimovics'e (1984) göre ise güven "bireyin başka bir bireyin veya grubun özverili ya da faydalı olacağına ilişkin beklentisidir." Carnavale & Wechsler (1992) de, "güvenin bir grubun veya bireyin davranışları veya niyetlerine inancı ve bağlılığı, ahlaki kurallara dayalı, adil ve yapıcı davranış beklentilerini ve başkalarının haklarını düşünmeyi" içerdiğini ortaya koymuştur. Öte yandan Mayer ve ark. (1995) ise güveni; "bir tarafın, karşı tarafın davranışlarının önemli sonuçlar ortaya koyacağı beklentisine bağlı olarak duyarlı davranma istekliliği" olarak tanımlamaktadır. McAllister'a (1995) göre güven, "bireyin başka bire-

8 Asunakutlu, "Çalışanlar ile Yöneticiler Arasında Güven Duygusunun Araştırılması", 18-19.

9 R. H. Yılmaz, *Takım Üyelerinin Güven Duygusu ve Verimlilikleri Arasındaki İlişkiler* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Beykent Üniversitesi, 2010), 19.

yin sözlerinden, davranışlarından ve kararlarından emin olması ve bunlara göre hareket etme istekliliğidir.”¹⁰

Bireydeki güven duygusunun tam zıddı ise ‘güvensizlik’ duygusudur. Güvensizlik duygusu / sense of mistrust, “bir yetersizlik duygusu, öz-güven yoksunluğu, başa çıkma yetisinden yoksunluk ve kişisel hedefleri, yetenekleri veya başkalarıyla ilişkileri konusunda genel belirsizlik ve kaygıyla tanımlanan bir duygu durumudur.” Temelde bireyin anne-baba gibi birincil bağlanma figürleriyle ilişkisinin bozulmasından veya bozulma tehdidinden kaynaklanan güvensizlik duygusu, birçok nevrotik rahatsızlıklara da yol açabilir.¹¹ Başkalarının sözlerine, içtenliğine ya da dostluğuna karşı kuşku besleme eğilimi olarak da tanımlanabilecek olan güvensizlik, bireyin çevresine karşı nedenleri açık olmayan bir kaygı, tedirginlik, inançsızlık beslemesi ve gerginlik duymasıdır. Kaçınma ve tepki kısıtlaması gibi belirtilerle kendini gösteren söz konusu bu eğilim, bireyler arası ilişkilere zarar verebilir. Dolayısıyla bireylerin birbirlerine güven duymadığı toplumlarda, kişiler arası ilişkilerde stres yükü daha fazladır. Aile bireyleri, aynı kurumda çalışanlar, yönetenler ve yönetilenler birbirlerine güven duymazlar ise sonuç olarak ilişkilerinde dürüstlük ve açık sözlülüğün yerini yalan ve sahtekârlık alabilir. Bunun yanı sıra toplumsal ilişkilerde güven ortamının oluşturulamaması, aynı zamanda bir iletişim engeli olarak görülebilir. Başkalarına duyulan güvensizliğin, antropolojik olarak bazı milletlerin kişilik özelliklerinden biri olduğu ileri sürüldüğü için toplumsal yaşamdaki ilişkilerde bu durumun gözlemlenebileceği belirtilmiştir.¹²

Doğal bir süreç içinde bireylerin birbiriyle olan ilişkilerinden ortaya çıkan güven; “bireyin diğer bireyden olumlu bir beklentiye sahip olması ve bu

10 Kim Griffin, “The Contribution of Studies of Source Credibility to A Theory of Interpersonal Trust in the Communication Department”, *Psychological Bulletin* 68 (1967): 104-120; Niklas Luhmann, *Trust and Power*, (New York: John Wiley, 1979); Richard D. Heimovics, “Trust and Influence in An Ambiguous Group Setting in Small Group Behaviour” 15/4 (1984): 545-552; D. G. Carnavale - B. Wechsler, “Trust in the Public Sector”, *Administration and Society* 23 (1992): 471-494; Roger C. Mayer v.dğr. “An Integrative Model of Organizational Trust”, *The Academy of Management Review* 20 (1995): 709-734. McAllister, Affect and Cognition Based Trust 24-59’ dan akt. Nigar Demircan - Adnan Ceylan, “Örgütsel Güven Kavramı: Nedenleri ve Sonuçları”, *Yönetim ve Ekonomi Dergisi* 10/2 (2003): 140.

11 Selçuk Budak, “Güvensizlik duygusu” *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2000), 349.

12 Abdurrahman Kasapoğlu, “İletişimde Kaynağın Güvenilirliği: İlahi Mesajın Kaynağı Konumundaki Peygamberlerde Güvenilirlik Esası”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2006): 127-128.

beklentiye ilişkin psikolojik bir hassasiyet göstermesi” olarak ifade edilebilir. Ayrıca güven kavramı, bireyler için samimi bir ilgiyi temsil eden duygusal bir bağlılığı da içermektedir.¹³ Güven duygusu söz konusu olduğunda, ilk akla gelen durum ise başkalarına güvenmektir. Konuyla ilgili yapılan çalışmalarda, bireyi güvenilir bulmak için çoğunlukla; “(a) sözünü tutması, (b) davranışsal bütünlük sergilemesi (özü sözü bir olması), (c) bir görevi yapacak yetkinlik ve beceriye sahip olması, (d) dürüst olması, (e) sorumluluk sahibi olması, (f) beklentileri karşılması” gibi özellikleri taşıması gerektiği tespit edilmiştir.¹⁴

Her türlü riskin ve tehlike korkusunun yokluğu anlamına gelen güven duygusundaki değişiklikler, bireyin sahip olduğu güven duygusundaki dalgalanmaların eğrisini takip eder.¹⁵ En temel psikolojik ihtiyaçlarından olduğu için bireyler, bütün yaşamları boyunca güvende olmayı isterler. Bebeklik döneminden yaşlılık dönemine kadar her gelişimsel aşamada, güven duygusunun tatmin edilmemesi, bireyde bazı psikolojik problemler ortaya çıkarmaktadır. Örneğin; anneleri tarafından yaşamsal ihtiyaçları karşılanmayan bebeklerde, ileriki yaşlarında bu eksikliklerden kaynaklanan patolojik tutumlar geliştiği ve davranış bozukluklarının ortaya çıktığı psikanalistler tarafından gözlenmiştir. Uzmanlar, yaşamın bu ilk günlerinde edinilen ve zamanla bilinç dışında kalan bu bilgilerin ileri yaşlardaki alışkanlık ve tutumlar üzerinde önemli etkiler yapabildiğini vurgulamışlardır.¹⁶ Nevrotik bozuklukların temel nedenlerinden biri de ‘güvensizlik duygusu’dur. Dolayısıyla çocuğa güven verip onu rahatlatan şey, temelde anne sevgisi olduğuna göre bu güvensizliğin spesifik formu ise sevgi ve şefkat eksikliğine bağlı sevgi ve şefkat arzusudur. Çocuğun her şeyden önce sevgi ve korunmaya ihtiyacı vardır. Dolayısıyla sevildiğini ve korunduğunu hisseden çocuk, yaşamın zorluklarıyla başa çıkabileceğinden güvenli bağlanma süreciyle birlikte riske girerek çevresinde araştırmalar yaparak yaşama daha kolay uyum sağlayabilir.¹⁷

13 Asunakutlu, “Çalışanlar ile Yöneticiler Arasında Güven Duygusunun Araştırılması”, 20.

14 Yılmaz, “Takım Üyelerinin Güven Duygusu ve Verimlilikleri Arasındaki İlişkiler”, 22.

15 Paul Foulquie, *Pedagoji Sözlüğü*, trc. C. Karakaya (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994), 200.

16 Galip İsen - Veysel Batmaz, Ben ve Toplum (İstanbul: Salyangoz Yayınları, 2006), 38; T. Bağdu, Güvensizlik Hissi ve Konut Alanlarının Askerileşmesi: Diyarbakır Örneği (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi, 2010), 61.

17 Foulquie, *Pedagoji Sözlüğü*, 200.

Bireydeki güven duygusunun gelişim sürecinde çift yönlü bir mekanizma işlemektedir. Karşılıklı olma şeklinde de ifade edilebilen bu mekanizmada güvenen ve güvenilen ile karşısındaki güvenme yönü vardır. Güven ortamının olabilmesi için karşısındaki birey iyi tanınmalı ve bireysel özellikleri her yönüyle ortaya konmalıdır. Başkalarına güvenmek, bireyin 'geçmiş yaşantıları' ile 'anlık durum'un karşılıklı etkileşiminin bir sonucudur. Başkalarına güven duy- mak, aşağıdaki faktörlere bağlı olarak gelişebilir ve/veya engellenebilir.

(a) Beklentiler: Güven, çoğu kez beklentilerin karşılanması olarak da tanımlanabildiğine göre, bireyler güven duydukları kişilerin kendi beklentilerini karşılayacağına inanırlar.

(b) Kişisel özellikler: Birey, güvenini kazanan bireylerin belirli özelliklere sahip olmasını ister. Sözü edilen bu özellikler, bazen sadece bilinen özellikler olabilir. Kadın-erkek ilişkisindeki güven çoğunlukla bu temele dayanır.

(c) Dünya görüşü: Bireylerin başkalarına güven derecesi, çoğunlukla dünyayı barışa dönük veya savaşa dönük bir ortam olarak algılamalarına bağlıdır. Bu algı, çoğunlukla hayatın ilk yıllarında şekillenir. Birbirini destekleyici aile ilişkilerine sahip olan bireyler, genellikle dünyayı dostluk ilişkilerinin kurulabileceği barışçıl bir ortam olarak görürler. Aksi durumda ise dünya, güvensiz ve aldatmaya hazır bireylerle dolu bir ortam olarak algılanır.

(d) Risk: Güven ve risk birbirine bağlı iki olgudur. Süreçten elde edilecek olan sonuç bireylere ne kadar zarar verecekse, "güven duymak" o kadar zorlaşır.

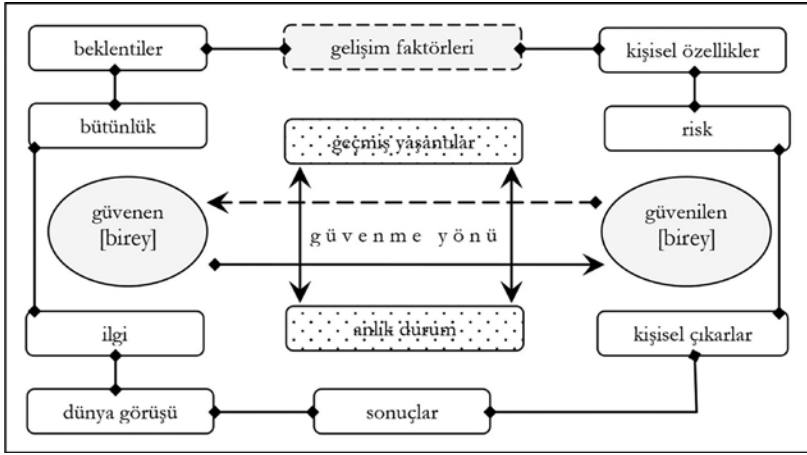
(e) Çıkarlar: Çıkarlar ortak oldukça güven duymak kolaylaşır. Çıkarlar farklılaştıkça, güvensizlik düzeyi artar.

(f) Sonuçlar: Bireyin söylediklerini yerine getiren ve sonuç olarak beklentilerini karşılayan bireyler, karşı tarafa daha güvenilir olurlar.

(g) Bütünlük: Davranışları önceden kestirilebilen dürüst, ahlaki değerlerle yaşadığı bilinen bireylere daha fazla güvenilir. Burada bütünlük, durumlar- dan ve zamandan bağımsız bir tutarlılığa vurgu yapar.

(h) İlgi: Birey, başkalarının kendi duygularını, ihtiyaçlarını hesaba kattığını ve ilgilendiğini fark ederse ona daha fazla güven duyar. İlgisizlik ve aldırmağlığın fark edilmesi, güvensizlik duygusunu ortaya çıkarır.¹⁸

18 Yılmaz, "Takım Üyelerinin Güven Duygusu ve Verimlilikleri Arasındaki İlişkiler", 21-24; ayrıca şematik gösterim için bk. Şekil-1.



Şekil-1: Güven duygusunun psikolojik gelişimi

Psikoloji literatürüne bakıldığında güven duygusunun psikolojinin çeşitli alt dallarındaki ortaya atılan kuramlarda önemli bir fenomen olarak çalışıldığı görülmektedir. Bu bağlamda özellikle gelişim psikolojisi ve sosyal psikoloji alanlarında geliştirilen bazı teorilerde bireyin ruh sağlığı için son derece önemli olan güven duygusuna da yer verilmiştir. Söz konusu teorilerden biri Bowlby (2005) tarafından geliştirilen 'bağlanma teorisi / attachment theory'dir.¹⁹

Sözü edilen bu teoriye göre güven duygusunun psikolojik yoğunluğu olan 'bağlanma' olgusuyla da ilgisi vardır. Kuramın temel noktası ise annenin bebeğine dış dünyayı inceleyebileceği ve gerektiğinde emniyet duyguları içinde geri dönüşler yapabileceği güvenilir bir ortam oluşturmasıdır.²⁰ Söz konusu bu teoriye göre, genel olarak iki birey arasındaki etkileşim bağına pekiştirip güçlendirdiği aktif ve sevecen karşılıklı bir ilişki olarak tanımlanan bağlanma, çocuğun başkalarıyla (anne-babası veya -yedek bağlanma figürü olarak- bakıcılarıyla) anlamlı duygusal ilişkiler kurabilme yetisidir. Çok küçük yaşlarda ihmale ve istismara uğrayan çocuklar, bazen anlamlı bağlar kurmakta zorlanabilirler. Bu tip bireylerde bağlanma bozuklukları ortaya çıkabi-

19 John Bowlby, *A Secure Base: Clinical Applications of Attachment Theory*, V./393, Taylor & Francis, 2005.

20 Olcay Tüzün - Kemal Sayar, "Bağlanma Kuramı ve Psikopatoloji", *Düşünen Adam* 19/1 (2006): 25.

lir.²¹ Bu da bireylerde güvensizlik duygusunu ortaya çıkarır. Kısacası *güven, çocuğun kişilik gelişiminin yanı sıra sosyal ve entelektüel gelişimi için de anlamlı bir yaşamsal değişkendir.*²²

Bowlby'e (2005) göre anne ve çocuk arasında kurulan güvenli bir bağlanma ilişkisi, çocuğa sağlıklı psikolojik gelişim olanağı sağlar. Rhesus maymunlarında gözlenen bu bağlanma ilişkisi ile bireylerdeki ilk bağlanma süreçleri arasında bir benzerlik olduğuna inanan Bowlby, yanlış gelişmiş ya da dönemsel kesintilere uğramış bağlanma ilişkilerinin kişilik problemlerine ve zihinsel hastalıklara yol açacağını iddia etmektedir. Örneğin, "güvensiz bağlanma" biçimleri, nevrotik bir kişiliğin gelişmesine zemin oluşturabilir. Bağlanma biçimleri, aynı zamanda ergenlikte psikopatolojiye yol açan faktörlerden biri olarak değerlendirilmektedir.

Brown & Wright'ın (2003) araştırmasında psikopatoloji gösteren ve psikopatoloji göstermeyen örneklemelere bakıldığında, psikopatoloji göstermeyen grubun % 73.3'ü güvenli bağlanma tarzına sahipken psikopatoloji gösteren grubun sadece % 13.3'ünün güvenli bağlanmaya sahip olduğu görülmüştür. Yine aynı çalışmada, kararsız bağlanması olan ergenlerin sorunlarını abartarak ilgi çekmeye çalıştığı, çekingen ergenlerin ise sorunlarını görmezden gelmeye eğilimli olduğu belirtilmiştir. Bu duruma bağlı olarak kaygı, depresyon, düşünce bozuklukları ve sosyal kabul görme gereksinimi; kararsız bağlanma tarzına sahip olan ergenlerde diğer gruplara göre daha çok görülmektedir. Bu bağlanma tarzı aynı zamanda sınır kişilik bozukluğuna sahip ergenlerde daha sık görülür. Bunun yanında, davranış bozukluğu, madde kötüye kullanımı ve bunlara bağlı olarak anti-sosyal kişilik bozukluğu, çekingen bağlanma tarzına sahip ergenlerde daha sık görülen psikopatoloji kategorileri arasında yer almaktadır.²³

Yukarıda kısaca açıklanan Bowlbiyen bakış açısı, sınır kişilik bozukluğunun (SKB) tedavisinde önemli bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Danışan, öncelikle güvenli bağlanmanın eksikliğini yaşar. Aşırı uçlarında, kararsız ya da kaçınan bağlanma olasıdır. Danışan, geçmişte yakın ilişkilerinin gerektirdiği örselenmesine karşı bir savunma olarak terapide herhangi bir duygusal ilişkiyi kabul etmeye karşı direnir, terapisti de rahatsız eden bir duygu içinde

21 Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, 105-106.

22 M. S. Bernath - N. D. Feshbach, "Children's Trust: Theory, Assessment, Development, and Research Directions", *Applied & Preventive Psychology* 4 (1995): 1-19.

23 L. S. Brown - J. Wright, "The Relationship Between Attachment Strategies and Psychopathology in Adolescence", *Psychology and Psychopathology* 76 (2003): 351-367.

bırakabilir. Seçenek olarak, danışan değerli yaşamı için terapiye yapılabılır ve terapisti, onların hayatını yönetme gereksinimi konusunda suçluluk ve boğulmuşluk duygularıyla bırakabilir.²⁴ Burada güvenli bağlanma türünün önemi ortaya çıkmaktadır. Güvenli bağlanma, gelişim psikolojisi bağlamında bebeğin asıl bakıcısından kolayca ayrılabilirdiği ve döndüğünde aktif olarak tekrardan ona yönelebildiği; sosyal psikoloji bağlamında ise bireyin sosyal ilişkide bulunduğu diğer bireylerden kolayca uzaklaşabildiği ve sorunsuz olarak tekrardan onlarla buluşabilmelerini vurgulayan bir bağlanma çeşididir. Bu tür bir bağlanmada çocuk, yeni ortamları araştırma konusunda örneğin, annesini bir üs olarak kullanır. Annesinden ayrılarak yabancı ortamları keşfe çıkan çocuk yine annesinin yanına dönebilir. Bu durum, sonraki yıllarda güven, terk edilmeye aldırma, değerlilik ve sevilme duygularına sağlam bir psikolojik temel oluşturur.²⁵

Hayatta kalmaya dönük bir ihtiyaçtan kaynaklanıyor olsa da bebekler, annelerine güvenirlir. Çocuğun güven duygusu kazanabilmesi için tanıdıklık, tutarlılık ve süreklilik olmalıdır. Örneğin çocuğa bakan kişi sık sık değişmiyorsa, davranışlarında tutarlılık ve süreklilik varsa çocuğun güven duygusu edinmesi kolaylaşmaktadır. Çocuğun anne-babası ve diğer yetişkinlerle geliştirdiği güvene dayalı ilişkileri, gelişim süreci içerisindeki diğer sosyal ilişkilerini de etkiler. Anne-babaların çocuklarını şefkatle sevmeleri, onlara düzenli bir hayat yaşatmaları, “temel güven” olgusunun gelişiminde çok önemli bir yer tutar. Özellikle anne ile bebek arasında oluşan olumlu psikolojik ilişki, bebekteki temel güven duygusunun çekirdeğini oluşturur. Anne, bebeğinin yeterince bakımını yaparak ona sevgi, ilgi ve şefkat gösterir ve onu korursa, bebeğin fizyolojik olarak tüm metabolizmasının uyumlu çalışmasını sağlayacaktır. Bebek de buna karşılık kendini güvenli ve rahat hissederek anesi aracılığıyla geliştirdiği güvene dayalı ilişkilerini toplumsal süreç içerisinde de deneyimler. Ancak, anne-bebek arasındaki ilişki sağlıklı ise yani çeşitli nedenlerle bebek, annesi tarafından sağlanan uyarıcıları alamazsa, kendisini güven ve rahatlık içinde hissedemediğinden bu kez toplumsallaşma sürecinde güvensizlik duygularını açığa çıkarabilir. Bunun yanı sıra konuya din psikolojisi açısından bakıldığında ise çocuğun ailede edindiği temel güven ya da güvensizlik duyguları, onun aşkın varlığa (Tanrı/Allah) karşı duyduğu güven duygusunun kalitesini de etkileyebilir.²⁶

24 Olcay - Sayar, “Bağlanma Kuramı ve Psikopatoloji”, 28-38.

25 Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, 348.

26 Hökelekli, *Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsani Değerler*, 214-215.

İkinci teori ise Erikson'un (1959, 1963, 1968, 1984) 'psiko-sosyal gelişim teorisi'dir.²⁷ Bireyin psiko-sosyal aşamalar içinde gelişimini devam ettirdiğini ileri sürdüğü teorisinde Erikson, bireyin temel kişilik özelliklerinin sadece yaşamın ilk yıllarına bağlı olmadığını, bireysel gelişimin bütün yaşam boyunca devam ettiğini vurgulamaktadır. Bireyin gelişiminde hem sosyal çevrenin hem de biyolojik temelli doğuştan getirilen bazı özelliklerin rolü vardır. Erikson'a göre, birey yaşamı boyunca sekiz gelişim döneminden geçmektedir. Her bir gelişim döneminin kendine özgü farklı gelişimsel hedefleri vardır. Dolayısıyla birey, her gelişim döneminde farklı bir çatışma veya karmaşayla karşılaşabilir. Bireyin herhangi bir gelişim dönemindeki hedeflerini gerçekleştirebilmesi için o dönemde karşılaşmış olduğu çatışmalarla ya da karmaşalarla başa çıkabilmesi gerekir. Erikson, bireyin bu çatışmalarla başa çıkabildiği oranda daha sağlıklı bir kişilik geliştirebileceğine inanır. Böylece birey daha sonraki gelişim dönemlerindeki karmaşalarla da başa çıkabilmek için sahip olması gereken donanımı kazanmış olmaktadır. Ancak bir dönemdeki çatışmalarla başa çıkma sürecindeki yaşanan başarısızlık, sonraki dönemlerde telafi edilebilir. Uygun çevresel şartlar ve koşullar sağlandığında, yaşanan başarısızlıkların kişilik gelişimi üzerindeki örseleyici izleri silinebilecektir.²⁸

Erikson'un sekiz psiko-sosyal gelişim dönemlerinden birincisi "temel güvene karşı güvensizlik duygusu"dur. 0-1 yaş aralığını kapsayan bu gelişimsel dönemde, yaşamın ilk yılında bağımlı olduğu kişilerin bebeğin temel gereksinimlerini düzenli bir biçimde karşılayıp karşılayamamaları, bebekte "güven" duygusunun ortaya çıkmasında etkili olur. Eğer dönem sağlıklı geçirilirse "temel güven" duygusu edinilir. Temel güven duygusunun edinilmesi, annenin bebeğe ihtiyaç duyduğu huzuru vermesi, bireyin inancında tutarlılık sergilemesinde önemli rol oynamaktadır. Dönemin sağlıklı olarak atlatılması, bebekte "umut" ve "uyum" duygusunu geliştirir.²⁹ Erikson, "dinsel duyguların" edinilmesinin de bu dönemle ilgili olduğunu düşünmüştür. Bebekte, toplumsal güven duygusunun ilk belirtileri; beslenme, uyku ve sindirim gibi

27 Erik H. Erikson, *Identity and The Life Cycle: Selected Papers, Psychological Issues-1* (1959): 1-71; Erik H. Erikson, *Childhood and Society* (New York: Norton, 1963); Erik H. Erikson, *Identity: Youth and Crisis* (New York: Norton, 1968).

28 Ayrıca bk. Doreen A. Rosenthal v.dğr., "From Trust to Intimacy: A New Inventory for Examining Erikson's Stages of Psychosocial Development", *Journal of Youth and Adolescence* 10/6 (1981): 525-537. Patrick H. Munley, "Erik Erikson's Theory of Psychosocial Development and Vocational Behavior", *Journal of Counseling Psychology* 22/4 (1975): 314-319.

29 Özeldde bu döneme ilişkin geliştirilen psikometrik ölçme aracı için ayrıca bk. Rosenthal ve ark., *From Trust to Intimacy*, 525-537.

işlevlerde düzen ve rahatlığın bulunuşudur. Bu dönemde bebek, tümenden alıcı bir yapıdadır. Bu alıcı yapıya karşı annenin verici oluşu, karşılıklı düzen ve denge sağlamaktadır. Böylece bebeğin ilk toplumsal başarısı, büyük kaygı ya da öfkeye kapılmadan annesinden belli bir süre uzak kalmasına dayanabilmesidir. Bu başarı bebeğin benliğinde, varlığı kesinlik kazanmış bir annenin olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.³⁰

Üçüncü teori ise Maslow (1970) tarafından geliştirilen ‘ihtiyaçlar hiyerarşisi teorisi’dir. İhtiyaçları hiyerarşik bir yaklaşımla ele alan Maslow (1970), en güçlü ihtiyaç durumundaki fizyolojik ihtiyaçların karşılanmasıyla diğer ihtiyaçların da ortaya çıkarak organizmayı baskı altına aldıklarını ve birey ihtiyaçlarının göreceli bir baskınlık hiyerarşisi içinde organize olduğunu belirtmektedir. Bu hiyerarşi de sırasıyla fizyolojik, güvenlik, ait olma ve sevgi, saygı ve kendini gerçekleştirme ihtiyaçlarından oluşmaktadır. İhtiyaçlar hiyerarşisi teorisi’ni geliştiren Maslow’a göre, bireyin psikolojik ihtiyaçlarından biri de kendini güvende hissetme ihtiyacıdır. Bireyin doğasında var olan güvenin çevresi tarafından desteklendikçe geliştiğini vurgulayan Maslow, insanları hayvanlardan ayıran güvenlik, ait olma ve saygı gibi yüksek düzeyli ihtiyaçlarının olduğunu ve bu ihtiyaçların ise ancak gerekli kültürel koşulların sağlandığı ortamlarda karşılanabileceğinin altını çizmektedir. Ona göre açlık, susuzluk ve cinsellik gibi fizyolojik ihtiyaçlardan hemen sonra bireyin kendini güvende hissetme ihtiyacı gelir. Kendini güvende hissetmeyen bireyde, benliği koruma ve saldırganlık gibi davranış bozuklukları görülebilir.³¹ Dolayısıyla bireyin hayatı tehlikedeyse öncelikle birey kendi yaşamını güvenceye almak, kendini kurtarmak ve korumak ihtiyacı hisseder. Herhangi bir güvenceye bağlı olan bireyin ruhsal durumunu betimleyen güven duygusunun devam etmesi, güvencenin garantisıyla de ilgilidir.³²

30 Erik H. Erikson, *İnsanın Sekiz Çağı*, trc. B. Üstün - V. Şar (Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1984) 39-55; İbrahim Gürses - M. Akif Kılavuz, “Erikson’un Psiko-Sosyal Gelişim Dönemleri Teorisi Açısından Kuşaklararası Din Eğitimi ve İletişiminin Önemi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2011): 155-156; ayrıca krş. Don E. Hamachek, “Evaluating Self-Concept and Ego Development Within Erikson’s Psychosocial Framework: A Formulation”, *Journal of Counseling and Development* 66/8 (1988): 354-360; Joel R. Sneed ve ark., “Trust, Identity, and Ego Integrity: Modeling Erikson’s Core Stages Over 34 Years”, *Journal of Adult Development* 13 (2006): 148-157.

31 Abraham Maslow, *Motivation and Personality*, 3. ed. Harper - Row Publishers (New York: 1970); Hökelekli, *Psikoloji*, Din ve Eğitim Yönüyle İnsani Değerler, 214.

32 Süleyman Hayri Bolay, “Kişide Güven Duygusu ve İslam” [içinde] *Kutlu Doğum Haftası Konferansları* (11-17 Ekim 1989), (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 159.

Bireyin yaşamına ilişkin bakışını ve algılamasını etkileyebilen önemli değişkenlerden biri de “psikolojik ihtiyaçlardır.” Gerçeklik terapisi ve kontrol/seçim teorisine göre, birey ihtiyaçları karşılandığı ölçüde kendisini mutlu ya da mutsuz hissetmektedir. Yani, mutluluk ya da mutsuzluk bireyin ihtiyaçlarının karşılanma ölçüsünü belirlemek için önemli bir gösterge durumundadır. Öz-belirleme kuramında da, psikolojik ihtiyaçların karşılandığı koşullar altında bireyin en verimli gelişimi ve iyi-oluşu gerçekleştirebileceği vurgulanmaktadır. Psikolojik ihtiyaçlar konusu, birey davranışlarının temel belirleyicilerinden biri olması nedeniyle pek çok kuramcının ilgi odağı olmuştur.³³

Yukarıda belirtilen ihtiyaç kuramı görüşlerine genel olarak bakıldığında, temel fizyolojik ihtiyaçlar ile psikolojik ihtiyaçların eksikliği hissedildiğinde, birey davranışlarını güdüleyen ve yönlendiren “güçlü” yapılar olduğu görülmektedir. Özellikle, “hayatta kalma-fizyolojik, sevgi-ait olma-ilişki, güçlü-baskın olma, özerklik-özgürlük, oyun-eğlenme” gibi ihtiyaçların benzer psikolojik ihtiyaçlar olarak benimsendiği dikkati çekmektedir. İhtiyaçların karşılanmasıyla elde edilen doyum da, bireyin öznel iyi-oluşunun yani mutluluğunun artmasında önemli bir rol oynamaktadır. Yapılan araştırmalar, psikolojik ihtiyaçlar ile öznel iyi-oluş arasındaki ilişkilerin varlığını destekler niteliktedir. Örneğin, Tay & Diener (2011) tarafından 155 ülkeden deneklerin katılımıyla gerçekleştirilen geniş örneklemli bir çalışmada, temel ihtiyaçlar ve psikolojik ihtiyaçlar ile öznel iyi-oluşun bilişsel unsuru olan yaşam doyumu ve duyuşsal unsuru olan olumlu ve olumsuz duygulanım arasındaki ilişkiler ortaya konulmuştur. Türkiye’de yapılan bazı çalışmalarda da, üniversite öğrencilerinde ‘özerklik, yeterlik, ilişki, hayatta kalma, sevgi-aidiyet, güç, özgürlük, eğlenme ihtiyaçları ile öznel iyi-oluş’ arasında ilişkiler bulunmuştur.³⁴

Öte yandan bireyin kendine güven duyması; öncelikle kendisini ve sınırlarını kabul etmesiyle başlar. Başkalarına güvenmenin ve güvenilir olmanın temelini oluşturan kendine güven; bireyin temel ahlaki değerlerini

33 Asım Çivitçi, “Üniversite Öğrencilerinde Genel Yaşam Doyumu ve Psikolojik İhtiyaçlar Arasındaki İlişkiler”, *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21/2 (2012): 323; ayrıca krş. Bob Poston, “Maslow’s Hierarchy of Needs”, *Surgical Technologist* 41/8 (2009): 347-353.

34 Çivitçi, “Üniversite Öğrencilerinde Genel Yaşam Doyumu ve Psikolojik İhtiyaçlar”, 324; ayrıca bk. Mark E. Koltko-Rivera, “Rediscovering the Later Version of Maslow’s Hierarchy of Needs: Self-Transcendence and Opportunities for Theory, Research, and Unification”, *Review of General Psychology* 10/4 (2006): 302; Michael R. Hagerty, “Testing Maslow’s Hierarchy of Needs: National Quality-of-Life Across Time”, *Social Indicators Research* 46/3 (1999): 249-271.

ve bu konudaki kararlılığını kapsar. Bunun yanı sıra bireyin başkasına güven duyması da –daha önce açıklandığı gibi- beklentilere, kişisel özelliklere, dünya görüşüne, risklere ve çıkarlara bağlı karmaşık bir süreç olarak ifade edilebilir.³⁵ Dolayısıyla bireydeki güven oluşumunun ve diğer bireylerle kurulan ilişkilerde güvenin nasıl yorumlandığının kültürel değerlerden etkilendiği bilinmektedir.³⁶

Psikoloji literatüründe güven üzerine yapılan çalışmalarda “kişiliğe dayalı güven ve sürece dayalı güven” olmak üzere iki tip güven çeşidi tespit edilmiştir. Bunlardan kişiliğe dayalı yaklaşımda, güven, liderlikle ilgili pek çok araştırmada olduğu gibi kişilik özelliği olarak değerlendirilmiştir. Örneğin, dürüstlük herhangi birine güvenmeye yol açan bir kişilik özelliğidir. Yetenekli olduğu düşünülen bireye daha fazla güven duyma eğilimi vardır. Güveni geliştirmede önemli bir faktör de bireyin gösterdiği davranışlarının tutarlılığıdır. Adil ve tarafsız olan veya dönüştürücü liderlik davranışları sergileyen bireylerin güven kazanması, daha olası bir durumdur.

Sürece dayalı yaklaşımda ise güven, sosyal ilişkilerin bir sonucu olarak görülür. Dolayısıyla güven, sadece bir tarafın diğerine karşı tek-yönlü bir tutumu olmayıp tarafların karşılıklı etkileşimleri sonucunda ortaya çıkan psiko-sosyal bir durumdur. Dolayısıyla bu karşılıklı yaklaşım ele alındığında iletişim, tekrarlı sosyal etkileşimler süresince güvenin gelişiminde en önemli belirleyicidir. Yani güven duygusunun gelişiminde önemli belirleyicilerinden biri de kişilerarası iletişimin açıklığıdır. Açık iletişime bağlı olarak diğerlerinin fikirlerini dinlemek ve değer vermek de güvenin gelişimine katkı sağlar.³⁷

b. Pedagojik Açından Güven

Değerlerin çoğu, bireyin kendisiyle ilgili inançlarını içeren davranışların kontrol mekanizmalarıdır. Değerler, duyuşsal alanın kendi kendini kontrol becerisini içeren, belirlenmiş amaçlara doğru yol gösterici, planlanmış hareketleri ve tepkileri yönlendiren özelliklerdir. Dolayısıyla değerler, bireyin yaşamını kendine göre anlamlı kılan ve geleceğini şekillendiren zihinsel öğrenmelerin arka planını oluşturan ve çoğu zaman başkaları tarafından net bir şekilde algılanamayan durumları ifade eder.

35 Acar Baltas, *Ekip Çalışması ve Liderlik* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000), 57-59; Asunakutlu, “Çalışanlar ile Yöneticiler Arasında Güven Duygusunun Araştırılması”, 17.

36 G. Dietz ve ark., “Unravelling the Complexities of Trust and Culture” [içinde] *Organizational Trust: A Cultural Perspective* (3-41), ed. M. Saunders v.dğr. (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 3-41; Wasti v.dğr., *Örgüte Güvensizlik*, 529.

37 Demircan - Ceylan, “Örgütsel Güven Kavramı”, 141.

Bireyin sahip olduğu değerler, genetik olarak aktarılamayıp eğitim yoluyla aktarılabilirler. Bu eğitim ise ya 'model almayla ya da toplumsal öğrenmeyle' gerçekleşir. Yaşamı önemli kılan "doğruluk, dürüstlük, kendini ifade etme, inanç, irade, sevgi, saygı, güven, ahlâk, özgürlük gibi" kavramlar, bireyin hem kendi yaşantısını hem de çevresindekilerin yaşantılarını anlamlandıran değerler olarak bu pedagojik sürecin içinde yer alırlar. Bunların dışında bireyin kendisini geliştirebilmesi için gerekli olan "motivasyon, inisiyatif, sağduyu, sebat, şefkat, çaba, problem çözme" gibi değerler ile toplumsal yaşamın sağlıklı bir şekilde devam etmesi için gerekli olan "işbirliği, paylaşma, empati, farklılıklara saygılı olma, hoşgörü" gibi değerlerin de çocukluk döneminden itibaren bireylere kazandırılması önem arz etmektedir.

Değerler eğitiminin sistemli bir şekilde yapılabilmesi için belli hedeflere sahip olması ve doğru amaçlara hizmet etmesi gereklidir. Bu amaç ve hedefler bireysel, toplumsal ve evrensel olarak sınıflandırılabilir. Değerler eğitiminin birey açısından en önemli hedefi, bireyin kendisini tanımlama, anlama ve tamamlama gibi pratik süreçlerden geçmesini sağlayarak kabiliyetlerini en üst düzeye çıkarmaktır. Ahlâkî ilkelere dayalı bir değerler eğitiminin, bireyleri evrensel ve kültürel değerlerin önemi üzerine bilinçlendirmek, demokratik tutumlarla kültürler arası hoşgörüyü oluşturmak, bütün olayları bireyin varlığını geliştirme ölçütleriyle değerlendirmek, ahlâkî problemlerden yola çıkarak hayatı bilgiye veya bilgiyi hayata dönüştürme gibi fonksiyonları olmalıdır. Değerler eğitimi açısından ahlâk, her şeyden önce bir öğrenmedir. Yani bireyde bir takım psikolojik mekanizmaların aktive olması sonucunda kazanılan davranış şemalarından oluşur. Son yıllarda gittikçe önem kazanmaya başlayan ahlâk ve değerler eğitiminin ne şekilde yapılması gerektiği, literatürde tartışılan bir konu durumundadır. Ahlâk eğitimi, tarihin tüm dönemlerinde bilinen ve güncelliğini koruyarak tüm dünyada üzerinde durulan bir konudur.³⁸

Pedagojik açıdan güven olgusuna bakıldığında, din ve ahlak tabanlı değerler eğitimi bağlamında öğretilen ve aktarılabilen bir kavram olarak görülebilir. Sağlıklı olarak aktarılacak olan etik değerlerin güven oluşumuna olumlu katkı sağlayacağı açıktır. Ayrıca eğitimle yetenekleri artırılmış ve etik değerleri gelişmiş bireylerden oluşan bir sosyal ortamda güven duygusu

38 Akot, *Değerler Eğitimi Açısından İnsan-ı Kâmil Düşüncesi*, 57-58.

oluşturmak kolaylaşmakta ve buna bağlı olarak kişiler arası ilişki performansı da yükselmektedir.³⁹

Konuyla ilgili literatüre bakıldığında psiko-pedagojik açıdan güven kaynaklarının araştırılmasına yönelik akademik ilginin son yıllarda arttığı söylenebilir. Bu kapsamda güven, faydacı davranışı teşvik etmeyen ve geliştirilmiş bir ahlaki davranış düzeyi olarak kabul edilebilir. Sosyal psikolojik bağlamda kişilerarası ilişkiler bakımından aşağıda çeşitleri verilen güvene yönelik şu psiko-pedagojik değerlendirmeler yapılabilir:

(i)-Engellemeye dayalı güven: Bu güven türü, tutarlı davranış sergilenmemesi durumunda ceza tehdidine dayalıdır. Bu bakımdan rasyonel güven olarak da değerlendirilebilir.

(ii)-Bilgiye dayalı güven: Her iki tarafın da ötekinin davranışını doğru tahmin etmesi konusunda yeterli bilgiye sahip olması durumuna vurgu yapmaktadır.

(iii)-Kimliğe dayalı güven: Her bir tarafın, başkalarının tercihlerini tam olarak içselleştirdiği durumda ortaya çıkmaktadır. Bunun sonucunda, bir taraf diğerkinin ajanı olarak hizmet üstlenmekte ve diğer tarafı da kendi çıkarlarının korunduğuna ikna etmektedir.

Birey ve grup davranışında güvenin, daha çok beklentisel ve ilişkisel bağlamı öne çıkmaktadır. Karşı tarafın eylemlerinin zararlı olacağından çok yararlı olacağına ilişkin beklenti olarak da betimlenebilen güven, karşı tarafın risk yaratmayacağı ve eylemlerinden emin olunabileceğine yönelik inancı da ifade etmektedir. Bir başkasının davranışlarıyla ilgili pozitif beklentiler, karşı tarafın davranışlarına güvenme ve ona göre hareket etme gönüllülüğü gösterilmesine yol açmaktadır.⁴⁰

Pedagojik bağlamda güven kavramı, bir değer olarak ilk olarak ailede öğrenilir. Sonrasında ise okullaşma süreciyle birlikte formel eğitimle aktarım sürecine girilir. Bu sürece bireyin sosyalleşmesiyle birlikte sosyal öğrenme de eşlik eder. Kuşkusuz ki ailede güven duygusunun gelişimi süreçlerinde, eğitiminden önce psiko-pedagojik olarak çocuğun öz-güven gelişimine ihtiyacı olduğundan hareketle bu olgu üzerinde durulması gerekmektedir.

39 Tuncer Asunakutlu, "Örgütsel Güvenin Oluşturulmasına İlişkin Unsurlar ve Bir Değerlendirme", *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (2002): 11.

40 Asunakutlu, "Çalışanlar ile Yöneticiler Arasında Güven Duygusunun Araştırılması", 21.

Ailede öz-güven geliştirme bağlamında anne-babaların çocukta özgüvenin gelişmesi için temelde şu iki konuya dikkat etmesi gerekmektedir.

(a) Çocuğu başkalarıyla kıyaslamamak: Bu dünyada her birey biriciktir. Dolayısıyla çocuğu bir başkasıyla kıyaslamak ve onun da benzeri niteliklere sahip olmasını istemek, psiko-pedagojik açıdan çocuğun kendisini değersiz ve yetersiz hissetmesine yol açacağı için öz-güven duygusunu da azaltır. Üstelik çocuk, kendisiyle kıyaslanan ötekine karşı düşmanlık duyguları da geliştirebilir. Başkalarıyla kıyaslamak yerine kıyaslamayı çocuğun kendi ruhsal gelişimini göz önünde bulundurarak yapmak, kendisiyle yarışmayı öğreteceği için onun ilerlemesini sağlayabilir. Örneğin; “sen daha önce şu gelişmeleri yaşadın, şu işleri başardın; şimdi bundan daha ileri gidebilirsin,” şeklindeki pedagojik bir yönlendirme çocuğu pozitif yönde harekete geçirebilir.

(b) Olumlu pekiştirme: Çocukta öz-güvenin gelişmesini sağlamak için olumlu pekiştirmeyi yani övgüyü çokça kullanmak gerekebilir. Takdir ve övgü, çocuğun iş yaptığı konudaki motivasyonunu pozitif yönde artırır. Ancak takdir ve övgünün çocuğun davranışlarıyla sınırlı kalması gerekir. Çocuğun varlığına önem verildiği, başarılarından çok varlığının ve kişiliğinin önemli olduğu izlenimi verilebilir. Ancak çocuğun sürekli kişiliğini övmek de pedagojik olarak uygun değildir. Böylesi bir durum, çocukta yapay bir benlik şişmesine neden olabilir. Aynı şekilde eleştirinin de kişiliği değil, yanlış davranışları hedef alması gerekir. Her konuda eleştirilen ya da kişiliği aşağılanan bir çocukta öz-güven duygusu istenilen düzeyde gelişemez.⁴¹

Din ve değerler psikolojisi bağlamında Gürses & Kılavuz'a (2011) göre Erikson'un gelişim dönemlerini dinsel gelişime uyarlamak mümkündür. Kuşaklararası din pedagojisi açısından bu görüşler ele alındığında, çocukların anne-babalarıyla olan ilişkilerinin önemli olduğu ve bireylerin ilgilerinin ve ihtiyaçlarının yaşla birlikte değişebildiği sonucuna ulaşmak mümkündür. Erikson'a göre çocuğa bakımla verilen güven duygusu, onda daha sonra gelişecek olan dindarlığın en temel taşı konumundadır. Bütün dinlerde, Tanrı'ya yönelik belli aralıklarla “çocuksu bir boyun eğme, diz çökme ve secde etme” gibi bireyin yetersizliğini sembolize eden davranışlar bulunmaktadır. Erikson'a göre hayatın ilk yıllarında çocuğun ilk dinsel deneyimi, anne-babasının sevgisiyle ilgilidir. Bu dönem çocukları ile anne-babaları arasındaki iletişim, güven ve ümit temeline dayanmalıdır. Bu dönemde çok önemli olan güven faktörü, ümidin gelişmesinde güçlü bir dürtüdür. Güven ve ümit, inancın ka-

41 Hökelekli, *Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsani Değerler*, 223-225.

pasitesiyle ilgilidir. Bireyin yaşamında ümit olarak başlayan şey, olgun inancın oluşmasına olanak sağlayabilir. Dolayısıyla çocuğun dindarlığı, anne-babasına duyduğu güvene kadar uzanabilir. Çocuk, öncelikle anne-babasına güven duymayı öğrenerek sonraki aşamada Allah'a güven duymayı da öğrenebilir.⁴²

c. Sosyolojik Açından Güven

Sosyolojik olarak bir genelleme yapmak gerekirse toplumu oluşturan bütün kurumların sürekliliğini sağlayan temel unsurun "güven ortamı" olduğunu söylemek mümkündür.⁴³ Modern dönemin en önemli problemlerinden biri, güven temeline dayalı birlikte yaşayamama sorunudur. Sosyal düzen kuralları ise birlikte yaşamayı anlamlı kılmaya yönelik düzenlenmiş önlemlerdir. Din, ahlâk ve hukuk kuralları, bir yönüyle sosyal yaşamı düzene koymayı, bireylerin birbirlerine zarar vermeden, hatta birbirlerinden destek alarak yaşamasını sağlamayı amaçlar. Güvensizlik durumu sebebiyle bireylerin değerler dünyasında da anlam kaymaları olabilir. Güven ahlâkı ise "emânet" duygusuyla birlikte ortaya çıkar.⁴⁴

Devamlılık ve süreklilik içeren herhangi bir iş ya da kişisel etkileşimin temeli sayılan güven, psiko-sosyal bir süreci ve geleceği kapsamı bakımından önemlidir. Güven, hem kişiler arası ilişkilerin bir sonucu, hem de kültüre ve ahlaki değerlerle günlük yaşam ve iş deneyimine göre değişen dinamik bir olgudur. Buna göre güven, bireyler arası olay ve olgularda resmi kural ve düzenleme konuları dışında bir alanda samimiyete, yakın arkadaşlığa ve dostluğa dayanan bir ilişki tarzıdır. Sosyolojik açıdan güven, üyelerinin ortaklaşa paylaştığı normlara dayalı, düzenli, dürüst ve işbirliği yönünde davranan bir toplumda ortaya çıkan beklentiler olarak ifade edilebilir.⁴⁵

Sosyolojik bağlamda güven olgusuyla çok yakın bir ilişkisi olan sosyal sermaye; "ülkelerin ekonomik aktivitelerine, toplumsal hayatın etkilerini ortaya koymayı amaçlayan sosyal içerikli yeni bir iktisadi kavramdır." En az iki kişi arasında, güvene dayalı bir şekilde kurulabilen iletişim olanağı anlamına gelen sosyal sermayeyi, "toplumu oluşturan bireyler ile sivil toplum örgüt-

42 Gürses - Kılavuz, "Erikson'un Psiko-Sosyal Gelişim Dönemleri Teorisi", 161.

43 Ömer Müftüoğlu, "Güven Ortamının Bir Toplum İçin Önemi ve Bunu Engelleyen Faktörler", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/2 (2005): 144; ayrıca bk. Ejder Okumuş, *Güven Toplumu* (Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları, 2017).

44 Şaban Karasakal, "Kur'an'a Göre Güven Ahlâkı (Müsâleme)", *Yüzyüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14 (2008): 189-190; ayrıca krş. Constance Flanagan, "Trust, Identity, and Civic Hope", *Applied Developmental Science* 7/3 (2003): 165-171.

45 Hökekleli, *Psikoloji*, Din ve Eğitim Yönüyle İnsani Değerler, 209.

leri ve kamu kurumları arasındaki koordinasyonu kolaylaştırarak toplumun üretkenliğini arttıran güven, norm ve iletişim ağı özellikleri” şeklinde tanımlamak mümkündür. Sosyal sermaye konusunda yapılan değerlendirmeler genel olarak; iletişim ağı, sosyal normlar ve güven ekseninde etrafında yoğunlaşmaktadır. Bu bağlamda sosyal sermaye olgusu, topluma yön veren ahlaki değerlere, kültürel ve siyasi yapı ile eğitime göre şekillenmektedir. Bu nedenle adalet, güzellik, iyilik, arkadaşlık ve geleceğe duyulan güven gibi maddi olmayan pozitif değerlerin toplumda oynadığı rolün etkisi fazladır.⁴⁶

Bireylerin ortak amaçları için gruplar ya da organizasyonlar biçiminde birlikte çalışabilme yeteneğini ifade eden sosyal sermaye, büyük ölçüde bireylerin birbirlerine olan güvenleri üzerinden şekillenmektedir. Belli amaçlar etrafında bir araya gelebilme yeteneği, toplulukların ne ölçüde normları ve değerleri paylaşabildiğine ve kişisel çıkarları daha büyük ölçekteki gruplara bağlı kılabilmesine dayanır. Paylaşılan değerlerden güven ortaya çıkar. Sosyo-ekonomik ilişkilerin sağlığı için kritik önemi olan ve güvenin eridiği bir pota olarak sosyal sermaye, toplumun köklerine dayanır. Dolayısıyla ekonomik yaşamda kritik önemi bulunan güven duygusu, rasyonel hesaplamalardan daha çok tarihsel süreçte dinsel ve kültürel alışkanlıklardan doğmuştur.⁴⁷

Literatüre bakıldığında sosyolojik bağlamda güvenin daha çok kişilere-rası ilişkiler ve kurumsal davranışlar bağlamında analiz edildiği görülmektedir.⁴⁸ Çalışanlar ile yöneticiler arasındaki güven duygusu, kurumsal ilişkiler açısından büyük önem taşımaktadır. Dolayısıyla kurumsal başarı, çalışanlar arasındaki iyi ilişkilerden etkilenmektedir. Bu bağlamda Asunakutlu (2006) tarafından yapılan ampirik bir çalışmada; çalışanlar ve yöneticiler arasında güven duygusunu etkileyen faktörler araştırılmış ve yorumlanmıştır. Örneklem grubundaki işletmeler (n=17) üzerinde yapılan çalışmada, kurumsal güven ile kurumsal faaliyetlerin yürütüldüğü ortam, kurum çalışanları arasındaki iletişim ve personelin eğitimi arasındaki ilişkiler analiz edilmiştir. Sonuç olarak çalışmada, güven ile çalışanlara sağlanan fiziksel olanaklar, çalışma mekânının sağlık açısından uygunluk derecesi, çalışma kurallarının

46 OECD, *The Well-Being of Nations, The Role of Human and Social Capital* (2001), 41’den akt. Mehmet Karagül - Mahmut Masca, “Sosyal Sermaye Üzerine Bir İnceleme”, *Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1 (2005): 38-39.

47 Kurt, “Sosyal Güven ve Din”, 284.

48 Bk. S. Kuşçuluoğlu, *The Roles of Organizational Justice, Trustworthiness, Trust and Propensity of Trust in the Relationship of Imx With Ocb and Job Satisfaction* (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008); N. Bilgin, *Tarımsal Kooperatiflerde Güven Duygusunun Ortakların Kooperatifine Bağlılıkları ve Performans Algılarına Etkisi: Tariş’te Bir Uygulama* (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gebze Yüksek Teknoloji Enstitüsü, 2005).

etkinlik ve güvenilirliği ve çalışanların kurallara uyum sağlayabilme düzeyleri, yöneticilere duyulan güven üzerinde etkili olduğu bulunmuştur. Ayrıca çalışanların iş arkadaşlarıyla ve yöneticileriyle kurdukları iletişimin kalitesinin de, yöneticilerine duydukları güven üzerinde etkili olduğu belirlenmiştir.⁴⁹

Güven, sosyal ilişkilerin temelini oluşturan bir duygudur. Birey, doğumdan hayatın sona ermesine kadar güven ihtiyacı içerisinde. Ailede, okulda, arkadaşlık ve dostluk ilişkilerinde, iş hayatında ve ekonomik ilişkilerde, yani bireyin olduğu her yerde, insanlar arası akla gelebilecek her türlü ilişkide güven duygusu önemli bir yere sahiptir. Güven duygusu olmadan hiçbir ilişki yürümez. Arkadaşlık, dostluk, evlilik, alışveriş vb. tüm sosyal ilişkiler güvene dayalıdır. Güven, ilişkide var olması gereken 'sevgi, saygı, sadakat, açıklık, samimiyet, dürüstlük, adalet' gibi tüm değerleri içerir. Güven maddi, sosyal, duygusal ve düşünsel olarak sadık kalabilmektir. Toplumsal hayatın daha kaliteli olması için caydırıcı önlemlerden çok gönüllü işbirliği gerekir. Gönüllü işbirliği ise ortak değerlerle sağlanabilir. En başta gelen bir ortak değer olarak güven, bireyleri olumlu ilişkilere yönlendirmekte ve iyi toplumun oluşmasını kolaylaştırmaktadır. Yapılan çalışmalar, kişiler arası güven düzeyi ile ülkelerin gelişmişlik düzeyleri arasında önemli ölçüde bir ilişki bulunduğunu göstermiştir.⁵⁰ Toplumsal çevresiyle kurduğu sosyal ilişkiler, bireyin birçok duygusuyla birlikte güven ve özgüven bilincini de şekillendirmektedir.⁵¹

Güvende olma ihtiyacının insanlık tarihi kadar eski olduğu söylenebilir. Yapılan arkeolojik çalışmalarda ortaya çıkan barınak olarak kullanılmış mağaralar ile çeşitli materyallerden yapılmış silahlar, bireylerin barınma ve avlanma ihtiyaçlarını gidermenin yanında, çeşitli tehditlere karşı korunma çabası içinde olduklarını ortaya koymaktadır. Her aşamada değişen barınma şekilleri de insanlığın her döneminde görülen ve değişen güvenlik ihtiyacına göndermede bulunmaktadır.⁵² 'Güven' sözcüğünün çağrışımları, onun birey ve toplum yaşamındaki önemini açıkça ortaya koymaktadır. İlişkilerde güvenin temelinde aynı zamanda karşısındakine değer vermek de vardır. Yani bireye güvenmek, aynı zamanda ona değer vermektir. Kendisine değer verildiğini gören birey, elinden gelenin en iyisini yapmaya çalışır.⁵³

49 Asunakutlu, "Çalışanlar ile Yöneticiler Arasında Güven Duygusunun Araştırılması", 16-33.

50 Hökelekli, Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsani Değerler, 211.

51 Kurt, "Sosyal Güven ve Din", 281.

52 Bağdu, *Güvensizlik Hissi ve Konut Alanlarının Askerileşmesi*, 61.

53 Hökelekli, Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsani Değerler, 211.

Bir çalışma ortamında işbirliğinin ne ölçüde gerçekleştiğini etkileyen güven duygusu, sağlıklı bir ekip çalışmasının temelini oluşturur. Bu nedenle takımlarda başarılı bir çalışmanın sırrı güven duygusundan geçmektedir. Burada, “kendine güven duymak, güvenilir olmak ve başkalarına güven duymak” şeklindeki güven duygusunun üç boyutundan söz edilebilir. Kurumsal olarak güven ilişkileri incelendiğinde, kurumda görev dağılımı yapılmış üyelerin iş, görev ve rol tanımları çerçevesinde birbirleriyle formel ve sosyal etkileşimlere bağlı olarak informal biçimde, sınırlı veya yoğun bir temas içerisinde oldukları görülmektedir. Sürdürülen bu etkileşim çerçevesinde, kurum üyeleri giderek birbirleri hakkında kısmen de olsa bir izlenime sahip olurlar.⁵⁴

Toplumsal güvenin, toplumsal bütünlüğe katkısına ek olarak iş başarısını arttırdığı da tespit edilmiştir. Sosyologlar, ekonomik refahın sağlanmasını, ağırlıklı olarak sosyal sermayeye ve bir toplumun bireyleri arasındaki güven duygusunun yaygınlığına bağlamaktadırlar.⁵⁵ Dolayısıyla güven toplumu, söylediklerinde gerçeğe aykırı hiç bir unsur bulunmayan, içlerinden geldikleri gibi konuşan ve konuştuklarının arkasında duran, verdikleri sözleri, bedel ödemek gerekse bile yerlerine getiren ve bu konuda hiçbir çekince göstermeyen bireylerden oluşur.⁵⁶

Yüksek sinerjisi olan toplumlarda oluşan sosyal kurallar, yapılanlar sonunda karşılıklı yararı güvence altına almaya dayalıdır. Düşük sinerjili toplumlarda ise tek bir kişinin yararı, diğeri üzerinde kazanılan bir zafere dönüşmektedir. Sonuçta zafere ulaşamayan çoğunluklar, becerebildikleri ölçüde konularını değiştirmeye çalışmaktadırlar. Bu noktadan hareketle karşılıklı güven duygusunun yaygın olduğu toplumlarda yüksek sinerji oluşması ve bu sebeple tarafların güven sonucunda yarar görmeleri söz konusu olmaktadır. Güven düşüklüğü ise toplumsal sinerjinin gerilemesine ve toplumu oluşturan bireylerin bir bölümünün kazancının diğerlerinin kaybına dönüşmesine yol açabilmektedir.⁵⁷

Güvensizlik duygusu ise çalışma ortamındaki ilişkileri ve dolayısıyla da iş verimliliğini düşürür. Kişiler arası güven ortamının kalmadığı durumlarda, bireylerin enerjilerini geliştirmek için değil, diğerlerini engellemek için kullandıkları görülmüştür. Güven olmayan ortamda bireyler işlerini yaparlar,

54 Yılmaz, *Takım Üyelerinin Güven Duygusu ve Verimlilikleri Arasındaki İlişkiler*, 19-20.

55 Kurt, *Sosyal Güven ve Din*, 284.

56 Doğan Cüceloğlu, *Anlamlı ve Coşkulu Bir Yaşam İçin Savaşçı* (İstanbul: Sistem Yayınları, 2001), 124; Müftüoğlu, “Güven Ortamının Bir Toplum İçin Önemi”, 157.

57 Asunakutlu, “Örgütsel Güvenin Oluşturulmasına İlişkin Unsurlar”, 5.

fakat fikirlerini, coşkularını ve ruhlarını ortaya koymazlar. Yani güvensizlik, zaman ve enerji kaybına neden olabilir. Güven, bir ilişkide sadece aldatmamak değildir. Her yeni ilişki, karşı taraftan zarar gelmeyeceğinin kabulüne dayanan bilinçli bir iradeye ihtiyaç duyar. Zarar görmeme kabulü doğrulandıkça ve tekrarlandıkça, alışkanlığa dönüşür. Ancak burada yaşanan herhangi bir hayal kırıklığı, bireyin yeni ilişkilerinde dikkatli ve temkinli davranmasına yol açar. Sosyal ilişkilerde güven, bireyin kendini doğal olarak maske kullanmadan ortaya koymasındır. Dolayısıyla güvenmek risk almak, açık olmak ve itirafta bulunmaktır.⁵⁸

Sosyal psikoloji literatüründe kurumsal güven ile iletişim arasındaki ilişkileri araştıran çalışmalar bulunmaktadır. Gilbert & Tang (1998) tarafından yapılan bir araştırmada, kişisel düzeyde iletişim ve seçilmiş demografik değişkenler ile kurumsal güven arasındaki ilişkiler araştırılmıştır. Bu çalışmada açık iletişim, güveni belirleyen dört temel unsurdan biri olarak ifade edilmektedir. İletişim, kurumlar açısından büyük önem taşımaktadır.⁵⁹ Sosyolog ve ekonomistlerin geliştirdikleri kuramlara göre genelde güven ile bilgi akımı arasında pozitif bir ilişki bulunduğu öngörülmektedir. Kurum içinde sağlıklı iletişimin kurulabilmesi, üyelerin birbirlerine yönelik güven duygularını olumlu yönde etkileyebilecektir. Bu bakımdan iletişim kanallarının açık ve kullanılabilir tutulması önemlidir. Kurum içinde çalışanların, yöneticileriyle geliştirmiş oldukları iletişime yönelik değerlendirmeleri ve deneyimleri, genel anlamda hissettikleri güven düzeyini etkilemektedir. Ayrıca iyi bir iletişim sistemi sayesinde kurumsal performansın artması ve çalışanların daha verimli ve etkin çalışmalarının sağlanması mümkün olabilmektedir. Çalışanlara karar verme sürecinde daha fazla katılım olanağı sağlama, önemli bilgileri paylaşma, algılama ve duyguların doğru paylaşımıyla birlikte açık iletişim, kurumlarda güveni artırıcı öneme sahip faktörler arasında sayılmaktadır.

Bununla birlikte çalışanların kuruma aidiyet duyguları, iyi iletişim kurmalarına yönelik sahip oldukları olanaklarla ilişkilidir. İletişimin iyi olduğu bir sistemde, çalışanlar arasında uyum ve işbirliği gelişebilir. Aynı zamanda işbirliği ve yardımlaşma ile uyum sorunları büyük ölçüde çözülebilir ve çalışanların güven dereceleri yükselebilir. Bireylerin ihtiyaç duyulduğunda verilen söze güven duyup duymayacağı, önceki yıllar içinde kuruluşun ne kadar güvenilirlik geliştirmiş olduğuna bağlıdır. Çalışanlar açısından kuru-

58 Hökelekli, *Psikoloji*, Din ve Eğitim Yönüyle İnsani Değerler, 212.

59 Jacqueline Gilbert - Thomas Tang, "An Examination of Organizational Trust Antecedents", *Public Personal Management* 27/3 (1998).

mun güvenilirliğinin en önemli göstergesi, tutulabilecek sözlerin verilmesi ve bunların zamanında yerine getirilmesidir. İletişimde dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta da, yüz yüze iletişimidir. Yüz yüze ilişkilerle ancak bireylerin aslında nasıl davrandıklarını görmeleri ve birbirlerine güven duymaları mümkün olabilmektedir.⁶⁰

Öte yandan itibar, aynı zamanda güvenilir olmaktır. Güven, bireylere olduğu gibi kurumlara da güç kazandırır. Ancak, güvenilir olabilmek uzun bir zaman içinde elde edilebilen, diğer yandan çok kısa sürede yitirilebilen, yanılma ve aldatılma riskini de içerdiğinden dolayı kırılgan bir değerdir. Kurumsal itibar, başlangıçta iletişim dünyasında küçük bir kavram gibi kabul edilirken modern yaşamda, “toplum ile kurumlar arasındaki güvenin simgelerine dönüşmüş eylemler bütünü” olarak kabul edilmektedir.⁶¹

Bir kurumda birlikte çalışmak zorunda olan çalışanlar, birbirlerine güveniyorlarsa şüphesiz o işi yürütmenin maliyeti daha az olur. Yüksek güven duygusu, çok çeşitli kapsamdaki sosyal ilişki türlerinin belirlenmesine izin vereceği için böyle bir toplum yenilikler getirmede daha başarılı olacaktır. Bunun tersine birbirine güvenmeyen çalışanlar, kendilerini yalnızca müzakereye, anlaşmaya ve dava etmeye iten bir formel kurallar sistemi alanda birbirleriyle işbirliği yapabildikleri bir toplumda bulacaklardır. Hatta bazı durumlarda sistem, onları baskıcı yöntemler kullanarak kendi kurallarına uygun davranmaya zorlayacaktır. Toplumdaki güvenin yerini alan bu yasal aygıt, kaçınılmaz bir şekilde “işlem maliyetini” de beraberinde getirecektir.⁶²

Bireysel veya kurumsal düzeyde oluşan güvenin, fedakârlık beklentisi veya tutarlı davranışlarla ilişkili olduğu söylenebilir. Aynı zamanda güven, kurumsal kuralların, rollerin ve ilişkilerin kurumsallaşmasıdır. Bu ayna zamanda güvenin, kurumda yapılan ve yapılması deneyimlenen her şeyin içinde gömülü olarak bulunduğu anlamına da gelir. Kurumsal güven, kurum içinde tüm kurum üyelerinin katılımıyla yaratılması gereken psikolojik bir ortam olarak değerlendirilebilir. Bu ortamın yaratılmasında yönetim kademesinin yaklaşımı temel belirleyici faktör olarak görülmektedir. İlişkilerin derinliği, rol ve sorumlulukların tam anlaşılması ve çalışanlarda işi yapabilme konusundaki yeterlilik, kurumun güvenilir bir kültüre sahip olmasını sağlayan önemli unsurlar arasında yer almaktadır.

60 Asunakutlu, “Çalışanlar ile Yöneticiler Arasında Güven Duygusunun Araştırılması”, 24-25.

61 Karatepe, “İtibar Yönetimi”, 84.

62 Hökekleli, *Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsani Değerler*, 212-213.

Güvenin oluşturulması, ortak değerlere dayanan kültürün yaratılmasıyla başlar. Kurumsal anlamda kültür, güvene dayalı ilişkilerin oluşumunda önemli rol oynamaktadır. Yüksek ölçüde güven temeline göre oluşmuş bir kurumda iş verimliliği ve çalışan performansları olumlu yönde etkilenmektedir. Düşük dereceli güven ortamında ise yüksek ölçüde stres oluşmakta ve verimlilik düşmektedir. Ayrıca güvensizlik, çalışanların moral-motivasyonunu düşürmekte ve işe devamı azaltmaktadır. Kurumlarda güvene dayalı ilişkilerin değişik türleri bulunmaktadır. Başarılı bir organizasyon, yatay, dikey ve dışsal güvene dayalı bir temel üzerine oturtulmuştur. Burada “yatay; arkadaşlar ve eşit olanlar arasındaki güven ilişkilerini, dikey; ast ve üst arasındaki güven ilişkilerini, dışsal ise; kurum ile müşterileri veya tedarikçileri arasındaki güven ilişkilerini” ifade etmektedir.⁶³

Öte yandan güven duygusu eksikliği ya da başka bir ifadeyle ‘güvensizlik duygusu’nun önemli bir sosyolojik boyutu daha bulunmaktadır. Güven duygusunun tam tersi olan güvensizlik duygusu; ‘bireyin sosyal ilişkilerde ve etkileşimlerde yaşadığı endişe, çekinme ya da korku’ olarak tanımlanabilir. Farklılaşan meslekler ve mesleki uzmanlaşma sonucunda modern toplumlar, bireyin birbirine daha çok ihtiyaç duyduğu bir duruma gelmiştir. Bu uzmanlaşma, her bireyi diğeriyle karşılaştırılmaz duruma getirip vazgeçilmez kılmakta ama aynı zamanda onun başkalarının etkinliklerine daha bağımlı olmasına neden olmaktadır. Doğal olarak bu durum, bireyin çağcıl ihtiyaçlarını karşılamak için daha çok kişiyle ilişki kurma eğilimini arttırmaktadır. Bu ilişkilerin sürdürülebilmesindeki esas unsurlardan biri ise güven duygusudur. Normal koşullarda birey, güven duyduğu bireylere yaklaşma ve etkileşime girme, güven duymadığı bireylerden ise uzaklaşma eğilimindedir. Bu nedenle, güvenin yaşam açısından esas olduğu ve bireyin ötekilere belirli düzeylerde güvenmesi gerektiği ve bu durumun tersine tam anlamıyla bir yaşamın mümkün olmadığı tespiti oldukça doğrudur.

Sosyal çevrede güven ya da güvensizlik duyguları, “tanışıklık-yabancı ve sempati-antipati” dikotomileriyle doğrudan bağlantılıdır. Dolayısıyla birey, salt ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla olsa bile çevresindeki ötekilere değişen oranlarda da olsa güven duymak zorundadır. Nitekim ihtiyaç duyduğu ve ötekiler tarafından sunulan ürün ya da hizmeti güven ve güvensizlik duygularının süzgecinden geçirerek kabul ya da ret etmektedir. Mutlak güven ya da güvensizlik, yaşam sınırlarını doğrudan etkileyeceğinden sosyal yaşamın devamı imkânsız olmaktadır. Bireyin sosyal çevresinde, çok yüksek ya

63 Asunakutlu, “Çalışanlar ile Yöneticiler Arasında Güven Duygusunun Araştırılması”, 20-21.

da çok düşük güven düzeyiyle ilişkiler kurması, çevreye uyumunu ve yaşam koşullarını oldukça zorlaştırabilir. Çünkü her iki koşulda da birey, ihtiyaçlarını karşılayamama durumuyla karşı karşıya kalabilmektedir. Yüksek güven düzeyi, bireyin başkalarıyla kurduğu ilişkilerin mutlak olumlu görünmesini sağlayarak yanlış ve hata ihtimalini arttıracak gibi düşük güven düzeyi ise ilişkilerin mutlak olumsuz görünmesine neden olarak bireyi toplumdan uzaklaştırabilir. Bu nedenle her iki durumun da bireyin amacına ulaşmasını engelleyici nitelikte olduğu söylenebilir. Bunun yanında özelde güvensizlik duygusunun zaman zaman değişen sosyal bir eşiği olduğu söylenebilir. Nitekim toplumlarda zaman zaman görülen krizler, buhranlar ve savaş gibi durumların, sosyal mutsuzluk ve güvensizlik eşiğini yükseltip, dayanma eşiğini düşürdüğü ve bu durumun intihar olaylarını tetiklediği çeşitli çalışmalarda ortaya konulmuştur.⁶⁴

d. Teolojik Açıdan Güven

Din, her şeyden önce yaratıcıya güven, O'nun esrar ve hikmet dolu yollarına bağlıdır. İnanan birey, bu inanç sayesinde zor ve güç anlarında muhtaç olduğu güven duygusunu içinde hisseder. Geleceğe güven ve ölüm ötesine iman, bireyin büyük hedef ve amaçlar için motive olmasını sağlar. İslam teolojisi bağlamında konuya bakılacak olursa Allah'tan sakınan birey, ancak O'ndan yardım diler ve O'na güvenebilir. Mümin için gerçek dayanılıp güvenilecek olan varlık Allah'tır. Nitekim İslam dininin kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim'de: "Allah size yardım ederse, artık size üstün gelecek hiç kimse yoktur. Eğer sizi bırakırsa, ondan sonra size kim yardım eder? Müminler ancak Allah'a güvenip dayanmalıdır." ⁶⁵ ayetiyle müminin mutlak referans noktasının Allah olduğunun altı çizilmektedir. Fakat bu güvenme, gerekli sebepleri ortaya koyduktan sonra olacaktır. Zira Allah, kaderi ve iradesi uyarınca sonuçları, sebeplerden sonraya bırakmıştır. Bu yüzden inanan bireyden, görevini yerine getirmesini, çaba sarf etmesini ve gereken neyse onu yapmasını istemektedir. Bunun için müminler ancak üzerlerine düşenleri yaptıktan sonra Allah'a tevekkül etmelidirler.⁶⁶

Birey için sığınılacak bir yer fonksiyonu görmesi bakımından dinsel kavramlaştırma için faydalı bir psiko-teolojik model sunan bağlanma teorisi, psikolojik problemlerle başa çıkmada güvenli bir alan olarak dinin fonksiyon-

64 Bağdu, Güvensizlik Hissi ve Konut Alanlarının Askerileşmesi, 61-63.

65 Kur'an-ı Kerim, (Al-i İmran 3/160).

66 Emin H. Sert, "Kur'an-ı Kerim Işığında Güven Duygusunun Kaynağı Olarak Müslümanlık Bilinci", Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 13/2 (2008): 210.

nuna vurgu yapar. James (1902), “manevî hayat içinde önemli bir rol oynadığı kabul edilen ve daha yüksekte yer alan dost canlısı bir gücün/kutsal bir varlığın, bireyin psikolojisi üzerinde varlığını hissettirecek şekilde olumlu bir etki yaptığını” gözlemiştir. Ayrıca o, “Hıristiyan bilincinde söz konusu bu gücün, daha özel ve kesin sınırları olan mahrem bir dostluk anlamına geldiğini” de vurgulamıştır (s. 274-275).⁶⁷ James, bu konularla ilgili Voysey’den alıntı yaparak aşağıda verdiği bilgileri örneklerle de açıklamıştır (1882; aktaran James, 1902):

“O kutsal güç/Tanrı, bireylerin kendi iç dünyalarında ve sosyal çevrelerinde, gece-gündüz kusursuz bir dinginliğin ve mükemmel bir sakinliğin kaynağıdır. Bu bağlamda Tanrı, her an onların yanında olan güvenilir bir varlık olarak inanmaya hazır yeteneklerin pek çoğunu ifade eder. Dolayısıyla kutsal varlık, bireylerin başına gelebilecek tüm korkuları uzaklaştırma gücüne sahiptir. Tanrı’nın bu yakınlığı, bireylerdeki psikolojik karışıklığa ve kaygılara karşı sürekli bir güvenlik sağlar.” (s. 275).

Öte yandan Johnson (1945) da genel olarak duygusal güvenlik hissi sağlayan inancın psikolojik fonksiyonu hakkında yukarıdaki anlatılanlara benzer şeyler söylemiştir.⁶⁸

“İnançlar, duygusal açıdan bireye emniyet ve güvenlik hissi verir. Bu inanç hissi, korku, kaygı ve şüphenin zıddı bir durumu ifade eder. Bu bağlamda duygusal açıdan güvenden yoksun olma, bireye rahatlık sağlamaz, tam tersine onda gerilim, huzursuzluk ve dengesizlik meydana getirir. Güven, tehlike ve karışıklık karşısında bireyin davranışlarına düzenli bir kararlılık ve sakin denge sağlayan önemli bir duygusallık durumudur.” (s. 191).

Bu aktarılan/alıntılanan bilgiler, din psikologlarından araştırma ilgisi gören dinsel yaşamın, “Tanrı’nın güvenilir olan varlığı”nın sonucu olarak, dinginlik ve emniyet sağlaması gibi önemli bir yönünü vurgulamaktadır.⁶⁹

Konu daha spesifik olarak İslam teolojisi düzleminde değerlendirildiğinde ise güven toplumunun temelindeki Müslüman bireyler, manevî hayatlarını, bireysel ve sosyal davranışlarını düzenleyip kontrol eden bir Allah inancına sahiptir. Yukarıda da vurgulandığı gibi bireye güven sunan din, güvensiz ve güvencesizlere de dayanak olur. “Dinin özü mutlak güven duygusudur”

67 William James, *Varieties of Religious Experience* (New York: Longmans, Green, 1902).

68 P. E. Johnson, *Psychology of Religion* (New York: Abingdon-Cokesbury, 1945).

69 Lee A. Kirkpatrick, “An Attachment Theory Approach to the Psychology of Religion”, *The International Journal for the Psychology of Religion* 2/1 (1992): 10-12.

denmesinin sebebi de bundandır. Dinde bireyin kendisiyle hesaplaşmasını hedefleyen irâde eğitiminin yanı sıra devamlı adalet ve eşitlik gibi evrensel değerlere yöneliş vardır.⁷⁰ Güven sözcüğü, tamamen kutsalla ilgili bir inancı ifade eden imanın, dünyevileşmiş ve sosyal ilişki biçimini almış bir yansımasıdır. Aslında güven, imanın yeryüzündeki çeşitli sosyal tezahürlerinden sadece biridir. Öte yandan, imanlarının gereği olarak mükemmel bir sosyal bütünleşme içerisinde bulunan müminlerin aynı zamanda son derece güvenli bir ortamda oldukları söylenebilir.⁷¹

Bilindiği gibi şiddetin tam ortasında doğan İslam dininin iki temel hedefinden birincisi, putperestliği yıkarak doğru bir dinsel inanç ve yaşayış geliştirmek; ikincisi de, farklı biçimleriyle şiddeti ve çatışma kültürünü ortadan kaldırarak adalet ve merhamete dayalı, bireylerin güven içinde yaşayabileceği bir toplumsal ahlak ortaya koymak olmuştur.⁷² Her yönüyle bireyin ve toplumun sosyal, siyasi, ahlaki ve ailevi güvenlik sistemi olarak İslam dininin kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim ve hadislerde geçen ve bireyin Allah ile bağına oluşturan "iman" kelimesinin kök anlamı "inanmak güvenmek, huzur bulmak ve tatmin olmak, güvende olmak ve güven vermek" anlamları gelir. Yüce Allah'ın Kuran-ı Kerim'de geçen güzel isimlerinden biri olan "el-Mümin: Haksızlıktan emin kılan, kullarına verdiği sözü ve yerine getirmeyi vaat ettiği işleri yerine getiren inanmış kullarının kendisi hakkındaki ümitlerini doğrulayan ve onları boşa çıkarmayan" gibi semantik anlamlara gelir.⁷³

Psiko-teolojik bir fenomen olarak 'iman', bireyin kendisine, yaratıcısına ve başkalarına güvenmesini sağlar. İman edenlerin korkudan uzakta olmaları, yarınlarından endişe duymamaları ve bu düşünce dünyalarını başkalarıyla paylaşmaları sayesinde güvenli bir toplum oluşturulabilir. Yine bunların devamıyla güvenli toplumun devamı sağlanabilir.⁷⁴ İçselleştirilmiş iman ve ona uygun üretilen davranışlar, inanan birey için çok büyük ayrıcalık ve ölüm ötesinde kalıcı bir ödül sağlayabilir. İslam dininin teolojik doktrinlerini yaşayarak oluşacak Müslümanlık bilinci, bireysel ve toplumsal hayatı güven ve emniyete kavuşturur. Nitekim İslam peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v.): Müslümanı "elinden ve dilinden diğer Müslümanların emniyette olduğu

70 Karasakal, Kur'an'a Göre Güven Ahlakı, 189-190.

71 Kurt, Sosyal Güven ve Din, 279.

72 Mustafa Çağrı, "Güven ve Sadakat" [içinde] Kutlu Doğum Haftası - Hz. Peygamber Kardeşlik Ahlakı ve Kardeşlik Hukuku Sempozyumu (21-22 Nisan 2012), (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 313.

73 Hökelekli, Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsani Değerler, 222.

74 Müftüoğlu, Güven Ortamının Bir Toplum İçin Önemi, 158.

kimse"⁷⁵ olarak tanımlamaktadır. Yani diğer Müslümanlara emniyet ve güven hissi aktaramayan birey, Müslümanlık bilincine aykırı davranmakla İslam'dan da uzaklaşmış olur.⁷⁶

İslam teolojisine göre mümin, Allah'a hem inanan hem de güvenendir. Çünkü Allah'a inanan birey, O'nun yarattıklarına zarar veremez, güvenilmez biri olamaz; sadakatsiz ve vefasız olamaz. Zira -Kur'an'ı Kerim'in açıkça bildirdiği gibi iman aynı zamanda bir sözleşmedir ve güvenilir olmaktır. Dolayısıyla "Erginlik çağına erişinceye kadar yetimin malına, sadece en iyi tutumla yaklaşın; ölçü ve tartıyı adaletle yapın. Biz herkese ancak gücünün yettiği kadarını yükleriz. Söz söylediğiniz zaman, yakınlarınız bile olsa adaletli olun, Allah'a verdiğiniz sözü tutun. İşte Allah size, iyice düşünesiniz diye bunları emretti."⁷⁷ ayeti toplumsal güvenin temellerine vurgu yapması bakımından dikkat çekicidir.⁷⁸

Merhameti ve sevgisi her tarafı kuşatmış,⁷⁹ yarattıklarına karşı asla zulmetmeyen,⁸⁰ sevgi dolu ve affedici,⁸¹ kendisine yapılan dualara karşılık veren,⁸² yarattıklarını gözetleyip duran⁸³ ve her şeye gücü yeten⁸⁴ bir aşkın varlığa (Allah'a) önce inanıp ardından O'nun bu özelliklerine güvenerek hayatlarını devam ettiren bireyler, güvenin kaynağı olan Allah ile iletişim halinde oldukları ve yaptıklarının hesabını bir gün mutlaka verecekleri bilinciyle yaşadıkları için buldukları toplumda güven örneği olurlar. Dolayısıyla Allah'a inanmak, sorumluluk bilinci içinde yaşamayı, bu da kötülük etmemeyi, yalan söylememeyi, aldatmamayı kısacası, güvenilir birey olmayı beraberinde getirmektedir.⁸⁵

İslam teolojisine göre "güvenilir olmak" müminin temel kişilik özelliklerindedir. İslam peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v.), bir hadisinde

75 Müslim, "Sahih", 2/" İman", 14.

76 Sert, "Kur'an-ı Kerim Işığında Güven Duygusunun Kaynağı", 202.

77 En'am 6/152.

78 Çağrı, "Güven ve Sadakat", 313-314.

79 A'raf 7/157.

80 Nisâ 4/40.

81 Bakara 2/163, 173, 182, 192.

82 Bakara 2/186.

83 Bakara 2/255.

84 Maide 5/120.

85 Müftüoğlu, "Güven Ortamının Bir Toplum İçin Önemi", 148; ayrıca bk. İ. Olgun, "Tanrı'ya Güven ve Dua", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 4 (3/4), (1965): 52.

mümini “kanları ve mallarına karşı diğerlerinin güvence içinde olduğu kişi” olarak tanımlamıştır.⁸⁶ Buna göre inançlı bireyin temel kişilik özelliklerinden biri “güvenilirlik”tir. Yalan söylemek ve sözünden dönme ile ikiyüzlülük gibi özellikler, inancın gerektirdiği samimiyetle bağdaşmaz.⁸⁷ Bireyin kendisiyle veya ötekilerle kurduğu ilişkilerde güven ahlâkının ortaya çıkabilmesi için toplumda bireyler arasında adalet, emniyet ve güven gibi durumların özel bir yeri vardır. Çünkü bu kavramların sonucunda ortaya çıkan davranışlar, sadece kendi anlam alanlarıyla ilgili değil, yerine göre ahlâk, itikat, ibadet ve hukuk gibi başka alanları da ilgilendirmektedir. Örneğin, hukuk ile güveni birbirinden ayırmak güçtür. Çünkü İslam dini açısından düşünülecek olursa hukuk açısından yasak olan durumlar, güven toplumunun oluşmasında ahlâk alanında da yasaklanmıştır. Öte yandan güven ahlâkı ile iman ya da din alanını da birbirinden ayırt etmek neredeyse imkânsızdır.⁸⁸

Bütün dinlerde olmakla beraber özelde İslam dininin ortaya koyduğu güven duygusu anlayışı çok daha farklı bir psiko-teolojik zemine oturmaktadır. Mümin, Allah’a inanarak Allah’ın emniyeti ve garantisi altına girmiş kimsedir. O, Allah’ın evrenin yaratıcısı olarak, evrende herhangi birinin bozukluk veremeyeceğine inanır. Allah, emniyetin kaynağı olunca, yani bir mümin Allah’ın kudretinden, gücünden dolayı kendisini garanti altına alıp ve varlık garantisi altına girdikten sonra İslam Peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v.) de aynı şekilde emniyet vericidir. Çünkü o da “Muhammed’ül-Emin”dir. Bunun yanı sıra bütün peygamberler bir topluluğa geldikleri zaman diyorlar ki: “Ben size gönderilmiş emin bir peygamberim, sizin içinizden geldim.” Çünkü bütün peygamberler topluluklarının kendi içlerinden gelmiştir. Kendi içlerinden gelmese zaten ona kimse inanmaz. Daha doğrusu kabulde ve anlamakta güçlük çekerler. Dolayısıyla teolojik olarak peygamberlik kurumunda güvenlik duygusuna şiddetle ihtiyaç vardır. Kendini kabul ettirme şartlarından biri de hedef kitleye emniyet duygusu verebilmektir.⁸⁹

Öte yandan aynı zamanda devlet başkanı olarak İslam peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v.)’in yaşamsal pratikleri, çevresindekilere yönelik tutumları, bireysel ilişkiler yanında devlet uygulamasını ve devlet-vatandaş ilişkisini de temsil ediyordu. Onun bireysel vicdanlarda olduğu gibi toplumsal vicdanda

86 Tirmizi, “İman”, 13; Nesei, “İman”, 8; İbn Hanbel, 3: 154.

87 Hökelekli, *Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsani Değerler*, 222-223.

88 Karasakal, “Kur’ân’a Göre Güven Ahlâkı”, 192.

89 Bolay, *Kişide Güven Duygusu ve İslam*, 160-161.

da geliştirdiği adalet, hakkaniyet, sadakat, güven verme ve güven duyma gibi yüksek özellikleri, sonraki İslam toplumlarına ve yönetimlerine de rol model olmuştur. Bu sebeple Müslüman ve Müslüman olmayan arasındaki güçlü bir güven ve bağlılık duygusu, yüzyıllarca İslam toplumlarında barış içinde bir arada yaşama kültürünü oluşturmuştur.⁹⁰ İslam peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v.), gerek peygamber olmadan önce gerekse peygamberlik görevini üstlendikten sonra bulunduğu her sosyal ortamda hep dürüstlük ve güvenilirliğiyle tanınmıştır. Konuyla ilgili altı çizilmesi gereken bir diğer önemli nokta ise İslam peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v.)'in güvenilirliğindeki devamlılıktır. Yani güvenilirliğinin zaman ve şartlara bağlı olmamasıdır. Demek ki güven duygusunu ortaya çıkaran güvenilirlik durumu, her pozisyon ve şartta güvenilir ve dürüst kalabilmeyi zorunlu kılmaktadır.⁹¹

İslam peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v.), 'inancı, ibadeti, güzel ahlakı, çevresindekilerle olan ilişkilerindeki doğruluğu ve dürüstlüğü, vefakârlığı, cömertliği, azmi ve kararlılığı, bağışlayıcılığı, cesareti, şefkat ve merhameti, kadınlara, çocuklara ve kölelere karşı ince kalpliliği, fedakârlığı, emaneti hak edene vermesi, sadeliği, samimiyeti, alçak gönüllülüğü, edepli oluşu, gösterişe değer vermemesi, birlik ve beraberliği öğütlemesi, istişareye değer vermesi, can, mal, ırz ve namus emniyetini sağlaması, çevresinde bulunan herkese eşit oluşu, aile ve çocuklarına kazandırdığı değerlerle örnek oluşu' gibi kişisel özellikleriyle toplumun güvenini kazanmış ve "el-emin" sıfatıyla çevresine en güzel biçimde rol model olmuştur. Güven duygusunu toplumun her sosyal tabakasına yaymaya çalışan İslam peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v.) in meydana getirdiği güven merkezli Medine toplumunda, barış, merhamet, dostluk ve yardımlaşma duyguları egemen olmuş, bireyler menfaat ve çıkarları için değil, saygı ve sevgi duygularıyla birbirlerine bağlanmışlardır.⁹²

Peygamberlerin Kur'an-ı Kerim'de 'güvenilirlik modeli' olarak tanıtılmasının amacı ise Müslümanların onları gündelik ilişkilerinde örnek edinmeleridir. Teolojik olarak konuyla ilgili ayetler, dolaylı da olsa her türlü bireysel ve toplumsal ilişkide Müslümanlar arasında güvenilirliğin egemen olmasını

90 Çağrı, "Güven ve Sadakat", 318-319.

91 Mahmut Kavaklıoğlu, "Nebevi Bir Mesaj Olarak Güven/Emniyet" [içinde] *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu* (639-652), (Çorum: İslami İlimler Dergisi Yayınları, 2007), 651-652; Ayrıca Krş. İbrahim Sarçam, "Değerlerin Hayata Geçirilmesinde Hz. Peygamber: Güven Örneği" *Hz. Peygamber'in Tebliğ Metodu Işığında İslam'ın Güncel Sunumu: 2003 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri* (205-216), (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 205-216.

92 Kapar, Hz. Peygamber'in Güvenilirliği, 49-50.

öğütlemektedir. Müslüman toplumda her birey, güvenilir kaynak olabilmeyi başarabilir. Kaynak durumunda olan bireyler güvenilir olunca, onlarla iletişime geçenler de güven duyan bireyler olacaktır. Bu durum, Müslüman bireyler arasında ve toplum içerisinde güçlü bir yakınlaşma ve dayanışma sağlayabilir. Böylece inanan bireyler, bireysel huzura ve toplumsal uyuma kavuşabilirler.⁹³

Özetle, teolojik açıdan güven bağlamında Batılı sosyolog Anthony Giddens'in (1998) belirttiği gibi din, birden çok anlamda güven düzenleyici bir araçtır. Dinsel inançlar, gelişen olaylara karşı bireylere güvenilirlik enjekte ederler. Manevi anlamda güvenilir desteği, yalnız Tanrı ve dinsel güçler değil, bunların uygulayıcıları olan din görevlileri de sağlayabilir. Durkheim'in intihar olgusuna dair araştırmaları bunu açıkça ortaya koymaktadır. Durkheim'e göre dinin bireyi kuşatıcı ve psikolojik yapısını dağılmaktan önleyici özelliğine ek olarak din görevlilerinin aşamalı / hiyerarşik yapılanması ve nüfus başına düşen din görevlisi sayısının artması, bireylerin intihar eğilimlerini azaltacak tarzda toplumsal güvenlik havzaları oluşturmaktadır. Özgür irdeleme yerine inançlarını, önceden hazırlanmış olarak bulup herhangi bir irdelemeden geçirmeksizin kabul etmeleri, daha disiplinli, sistematik ve nüfus başına düşen din görevlisi sayısına daha fazla sahip olmaları sebebiyle Avrupalı Katolikler, özgür irdeleme anlayışları ve bireysellikleri öne çıkan Protestanlar'a göre daha az intihar etmektedirler.⁹⁴

Sonuç

Bir toplumda dini ve ahlâkî değerlerin yerleşmesinde ve korunmasında olduğu gibi toplum düzenini bozucu, bireylerin rahat ve huzurunu kaçıracı işlerin önlenmesinde de, sorumluluk bilincinin taşınması ve bireyin bireye güvenmesi son derece önemlidir. Birlikte yaşayabilmenin temel şartı olan güven; ideal, erdemli bir toplum oluşturabilmenin de ön koşuludur. Toplumsal yaşam, sadece bireylerin aynı ortamda ve birlikte yaşamaları anlamına gelmez. Onları bir araya getiren, bu birlikteliğe anlam kazandıran ortak öğelere ihtiyaç vardır. Çünkü toplumu meydana getiren bireyler, ruh ve bedenden oluştuğu gibi, birbirleriyle olan sosyal bağları da sadece maddî değildir. Ruh ve beden uyumu bireye hayat verdiği gibi bireyler arasındaki maddî ilişkiler yanında,

93 Kasapoğlu, "İletişimde Kaynağın Güvenilirliği", 147.

94 Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, trc. E. Kuşdil (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998), 102; Emile Durkheim, *İntihar*, trc. Ö. Ozankaya (Ankara: İmge Yayınları, 1992); Kurt, Sosyal Güven ve Din, 279.

sevgi, saygı ve güven gibi psikolojik olgular da, erdemli toplumun kurulmasında önemli psiko-sosyo-pedago-antropo-teolojik birer etkidir.⁹⁵

Olumlu yönde bir beklenti ve inanç içeren güven olgusu, bu olumlu beklentinin karşı tarafa ilişkin iyi niyetlilik ve dürüstlük gibi bazı özelliklerin varlığından ve bunlara yönelik algılardan etkilenir. Bireyin başka bir bireyin sözlerinden, davranışlarından ve kararlarından emin olması ve bunlara göre hareket etme istekliliği güven duygusunu oluşturur. Güvenen bireyin güvenme eğilimi yükseldikçe, güvenilen hakkında bilgiye gerek kalmaksızın güven gerçekleşir. Örneğin; mimar veya mühendisin evi tasarlayıp inşa ederken kullandıkları bilgi kodlarıyla ilgili pek az şey bilinir; ama yaptıklarına bir inanç duyulur. Dolayısıyla 'itimat' ve 'bel bağlama' inançla ilişkili bir durumdur. Ancak güven ile itimat arasında semantik bir fark vardır. Güven söz konusu olduğunda seçenekler, birey tarafından bilinçli olarak değerlendirilir. Bir itimat durumunda ise birey, uğradığı hayal kırıklığına tepkisini başkalarını suçlayarak gösterebilir. Güven konumunda ise kusurun bir kısmını kendisi de üstlenmek zorundadır ve bir başkasına ya da bir şeye güven duymuş olmakla pişmanlık duyması olasıdır. Güven değeri, "sadakat, dürüstlük, vefa, adalet, samimiyet, açık yüreklilik, cesaret, ümit, sevgi, saygı" gibi değerlerle de doğrudan ilişkilidir. Güvenin tersi yani güvensizlik durumu, korku, endişe, kuşku ve inançsızlık, ümitsizlik, karamsarlık, anlam kaybı ve kaos durumu olarak kendini dışa vurur.⁹⁶

Toplumun bir arada tutan ilkelerden biri de, karşılıklı güven ilkesidir. Toplumsal barışın yolu, toplum üyelerinin birbirlerine güvenmelerinden geçer. Herkesin birbirine şüpheyle baktığı, bireyin diğerlerini kurdu olarak gördüğü toplumda, huzur ve refah gerçekleşemez. Birey, ancak içini yüksek değerlerle doldurup onları gerçekleştirince olgun bir kişiliğe sahip olabilir. Bireyler arasında güveni sağlayan, bu ruhsal ağırlığın bireye kazandırdığı ahlaki niteliklerdir. Dolayısıyla birey, ahlaki niteliklerini eylemlerine yansıttığı ölçüde daha çok mükemmelleşerek ruhsal bir varlık olmanın da ötesinde ahlaki açıdan olgun bir kişiliğe kavuşabilir. Diğer yandan bireyin mükemmelleşmesiyle de, bu toplum içinde yaşayan bireyler, gerçek güvenilir kişiler olurlar ve ortak yaşam, daha sağlam temellere oturabilir.⁹⁷

95 Karasakal, Kur'ân'a Göre Güven Ahlâkı, 184-185.

96 Hökelekli, Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsani Değerler, 210.

97 Müftüoğlu, Güven Ortamının Bir Toplum İçin Önemi, 157-158.

Güven duygusu iş, sosyal ve özel hayattaki her türlü ilişkinin temelini oluşturmaktadır. Başka bireylere beslenecek olan güven duygusunun temelinde bu olgu, 'iletişim ve bilginin en doğru şekilde iletilmesi, sorunların izlenmesi, yetki verilebilmesi, amacı ve sorumlulukların paylaşılması' gibi taraflar arasındaki birçok ilişkiyi etkileyici dinamik bir değişken özelliğine sahiptir. Yüksek dereceli güven duygusu, beraberinde orantılı olarak daha fazla bağlılığı getirmektedir. Kendine güvenmeyen birey, başkalarına güvenemez. Kendisi güvenilir olmayan bireye de başkaları güvenmez.⁹⁸

Modern yaşamda birey için bilinçli bir değersizleştirme çabası söz konusudur. Birey, sürekli olarak kutsal öğretilerin sunmuş olduğu güzel ahlak-tan uzaklaştırılmanın yanında seküler ahlak anlayışının egemen kılınmasıyla da başa çıkmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla modern yaşam ve post-modern söylem kıskacında kalan birey, psiko-sosyo-teolojik olarak yaratılış amacına ulaşabilmek için bir davranışı güzel ve ahlaki olarak adlandırabileceği değerlere sahip olmalı ve başta 'güven, sevgi, saygı, merhamet' gibi değerlerin eğitiminden geçmelidir. Çünkü değerler eğitiminde sosyolojik, psikolojik, felsefik ya da metafizik pencereden bir anlamlandırma ve değer kazanma süreci söz konusudur. Bilindiği gibi bireyin sahip olduğu değerler, davranışlarının ve düşüncelerinin yönünü belirler. Bireyi birey yapan sūfi öğretiler sonunda kazanılan değerler sayesinde 'olgun birey / insan-ı kâmil'e ulaşılabilir.

Modern dönemde sekülerleşmenin ve teknolojinin gelişmesiyle birlikte bireyler, din ve ahlak temelli değerlerden oldukça uzaklaşmaktadır. Uzaklaş-tığı oranda var olan değerlerini de kaybetmektedir. Bunun yerine değersizliği koyan bireyin bütün bunların farkına varması, bir düşünce değişimini zorunlu kılmaktadır. Modern yaşamın ürettiği toplumsal yapıda, modernleşme ve sekülerleşme kuramlarının yeniden gözden geçirilmesi önemli bir gerekliliktir. Bugün gelinen noktada, bireylerin olgun insan modeline ulaşabilmeleri için yeni bir değerler sistemine ihtiyaçları vardır. Özellikle modernleşme sürecinde ahlaki bir sekülerleşmenin yaşandığı gerçeği göz önüne alınarak etik prensiplere daha fazla vurgu yapılmalıdır. Zira giderek sekülerleşen ve kapitalleşen birey, en çok ahlaki esaslara ihtiyaç duymaktadır. Dinler itikat, ibadet ve ahlak üçlüsünün uyumlu bir sentezinden oluşur. Bunlardan birinin göz ardı edilmesi, dinin müminde gerçekleştirmek istediği olgun birey ide-aline ulaşma yolunda en büyük engeli oluşturabilir. İtikat ve ibadete vurgu yaparken ahlak boyutunu ihmal ederek bu hedefe ulaşamayacağı açıktır.⁹⁹

98 Yılmaz, *Takım Üyelerinin Güven Duygusu ve Verimlilikleri Arasındaki İlişkiler*, 21.

99 Akot, "Değerler Eğitimi Açısından İnsan-ı Kâmil Düşüncesi", 69-70.

Sonuç olarak bir toplumun bireyleri ve kurumları arasında güven duygusunun güçlü olması, hem dinin hem de ahlakın gereği olup toplumsal huzur ve barışın en temel şartlarından biridir.¹⁰⁰ Dolayısıyla modern dönemde, bireyin yaşadığı bütün zorluklar karşısında başta güven olmak üzere şefkat, merhamet, diğerkâmlık, doğruluk, dürüstlük, sözünde durma, kul hakkına ve emanete sahip çıkma gibi değerleri aktarma çabaları desteklenmelidir. Bu bağlamda Türkiye’de din hizmeti üretiminde ve yönetiminde bir kamu otoritesi olan Diyanet İşleri Başkanlığı’na sistematik içerikli kurumsal anlamda önemli görevler düşmektedir.

Kaynakça

- Akot, Bülent. “Değerler Eğitimi Açısından İnsan-ı Kâmil Düşüncesi ve Günümüzde Karşılaşılan Zorluklar”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 24/1 (2013): 56-70.
- Arabacı, Fazlı. “Çağdaş Değerler Karşısında Dini/Dinileştirilmiş Değerler ve Normların Kırılma Noktaları” [içinde], *Din-Kültür ve Çağdaşlık: Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri*, 298-306. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Asunakutlu, Tuncer. “Çalışanlar ile Yöneticiler Arasında Güven Duygusunun Araştırılması: Turizm Sektöründe Bir Uygulama”. *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/4 (2006): 16-33.
- Asunakutlu, Tuncer. “Örgütsel Güvenin Oluşturulmasına İlişkin Unsurlar ve Bir Değerlendirme”. *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (2002): 1-13.
- Bağdu, T. *Güvensizlik Hissi ve Konut Alanlarının Askerileşmesi: Diyarbakır Örneği*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Baltaş, Acar. *Ekip Çalışması ve Liderlik*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000.
- Bernath, M. S. - Feshbach, N. D. “Children’s Trust: Theory, Assessment, Development, and Research Directions”. *Applied & Preventive Psychology* 4 (1995): 1-19.
- Bilgin, N. *Tarımsal Kooperatiflerde Güven Duygusunun Ortakların Kooperatife Bağlılıkları ve Performans Algılarına Etkisi: Tariş’te Bir Uygulama*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gebze Yüksek Teknoloji Enstitüsü Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.
- Bolay, Süleyman Hayri. “Kişide Güven Duygusu ve İslam” [içinde] *Kutlu Doğum Haftası Konferansları (11-17 Ekim 1989)*, 159-161. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Brown, L. S. - Wright, J. “The Relationship Between Attachment Strategies and Psychopathology in Adolescence”. *Psychology and Psychopathology* 76 (2003): 351-367.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2000.
- Cook, J. - Wall, T. “New Work Attitude Measures of Trust, Organizational Commitment and Personal Need Non-Fulfilment”. *Journal of Occupational Psychology* 53 (1980): 39-52.

- Cüceloğlu, Doğan. *Anlamlı ve Coşkulu Bir Yaşam İçin Savaşçı*. İstanbul: Sistem Yayınları, 2001.
- Çağrı, Mustafa. "Güven ve Sadakat" [içinde] *Kutlu Doğum Haftası - Hz. Peygamber Kardeşlik Ahlakı ve Kardeşlik Hukuku Sempozyumu (21-22 Nisan 2012)*. 312-320. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Çivitçi, Asım. "Üniversite Öğrencilerinde Genel Yaşam Doyumu ve Psikolojik İhtiyaçlar Arasındaki İlişkiler". *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21/2 (2012): 321-336.
- Demircan, Nigar - Ceylan, Adnan. "Örgütsel Güven Kavramı: Nedenleri ve Sonuçları". *Yönetim ve Ekonomi Dergisi* 10/2 (2003): 139-150.
- Dietz, G. v.dğr. "Unravelling the Complexities of Trust and Culture" [içinde] *Organizational Trust: A Cultural Perspective*. Ed. M. Saunders v.dğr., 3-41. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Durkheim, Emile. *İntihar*. Terc.: Ö. Ozankaya. Ankara: İmge Yayınları, 1992.
- Erikson, Erik H. *Childhood and Society*. New York: Norton, 1963.
- Erikson, Erik H. *Identity and The Life Cycle*. Selected Papers. Psychological Issues-1 (1959): 1-71.
- Erikson, Erik H. *Identity: Youth and Crisis*. New York: Norton, 1968.
- Erikson, Erik H. *İnsanın Sekiz Çağı*. Terc.: B. Üstün - V. Şar. Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1984.
- Flanagan, Constance. "Trust, İdentity, and Civic Hope". *Applied Developmental Science* 7/3 (2003): 165-171.
- Foulquie, Paul. *Pedagoji Sözlüğü*. Terc.: C. Karakaya. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994.
- Giddens, Anthony. *Modernliğin Sonuçları*. Terc.: E. Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.
- Gilbert, Jacqueline - Tang, Thomas. "An Examination of Organizational Trust Antecedents". *Public Personal Management* 27/3 (1998).
- Griffin, Kim. "The Contribution of Studies of Source Credibility to A Theory of İnterpersonal Trust in the Communication Department". *Psychological Bulletin* 68 (1967): 104-120.
- Gürses, İbrahim - Kılavuz, M. Akif. "Erikson'un Psiko-Sosyal Gelişim Dönemleri Teorisi Açısından Kuşaklararası Din Eğitimi ve İletişiminin Önemi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2011): 153-166.
- Hagerty, Michael R. "Testing Maslow's Hierarchy of Needs: National Quality-of-Life Across Time". *Social Indicators Research* 46/3 (1999): 249-271.
- Hamachek, Don E. "Evaluating Self-Concept and Ego Development Within Erikson's Psychosocial Framework: A Formulation". *Journal of Counseling and Development* 66/8 (1988): 354-360.
- Heimovics, Richard D. "Trust and İnfluence in An Ambiguous Group Setting in Small Group Behaviour". 15/4 (1984): 545-552.
- Hökelekli, Hayati. *Psikoloji, Din ve Eğitim Yöntüyle İnsani Değerler*. İstanbul: Dem Yayınları, 2013.
- İsen, Galip - Batmaz, Veysel. *Ben ve Toplum*. İstanbul: Salyangoz, 2006.
- James, William. *Varieties of Religious Experience*. New York: Longmans, Green, 1902.

- John Bowlby, *A Secure Base: Clinical Applications of Attachment Theory*, V. 393, Taylor & Francis, 2005.
- Johnson, P. E. *Psychology of Religion*. New York: Abingdon-Cokesbury, 1945.
- Kapar, Mehmet A. "Hz. Peygamber'in Güvenilirliği". *İstem Dergisi* 1/1 (2003): 41-50.
- Karagül, Mehmet - Masca, Mahmut. "Sosyal Sermaye Üzerine Bir İnceleme". *Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1 (2005): 37-52.
- Karasakal, Şaban "Kur'ân'a Göre Güven Ahlâkı (Müsâleme)". *Yüzyüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14 (2008): 182-226.
- Karatepe, Selma. "İtibar Yönetimi: Halkla İlişkilerde Güven Yaratma". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 7/23 (2008): 77-97.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "İletişimde Kaynağın Güvenilirliği: İlahi Mesajın Kaynağı Konumundaki Peygamberlerde Güvenilirlik Esası". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2006): 125-147.
- Kavaklıoğlu, Mahmut "Nebevi Bir Mesaj Olarak Güven/Emniyet" Hz. Muhammed ve Erensel Mesajı Sempozyumu, 639-652. Çorum: İslami İlimler Dergisi Yayınları, 2007.
- Kirkpatrick, Lee A. "An Attachment Theory Approach to the Psychology of Religion". *The International Journal for the Psychology of Religion* 2/1 (1992): 3-28.
- Koltko-Rivera, Mark E. "Rediscovering the Later Version of Maslow's Hierarchy of Needs: Self-Transcendence and Opportunities for Theory, Research, and Unification". *Review of General Psychology* 10/4 (2006): 302.
- Kurt, Abdurrahman. "Sosyal Güven ve Din". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000): 277-289.
- Kuşçuluoğlu, S. *The Roles of Organizational Justice, Trustworthiness, Trust and Propensity of Trust in the Relationship of Imx With Ocb and Job Satisfaction*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Luhmann, Niklas. *Trust and Power*. New York: John Wiley, 1979.
- Maslow, Abraham. *Motivation and Personality*. (3. Ed.) Harper & Row Publishers. New York: 1970.
- Mayer, Roger C. v.dğr. "An Integrative Model of Organizational Trust". *The Academy of Management Review* 20 (1995): 709-734.
- McAllister, Daniel J. "Affect and Cognition Based Trust As Foundations of Interpersonal Cooperation in Organizations". *Academy of Management Journal* 38 (1995): 24-59.
- Munley, Patrick H. "Erik Erikson's Theory of Psychosocial Development and Vocational Behavior". *Journal of Counseling Psychology* 22/4 (1975): 314-319.
- Müftüoğlu, Ömer. "Güven Ortamının Bir Toplum İçin Önemi ve Bunu Engelleyen Faktörler". *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/2 (2005): 143-159.
- OECD. *The Well-Being of Nations, The Role of Human and Social Capital*. 2001.
- Okumuş, Ejder. *Güven Toplumu*. Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları, 2017.
- Olgun, İ. "Tanrı'ya Güven ve Dua". *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 4 (3/4) (1965): 52.
- Poston, Bob. "Maslow's Hierarchy of Needs". *Surgical Technologist* 41/8 (2009): 347-353.

- Rosenthal, Doreen A. v.dğr. "From Trust to İntimacy: A New İnventory for Examining Erikson's Stages of Psychosocial Development". *Journal of Youth and Adolescence* 10/6 (1981): 525-537.
- Sarıçam, İbrahim. "Değerlerin Hayata Geçirilmesinde Hz. Peygamber: Güven Örneği" [içinde] *Hz. Peygamber'in Tebliğ Metodu Işığında İslam'ın Güncel Sunumu: 2003 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri*, 205-216. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Sert, Emin H. "Kur'an-ı Kerim Işığında Güven Duygusunun Kaynağı Olarak Müslümanlık Bilinci". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2008): 197-225.
- Sneed, Joel R. v.dğr. "Trust, İdentity, and Ego İntegrity: Modeling Erikson's Core Stages Over 34 Years". *Journal of Adult Development* 13 (2006): 148-157.
- Tüzün, Olcay - Sayar, Kemal. "Bağlanma Kuramı ve Psikopatoloji". *Düşünen Adam* 19/1 (2006): 24-39.
- Volery, Thierry. "The Role of Trust in Creating Effective Alliances: A Managerial Perspective". *Journal of Business Ethics* 17 (9/10) (1998).
- Wasti, S. Arzu v.dğr. "Örgüte Güvensizlik: Kültürlerarası Nitel Bir Çalışma". *ODTÜ Gelişme Dergisi* 40 (2013): 525-552.
- Wechsler, B. - Carnavale, D. G. "Trust in the Public Sector". *Administration and Society* 23 (1992): 471-494.
- Yavuz, Kerim. "Günümüzde Güven Problemi ve Din" *Sosyal Bilimlerde Güven*. Ed. F. Erdem. Ankara: Vadi Yayınları, 2003.
- Yazıcıoğlu, İrfan. "Konaklama İşletmelerinde İş Görenlerin Örgütsel Güven Duyguları ile İş Tatmini ve İşten Ayrılma Niyetleri Üzerine Bir Alan Araştırması". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 8/30 (2009): 235-249.
- Yılmaz, R. H. *Takım Üyelerinin Güven Duygusu ve Verimlilikleri Arasındaki İlişkiler*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Beykent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.

DİN VE DEĞER İLİŞKİSİ: İSRAFA KARŞI FARKINDALIK ÜZERİNE UYGULAMALI BİR ARAŞTIRMA

Fatih Çınar

Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı
Asst. Prof. Süleyman Demirel University, Faculty of Theology, Department of Religious Education
Isparta, Turkey

fatihcinar@sdu.edu.tr

orcid.org/ 0000-0002-0216-3714

Doi: 10.14395/hititilahiyyat.443570

Öz

Din-değer ilişkisinin temel alındığı bu çalışmada Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersinin öğrencilerin israf konusundaki dini yaklaşım (bilgi ve tutum) ve israfa karşı farkındalık düzeyleri üzerindeki etkisi incelenmiştir. Araştırmada deneysel çalışma yönteminin tek gruplu ön-test son-test deneysel deseni kullanılmıştır. Araştırmanın örneklem grubunu 6. sınıfa devam eden 59 öğrenci oluşturmaktadır. Araştırmada katılımcılara 6 hafta süre ile israf konusunda DKAB dersleri ile bütünleştirilmiş proje tabanlı ve aktif öğrenme merkezli etkinlikleri uygulanmıştır. Araştırma verileri araştırmacı tarafından geliştirilen Dini Bilgi ve Tutum Ölçeği (DBTÖ) ile İsrafa Karşı Farkındalık Ölçeği (İKFÖ) ile toplanmıştır. Verilerin analizinde bağımlı gruplar t-testi, bağımsız gruplar t testi, tek yönlü varyans analizi ve pearson korelasyon testleri kullanılmıştır. Araştırma sonucunda; öğrencilerin israf konusundaki dini bilgi ve tutumları arttıkça israfa karşı farkındalık düzeylerinin de arttığı; proje tabanlı ve aktif öğrenme merkezli gerçekleştirilen DKAB dersinin öğrencilerin DBTÖ ve İKFÖ ön test- son test puanlarında istatistiksel olarak anlamlı farklılaşmaya neden olduğu tespit edilmiştir. Sonuçlar dinin, değerler üzerindeki etkisini uygulamalı olarak ortaya koyması açısından oldukça önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Değerler Eğitimi, İsraf, Ölçek, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi

Correlation between Religion and Value: an Experimental Research on the Awareness on Waste

Abstract

This study aims to investigate the effect of Religious Education and Moral Information (RCME) courses on levels of religious knowledge, attitude about waste and awareness against wastage; it also examines the correlation between religiosity and value. In this study was used single-group pretest-posttest experimental design from preexperimental methods. The sample of study was composed of 59 pupils from sixth grade students who studies in secondary schools. Project-based and active learning-centered activities related waste and integrated with RCME courses have been implemented to students during 6 weeks. Research data were collected "Religious Knowledge and Attitude Scale" and "Awareness on Waste Scale" which developed by the researcher. Paired samples t-test, independent sample t test, one-way analysis of variance, pearson correlation test and was used in the analysis of data in the .05 significance level. The result of the study showed that while a positive correlation was found between Religious Knowledge and Attitude and Awareness on Waste of students. The results also indicated that RCME courses have positive effect on Religious Knowledge and Attitude and Awareness on Waste of students.

Keywords: Religious Education, Values Education, Waste, Scale, Religious Education and Moral Information

1. Giriş

Eğitim sistemleri oluşturulurken dayandıkları bir eğitim felsefesi bulunmaktadır. Bu felsefe toplumun yetiştirmek istediği insan tipini ve oluşturulmak istenen toplum modelini ortaya koymaktadır. Bu nedenle eğitim süreci içerisinde yapılan her türlü plan ve etkinlikler belirli bir amacı gerçekleştirmeye katkı sağlamaktadır.¹ Oluşturulmak istenen eğitim sisteminin gerek toplumdaki gerekse dünyadaki değişmelerden bağımsız olarak düşünülmesi mümkün değildir.² Nitekim son dönemlere kadar “pozitivist, sadece olgusal bilgi ve bilim anlayışının etkisinde şekillenen modern eğitim sisteminin, öğrencilerin iç dünyalarını besleyen ahlaki ve manevi değerler hususunda, sessiz, hatta bazen dışlayıcı olmayı tercih eden yaklaşımından³ bugün vazgeçmesi bu etkileşimin gereğidir. Çünkü modern eğitim aldatmacasıyla ilerleme olarak kabul edilen teknolojinin ve pozitivist anlayışın sonuçları, toplumlarda insan hafızasının alamayacağı yıkım ve tahribatlara yol açmış ve mevcut anlayışın insanlığın problemlerini çözmede yetersiz kaldığını ve eğitimde yeni paradigmalara ihtiyaç olduğunu ortaya koymuştur.⁴ Her paradigma belli bir sorunsala bir açıklama veya çözüm getirmek savı ile ortaya çıkmaktadır.⁵ Modern toplumun sosyal ve ahlaki değerler konusunda karşı karşıya kaldığı ciddi sorunlar ve gerilim alanları sorunsalı da,⁶ maneviyata yönelik bir eğitimi, pozitivist bilginin dışında bırakan dışlayıcı yaklaşımın⁷ yerine “evrensel insani ve ahlaki değerlerden beslenen olumlu iyi bir karakter yapısı geliştirmeyi okul eğitiminin bir parçası olarak gören bakış açısını getirmiştir.” Bu paradigma değişikliğinin eğitimde getirdiği yeni anlayış ve uygulamalardan biri de Değerler Eğitimidir.⁸

1 Mehmet Şişman, *Eğitim Bilimine Giriş*, (Ankara: PegemA Yayıncılık, 2007), 19.

2 Yüksel Özden, *Eğitimde Yeni Değerler*, (Ankara: PegemA Yayıncılık, 2005), 8.

3 Seyfi Kenan, “Modern Eğitimde Kaybolan Nokta: Değerler Eğitimi”, *Kuram Ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 9/1 (2009): 263.

4 Mustafa Köylü, *Teoriden Pratiğe Değerler Eğitimi*, (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016), 10.

5 Yüksel Özden, *Eğitimde Yeni Değerler*, s.8.

6 Seyfi Kenan, “Modern Eğitimde Kaybolan Nokta: Değerler Eğitimi”, 261.

7 Bu yaklaşıma göre “bilimin dışında tutulan değerler, teorik tartışmalar ve izah etmeler açısından konu edilebilir ancak insan yaşamına yön veren ahlaki değerler gözle görülemeyen ölçülemeyen nitelikte olduğundan dolayı dışta bırakılmalıdır.” (Kenan, “Modern Eğitimde Kaybolan Nokta: Değerler Eğitimi”, 263; Köylü, *Teoriden Pratiğe Değerler Eğitimi*, 10.)

8 Hayati Hökekleli, “Modern Eğitimde Yeni Bir Paradigma: Değerler Eğitimi”, *Eğitime Bakış* 18 (2010): 5.

Ülkemizde de gerek yaygın (aile) gerekse örgün eğitimde değerlerin planlı veya örtük şekilde çocuklara aktarılması toplumsal bir sorumluluk bilincinde ele alınmış ve değerlerin aktarılıp aktarılmayacağı, içeriğinin ne olacağı gibi konuların tartışılmasından daha çok; değerlerin nasıl, ne zaman ve hangi yöntemlerle aktarılacağı sorusuna odaklanılmıştır.⁹ Bu sorumluluktan hareketle Milli Eğitim Bakanlığı da yok olmaya yüz tutmuş değerlerimizi korumak ve çocuklarımıza yaşanılabilir bir dünya bırakmak amacıyla; birçok dersin öğretim programında -önceden genel hedefler içinde ifade ettiği- değerlere, programın değerleri başlığı altında yer vererek katkı sağlamıştır. Çünkü öğrencinin öğrenme süreci öncesinde edindiği kişisel bilgi, görüş, inanç ve değerlerin öğrenmeyi etkileyeceği muhakkaktır.¹⁰ Bununla birlikte eğitimde duygusal boyutun ihmal edilmesi, bireyin doğuştan sahip olduğu yeteneklerini keşfedememesi ve geliştirememesi gibi bir sonucu doğuracaktır. Eğitimin en temel amacı bireyin kişilik gelişimine katkıda bulunmaktır. Değerlerden arındırılmış sadece bilişsel bilgi aktarımına dayalı bir eğitim, bireyin kişilik oluşumuna gerçekleştirmediği gibi; bilgiye sahip olan fakat bu bilgiyi içselleştiremeyen bir neslin oluşmasına neden olacak; bu bakış açısı ile yetişmiş bir toplum da sadece bilgiyi üreten, fakat ürettiği bilgiyi insanlık yararına kullanılması yönünde bir değer yargısına sahip olmayan toplum olacaktır. Oysa insanın dolayısıyla içinde bulunduğu toplumun mutluluğunun vazgeçilmez temel unsuru, sahip olduğu değerler sistemi ve bu kültürel kodların içselleştirilmesi ile yakından ilişkilidir.¹¹

Değerlerle ilişkisi olan temel konulardan birisi de ahlaktır. Ahlak, bir yönü ile değer-eylem bileşkesinde, bir yönüyle de değer-din bileşkesinde yer alan olgudur. Yani bir ayağı salt bir değer veya soyutlanmış bir eylem olmamakla birlikte değerlerde iken diğer ayağı eylemdedir. Eylemselliğin ötesinde ahlakın önemli bir özelliği, bir şeyin iyi ya da kötü oluşuna dair bir hüküm koyması; yani yargılaşmış değerler olmasıdır. Bütün değerlerde olduğu gibi ahlâkın da önemli bir kaynağı aşkınlıktır, dindir. Özellikle İlahi kaynaklı dinler, İnanırları için önemli ahlak ilkeleri koymaktadır. Din, değerlerin oluşma, sürdürülme ve insan hayatı üzerinde etkinlik kazandırılması

9 Yurdağül Mehmedoğlu, *Ahlaki ve Dini Gelişim & Çocukum Değerlerimizi Öğreniyor*, (İstanbul: Morpa Kültür Yayınları 7 ,(2004).

10 Mehmet Zeki Aydın - Şebnem Akyol Gürler, *Okulda Değerler Eğitimi Yöntemler Etkinlikler Kaynaklar*, (Ankara: Nobel Yayınları 2012), 52; Oktay Akbaş, "Değer Eğitimi Akımlarına Genel Bir Bakış", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 6/ 16 (Aralık 2008): 10.

11 Kadir Ulusoy - Bülent Dilmaç, *Değerler Eğitimi*, (Ankara: PegemA Akademi Yayıncılık 2014), 52-53.

sürecinde önemli bir etkiye sahiptir. Çünkü din, değerlerle olan ilişkisinde sadece dini değerlerin bireyde etkin olmasını sağlamaz. Aksine doğrudan dini olmayan değerler için de bir hiyerarşi oluşturur, onlara aşkın kökenler sağlar ve işlevselliğini artırır. Çünkü bireyler için aşkın değerlerin vicdani yaptırımları daha ağır basmakta ve çoğu zaman içkin değerlerden de daha etkili olabilmektedir.¹² Örneğin *“toplumumuzda, vatan, millet sevgisi, şehitlik, gazilik, insanları sevmeye sayma, sorumluluk, sabır, paylaşma, yardımlaşma, şefkat, merhamet, büyüklere saygı, ilme ve sanata sevgi, aileye saygı, aile bütünlüğünü koruma, insan ilişkileri gibi değerler üstün değerler arasında kabul edilmektedir. Bu değerlerin kökleri araştırıldığında, her birinin altında az veya çok Allah’a ve dine olan inançların yattığını görmek mümkün olacaktır. Örneğin, vatan sevgisi değerinin oluşmasında, İslam’ın getirdiği şehitlik ve gazilik düşüncesinin, çok büyük rolü ve yeri vardır. Aynı şekilde, vakıfların kurulmasında ve yardımlaşmada, “Hayırda yarışınız.” ayetinin ve öldükten sonra amel defterinin kapanmaması inancının etkisi büyüktür. İnsani değerler ya da temel değerler dediğimiz bu vb. değerler, insanın en iyi tarafını ortaya çıkarmayı ve onun kişiliğini bütünüyle geliştirerek, insani mükemmelliğe erişmesini sağlamayı amaçlamaktadır.”*¹³

Değerler ilişkisinde ana kural, basit değerlerin yüksek değerler tarafından gözetim ve denetim altında tutularak, işlevselliğinin artırılmasıdır. Çünkü değer yükseldikçe, değer kişisel olmaktan çıkar, geneli kapsayan genel geçer bir kurala dönüşür. Bu nedenle değerlerin kaynağında sadece toplumların etkileşimini temel almak ve oluşturulacak değer eğitiminde sadece bu öngörüden hareket etmek, bireyin sahip olduğu inançların, onun duygu, düşünce ve tutumlarının oluşmasında önemli bir etkiye sahip olduğu gerçeğinin de göz ardı edilmesine neden olacaktır.¹⁴ Çünkü kültürlerin alt yapısı olan din ve onun öğeleri konusunda çocukları bilgilendirmemek, temel ve evrensel değerleri kazanmaları konusunda da onları dayanaksız ve bilgisiz bırakmak demektir.¹⁵ Örgün eğitimde de aşkın değerlerin içkin değerlere ilişkisinden hareketle; Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi¹⁶ derslerinde, değer merkezli bir eğitime, DKAB öğretim programının öncelikleri arasında yer verilmiştir. Programda değerlerin niçin öğrenilmesi gerektiği ile ilgili Evrensel temelde

12 Mustafa Aydın, “Değerler, İşlevleri ve Ahlak”, *Eğitime Bakış*, 7/19 (2011): 43.

13 Mehmet Zeki Aydın, “Okulda Çalışan Herkesin Görevi Olarak Değerler Eğitimi”, erişim 1 Nisan 2017. <http://www.okuloncesi.net/upload/dosyalar/20111113/2300/2010-22.doc>

14 Aydın, “Değerler, İşlevleri ve Ahlak”, 43.

15 Mehmedoğlu, *Ahlaki ve Dini Gelişim & Çocuğum Değerlerimizi Öğreniyor*, 18.

16 Çalışmanın bundan sonraki kısmında DKAB şeklinde kısaltılarak kullanılacaktır.

vurgu yapılmış ve kazanımlar değerlerle ilişkilendirilmiştir. Genel amaçlarda değerler ilgili hedefler konmuş, öğrenme alanlarında değerler ile ilgili ünitelere yer verilmiş ve öğrencilerin içselleştirilmesi ön görülen birçok değer, liste halinde verilmiştir. Din ve ahlak konularını öğrenmenin aktif bir süreç olması gerektiği ifade edilmiş, değer öğretiminde dikkat edilmesi gereken hususlar ve öğrenme sürecinde kullanılabilecek yaklaşım, yöntem ve teknikler ile ilgili bilgilere yer verilmiştir.¹⁷

Literatürde demokratik vatandaşlık ve din eğitimi arasındaki ilişki literatüre ve DKAB öğretim programına dayandırılarak incelenmiş; DKAB dersi öğretim programı ve ders kitapları adalet,¹⁸ hoşgörü,¹⁹ bilimsellik²⁰ merhamet²¹ ve çevre duyarlılığı²² değerleri çerçevesinde araştırılmıştır.²³ Literatürde genelde örgün din eğitiminin (DKAB derslerinin), bireylerde değerlerin içselleşmesine etkisine-ilişkisine yönelik nitel çok fazla araştırma bulunurken uygulamaya yönelik çok fazla araştırma bulunmadığı gözlenmiştir. Bu durum araştırmanın gerekliliğini ortaya koyan nedenlerden biri olmuştur. Bu gereklilikten yola çıkılarak araştırmada da teorideki din ve değer arasındaki ilişkisini uygulamada ortaya koyabilmek amacıyla örgün eğitimde DKAB dersleri ve israf²⁴ konusu ele alınmıştır.

17 Fatih Çınar, *Din Öğretiminde Değerler Eğitimi*, *Değerler Eğitimi*, ed. Mevlüt Gündüz, (Ankara: Maya Akademi 2015).

18 Ahmet Çakmak, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Adalet Değerinin Öğretimi*, (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2013).

19 Mustafa Fatih Ay, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Hoşgörü Değerinin Öğretim*, (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2013).

20 Ali Gücen, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Bilimsellik Değerinin Öğretim*, (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2014).

21 Fatih Gör, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programında Merhamet Değeri*, (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2013).

22 Osman Abalı, *İlk ve Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Çevre Eğitimi*, (Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2014).

23 Recep Kaymakcan - Haşan Meydan, "Demokratik Vatandaşlık ve Din Öğretimi: Yeni Yaklaşımlar ve Türkiye'de DKAB Dersleri Bağlamında Bir Değerlendirme", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2010): 29-53; Bayramalı Nazıroğlu, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programında Vatandaşlık Eğitimi" *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/2 (2011): 73-95.

24 "israf, "haddi aşma, hata, cehalet, gaflet" gibi anlamlara gelen şeref kökünden türetilmiş olup genel olarak inanç, söz ve davranışta dinin, akıl veya örfün uygun gördüğü ölçülerin dışına çıkmayı, özellikle mal veya imkânları meşrû olmayan amaçlar için saçıp savurmayı ifade etmektedir. Bk. Saffet Sancaklı, "Hadisler Çerçevesinde İsraf Olgusunun Analizi", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2013): 47

İçinde bulunduğumuz bilgi çağının temel problemlerinden biri olan tüketim çılgınlığının sonu, toplumların da çöküşü olacaktır. Bu nedenle israf toplumsal bir sorundur ve toplumsal bir sorunun-problemin din olmadan çözümü oldukça zordur. Dinin temel gayesi erdemli, ahlaklı bireyler yetiştirebilmektir. İsrif yapmaktan kaçınmayan birinin bireysel ve toplumsal açıdan erdemli olması mümkün değildir. Çünkü israf kültürü, bireyin kendini düşünen, nefesine yenik düşmüş ve sadece tüketmeye odaklanmış biri olmasını sağlayacaktır. İsrif denilince akla sadece yiyecek-içecek, mal mülk veya maddi imkanlar akla gelmemeli; maddi manevi her türlü nimetin yaratılış gayesine uygun şekilde kullanılmaması, lüzumsuz yere harcanması, nimetin kıymetinin bilinmemesi gelmelidir. Bu açıdan israf, sadece doğal kaynakların aşırı tüketilmesi değil, nimeti veren Yaratıcı'ya Allah'a şükretmek yerine yapılan bir saygısızlıktır. İslam israf yerine her türlü işte ve davranışta dengeli olma anlamına gelen iktisat kavramını önermiştir. Çünkü İslam dininde ifrat ve tefrit değil itidalli olma vardır. İnsan hayatının denge üzerine kurulmasını isteyen İslam'a göre inançta, sözde fiilde, davranışta, sosyal ilişkilerde itidalli olma temel esastır. Nitekim bireyin doğası da itidalli olmaya uygun yaratılmıştır. Bu nedenle maddi manevi konularda itidalli davranmak inancın bir gereğidir. İsrif önlemek ve tasarruf sahibi ve erdemli bir birey yetiştirme eğitimde temel amaçlar arasında olmalı ve israftan uzak durmanın bir ibadet olduğu bilinci verilecek din eğitimi ile bireylerin zihnine kodlanmalıdır.²⁵ Böylece aşkın değerlerin içkin değerler üzerindeki etkisinden pozitif yönde yararlanılmış ve çocuklarda israfa karşı farkındalık ile birlikte, sorumluluk, özdenetim, kanaatkârlık gibi değerlerin içselleşmesine katkıda bulunulmuş olacaktır.

Buradan hareketle bu çalışmada DKAB dersinin, öğrencilerin israf konusunda dini bilgi, tutum ve israfa karşı farkındalık düzeyleri üzerindeki etkisi araştırılmış ve bu amaç doğrultusunda aşağıdaki araştırma sorularına cevap aranmıştır.

1. "Dini Bilgi ve Tutum" ölçeği (DBTÖ) ve boyutları ile "İsrafa Karşı Farkındalık" ölçeği (İKFÖ) ve boyutları arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?

2. Öğrencilerin DBTÖ ve boyutlarına yönelik ön test- son test puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı fark var mıdır?

25 Saffet Sancaklı, "Hadisler Çerçevesinde İsrif Olgusunun Analizi", 47-79.

3. Öğrencilerin İKFÖ ve boyutlarına yönelik ön test- son test puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı fark var mıdır?

4. Öğrencilerin

a. DBTÖ ön test- son test puanlarında cinsiyet değişkenine göre anlamlı bir farklılık var mıdır?

b. İKFÖ ön test- son test puanlarında cinsiyet değişkenine göre anlamlı bir farklılık var mıdır?

c. DBTÖ ön test- son test puanlarında israf türü değişkenine göre anlamlı bir farklılık var mıdır?

d. İKFÖ ön test- son test puanlarında israf türü değişkenine göre anlamlı bir farklılık var mıdır?

2. Yöntem

2.1. Araştırmanın Deseni

DKAB dersinin öğrencilerin israf konusunda dini bilgi, tutum ve israfa karşı farkındalık düzeyleri üzerindeki etkisi araştırmayı amaçlayan bu çalışmada, nicel araştırma yaklaşımlarından “deneysel çalışma” yönteminin tek gruplu ön test -son test deneysel deseni kullanılmıştır.

2.2. Örneklem Grubu

Araştırmada örneklem grubun seçiminde uygun amaçlı örneklem (Convenience purposeful sampling) kullanılmıştır ve araştırma, evrenden seçilen örneklem üzerinde gerçekleştirilmiştir. Çalışmanın evrenini Türkiye’de 2015-2016 eğitim-öğretim yılında 6.sınıfta öğrenim gören tüm öğrenciler oluşturmaktadır. Araştırmanın örneklem grubunu ise Isparta il merkezinde bir ortaokulda öğrenim gören 59 gönüllü 6. sınıf öğrencisi oluşturmuştur.

Tablo 1: Örneklem grubunun cinsiyet dağılımı

| | Frekans | % |
|---------------|-----------|------------|
| Kız | 29 | 49,2 |
| Erkek | 30 | 50,8 |
| Toplam | 59 | 100 |

Tablo 1’de de görüldüğü üzere araştırma grubunun %51’i kız; %49’u erkektir.

Tablo 2: Örneklem grubuna göre en çok yapılan israf türü

| | Frekans | % |
|----------|---------|------|
| Elektrik | 16 | 27,1 |
| Zaman | 26 | 44,1 |
| Kağıt | 3 | 5,1 |
| Para | 8 | 13,6 |
| Su | 6 | 10,2 |
| Total | 59 | 100 |

Örneklem grubuna, günümüzde en fazla hangi israfın yapıldığını düşündükleri sorusu yöneltilmiş ve katılımcılar en çok zaman ve elektrik israfının yapıldığını ifade etmişlerdir.

2.3. Veri Toplama Araçları

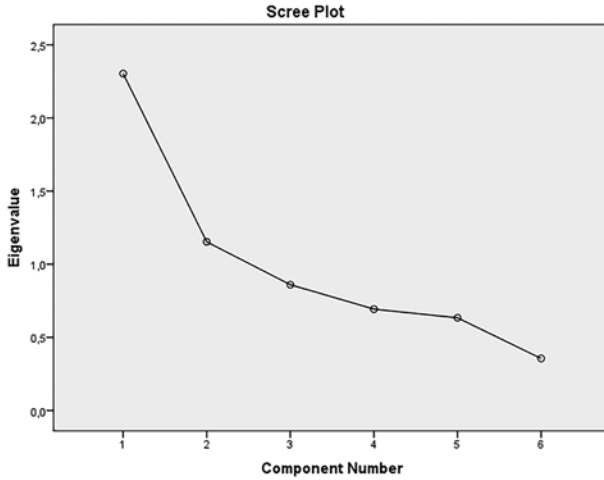
Araştırmada 3 veri toplama aracı kullanılmıştır. Öğrencilere yönelik “kişisel bilgi formu”, “dini bilgi ve tutum” ölçeği ve “israfa karşı farkındalık” ölçekleri kullanılmıştır. Kişisel bilgi formu öğrencilerin cinsiyetlerini ve en çok yaptıklarını düşündükleri israf türünü ortaya koyan 2 sorudan oluşmaktadır.

2.3.1. Dini Bilgi ve Tutum Ölçeği (DBTÖ)

Araştırmanın yapılacağı ve ölçeklerin uygulanacağı kitle dikkate alınarak 6. Sınıfta öğrenim gören 20 öğrenciye DKAB dersinde “çevrelerinde en çok karşılaştıkları israf türleri, toplumsal boyutları ve günlük hayatlarında israfı önlemek için neler yapabilecekleri, dini bilgi ve tutumların israfı önlemede etkisi” ile ilgili kompozisyon yazdırılmıştır. Daha sonra bu veriler analiz edilmiş ve oluşturulacak iki ölçek için tutum soruları oluşturulmuştur.

Elde edilen veriler ile birlikte ilgili literatür taranmış ve çocukların israf hakkındaki dini bilgi ve tutumlarını ölçebilmek amacıyla taslak bir form oluşturulmuştur. Bu cümleler örneklemin yaş grubu da dikkate alınarak 3’lü likert “Hayır, Katılmıyorum”, “Kısmen Katılıyorum”, Evet, Tamamen Katılıyorum” şeklinde derecelenmiştir. Daha sonra hazırlanan taslak form, alanda uzman 2 öğretim üyesine sunulmuş, uzmanlardan maddeleri uygunluk ve ifade şekli açısından değerlendirme yapmaları istenmiştir. Uzmanların görüş ve önerileri doğrultusunda formda bazı sorular anlaşılabilirlik ve uygunluk açısından düzeltilmiş ve son hali verilen bu form 6. Sınıfta 3 farklı okulda öğrenim gören

100 öğrenciye ön deneme için uygulanmıştır. Ön uygulama ile elde edilen veriler üzerinde anketin geçerlik ve güvenilirlik analizleri yapılmış; formun genel güvenilirliği $\alpha=,698$ olarak bulunmuştur. Formun faktör analizi için uygunluğunu tespit edebilmek için; Kmo ve Küresellik testi analizi uygulanmıştır. Yapılan analiz sonucunda KMO değerinin 0,657 küresellik testi değerinin ise ($X^2= 215,267$ $p<.05$) ,05'den küçük olduğu ve faktör analizi için uygun olduğu görülmüştür. Faktör yapılarının nasıl olduğunu belirleyebilmek amacıyla açımlayıcı faktör analizi (AFA)'ya başvurulmuş ve Temel Bileşenler Analizi (Principal Component Analysis) tercih edilmiştir. uygulanan dik Döndürme (Varimax Rotation) işleminde faktör sayısı için herhangi bir sınırlama getirilmemiş ve özdeğeri (eigen value) 1.00'den büyük olanlar olarak belirlenmiştir. Faktör yüklerinin alt kesme noktası olarak ,35 belirlenmiştir. Birden fazla faktörde yer alan ve aralarındaki faktör yük değer farkları 0.10 ve daha az olan maddenin elenmesi kuralı esas alınmıştır. Analiz sonucunda maddelerin özdeğeri birden büyük 2 faktörde toplandığı ve 2 faktörün açıkladığı varyans oranının % 57,625 olduğu görülmüştür. Madde toplam korelasyonları incelendiğinde maddelerden hiçbirinin ,35'in altında yer almadığı ve birden fazla faktörde yer alan ve aralarındaki yük değer farkının 0.10'dan daha az olan madde bulunmadığı tespit edilmiştir. Daha sonra faktör sayısına karar vermek için çizgi grafiği incelenmiş (Şekil 1) ve ölçeğin 2 faktörlü bir yapıya uygun olduğuna karar verilmiştir. Dik döndürme tekniklerinden de varimax ile elde edilen veriler aşağıda paylaşılmıştır. (Tablo 1)



Şekil 1: Çizgi grafiği

Tablo 1: İsrafa Karşı Farkındalık ölçeğinde yer alan maddelerin faktörlere göre dağılımı ve faktör yükleri

| Boyut | Maddeler | Faktör yük değeri | Güvenirlilik |
|------------|--|-------------------|--------------|
| Dini Bilgi | Hz. Muhammed'in israf ile ilgili hadisleri ve içerikleri hakkında bilgim var | ,886 | ,746 |
| | Kuran-ı Kerim'de yer alan israf ile ilgili konular hakkında bilgim var | ,826 | |
| | Allah'ın bize verdiği nimetlerin (sahip olduğumuz şeylerin) kıymetini bilmeliyiz | ,745 | |
| Dini Tutum | Dini inançlarım beni daha tutumlu olmaya yöneltiyor | ,640 | ,567 |
| | İsrafı önlemek için gayret ettiğimde Allah'ın rızasına kazanırım | ,606 | |
| | Herhangi bir şeyi israf ettiğimi fark ettiğimde dini açıdan rahatsız olurum | ,527 | |

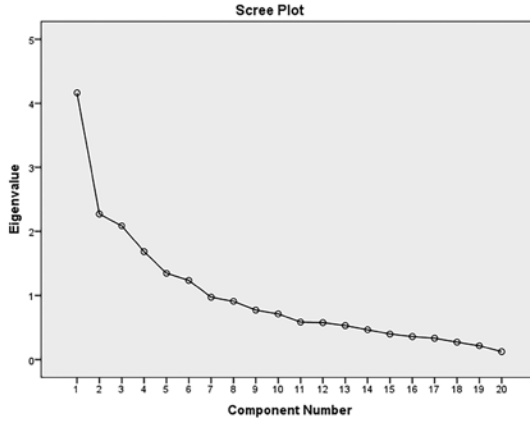
Tabloda da görüldüğü üzere 2 maddeden oluşan birinci faktör, öğrencilerin, israf hakkındaki dini bilgi düzeylerini ortaya koymaktadır. Faktör bu nedenle "Dini Bilgi" olarak adlandırılmıştır. Boyutun açıkladığı varyans oranı %19,224; en düşük faktör yükü ,82; en yüksek faktör yükü ,88'dir. İkinci faktör 4 maddeden oluşmuş ve "Dini Tutum" olarak isimlendirilmiştir. Faktör öğrencilerin, israfa karşı dini tutum düzeylerini ortaya koymaktadır. Boyutun açıkladığı varyans oranı %38,396; en düşük faktör yükü ,52; en yüksek faktör yükü ,74'tür. İki faktörün açıkladığı toplam varyans oranı %57,620'dir.

2.3.2. İsrafa Karşı Farkındalık Ölçeği (İKFÖ)

Araştırmanın amacına yönelik olarak örneklem grubunun israfa yönelik farkındalık düzeylerini ölçmek amacıyla araştırmacı tarafından "İsrafa karşı farkındalık" ölçeği geliştirilmiştir. Ölçeği geliştirmeden önce ilgili literatür taranmış ve madde havuzu oluşturulmuştur. Bu madde havuzundan hareketle 30 maddelik taslak bir form oluşturulmuş ve bu form kapsam ve görünüş geçerliliği için konu uzmanlarına görüşleri almak için gönderilmiştir. Uzmanları görüş ve önerileri doğrultusunda taslak formdan bazı maddeler çıkartılmış, bazı maddelerde de düzeltmeler yapılmıştır. 3'lü likert şeklinde hazırlanmış olan ("Hayır, Katılmıyorum", "Kısmen Katılıyorum", Evet, Tamamen Katılıyorum") ve 20 maddeden oluşan form, ön deneme için hazır hale getirilmiştir. Daha sonra bu form Isparta il merkezinde 3 farklı okulda öğrenim gören 100 öğrenciye ön uygulama yapılmıştır. Ön uygulama ile elde edilen veriler

üzerinde anketin geçerlik ve güvenilirlik analizleri yapılmıştır. Buna göre 20 maddeden oluşan formun genel güvenilirliği $\alpha=,770$ olarak bulunmuştur.

Daha sonra faktör analizi için uygunluğunu tespit edebilmek için; Kmo ve Küresellik testi analizi yapılmış, KMO değerinin 0,607 küresellik testi değerinin ise ($X^2= 363,763$ $p<.05$) ,05'den küçük olduğu ve faktör analizi için uygun olduğu görülmüştür. Daha sonra faktör yapılarının nasıl olduğunu belirleyebilmek için açımlayıcı faktör analizi (AFA) yapılmıştır. Burada Temel Bileşenler Analizi (Principal Component Analysis) tercih edilerek, veriler de Dik Döndürme (Varimax Rotation) işlemine de tabi tutulmuştur. Faktör sayısı için herhangi bir sınırlama getirilmemiş ve **özdeğeri** (eigen value) 1.00'den büyük olanlar olarak belirlenmiştir. Faktör yüklerinin alt kesme noktası olarak, 35 belirlenmiştir. Birden fazla faktörde yer alan ve aralarındaki faktör yük değer farkları 0.10 ve daha az olan maddenin elenmesi kuralı esas alınmıştır. Yapılan analiz sonucunda maddelerin **özdeğeri** birden büyük 6 faktörde toplandığı ve 6 faktörün açıkladığı varyans oranının %64 olduğu görülmüştür. Madde toplam korelasyonları incelendiğinde maddelerden hiçbirinin ,35'in altında yer almadığı ve birden fazla faktörde yer alan ve aralarındaki yük değer farkının 0.10'dan daha az olan madde bulunmadığı tespit edilmiştir. Daha sonra faktör sayısına karar vermek için çizgi grafiği incelenmiş (Şekil 2) ve ölçeğin 5 faktörlü bir yapıya uygun olduğuna karar verilmiştir.



Şekil 2: Çizgi grafiği

Daha sonra faktör döndürme işlemi yapılmış, dik ve eğik döndürme yöntemlerinden dik döndürme, dik döndürme tekniklerinden de varimax tercih edilmiştir. Elde edilen veriler aşağıda paylaşılmıştır.

Tablo 2: İsrafa Karşı Farkındalık ölçeğinde yer alan maddelerin faktörlere göre dağılımı ve faktör yükleri

| Boyut | Maddeler | Faktör yük değeri | Güvenirlilik |
|-----------------|--|-------------------|--------------|
| Elektrik İsrافی | Bir odadan diğerine geçerken lambayı söndürmeden bıraktığım zamanlar olur* | 0,77 | ,710 |
| | Elektrik israfının, var olan doğal kaynaklarımızı (örneğin su) ve milli gelirimizi azalttığını düşünüyorum | 0,69 | |
| | Gereksiz yere yanan bir lamba gördüğümde hemen kapatırım | 0,57 | |
| | Enerji israfını önleme konusunda arkadaşlarımı uyarırım | 0,57 | |
| Ekmek İsrافی | Dünyada israf edilen ekmeğe harcan para ile ihtiyacı olan birçok kişiye yardım edebilirdik | 0,84 | ,669 |
| | Bayatlayan ekmekleri israf etmemek için aileme her zaman destek veririm | 0,62 | |
| | Ekmek israfı yapan birini gördüğümde uyarma gereği hissedirim | 0,60 | |
| | Sofrada yiyebileceğimden fazla ekmek almam | 0,59 | |
| Kâğıt İsrافی | Arkadaşlarımı ve çevremdeki insanları kâğıt israfı yapmamaları konusunda uyarırım | 0,73 | ,652 |
| | Kâğıt israfı yapılarak ağaçlara zarar verildiğine inanıyorum | 0,72 | |
| | Defterimin artan yapraklarını, başka bir ders için kullanarak değerlendirmeye çalışırım | 0,64 | |
| | Tekrar kullanılmayacak olan kâğıtları geri dönüşüm kutusuna atarım | 0,48 | |
| | Ülkemizde ve dünyada bir yılda israf edilen kâğıt miktarı konusunda bilgi sahibiyim | 0,41 | |
| Su İsrافی | Herhangi bir musluğu gereksiz yere akarken gördüğümde hemen kapatırım | 0,75 | ,705 |
| | Dışlerimi fırçaladığım süre boyunca musluğu hep açık tutarım* | 0,72 | |
| | Okulda veya evde ellerimi yıkarken suyu gereğinden fazla kullanmamaya özen gösteririm | 0,66 | |
| | Suyu gereğinden fazla kullanan birini gördüğümde o kişiyi uyarırım | 0,60 | |
| Zaman İsrافی | Boş zamanlarımı doğru değerlendiremediğimi düşünüyorum* | 0,69 | ,507 |
| | İnternette ve televizyon karşısında çok fazla vakit geçirmek zaman israfıdır | 0,63 | |
| | Zorunlu durumlar dışında bilgisayar başında çok vakit harcıyorum* | 0,53 | |

* Olumsuz ifadeler tersten kodlanmalıdır

Tabloda da görüldüğü üzere birinci faktörde 4 madde yer almıştır. Faktör öğrencilerin, elektrik israfına karşı farkındalık düzeylerini ortaya koymaktadır. Faktör bu nedenle “elektrik israfı” olarak adlandırılmıştır. Boyutun açıkladığı varyans oranı %20,81; en düşük faktör yükü ,57; en yüksek faktör yükü ,77’dir. İkinci faktör 4 maddeden oluşmuş ve “ekmek israfı” olarak isimlendirilmiştir. Faktör öğrencilerin, ekmek israfına karşı farkındalık düzeylerini ortaya koymaktadır. Boyutun açıkladığı varyans oranı %11,352; en düşük faktör yükü ,59; en yüksek faktör yükü ,84’dir. “Kağıt israfı” olarak adlandırılmış olan üçüncü faktör 5 maddeden oluşmuştur. Boyutun açıkladığı varyans oranı %10,433; faktör yük değerleri ,41 ile ,77 arasında değişmektedir. “Su israfı” olarak adlandırılmış olan dördüncü faktör 4 maddeden oluşmuştur. Faktör öğrencilerin su israfına karşına farkındalık düzeylerini ortaya koymaktadır. Boyutun açıkladığı varyans oranı % 8,423’tür. Faktör yük değerleri ise ,60 ile ,75 arasında değişmektedir. Son faktörde ise 3 madde yer almıştır. Faktör öğrencilerin zaman israfına karşına farkındalık düzeylerini ortaya koymaktadır. Bu nedenle “zaman israfı” şeklinde isimlendirilmiştir. Boyutun açıkladığı varyans oranı % 6,731 iken, faktör yük değerleri ,53 ile ,69 arasında değişmektedir. Beş faktörün açıkladığı toplam varyans oranı %57,751’dir.

2.4. Veri Toplama Araçlarının Uygulanması

Araştırmanın verileri, Isparta Çünür Toki Ortaokulunda öğrenim gören 59 öğrenciden elde edilmiştir. Araştırmacı tarafından hazırlanan etkinlik temelli program uygulanmadan önce katılımcılara İsrafa Karşı Farkındalık ve Dini Bilgi ve Tutum Ölçekleri uygulanmıştır. Araştırmacı tarafından öğrencilerin israf konusunda dini farkındalık kazanmaları hedeflenen proje tabanlı ve etkinlik temelli yaklaşımı temele alan DKAB dersi ile bütünleştirilmiş teori ve uygulama ağırlıklı bir ders programı hazırlanmıştır. Bu program ders süresi ve ders dışı zamanlarda uygulanmak üzere iki aşamadan oluşan etkinlikleri içermektedir. Ders içi etkinliklerinin içeriğini, israf konusundaki dini bilgi ve tutumlarına yönelik öğrenci merkezli etkinlikler; ders dışı zamanlardaki etkinliklerin içeriğini ise; israfa karşı farkındalıklarını arttırmayı hedefleyen, öğrencinin öğrenmesinin sorumluluğunu aldığı proje tabanlı etkinlikler oluşturmuştur. Daha sonra bu program 6 hafta süre ile uygulanmıştır. Hazırlanan program sona erdiğinde ise aynı ölçekler katılımcılara tekrar uygulanmış ve her iki uygulamada elde edilen bulgular, istatistikî işlemlere tabi tutulmuş ve yorumlanmıştır.

2.5. Verilerin Analizi

Katılımcıların ölçeklere yönelik öntest-sontest ortalama puanlarının normal dağılım göstermesi nedeniyle verilerin analizinde gruplar arası farkın belir-

lenmesinde parametrik testlerden ilişkili örneklemeler için (paired samples) t-testi, independent sample t testi ve Tek Yönlü Varyans Analizi (Anova) kullanılmıştır. Çalışmadan elde edilen veriler SPSS 20 (Statistical Package for the Social Sciences) programı ile analiz edilmiştir.-Faktörlerde bulunan olumsuz ifadelerin analiz yapılırken olumluya çevrilmesi gerekmektedir.

3. Bulgular

3.1. DBTÖ ile İKFÖ Arasındaki İlişkiye Ait Bulgular

Tablo 3: DBTÖ ile İKFÖ Arasındaki Korelasyon

| | | DBTÖ | Dini Bilgi | Dini Tutum | Ekmek | Elektrik | Su | Kâğıt | Zaman | İKFÖ |
|------------|---------------------|--------|------------|------------|--------|----------|--------|--------|-------|------|
| DBTÖ | Pearson Correlation | 1 | | | | | | | | |
| Dini Bilgi | Pearson Correlation | ,803** | 1 | | | | | | | |
| Dini Tutum | Pearson Correlation | ,918** | ,501** | 1 | | | | | | |
| Ekmek | Pearson Correlation | 0,194 | 0,167 | 0,171 | 1 | | | | | |
| Elektrik | Pearson Correlation | 0,217 | 0,067 | ,270* | 0,152 | 1 | | | | |
| Su | Pearson Correlation | ,379** | 0,214 | ,407** | -0,069 | ,258* | 1 | | | |
| Kâğıt | Pearson Correlation | 0,237 | ,268* | 0,166 | 0,191 | 0,211 | ,406** | 1 | | |
| Zaman | Pearson Correlation | 0,093 | 0,096 | 0,071 | 0,06 | 0,12 | -0,082 | -0,165 | 1 | |
| İKFÖ | Pearson Correlation | ,405** | ,304* | ,386** | ,501** | ,656** | ,542** | ,701** | 0,25 | 1 |

** < 0.01 level (2-tailed). * < 0.05 level (2-tailed)

Tabloda görüldüğü üzere örneklem grubun israf konusundaki dini bilgi ve tutumları ile israfa karşı farkındalık düzeyleri arasındaki ilişkiye yönelik gerçekleştirilen korelasyon analizi sonucunda; israf konusunda dini bilgi, tutum ve farkındalık arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Buna göre; öğrencilerin israf konusundaki dini bilgileri ve yaklaşımları arttıkça israfa karşı farkındalıkları da artmaktadır (405). Bulguları, aşkın değerlerin içkin değerlerin içselleşmesine sağladığı katkı olarak görmek mümkündür. Çünkü değerler sağladığı aşkınlık arttıkça değerler bilgi, tutum ve davranış olarak içselleşmesi de artmaktadır.

3.2. Örneklem Grubun DBTÖ Ön Test ve Son Test Puanlarına İlişkin Bulgular

Tablo 4: DBTÖ Ön Test ve Son Test Puanları

| | Ölçüm | N | X | SS | t | Sd | p |
|-------------------|----------|----|------|------|---------|----|-------------|
| DBTÖ | Ön test | 59 | 2,14 | 0,36 | -9,7 | 58 | 0,00 |
| | Son test | 59 | 2,68 | 0,39 | | | |
| Dini Bilgi | Ön test | 59 | 1,40 | 0,53 | -11,881 | 58 | 0,00 |
| | Son test | 59 | 2,53 | 0,53 | | | |
| Dini Tutum | Ön test | 59 | 2,50 | 0,45 | -4,131 | 58 | 0,00 |
| | Son test | 59 | 2,75 | 0,40 | | | |

Tablo incelendiğinde, katılımcı grubu oluşturan öğrencilerin DBTÖ toplam ve alt boyutlarına yönelik ön test ve son test ortalamaları arasında son test lehine bir farkın olduğu görülmüştür. Grubun ön-test ve son-test puanları arasındaki bu farkın istatistiksel olarak anlamlı olup olmadığını tespit edebilmek için paired sample t-testi uygulanmış ve bu farkın anlamlı olduğu bulunmuştur. Buna göre; DKAB dersinde proje tabanlı ve etkinlik temelli oluşturulan değer öğretiminin örneklem grubunun israf konusundaki dini tutumları üzerinde olumlu etkiye neden olduğu söylenebilir.

3.3. Örneklem Grubun DBTÖ Ön Test ve Son Test Puanlarına İlişkin Bulgular

Tablo 5: İKFÖ Ön Test ve Son Test Puanları

| | Ölçüm | N | X | SS | t | Sd | p |
|-----------------|----------|----|------|------|---------|----|-------------|
| İKFÖ | Ön test | 59 | 2,13 | 0,32 | -7,319 | 58 | 0,00 |
| | Son test | 59 | 2,45 | 0,19 | | | |
| Ekmek | Ön test | 59 | 2,15 | 0,57 | -6,522 | 58 | 0,00 |
| | Son test | 59 | 2,68 | 0,34 | | | |
| Elektrik | Ön test | 59 | 2,23 | 0,48 | -2,279 | 58 | 0,03 |
| | Son test | 59 | 2,40 | 0,37 | | | |
| Su | Ön test | 59 | 2,39 | 0,53 | -0,663 | 58 | 0,51 |
| | Son test | 59 | 2,44 | 0,28 | | | |
| Kâğıt | Ön test | 59 | 1,81 | 0,48 | -12,065 | 58 | 0,00 |
| | Son test | 59 | 2,60 | 0,36 | | | |
| Zaman | Ön test | 59 | 1,96 | 0,49 | 2,306 | 58 | 0,03 |
| | Son test | 59 | 2,18 | 0,36 | | | |

Araştırmanın desenine uygun olarak gerçekleştirilen işlem sonunda elde edilen bulgulara göre; deney grubunun İKFÖ ve alt boyutlarına yönelik ön test-son test puanları arasında farklılaşma olduğu görülmüştür. Bu farkın anlamlı olup olmadığını tespit etmek amacıyla yapılan paired sample t-testi sonucunda; İKFÖ ve alt boyutlarındaki (Ekmek; elektrik, kâğıt, zaman) farkın istatistiki olarak anlamlı olduğu bulunmuştur ($p>,05$). Öğrencilerin ön test-son test puanları arasında fark sadece İKFÖ ölçeğinin alt boyutu olan su boyutunda anlamlı çıkmamıştır.

3.4. Örneklem Grubun DBTÖ ve İKFÖ Puanlarının Cinsiyet Değişkenine Göre Farklılaşma Durumu

Tablo 6: Cinsiyete Göre Örneklem Grubun DBTÖ ve İKFÖ Puanları

| | Ölçüm | N | X | SS | t | Sd | p |
|---------------|-------|----|------|------|-------|--------|------|
| DBTÖ Ön Test | Kız | 29 | 2,24 | 0,33 | 2,146 | 57 | 0,04 |
| | Erkek | 30 | 2,04 | 0,37 | | | |
| DBTÖ Son Test | Kız | 29 | 2,84 | 0,19 | 3,635 | 39,532 | 0,00 |
| | Erkek | 30 | 2,52 | 0,45 | | | |
| İKFÖ Ön Test | Kız | 29 | 2,18 | 0,33 | 1,172 | 57 | 0,25 |
| | Erkek | 30 | 2,09 | 0,30 | | | |
| İKFÖ Son Test | Kız | 29 | 2,48 | 0,14 | 1,422 | 47,368 | 0,16 |
| | Erkek | 30 | 2,42 | 0,23 | | | |

Araştırmada cinsiyet değişkeninin deney grubunun ön test-son test puanlarında anlamlı düzeyde farklılık oluşturup oluşturmadığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu amaçla uygulanan bağımsız örneklem t testi sonucunda; deney grubunun DBTÖ ve İKFO ön test-son test puanlarının cinsiyete göre farklılık gösterdiği; fakat bu farkın sadece DBTÖ puanlarında anlamlı düzeyde farklılaştığı belirlenmiştir ($p>,05$). Buna göre kız öğrencilerin DBTÖ ortalamaları erkeklere oranla daha yüksektir. Bulgular, kız öğrencilerin israf konusunda dini bilgi ve tutumlarının daha fazla olduğunu ve yapılan uygulama sonucunda daha fazla artış olduğunu ortaya koymaktadır.

3.5. Örneklem Grubun DBTÖ ve İKFÖ Puanlarının En Çok Yapılan İsrاف Türü Değişkenine Göre Farklılaşma Durumu

Tablo 7: En Çok Yapılan İsrاف Türüne Göre Örneklem Grubun DBTÖ ve İKFÖ Puanları

| | Ölçüm | N | X | SS |
|---------------|----------|----|------|------|
| DBTÖ Ön Test | Elektrik | 16 | 2,02 | 0,34 |
| | Zaman | 26 | 2,12 | 0,34 |
| | Kâğıt | 3 | 2,33 | 0,00 |
| | Ekmek | 8 | 2,08 | 0,36 |
| | Su | 6 | 2,50 | 0,45 |
| | Toplam | 59 | 2,14 | 0,36 |
| DBTÖ Son Test | Elektrik | 16 | 2,51 | 0,49 |
| | Zaman | 26 | 2,79 | 0,19 |
| | Kâğıt | 3 | 2,89 | 0,19 |
| | Ekmek | 8 | 2,46 | 0,56 |
| | Su | 6 | 2,83 | 0,26 |
| | Toplam | 59 | 2,68 | 0,39 |
| İKFÖ Ön Test | Elektrik | 16 | 2,15 | 0,32 |
| | Zaman | 26 | 2,16 | 0,24 |
| | Kâğıt | 3 | 2,17 | 0,40 |
| | Ekmek | 8 | 1,96 | 0,34 |
| | Su | 6 | 2,17 | 0,52 |
| | Toplam | 59 | 2,13 | 0,32 |
| İKFÖ Son Test | Elektrik | 16 | 2,39 | 0,24 |
| | Zaman | 26 | 2,48 | 0,18 |
| | Kâğıt | 3 | 2,43 | 0,10 |
| | Ekmek | 8 | 2,51 | 0,20 |
| | Su | 6 | 2,42 | 0,10 |
| | Toplam | 59 | 2,45 | 0,19 |

Tablo 7’de israf türü değişkenine göre, öğrencilerin DBTÖ ve İKFÖ ortalamalarına yer verilmiştir. Tablodaki veriler incelendiğinde; DBTÖ’de ön test ortalamalarının 2,02 ile 2,5 arasında değiştiği, en yüksek ortalamaya su israfı yaptığını düşünen grubun; en düşük ortalamaya da elektrik israfı yapıldığını

düşünen grubun sahip olduğu; DBTÖ’de son test ortalamalarında ise; ortalamaların 2,46 ile 2,83 arasında değiştiği; en yüksek ortalamaya su israfı yapıldığını düşünen grubun, en düşük ortalamaya ise ekmek israfı yapıldığını düşünen grubun sahip olduğu görülmüştür. İKFÖ ön test ortalamalarının 1,96 ile 2,17 arasında değiştiği, en yüksek ortalamaya su ve kâğıt israfı yapıldığını düşünen grubun; en düşük ortalamaya da ekmek israfı yapıldığını düşünen grubun sahip olduğu; İKFÖ’de son test ortalamalarında ise; ortalamaların 2,39 ile 2,51 arasında değiştiği; en yüksek ortalamaya ekmek israfı yapıldığını düşünen grubun, en düşük ortalamaya ise elektrik israfı yapıldığını düşünen grubun sahip olduğu görülmüştür. Gruplar arasındaki bu farkın anlamlı olup olmadığını belirlemek amacıyla da tek yönlü varyans analizi yapılmış, elde edilen sonuçlara aşağıda yer verilmiştir.

Tablo 8: Örneklem Grubun DBTÖ ve İKFÖ Puanlarının En Çok Yapılan İsraf Türüne Göre Farklılaşma Durumları

| | Varyan- sın Kay- nağı | Kareler Toplamı | sd | Kareler Ortala- ması | F | P | |
|--------------------------|-----------------------------|--------------------|----|----------------------------|-------|-------------|--------------------|
| DBTÖ Ön Test | Between Groups | 1,157 | 4 | 0,289 | 2,411 | 0,06 | |
| | Within Groups | 6,48 | 54 | 0,12 | | | |
| | Total | 7,637 | 58 | | | | |
| DBTÖ Son Test | Between Groups | 1,431 | 4 | 0,358 | 2,693 | 0,04 | Elektrik- Zaman |
| | Within Groups | 7,173 | 54 | 0,133 | | | Ekmek- Zaman |
| | Total | 8,604 | 58 | | | | |
| İKFÖ Ön Test | Between Groups | 0,27 | 4 | 0,067 | 0,661 | 0,622 | |
| | Within Groups | 5,514 | 54 | 0,102 | | | |
| | Total | 5,784 | 58 | | | | |
| İKFÖ Son Test | Between Groups | 0,1 | 4 | 0,025 | 0,668 | 0,617 | |
| | Within Groups | 2,013 | 54 | 0,037 | | | |
| | Total | 2,112 | 58 | | | | |

Tablo da görüldüğü üzere, israf türü değişkeni, deney grubunun sadece DBTÖ son test ile ilgili puanlarında anlamlı düzeyde farklılık oluşturmuştur. Bu farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu tespit amacıyla gerçekleştirilen çoklu araştırmaya göre; elektrik israfı ($X=2,51$) ile zaman israfı ($X=2,79$); ekmek israfı ($X=2,46$) ile zaman israfı ($X=2,79$) yapıldığını düşünen grupların arasında olduğu belirlenmiştir. Bulgular, uygulanan programın daha çok zaman israfı yapıldığını düşünen grubun diğer gruplara oranla (ekmek-elektrik) oranla israf konusundaki dini bilgi ve tutumlarında daha çok etkili olduğunu göstermiştir, denilebilir.

4. Sonuç

Temel hayat tarzı dini bağlılık üzerine kurulmuş olan bireyin sahip olduğu dini tutumun, onun diğer tutum ve davranışlarını, değerlerini pozitif veya negatif olarak takviye edeceği unutulmamalıdır.²⁶ Bu nedenle *“israfla mücadelede veya israf tüketimini aşgariye indirmede dini referanslardan, dinin motivasyonundan azami derecede istifade etmek ve yararlanmak gerekir. Çünkü dini değerler Müslüman bir toplumda oldukça büyük önem arz etmekte ve insanlar üzerinde olumlu etki yapmaktadır. Din, insan ve toplum hayatında yapıcılık bağlamında fevkalade etkili ve yaptırım gücü kuvvetli olan bir kurumdur. Özellikle de bu konuda dinimizin uygulayıcısı ve tebliğcisi konumunda olan Hz. Peygamber’in hadislerinden istifade etmek elzemdir. İnsanın, diğer insanlarla olan ilişkisi konusunda önemli ölçüde ilkeler ve prensipler ihtiva eden hadisler söz konusudur.”*²⁷

DKAB dersinin öğrencilerin israf konusunda dini bilgi, tutum ve israfa karşı farkındalık düzeyleri üzerindeki etkisinin incelendiği bu çalışmada; öğrencilerin israf konusundaki dini bilgi ve tutumları arttıkça israfa karşı farkındalık düzeylerinin de arttığı; proje tabanlı ve aktif öğrenme merkezli gerçekleştirilen DKAB dersinin öğrencilerin DBTÖ ve İKFÖ ön test- son test puanlarında istatistiksel olarak anlamlı farklılaşmaya neden olduğu tespit edilmiştir. Sonuçlar dinin, değerler üzerindeki etkisini uygulamalı olarak ortaya koyması açısından oldukça önemlidir. Araştırmanın bir diğer sonucu ise; cinsiyet değişkeninin öğrencilerin DBTÖ ön-son test puanlarında; israf türü değişkeninin ise DBTÖ son test puanlarında anlamlı farklılaşmaya neden olduğudur.

26 Ali Ulvi Mehmedoğlu, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2006): 138.

27 Sancaklı, Hadisler Çerçevesinde İsrâf Olgusunun Analizi, 80.

Literatürde araştırmamızın sonuçlarını destekleyen araştırma sonuçları bulunmaktadır. Örneğin dini inanç, tutum ve davranışların çevre duyarlılığına etkilerinin incelendiği bir araştırmada; kendisini dindar olarak niteleyen kişilerin çevre sorunları konusunda daha duyarlı olduğu; katılımcıların dini bilgi düzeyi yükseldikçe çevre sorunlarına duyarlılık düzeyinin de artmakta olduğu tespit edilmiştir.²⁸ Cebeci'nin araştırmasında da öğrencilerin ahlaki tutum ve davranışlarında dini inançlarının ve DKAB derslerinin olumlu etkide bulunduğu; DKAB dersine ilgi duyan ve dersin olumlu etkisinden söz eden öğrencilerin ahlaki değer kazanımlarının daha yüksek olduğu sonuçlarına ulaşılmıştır.²⁹

Konu ile ilgili Güleç, adil davranışlarda, din eğitim ve öğretimi ile dindarlığın rolünü bir alan araştırmasıyla tespit etmeye çalışmıştır. Güleç, araştırmasında «adil davranışlar gösterme» de, ailede alınan din eğitim ve öğretiminin, okullara göre daha etkili olduğunu tespit etmiştir. İlahiyat Fakülteleri'ndeki din eğitim ve öğretimi, adil davranışlar göstermenin; «inanç-ibadet» yöneliminde istatistiksel açıdan olumlu etkiye sahip iken; ancak «israftan kaçınma» ve diğer yönelimlerinde, diğer fakülte ve bölüm öğrencilerine göre, anlamlı bir farklılık oluşturamamıştır. Araştırmada ayrıca dini bilgi seviyesi ile adil davranışların; «inanç-ibadet» düzeyi arasında olumsuz ilişki; «farkındalık» ve «emanet-doğruluk» düzeyi arasında olumlu ilişki bulunmuş; dinin etkisini hissetme ile ise adil davranışların; «inanç-ibadet,» «farkındalık,» «emanet-doğruluk,» ve «israftan kaçınma» düzeyleri arasında pozitif; «önyargıdan uzak olma» düzeyleri arasında negatif bir ilişki bulunmuştur.³⁰

Bireyin yetişkinlik döneminde sahip olduğu yapı, alışkanlık, inanç ve değer yargılarının biçimlenmesinde çocukluk döneminde uygulanan eğitimin ve kazanılan davranışların önemi oldukça fazladır. Bu nedenle değer öğretiminin altın çağları çocukluk dönemidir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken husus ise; uygulanacak değer eğitimi programının çocukların özelliklerine,

28 Vehbi Ünal, *Çevre Sorunları ve Dindarlık İlişkisi (Kayseri Örneği)*, (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2010).

29 Aylin Cebeci, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Ahlaki Değerlerin Eğitimi ve Öğretimi*, (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2005).

30 Yasemin Güleç, *Adil Davranışlar Göstermede Din Eğitiminin Rolü*, (Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2014).

gelişimine ve ihtiyaçlarına uygun olmasıdır.³¹ Biberici de araştırmasında çocukların değerleri içselleştirilmesinde dinin ve eğitiminin etkisini ortaya koyabilmek amacıyla, 2-7 yaş arası çocuklara sevgi ve merhamet değerlerinin hadisler ışığında öğretiminin nasıl yapılacağını gelişim düzeylerini dikkate alarak ortaya koymaya çalışmıştır.³²

Bilgi, değerın içselleştirilmesinde tek başına yeterli değildir. Önemli olan öğrenilmiş bilginin sosyal hayatta karşılığının olması, çocuk tarafından tecrübe edilmesidir. Yaşanılan bu tecrübe, değerın çocuğın kişiliğı ile bütünleşmesinde etkili olacaktır. Çünkü kişilik ile bütünleşmeyen değerlerin kalıcılığı ve sürekliliğinde sorun oluşabilir. Dolayısıyla değer öğretiminde dikkat edilmesi gereken temel ilkelerden biri, değerın çocuğın bilişsel, duyuşsal ve psikomotor olarak ifade edilen tüm öğrenme alanlarında hayat bulmasıdır.³³ Ekmek israfı üzerine yapılan bir araştırmada; çalışmaya katılan öğrencilerin çoğunluğu ihtiyaç fazlası ekmek alımının, ekmek israfında etkili olduğunu belirtmiş ve çocuklar için hazırlanan ve uygulanan kampanyanın öğrencilerin dikkatini çektiğı ve ekmek israfı konusunda bilinçlendirdiğı sonucuna ulaşılmıştır.³⁴

Bugün kitle iletişim araçlarının tüketim kültürünün yerleşmesindeki etkisi oldukça fazladır. Kitle iletişim araçları çocukların, tutum ve davranışları model alma yolu ile öğrendikleri temel kaynaklara dönüşmekte ve reklamlar, tv programları, sosyal medya gibi faktörler ile bireylerdeki tüketme arzusunı tetiklemektedir. Medya sadece çocukları değil yetişkinleri de aynı tehlike ile karşı kaşıya bırakmaktadır. Bu nedenle medyanın çocuklar ve bireyler üzerindeki etkisini azaltmanın yolu, bilinçli bir medya okuryazarı olmaktan geçmektedir. Medyayı bilinçli kullanan aileler, çocuklarını da bu konuda eğitebilecek ve israf batağına düşmüş, tüketim toplumu bir neslin yetişmemesi için elinden geleni yapacaktır.

İslam bireyin ve toplumun mutluluğunu ön planda tutarak her alanda itidalli olmayı, aşırıya kaçmamayı temel prensip olarak belirlemiştir. Çünkü İslam dinine göre onurlu bir yaşamın ve dindarlığın temel göstergelerinden

31 Mualla Selçuk, "Çocuğın Eğitiminde Dini Motifler", (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 13.

32 Fatmanur Biberici, *2-7 Yaş Arası Çocuklarda Sevgi ve Merhamet Değerlerinin Hadisler Işığında Öğretimi*, (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2010).

33 Hüseyin Aydın, "Çocuğın Ailede Kazanacağı Önemli Bir Değer: Kanaatkârlık", *Eğitime Bakış*, 6/18, (2010): 55-58.

34 Çağrı Gümüş, *Ekmek İsrafını Önleme Konulu Sosyal Sorumluluk Kampanyasına İlişkin Akademisyen, Uzman ve Öğrenci Görüşleri*, (Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 2015).

biri, israf bataklığına düşmemektir.³⁵ Dolayısıyla çocuklara yönelik değer eğitiminde temel amaç, çocuğun fıtratına uygun kişiliğinin gelişimine yardımcı olmak; bireyi ve toplumu mutlu kılacak özelliklerin devamlılığını sağlamak olmalıdır.³⁶ Bu nedenle çocuğun değerleri içselleştirmesinde öncelikle Kur'an'ın da ahlaki bir yaşam oluşturmada, insanlığa getirdiği en önemli değerlerden biri olan öz-denetim (otokontrol) prensibinin geliştirilmesi sağlanmalıdır.³⁷ Bu nedenle israf konusu öğretilirken, değer çocuklara "vicdani sorumluluk bilinci, dünya ve âhiret dengesini kurması gerektiği ve ebedi hayat inancı, yani ferdi çıkarlarıyla ve maddi değerlerini manevi değerlerle bütünleştirmesi gerektiği bilinci ile verilmelidir."³⁸

Kaynakça

- Abalı, Osman. *İlk ve Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Çevre Eğitimi*. Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2014.
- Akbaş, Oktay. "Değer Eğitimi Akımlarına Genel Bir Bakış". *Değerler Eğitimi Dergisi* 6/16 (2008): 9-27.
- Ay, Mustafa Fatih. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Hoşgörü Değerinin Öğretimi*. Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2013.
- Aydın, Mehmet Zeki - Akyol Gürler, Şebnem. *Okulda Değerler Eğitimi Yöntemler Etkinlikler Kaynaklar*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2012.
- Aydın, Mehmet Zeki. "Okulda Çalışan Herkesin Görevi Olarak Değerler Eğitimi". Erişim: 1 Nisan 2017. <http://www.okuloncesi.net/upload/dosyalar/20111113/2300/2010-22.doc>.
- Aydın, Mustafa. "Değerler, İşlevleri ve Ahlak", *Eğitime Bakış* 7/19 (2011): 39-45.
- Biberici, Fatmanur. *2-7 Yaş Arası Çocuklarda Sevgi ve Merhamet Değerlerinin Hadisler Işığında Öğretimi*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2010.
- Cebeci, Aylın. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Ahlaki Değerlerin Eğitimi Ve Öğretimi*. Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2005.
- Çakmak, Ahmet. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Adalet Değerinin Öğretimi*. Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2013.
- Çınar, Fatih. "Din Öğretiminde Değerler Eğitimi". *Değerler Eğitimi*. ed. Mevlüt Gündüz. 87-124. Ankara: Maya Akademi Yayınları, 2015.

35 Sancaklı, "Hadisler Çerçevesinde İsraf Olgusunun Analizi", 45-86.

36 Aydın, "Okulda Çalışan Herkesin Görevi Olarak Değerler Eğitimi".

37 Mustafa Köylü, "Kur'an'ın İnsanlığa Getirdiği Değerler ve Hedefler", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24-25 (2007): 71.

38 Sancaklı, "Hadisler" Çerçevesinde İsraf Olgusunun Analizi, 45-86.

- Gör, Fatih. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programında Merhamet Değeri*. Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2013.
- Gücen, Ali. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Bilimsellik Değerinin Öğretimi*. Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2014.
- Güleç, Yasemin. *Adil Davranışlar Göstermede Din Eğitiminin Rolü*. Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2014.
- Gümüş, Çağrı. *Ekmek İsrafını Önleme Konulu Sosyal Sorumluluk Kampanyasına İlişkin Akademisyen, Uzman ve Öğrenci Görüşleri*. Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 2015.
- Hökekleli, Hayati. "Modern Eğitimde Yeni Bir Paradigma: Değerler Eğitimi". *Eğitime Bakış* 18 (2010): 4-10.
- Kaymakcan, Recep - Meydan, Hasan. "Demokratik Vatandaşlık ve Din Öğretimi: Yeni Yaklaşımlar ve Türkiye'de DKAB Dersleri Bağlamında Bir Değerlendirme". *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2010): 29-53.
- Kenan, Seyfi. "Modern Eğitimde Kaybolan Nokta: Değerler Eğitimi". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 9/1(2009): 259-295.
- Köylü, Mustafa. "Kur'an'ın İnsanlığa Getirdiği Değerler ve Hedefler". *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24-25 (2007): 65-88.
- Köylü, Mustafa. *Teoriden Pratiğe Değerler Eğitimi*, Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2006): 133-167.
- Mehmedoğlu, Yurdağül. *Ahlaki ve Dini Gelişim & Çocuğum Değerlerimizi Öğreniyor*, İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2004.
- Naziroğlu, Bayramali. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programında Vatandaşlık Eğitimi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/ 2 (2011): 73-95.
- Özden, Yüksel. *Eğitimde Yeni Değerler*, Ankara: PegemA Yayıncılık, 2005.
- Sancaklı, Saffet. "Hadisler Çerçevesinde İsraf Olgusunun Analizi", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2013): 45-86.
- Selçuk, Mualla. *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Şişman, Mehmet. *Eğitim Bilimine Giriş*. Ankara: PegemA Yayıncılık, 2007.
- Ünal, Vehbi. *Çevre Sorunları ve Dindarlık İlişkisi (Kayseri Örneği)*. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2010.

DİN GÖREVLİLERİNDE MESLEKİ MEMNUNİYET ALGISI: SİVAS ÖRNEĞİ

Hatice Acar Çınar

Dr. Öğr. Üyesi, Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Ana Bilim Dalı
Asst. Prof., Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Master Science of Religion Psychology
Sivas / Turkey

haticeacar2005@gmail.com

orcid.org/0000-0003-4605-9430

Doi: 10.14395/hititilahiyat.443277

Öz

Bu araştırmada Sivas'ta görev yapan din görevlilerinin mesleklerine dair değerlendirmeleri, varsa meslekleriyle ilgili çelişkileri diğer bir deyişle mesleki memnuniyetleri incelenmiştir. Ayrıca mesleki memnuniyetle yaş, cinsiyet, eğitim ve dini inanç düzeyi gibi değişkenler arasındaki ilişki de burada araştırılmıştır. Çalışmanın örneklem grubunu, Sivas'ta görev yapan ve tesadüfi yöntemle seçilen 267 din görevlisi oluşturmuştur. Ölçme aracı olarak Üzeyir Ok'un "ilahiyatçı ölçeği" kullanılmıştır. Korelasyon analiz yönteminin kullanıldığı mesleki memnuniyet algısının bazı boyutları ile gelir düzeyi arasında anlamlı bir ilişki bulunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Din Görevlisi, Diyanet İşleri Başkanlığı, Meslek, Mesleki Memnuniyet.

The Perception of Professional Satisfaction in Religious Officials: The Case of Sivas

Abstract

In this research, religious officials in Sivas evaluated their professions and, if so, contradictions related to their profession, in other words their professional satisfaction. In addition, the relationship between occupational satisfaction and variables such as age, gender, education and religious belief level is also investigated here. The sample group of the study consisted of 267 religious officials working in Sivas and selected by chance. Üzeyir Ok's "theologian scale" was used as a measurement tool. There was a significant relationship between income level and some dimensions of professional satisfaction perception using correlation analysis method.

Keywords: Religious Psychology, Religious Officer, Presidency of Religious Affairs, Pressure, Pressure Satisfaction.

Giriş

Dini bir yaşantı için dinin öğrenilmesi büyük önem arz etmektedir. Bu durum, din görevlilerini önemli hale getirmiştir. Din görevlisi, genel olarak öncü ya da önder anlamındadır. Terim olarak ise insanları dini konularda aydınlatan, dini eğitim ve öğretimi üstlenen, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından istihdam edilen görevlilerdir.¹ Onlar için söz konusu edilen din görevlisi kavramının kullanılması ise, yakın bir zamanda -1960'lı yıllarda kullanılmaya başlanmıştır. Öncesinde "hademe-i hayrat" kavramı söz konusudur.² Bu çalışmada din görevlisi ifadesi ile cami hizmetlerini ifa eden imamlar kastedilmektedir.

Din görevlileri, din hizmetini yerine getirmenin yanı sıra ülkemizde idari, askeri ve sosyal konularda da roller üstlenmiştir. Örneğin Osmanlı döneminde onlar, mahallenin asayişinin sağlanması, içki içenlerin tespit edilmesi ve fuhuş yapanların belirlenip sürgüne gönderilmesi gibi sorumlulukları yerine getirmiştir.³ Cumhuriyetin ilanından sonra Diyanet İşleri Reisliği (sonrasında Başkanlığı olacaktır) ile din görevlileri istihdam edilmiştir. Görevleri dini konularda insanları aydınlatmaktır.⁴ Genelde imam ve müezzin kayımlar (genel bir ifadeyle din görevlileri), imam hatip liseleri ve üstü okullardan mezun, yeterlilik belgesine sahip, imam hatiplik yapmaya mani bir engeli olmayan ve başkanlık tarafından tespit edilmiş kpss puanı alan kişilerden seçilmektedir. Görev alanları

- 1 İrfan Yücel, "İmam:Cumhuriyet Döneminde İmamlık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV.Yayınları, 2000), 22: 86; Şaban Erdiç, "Din Görevlisinin Zihniyet Dünyası ve Bunun Mesleki Sonuçları (Antalya İli Örneği)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2015): 243-272.
- 2 Mustafa Sabri Küçükaşçı, "İmam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV.Yayınları, 2000), 22: 178. Mehmet Bulut, *Din Görevlileri Üzerine Bazı Tespitler: Din Hizmetlerinde Yöntem ve Verimlilik*, (Ankara: TDV. Yayınları, 2006), 22: 27.
- 3 Mustafa Baktır, "Nitelikli Din Görevlisi Yetiştirilmesine Dair Bazı Teklifler", *Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumunu Bildiriler - Müzakereler*, ed. Ekrem Sarıçoğlu (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2004), 331-342.; Kemal Beydilli, "İmam: Osmanlı Döneminde İmamlık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV. Yayınları, 2000), 22: 181.
- 4 İlhan Yıldız, "Cami Hizmetlerindeki Sorunlar Bağlamında Din Görevlisi Yetiştirmeye Yönelik Çabaları", *Din Hizmetleri Sempozyum 3-4 Kasım 2007*, ed. Mehmet Bulut (DİB Yayınları, Ankara 2008), 47, 48.; Yücel, "İmam: Cumhuriyet Döneminde İmamlık", 186.; Hayrettin Karaman v.dğr., *Din Görevlisi Rehberi*, (Ankara: DİB Yayınları, 2015); Bk. Anayasa 633 nolu kanun, md 1.

kanunlarla belirlenmiştir.⁵ Din görevlilerinin sorumluluklarını arzu edilen bir düzeyde yerine getirmeleri için mesleki yeterliliklerini artırma çabaları devam etmektedir. Konuyla ilgili programlar geliştirilmekte, ilgili kurumlar tarafından eğitim seminerleri ve çalıştaylar düzenlenmektedir.⁶ Böylece din görevlilerinin çevresine duyarlı⁷, muhatabını tanıyan, dikkate alan, sözü ve davranışlarıyla örnek, işinin ehli⁸ güzel ahlaklı, söz söyleme ve muhataba hitap etme yollarını iyi bilen⁹ bir görev adamı olması yolunda gayret edilmektedir. Ancak başarılı bir din görevlisi olmak; esasen meslekle bütünleşmeyi, mesleği benimsemeyi gerektirmektedir.¹⁰

Modernizm ve sekülerleşmenin etkisiyle insanlarda oluşan manevi boşluk, dini ve manevi ihtiyaçların karşılanmasını daha da önemli hale getirmiştir. Bu durum din görevlilerinin manevi yükünü ve verimli din hizmeti gereksinimi artmıştır.¹¹ Yine bugün yürürlükte olmasa da etkisini hissettiğimiz sekiz yıllık eğitim ve öğretim sistemi, bir dönem imam hatip öğrencilerini mecburi olarak ilahiyatlara ve akabinde Diyanet İşleri Başkanlığı'na yöneltmiştir.¹² Bu doğrultuda din görevlilerinin günümüz şartlarında mesleğe dair olumlu ya da olumsuz bakış açılarının tespit edilmesi, muhtemel mesleki çelişkilerinin ortaya çıkarılması ve edinilen sonuçlara göre yeni tedbirlerin alınması din ve toplum açısından

-
- 5 Bk. 633 sayılı Diyanet İşleri Başkanlığının Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun, md. 6.; İsmail Karagöz, *Din Görevlisi Mevzuat Rehberi*, (Ankara: DİB Yayınları, 2015), 81.
- 6 Ramazan Buyrukçu, "Türkiye'de Din Görevlisi Yetiştirme Problemi ve Çözüm Önerileri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/2(2006): 99-126.
- 7 İbrahim Acar, "Çağdaş Toplumda İdeal Din Görevlisi Portresi Din-Kültür ve Çağdaşlık", 2004 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri, ed. Mehmet Bulut (Ankara: TDV. Yayınları, 2004): 49-52.
- 8 Mustafa Köylü, "Din Görevlisinde Bulunması Gereken Özellikler", *Diyanet İlmî Dergi* 29/3(1993): 101-112.
- 9 Mustafa Ünver, "Kur'an Ekseninde Din Görevlisinin Dikkate Alması Gereken Hususlar", *Diyanet İlmî Dergi* 41/3(2005): 71-92; Nihat Hatipoğlu, "Bir İslam Davetçisi Olarak Din Görevlisi ve Özellikleri", *Diyanet İlmî Dergi* 18/4 (1992): 97-111.
- 10 Mehmet Bulut, *Din Görevlileri Üzerine Bazı Tespitler: Din Hizmetlerinde Yöntem ve Verimlilik*, 37. Rahmi Yılmaz, *Verimli Bir Din Hizmeti Nasıl Olmalı?*, 70.; Hüseyin Yılmaz, *Camilerin Eğitim Fonksiyonu*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2013); Mustafa Örkü, *İmam*, (Denizli: Yenigün Matbaacılık, 2014).
- 11 Ayten v.dğr., "Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012): 45-79.
- 12 Mehmet Bulut, *Din Görevlileri Üzerine Bazı Tespitler: Din Hizmetlerinde Yöntem ve Verimlilik*, 35.

önemlidir. Çalışmamızın temel amacı, din görevlilerinin mesleklerini nasıl değerlendiklerini ve yaşayabilecekleri çelişkileri tespit etmektir. Bunun yanısıra mesleki memnuniyetin yaş, eğitim, gelir düzeyi ve dini inanç düzeyi değişkenleri açısından incelenmesi hedeflenmiştir.

1. Mesleki Memnuniyet

Meslek; uğraş, çıkış, okul gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak ise “belli bir eğitim ile kazanılan sistemli bilgi ve becerilere dayalı, insanlara yararlı mal üretmek, hizmet vermek ve karşılığında para kazanmak için yapılan, kuralları belirlenmiş iş” olarak tanımlanmaktadır.¹³ Genel olarak para kazandırmaya da bir hizmet ve çaba içerdiği için bazı uğraşların meslek sayılıp sayılmayacağı konusu tartışılmaktadır. Tartışma konuları, makalenin kapsamı dışında olduğu gerekçesiyle burada üzerinde durulmayacaktır.

Her insan kendi yeteneklerine ya da ilgilerine uygun uğraşlar ya da meslekler edinmek ve onunla uyumlu bir yaşam sürmek ister. O, yaptığı işten sevinç duymak, memnun kalmak arzusundadır. Mesleğine dair yaşadığı deneyimlerin neticesinde hissettiği duygu ve memnuniyet düzeyi, mesleğine karşı tutumu mesleki memnuniyet olarak tarif edilir.

Mesleki memnuniyet, çalışanın bir işi yapma arzusunu, o işi icra ederken mutluluğunu, onun çevresel şartlarda yeterliliğini ifade etmektedir.¹⁴ Burada kişinin istediği işi yaptığını düşünmesi ve kendisine tercih hakkı sunulduğunda yine aynı mesleği yapma isteği söz konusudur.¹⁵ Bu, aynı zamanda insanların ruhen huzurlu olmasına ve psikolojik olarak mesleklerine tutunmalarına katkı sağlayabilir. Tüm bunlar,

13 Şükrü Haluk Akalın v.dğr., *Türkçe Sözlük*, (Ankara: TDK. Yayınları, 2011), 1662.

14 Zeki Yaşar, *Türk Geni Adamlarında Mesleki Tatmin ile İş Bırakma Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi, 2010); Osman Furkan Ergün, *Türkiye Büyük Küçük İtfaiye Örneklerinde Müdahale Biriminde Çalışan İtfaiyecilerin İş Kazası Geçirme Durumları, Çalışma Şartları ve Mesleki Memnuniyetleri* (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2012), 95.; Setenay Yüksel, *Muhasebecilerde Duygusal Tükenmenin Mesleki Memnuniyet ve Meslekten Ayrılma Niyeti Üzerine Etkisi* (Yüksek Lisans Tezi, Yüksek Teknoloji Enstitüsü, 2013), 33-34.; Emre Avan, *Aile Sağlığı Merkezlerinde Görev Yapan Aile Sağlığı Elemanlarının Mesleki Memnuniyetlerinin Ölçülmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Beykent Üniversitesi, 2013); <http://www.psikolojisozlugu.com.02/01/2017>.

15 Ayten v.dğr., “Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma”, 45-79.

mesleki memnuniyetin fiziki, psikolojik ve sosyal boyutları olduğunu da göstermektedir.

İnsanların mesleklerinden memnuniyetsizlikleri, mevcut olan işin aksamasına ve dolayısıyla da hem işten hem de kişiden verim alınamamasına neden olabilmektedir.¹⁶ Ayrıca kişinin hayal kırıklığı yaşaması, zamanla gelişen mutsuzluk, işinden zevk alamama, istekli ve verimli çalışmama, başarısızlık gibi olumsuzluklara neden olabilmektedir. Hatta kişi, mesleğini bile bırakabilir. Muhtemelen yaşanan bu huzursuzluk, zamanla çevresiyle olan ilişkilerinde, psikolojik ve sosyolojik olarak olumsuzluklar oluşturacaktır.

Bir mesleğin kişinin beklentilerine ne denli cevap verdiği konusunu içeren ve mesleki memnuniyeti etkileyen bazı faktörler vardır. Mevcut işin niteliği, ücreti, terfi olanakları, çalışma koşulları, yönetim ve çalışma arkadaşları gibi unsurlar bu çerçevede değerlendirilebilir.¹⁷ Bu doğrultuda kişinin yeteneklerini gösterebildiği, cazip ücret ve terfi olanaklarına sahip olduğu, çalışma koşullarının düzenlendiği ve ekip duygusunun olduğu görevlerde çalışmak, kişinin mesleki memnuniyetinde etkili olmakta, bireysel ve sosyal anlamda huzuruna katkı sağlayabilmektedir. Bu çalışmayla mesleki memnuniyet kavramının psikolojik olarak zenginleştirilemesine de katkı sağlanabilir.¹⁸

2. Yöntem

2. 1. Veri Toplama Aracı ve İşlem

Din görevlisi memnuniyet algısı envanteri: Üzeyir Ok tarafından geliştirilen bu ölçek, esasen İlahiyat öğrencileri için hazırlanmıştır. “İlahiyatçı mesleki stres ölçeği” olarak adlandırılan ölçek, ilahiyatçı olarak adlandırılan kitlenin «İlahiyatçı» olmakla ilgili düşüncelerini ve eğilimlerini tespit etmeye

16 Hasan Kayıklık, “Din Görevlilerinde Yaşamdan Memnuniyet ve Mesleki Doyum-Adana Örneği”, 1. *Din Hizmetleri Sempozyumu*. (3-4 Kasım 2007), ed. Mehmet Bulut (Ankara: DİB Yayınları, 2008), 34-46.; Ergün, “Türkiye Büyük Küçük İtfaiye Örneklerinde Müdahale Biriminde Çalışan İtfaiyecilerin İş Kazası Geçirme Durumları, Çalışma Şartları ve Mesleki Memnuniyetleri», 95.

17 Zeynep Eronat, *İşletmelerde İş Tatmini ve İşgücü Devir Hızı Problemlerinin Çözümünde Bir Faktör Olarak İletişim* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004), 20.

18 Kayıklık, “Din Görevlilerinde Yaşamdan Memnuniyet ve Mesleki Doyum-Adana Örneği”, 2008, 34-46.

çalışmıştır. Likert tipi olarak tasarlanan ölçek, “a)kesinlikle katılmıyorum, b)katılmıyorum, c)emin değilim, d) katılıyorum, e) kesinlikle katılıyorum” şeklinde beş seçenektir, 16 maddeden oluşmaktadır. Dört faktörlüdür: a) Çelişki yaşayan ilahiyatçı, b) Diğerinden dolayı çelişki yaşayan, c) Geleneksel ilahiyatçı, d) Aykırı ilahiyatçı.

Ok’un katkılarıyla İlahiyatçı mesleki stres ölçeği, bu makalede için din görevlilerine uyarlanmıştır. Din görevlilerinin mesleklerine dair yargılarını tespit edip varsa çelişkilerini ortaya çıkarmak amaçlanmıştır. Bir anlamda “din görevlisi” olmakla ilgili imamların düşünceleri irdelenmiştir. Esasen anket formunda aslına uygun olarak 16 madde yer almıştır. Ancak 2, 10. ve 11. sorular, analizler esnasında güvenilirlikleri düşük çıkması sebebiyle çalışmadan çıkarılmıştır. Genel olarak bu ölçeğin alpha katsayısı bu çalışmada $r=.80$ olarak tespit edilmiştir. Dolayısıyla alpha katsayısı yüksek düzeydedir. Faktör analizi sonucunda bu envanter, screeplot da dikkate alınarak iki faktörlü olarak şöyle değerlendirilmiştir: a)Mesleğinden rahatsız din görevlisi, b) Mesleğini kabullenmiş din görevlisi.

Ölçeğin yapı geçerliliğinin tespitine yönelik yapılan faktör analizinde Kaiser-Mayer-Olkin (KMO) örneklem yeterliliği testi sonucu .86; faktör analizinin dayandığı korelasyonel değerlerin istatistiksel olarak anlamlılığını gösteren Barlett’s Test of Sphericity (Bartlett’in Küresellik Testi) sonucu $\chi^2=875.413$; $p=.000$ olarak tespit edilmiştir. Ayrıca, ölçeğin iki boyuttan meydana geldiği ve varyansın %45.860’sını açıkladığı görülmüştür.

Ölçeğin güvenilirliğini test etmek için yapılan iç tutarlılık analizi sonucunda Cronbach alpha değeri (α)=.80 olarak hesaplanmıştır. Ölçek maddeleri ve aritmetik ortalamaları Tablo-1’de sunulmuştur:

Tablo 1: Mesleki Memnuniyet ve Çelişki Ölçeği Açıklayıcı Faktör Analizi Sonuçları

| (KMO=.86; α=.80; $\chi^2=875.413$; $p=000$; Varyansı açıklama: %45.860) | | | | |
|--|-------------------------|-------------------------|---------------------|-----------------------|
| F1. Mesleğinden Rahatsız (a=85) | M (ortalama) | SD (s.sapma) | N (sayı) | Madde yükü |
| Bazı zamanlarda hangi fakülte mezunu/lise olduğumun sorulması beni rahatsız eder | 2.4607 | 1.46685 | 267 | 2.4607 |
| Bu toplumda din adamı olmamak din adamı olmaktan daha iyidir | 2.3184 | 1.42736 | 267 | 2.3184 |
| Dini kimliğimi sakladığım zamanlar olur | 2.2060 | 1.38964 | 267 | 2.2060 |
| Din adamı olarak ne 'gelenekçilere' ne de 'modern' düşünelere yaranabiliyorum | 2.5019 | 1.30175 | 267 | 2.5019 |
| Din görevliliği. diğer mesleklerle karşılaştırıldığında daha az bir saygınlığa sahiptir | 2.0187 | 1.02397 | 267 | 2.0187 |
| Kişiliğimle din adamı yönümün uyuşmadığı zamanlar olur. | 2.6030 | 1.40075 | 267 | 2.6030 |
| Sosyal ilişkilerimde din adamı kimliğimin ön plana çıkarılmasından rahatsız oluyorum. | 2.5918 | 1.27513 | 267 | 2.5918 |
| Tekrar üniversite sınavlarına girecek olsam ilahiyat fakültesini tercihlerim arasına koymazdım | 2.5993 | 1.32659 | 267 | 2.5993 |
| Yaygın olandan farklı bir dini görüş ifade ettiğimde dışlanma korkusu yaşıyorum | 2.7978 | 1.51071 | 267 | 2.7978 |
| F2. Mesleğin Kabullemiş (a=50) | M (ortalama) | SD (s.sapma) | N (sayı) | Madde yükü |
| İnsanların beni "din adamı" olarak tanımaları hoşuma gider | 2.3146 | 1.27670 | 267 | .515 |
| Bir kere giydin mi. din adamı gömleğini artık sırtından atamazsın | 2.7154 | 1.32694 | 267 | .815 |
| Din adamı olmamın. ister istemez bazı davranışlarımı kısıtladığını düşünüyorum | 2.8689 | 1.36609 | 267 | .707 |

Bu haliyle oldukça güvenilir ve geçerli olduğu tespit edilen ölçeğin araştırmada kullanılması uygun görülmüştür. Söz konusu ölçek, boyutları ise şu şekildedir:

a) “Mesleğinden rahatsız din görevlisi” boyutundan maksat, din görevlilerinin söz konusu kimlikten kişisel olarak rahatsızlığını ifade etmektedir. Buna göre kişi, dine yakın ilgi göstermeyen insanların olduğu ortamlarda duygu ve düşüncelerini rahatça paylaşamamaktadır. Dışlanma korkusu yaşamakta, zaman zaman tutarsız bir hayat yaşadığını düşünmektedir. Kendisine hangi okuldan mezun olduğunun” sorulmasından rahatsız olmaktadır. Bu yüzden kimliğini kimi zaman saklamaktadır. Yer yer ikilemler yaşamakta olan birey, kendisini modernizm ve gelenek arasında sıkışmış hissetmektedir. Din adamı kimliğiyle öne çıkmak istememekte, sahip olunan mesleğin yani din görevliliğinin diğerlerine göre daha az saygınlığı olduğunu düşünmektedir.

b) “Mesleği kabullenmiş din görevlisi” boyutunda ise, din görevlisi, toplumda sıklıkla gözlenen “ölene kadar hoca” olma durumunu kabullenmiştir. Din görevlisi olarak tanınmaktan hoşlanmaktadır ve bu mesleğin ister istemez hayatı kısıtladığını farkındadır.

2.2. Araştırmanın Örnekleme

Araştırmanın örneklem grubunu, 2016-2017 yıllarında Sivas merkezde görev yapan 267 din görevlisi (erkek) meydana getirmektedir. Bilindiği üzere *amaçlı örneklem* “bilgi açısından zengin durumların seçilerek derin araştırma yapılmasına imkan tanımaktadır”. Bu çalışmada da amaçlı örneklem çeşitlerinden olan *tipik durum örnekleme* tarzı tercih edilmiştir.¹⁹ Böylelikle amacı gerçekleştirebilecek niteliklerdeki katılımcılara ulaşılmıştır. Gönüllülük esasının gözetildiği araştırmamızda yaklaşık 300 anket metni dağıtılmış, bunların 267 tanesi geçerli sayılmıştır. Sivas İl Müftülüğü aylık mutata toplantısında bizzat araştırmacı tarafından yüz yüze uygulanan anket formları, Spss programı çerçevesinde Pearson corelation testiyle değerlendirilmiştir. Güvenirlik analizi neticesinde elde edilen mesleki menuniyet ağısı boyutları ile sosyo-demografik değişkenler arasındaki ilişki, Pearson corelation yöntemiyle değerlendirilmiştir.

19 Büyüköztürk, Şener v.dğr., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, (Ankara: Pegem Yayınları, 2013), 90-91.

3. Bulgular

Bu araştırmada yaş, eğitim, gelir düzeyi ve dini inanç düzeyi olmak üzere dört bağımsız değişken, mesleğinden rahatsız din görevlisi, mesleğini kabullenmiş boyutları olmak üzere iki bağımlı değişken bulunmaktadır.

3.1. Sivas Merkezde Görev Yapan Din görevlilerinin Sosyo-Demografik Özelliklerine Dair Bulgular

Tablo 2: Örneklemin Yaş Değişkenine Göre Dağılımı

| | | % | Geçerli% |
|---------|-----------------|-----|--------------|
| Geçerli | 0 | 5 | 1.9 |
| | 20-35 yaş arası | 63 | 23.6 |
| | 36-55 yaş arası | 187 | 70.0 |
| | 55 ve yukarı | 12 | 4.5 |
| | Toplam | 267 | 100.0 |

Tabloda görüldüğü üzere katılımcıların %70'ini 36-55 yaş arası grup oluşturmaktadır. Onları %23'le 20-35 yaş arası; %4 ile 55 ve yukarılarından oluşan grup takip etmektedir. Din görevlilerinin yaklaşık %1 'i de bu soruya cevap vermemiştir. Buna göre genel olarak din görevlilerinin çoğunluğu, orta yaş grubundan oluşmaktadır.

Tablo 3: Örneklemin Eğitim Düzeyi Değişkenine Göre Dağılımı

| | | % | Geçerli% |
|---------|---------------------|-----|--------------|
| Geçerli | 0 | 3 | 1.1 |
| | İmam Hatip Lisesi | 41 | 15.4 |
| | İlahiyat Önlisans | 134 | 50.2 |
| | İlahiyat Fakültesi | 58 | 21.7 |
| | Diğer ²⁰ | 31 | 11.6 |
| | Toplam | 267 | 100.0 |

Tabloda görüldüğü üzere Sivas'taki katılımcıların %50'si ilahiyat ön lisans, %21'i ilahiyat fakültesi; %15' i ise, imam hatip lisesi mezunudur. Buna göre Sivas'taki din görevlilerinin yarısı, ilahiyat ön lisans mezunlarından oluşmaktadır. Katılımcıların %11'i ise, diğerleridir. Buna karşılık onların %1'i bu soruya cevap vermemiştir.²⁰

Tablo 4: Örneklemin Gelir Düzeyi Değişkenine Göre Dağılımı

| | | % | Geçerli% |
|---------|--------------|-----|----------|
| Geçerli | 0 | 3 | 1.1 |
| | Düşük | 7 | 2.6 |
| | Ortanın Altı | 20 | 7.5 |
| | Orta | 188 | 70.4 |
| | Ortanın Üstü | 46 | 17.2 |
| | Üst | 3 | 1.1 |
| | Toplam | 267 | 100.0 |

Tabloda görüldüğü üzere Sivas'taki katılımcıların çoğunluğunun gelir düzeyi %70 ile orta; azınlığı ise %1 ile üst düzeydedir. Onların %7'si ortanın altında, %17'si ortanın üstünde, %2'si düşük bir gelir düzeyine sahiptir. Buna göre din görevlilerinin çoğu, orta düzeyde bir gelir seviyesine sahiptir. Onların %1'i bu soruya cevap vermemiştir.

Tablo 5: Örneklemin Dini İnanç Düzeyi Değişkenine Göre Dağılımı

| | | % | Geçerli % |
|-------|---------------------|-----|-----------|
| Valid | 0 | 22 | 8.2 |
| | Az Dindar | 2 | .7 |
| | Orta Düzeyde Dindar | 100 | 37.5 |
| | Oldukça Dindar | 125 | 46.8 |
| | Çok Fazla Dindar | 18 | 6.7 |
| | Toplam | 267 | 100.0 |

Tablodan görüldüğü üzere Sivas'taki din görevlilerinin %46'sı kendisini oldukça dindar; %37'si ise orta düzeyde dindar olarak görmektedir. Bunların %7'si az dindar; %6'sı çok fazla dindar olduğunu düşünürken %8'i ise bu so-

20 Sosyal Bilimler Önlisans, Türk Dil ve Edebiyatı, Yüksek Lisans, Aöf, Beden Eğitimi, İlahiyat Ön Lisans, Radyo ve Televizyon, Halkla İlişkiler, Dkab, Aöf Sosyal Bilimler.

ruya cevap vermemiştir. Buna göre din görevlilerinin yarıya yakını, oldukça dindar olduğunu ifade etmiştir.

Tablo 6: Sivas'taki Din görevlilerinde Mesleki Memnuniyet Ölçeğine Dair Betimsel Analiz Sonuçları

| Betimsel İstatistik | | | | | | |
|---------------------|-----|----------|-----------|--------|--------|---------|
| | N | En düşük | En yüksek | Top. | Ort. | S.sapma |
| Mkabullenmiş | 267 | .33 | 5.00 | 703.00 | 2.6330 | .92633 |
| Mrahatsız | 267 | .42 | 4.75 | 655.17 | 2.4538 | .78825 |
| Totalmemnuniyet | 267 | .38 | 4.77 | 663.69 | 2.4857 | .73252 |
| Toplam | 267 | | | | | |

Tabloda görüldüğü üzere mesleği kabullenmiş boyutunun seçenekleri, Kesinlikle Katılmıyorum 1, Katılmıyorum 2, Emin değilim 3, Katılıyorum 4, Kesinlikle katılıyorum 5 şeklinde kodlanmıştır. Bu çerçevede din görevlilerinin çoğunun tüm boyutlara ortalama olarak “katılmıyorum” seçeneğini işaretledikleri gözlenmiştir. Buna göre din görevlilerinde memnuniyet algısı ve boyutları ile ilgili olumsuz bir kanaat söz konusudur. Örneklemin eğitim ranji, 1-5 aralığındadır.

Tablo 7: Sivas'taki Din Görevlileri İçin Sosyo-Demografik Değişkenlerle İle Mesleki Memnuniyet Arasındaki İlişkiye Dair Bulgular

| Korelasyon | | | | | |
|------------------|-----------------------|------|--------|---------|----------|
| | | Yaş | Eğitim | Gelir | D. İnanç |
| Mes. Rahatsız | Pearson Korelasyon | .057 | .050 | -.159** | .001 |
| | Anlamlılık (2-tailed) | .353 | .414 | .009 | .985 |
| | Toplam | 267 | 267 | 267 | 266 |
| Mes. Kabullenmiş | Pearson Korelasyon | .041 | -.020 | -.042 | .035 |
| | Anlamlılık (2-tailed) | .502 | .739 | .491 | .571 |
| | Toplam | 267 | 267 | 267 | 266 |
| Tot.memnuniyet | Pearson Korelasyon | .053 | .040 | -.149* | .012 |
| | Anlamlılık (2-tailed) | .388 | .515 | .015 | .843 |
| | Toplam | 267 | 267 | 267 | 266 |

Tabloda görüldüğü gibi $r=-.159$ değeri ile gelir düzeyi değişkeni ile mesleğinden rahatsız din görevlisi puanları arasında $p<.05$ düzeyinde negatif ama çok güçlü bir ilişki bulunmaktadır. Yine aynı değişkenle memnuniyet ölçeği arasında $r=-.149$ $p<.05$ düzeyinde negatif ama güçlü bir ilişki vardır. Diğer değişkenlerle mesleki memnuniyetin diğer boyutları arasında herhangi bir ilişkiye rastlanmamıştır.

Sonuç ve Değerlendirme

Bu araştırmada din görevlilerinin mesleklerine ilişkin değerlendirmeleri ile bunların sosyo demografik değişkenlerle ilişkisi incelenmiştir. Sivas'taki din görevlileri üzerinde gerçekleştirilen bu çalışmada elde edilen bulgular ise şu şekildedir:

Genel örneklemin sosyo-demografik özellikleri şu şekildedir: Din görevlilerinin çoğunluğunu (%70), 36-55 yaş arası grup oluşturmaktadır. Onların azınlığı ise (%4), 55 ve yukarısından oluşan bireylerdir. Dolayısıyla din görevlilerinin çoğunluğu, orta yaş grubundan teşekkül etmektedir. Başkanlığın verileri de bizim çalışmamızı doğrular niteliktedir.²¹ Buna karşın Özdemir tarafından yapılan bir araştırmada göreve yeni başlayanların yaş ortalaması, 26-30 aralığında olan genç yetişkinlerdir.²² Veriler arasındaki farklılıklar örneklem ve din görevlilerinin görev süresinden kaynaklanabilir.

Eğitim değişkeni itibariyle katılımcıların çoğunluğu (%50), ilahiyat önlians mezunlarından; azınlığı (%11) ise, diğerlerinden oluşmaktadır. Bilindiği üzere günün koşulları ve sorunlar, eğitimi önemli hale getirmektedir.²³ Hele de konu, din olunca eğitimin ve liyakatin önemi daha artmaktadır. Bu doğrultuda hem dinin hem de din görevlilerinin sosyal hayattaki rolü açısından eğitim düzeyinin yükseltilmesine önem verilmelidir.

Gelir düzeyi itibariyle katılımcıların çoğunluğu, (%70) orta; azınlık ise (%1), üst düzeyde bir gelir durumuna sahiptir. Elbette burada din görevlileri kanaatlerini dile getirmişlerdir. Bu tür yaklaşım sergilemelerinde yaşam koşulları etkili olmuş olabilir. Dini inanç düzeyi itibariyle ise Sivas'taki katılımcıların yarıya yakını (%46), kendilerini oldukça dindar kabul etmektedir.

21 DİB, *Diyanet İşleri Başkanlığı İstatistikleri*, (Ankara: DİB Yayınları, 2013).

22 Şuayip Özdemir, "Göreve Yeni Başlayan Din Görevlilerinin Mesleki Problemleri", *Hikmet Yurdu* 5/10 (2012): 13-31. DİB, *Diyanet İşleri Başkanlığı İstatistikleri*, 17-21.

23 Mehmet Bulut, "Vasıflı Din Görevlisi Yetiştirme Gayretleri ve Türkiye'de İlahiyat Meslek Yüksek Okulları", *Diyanet İlmî Dergi* 28/4 (1992): 113-122.

Din görevlilerinin azınlığı (%6), çok fazla dindar olduğunu düşünmektedir. Burada bireylerin dindarlıklarını bizzat kendileri değerlendirmeleri istenmiştir. Böylelikle dini değerleri ne kadar yaşadıkları hususunda bireysel değerlendirmelerini görebilme amacı güdülmüştür.

Mesleki Memnuniyet açısından din görevlilerinin durumunun ne olduğu konusunda ilgili şu sonuçlar elde edilmiştir: Mesleğinden rahatsız din görevlisi boyutu itibarıyla katılımcılar, en yüksek ortalamaya sahiptir. Yani din görevlileri mesleklerine karşı olumsuz bir tutum içindedirler ve konuyla ilgili çelişkiler yaşamaktadır. Arpacı tarafından yapılan bir araştırmaya göre ise bizim çalışmamızın aksine mesleklerinden memnuniyet duymaktadır.²⁴ Bu tür bir sonucun çıkmasında muhtemelen farklı örneklem grubu üzerinde çalışılmış olmasının etkisi büyüktür. Cengil tarafından yapılan bir araştırmaya göre de din görevlileri mesleki olarak kendilerini yeterli hissetmektedir. Mesleki memnuniyet sergilemekle birlikte başka bir kurumda çalışma arzularının olup olmadığı konusunda da imkan olduğu takdirde başka bir kurumda çalışma isteklerini dile getirmektedir.²⁵ Bu da, mevcut mesleğin onlar için vazgeçilmez olmadığını göstermektedir.

Genel olarak din görevlilerinin meslekleriyle barışık olamamaları, hatta bu meslekten rahatsız olmalarının nedeni, kurumun kendi yapısından kaynaklanabilir. Yine mesleklerinin sürekli hayatlarına müdahil olması, yani mesleğin ağırlığı, yeterli değer görememe, liyakate sahip olamama, insanları memnun edememe, kişiliğinin mesleğine uygun olamaması da diğer nedenlerdir. Başka bir çalışmada ise sağlık gerekçeleri, köy yaşantısı, ailelerine yeterli zaman ayıramama, izinlerinin yeterli olmaması,²⁶ üst yönetim, çalışma koşulları, görevin yapısı ve denetimde karşılaşılan sıkıntılar, aldıkları ücretin yetersizliği, konumlarına ve statülerine yönelik olumsuz yaklaşımlar gibi sebepler, meslek mesleki memnuniyetsizliğe yol açabilir. Hissedilen memnuniyetsizlik nedeniyle yorgunluk, mesleki isteksizlik ve stres gibi olumsuzluk-

24 Mücahit Arpacı, "Din Görevlilerinin "Din Görevlisi, Diyanet İşleri Başkanlığı ve Müftü" Kavramlarına Yönelik Görüşlerinin Metafor Analizi Yoluyla İncelenmesi: Şanlıurfa Örneği", *Ekev Akademi Dergisi Sosyal Bilimler* 18/59 (2014): 35.; Mustafa Köylü, "Din Görevlilerinin Mesleki Problemleri", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/3 (1991): 101-112.; Muammer Cengil, "Din Görevlileri ve Kuran Kursu Öğreticilerinin Tükenmişlik Düzeyleri" *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/1 (2010): 79-101.; Tahir Dağcı, *Kırsal Kesimde Görev Yapan Din Görevlilerinin Sorunları: Akşehir, Ilgın ve Doğanhisar Örneği*, (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi 2010).

25 Cengil, "Din Görevlileri ve Kuran Kursu Öğreticilerinin Tükenmişlik Düzeyleri", 87.

26 Cengil, "Din görevlileri ve Kuran Kursu Öğreticilerinin Tükenmişlik Düzeyleri", 87-88.

larla karşılaşılmaktadır.²⁷ Bu da onları fırsat olduğunda daha fazla memnun olabilecekleri başka bir kurumda görev yapmaya yöneltebilmektedir.

Bilindiği üzere din görevlileri, sadece erkeklerden oluşmamaktadır. Kadınların da hizmet verdiği alanlar bulunmaktadır. Kuran kursları bunların başında gelmektedir. Konuyla ilgili olarak Kayıklık (2008) tarafından yapılan bir araştırmada Kur'an kursu öğrencilerinin imamlara ve müezzinlere göre daha fazla iş doyumuna sahip oldukları gözlemlenmiştir. Yine istatikselsel olarak anlamlı olmasa da il merkezinde görev yapanların iş doyumları köylerde görev yapanlardan daha fazladır.²⁸ Bunda muhtemelen mesleki koşullar etkilidir. Çekin tarafından vaizlerle yürütülen bir araştırmaya göre ise din görevlilerinin orta düzeyde bir iş doyumunu bulunmaktadır.²⁹ Dağcı tarafından yapılan bir araştırmaya göre ise mesleki memnuniyet mevcut olmakla birlikte imamların genelde isteyerek din görevlisi olduğu görülmüştür. Din görevlileri, mesleklerinden hoşlanmaktadır, mesleki olarak yeterli donanıma sahip olduklarını ve topluma olumlu katkılar sunduklarını düşünmekte, bir daha tercih etmek durumunda kalsalar aynı mesleği yine seçeceklerini dillendirmektedirler.³⁰ Bu veriler, bizim çalışmamızdaki verileri desteklememektedir.

Konuyla ilgili farklı meslek grupları üzerinde de araştırmalar yürütülmüştür. Bunlardan bir kaçısı şu şekildedir: Gemi personeliyle ilgili yapılan bir araştırmaya göre onların çoğunluğu orta düzeyde bir iş tatmini ve terfi imkânına sahiptir. Aynı şekilde aldığı ücretten de orta düzeyde manevi bir memnuniyete sahiptir.³¹ Bu da üstlenilen mesleğe göre tatmin düzeyinin değişebileceğini göstermektedir. Yine Ergün tarafından yürütülen bir araştırmaya göre itfaiyecilerin görevlerinden hayli memnun oldukları tespit edilmiştir ve çoğunluğu bu mesleği başkalarına da tavsiye etmektedir. Bunda muhtemelen mesleklerini sevmeleri ve başarı neticesinde takdir edilmeleri etkilidir.³² Bu sonuçları destekleyen ve öğretmenler üzerinde yapılan bir araştırmaya göre orta

27 Semiha Şahin, v.dğr., "Eğitim Müfettişlerinin Mesleki Memnuniyet ve Memnuniyetsizlikleri", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 17/2 (2011): 231-237.

28 Kayıklık, "Din Görevlilerinde Yaşamdan Memnuniyet ve Mesleki Doyum-Adana Örneği", 40-41.

29 Çekin, "Vaizlerde Mesleki Doyum", 482.

30 Dağcı, *Kırsal Kesimde Görev Yapan Din Görevlilerinin Sorunları: Akşehir, Ilgın ve Doğanhisar Örneği*, 95-108.

31 Yaşar, *Türk Gemi Adamlarında Mesleki Tatmin ile İş Bırakma Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, 43-50.

32 Ergün, *Türkiye Büyük Küçük İtfaiye Örneklerinde Müdahale Biriminde Çalışan İtfaiyecilerin İş Kazası Geçirme Durumları, Çalışma Şartları ve Mesleki Memnuniyetleri*, 95.

öğretim öğretmenleri, ileri yaştaki öğretmenler ve bilhassa vekil öğretmenler, daha fazla mesleki memnuniyete sahiptir. Öğretmenler, mesleğin halk nazarında kısmen; öğrencilerinin nazarında ise tamamen değerli olduğunu beyan etmiştir. Ancak kurumları ve medya tarafından kendilerine yeterince değer verilmediğini düşünmektedirler.³³ Başka çalışmalarda da benzer sonuçlara rastlanmaktadır.³⁴ İnsanların mesleklerinden memnun olmaları, diğer bir ifadeyle mesleklerine yönelik olumlu kanaatler geliştirmeleri, örneklerin durumuna ve koşullarına göre değişmektedir.

Diğer taraftan insanların mesleklerine razı olmaları, onların hayat memnuniyetlerini de artırabilir. Zira Ayten v.dğr. tarafından yapılan bir araştırmaya göre şükür ve hayat memnuniyeti arasında pozitif bir ilişki bulunmaktadır. Özellikle bu durum, kadınlarda daha fazla görülmektedir.³⁵ Dolayısıyla insanların mesleki anlamda memnuniyetleri, hayatlarında da memnuniyeti ve akabinde mutluluğu getirebilir. Aksi ise, hayatın her merhalesinde çöküşe sebep olabilir. Örneğin çoğunluğunu lisans mezunlarının oluşturduğu ve büyük bir kısmı 31-40'lı yaşlar arasında olan muhasebeciler üzerine yapılan bir araştırmaya göre duygusal tükenmenin mesleki memnuniyeti azalttığı tespit edilmiştir. Buna göre kişinin performansında düşüş, mesleğin gereklerini yerine getirememeye, enerji düşüklüğü, duygusal olarak güçsüzlük, işe bağlı stres söz konusu olmaktadır. Duygusal tükenmeyle birlikte işe devamsızlık hatta işten ayrılmaya kadar giden bir süreç söz konusu olmaktadır.³⁶ Bu da, insanların görevlerindeki hoşnutluğun ya da hoşnutsuzluğun onların ruh sağlığını da etkilediğini göstermektedir. Din görevlilerinin mesleklerine duy-

33 Uteb.Gop.Edu.Tr/Dergipdfdetay.aspx?ID=87.

34 Ali Rıza Erdem -Meral Yaprak, "Köy ve ilçe Merkezinde Görev Yapan Sınıf Öğretmenlerinin Halkla Etkileşim ve Mesleki Memnuniyet Boyutunda Karşılaştığı Sorunlar ve Bu Sorunların Performansına Etkisi Konusundaki Görüşleri", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 26 (2011): 151-162.; Leyla Karaoğlu v.dğr., "İnönü Üniversitesi Turgut Özal Tıp Merkezi'nde Araştırma Görevlisi Olarak Çalışan Hekimlerin Mesleki Memnuniyet Düzeyi." *Toplum Hekimliği Bülteni* 2/25 (2006): 7-14.; Vedat Bal, "Manisa'da Kamu Kurumlarında Çalışan Özel Güvenlik Personelinin Mesleki Memnuniyet Durumu", *CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 12/2 (1-2 mart 2013): 332-339.; Fikret Soyer - Yusuf Can, "İş Tatmini ile Mesleki Beklenti ve Mesleki Destek Algılaması Arasındaki İlişki: Beden Eğitimi Öğretmenleri Üzerinde Bir Araştırma" *TSA* 11/3 (2007): 23-36.

35 Ali Ayten v.dğr., "Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma, 61.

36 Yüksel, «Muhasebecilerde Duygusal Tükenmenin Mesleki Memnuniyet ve Meslekten Ayrılma Niyeti Üzerine Etkisi», 33-34; Bk. Mehmet Günlük v.dğr., "İş Memnuniyetinin Muhasebecilerin Örgütsel Bağlılık ve İşten Ayrılma Eğilimleri Üzerindeki Etkisi", *Uluslararası Yönetim İktisat ve İşletme Dergisi* 9/20 (2013): 57-76.

dukları hoşnutsuzlukla ilgili başka çalışmalarda da veriler söz konusudur. Örneğin bir araştırmaya göre din görevlileri, eğitim, meslek, irtibat kurma gibi konularda çekingenlik yaşamaktadır, yetersizlik hissetmektedir. Halk da bunlardan şikayet etmektedir.³⁷ Sonuçta memnuniyetsizlik, herkesi rahatsız etmektedir.

Araştırmamızda sosyo-demografik değişkenlerle mesleki memnuniyet arasında ilişki konusunda ise şu sonuçlara ulaşılmıştır: Genel olarak gelir düzeyi değişkeni ile mesleğinden rahatsız din görevlisi puanları ($r=-.159$) arasında $p<.05$ düzeyinde negatif ama çok güçlü bir ilişki bulunmaktadır. Yine aynı değişkenle memnuniyet ölçeği arasında ($r=-.149$) $p<.05$ düzeyinde negatif ama güçlü bir ilişki vardır. Bu doğrultuda din görevlileri, gelir düzeyi yükseldikçe mesleklerini benimseyememe, sosyal ortamlarda kendilerini ifade edememe durumlarıyla karşılaşmış, yer yer mesleklerinden kurtulma ihtiyacı hissetmişlerdir. Hatta kendilerine bir kez daha şans verilse asla bu mesleği seçmeyeceklerini ifade etmişlerdir. Onlara göre mesleklerinin saygınlığı yoktur ve mesleklerinin insanlar tarafından bilinmesini ya da sorgulanmasını istememektedir. Bunda muhtemelen mevcut görevlerinden daha prestijli ve maddi olarak imkanları daha yüksek olan mesleklerin varlığı etkilidir. Bir çalışmaya göre din görevlilerinde ekonomik olarak kendilerini iyi görme (ekonomik tatmin) oranı yükseldikçe işlerinden doyumları artmaktadır.³⁸ Burada muhtemelen ekonomik düzeyin iyi olmasının sağladığı olumlu yaşam koşulları etkilidir. Memnuniyet ölçeğinin diğer boyutlarıyla sosyo-demografik değişkenler arasında herhangi bir ilişkiye rastlanmamıştır.

Mesleki memnuniyetle sosyo-demografik değişkenler arasındaki ilişkiyle ilgili olarak literatürde ise şu sonuçlara ulaşılmıştır: Bir araştırmaya göre din görevlilerinin yaş değişkenleriyle mesleki tutum ve motivasyonları arasında herhangi bir farka rastlanmamıştır.³⁹ Bir diğer araştırmada ilahiyat fakültesi mezunu olan din görevlilerinin ön lisans ve imam hatip lisesi mezunlarına göre mesleki olarak daha yeterli olduğu sonucuna rastlanmıştır.⁴⁰

37 Abdulkadir Çekin, "Vaizlerde Mesleki Doyum": *Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu II (17-18 Aralık 2011)*, ed. Mehmet Bulut (Ankara: DİB Yayınları, 2013).

38 Kayıklık, "Din Görevlilerinde Yaşamdan Memnuniyet ve Mesleki Doyum -Adana Örneği-", 41-43.

39 Mevlüt Kaya, "Din Görevlilerinin Mesleki Tutum ve Motivasyon Düzeylerini Etkileyen Bazı Faktörler", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26-27 (2008): 25-53.

40 İbrahim Turan, "Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlilikleri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/1 (2013):70.; Köylü, "Din Görevlilerinin Mesleki Problemleri", 181-182.

Çekin tarafından yapılan bir araştırmada farklı dini hizmet biriminde çalışan vaizlerin iş doyumunu boyutlarından olan kişiler arası ilişkiler ile yaş değişkeni arasında anlamlı bir ilişki bulunmaktadır. Özellikle 40-59; 60 yaş ve üzerindeki vaizlerin mesleki doyumları daha yüksek çıkmıştır. Bir anlamda ileriki yaşlarda mesleki doyum oranı daha da artmaktadır. Görev yeri değişkeni ile iş doyumunu arasında ise herhangi bir farklılığa rastlanmamıştır.⁴¹ Yine Coştu tarafından imamlar üzerinde yapılan bir araştırmaya göre 51 yaş ve üzeri din görevlisinin mesleki doyum puan ortalaması diğerlerine göre yüksek çıkmıştır. Eğitim düzeyi yükseldikçe mesleki memnuniyet puan ortalaması düşüktür. İl merkezinde olanların mesleki doyumunu diğerlerine göre yüksektir. İmamların mesleki doyumunu, Kuran kursu öğreticileri ve müezzinlere göre düşüktür. Hizmet yılı ile mesleki doyum arasında bir ilişkiye rastlanmamıştır. Ancak puan ortalamaları itibarıyla hizmet yılı arttıkça ve yaş ilerledikçe mesleki doyum da artmaktadır. Maaş, amirlerin tutumu, meslektaşlarla ilişkiler de mesleki doyumunu etkilemektedir.⁴² Apaydın ve Eker tarafından yapılan bir araştırmada da mesleki anlamda tükenmişlik ortalamaları düşük bulunmuştur. Ayrıca ileriki yaşlarda mesleki tükenmişlik durumunun azaldığı görülmüştür. Eğitim düzeyi arttıkça duygusal tükenmişlik artmıştır. Alt düzeyde bir gelir düzeyine sahip olanların orta düzeydekilere göre daha fazla duygusal tükenme yaşadıkları ve etraflarına daha fazla duyarsızlaştıkları görülmektedir. Mesleki memnuniyetsizlik, mesleki yetersizlik ve mesleğinin sevmemek duygusal tükenmeyi artırmaktadır.⁴³ Diğer taraftan sağlık personeli üzerinde yapılan bir araştırmaya göre 41 yaş ve üstü olanların diğerlerine göre daha fazla iş memnuniyetine sahip oldukları görülmüştür.⁴⁴ Öğretmenler üzerinde yapılan bir araştırmaya göre ise tükenmişlik düzeyi, özellikle 30 yaş üzerinde, kıdem yılı beş yıl ve aşagısında bulunanlarda bu daha fazla görülmektedir.⁴⁵ Yürütülen araştırmaların amaçları ve seçilen örneklemeler nedeniyle farklı sonuçlar çıkabilmektedir.

41 Çekin, "Vaizlerde Mesleki Doyum", 483-487.

42 Yakup Coştu, "Din Görevlilerinde Mesleki Doyum-Çorum İl Merkezi Örneği". *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/1(2013): 8-17.; Köylü, "Din Görevlilerinin Mesleki Problemleri", 181-182.

43 Halil Apaydın ve Rukiye Eker, "Din Görevlilerinde Mesleki Tükenmişlik: Kahramanmaraş Örneği", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/1 (2015): 218, 228.

44 Avan, "Aile Sağlığı Merkezlerinde Görev Yapan Aile Sağlığı Elemanlarının Mesleki Memnuniyetlerinin Ölçülmesi", 64.

45 Hüseyin İbrahim Yeğin, «Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Tükenmişlik Düzeyleri», *Ekev Akademi Dergisi* 18/58 (2014): 315-331.

Özetle din görevlisi, cami içi ve cami dışı bir çok alanda hizmet vermektedir. ⁴⁶ Hayatın her alanında bir şekilde bir rol üstlenmiştir. Rollerini olabildiğince iyi bir şekilde yerine getirmesi, din görevlisinin bir din gönüllüsü olmasına da bağlıdır. Bu meyanda burada din görevlilerininin mesleklerine dair değerlendirmeleri ve yaşadıkları çelişkilerle ilgili bir alan araştırması yürütülmüştür. Bununla din görevlilerininin hem mesleki algılarını görme, sosyo-demografik olarak da özelliklerini tespit ederek din görevlisi profilini çıkarma amacı güdülmüştür. Böylelikle onlarla ilgili bilgilerin güncellenmesi ve iyileştirici psikolojik, sosyolojik ve ekonomik adımların atılmasını teşvik etme mümkün olabilir.

Kaynakça

- Acar, İbrahim. “Çağdaş Toplumda İdeal Din Görevlisi Portresi Din-Kültür ve Çağdaşlık”. 2004 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri. Ed. Mehmet Bulut. 49-52. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Akalın, Şükrü Haluk-Toparlı, Recep- Argunşah, Mustafa- Demir, Nurettin-Gözyayın, Nevzat- Özyetgin, Melek- Zülfiyar, Hamza- Aksu, Belgin Tezacan-Durkun, Abdullah- Gültekin, Beyza- Okkalı, Burçak- Tezri, Adem- Şener, Mete- Kaya, Ömer- Tekeli, Safa. *Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK Yayınları, 2011.
- Apaydın, Halil - Eker, Rukiye. “Din Görevlilerinde Mesleki Tükenmişlik: Kahramanmaraş Örneği”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/1 (2015): 207-234.
- Arpacı, Mücahit. “Din Görevlilerinin “Din Görevlisi, Diyanet İşleri Başkanlığı ve Müftü” Kavramlarına Yönelik Görüşlerinin Metafor Analizi Yoluyla İncelenmesi: Şanlıurfa Örneği”. *Ekev Akademi Dergisi Sosyal Bilimler* 18/59 (2014): 31-44.
- Avan, Emre. *Aile Sağlığı Merkezlerinde Görev Yapan Aile Sağlığı Elemanlarının Mesleki Memnuniyetlerinin Ölçülmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Beykent Üniversitesi, 2013.
- Ayten, Ali – Göcen, Gülüşan- Sevinç, Kenan. “Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2(2012): 45-79.
- Baktır, Mustafa. “Nitelikli Din Görevlisi Yetiştirilmesine Dair Bazı Teklifler. *Türkiye’de Yüksek Din Eğitimi Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu Bildiriler – Müzakereler*. Haz. Ekrem Sarıçoğlu v.dğr. 331-342. Konya: SDÜ İlahiyat Fakültesi Baskı, 2004.
- Bal, Vedat. “Manisa’da Kamu Kurumlarında Çalışan Özel Güvenlik Personelinin Mesleki Memnuniyet Durumu”. *CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi* (1-2 mart 2013):332-339.
- Beydilli, Kemal. “İmam: Osmanlı Döneminde İnanlık” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22:181-186. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

46 Harun Işık - Abdullah Demir, *Ceza İnfaz Kurumlarında Din hizmetleri Rehberi*, (Ankara: DİB Yayınları, 2012).

- Bulut, Mehmet. "Vasıflı Din Görevlisi Yetiştirme Gayretleri ve Türkiye'de İlahiyat Meslek Yüksek Okulları". *Diyanet İlmî Dergi* 28/4 (1992) 4: 113-122.
- Bulut, Mehmet., *Din Görevlileri Üzerine Bazı Tespitler: Din Hizmetlerinde Yöntem ve Verimlilik*. Ankara: TDV. Yayınları, 2006.
- Buyrukçu, Ramazan. "Türkiye'de Din Görevlisi Yetiştirme Problemi ve Çözüm Önerileri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/2 (2006): 99-126.
- Büyükoztürk, Şener-Akgün, Özcan.E.- Karadeniz, Şirin- Demirel, Funda – Ebru- K. Çakmak. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Yayınları, 2013.
- Cengil, Muammer. "Din Görevlileri ve Kuran Kursu Öğreticilerinin Tükenmişlik Düzeyleri". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/1 (2010): 1. 79-101.
- Coştu, Yakup. "Din Görevlilerinde Mesleki Doyum-Çorum İl Merkezi Örneği". *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/1(2013): 1-18.
- Çekin, Abdulkadir. "Vaizlerde Mesleki Doyum". *Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu II* (17-18 Aralık 2011). Thk. İsmail Erdem. 471-497. Ankara: DİB Yayınları, 2013.
- Dağcı, Tahir. *Kırsal Kesimde Görev Yapan Din Görevlilerinin Sorunları: Akşehir, Ilgın ve Doğanhisar Örneği*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2010.
- DİB. *Diyanet İşleri Başkanlığı İstatistikleri*. Ankara : DİB Yayınları, 2013.
- Erdem, Ali Rıza - Yaprak, Meral. "Köy ve İlçe Merkezinde Görev Yapan Sınıf Öğretmenlerinin Halkla Etkileşim ve Mesleki Memnuniyet Boyutunda Karşılaştığı Sorunlar ve Bu Sorunların Performansına Etkisi Konusundaki Görüşleri". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 26 (2011): 151-162.
- Erdiç, Şaban. "Din Görevlisinin Zihniyet Dünyası ve Bunun Mesleki Sonuçları (Antalya İli Örneği)". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2015): 243-272.
- Ergün, Osman Furkan. *Türkiye Büyük Küçük İtfaiye Örneklerinde Müdahale Biriminde Çalışan İtfaiyecilerin İş Kazası Geçirme Durumları, Çalışma Şartları ve Mesleki Memnuniyetleri*, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2012.
- Eronat, Zeynep. *İşletmelerde İş Tatmini ve İşgücü Devir Hızı Problemlerinin Çözümünde Bir Faktör Olarak İletişim*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi 2004.
- Günlük, Mehmet – Özer, Gökhan - Özcan, Murat. "İş Memnuniyetinin Muhasebecilerin Örgütsel Bağlılık ve İşten Ayrılma Eğilimleri Üzerindeki Etkisi". *Uluslararası Yönetim İktisat ve İşletme Dergisi* 9/20 (2013): 57-76.
- Hatipoğlu, Nihat. "Bir İslam Davetçisi Olarak Din Görevlisi ve Özellikleri", *Diyanet İlmî Dergi* 18/4 (1992): 97-111.
- <http://www.psikolojizozlugu.com>. Erişim: 02/01/2017.
- Işık, Harun - Demir, Abdullah. *Ceza İnfaz Kurumlarında Din hizmetleri Rehberi*. Ankara: DİB Yayınları, 2012.
- Karagöz, İsmail. *Din Görevlisi Mevzuat Rehberi*. Ankara: DİB Yayınları, 2015.
- Karaman, Hayrettin –Yılmaz, Hasan Kamil- Karagöz, İsmail- Altuntaş, Halil. *Din Görevlisi Rehberi*. Ankara: DİB Yayınları, 2015.
- Karaoğlu, Leyla – Şahin, Tolga- Eğri, Mücahit- Pehlivan, Erkan- Genç, Metin F.- Güneş, Gülsen. "İnönü Üniversitesi Turgut Özal Tıp Merkezi'nde Araştırma Görevlisi Olarak Çalışan

- Hekimlerin Mesleki Memnuniyet Düzeyi." *Toplum Hekimliği Bülteni* 2/25 (2006): 7-14.
- Kaya, Mevlüt. "Din Görevlilerinin Mesleki Tutum ve Motivasyon Düzeylerini Etkileyen Bazı Faktörler". *OMÜ İlahiyat fakültesi Dergisi* 26-27 (2008): 25-53.
- Kayıklık, Hasan. "Din Görevlilerinde Yaşamdan Memnuniyet ve Mesleki Doyum-Adana Örneği." *1. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007)*. Ed. Mehmet Bulut. 34-46. Ankara: DİB Yayınları, 2008.
- Köylü, Mustafa. "Din Görevlilerinin Mesleki Problemleri". *OMÜ İlahiyat fakültesi Dergisi* 5 (1991): 181-212.
- Köylü, Mustafa. "Din Görevlisinde Bulunması Gereken Özellikler", *Diyanet İlmî Dergi* 29/3 (1993): 101-112.
- Küçükbaşçı, Mustafa Sabri. "İmam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22: 178-181, Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Örki, Mustafa. *İmam*, Denizli: Yenigün Matbaacılık, 2014.
- Özdemir, Şuayip. «Göreve Yeni Başlayan Din Görevlilerinin Mesleki Problemleri», *Hikmet Yurdu* 5/10 (2012): 13-31.
- Soyer, Fikret - Can, Yusuf. "İş Tatmini ile Mesleki Beklenti ve Mesleki Destek Algılaması Arasındaki İlişki: Beden Eğitimi Öğretmenleri Üzerinde Bir Araştırma". *TSA*, 11/3 (2007) : 23-36.
- Şahin, Semiha- Çek, Fatma- Zeytin, Nalan. «Eğitim Müfettişlerinin Mesleki Memnuniyet ve Memnuniyetsizlikleri». *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 17/2 (2011): 221-246.
- Turan, İbrahim. "Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlilikleri". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/1 (2013): 47-73.
- Ünver, Mustafa. "Kur'an Ekseninde Din Görevlisinin Dikkate Alması Gereken Hususlar". *Diyanet İlmî Dergi* 41/3: 71-92.
- Yaşar, Zeki. *Türk Gemi Adamlarında Mesleki Tatmin ile İş Bırakma Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi, 2010.
- Yeğin, Hüseyin İbrahim. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Tükenmişlik Düzeyleri". *Ekev Akademi Dergisi* 18/58 (2014): 315-331.
- Yıldız, İlhan. "Cami Hizmetlerindeki Sorunlar Bağlamında Din Görevlisi Yetiştirmeye Yönelik Çabalar". *1. Din Hizmetleri Sempozyum 3-4 Kasım 2007*. Ed. Mehmet Bulut. 45-62. Ankara: DİB Yayınları, 2008.
- Yılmaz, Rahmi. *Verimli Bir Din Hizmeti Nasıl Olmalı?* Ankara: DİB Yayınları, 2006.
- Yılmaz, Hüseyin. *Camilerin Eğitim Fonksiyonu*. İstanbul: Dem Yayınları, 2013.
- Yücel, İrfan. "İmam: Cumhuriyet Döneminde İmamlık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22: 186-188. Ankara: TDV. Yayınları, 2000.
- Yüksel, Setenay. *Muhasebecilerde Duygusal Tükenmenin Mesleki Memnuniyet ve Meslekten Ayrılma Niyeti Üzerine Etkisi*. Yüksek Lisans Tezi, Yüksek Teknolojisi, 2013.

MUHAMMED ABDUH'UN KUR'AN ANLAYIŞI

Ahmet Özdemir

Dr. Öğr. Üyesi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Asst. Prof. Gaziosmanpaşa University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Tokat, Turkey

ahmet.aozdemir@gop.edu.tr
orcid.org/0000-0002-2389-6693
Doi: 10.14395/hititilahiyat.398203

Öz

Muhammed Abduh, Kur'an yorumunda özgün bir anlayışa sahiptir. Abduh'un yorumlarında onun pragmatik yönü ön plana çıkmaktadır. O, Kur'an'ı bir hidayet kitabı olarak görmektedir. Hayata yansıtılan bir Kur'an anlayışını benimsemektedir. Akli bir bakış açısıyla ayetleri değerlendirmektedir. Kur'an'ın, herkesin anlayabileceği bir yapıda olduğu kanaatindedir. Müslümanların onu anlamak için herhangi bir aracıya ihtiyaçları yoktur. Bu açıdan Kur'an ona göre Müslümanların hayatlarının merkezinde yer almalıdır. Öte yandan Kur'an ve sünnet birbirinin tamamlayıcısı iki temel kaynaktır. Ama hadislerin güvenilirliği konusunda bakış açısı genelde olumsuz bir yapıdadır. Hadisleri kabul/red konusunda onun kendine özgü kriterleri vardır. Bu nedenle sahih olan birçok hadisi reddedebilmektedir. Fikirleriyle çığır açan bir kişiliğe sahiptir. Onun Kur'an'a bakış açısının ortaya konması önem arz etmektedir. Yapılacak bir çalışma aynı zamanda önemli bir boşluğu da dolduracaktır. Çünkü konuyla ilgili çok fazla çalışma yoktur. Bu araştırmamız, Abduh'un Kur'an anlayışını ortaya koymak amacıyla yönelik olacaktır. Bunu ortaya koyarken özellikle kendi eserlerinden istifade edilecektir. Bunun yanında konuyla ilgili diğer kaynaklardan da yararlanılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Vahiy, Kur'an, Yorum, Abduh.

Muhammed Abduh's Perception of Quran

Abstract

Muhammad Abduh has a original understanding of the Qur'anic interpretation. His pragmatic direction is at the forefront in Abduh's commentary. He counts the Qur'an as a guide book. He adopts a Qur'anic understanding reflected to life. He is evaluating the verses in a mental perspective. He believes that the Qur'an is in a structure that everyone can understand Muslims do not need any means to understand it. In this respect, the Qur'an should take place at the center of Muslim life. On the other hand Qur'an and sunnah are two basic sources complementary to each other. But the view of the hadiths about reliability is generally negative. He has his own criteria for accepting / rejecting the hadiths. He has a groundbreaking personality with his ideas. It is important to reveal his point of view of the Qur'an. A work to be done will also fill a significant gap. Because there is not much work on the subject. This is research, the aim will be to demonstrate the Abduh's understanding of the Quran. It will especially benefit from his own works when revealing this. It will also be benefited from other related sources.

Keywords: Tafsir, Miracle, Qur'an, Comment, Abduh.

Giriş

Muhammed Abduh (ö. 1322/1905), Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde Mısır'da yaşamış olan önemli fikir adamlarından biridir. Sonraki dönemlerin düşünce yapısının oluşumunda önemli bir etkiye de sahiptir. Özellikle Mısır'daki Müslüman kardeşler teşkilatının oluşumunda ağırlıklı olarak onun oluşturduğu fikir akımı etkili olmuştur. Bununla birlikte yeniden canlanmaya başlayan, Kur'an'ı tek kaynak olarak gören yapının düşünceleri, Abduh'un ortaya attığı fikirlerden teşekkül etmektedir.

Muhammed Abduh'un hayat anlayışına baktığımız zaman onun, Kur'an merkezli bir düşünce yapısına sahip olduğunu görmekteyiz. Her durumda Kur'an vurgusunu ön plana çıkarıp bütün meseleleri ona uygun bir tarzda değerlendirmekte ve Kur'an'ın hedefleri doğrultusunda bir çıkarım yapmaya çalışmaktadır.

Böyle bir anlayışa sahip olmasında İslam'ın ve de Kur'an'ın evrensel oluşu, tüm kültür, zaman ve medeniyetlere uygun bir yapıyı bünyesinde barındırmış olması¹ etkili olmuştur. Müslümanlar arasında birliği sağlamanın ancak Kur'an ve sünneti doğru yorumlamakla mümkün olacağı kanaatindeydi.² Bu açıdan her meselede çözümü Kur'an'da aramakta ve meseleye uygun bir ayet örneği vermekte ve bu ayeti de o meseleye uygun bir şekilde yorumlamaktadır.

Diğer taraftan Kur'an'a bakışının akıl merkezli olması, yapmış olduğu yorumlarda etkisini fazlasıyla göstermektedir. Birçok ayet hakkında yapmış olduğu yorumlarda aklı, sınırları zorlayarak kullanmış olması, diğer müfessirlerin ulaştığı sonuçlardan daha farklı çıkarımlar yapmasına sebep olmuştur.

Bu konuda yapılan çalışmalara baktığımızda Volkan Akbaş'ın "Tefsir'u Cüz'i Amme" eseri ekseninde Muhammed Abduh'un Kur'an'ı yorumlama yöntemi" ile Abdülkadir Kartal'ın "Bazı ahkâm ayetleri yorumlamada Muhammed Abduh'un yaklaşımı" adlı basılmamış y. lisans tezleri mevcuttur.

Bu çalışmamızda onun, Kur'an hakkındaki düşüncelerini, ferdi ve toplumsal alanlardaki sorunlarla ilgili ortaya koymuş olduğu Kur'an eksenli çö-

1 Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, 2. Baskı (İstanbul: Dergah yayınları, 1998), 265.

2 Muhsin Demirci, "Kur'an'a Modernist Yaklaşımlar", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2003, 12: 35.

zümlelerini, Müslümanların, yaşadıkları dünyada güçlü bir konuma gelebilme-leri için nasıl bir Kur'an anlayışına sahip olmaları gerektiğine dair görüşlerini ortaya koymaya çalışacağız.

1. Muhammed Abduh'un Kur'an Tasavvuru

Muhammed Abduh'un Kur'an eksenli görüşlerini birçok başlık altında toplamak mümkündür. Ancak biz burada onları gruplandırmak suretiyle daha anlaşılır olması açısından on altı başlık altında değerlendirmeyi planlıyoruz.

1.1. Kur'an'ın Gönderiliş Amacı

Kur'an, insanların dünya ve ahiret saadetlerini elde etmeleri konusunda yol göstericilik vazifesi üstlenmek üzere gönderilmiş olan bir kitaptır. Onda yer alan bütün emir ve yasaklar bu amaca matuftur. Hz. Peygamber ise Kur'an'da yer alan hükümlerin hayata yansımalarının canlı bir görüntüsüdür.

Bütün meselelerle ilgili çözümleri Kur'an'da arayan Muhammed Abduh'a göre Kur'an, insanları doğru yola iletmek ve Allah'ın dinini insanlara öğretmek için gönderilmiştir. Bunun gerçekleşmesi onun, insanlar tarafından anlaşılması ile mümkün olacaktır.³ Bu açıdan bakıldığında bütün insanların, meselelerin çözümünde Kur'an'a müracaat etmeleri gerekir. Kitabı bilmiyorsa dahi bir bilene sormakla ve Kur'an'dan delil getirmesini istemekle yükümlüdürler.⁴ Bu nedenle bir Müslümanın Kur'an'la arasına mesafe koyması, ondan uzaklaşması kabul edilemez. Çünkü Kur'an'dan uzaklaşmak Allah'tan uzaklaşmakla eş değerdedir.⁵

Abduh, her konuda Kur'an'ı temel ölçüt olarak görmekte, özellikle akide ve inanç konusunda bunun vazgeçilmez bir unsur olduğu kanaatini taşımaktadır.⁶ Bugün için Kur'an, ona göre İslam hukukçularının, filologların vb. maharetlerini gösterecekleri bir alan değil, Müslümanların dünya ve ahiret hakkındaki düşüncelerine kaynaklık edecek bir kitaptır.⁷

3 Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr* (Beyrut: Dâru'l-kutub el-ilmîyye, 1999), 1: 21.

4 Muhammed el-Behiy, *Çağdaş İslam Düşüncesinin Oluşumu ve Batı*, trc. İbrahim Sarmış (İstanbul: Girişim yayınları, 1986), 176.

5 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 1: 153.

6 İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, 261.

7 J.J.G. Jansen, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, 2. baskı, trc. Halilrahman Açar (Ankara: Fecr yayınevi, 1999), 71.

Müslümanların parçalanmış halinden de oldukça rahatsız olan Abduh, bunun çözümünü Kur'an etrafında birleşmekte görmektedir. Günümüzde Müslümanların tek imamının Kur'an olduğunu söylemek suretiyle⁸ de düşüncesini daha anlaşılır bir boyuta taşımaktadır.

Ona göre Kur'an ayetlerinin gücü ve etkisi o kadar fazladır ki, bilinçli bir şekilde inatçılık etmeyen bir kişinin, onun Allah katından gönderilmiş bir kitap olduğu konusunda şüphe duyması mümkün olmaz.⁹ Bu nedenle ilahi kaynaklı bir kitaba muhalefet edecek beşeri bir aklın sonuca ulaşması ve Kur'an'da yer alan hükümlerden daha iyisini ortaya koyması muhal olacaktır.

1.2. Kur'an'ın Muhtevası

Kur'an'ın içeriğiyle ilgili de Abduh'un kanaat ortaya koyduğunu görmekteyiz. Onun düşüncesinden anlaşıldığı kadarıyla Kur'an, temel kaynak olması hasebiyle, insanların ihtiyaç duyacağı bilgileri ihtiva etmektedir.¹⁰ Bazı konularda daha ayrıntılı bilgiler yer almakla birlikte diğer bazılarında daha az yer verildiği görülmektedir.

Kur'an'ın, gerçek olan dinin, her devirde Allah'ı Rab olarak tanıyıp yalnızca O'na ibadet etmeye, teslimiyet içerisinde emrettiği her şeyi yapıp yasakladıklarından kaçınmaya teşvik ettiğini dile getirmektedir.¹¹ Bu açıdan bakıldığında fikhî konularla diğer meseleleri aynı kategoride değerlendirmektedir. Bununla birlikte Kur'an'ın sosyal yönü üzerinde duran Abduh, fikhî konuların Kur'an'da az yer tuttuğu kanaatini taşımaktadır. Buna karşın insanların manen olgunlaşması, cahillikten ilim ehli konumuna yükseltilmesi, müminin, kendi acziyetinin farkında olması ve bunun dışındaki diğer toplumsal konular daha fazla yer tutmaktadır.¹²

Kur'an'da yer alan kıssalar, ele aldığı bir diğer konudur. Ona göre Kur'an'da yer alan kıssalar, mücmel bir şekilde anlatıldığı için Allah, bizden o kıssaların geçtiği yerleri dolaşarak daha ayrıntılı bilgi sahibi olmamızı istemiştir. Ama bunu yaparken sadece dış görünüşe bakmak bizi doğru bir sonuca ulaştırmayacaktır. Dış görünüşe bakmak, bir kitabın cildine bakıp

8 Muhammed Ammara, *el-E'mâlî'l-kâmile li'l-İmâm eş-Şeyh Muhammed Abduh*, 1. Baskı (Beyrut: Daru's-şuruk, 1993), 1: 865.

9 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1: 107.

10 Behiy, *Çağdaş İslam Düşüncesinin Oluşumu ve Batı*, s. 176.

11 Muhammed Abduh, *Tevhid Risalesi*, trc. Sabri Hizmetli (Ankara: Fecr yayınları, 1986), 200.

12 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1: 22.

içini açmamak, okumamak anlamına gelecektir.¹³ Bu noktada sadece okumakla yetinmenin yetersiz olduğu kanaati taşıdığı ortadadır. Okunan ve araştırılan her meselenin, mümkünse bizzat müşahade edilmesinin faydalı olacağı düşüncesinde olduğu görülmektedir.

Abduh'a göre Kur'an bir hukuk, bilim ve tarih kitabı değildir. Allah'ın sözüdür.¹⁴ Bu nedenle onu sadece belli bir alana hapsedip, dar bir açıdan ele almak, beklenen faydayı temin edemeyecektir. Kur'an'da yer alan ve ilk bakışta bilim ve teknik öğretiyormuş gibi görünen ayetlerin, iki amaca yönelik olduğu düşüncesindedir: 1. Bunlardan yola çıkarak Allah'ın bilgisinin çokluğunu ve her şeyi bir hikmete göre yarattığını düşünerek iman etmek. 2. Bu ayetlerin yol göstericiliğinden istifade ederek bilim ve medeniyet alanında gelişmeler kaydetmek.¹⁵

Kur'an'da, yaşanan olayların da bizzat doğruladığı gaybî haberlerle beraber müminlere daha bu dünyada vaad edilen bazı ödüllerin de gerçekleştiğini dile getirmektedir.¹⁶ Örneğin Rum suresinin ilk ayetlerinde, Ehli kitap olan Bizans'ın Mecusi olan Pers ordusuna galip geleceğinin haber verilmesi ve bunun daha sonraki yıllarda gerçekleşmesi. Bu nedenle Kur'an'ın muhtevasındaki bu güzelliği fark eden bir kişi, başka bir kitabı onun önüne geçiremez.¹⁷

Kur'an'da yer alan gerek ibadetleri gerekse ferdî ve sosyal hayatı düzenleyen ilke ve kuralları tüm Müslümanlar tereddütsüz bir şekilde kabul etmelidirler.¹⁸ Kur'an'da yer alan hükümlerden bir kısmını kabul edip diğer kısmını arka plana atmak, beklenen faydayı temin edemeyecektir. Bugün de zaten Müslümanların karşılaştığı problemlerin temelinde böylesi bir anlayış yatmaktadır.

Görüyoruz ki Abduh, Kur'an'ın içeriği konusunda ferdî ya da toplumsal anlamda, gerek Allah'a kulluk gerekse dünyadaki yaşantıyı düzene koyma konusunda her meselenin, genel anlamda Kur'an'da yer aldığı kanaatindedir.

13 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1: 25.

14 Jansen, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, 83-84.

15 Muhammed Reşid Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, trc. Hayreddin Karaman, (İstanbul: İz yayıncılık, 2003), 107.

16 Ammara, *el-E'mâlî'l-kâmile*, 3: 448.

17 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1: 153.

18 Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, trc. Latif Boyacı ve Hüseyin Yılmaz (İstanbul: İnsan yayınları, 1994), 167.

Ama önemli olan, bunları sadece okumakla yetinmeyip hayata yansıtmanın çabası içerisinde olmaktır.

1.3. Kur'an'ın Bir Hidayet Kitabı Oluşu

Kur'an'ın bir hidayet kitabı oluşu üzerinde çokça durmaktadır. Bu nedenle yapılacak olan bir Kur'an yorumlamasının, hem dünya hayatındaki işlerin düzene girmesine, hem de ahirette kurtuluşun elde edilmesine vesile olması gerektiği kanaatindedir.¹⁹ Zaten Abduh'un kurucusu olarak kabul edildiği İctimai tefsirin temel konusu, Kur'an'ı tefsir ederken onun hidayet yönünü ön plana çıkarmaktır. Çünkü Kur'an, toplum için inmiştir. Bundan dolayı onu açıklarken toplumsal sorunların çözümü odaklı bir yol izlenmesi gerekir.²⁰ Bu nedenle Kur'an metninin uygulanabilir olması önem arz etmektedir.²¹ Böylesi bir anlayışa sahip olduğu için her ayeti, sosyal hayatta bir yere koymakta ve onun uygulanacağı bir alanın varlığını ispat etmeye çalışmaktadır.

Kur'an'ın hükümlerine göre bir hayat yaşandığında yeryüzünde adaletli bir yapının oluşacağı, sosyal barışın ve huzurun hakim olacağı muhakkaktır. Buna karşılık, Kur'an'a göre bir hayat yaşanmadığı takdirde belaların, felaketlerin artması da kaçınılmazdır.²² Bu açıdan bakıldığında Kur'an'da yer alan hükümlerin hayata yansıtılmış olmasının sağladığı faydalar, sadece ahirete dönük olmayacak bu dünyada da faydalı neticeler elde edilecektir.

Kur'an'da yer alan ayetlerden istifade edilmesi için onun doğru bir şekilde açıklanması üzerinde de durmaktadır. Kıyamet günü Allah'ın kullarına, müfessirlerin düşüncelerini veya Kur'an'dan ne anladıklarını değil, hidayet yönünü soracağını,²³ Müslümanların zayıf düşmelerinin ve hakimiyetlerini kaybetmelerinin nedeninin Kur'an'ın hidayetinden yüz çevirmeleri olduğunu²⁴ dile getirmek suretiyle Kur'an'ın hidayet yönünü göz ardı eden bir anlayışı reddettiğini ortaya koymaktadır.

Bir insanın hidayete ulaşması, iman etmesi anlamına gelmektedir. Ona göre imanın kaynağı Kur'an'dır. Herkesin, Kur'an'da belirtilen imana ait özelliklere sahip olması ve bu imanın bazı sorumlulukları da beraberinde getirdiğini bilmesi gerekir.²⁵

19 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1: 22.

20 Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, ts.), 61.

21 Jansen, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, 75.

22 Abduh, *Tevhid Risalesi*, 185.

23 Jansen, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, 62.

24 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1: 30.

25 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 2: 246.

Her ne kadar Kur'an, birçok konuyu bünyesinde barındırsa da Abduh'a göre onun temel konusu, insanları dünyada hidayete, yani doğru bir istikamete yönlendirmesidir. Kur'an'ın insanı hidayete ulaştırması, insanın Allah'a kulluk eder duruma gelmesinin akabinde, dünyevî konuları da Kur'an perspektifinden değerlendirmesi ve buna göre hayatını düzenlemesi anlamına gelecektir.

1.4. Kur'an'ın Anlaşılır Bir Kitap Olması

Kur'an'ın bir hidayet kitabı olması, sadece okumakla yetinilmeyip hayata geçirilmesinin elzem oluşu, onun herkes tarafından anlaşılır olması gerektiği düşüncesini de beraberinde getirecektir.

Konuyu bu açıdan değerlendirdiğimizde Abduh'a göre Kur'an, bir hidayet kitabı, hak ile batılı ayıran furkan ve insanlar için bir rahmet olması hasebiyle herkesin anlayabileceği şekilde apaçık gelmiştir. Diğer kitaplarda bu kadar açıklık yoktur. Bu durum Kur'an'ı onlardan daha üstün bir konuma getirmektedir.²⁶

Herkesin, Kur'an'dan, hayra ulaştıracak ve kötülükten arındıracak ölçüde nasiplenmesi mümkündür.²⁷ Yani her Müslüman Kur'an ve sünnete bakarak Allah ve Resulünün ne dediğini anlama hakkına sahiptir. Bunun için herhangi bir aracıya ihtiyaç yoktur.²⁸ Kur'an'a bakan ve onu araştıran kişiye Kur'an'ı anlamak kolaylaştırılır.²⁹ Zaten Arapçayı biraz bilen kişi Kur'an'ı okuduğu zaman ondan mutlaka bir şeyler anlayabilir. Okuma yazma bilmeyenler de bilenlerden sormak durumundadırlar.³⁰ Kur'an'da yer alan hükümlerin kişiyi tatmin etmesi ve onu hayatında kullanabilmesi, ondan ders alması, ancak onun manasını kavrayınca gerçekleşir.³¹ İslam'ın hak din olduğunun en büyük delili Kur'an'dır. Bunun sağlanması için Kur'an'ın doğru bir biçimde anlaşılması gerekir. Kur'an'ın doğru anlaşılması da Arapçayı iyi bilmeye bağlıdır.³² Ancak, Arapça bilgisini ölçülü bir şekilde kullanmak gerekir. Aksi

26 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 2: 129.

27 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1: 23.

28 Reşid Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 108.

29 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1: 153.

30 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 3: 364.

31 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1: 153.

32 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1: 28.

takdirde aracı amaca dönüştürmüş oluruz.³³ Kur'an'ın muciz bir kelam oluşu, en doğru şekilde anlaşılması ve hükümlerinin hayata geçirilmesi ancak fasih Arapçanın bilinmesine bağlıdır.³⁴ İlk dönem Müslümanlarının, Kur'an'ın, insanların İslam'ı seçmesine ve onun korunmasına ne kadar büyük bir etkisinin olduğunun farkında olduklarını, bu nedenle onun dili olan Arapçayı korumak için büyük çaba sarf ettiklerini dile getirir.³⁵

Bu görüşlerinde ortaya çıkan durum, Kur'an'ı anlamak için sadece Arapça bilgisinin yeterli olduğudur. Muhtemelen burada, Kur'an'ın derinlemesine, ayrıntılı bir şekilde anlaşılmasını değil de yüzeysel olarak herkesin genel manada bir şeyler anlayacağıdır. Yoksa uzmanlık gerektiren bir alanla ilgili gelen ayeti tam olarak ancak o alanın uzmanları anlayabilir.

Ama Kur'an'ın anlaşılır olması için iki ön şartı vardır: Onlardan birisi, Kur'an'ın muhtevasına ancak arınmış, bozulmamış bir yapıya ve temiz akla sahip olanların ulaşabileceğidir.³⁶ İkinci bir şartı daha vardır. O da Kur'an'ı doğru bir şekilde anlamak için bağımsız düşünmek gerektiğidir. Onu daha ayrıntılı düşünmek ancak bu şekilde mümkün olabilir. Bu, başkalarının düşüncelerini taklit etmek yerine özgürce düşünmek anlamına gelmektedir.³⁷ Taklit konusunda ne kadar katı olduğu ve bunu şiddetle reddettiği, herkesin özgür bir şekilde düşünmesinin gerekli olduğu anlayışı onun temel düşüncelerinden biridir.

Kur'an'ı anlama konusunda ilk dönem Müslümanlarının yaşantısını bilmenin öneminin de farkındadır. Ona göre Kur'an'ı ve sünneti anlama ve o ikisine göre hayatı idame ettirebilme açısından dikkat edilmesi gereken en önemli husus, sahabe ve tabiun dönemini içine alan selef-i salihin'in hayat tarzını örnek almaktır.³⁸

Anlaşılan odur ki Abduh, genel anlamda, Kur'an'ın yol göstericiliğinden yararlanabilmek için onun, her okuyan kişinin anlayabileceği bir yapıya sahip olduğu kanaatinde. Bu noktada ilim açısından belli bir seviyeye gelme gibi bir şartı yoktur.

33 Mustafa Öztürk, "Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kur'an Yorumlarına Genel Bir Bakış", *İslâmiyât*, Ankara 2004, 7/4: 83.

34 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1: 29.

35 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1: 28.

36 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1: 21.

37 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 3: 240.

38 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr* 1: 108.

1.5. Kur'an Üzerinde Tefekkür Etmek

Kur'an'ın anlaşılır bir kitap olması elbette ki onun tefekkür edilmesine bağlıdır. Tefekkür edildiği zaman her kişinin ondan bir şeyler anlaması mümkündür. Ama anlama bakımından tefekkür eden her kişinin anladığı şey aynı olmayacaktır.

Abduh, Kur'an üzerinde tefekkür etmenin ne kadar gerekli olduğu meselesiyle oldukça fazla ilgilidir. Ona göre Kur'an, anlayarak ve içerisindeki ayetler üzerinde düşünerek okunmalıdır.³⁹ Dolayısıyla Kur'an'ı okuyan her kişinin onun üzerinde tefekkür etmesi ve anlamaya çalışması zorunlu bir görevdir.⁴⁰

Kur'an üzerinde düşünmenin gerekliliği noktasında bir dayanağı vardır. O, bu düşüncesini ortaya koyarken, Allah bizden Kur'an üzerinde düşünmemizi, ondan ibret almamızı, onun çizdiği yolda hayatımızı devam ettirmemizi, namazda okuduğumuz ayetlerin ve diğer zikirlerin anlamını bilmemizi istemiştir,⁴¹ demek suretiyle Kur'an üzerinde tefekkür edilmesini Kur'an'ın kendisinin istediğini söylemektedir.

İslam, akıl sahibi olan insanları, önyargılardan uzak bir şekilde Kur'an'ı ayrıntılı bir şekilde incelemeye, kutsal kitaplardaki bilgilerden istifade etmeye davet etmektedir. Bu bilgiyi elde etmenin Müslümanlara farz olduğunu da ifade etmektedir.⁴² Bazı ayetlerin son cümlesinde akıl etmeye ve tefekkür etmeye teşvik edici mahiyetteki ifadeler muhtemeldir ki kendisi için önemli bir dayanak niteliğindedir.

Kur'an'ın Allah tarafından gönderildiğini ve kendisine uyulması gerektiğini bilmek ve kavramak adına onun üzerinde tefekkür etmek elzemdır. Çünkü Kur'an'ın yolu insan fitratına uygun olduğu gibi maslahat açısından da akla-mantığa ters düşmemektedir. Bu açıdan baktığımızda Kur'an üzerinde düşünmek herkes için farzdır. Bu durum sadece ulemaya has bir şey değildir. Ama tefekkür etmek için Arapçayı ve Kur'an üslubunu bilmek gerekir.⁴³ Kur'an'da, araştırmayı bırakıp, öncekilerin görüşlerine uymayı öğütleyen hiçbir ayetin bulunmaması da⁴⁴ bu düşünceyi destekler mahiyettedir.

39 Reşid Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 104.

40 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 3: 364.

41 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1: 29.

42 Abduh, *Tevhîd Risalesi*, 198-199.

43 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 3: 240.

44 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1: 23.

Anlaşılan odur ki Abduh, Kur'an üzerinde sadece ulema kesiminin tefekkür etmesinden, diğer Müslümanların da ayetler üzerinde düşünmek yerine ulemanın tefekkür edip ayetlerden çıkarmış olduğu yorumları yeterli görek onların izinden gitmesinden oldukça rahatsızdır. Ehli kitapta olduğu gibi İslam'da seçkin bir sınıfın olmadığı, dini anlama, yorumlama ve hayata geçirme konusunda herkesin sorumluluk sahibi olduğu kanaatini taşımaktadır.

1.6. Akıl-Vahiy İlişkisi

Akıl merkezli bir anlayışa sahip olan Abduh, az önce de ifade ettiğimiz gibi, ortaya koyduğu bütün düşüncelerde akılı hep ön plana çıkarmış, akılı kullanmayı ve tefekkür etmeyi öğütlemiştir. Her meseleyi akıl süzgecinden geçirme arzusu, örneğin fil suresini tefsir ederken ortaya koyduğu tefsir anlayışı eleştirilere neden olmuştur.⁴⁵ En başta şunu ifade etmek gerekir ki Abduh, akıl ve vahiy insanlığın iki hidayet kaynağı olarak görmektedir. Ona göre böylesi iki önemli nimetin birbiriyle çelişmesi düşünülemez.⁴⁶ Yeni her ikisi de Allah'ın bir eseridir. Dolayısıyla bu iki eserin birbiriyle çelişmemesi gerekir.⁴⁷ Akılla vahyin örtüşmesi, birbirine zıt olmaması konusunda İbn Rüşd ve İbn Teymiyye ile aynı çizgidedir.⁴⁸ Ona göre Kur'an, kalpleri huzura kavuşturan bazı hükümler ortaya koyar, akıl da onları kabul eder.⁴⁹ Bu noktada dinle akıl ve ilim arasında kuvvetli bir bağ olduğunu ifade eder.⁵⁰ Akılı bu noktada vahiy anlamak için bir araç olarak görür.

Kur'an geleneğine bağlı olan Abduh, dini hem akıl tarafından kavranabilen hem de mantık süzgecinden geçirilmesi gereken bir yapı olarak görmekte,⁵¹ İslam'ın, akıl gücünü bütün bağlardan kurtardığını, onu bağımsızlığına kavuşturduğunu dile getirmektedir.⁵² Akıl, kendi alanında söz sahibidir. Ama bu alanın dışına çıktığı zaman vahye tabi olmak durumundadır.⁵³

45 Osman Kesioğlu, "Muhammed Abduh", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1970, 18: 124.

46 İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, 160.

47 Behiy, *Çağdaş İslam Düşüncesinin Oluşumu ve Batı*, 165.

48 Behiy, *Çağdaş İslam Düşüncesinin Oluşumu ve Batı*, 164.

49 Abduh, *Tevhid Risalesi*, 185.

50 M. Sait Özervarlı, "Muhammed Abduh", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2005, 30: 483.

51 Abduh, *Tevhid Risalesi*, 50.

52 Abduh, *Tevhid Risalesi*, 196.

53 Reşid Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 100.

Ali İmran suresi 4. ayette⁵⁴ geçen *furkan* kelimesini açıklarken bu kelimenin, hak ile batılı ayıran anlamına geldiğini ve bundan kast edilen şeyin akıl olduğunu belirtmiştir. Bu kelimenin Kur'an olarak tefsir edilmesinin, üçüncü ayette "kitap" kelimesi geçmesinden dolayı mümkün olamayacağını söylemektedir.⁵⁵ Bunu söylerken, aklın da aynen insanlara gönderilen kitaplar gibi ilahi kaynaklı bir lütuf olduğunu ve ona da tabi olunması gerektiğini ifade etmektedir.

Abduh'un, vahyin yerine zaman zaman akılı koyduğu da gözükmektedir.⁵⁶ Zaten bu konuda en önemli sorun, akıl ile nakil çeliştiğinde hangisinin öne alınacağıdır. O, akıl ile nakil çeliştiğinde akılı öne almak gerektiğini söylemektedir. Ona göre bu noktada vahiy hakkında ortaya konacak iki yol vardır: Birincisi: Nakil sahihtir ama biz onu anlamaktan aciz durumdayız. Bu nedenle onun bilgisini Allah'a havale ederiz. İkincisi: Dil kurallarına ve aklın gereklerine uygun olarak nakli tevil ederiz.⁵⁷ Meseleyi bu açıdan değerlendirdiğimizde çıkarılan sonuç, Kur'an'a ve onun getirdiği hayat nizamına inanan, ama anlayamadığı hususlarda delile dayanarak tevil yapan, İslam'ın genel yapısını bozmayan kişinin mümin olarak varlığını devam ettirebilmesidir.⁵⁸

Akl-vahiy ilişkisi konusunda Abduh'un, her ikisini de eşit derecede ilahi bir nimet olarak gördüğü aşıkardır. Bu noktada ikisi arasında çelişkinin olmasını mümkün görmemektedir. Ama çelişki olduğunda akılı hakem olarak kabul edip onu tercih etmektedir. Çünkü vahiy anlamlandırma görevi akla yüklenmiştir. Onu en doğru şekilde anlayıp değerlendirecek olan akıldır. Bu noktada ona göre aklın hata yapması beklenemez.

1.7. Kur'an'ın Mahluk Olup Olmadığı Konusu

Kur'an'ın mahluk olup olmadığı eğer mahluk ise bunun ölçüsünün ne olduğu meselesi öteden beri hep tartışma konusu olmuştur. Bu konuda kesin bir neticeye varılmamakla birlikte orta bir yol tutmak suretiyle cumhur, kanaatini ortaya koymuştur.

54 "O, daha önce Tevrat'ı ve İncil'i insanlar için birer hidayet olarak indirmişti. Furkan'ı da indirdi. Şüphesiz, Allah'ın âyetlerini inkar edenler için şiddetli bir azap vardır. Allah mutlak güç sahibidir, intikam sahibidir."

55 Reşid Rızâ, *Tefsiru'l-menâr*, 3: 133.

56 Jansen, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, 68.

57 Ammara, *el-E'mâlü'l-kâmile*, 3: 301.

58 Reşid Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 108.

Tamamen dinin pratik yönüyle, hayata doğrudan yansıtılmasıyla meşgul olan Abduh, Kur'an'ın mahluk olup olmadığı konusunda pek fazla ilgilenmez. Muhtemelen bunu çok gerekli bir mesele olarak görmez. Örneğin *Ri-saletü't-tevhid* isimli eserinin birinci baskısında Kur'an'ın yaratılmış olduğu konusunu savunan bir ifade kullanmışken sonraki baskılarda bu ifadesini eserden çıkarmış ve yerine hiçbir şey koymamıştır.⁵⁹ Bu değişiklik, konunun çok gerekli olmadığı düşüncesinden kaynaklanabileceği gibi, gelebilecek tenkitlerden uzak durmak amacıyla da tercih edilmiş olabilir. Ama birinci gerekçe daha mantıklı gibi durmaktadır. Eğer tenkitlerden çekinmiş olsaydı, cumhurun genel kanaatine aykırı daha birçok görüşü ortaya koymazdı.

Allah'ın kelamının kendisine delalet ettiği harflerin ve sözlerin Hanbeliler hariç âlimlerin çoğunluğuna göre mahluk olduğunu dile getirmektedir.⁶⁰ Ona göre bu durum Kur'an'ın şerefine leke getirmesini de bu kanaatte olduğunu söylemektedir. Okunan ve işitilen sözün bu manada mahluk olmadığını söyleyen kişinin sapkın olduğu kanaatindedir. Yani Kur'an'ın sözlerinin asıl kaynağı mahluk değildir, kadimdir.⁶¹

Bu noktada cumhur ile aynı kanaati taşıdığı görülmektedir. Her ne kadar kelamın aslı mahluk değilse de yazıya geçirilmiş olan mushaftaki Allah kelamı ona göre mahluktur. Bunun da kabul edilmeyecek bir tarafı yoktur.

1.8. Kur'an-Sünnet Bütünlüğü

Abduh'un Kur'an ve sünnet algısı, temel anlamda Allah'ın vahy ettiği iki temel kaynak niteliğindedir. Bu noktada ikisi arasında kaynak değeri taşıma açısından herhangi bir ayırım yapmamaktadır. Çünkü her ikisinin de kaynağı aynıdır. Ayırım yapmasına sebep olan etken, sünnetin saihlik derecesidir.

Bu açıdan baktığımızda Abduh, Kur'an ve sünneti bir bütün olarak görmektedir. Ona göre Kıyamet gününde Allah bize diğer insanların görüşlerini değil, Kur'an ve sünnete bağlılığımızı soracaktır.⁶²

Hız. Peygamber'e indirilen kitaba iman etmenin, ister hadisler isterse fiiller olsun ondan saih yolla gelen her şeyi almanın ve uygulamanın gerekli olduğu kanaatini taşımaktadır.⁶³ Kur'an'ın saihliği konusunda herhangi bir

59 Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 163.

60 Ammara, *el-E'mâlî'l-kāmîle*, 2: 465.

61 Reşid Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 99.

62 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1: 26.

63 Abduh, *Tevhid Risalesi*, 190.

tereddüdü olmamakla birlikte hadisler noktasında sahihlik şartını ön şart olarak dile getirmektedir.

Burada açıkça görüyoruz ki, Kur'an dışı malzemelere -hadislere- karşı Kur'an'ın yorumlanması konusuna tereddütle yaklaşmaktadır.⁶⁴ Ama onun ölçütüne göre çok az sayıda hadis, kaynak değeri taşımaktadır.⁶⁵ Kur'an ve İslam anlayışına uymayan bir hadisi reddetme hakkı olduğunu iddia etmektedir.⁶⁶ Burada da temel kriteri aklın hakemliğidir.

Kaynağı Kur'an ve sünnet olan İslam ile bu iki kaynaktan uzaklaştıran Müslümanların Kur'an ve sünnet anlayışlarıyla yaşantıları arasında ayırım yapmak zorunda kaldığını ifade etmiştir.⁶⁷

Anlaşılan odur ki Abduh, her ne kadar Kur'an ve sünneti vazgeçilmez iki temel kaynak olarak görüyor olsa da, Kur'an konusunda akla uygun görmediği noktalarda tevیل yapmayı, sünnet konusunda da akla ve İslam'ın temel ilkelerine uygun görmediği hadisleri reddetmeyi kendisinde bir hak olarak görmektedir.

1.9. Müslümanların Kur'an Algısı

Kur'an'ı bir hayat kitabı olarak gören ve onun pratiğe yansıtılması üzerinde ağırlıklı olarak duran Abduh, onun bu amacı gerçekleştirme dışında kullanılmasına yönelik eleştiriler getirmektedir. Müslümanların bugünkü durumunun olumsuz bir yapı arz ettiği, Kur'an'ı gerektiği gibi okumadıkları şeklinde bir eleştiri ortaya koymaktadır.

Kur'an hakkındaki bilgimizin yetersiz olduğu kanaatindeyiz. Kur'an'ın Allah'ın kelamı olduğunu biliriz. Saygı da gösteririz. Ama içeriği hakkında çok fazla bilgiye sahip değiliz.⁶⁸ Bu nedenle Kur'an hakkında bilgi sahibi olabilmek için her Müslümanın, ömründe en az bir defa Kur'an'ı baştan sona kadar okuması, okuma bilmiyorsa dahi başkalarından dinlemesi vaciptir, der.⁶⁹

Ona göre Müslümanların Kur'an'dan uzaklaşarak onu, sadece bazı törenlerde okumaları, dinin ruhunu kaybetmelerine sebep olmuştur. Yani ruhları

64 Jansen, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, 82.

65 Abduh, *Tevhid Risalesi*, 51.

66 Jansen, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, 74.

67 Behiy, *Çağdaş İslam Düşüncesinin Oluşumu ve Batı*, 202-203.

68 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1: 26.

69 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 3: 364.

bedenlerine tabi olmaya başlamıştır. Kur'an'ın ibret alma ve yol gösterici olma özelliğini terk etmişlerdir. Bunun sonucunda da bidatlerin esiri olmuşlardır.⁷⁰ Kur'an hakkındaki bilgimizin yetersizliği nedeniyle onu daha çok şifa bulmak, muska yazmak, cinlerin şerrinden korunmak gibi amaçlarla kullanırız. Böylesi bir anlayış, Allah'a değil Kur'an'a tapınmak anlamına gelecektir.⁷¹ Ona göre Müslümanlar, Kur'an'ın sadece ilahiyatçılara ya da ölmüş olanlara değil, tüm insanlara hitap ettiğini anlayamadılar.⁷² Bu ifadeyi kullanırken, daha önce sıkça dile getirmiş olduğu Kur'an'ı herkesin rahatlıkla anlayabileceği görüşünün imkân dâhilinde olamayacağı sonucunu ortaya çıkarmış gibidir. Çünkü Kur'an'ı okuyup anladığını düşünen insanlar, ona göre aslında Kur'an'ı anlamış değillerdir. Ya da onun arzu ettiği şekilde anlayamamışlardır.

Kur'an'ı okuma konusunda sadece okuyanın sesinin güzelliğine bakılarak içerikten habersiz olunması da kendisini rahatsız eden bir durumdur. Kur'an'ı okuyan kişinin sesi güzel olduğu zaman dinleyenlerin kendinden geçtiği ve cezbeyle gelerek bazı hareketlerde bulunduğu, bunun sebebinin Kur'an'ın içeriği değil, okuyanın sesinin güzel olması olduğunu söylemektedir.⁷³ Bu durumdan çokça yakınır. Hatta bu şekilde, içindekilerden hisse almadan gerçekleştirilen bir okuyuşu, kitapları taşıyan bir merkeple mukayese edecek kadar ileri gider.⁷⁴ Çünkü onun hükümlerinin hikmetini anlamadan soyut bir okumanın okuyan kişiye bir faydası olmaz.⁷⁵ Ayrıca Kur'an'ın lafızlarını okuyup da onda yer alan hükümlere göre amel etmemek Allah ile alay etmek anlamına gelir,⁷⁶ demek suretiyle doğru olduğu bilindiği halde Kur'an'da yer alan hükümlerin hayata geçirilmemesinin Müslümanca bir tavır olamayacağı söylemek istemiştir.

Müslümanların Kur'an'ı makine gibi ezberden okumak dışında bir şey yapmadıklarından dert yanmaktadır. Böyle bir okuyuşu gerçekleştirmenin, dinin vecibelerini yerine getirmek anlamına gelmeyeceğini ifade etmektedir.⁷⁷ Müslümanların bugünkü yaşantılarının Kur'an'a uygun olmadığını anlatmak üzere İslam'ın güzelliklerinden haberdar olmak isteyen

70 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 2: 244.

71 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1: 27.

72 Jansen, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, 77.

73 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1: 27.

74 Jansen, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, 78.

75 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1: 362.

76 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1: 362.

77 Abduh, *Tevhid Risalesi*, 197-198.

kişinin, Müslümanların yaşantılarına değil Kur'an'a bakmaları gerektiği kanaatindedir.⁷⁸

Abduh, ilerlemeyi ve gelişmeyi Kur'an eksenli açıklamak suretiyle dine soğuk bakan insanların silahlarını ellerinden almaktaydı.⁷⁹ Kur'an'ın emrettiği şeylerle meşgul olmak gerektiğini, bunun Kur'an'la meşgul olmak anlamına geldiğini söylemek suretiyle⁸⁰ de Kur'an eksenli bir hayatın Müslümanların kurtuluşuna vesile olacağını, Kur'an'dan uzak yaşantılarının ise, İslam'ın geleceği adına tehlikeli olacağını ifade etmektedir.

Netice olarak Abduh, Kur'an'a sadece şekilsel olarak bakıp, onu amacı dışında kullanmayı şiddetle eleştirmekte, böylesi bir tavrın, Kur'an'ı amacı dışında kullanmak anlamına geleceğini düşünmektedir. Çünkü onun için önemli olan, ayetlerin soyut anlamları değil içerikleri ve buna göre hayatın dizayn edilmesidir. Oysa bugünkü Müslümanlar, Kur'an'a şekilsel olarak yakının olmakla birlikte yaşantı olarak ondan çok uzaktadırlar.

1.10. Tefsir Hakkındaki Görüşleri

Hayatı Kur'an'la meşgul olmakla geçen Abduh, o Kur'an'ın anlaşılması adına çok fazla çaba sarf etmiştir. Kur'an tefsirine karşı büyük bir sevgisi ve isteği vardır.⁸¹ Ona göre tefsirin birçok mertebesi vardır. Onun en alt seviyesi, Allah'ın büyüklüğünü, eksikliklerden uzak oluşunu kalbe yerleştirici, kişiyi kötülüklerden uzaklaştırıp hayra sevk edici bir şekilde açıklanmasıdır.⁸²

Kur'an'ın Kur'an'la tefsir edilmesi konusunun önemini vurgulamaktadır. Ona göre konuyla ilgili ayetler birlikte değerlendirilmediği takdirde sağlıklı bir sonuca ulaşmak mümkün değildir.⁸³ Bu nedenle bir ayetin anlamını belirlemek için ayetin bağlamını çokça kullanır.⁸⁴ Eski müfessirleri, Kur'an'ı parçacı bir yaklaşımla ele alarak her ayeti diğerinden bağımsız bir şekilde açıklama, hatta bir ayeti bile parçalara ayırarak izahatta bulunma noktasında eleştirmektedir.⁸⁵ Ayetler birlikte değerlendirildiği zaman konu bütünlüğünü sağlama adına daha faydalı bir neticenin çıkacağı kanaatindedir.

78 Reşid Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 104.

79 Reşid Rızâ, *Gerçek İslam'da Birlik*, 119.

80 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1: 153.

81 Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 153.

82 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1: 23.

83 Mustafa Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları* (Ankara: Ankara Okulu yayınları, 2005), 288.

84 Jansen, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, 72.

85 İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, 267.

Abduh, akla ve mantığa ters düşen tefsirlerden kaçınmak için “gerçek hakikatini biz bilemeyiz” ifadesini kullanmak suretiyle selef metodunu bir vasita olarak kullanmıştır.⁸⁶ Ayrıca Bakara suresi 58. ayette yer alan “karye” kelimesinden yola çıkarak Kur’an’da kapalı bir şekilde bırakılan ve açıklanmayan kelimeler konusunda sessiz kalacağını ifade etmiştir.⁸⁷ Bu nedenle bazı ayetlerle ilgili çok ayrıntılı açıklamalar yaparken bir kısmına ya kısaca değinmekte ya da üstü kapalı bir şekilde hızlıca konuyu geçiştirmektedir.

Tefsir anlayışında onun şu esaslar üzere düşüncelerini ortaya koyduğunu görmekteyiz:

1. Her bir zaman diliminde meydana gelen olayları Kur’an çerçevesinde ele almak.
2. Kur’an’ı bir bütün olarak değerlendirip böyle bir anlayışa sahip olmanın iman gereği olduğunu düşünmek.
3. Ayetleri doğru bir şekilde anlamak için sureyi bir bütün olarak görebilmek.
4. Tefsirde dil ve sanat üslubunu bir kenara bırakarak bunlara yer vermemek.
5. İslam davetiyle ilgili ayetleri ele alırken bu davetin tarihi seyrini ihmal etmemek.⁸⁸

Müfessirlerin, Kur’an’da yer alan kelimeleri, ilk üç asırdan sonra oluşan terimlerle açıklamalarının da yanlış olduğu kanaatindedir.⁸⁹ Ona göre birçok eski tefsir kitabında Kur’an’ın ruhuna uymayan yanlış izahlar, gereksiz açıklamalar ve teviller yer almaktadır. Dil kurallarına aşırı girilmesi nedeniyle Kur’an, asıl gönderiliş amacının dışına çıkarılmıştır.⁹⁰ Zaten onun kurucusu olduğu ictimai tefsir ekolü mensuplarına göre önceki tefsirler, daha çok fantezi türünden konular üzerinde durmuş, israiliyyat, mezhep kavgaları ön plana çıkmıştır. Oysa tefsirlerde Müslümanların günlük hayatlarını ilgilendiren konular ele alınmalıdır.⁹¹ Burada Kur’an’ın pragmatik bir şekilde ele alınması taraftarı olduğu görülmektedir. Bu yönüyle nassa aykırı dahi olsa zorunlu bir

86 İşcan, *Muhammed Abduh’un Dini ve Siyasî Görüşleri*, 275.

87 Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 1: 266.

88 Behiy, *Çağdaş İslam Düşüncesinin Oluşumu ve Batı*, 184-185.

89 Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 1: 24.

90 İşcan, *Muhammed Abduh’un Dini ve Siyasî Görüşleri*, 263.

91 Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 61.

durum ortaya çıktığında o an insanın yararı neyi gerektiriyorsa onu yapmak gerekir.⁹² O açıdan Müslümanlar için herhangi bir fayda temin etmeyen açıklamaları yersiz ve gereksiz görmektedir.

Bu pragmatik bakış açısının bir sonucu olarak her fırsatta ahlak dersleri vermeye, kulun, kendisini görmese dahi mabuduna teslim olmasının bir ibadet olduğunu vurgulamaya⁹³ sıkça yer vermiştir.

Abduh'un tefsir açıklamalarının, bazı kesimler tarafından kabul gördüğünü söylemek yanlış olmaz.⁹⁴ Farklı yorumlar ortaya koymasında çağdaşlaşma arzusu kendini göstermiştir.⁹⁵ Kur'an'ın yorumlanması konusunda hayatla doğrudan bir bağ kurduğu için Kur'an'ın yorumlanmasına ilginin canlanmasına vesile olmuştur.⁹⁶ Herkesin okuyup istifade edebileceği bir tefsiri ortaya koymasından müteşekkil, Kur'an'ın yorumlanması ameliyesi Abduh'tan önce alimler tarafından diğer alimler için kaleme alınırdı, anlayışını ortaya çıkarmıştır.⁹⁷

Kısaca söylemek gerekirse Abduh, önceki müfessirlerden farklı bir metotla Kur'an'ı yorumlama çabası içerisine girmiştir. Bu açıklamalarında akla geniş yer vermiş, bu doğrultuda bazı ayetleri akli çerçeveye oturtmak adına farklı şekillerde yorumlamıştır. Yorumlarında, doğrudan Müslümanların yaşantılarına katkı sağlayacak bilgiler vermeye, gereksiz açıklamalardan kaçınmaya özen göstermiştir.

Sonuç

Muhammed Abduh, Kur'an'ın bir hidayet kitabı olduğunu, onun bu çerçevede ele alınması gerektiğini, bu nedenle hidayet yönünü gölgede bırakacak gereksiz açıklamalardan kaçınmak gerektiğini sıkça dile getirmektedir. Bu açıdan, yapmış olduğu açıklamalarda, Müslümanlara yol gösterici, öğrenilen bilgilerin hayata yansıtılması noktasında uyarıcı açıklamalarına çokça rastlamak mümkündür.

92 Muhsin Demirci, *Kur'an ve Yorum* (İstanbul: Ensar neşriyat, 2006), 269.

93 J.M.S. Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler* (Ankara: Fecr yayınevi, 1994), 18.

94 Jansen, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, 64.

95 Mehmet Paçacı, "Bir Yorum Eleştirisi: Çağdaşçı Kur'an Yorumu Üzerine", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, İstanbul: 2007, 5/ 1: 42.

96 Jansen, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, 80.

97 Jansen, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, 61.

Kur'an'ın herkes tarafından anlaşılabilir bir yapısı olduğunu, onu okuyan herkesin mutlaka ondan bir şeyler anlayacağını, onun sadece ilim ehline has bir kitap olmadığını söylemek suretiyle Müslümanların Kur'an'la meşgul olmasının önemini vurgulamaktadır. Bugün için Müslümanların yaşıntısının Kur'an'dan uzak olduğunu, Kur'an'ı sadece bazı törenlerde okunan sembolik bir yapıya büründürdüklerini ifade ederek bundan rahatsızlığını dile getirmektedir.

Kur'an'ın yanlış anlaşılması noktasında, eski müfessirlerin etkisinin olduğunu, tefsirleri birçok gereksiz bilgilerle doldurduklarını, Kur'an'ın asıl vermek istediği mesajı göz ardı ettiklerini, onların böylesi bir yol izlemelerinin Müslümanların Kur'an'dan uzaklaşmasında pay sahibi olduğunu vurgulamaktadır.

Kur'an yorumlamalarına baktığımız zaman ayetleri akli çerçeveye oturma çabası içerisinde olduğunu görmekteyiz. Bu nedenle yapmış olduğu yorumlar, geçmişte yapılan tefsirlerden daha farklı bir yapıya sahip olmuştur. Her kesime hitap edebilecek, herkes tarafından anlaşılabilir bir tefsir anlayışı ortaya koymaya çalışmıştır. Akli bakış açısının bir sonucu olarak doğüstü olayları ve varlıkları farklı şekillerde yorumlama ve bunları akli bir çerçeveye yerleştirme çabası içerisinde olmuştur.

Onun için Kur'an ve sünnet birbirinden ayrılmaz iki unsurdur. Ama Kur'an'ın güvenilirliği noktasında herhangi bir tereddüt yaşamamakla birlikte sünnete karşı bir önyargısının olduğu muhakkaktır. Hadislerin sıhhatini belirlemede kendine özgü bir kriteri vardır. Bu kriterlere uymayan bir hadisi çok kolay bir şekilde zayıf ya da uydurma olarak kabul edebilmektedir.

Abduh'un Kur'an yorumlamalarının orijinalliği, sonraki dönemlerde etkisini göstermiş, bugün ortaya konan birçok farklı yorumun temel dayanağı olma hüviyetini kazanmıştır. Çoğu zaman eleştirilen bir Kur'an anlayışına sahip olsa da kendisini destekleyen ve yorumlarından istifade eden bir kesim hep var olmuştur.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed. *Tevhid Risalesi*. Trc. Sabri Hizmetli. Ankara: Fecr yayınları, 1986.
- Ammara, Muhammed. *el-E'mâlî'l-kâmile li'l-Îmâm eş-Şeyh Muhammed Abdüh*. 1. Baskı, Beyrut: Daru's-şuruk, 1993.
- Baljon, J.M.S. *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*. Ankara: Fecr Yayınevi, 1994.
- Behiy, Muhammed. *Çağdaş İslam Düşüncesinin Oluşumu ve Batı*, Terc.: İbrahim Sarmış. İstanbul: Girişim yayınları, 1986.
- Demirci, Muhsin. "Kur'ân'a Modernist Yaklaşımlar", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*. İstanbul 2003, 12: 29-51.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an ve Yorum*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Hourani, Albert. *Çağdaş Arap Düşüncesi*. Terc.: Latif Boyacı ve Hüseyin Yılmaz. İstanbul: İnsan yayınları, 1994.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Muhammed Abdüh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*. 2. Baskı, İstanbul: Dergah yayınları, 1998.
- Jansen, J.J.G. *Kur'an'a Yaklaşımlar*. 2. baskı, Trc. Halilrahman Açar. Ankara: Fecr Yayınevi, 1999.
- Keskioğlu, Osman. "Muhammed Abdüh", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1970, 18: 109-136.
- Özervarlı, M. Sait. "Muhammed Abdüh", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. İstanbul 2005, 482-487.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsir Tarihi Araştırmaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Öztürk, Mustafa. "Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kur'an Yorumlarına Genel Bir Bakış", *İslâmiyât*, Ankara 2004, 7/4: 71-94.
- Paçacı, Mehmet. "Bir Yorum Eleştirisi: Çağdaşçı Kur'an Yorumu Üzerine", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, İstanbul: 2007, 5/ 1: 17-46.
- Reşid Rızâ. Muhammed. *Gerçek İslam'da Birlik*. terc.: Hayreddin Karaman, İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Reşid Rızâ. Muhammed. *Tefsîru'l-menâr*. Beyrut: Dâru'l-kutub el-ilmîyye, 1999.
- Şimşek, Said. *Günümüz Tefsir Problemleri*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, ts.

القدس في التاريخ القديم
"دراسة في الواقع الاثري والتاريخي لليهود"

Shawkat Hijjih-Mohamad Adarbeh

Asst. Prof., Hebron Üniversitesi, Tarih Anabilim Dalı, Kudüs, Filistin
Hebron University, Department of History, Jerusalem, Palestine
Shwatkat_hijjih@yahoo.com
Doi: 10.143.95/hititilahiyat.443266

المخلص

تناولت هذه الدراسة مرحلة مهمة من مراحل التاريخ الحضاري لمدينة القدس. في الفترة الواقعة ما بين (3200ق.م-135م)، وهي الفترة التي تغطي الحقبين البرونزية والحديدية، والفترات: الفارسية والهيلينستية، وجزءاً من الحقبة الرومانية التي تنتهي بسيطرة هادريان على القدس، والقضاء على ثورة الباركوخبا (135م)، التي حاول فيها المؤرخون وكتاب التاريخ جاهدين مصادرة هذا التاريخ لهذه المدينة، وإيهام العالم بمركزية الحكم اليهودي على مدينة القدس، من خلال خلق ادعاءات اعتمدت على النص التوراتي البعيد عن الموضوعية، الذي لا يرتقي إلى أساس علمي؛ لذا جاءت هذه الدراسة لضبط الأحداث ووضعها في مسارها الصحيح، والرد على الادعاءات التوراتية، وخلق واقع موضوعي ومسار حقيقي للأحداث التي مرت على مدينة القدس، بالاعتماد على نتائج الحفريات الأثرية التي كشفت عن الصورة الحقيقية للترتيب الزمني للقدس، بعيداً عن صورة الأحداث المشوهة التي استمدت من التوراة ولا تستند على واقع تاريخي ولا أثري.

المصطلحات: التاريخ، القدس، الشواهد الأثرية، العصر الروماني، عصر داوود، مملكة إسرائيل.

Eski Tarihte Kudüs "Yahudilerin Arkeolojik ve Tarihsel Gerçekliği Üzerine Bir Çalışma"

Öz

Bu çalışma, Kudüs şehrinin medeniyet tarihindeki önemli bir aşamayı ele almaktadır. Araştırmamız, bronz ve demir çağlarından başlayarak Pers ve Yunan-Helenistik hâkimiyetleri zamanlarına uzanan ve Roma İmparatorluğu idaresinden Barkohba isyanının bastırılması ve Hadriyan'ın şehirde kontrolü ele alması ile biten bir kesiti barındıran M.Ö.3200-M.S 125 yılları arasındaki dönemde Kudüs'ü incelemektedir. Tarihçiler, Kudüs tarihini ele almaya bilindiği gibi büyük bir özen göstermektedir. Genellikle tarihi çalışmalarda bilimsel bir kaynak olarak temellendirilmesi tam olarak mümkün görülmemeyen Tevrat metninden hareketle ortaya atılan ve objektiflik barındırmayan iddialar yoluyla tüm dünyayı Kudüs'ün Yahudi egemenliğinin merkezi olduğunu düşündürmeye yönelik bir havaya fanik olunmaktadır. Bu çalışmamız, olayları mümkün olduğu ölçüde doğru değerlendirmelerle yerli yerine koymayı, Tevrat metni temelli iddiaların incelenmesini ve Kudüs'te tarih boyunca yaşanan olayları objektif bir realite ve gerçekçi bir rota çerçevesinde ele almayı amaçlamaktadır. Çalışmamızda; Tevrat anlatısından elde edilen, arkeolojik veya tarihi realiteye dayanmayan ve anlaşılması güç görülen olayların imajından uzak bir biçimde Kudüs'ün kronolojik tarihinin gerçek portresini gün ışığına çıkaran arkeolojik kazı sonuçlarına dayalı değerlendirmeler yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tarih, Kudüs, Arkeolojik kanıtlar, Roma dönemi, Davut dönemi, İsrail Krallığı.

History of Jerusalem During Ancient Ages: A Study of Jewish Historical and Archaeological Evidence

Abstract

This study tackles a critical stage in the history of civilization of the city of Bait Al-Maqdis (Jerusalem) between 3200 B.C.E. and 135 A.D. This period covers both the bronze and iron ages as well as the Persian and Hellenistic periods and part of the Roman era, which ended by the take over of Hadrian on the city and the end demolition of Bar Kochba Revolution in 135 A.D. Most historians did their best to ignore the real history of this city focusing just on the Jewish ruling of the city of Bait al-maqdis by depending on resources such as the biblical text that are unauthentic and have no scientific back-up. Accordingly, this study aims at investigating this particular era to put the historical events into their right track and refuting the biblical claims. Moreover, the study aims to create an objective reality of the events that the city of Bait Al- Maqdis (Jerusalem) passed through during that period relying on archaeological excavations which revealed the real image of the chronological events of the city regardless of the disfigured events of the Bible.

Keywords: History, Jerusalem, History, Historical Evidence, Roman Age, David's Period of History, Kingdom of Israel.

المقدمة

دخلت القدس خلال العصور البرونزية والحديدية الفترات الفارسية والهيلينستية وجزء من الفترة الرومانية (3200 ق.م-135 م)، مرحلة مهمة من مراحلها الحضارية، فمع بداية العصر البرونزي المتأخر يبدأ التاريخ القديم للقدس، ويبدأ معه نشاطها الحضاري المتمثل في أول استيطان بشري دائم خلال الألفية الثالثة قبل الميلاد، وما لبث أن تطور الواقع الحضاري خلال العصر البرونزي المتوسط، وتمثل في نضوج البنية الأساسية للقدس، وأخذت تشكل تدريجياً وفق نظام دولة المدينة الذي كان سائداً آنذاك، واستمر حتى نهاية العصر البرونزي المتأخر.

وفي العصور الحديدية تدخل القدس في إحدى أكثر المراحل التاريخية خطورة؛ فقد بدأ الحدث التوراتي بالتشكل خلال هذه الحقبة، وبدأ محررو التوراة بصياغة فكرة ارتباط العبرانيين بالمدينة من خلال قدسيتهما، المتمثلة في اتخاذها عاصمة من قبل داوود واستيلائه عليها مع بداية القرن العاشر قبل الميلاد، وتدعيم أركان مملكة إسرائيل المتحدة التي أسسها شاؤول، واستمرت زمن الملك سليمان إلى حين انقسامها، لتقبع بعدها القدس أسيرة الحكم اليهودي في دولة يهودا تحت مسمى "عاصمة الجنوب". ومن هنا جاءت هذه الدراسة لتضع تفسيرات لهذه الأزمان وتقلبات الأدوار التاريخية خلال العصور البرونزية والحديدية مع استمرارها خلال الفترات الفارسية والهيلينستية والرومانية، ولكن بصورة أقل تأثيراً، نظراً لضعف الوجود اليهودي في المدينة خلال هذه الفترات. واعتمدت الدراسة على المصادر والمراجع وتقارير الأبحاث الأثرية والمصادر التاريخية ذات الصلة، من أجل تكريس مفاهيم علمية، غير تلك المفاهيم التي استطاعت الدراسات التوراتية تكريسها حول مدينة القدس، وستقدم الدراسة قراءات من التوراة للتعريف بمشكلة البحث ليتم مقارنتها مع مفاهيم علمية دقيقة تحقق نتائج البحث.

أما أهمية هذه الدراسة فتنبع من خلال تطوير وجهة نظر منهجية متماسكة للباحث العربي والأجنبي، خارج إطار الرواية التوراتية، وتطوير رؤية أثرية نقدية متحررة من سيطرة التوراتين، بما يضمن انطلاقة جديدة للمؤسسات التي تعنى بالدراسات الفلسطينية، هذا إلى جانب تقديم نقض واضح لما جاءت به التوراة، وعرض ذلك في قالب يرد على الرواية اليهودية (التوراتية) وينقضها، من خلال مقارنة ما وجد على أرض الواقع من آثار عما جاء في التوراة.

وقد اعتمدت هذه الدراسة على المنهج الاستقرائي من أجل ضبط الحدث ووضعه في سياقه التاريخي بعيداً عن الانحياز الأعلى للرؤية التوراتية؛ لذا رجعت الدراسة إلى مختلف المصادر والمراجع والدوريات ذات الصلة المباشرة وغير المباشرة، بما فيها تقارير الحفريات الأثرية للتعرف على الجزئيات التي ستخضع لعملية استقراء الحقيقة والتعرف على الجوانب الكلية وتحليلها، ومن ثم الاعتماد على المنهج التاريخي التحليلي في ربط الأحداث وتفسيرها بشكل موضوعي وحيادي.

إلى جانب أن الدراسة اعتمدت على المنهج المقارن القائم على جمع النصوص المختلفة ودراستها وتحليلها والخروج ببيانات وأدلة واضحة تتطابق مع واقعية الحدث، فكان المنهج لهذه الدراسة منهجاً تكاملياً.

تاريخ المسوحات والكشف الأثري

بدأت أول أعمال المسح الأثري في مدينة القدس في النصف الأول من القرن التاسع عشر، وتحديدًا في عام (1838م) عندما زارها إدوارد روبنسون (Edward Robinson) وقدم تقريره حول النظام المائفي المدينة وبالتحديد في المنطقة التي تعرف اليوم باسم نفق سلوان (قناة حزقيا) (Robinson, 1841).

وبعد النصف الثاني من القرن التاسع عشر توالى أعمال الحفر الأثري والاستكشاف للبقايا الأثرية والمنشآت المعمارية، خاصة تلك التي تؤرخ للعصور الحديدية. وكانت أولى الإشارات العلمية التي اتبعت أسلوباً منهجياً في البحث الأثري تلك التي قام بها تشارلز وارن (Charles Warn) في الفترة الواقعة ما بين (1867-1870 م) حيث كشف خلالها عن أنفاق أسفل أساسات البلدة القديمة، تلتها الأعمال التي أشرف عليها باركر (Barker) (1911-1909م) ورايموند ويل (Raymond weil) (1914-1913 م) ثم الأعمال المنشورة في (Palestine exploration fund annual 1923-1925) التي قامت بها مجموعة مكونة من دونكان (Duncan) و ماكليستر (Macalester) ما بين (1923-1925م).

وفي النصف الثاني من القرن العشرين تضاعفت هذه الدراسات، وخرجت بنتائج وتقارير كان لها أثر بالغ الأهمية في تشخيص وضع المدينة، خلال عصورها القديمة البرونزية والحديدية، خاصة أعمال الحفر التي قامت بها كاتلين كينيون (Kathleen Kenyon) في الأعوام (1961-1967م)، إضافة إلى حفريات يجالشيلاه (yigal Sheloh) ما بين (1978-1985م)، وركز خلالها على حقبة العصور الحديدية (Geva, 1994)، وما زالت القراءات حول المدينة بانتظار نتائج الحفريات الحالية بإشراف كل من روني ريخ (Ronny Reich) وإيلي شوكرون (Elli Shukron)، (Cabill, 2003: p173).

ليس المهم عملية سرد تاريخ وتسلسل زمني للأعمال التي أجريت على مدار أكثر من قرن ونصف، بقدر ما هي أعمال مهمة في تثبيت الواقع التاريخي الحقيقي للمدينة بمسار صحيح، يعتمد على نتائج هذه الأعمال التي يمكن من خلالها استنتاج الكثير من الحقائق ومقارنتها مع ما جاء في النصوص التوراتية.

إن معظم الدراسات المذكورة آنفاً، والأبحاث الأخرى فيما يتعلق بوضع مدينة القدس، قدمت كما هائلاً من المعلومات أصبحت الحاجة ملحة لتحليلها، والاستفادة منها لوضع الأحداث في إطار زمني سليم من خلال القراءات الجديدة، والتدقيق الجيد لطبقات الحفر المختلفة، التي للأسف كانت متباينة ومختلفة وغير موحدة، وأعطت وجهات نظر مختلفة ربما كان ذلك بفعل الطبقات المخربة والمدمرة، بالإضافة إلى الاستمرارية الحضارية التي نتج عنها إعادة الاستخدام للكثير من مواد البناء أدت إلى خلط حضاري غير مفهوم في كثير من الجوانب (Cabill, 2003: p18).

القدس في العصر البرونزي المبكر (2200_3200 ق.م):

يبدأ هذا العصر بشكل فعلي في مدينة القدس باستيطان غير متمدن قوامه الزراعة، يؤرخ للمرحلة الأولى من العصر البرونزي المبكر (Steiner, 2001: pp1-2) وتحديدًا على امتداد الوديان الشرقية للتلال بالقرب من عين سلوان (جيحون) مصدر المياه الدائم آنذاك (Sheloh, 1984: pp12-16). وتشير الدراسات إلى أن الأقوام التي سكنت المدينة خلال هذه الحقبة تشكل بداية الهجرات السامية، ويعتقد أن أول هؤلاء الأقوام هم جماعات الأموريين البدوية التي وفدت سنة (3500 ق.م)، وانتشروا في البادية السورية حتى وصلوا فلسطين في المتني سنة الأخيرة من الألفية الرابعة قبل الميلاد (Kenyon, 1965: p98) وتشير الدلائل الأثرية إلى أن هؤلاء الأقوام استوطنوا في مدينة القدس باستيطان غير محصن. والشواهد الأثرية التي عثر عليها في المدينة لا تستطيع أن تقدم صورة واضحة عن حياة القدس في هذه الفترة (Kenyon, 1965: p121). وكل ما توفر من أدلة تشير إلى أن الطبقات أظهرت وجود قرية صغيرة بعيدة عن طرق التجارة الرئيسية، تحيط بها دفاعات طبيعية من ثلاث جهات في الجنوب والجنوب الشرقي (Berard, 2002: p2)، وفي حقيقة الأمر فإن مدينة القدس خلال حقبة الألفية الثالثة قبل الميلاد كانت بعيدة عن مظاهر التحضر والتمدن، في نظام التحصينات خاصة، والسبب في ذلك يعود إلى ظهور المدن خلال الألفية الثالثة قبل الميلاد التي انتشرت في الشمال قبل الجنوب، كمدن: دان* وتل قديح* وتل الفارعة الشمالي وبيسان. ويعود ذلك إلى الاتصال الحضاري بينها وبين مدن الساحل السوري التي سارت قديمًا نحو الحضارة من خلال اعتمادها على التجارة (Kenyon, 1965: p121).

القدس في الفترة الانتقالية (الفجوة الحضارية) (2000-2200 ق.م):

تبدأ هذه المرحلة في (2200 ق.م): فقد تعرضت خلالها القدس وبقي مدن فلسطين إلى دمار كامل، أعقبها فترة فراغ حضاري دامت أكثر من قرنين من الزمان (Gophna 1992: p126) وكشفت الدلائل الأثرية من هذه الحقبة عن وجود لاستيطان غير متمدن قوامه الزراعة على امتداد وادي قدرون الواقع في الجهة الشرقية من المدينة. وأن الموقع الذي سكن خلال العصر البرونزي المبكر لم يعد له وجود ولا دلائل على ذلك، فكل ما هو متوفر من هذه الحقبة هو الكسر الفخارية التي تعتبر أساسًا مهمًا للتأريخ خلال المرحلة الانتقالية، وقد عثر على عدد منها في المنحدرات الشرقية، إضافة إلى العثور على مجموعات من الأواني الفخارية من 11 قبرًا بئرًا (shaft tomb) في سفوح جبل الزيتون (Steiner, 2001: p112) وخلاصة القول: إن مدينة القدس وبقي مدن فلسطين تعرضت لكارثة سنة (2200 ق.م) نتيجة الهجمات التي تعرضت لها المنطقة من قبل الأموريين، بحيث اختفت جميع المعالم والمنشآت التي أنشئت في فترة العصر البرونزي المبكر (Kenyon, 1965: p134).

العصر البرونزي المتوسط (2000 – 1550 ق.م):

يقسم هذا العصر إلى حقتين تاريخيتين مهمتين:

الأولى: تمثل بداية العصر البرونزي المتوسط بمرحلته الحضارية الأولى، التي بدأت بتاريخ دقيق خلال منتصف القرن العشرين قبل الميلاد واستمرت حتى (1750 ق.م). وهي أولى الفترات التي استطاعت الجماعات الكنعانية* أن تبسط نفوذها بقوة خلال تلك الفترة. الثانية: وتمتد من (1750 - 1550 ق.م) وتعرف باسم "حقبة الهكسوس"، حيث عاشت خلالها مدينة القدس أزهى فتراتها وكانت خلالها أهم مدن الحقبة الثانية (ابو طالب، 1978: ص 65-66).

الوجود الكنعاني في مدينة القدس خلال الحقبة الأولى من العصر البرونزي المتوسط:

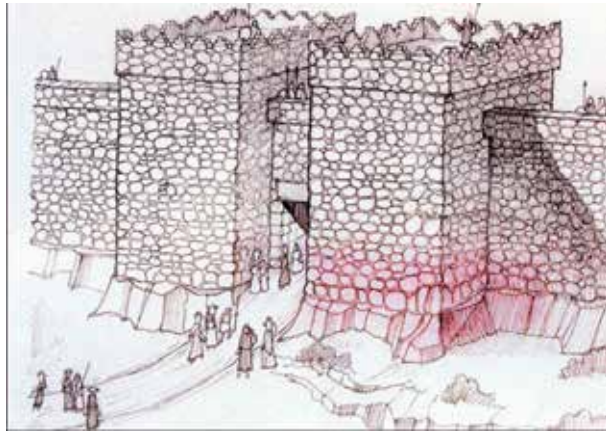
لم ينجح الكنعانيون خلال الألف الثالثة قبل الميلاد من تأسيس دويلات أو ممالك مدن قوية حتى جاءت الألفية الثانية ق.م عندما استطاعت كل جماعة كنعانية انت تنظم في جماعات صغيرة على رأس كل منهما ملك بتجمع داخل مدينة محصنة بأسوار وأبراج للدفاع معلنين بذلك تأسيس العديد من دويلات المدن الكنعانية ومنها مدينة القدس، وكان ذلك تحديداً مع نهاية القرن التاسع عشر ق.م. حيث ذكرت المدينة انذاك في العديد من المصادر التاريخية مثل وثائق اللعن ورسائل تل العمارنة (حتى، 1951: ص 88-89). وقد كان للأثار والدلائل المادية دورها الهام في اثبات الوجود الكنعاني خلال هذه الحقبة، حيث أظهرت عمليات المسح والحفريات الأثرية، أن الكنعانيين استطاعوا أن يؤسسوا أول استيطان بشري بطابع مدني مع نهاية الحقبة الأولى من العصر البرونزي المتوسط (Steiner, 2001: pp36-37): فقد بدأت ملامح هذا الاستيطان تظهر مع بداية القرن (18 ق.م) في الجزء الجنوبي الشرقي من التل (Steiner, 2001: p112): بحيث استطاعت الجماعات الكنعانية أن تتغلغل إلى المناطق الداخلية من فلسطين (حتى، 1951: ص 87) وتبدأ أولى مراحل الاستيطان المتمدن في القدس، إذ تم الكشف لأول مرة عن أسوار المدينة والأرضيات التي شكلت جزءاً من دفاعات المدينة، وكان السور بارتفاع (26 قدماً) يحيط به منحدر مدكوك يتألف من التراب والحجارة مغطى بكساء من الصلصال والكلس، وعده علماء الآثار بأنه البناء الأول الأضخم الذي سبق الفترة الهيرودية (Bedien, 2009: pp1-2).



صورة رقم (1): جزء من بقايا أول أسوار المدينة خلال الحقبة الأولى من العصر البرونزي المتوسط 1800 ق.م

(Steiner,2001).

بالإضافة إلى الكشف عن المنشآت المعمارية الضخمة على طول المنحدرات كالبرج الضخم الذي بني بحجارة ضخمة، يعتقد أنه البرج الرئيس المؤدي إلى داخل الأسوار (Reich, 1994 :p72). وتم الكشف عن الأبراج والبوابات الضخمة الملاصقة لسور المدينة (Kenyon, 1974 :p76,97).



صورة رقم (2): رسم تخيالي لبوابة المدينة والأسوار خلال المرحلة الأولى من العصر البرونزي المتوسط 1800 ق.م.
(Kenyon, 1974).

والمنازل العديدة والمتاخمة للأسوار والمتلاصقة ببعضها بعضاً (Shiloh1984:p26). وتم العثور - أيضاً - على مقابر المدينة التي قدمت وصفاً لحالتها في هذه الفترة على الصعيدين الثقافي والاجتماعي من خلال ما تحويه هذه المقابر من أواني فخارية ومرفقات جنائزية (Macalister, 1925: p177).

هذا الكم الهائل من هذه البقايا المؤرخة لحقبة العصر البرونزي المتوسط يعطي دليلاً لا يضع مجالاً للشك، على أن المدينة كانت بمثابة دولة مدنية، ومركزاً مهماً للإقليم الجنوبي من سلسلة الجبال المركزية (Cabill, 2003: p26) فقد كشفت الشواهد الأثرية عن وجود نظام سياسي وقوة عسكرية مع قاعدة دينية متينة، تمتعت من خلالها المدينة بمكانة دولية المدينة (city state) واستنتج من خلال عمليات المسح الاستيطاني داخل الأسوار، أن المدينة كانت تحوي أعراقاً وأطيافاً من البشر أهمهم العنصر الكنعاني، وأن مسجداً ديموغرافياً توصل إلى أن ما يزيد على (1000 نسمة) كانوا يسكنون المدينة (Steiner2001:p112). ويرتبطون بعلاقات سياسية وتجارية مع دولة الجوار، مع مصر خاصة، ومن الأدلة المهمة على ارتباط مدينته القدس بمصر خلال هذه الحقبة هو ما ورد في وثائق اللعنة المصرية (Execration Texts) المسماة بالمجموعة الأحدث، وهي عبارة عن دمي طينية مغطاة بخطوط مكتوبة بالهيريوطيقية (Albright, 1975: p17) فقد وجد اسم المدينة في تلك الوثائق، فكانت مدينة ثائرة على النفوذ المصري وذكرتها المصادر باسم يوروشاليموم (urushalimum) (Aharoni, 1979: p146). وهذا دليل على المكانة التي حظيت فيها القدس إلى جانب شكيم (تل بلاطة) اللذين كانت تجمعهما شراكة بأهمها أكبر قوتين مركزيين في التلال، وتحديدًا في الفترة الثانية من العصر البرونزي المتوسط (Steiner 2001:p112).

شهدت مدينة القدس، مع نهاية العصر البرونزي المتوسط، دماراً متعمداً يشمل الجزء المتعلق بسور المدينة من الناحية الجنوبية الشرقية (Weinstein, 1981: p1). فلم يعد للمدينة الدور الذي لعبته سابقاً، فملاح هذه الفترة جاءت هامشية ومغيبية، وتراجعت أنواع عديدة من الفخار وغابت المنشآت المعمارية (Steiner, 2001:p112) فقد اكتنف وضع المدينة الغموض (Kenyon, 1965: p194). والأدلة جاءت ناقصة وبجاجة إلى تدقيق فيما إذا كان هناك غزو للمدينة (Weinstein, 1981: p1,4).

القدس في العصر البرونزي المتأخر (1200-1570 ق.م):

يبدأ العصر البرونزي المتأخر في (1550 ق.م) عندما استطاع مؤسس الأسرة الثامنة عشرة (أحمس)، القضاء على حكم الهكسوس في مصر وفلسطين وينتهي بهجوم شعوب البحر على بلاد الشام سنة (1200 ق.م) (Kenyon, 1965: p194). وتشير المكتشفات الأثرية إلى أن الاستيطان في القدس خلال فترة العصر البرونزي المتأخر كان بوتيرة أقل عما كان عليه في المرحلة السابقة، سواء أكان ذلك في كثافة الاستيطان البشري أم في حجم المدينة التي كانت تخلو من الأسوار المحكمة (Kempinski, 1992:).

(p136,140). ومن الدلائل الأثرية المهمة التي أعطت صورة واضحة عن مدينة القدس: المصاطب الحجرية والمدرجات الضخمة على طول السفوح الشرقية للتل، وتنتهي بحدود الشمال والجنوب (Steiner, 2001:p112). وقد كانت هذه المصاطب منحدرية نحو الأسفل لمنع التقدم ويفسرها البعض على أساس أنها من تبعات المرحلة الأخيرة من البرونزي المتوسط، تم تطويرها في العصر البرونزي المتأخر كجزء من النظام الدفاعي آنذاك (Kenyon, 1965: p13). واستمرت هذه المنشآت قائمة على طول فترة العصر البرونزي المتأخر وعلى امتداد القرنين الثاني عشر والحادي عشر قبل الميلاد وتؤرخ للحقبة البيوسية الكنعانية (Macalister, 1925: pp177-178).

الأدلة الأثرية والتاريخية للوجود الكنعاني في مدينة القدس خلال مرحلة العصر البرونزي المتأخر وحتى المراحل الأولى من العصور الحديدية:

تشير الدراسات الأثرية والتاريخية إلى أن حقبة العصر البرونزي المتأخر في القدس تقسم إلى مرحلتين:

المرحلة الأولى: ويمثلها القرنان: السادس والخامس عشر قبل الميلاد، وتمثل المدينة خلال هذه الحقبة استمراراً حضارياً مع الفترة السابقة، فالوجود الكنعاني حاضراً من خلال قطع الفخار التي عثر عليها؛ إذ تنسب إلى العصر البرونزي المتوسط الثاني من خلال الشكل والتقنية وتؤرخ إلى القرنين السادس عشر والخامس عشر قبل الميلاد، ولا يوجد أثر يبين دخول المدينة مرحله تاريخية جديدة، وأن كل ما تم العثور عليه من لقى أثرية كانت تعتبر ميزة حضارية من مميزات العصر البرونزي المتوسط الثاني ذي الطابع الكنعاني (Kenyon, 1965: p13). فعلى الرغم من محاولات التوراتيين الجادة في تغييب العمق الحضاري للمدينة مع بداية العصر البرونزي المتأخر لدوافع وأسباب معروفة، إلا أن الأدلة والعينات المادية تشير إلى أن الوجود الكنعاني استمر في نفس المكان الذي تأسست عليه مدينة العصر البرونزي المتوسط في الجزء الجنوبي الشرقي من التل.

المرحلة الثانية: ويمثلها القرنان: الرابع والثالث عشر قبل الميلاد، حيث كشفت البقايا الأثرية عن استقلالية حضارية عامة، من خلال نظام التحصينات الجديد، وعينات الفخار الماييسي* والقبرصي المستورد (Cabill, 2003: p28). ومن الدلائل الأثرية المهمة من مدينة القدس خلال الحقبة الثانية التي أسهمت في قراءة الصورة، هو العثور على قبر لمرفقات جنائزية بطابع مصري، ومعبد مصري محتمل، يدل على عمق العلاقة مع مصر خلال الحقبة الثانية من البرونزي المتأخر، لكن معظم الاستنتاجات تشير إلى أن هذه الدلائل لا تكفي لإعطاء صورة حضارية مشرقة، وتشير أن المدينة بدأت تفقد العمق الحضاري المتحضر (Steiner, 2001:p112). وتجدر الإشارة إلى معظم الدراسات والأبحاث الأثرية المنسوبة للمدرسة التوراتية للأثار الشرقية أفضت إلى نتائج تشير إلى أن مدينة القدس خلال حقبة العصر البرونزي المتأخر كانت تعيش في حالة أشبه بالفراغ الحضاري، وانقطاع للاستيطان وشبه غياب للمادة الحضارية، وإذا استثنينا سلسلة المصاطب البيوسية ذو الأصول الكنعانية، وقبر الفخار والمعبد المصري، فإن واقع المدينة يكتنفه الغموض، وإن أصبحت المدينة تعاني حالة من التهميش.

كل هذه الاستنتاجات جاءت مغايرة للواقع الحضاري وتعكس تصوراً مختلفاً؛ إذ إنها تؤسس لمرحلة عصر الحديد الجديد مع نهاية القرن الثالث عشر قبل الميلاد، وتعتمد الأثريون عن قصد إفقاد القدس عمقها الحضاري الكنعاني، وإفراغها من سكانها الكنعانيين تمهيداً لسباق الحدث التوراتي الذي يبدأ مع نهاية العصر البرونزي المتأخر من دخول للعبرانيين إلى فلسطين، وقيام المملكة المتحدة في القرن العاشر قبل الميلاد، واتخاذ القدس عاصمة إبان فترة حكم داوود. فالمصادر التاريخية مدعومة بالحفائق الأثرية على الأرض من حقبة العصر البرونزي المتأخر جاءت كافية للرد على هذه الادعاءات. فرسائل تل العمارنة تعد من أهم المصادر التاريخية التي تذكر القدس الكنعانية وتظهر لها طابعاً متحضراً بعمق حضاري متين، والرسائل عبارة عن ألواح من الطين المكتوب بالخط المسماري الأكادي، وتخص الملك أمنحوتب الرابع (أخناتون) تؤرخ للفترة الممتدة من أواسط القرن الخامس عشر ق.م إلى أواسط القرن الرابع عشر ق.م (Albright, 1975: p98)، سبع رسائل مكتوبة من عبيدي خيبا (abdi_heba) أمير (urusalim) يستنتج منها معلومات تاريخية مهمة في أن المدينة كانت مهمة وكبيرة ومزودة بنظام دفاعي وأسوار (Steiner, 2001:p112). وإن أميرها كان يحكم بصفة ملك لمشيخة أو مدينة كبيرة (Albright, 1975: p99)، وتقدم هذه الرسائل معلومات قيمة عن الأوضاع السياسية والاقتصادية لمدينة القدس، وخاصة تلك الرسالة التي يشكو فيها عبيدي خيبا إلى فرعون مصر تعديتات جماعات العابرو المسلحة التي أخذت تهاجم مدينة القدس الكنعانية (غراب، 2003، ص 213).

فالإشارات التاريخية في رسالة عبيدي خيبا ليست الدليل الوحيد على الطابع الكنعاني للمدينة، فالمنشآت المعمارية جاءت أيضاً لتؤكد الاستمرار الحضاري للمدينة الكنعانية التي تأسست مع بداية القرن الثامن عشر ق.م واستمرت قائمة على طول العصر البرونزي المتأخر والمراحل الأولى من العصور الحديدية، فجميع الأدلة المادية من مصاطب ومدرجات وجدران في الجزء الجنوبي الشرقي جاءت لتؤكد قيمة المعلومات التاريخية الهامة في رسالة عبيدي خيبا فيما يتعلق بالوجود الكنعاني خلال هذه المرحلة من تاريخ المدينة.

ما مهم من استنتاجات العلماء هو واقع القراءة التحليلية الصحيحة والتفسير الجيد للقى، حيث أظهرت المكتشفات الأثرية من الميدان استمراراً حضارياً في القدس بدءاً من العصر البرونزي المبكر، وحتى البرونزي المتأخر، مع وجود فترات من التخلخل الحضاري كتلك التي عاشها المدينة وكل فلسطين في الفترة الانتقالية (2200_2000 ق.م)، وأن العديد من الباحثين الذين يتبنون نهجاً موضوعياً في تفسير البقايا الأثرية يستنتجون أن معظم الحفريات التي أجريت في القدس وما نتج عنها من أدلة، يطرح تساؤلاً حول النهج الذي تبناه المختصون والأثريون الذين لم يقدموا تفسيرات واضحة حول ربط الدلائل الأثرية، واستنتاجاتهم بالطريقة التي بدأ فيها الحدث وانتهى، وإن كثيراً من الاستنتاجات في هذا الموضوع أهمل الجانب الأثري في كثير من جوانبه، واجتهد مؤلفوها شخصياً بقراءات ونصوص في ربطهم للأحداث (Cabill, 2003: p71).

القدس والعصر الحديدي (1200_586 ق.م):

النصوص التوراتية هي المصدر الوحيد والدليل الذي يصف القدس بداية هذه الحقبة وتصفها على أنها بيد البيوسيين (Berard, 2002: p2), وخلاف هذا المرجع الوحيد تكاد تكون المصادر التاريخية معدومة، فالنص التوراتي المرتبك في صدقيته، الذي كتب في مراحل لاحقه يقدم صورة عن العصور الحديديّة تعكس تقاليد الموروث اليهودي على أنها بلدة ييوسية صغيرة على تل بتحسينات متواضعة، إلى أن استولى عليها داوود في القرن العاشر قبل الميلاد (Steiner, 2001: p113). ويطول هذا الوصف للمدينة في الحقبة الثانية على أنها العاصمة الكبيرة، والمدينة الغنية المزدهرة، لمملكة عظيمة بملك عظيم هو سليمان، الذي تصوره التوراة على أنه الذي استطاع أن يتوسع من بلدة صغيرة وقلعة ورثها عن والده، ويحولها إلى معقل كبير تضم معبداً وقصوراً مشيدة بنيت على مساحات كبيرة، وخصصت لها الأموال الطائلة، ويطول هذا الوصف من مواقع مختلفة من التوراة ليستوقفنا فيه ذلك الوصف الذي يشير إلى اصطدام مشاريع سليمان بأسوار المدينة وإصراره إلى إكمال البناء خارج الأسوار، وملء كل فراغ لتكتمل الصورة الحضارية لهذه المدينة في تلك الفترة (Ussisibkin, 2003: p103).

الحقبة الأولى: وتمتد من (1200_1000 ق.م)

إن أخبار القدس في هذه الحقبة جاءت مغايرة تماماً بالنسبة للمكتشفات الأثرية، وأضعفت صحة الرواية التوراتية بشكل كبير (Steiner, 2001: p113). ومعظم دراسات علم الآثار وما أفضت عنها من نتائج تصطدم بالأخبار والرواية التوراتية حول صورة المدينة، فكان لا بد من إعادة تقييم لهذه النصوص بالاعتماد على حقائق من أرض الواقع وعلى نصوص موثوقة إن وجدت (Ussisibkin, 2003: p103).

هذا التقييم يعتمد حولاً مرجعيتها الحقائق الأثرية على مدار أكثر من 150 عاماً، قدمت نتائج واقعية حول مدينة القدس، متحررة من الرؤية التوراتية التي يعتقد أنها فاقدة للمصداقية، ولا سيما في فترة حكم داوود وسليمان، فالحقائق الأثرية هي المفصل في هذا الشأن (Ussisibkin, 2003: pp104-105)، فقد تم الكشف عن سلسلة حجرية تعود إلى العصر الحديدي الأول (1200_1000 ق.م) بنيت فوق المصاطب البيوسية والمباني والمنشآت المتأخرة من العصر البرونزي المتأخر (Steiner, 2001: p113).



صورة رقم (3): صورة للسلسلة الحجرية والمصاطب البيوسية من نهاية العصر البرونزي المتأخر الثاني 1250 ق.م وحتى منتصف القرن الحادي عشر ق.م والتي ادعت مازار خلال حفرياتها أن الجزء العلوي لهذه المنشآت من بقايا قصر داوود (Mazar, 2012).

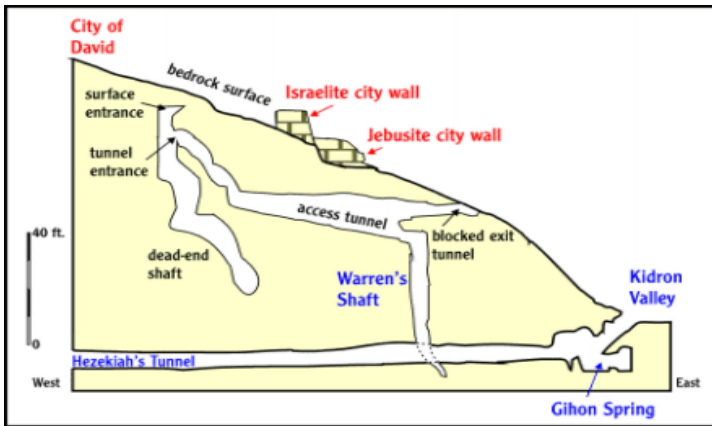
وهي عبارة عن نظام بنائي مكون من سبع درجات تنحدر من أعلى التل باتجاه الأسفل، وتشكل حدود التل من الناحية الجنوبية، وكانت هذه الدرجات بحجم متوسط عدا ثلاث درجات كبيرة الحجم في الأسفل لا تعطي تصوراً واضحاً لطبيعة هذه المنشأة، وخلاف هذا الدليل؛ فإن الطبقات لم تكشف عن أي منشآت أو أسوار أو أدلة من حقبة العصر الحديدي الأول (Steiner, 2001: p113).



صورة رقم (4): صورة أخرى لجدران وقنوات يبوسية من القرن الحادي عشر ق.م تم تفسيرها على أساس أنها جزء من النظام المائي لحقبة داوود من القرن العاشر ق.م.

الحقبة الثانية: تمتد من (1000_920 ق.م):

إن الشواهد الأثرية للحقبة الثانية من العصر الحديدي (921-1000ق) ، تكاد تجمع معظم التفسيرات التي خرج بها الأثاريون، على أن القدس في هذا العصر كانت مغايرة للطرح التوراتي، وأن معظم الدراسات التي حاولت أن تضخم الصورة خلال حقبة داوود وسليمان والهيكل المزعوم لم تركز على أساس مادي (Steiner, 2001: p113). فلماكتشفت الأثرية تظهر القدس في القرن العاشر قبل الميلاد بلدة صغيرة محصنة متواضعة ومزودة بقنوات جر المياه واقعة خارج الأسوار (cabill, 2003:p71)، وكانت تشكل مركزاً إدارياً للمنطقة دون أن يكون هناك دليل واحد على أنها كانت عاصمة لكيان. فالأدلة لم تفسح لغاية الآن عن نتائج من هذا القبيل (Steiner, 2001: p113)، ومن النتائج المهمة التي تم التوصل إليها من خلال الحفريات الأثرية السابقة، هي أن الأثاريين لم يقدموا تفسيرات واضحة حول ربط الدلائل الأثرية بالنص التوراتي فيما يتعلق ببداية المملكة المتحدة ونهايتها، وأن معظم الاستنتاجات والاتجاهات كان أساسها التوراة (cabill, 2003:p73)، وفيما يتعلق بالمعبد أو الهيكل، فإن الدقة في هذا الطرح معدومة، وأن ما يسمى بهيكل سليمان في جبل الهيكل مازال خارج حدود الدراسات الأثرية ولا يوجد ما يؤكد ذلك بشكل صارم (cabill, 2003:p71). أما فيما يتعلق بقصة اكتشاف قصر داوود من خلال المقاطع الضخمة من الحجارة في الناحية الشمالية من مدينة داوود والمرتبطة بمجمع بناي ضخم على مساحة كبيرة (27م40م)، وتمتد خارج الأسوار (Mazar, 1973: p23): فإن النتائج من الميدان لا تؤيد هذه الفكرة، فالمصاطب الحجرية والمنشآت الضخمة فسرت على أساس أنها منشآت إدارية تعود إلى القرنين الثاني عشر والحادي عشر قبل الميلاد، وبنيت مباشرة فوق المصاطب الحجرية التي تؤرخ للحقبة اليبوسية (Macalister, 1925: p178)، فلا صحة للربط الحضاري لهذه المنشآت على أساس أنها جزء من قصر داوود.

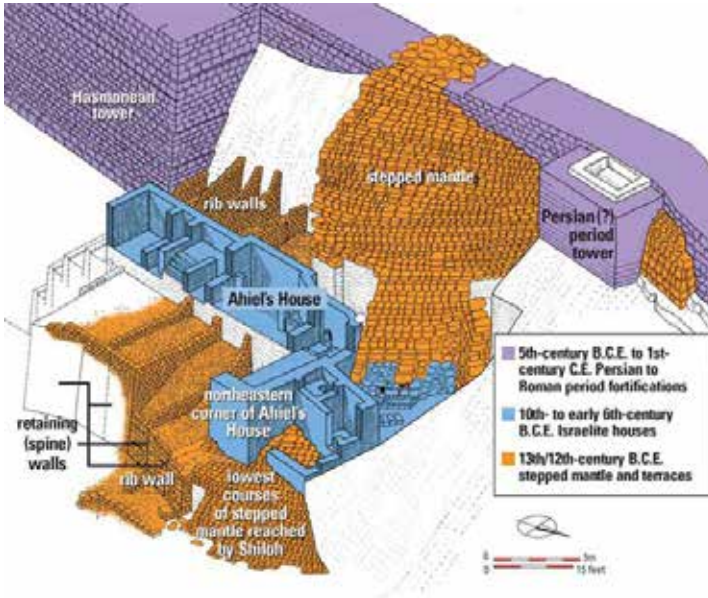


مخطط رقم (1): مقطع يظهر التسلسل الطبقي لوضع المدينة خلال حقبة البرونزي المتأخر والحديدي الأول والثاني من خلال الرؤية المنحازة للرواية التوراتية، ليتبين لاحقاً أن الأسوار التي تعلو السلسلة اليبوسة تعود لنفس العصر (اليبوسي) مع نهاية البرونزي المتأخر، وأن المنشآت الإدارية التي نسبها داوود ما هي إلا منشآت إدارية من منتصف القرن الحادي عشر ق.م.

يحاول بعض الباحثين أن يتمسك بطرف خيط في استنتاجاته، ويحاول أن يربط نظام المنازل ذا الأربع غرف بالاحتكار الإسرائيلي من القرن العاشر ق.م، وقد كشف عن أساسات هذه المنازل في الطبقة (14) في حفرة شيلو (Shiloh)، وأن هذا دليل على تشخيص حالة المدينة على أنها كانت حاضرة (Shiloh, 1984: p72).

وبالاعتماد على ما تم التوصل إليه من نتائج جاءت من الأرض؛ فإن الحقبة الممتدة من (1000- 920 ق.م) جاءت فاقدة للعمق الحضاري في المدينة، ولا أدلة قدمت إجابات حول الغرض من معظم الدراسات الأثرية، التي ما زالت عاجزة في الكشف عن دليل أثري واحد يؤكد الوصف الذي كانت عليه المملكة المتحدة، ولا سيما في مدينة القدس، فالمعلومات الأثرية جاءت مجتزأة وعاجزة عن وضع تاريخ زمني للمملكة المتحدة ضمن طبقات العصر الحديدي الثاني (Ussisibkin, 2003: p57,58).

يحاول بعض المهتمين في الدراسات التوراتية أن يقدموا مبرراتهم حول حقبة داوود وسليمان، ويقدموا المزاعم الأثرية والحقائق على الأرض، من خلال أخطاء الأثريين الذين لم يحاولوا أن يربطوا السويات الحضارية مع بعضها، فعلى سبيل المثال كاثلين كنيون (Kathleen kenyon) لم تستكمل أعمال الحفر للمقاطع الضخمة من الحجارة التي يفسرها بعضهم أن جزءاً منها بني في القرن العاشر فوق المنشآت المعمارية التي أرخت للقرنين الثاني عشر والحادي عشر قبل الميلاد، وبإدعائهم فإنهم استنتجوا من حفريات كاثلين كنيون (Kathleen kenyon) ما لم تستنتج كنيون نفسها، وهو أن المقاطع الضخمة من الحجارة والمنشآت العامة بنيت خلال فترة الملك سليمان (Mazar, 1973: p18).



مخطط رقم (2): مقطع للجزء الشرقي من التل والذي يصور حال المدينة من وجهة نظر توراتية بعيداً عن النتائج والحقائق الأثرية، حيث يظهر المقطع كيف أن المنازل ذو الغرف الأربع من القرن العاشر تتوسط المصاطب اليبوسية من القرن الثالث عشر ق.م ليتبين فيما بعد ومن منظور علي غير منحا أن السلسلة البنائية تشكل وحدة معمارية واحدة تمتد من منتصف القرن الثالث عشر ق.م وحتى منتصف القرن الحادي عشر ق.م وأن الجزء الذي تم تصويره على أساس أنه مقطع من المنازل ذو الغرف الأربع ما هو إلا جزء من المنشآت الإدارية اليبوسية من القرن الحادي عشر ق.م.

ويركز آخرون على فكرة إعادة تقييم الأسئلة وإجاباتها التي طرحها أعمال الحفر في مدينة القدس وما يتعلق بتشكيل المملكة المتحدة (Finkelstein, 2003: pp81,82) ويقدمون تفسيراتهم حول القدس كعاصمة ويطرحون الأفكار والآراء المتناقضة في تناولهم للحدث ويعتمدون نهجاً وصيفياً متمسكين بالطرح التوراتي، متجاهلين الدلائل الأثرية، متعمدين الالتفاف على تقارير الحفريات ونتائجها، فالقدس بقناعاتهم وصلت في النصف الثاني من القرن العاشر قبل الميلاد إلى أكبر اتساع لها شمل معظم التلال المحيطة مع المنطقة التي تسمى اليوم (مدينة داوود)، وهو الاتساع نفسه الذي وصلت إليه في الوصف التوراتي (Finkelstein, 2003: p82,83). ويسوقون أدلتهم من مواقع أخرى مثل مجدو الذي تشير التوراة إلى بناء معبد فيه يعود إلى حقبة المملكة المتحدة (Finkelstein, 1996: pp179,180).

الحقبة الثالثة: وتمتد من (920_586 ق.م.):

إن الحقبة الثالثة من العصر الحديدي، فإن الصورة تبدو أكثر وضوحاً للمدينة في القرنين الثامن والسابع قبل الميلاد (Steiner, 2001: p113) في مركز إداري مهم وعاصمة لمملكة يهودا (Ussisibkin, 2003: p105). فقد كشف عن مدينة متوسطة وممتدة ومنتشرة على مساحات واسعة تحيط بها الأسوار (Shiloh, 1984: p28). ويلتصق جزء من هذه الأسوار بسور العصر البرونزي المتوسط (Kenyon, 1965: pp144,147)، واتسعت المدينة في الربع الأخير من القرن الثامن ق.م بعد أحداث (720 ق.م) وما نتج من دمار للمملكة الشمالية ولجوء الهاربين إلى عاصمة يهودا، ما أسهم في نموها ونهضتها (Finkelstein, 2003: p82).

ولكن معظم الدراسات والأبحاث، وهذا الكم الهائل للمعلومات من الحقبة الثالثة لم يعط تفسيرات سليمة لواقع المدينة، واكتنفها الغموض، فمثلاً يستوقفنا الطرح المرتبك الذي وقع به بعض الباحثين، الذي يمكن أن يفسر على أساس التجاهل التام وعدم الاستعانة بنتائج الحفريات الأثرية. إذ يعظم بعض الباحثين من شأن القدس بعد أحداث (720 ق.م) ويصفونها بالمدينة العظيمة والمتسعة التي تصلح لقيادة إمبراطورية، نراه في موضع آخر يقدم وصفاً لمدينة القدس في النصف الثاني من القرن الثامن (ق.م) على أنها عاصمة صغيرة تنمو ومحدود واستيطان صغير في وسط التلال تتحكم من خلال موقعها في عدد من القرى والبلدات ولم تستطع فرض نفسها كعاصمة قوية (Finkelstein, 2003: p82).

ولا يوجد سوى تفسير واحد لهذا الطرح، وهو أنهم تجاهلوا بشكل تام نتائج الحفريات الأثرية؛ لأنها تصطدم بالرؤية التي يتبنونها في توصيفهم للحدث، وتراهم يعتمدون على النصوص التوراتية التي اجتهدوا من خلالها وطرحوا استنتاجات دون تقديم دعائم وحجج مقنعة.

القدس والحقبة الفارسية:

دخلت فلسطين ومعها القدس (539 ق.م) مرحلة جديدة بعد أن استطاع قورش السيطرة على بابل، وإخضاعه مناطق النفوذ البابلي كلها للحكم الفارسي، ومن الأمور المؤسفة حقاً عدم العثور حتى الآن على أي نقوش أو كتابات أثرية تمكننا من تشكيل فكرة واضحة عن حالة القدس إبان الاحتلال الفارسي، وأغلب ما هو متوفر عن تسلسل الأمور في القدس خلال هذا العصر، يعتمد بشكل كامل على تأويل روايات مسجلة من التوراة، التي يرفض معظم العلماء الاعتراف بصحتها التاريخية، فمعظم الروايات التاريخية فيما يتعلق بوضع المدينة لم يكتب قبل الثورة المكابية (الحشمونية) (142-167 ق.م) (مقي، 2000: ص102).

ويلاحظ أن روايات سفري ونحميا وعزرا، هي من أكثر الإشارات التي تدلل على سماح قورش للمسيبين بالعودة إلى القدس وبناء الهيكل، وتشير الأسفار إلى أن قورش أمر ببناء معبد في أورشليم من خلال مذكرة أصدرها الملك تسمى (مذكرة قورش)، التي يشير فيها إلى أن كل شعب "يهوه" تسلّم الحق في المشاركة في بناء الهيكل (سفر عزرا، 1:3). وهذا يتناقض مع التطورات اللاحقة، حيث منع غير المسيبين من المشاركة في بناء المعبد (مقي، 2000: 106).

ومن هنا لا بد من الاستعانة بتقارير الحفريات الأثرية، فهي تكاد تتوافق مع الرواية التاريخية التي تشير إلى ضعف البعد الحضاري للمادي للمدينة في تلك الفترة: إذ تشير كل القراءات التي أفرزتها التنقيبات الأثرية إلى أن المدينة شهدت فترة رخاء وإعادة بناء لمجموعة من المباني العامة والخاصة ولكن دون أن يكون للمدينة بعداً مركزي، فقد عثر على عدد منها مبنياً فوق التلة الجنوبية الشرقية من القدس القديمة (كفاقي، 2001: ص32).

ولكن للأسف، فإن هذه التنقيبات لم تزودنا بأكثر من المعلومات، لكنها لم تشر إلى وجود منشآت دينية ضخمة تحقق الوصف الذي جاء في سفرني نحيميا وعزرا حول إعادة بناء الهيكل.

وخلاصة القول: أن معظم الأدلة والشواهد الأثرية وكتابات المؤرخين من أمثال هيرودس اليوناني، لا تقدم أي معلومات عميقة وموثقة حول صورة الأوضاع التي سادت القدس خلال الحقبة الفارسية، وهو ما يتفق عليه معظم المتخصصين اليوم، في أن بداية الحكم الفارسي في مدينة القدس محاطة بظلمة تاريخية (Ahlstrom, 1993:P899).

إن تاريخية الأحداث التي يسردها سفرنا عزرا ونحميا ليس مسوغاً حسب، وإنما ضروري أيضاً، علماً بأن العلماء الكتابيين يعدون مذكرة قورش محض تلفيق (مى، 2000: ص106). والأثار الفارسية التي تعود بالعلاقة مع عودة السبي البابلي والسماح لهم بإقامة هيكلهم تكاد تكون معدومة (Fales, 1973:p131).

القدس في الحقبة الهيلينستية (63-332ق.م):

خضعت مدينة القدس لحكم الإسكندر المقدوني سنة (332ق.م)، إلا أن المعلومات حول تاريخ المدينة، ووصفها حتى وفاة الإسكندر غير واضحة على الإطلاق، ولا توجد أية إشارات على تطور الأحداث عما كانت عليه قبل هذا التاريخ (Davies, 1989:P35).

وبعد موت الإسكندر دخلت القدس كغيرها من مدن بلاد الشام لحكم البطالمة (198-301ق.م) وتشير أخبار جوسيفوس فيلافيوس (Josephus Flavius) إلى أن المدينة قدمت مساعدة للتخلص من الحامية العسكرية البطلمية (مى، 2000: 121).

خضعت المدينة في (198ق.م) للحكم السلوقي، واكتست حلة معمارية جديدة وتأثرت بالبعد الحضاري الهيلينستي وتمثل ذلك بتشيد بعض الصروح الدينية كمعبد الإله اليوناني زيوس، وبعض سكان القدس خلال هذه الحقبة أصبحوا وثنيين، أو بمعنى آخر تخلوا عن يهوديته (كفاقي، 2001: ص33).

ازدادت في هذه الحقبة إقامة المراكز الإقليمية السلوقية في القدس، واتخذ الحكام السلوقيون إجراءات مشددة لتثبيت السيطرة على المدينة مثل: عزل كبار كهنة المعابد اليهودية واستبدالهم بكهنة موالين للسلوقيين (مى، 2000: ص124)، وفي الوقت

الذي لاحظ فيه بعض سكان المدينة اليهود تطرفاً في انحياز الكهنة الجدد للثقافة الهلنستية عمدوا إلى ارتكاب العديد من التجاوزات وصلت إلى حد قيام بعض الكهنة بإقامة ساحة للألعاب الرياضية على النمط الاغريقي الوثني، وقيام آخرين بالاستيلاء على ثروة الهيكل عام (169 ق.م) (سفر المكابيين، 3-35)، أدت في النهاية إلى اندلاع ثورة، عرفت في الخطاب الكتابي باسم الثورة الحشمونية أو المكابية سنة (167 ق.م) (مني، 2000: ص125). نتج عنها قيام دولة يهودية تسمى بالحشمونية، اتخذت من مدينة القدس عاصمة لها حكمت خلال الفترة الممتدة من (63-142 ق.م).

ويبدو أن الحشمونيين بنوا منشآتهم في الجزء العلوي من المدينة، وأقاموا بعضاً من الجسور على ضفاف الوادي الشرقي من المدينة (قدرون)، ومساحة المدينة بلغت ستة هكتارات، وقدر عدد السكان بثلاثين ألفاً، وكشفت الحفريات الأثرية عن عدد من المخلفات الأثرية مثل أنظمة تجميع المياه وبناء الجدران والتحصينات (كفاي، 2001: ص34).

وخلاصة القول: أن مدينة القدس بعد عام (142 ق.م) أخذت تدير نفسها من خلال سكانها المحليين، بعيدين عن سيطرة القوى العظمى آنذاك، وهذا لا يتناقض أبداً مع حقيقة أن قسماً من سكان فلسطين والقدس على وجه الخصوص، كانوا يتعبدون للإله (يهوه)، ومن هنا لا بد من تثبيت ما يمكن تثبيته في التوراة من حقائق تتوافق مع الواقع؛ فالعديد من إصحاحات سفر المكابيين جاءت متوافقة مع بعض ما ذكره المؤرخون عن تاريخ المدينة، وبعض من الدلائل الأثرية كقطع النقود الحشمونية ضربت في القدس خلال تلك الحقبة، وتشير إلى أن هناك فئة من سكان فلسطين استقلت ذاتياً في دولة على مساحة من أرض فلسطين، اتخذت من القدس عاصمة لها استمرت بالوجود حتى مجيء الرومان ودخول قواتهم إلى مدينة القدس عام (63 ق.م)، معلنة بذلك نهاية مرحلة أخرى من مراحل التاريخ الحضاري للمدينة.

القدس من بداية الحكم الروماني حتى 135 م:

سقطت فلسطين ومعها القدس على يد القائد الروماني بومبي عام (63 ق.م)، وبدأت صفحة جديدة في تاريخ هذه المدينة (كفاي، 2001: ص34). وبدأ الاحتلال الروماني بإعادة تنظيم المدينة إدارياً، بحيث يثبت هذا التقسيم الجديد على القدس بأن يكون للحشمونيين سيطرة عسكرية بنفوذ روماني (مني، 2000: ص145). وأصبح المكابيون بالمدينة أبعد ما يكون عن التماسك، وزادت الأحوال سوءاً بإعادة تنظيم إقليم يهودا وإدارته باسم حاكم مقاطعة سوريا. وفي هذه الفترة لمع اسم انتيباتر الأدومي الذي تقرب من الرومان واستطاع أن يعين أبناءه في مناصب إدارية، وبرز في تلك الأثناء نجم أحدهم وهو هيرودس، الذي أوكلت إليه مهمة إخضاع المناطق المتمردة والاضطرابات التي اندلعت بقيادة شخص اسمه حزقيا. واستطاع هيرودس بعد ذلك أن يتوجه على رأس قوات إلى القدس لإخضاعها ولل قضاء على مجلس حكم السنهدرين الذين عينهم الرومان لإدارة شؤونهم الدينية (مني، 2000: ص145).

وتمتع تقديرات الأحداث أخضع الفريزيون القدس عام(40ق.م)، وتمكن الرومان وبعد ثلاث سنوات من إلحاق الهزيمة بهم، وتعيين هيرودس من جديد حاكماً على مقاطعة يهودا(كفاي، 2001: ص34). وقد حاول الحاكم الجديد اتباع سياسة، تمثلت في إرضاء مختلف الطوائف الموجودة في البلاد وعلى رأسهم الرومان واليهود، وهذا ما يفسره النشاط العمراني المكثف في معظم المدن الفلسطينية (نابلس، قيسارية، أريحا)، وفي مدينة القدس بالتحديد التي كان لها طابع خاص متمثل في وضع المدينة التي كان يسكنها طائفة يهودية، ولذلك يعزى لهيرودس بناء معبد لليهود، إذ يعد بتصور العديد من المختصين والعلماء معبداً عادياً، وليس كما يفضل المنحازون للرواية التوراتية إطلاق اسم الهيكل الثاني؛ لأن مثل هذه الخطابات بعيدة عن الحقائق المعروفة (مئي، 2000: ص153).



صورة رقم (5): منشآت معمارية وبقايا جدران من الحقبة البيزنطية والتي ادعت مازار أنها من بقايا المعبد الثاني زمن

هيرودس (Mazar, 2012)

ومن الأعمال العمرانية الأخرى لهيرودس في القدس العديد من المباني والمنشآت؛ كالقصر والبرج الدفاعي(، Arav, 1989:p147) الذي كشفت عن أطلالها كاتلين كنيون (Kathleen Kenyon)، مثل شبكة الجدران التي أسست لتكون منصة (تسوية) لتسهيل بناء القصر والبرج الملحق له، وذكرت أنه لم يتم العثور على أي أثر لمسرح أو مدرج (Kenyon, 1964:p2.27)، وعثر لاحقاً على بقايا عمائرية في الزاوية الشمالية الغربية وبالتحديد في الجزء العلوي من المدينة، يعتقد أنها جزء من قصر هيرودس (كفاي، 2001: ص34)، والأدلة على بناء المدرج جاءت من خارج المدينة حيث عثر على بقايا هيرودية وأساسات فسرت على أنها تعود للمدرج (Ganneau, 1899:p256)، واكتشف تشارلز وارن القوس بالقرب من الزاوية الجنوبية للمدينة، وعثر على بقايا الشارع المبلط (الكاردو) الذي أقامه هيرودس خلال فترة حكمه، والممتد من الشمال إلى الجنوب بمساحة 2م (Bahat, 1994:P188)، وقد أقام هيرودس نظاماً مائياً لإيصال المياه إلى المدينة، فقد عثر على بقايا قنوات مائية فخارية وأخرى محفورة بالصخر من نبع عين سلوان(جيحون) وبعض المناطق كعين العروب وعين كوزيبا (Mazar, 173:p79,81).

هذه هي صورة الأوضاع التي كانت عليها مدينة القدس خلال حقبة هيروُدس؛ إذ أشارت معظم الدلائل الأثرية والنصوص الأدبية إلى أن المدينة خلال حكم هيروُدس كانت مزدهرة تجمع ثقافات متعددة انعكست على الإرث الحضاري المادي من مبان وعمائر، متأثرة بالثقافة الهيلينستية، إضافة إلى الطابع المادي المحلي للسكان المحليين، وقد شكلت كل هذه العناصر مزيجاً حضارياً أضفى طابع التميز على المدينة.

بعد وفاة هيروُدس في عام (4ق.م) أعاد الرومان التنظيم الإداري من جديد، وقسموا الأقاليم بين أبناء هيروُدس (مئى، 2000: ص156)، وكانت مقاطعة يهودا التي تضم القدس من نصيب أرخيلوس (ابن هيروُدس الأول)، ولكن هذا التقسيم لم يدم طويلاً، ولم يتمكن أرخيلوس من البقاء في السلطة بعد (4م)، فقد أقالته روما وفتته إلى الجليل، وضمت المقاطعة من جديد إلى ولاية سوريا الرومانية، وعهدت إدارة مدينة القدس آنذاك إلى ولاة كان لهم حق تعيين صاحب منصب كبير كهنة معبد القدس، ونتيجة لهذه التحولات وبسبب استمرار النزاع بين أبناء هيروُدس على إرث والدهم، اندلعت الاضطرابات والقلاقل بين الفينة والأخرى داخل القدس وخارجها حتى العام (37 م)، عندما لمع نجم أحد أحفاد هيروُدس، والمدعو أغريبا الأول، حيث وجد فيه الرومان فائدة لهم؛ لأنه أسهم في ضمان حقوق مختلف الفئات السكانية في مدينة القدس، واستطاع أن يضمن ولاء جماعة معبد القدس بدعمهم مادياً، إلا أن حكم أغريبا انتهى بوفاته (44م)، وقيام الإمبراطور الروماني بتحويل فلسطين إلى مقاطعة رومانية وعين عليها حكماً من الرومان. هذا التقلب في الأدوار التاريخية أدى إلى سوء الأحوال من جديد في المدينة، وخلق مناسبات لتجدد القلاقل والمنازعات من جديد، وأصبحت الأوضاع في فلسطين وروما تزداد سوءاً، ووجد سكان القدس بمختلف فئاتهم مصدر ثروتهم أصبح مهدداً، مما يعني المزيد من التدهور، وهذا ما حدث فعلاً من اندلاع اضطرابات عرفت باسم الحرب اليهودية في سنة (66م)، وانتهت الأحداث بقمع هذا التمرد سنة (74 م) بحصار آخر حصون المتمردين وقلاعهم في مسعدة على البحر الميت (مئى، 2000: ص156.157.160.161). وقبل ذلك قمع التمرد في القدس (70م) وتم تدمير المدينة ومعها معبد هيروُدس على يد القائد الروماني تيطس (Titus) (كتافي، 2001: ص34).

القدس وثورة باركوخبا 132-135 م:

لا تتوافر معلومات دقيقة عن الأسباب الحقيقية لاندلاع ثورة جديدة، عرفت باسم ثورة باركوخبا وإن كانت معظم المراجع تحصرها في واحد من الثلاثة الآتية:

- ❖ قرار الإمبراطور الروماني هدریان بناء مدينة جديدة مكان القدس.
- ❖ قرار هدریان إعادة بناء المعبد المهديم، ثم تراجعه عن ذلك.
- ❖ إصدار هدریان قراراً بحظر ممارسة الختان.

وثمة من يعتقد أن الإمبراطور الروماني أراد إعادة بناء القدس كمستعمرة رومانية، وأقامها بالفعل وأسمائها (إيلياء كابولينا) (Schafer, 1981: p48).

قاد التمرد المحلي الجديد ضد الرومان شخص يدعى (سمعان بن كوزبا) والمعروف في الأدبيات باسم (باركوكبا)، ورغم قيامه بالتمرد وضرب عملة خاصة به للترويج لثورته، فالمعلومات جاءت مقتضبة وغير موثوقة عن شخصيته، ونود هنا التذكير بأن هذه الاضطرابات لم تصل القدس، ولم تتجاوز في امتدادها الجغرافي حدود منطقة القدس (Green,1980:P103,105).

وخلاصة الحديث أن مدينة القدس كانت خارج دائرة التمرد، واستطاعت القوات الرومانية من حصار مجموعات باركوكبا في منطقة (بتير) قرب القدس لتنتهي الثورة في 135م بهزيمة قوات المتمردين باركوكبا، وتدمير ما تبقى من مدينة القدس، حيث بنى فيها الرومان معبداً للإلهم جوبيتر في المكان الذي كان معبد هيرودس قائماً فيه (مئى، 2000:ص178) ليكون من نتائج هذه الثورة أن قضى الرومان في سنة 135م على آخر وجود يهودي في القدس (كشافي، 2001:ص35).

الخاتمة

بعد هذا التطواف حول مدينة القدس، يمكن القول:

إن صورة الأحداث في مدينة القدس ما قبل الحدث التوراتي المستندة على حقائق تاريخية وأثرية تظهر مدينة القدس ومع بداية عصر التدوين (عصر البرونز الأول وحتى نهايته)، كانت تسكنها القبائل الأمورية واليبوسية مع جماعات أخرى أقل اندماجاً في النسيج الاجتماعي، كالآراميين والحواريين وأشتات من العابريو. أما فيما يتعلق بالدراسات التي اعتمدت الرواية التوراتية لمدينة القدس خلال الحدث التوراتي، فإنها تفتقد للأدلة المادية في صياغتها للحدث. ولم تكشف لنا الدراسات الأثرية على مدى عقود من العمل في المسوحات والحفريات الأثرية عن أدلة واضحة تتطابق مع ما جاء في الرواية التوراتية.

فالناتج على الأرض جاءت فاقدة للعمق الحضاري الذي صورته التوراه للمدينة ولم يتم تقديم إجابات تؤكد الوصف الذي كانت عليه حقبتي داود وسليمان في مدينة القدس، فمزاعم الأثريين فيما يتعلق بقصة اكتشاف مدينة داود وقصره أو حتى العثور على جزء من بقايا هيكل سليمان تصطدم اليوم أكثر من أي وقت مضى بالحقائق العلمية على الأرض، فالدراسات الأثرية الجديدة وتقارير الحفريات رسمت ملامح جديدة للقدس خلال العصر الحديدي بكافة مراحلها، وكشفت عن غوامض النصوص التوراتية، وتعمقت في دراسة الإشكالات من خلال الاستفادة من فيض المعلومات، التي أخذت تفرض نفسها وتبناها كثير من المؤرخين والمهتمين بالدراسات التوراتية.

أما الوجود اليهودي في الحقب الفارسية والهلنستية والرومانية فقد جاء ضعيفاً، ولا يرقى إلى البعد الحضاري المركزي، فالتوراتيون هنا اعتمدوا نهجا وصفيا وتمسكوا بالطرح التوراتي المتعلق بالأدلة الأثرية، رغم التوازن لبعض الروايات التوراتية مع

المؤلفات والشواهد الأثرية. وبمعنى آخر فإن اليهود كانوا خلال هذه الحقبة التاريخية جزءاً من التركيبة السكانية (طائفة من الطوائف) التي لا تؤثر في الميزان الديموغرافي والتطور الحضاري.

خلاصة القول ومن منظور عام فإن القدس خلال مراحلها الحضارية وتقلبات الأدوار التاريخية فيها، كانت حافلة بالأحداث، والتنوع الحضاري، الذي كان غنياً ومميزاً، إلا أن المهتمين بحقل الدراسات التوراتية ومن منظور ضيق اكتفوا بأخبار قليلة ومبعثرة عن صورة الأحداث التي مرت على مدينة القدس، وعزفوا عن تقديم صورة ولو باهتة وعديمة التفاصيل، ولا يمكن تفسير ذلك بجهل وعدم توفر للمعلومة، بل يجب تفسير ذلك من خلال أهداف ودوافع تأثرهم بالتوراة، وبذلك كانت الآثار والتاريخ آخر همهم ولا ياهون لأي حدث لا يتقاطع مع أهدافهم وتصوراتهم.

Reference

- Abu Talib, Mahmoud, *Palestine and Jordan archaeology in old ages*, ministry of culture an youth, amman, 1978
- Aharoni, Y. *The Land of the Bible: A Historical geography*. Philadelphia, 1979.
- Ahlstrom,G.*the history of Palestine*.1993.Pp 899
- Albright, W. "New Egyptian data on Palestine in the Patriarchal age".*BASOR* 81 .1941a. 16-21
- Albright,w."TheAmarna Letters from Palestine".in *CAH VOL 2*.Cambridge 1975a.
- Arav, Rami. "Some notes on the foundation of straton's tower". *Palestin exploration quarterly*. 123. 1989. 147-151.
- Ash-Shayab, Atif. *The History \y and the Archeology of Ancient Greeks*. Amman. 2011.
- Bahat,D. *the western wall tunnels*. Ancient Jerusalem revealed.jerusalem. 1994
- Bedien,D."3700 year old fortification excavated in Jerusalem".in the bulletin 2009.
- Berard,G.*The history of the city of Jerusalem,Pagewise*,2002.
- Cabill,J,"Jerusalem at the time of the united monarchy",in the society of biblical literature.2003.
- Davies,W.D and Finkelstein,I. "The Cambridge history of Judaism". Volume 2.1989
- Ezra Psalm.
- Fales,F.M. "remarks on the neirab texts". *Orient* 12.1973
- Finkelstein,I. "the rise of Jerusalem and Juddah, in Jerusalem in Bible and archaeology" the first temple period". Edited by andrew G, and Ann R.. 2003.81-101.
- Finkelstein,I."Archaeology of the united monarchy", Institute of Arhaeology university of telAviv. Levant , XX III 1996.177_187.
- Ganneau,C. *Archaeological researches in Palistine(1873-1874)*.1.1899
- Geva , H. "for chronological tables listing the various excavations , History of archeological in Jerusalem"*NEAEH 2* , 1994.801-804.
- Gophna,R.*The intermediate age, in the archaeology of Ancient Israel*, by A. ben-tor.1992.
- Grab, leister, *Ethnic groups in jerusalem in the old ages between bible an history*, translated by: firassawah, arab unity studies an research center, beirut, 2003.
- Green,W.S. *approaches to ancient Judaism II*. Chico. 1980
- Hitti, Philip, *History of Syria, Lebanon and Palestine*. Translated by George Haddad and Abd AL-Karim Rafiq, Macmillan Company, New York, 1951.
- Kafafi, Zidan, et. al. *Jerusalem During Ages*. Yarmouk University, Irbid, 2001.
- Kempinski , A. "Middle and Late Bronze Ages Fortifications" , in the *Architecture of Ancient Israel : Israel exploration Society* . Jerusalem 1992.127_142.
- Kenyon, K. *excavation in Jerusalem*. 1961-1963. BA.1964
- Kenyon,K.*digging up Jerusalem*, ernest ben . London 1974.
- Kenyon.K. *Archaeology of the holy Land* .2th.London: university paperbacks 1965.
- Khraisat, Mohammad et.al. *The History of human civilization*, Irbid: Hamada Press. Assoc, 1999.
- Macalister, S and Duncan, G ."excavations on the Hill of ophel", palestine Exploration Fand Annual 1923_1925.Jerusalem 1923_1925.
- Maccabees Psalm.

- Mazar,A. "The aqueducts of jerusalem in Jerusalem revealed. Archaeology in the holy city 1968-1974". Israel exploration society.1973. 79-84
- Mazar,E. "did I find king david Palace" , *Bar* 32\1.,70 .2006.16_27.
- Muna, Ziad . *Introduction to Old History of Palestine*. Bissan Publishing and Bistribution, Beirut, 2000.
- Palestinian Encyclopedia.
- Reich ,R, and Shukron , E. "Light at the end of the tunnel" , *Bar* 25\1.1994.
- Robert .m. enberg, the Hyksos reconsidered. Chicago. 1939.
- Robinson, E, *Biblical Researches in Palestine* . mount sinai and arabiapetraea : A Journal of travels in the year 1838 in *Biblical Geography*, VOL 3,London 1841.
- Schafer,P. *bar-kochba,aufstand*. Tubingen. 1981
- Shiloh,Y.*excavation at the city of david* .VOL 1,Qedem 19 , Institute of Archaeology , Hebrew university . Jerusalem 1984.
- steiner, M.I. *excavation by Kathleen kenyon in jerusalem 1961-1967*, vol 3 III, sheffield academic press, london 2001.
- Ussisbkin , D. Salomon's Jerusalem : *the text and the facts on the Ground* , in the Society of biblical literature.2003.
- Weinstein , J. "The Egyption Empire in Palestine" : *BASOR* 241: 1981.1_28.

TAHÂVÎ BAĞLAMINDA İKİ FARKLI HANEFİLİK OKUMASI (EKMELÜDDİN EL-BÂBERTÎ VE İBN EBİ'L-İZZ ÖRNEĞİ)

Mustafa Aykaç

Dr. Öğr. Üyesi Üyesi, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm ve Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı
Asst. Prof., Kastamonu University, Faculty of Theology, Department of Kalam and History of Islamic Sects.

Kastamonu, Turkey

maykac@kastamonu.edu.tr

orcid.org / 0000-0003-3126-1070

Doi: 10.14395/hititilahiyat.443578

Öz

Hem Müslümanın günlük hayatında karşılaşabileceği sorunlara makul ve pratik fikhî çözümler getirmesi, hem de kucaklayıcı itikâdî görüşleri ile Ebû Hanîfe (ö.150/M.767), sadece mevâlinin değil tüm Müslümanlar katında önemli bir âlim olmuştur. Onun görüşlerinin Mısır bölgesinde takipçisi ve belirgin ilk temsilcisi İmam Tahâvî'dir (ö.321/M.933). Bu çalışmada İmam Tahavî üzerinden Mısır'daki Hanefîlik algısının izlerini bulmayı hedeflemekteyiz. Bu hedef doğrultusunda çalışmamız, Ekmelüddin el-Bâbertî (ö.786/M.1384) ile İbn Ebi'l-İzz'in (ö.792/M.1390) İmam Tahavî'nin *el-Akîdetü't-Tahâviyye* veya *Beyanü Akîdeti Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa* isimli eseri üzerine yazdığı şerhlerde ortaya koyulan Hanefîlik algısı üzerinden şekillenecektir. Ancak çalışmamızın makale sınırlarını aşmaması için, söz konusu âlimlerin iman görüşleri etrafında bir soruşturma yapılacaktır. Bu hedef doğrultusunda Ekmelüddin el-Bâbertî ve İbn Ebi'l-İzz'in şerhlerine yansıttığı gelenek tespit edilecek ve Hanefîliğe dair farklı sunumlarının sebebi araştırılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tahâvî, el-Akîdetü't-Tahâviyye, Bâbertî, İbn Ebi'l-İzz, Hanefîlik.

Two Different Reading Of Hanafiyya In The Context Of Tahâvî (Akmaluddin al-Bâbarti and Ibn Abi'l-Izz Exemplification)

Abstract

Bringing reasonable and practical solutions to problems that a muslim may face in his daily life and viewing inclusive theological views, Abu Hanîfa (d.150/767) has been an important scholar for all Muslims not just for Mavali. İmam Tahâvî (d.321/933) has been the first and most representative follower in the region of Egypt. In this study, we aim to trace the perception of Hanafism in Egypt through İmam Tahâvî's views. In accordance with this target, our work will be based on the perception of Hanafism that was laid by Akmaluddin al-Bâbarti (d.786/1384) and Ibn Abi'l-Izz (d.792/1390) in their books that comments on at-Tahavî's book named as al-Akidatu't-Tahaviyya or Bayanu Akidati Ehli's-Sunne va'l-Camaa. However, for our study not to exceed the limits of an article, an investigation will be conducted around the opinions about iman (faith) of the aforementioned scholars. Thus, the traditions that Akmaluddin al-Bâbarti and Ibn Abi'l-Izz reflect in their comments, will be identified and the reasons for their presences about Hanafism will be investigated.

Keywords: Tahâvî, al-Akidatu't-Tahaviyya, Bâbarti, Ibn Abi'l-Izz, Hanafiyya.

Giriş

İslâm tarihinde mevâlinin ikinci sınıf Müslüman olarak görülerek, kâfirlerden alınan cizyenin mevaliden de alınması ve Arap unsurunun daha ön planda tutulması, Emevî yönetiminin akılda kalan özelliklerinden biri olmuştur. Ömrünün çoğunu Emevî idaresi altında geçiren Ebû Hanîfe, yaptığı iman tarifi ile kısa sürede mevâlinin gönlünde yer edinmiştir. İmanı kalbin tasdiki ve dilin ikrarı olarak tarif eden Ebu Hanîfe, o zamanlar ikinci sınıf Müslüman olarak kabul edilen mevalinin¹, kalbinde tasdik, dilinde de ikrar bulunması sebebiyle, hakiki ve birinci sınıf mü'min olduğunu söyleyerek eşitlikçi iman anlayışını ortaya koymuştur.² Bütün Müslümanları içine alan iman tarifi gibi diğer itikâdî görüşleri ile dikkatleri üzerine çeken Ebû Hanîfe, Müslümanın günlük hayatında karşılaşılabileceği sorunlara makul ve pratik fikhî çözümler getirmesiyle de, sadece mevâlî için değil tüm Müslümanlar için önemli bir âlim olmuştur. Birçok İslâm beldesinden talebeler gelerek ondan ders almış, memleketlerine dönünce de onun fikirlerini yaymıştır. Böylece Ebû Hanîfe'nin görüşleri, kısa zamanda Müslümanlar arasında, özellikle de mevâlinin yoğun olarak yaşadığı Irak, Horasan ve Mâverâünnehir taraflarında kabul görmüş, hiç gitmediği topraklarda insanlar birer Ebû Hanîfe takipçisi oluvermişlerdir. Dahası, Ebû Hanîfe takipçiliği ve sevgisi o kadar artmış ki, peygamberimizin ağzından bile onu öven sözler rivayet edilir olmuştur.³

Ebû Hanîfe'nin gerek itikâdî gerekse fikhî görüşleri, yaşadığı Irak bölgesinin doğusunda geniş kabul görse de, batısı ve güneyindeki yayılması sınırlı kalmıştır. Onun fikirlerinin Mısır'daki önemli ilk temsilcilerinden biri Ebû Ca'fer et-Tahavî olmuştur. Tahavî, 239/853 yılında Mısır'ın güneyinde Nil nehrinin batı yakasındaki Eşmûnîn'e bağlı Tahâ köyünde saygın bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. İlk eğitimini babası, dayısı ve Ebû Zekeriyâ İbn Amrus'tan almıştır. Sonraki hocaları arasında 260/874 yılında Mısır'a kadı olarak tayin edilen Ebû Ca'fer Ahmed b. Ebû İmrân el-Bağdâdî,

1 Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 3. Baskı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay, 2010), 49.

2 Osman Aydın, "Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevâlî'nin Rolü", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/3: 14.

3 Bu rivayetlerin bazıları için bk. Taşköprizade Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fi mevzûâti'l-ülûm*, (Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985) 3: 175. (Taşköprizade eserinde özetle şunları zikretmektedir: Ebû Hureyre'den mervî bir rivayette peygamberimiz, "Ümmetim içinden Ebû Hanife denilen bir adam gelecektir. O, kıyamet günü ümmetimin ışık kaynağıdır." buyurmuştur. Bir başka rivayette "Nu'man b. Sabit adında Ebû Hanife diye künye verilen biri gelecek ve dini ve sünnetimi tekrar canlandıracaktır." buyurulmaktadır. Başka bir rivayette ise "Ümmetimden her asırda bir önder çıkacaktır. Ebû Hanife de zamanının önderidir." buyurulmuştur.)

İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in önde gelen öğrencilerinin yer alması, kendisine, onların görüşlerini, mezhebin inceliklerini ve bu görüşlere ilişkin rivayet farklılıklarını sağlam kaynaklardan öğrenme imkânı vermiştir. Böylece Ebû Hanîfe'nin ilim dünyasını önemli kaynaklardan öğrenme imkânı bulmuş, yirmi bir veya yirmi iki yaşında iken Şâfiî mezhebinden Hanefî mezhebine geçmiştir.⁴

Mesleği kadı yardımcılığı, nâiblik ve kâtiplik olan Tahâvî, 311/924'ten vefat ettiği 321/933 yılına kadar eğitim ve telifle uğraşmıştır. Meşhur hadis âlimleri Müslim, İbn Mâce, Ebû Dâvud ve Nesâî ile ortak hadis aldığı şeyhleri vardır.⁵ Tahâvî'nin eserleri öncelikli olarak hadis ve fıkıh ilmine dairdir. Kelâm ilmine dair sadece *el-Akâidetü't-Tahâviyye* veya *Beyanü Akâdeti Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa* isimli akâid kitabını yazmıştır. Onun Hanefî mezhebini tercihinin, Mısır'a dış tesirlerle taşınan Hanefîliğin iyice yerleşmesi ve yayılmasına sebep olduğu söylenebilir. Fıkıh alanlarında yazdığı eserlerle Hanefîliğin oluşumuna ve yayılmasına, farklı türlerde literatürün ortaya çıkışına öncülük etmiştir. Hanefî imamlarının fikirlerine dair ilk özet eser olan el-Muhtasar'ı, İmam Muhammed'in *el-Câmi'u's-sağîr* ve *el-Câmi'u'l-kebü'r*'ine yazdığı şerhleri, mezhep görüşlerinin hadisle temellendirilmesine yönelik hacimli kitapları ve mahkeme sicili düzenleme usulünü konu edinen şurût ilmine dair eserleriyle, Hanefî fıkıh literatürüne önemli katkılar sağlamıştır. Özellikle hilâfiyata dair yazdığı *İhtilâfî'l-ulemâ* isimli eseriyle Hanefî imamları yanında diğer mezhep imamlarının ve erken dönem müctehitlerinin görüşlerini sonraki nesillere aktarmıştır. Hadisçi kimliği ile Hanefî literatür için önemli eserler yazması, hadise karşı muhalefet ile suçlanan Hanefîlere yöneltilen bu tenkitlere⁶ verilmiş en güzel cevaplardan biridir. Bu hadisçi yönü sebebiyle Tahâvî sadece Mısır Hanefîleri⁷ için değil, tüm Hanefîler için önemli bir âlimdir.

4 Ahmet Karadut, "Ebû Ca'fer et-Tahâvî Hayatı ve Eserleri", *Diyanet Dergisi*, 19 (1983): 55-59; Davut İltaş, "Tahâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010) 39: 385.

5 İmam Müslim ile Hârûn b. Saîd el-Eylî ve Yunus b. Abdî'l-A'lâ; İbn Mâce ile Hârûn b. Saîd el-Eylî; Ebu Davud ile Hârûn b. Saîd el-Eylî, Rebi' b. Süleymanel-Cîzî ve Abdulgani b. Rifâa; İmam Nesâî ile Hârûn b. Saîd el-Eylî, Rebi' b. Süleyman el-Cîzî ve İbrahim b. Merzûk ortak şeyhleridir. (Ahmet Karadut, age, 53.)

6 Muhammed Zahid el-Kevserî, *Fıkhu ehli'l-trâk ve hadisuhum*, tahk.: Ebu Gudde (Beyrut: 1970) 21.

7 Hanefîliğin Mısır'a girişi, et-Tahâvî öncesi, et-Tahâvî dönemi ve et-Tahâvî sonrası durumu için bk. İhsan Timür, *et-Tahâvî'nin Akâide Şerhlerinde İtikadi Farklılaşmalar*, (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2016), 44-73.

Tahâvî'nin günümüze ulaşan tek akâid risalesi “*el-Akâidetü't-Tahâviyye*” veya “*Beyanü Akâdeti Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa*” isimli eseridir. Bu eser, itikâdî meseleleri Ebû Hanîfe'nin perspektifine uygun bir tarzda ele alarak, Mısır'da Hanefî itikadının en köklü kaynağı olmuştur. Ebu Hanîfe itikadını aktaran ilk kaynaklardan biri olması sebebiyle bu eseri üzerine birçok şerh yazılmıştır. Bunlardan Ekmelüddîn el-Bâbertî ile İbn Ebi'l-İzz'in *el-Akâidetü't-Tahâviyye* üzerine yazdıkları şerhler aynı dönemlerde yazılan şerhler olmasına karşın, ulaştığı sonuçlar açısından birbirinden oldukça farklılık arz etmektedir. Bu çalışmamızla, aynı metin üzerinde çalışan bu iki âlimin, birbirinden farklı sonuçlara ulaştığını iman meselesi ekseninde ortaya koymaya ve bu farklılığın nedenlerini tespit etmeye çalışacağız.

710/1310'da Bayburt'ta doğduğu, 786/1384'da Mısır'da vefat ettiği düşünülen Bâbertî, hayatını Anadolu, Suriye ve Mısır'da geçirmiştir. İlk eğitimini memleketinde ve Halep'te aldıktan sonra, Kahire'ye giderek, dönemin meşhur âlimlerinden ders alarak eğitimini tamamlamıştır. Fıkıh, hadis, kelâm alanlarında eserler yazan Bâbertî, aralarında Seyyid Şerif el-Cürçânî, Molla Fenârî, Bedreddin Simâvî ve Hacı Paşa gibi birçok talebe yetiştirmiştir. Hanefî mezhebi âlimleri arasında önemli bir yere sahip bulunan ve kaleme aldığı beş ayrı risâlede, Hanefî mezhebinin tercih ve taklit edilmesi gerektiğini savunan Bâbertî, aynı zamanda Mâtürîdî kelamının da önemli âlimlerindedir.⁸ Hanefî mezhebi mensuplarından gelen talep üzerine Ebu Hanîfe hakkında Hanefîleri bilgilendirmek, kimi insanlara göre zayıf gibi görünen yönlerini güçlendirmek, İmam Ebu Hanîfe ve mezhebini taklit etmeyi, diğerlerini taklit etmekten üstün tutup, bu mezhebin taklidini teşvik etmek amacıyla *en-Nüketü'z-zarîfe fî tercihi'l-mezhebi Ebî Hanîfe*⁹ isimli risaleyi yazmıştır. Ona göre Ebû Hanîfe ve onu takip eden arkadaşları, dinin teorik ve pratik tanımlarını gerçekleştirme bakımından en güçlü ilim adamlarıdır. Rey ve nakil arasında önemli bir denge kuran Ebû Hanîfe ve öğrencileri, dinin aslî ve fer'î konularında ortaya koydukları görüşleri ile bu konularda belirleyici olmuşlardır.

8 Asri Çubukçu, “Ekmelüddîn Bâbertî, Hayatı ve Eserleri”, *Ekmelüddîn Bâbertî'yi Keşif Yolunda I. Ekmelüddîn Babertî Sempozyumu*, (Erzurum, 2010), 16-18.

9 Bu eser üzerine tahkik ve tercüme çalışması için bk. Ahmet İnanur, Ekmelüddîn Bâbertî'nin “En-Nüketü'z Zarîfetü fî Tercihi'l-Mezhebi Ebi Hanife” Adlı Risalesinin Tahkik ve Tercümesi, *Ekmelüddîn Bâbertî'yi Keşif Yolunda I. Ekmelüddîn Babertî Sempozyumu*, (Erzurum, 28-30 Mayıs 2010). Ed. Selçuk Coşkun. (Erzurum: Bayburt Üniversitesi Yayınları, 2014), 303-346.

Bu sebeple fıkıh ve kelâmı kimse nın başaramadığı şeyleri başarmışlardır.¹⁰ Buna göre bir hanefî olan Bâbertî'nin aynı zamanda Hanefîliğin güçlü bir savunucusu olduğunu söyleyebiliriz.

İbn Ebi'l-İzz lakabıyla meşhur olan Ebu'l-Hasen Sadruddîn Ali b. Alâiddîn Ali b. Muhammed ed-Dîmeşkî ise 731/1331 yılında muhtemelen Dîmaşk'ta doğmuş, 792/1390 yılında yine Dîmaşk'ta vefat etmiş hanefî-Ehl-i Hadis bir âlimdir. Hocaları hakkında pek bilgi olmadığından, ilk tahsilini babasından ve yakın çevresindeki âlimlerden yaptığı düşünülmüştür. İlim tahsili için hiç yolculuğa çıkmaması, yaşadığı ortamın ilmi açıdan yetişmesi için müsait olduğu şeklinde düşünülmüştür. İbn Ebi'l-İzz, Hanefî mezhebine bağlı bir muhitte yetişmesine ve kendinin de amelî olarak Hanefî olmasına rağmen Ehl-i Hadis'e ait görüşlere ilgi duymuştur. Zira onun sahabe ve tabiûnun örnekliğini yaptığı dînî hayatı yaşama hususunda Selefî görüşleri benimsemesinde, taklit ve taassuba muhalefetinde Ehl-i Hadis âlimlerinin¹¹ büyük tesiri olmuştur. Bâbertî'nin *en-Nüketü'z-zarife fi tercihi'l-mezhebi Ebî Hanîfe* isimli eserinde Hanefîliği diğer mezheplerden üstün görerek, tâbi olunması ve taklit edilmesi gereken bir mezhep olarak önermesi üzerine, İbn Ebi'l-İzz "*el-İttibâ*" isimli risalesini yazarak, Bâbertî'yi eleştirmiş ve taklidin sahabe ve tabiûnun yolu olmadığını anlatmıştır.¹²

Gerek Bâbertî gerekse İbn Ebi'l-İzz Memlûk Devleti zamanında yaşamışlardır. Anadolu'da beylikler döneminde doğan Bâbertî, Memlûk sultanı Barkuk zamanında da vefat etmiştir. İbn Ebi'l-İzz ise, Sultan Nâsır'ın üçüncü kez tahta çıkarak yönetimi sahiplendiği bir zamanda doğmuş, Sultan Barkuk'un ikinci kez tahtta olduğu dönem içinde de vefat etmiştir. Buna göre Sultan Barkuk'un ilk tahta çıkışında Bâbertî, ikinci kez tahta çıkışında da İbn Ebi'l-İzz vefat etmiştir. İlmî açıdan Bâbertî Anadolu'da doğup Türklerin etki alanlarında ve Hanefî bir eğitim alarak yetişirken, İbn Ebi'l-İzz, amelde Hanefî olsa da İbn Teymiyye'nin fikirlerinin tartışıldığı bir çevrede yetişmiştir. Bâbertî Ana-

10 Ekmeluddîn el-Bâbertî, *Serhu Akîdeti Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa*, Thk. Arif Aytekin (Kuvveyt: 1989), 25; Arif Aytekin, "*Bâbertî*" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991) 4: 377-378; Galip Türcan, Bâbertî'nin Kelâm'a Bakışı -Ebû Hanîfe'nin Etkisi Bağlamında Bir Değerlendirme-, *Ekmelüddîn Bâbertî'yi Keşif Yolunda I. Ekmelüddîn Babertî Sempozyumu*, (Erzurum, 28-30 Mayıs 2010). Edit.: Selçuk Coşkun. (Erzurum: Bayburt Üniversitesi Yayınları, 2014), 360-365.

11 Örneğin İmâduddîn İbn Kesir'e (774/1373) "*Şeyhimiz*" demektir. (Bk. İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-akîdeti't-tahâviyye*, thk. Ebû Abdillâh Mustafa İbnu'l-Adeviyye, (Baskı yy, 2002/1423) 325.

12 Konu ile ilgili olarak bk. Ahmet İnanır, İbn Ebi'l-İzz'in "*İttibâ*" *Adlı Risalesi Bağlamında Ebu Hanîfe ve Hanefî Mezhebi Örneğinde Taklide Dair Görüşleri*, *Gaziosman Paşa Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/ 2 (2013): 225-260.

dolu, Suriye ve Mısır bölgelerinde, İbn Ebi'l-İzz de Suriye ve Mısır bölgelerinde olmak üzere, her iki âlim de aynı devlet içinde yaşadığından, yönetim bakımından aynı şartlarda buldukları tespitini yapabiliriz. Memlûklular, Müslümanların Moğol ve Haçlı saldırılarına uğradığı bir dönemde pek çok âlimi himaye etmiş, eğitim ve öğretime önem vermiş, mevcut medreselerin yanına yeni medreseler yapmış, bu sayede Kahire ve Dımeşk, İslâm dünyasının en önemli iki ilim merkezi haline gelmiştir. Yönetimde Hanefî mezhebinin ağırlığı hissedilse de bu bir mezhebî tahakküme dönüşmemiştir. Medreselerin çoğu Sünnî dört mezhep üzerine öğretim yapan fıkıh medresesi hüviyetinde olup, bazılarında tek, bazılarında ise birkaç mezhebin fıkıh okutulmuştur.¹³ Memlûklular zamanında farklı mezheplere mensup halk için; Hanefî, Hanbelî, Şafîî ve Malikî mezheplerinin her biri için, birer kadı tayin edilirdi. Kadılık makamı, ilmî ve siyasî açıdan en üst mevki idi. Âlimler ve kadılar, derecelerinin yüksekliği oranında, sultanlar tarafından taltif ediliyorlardı. Âlimler genellikle halk ile sultanlar arasında köprü vazifesi görerek, kamuoyunun şikâyet ve arzularını sultanlara iletiyorlardı. Bu durum dînî özgürlükler bakımından olumlu olsa da, mezhep taassubunun tırmanması bakımından olumsuz etkiler ortaya çıkarmış, hatta bir mezhebe bağlı Müslümanın, diğer mezheplerden yararlanması, farklı mezheplere mensup Müslümanların birbirinin arkasında namaz kılmasının cevazı bile tartışılmıştır.¹⁴

Kelâm ilmi için mezheplerin karakteristiğinin tespiti açısından en önemli konu; mezheplerin kabul ettiği iman tarifleridir. Çünkü mezheplerin benimsedikleri iman tarifleri, imanla ilintili diğer konularda belirleyici olacaktır. Mezheplerin görüşlerini belli bir sistematığe göre belirlemeleri ve bir görüşün, diğer bir görüşü gerektirmesi sebebi ile yapılacak iman tarifi, o mezhebin görüş bütünlüğünün kavranması açısından çok önemlidir. Çünkü mezheplerin görüş sistematığı bir zincire benzetilirse, bu zincirin ilk halkası, iman tarifi'dir. Zaten, ilk fırkalaşmalar ve İslâm dünyasında ilk ayrılıklar küfür ithamları ile diğer bir deyişle dînî fırkaların benimsedikleri iman/küfür tanımlarının/anlayışlarının sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu sebeple çalışmamız iman konusu etrafında şekillenecektir.

13 Kazım Yaşar Koprıman, "Baybars I", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992) 5: 222.

14 Abdullah Kahraman, *Ekmeliüddîn el-Bâbertî'nin Fıkıh Usulündeki Yeri ve Usule Dair İki Eseri: et-Takrîr ve er-Rüüd ve'n-Nükûd, Ekmeliüddîn Bâbertî'yi Keşif Yolunda I. Ekmeliüddîn Babertî Sempozyumu*, (Erzurum, 28-30 Mayıs 2010). Edit.: Selçuk Coşkun. (Erzurum: Bayburt Üniversitesi Yayınları, 2014), 242.

Tahâvî, eserinde imanla ilgili olarak “İman lisan (dil) ile ikrar ve cenân (kalp) ile tasdik etmektir. Allah’ın Kur’an’da indirdiği şeylerin hepsi ile Allah’ın resulünden sahih olarak ortaya çıkan şeriat ve açıklamaların hepsi haktr. İman tektir. İman ehli imanın aslı bakımından eşittir. Aralarındaki fazilet farkı korku, takva, nefsânî isteklere muhalefet etmek ve en güzel olanı yapmaktan kaynaklanmaktadır.”¹⁵ demektedir. Tahâvî’nin bu cümleleri onun imanın tarifi, amellerin imana dâhil olup olmadığı meselesi, imanın artıp eksilmesi meselesi ve iman ehlinin imanlarının bir-biriyle eşit olup olmadıkları meselesi olmak üzere imanla ilgili dört tartışma konusu hakkındaki görüşlerini özetlemektedir. Onun imanla ilgili bu ibareleri üzerine, şârihleri olan Bâbertî ve İbn Ebi'l-İzz’in yaptığı açıklamalar, beslenedikleri ilmî geleneği ortaya koyması bakımından çok önemli bilgiler verecektir.

Öncelikle Tahâvî’nin iman konuları ile ilgili olarak yaptığı açıklamaların, Ebû Hanîfe’nin açıklamaları ile tam bir örtüşme halinde olduğunu söylemek gerekir. Tahâvî’nin yaptığı iman tarifi, Ebû Hanîfe’nin *el-Âlim ve'l-Müteallim* ve *el-Fıkhü'l-Ekber*’inde yaptığı iman tarifi ile aynı tariftir. Ebû Hanîfe *el-Fıkhü'l-Ekber*’de, Tahâvî’nin tarif ettiği şekilde, imanı kalp ile tasdik ve dil ile ikrar olarak tarif etmiştir.¹⁶ O, *el-Âlim ve'l-Müteallim*’de de imanla ilgili olarak insanları üç kategoriye ayırarak, dil ile ikrar etmeyen kullar katında mü’min olmasa da, Allah katında mü’min olduğunu söyleyerek¹⁷ imanda vazgeçilmez unsurun tasdik olduğunu, ikrarın ise dünya ahkâmını icra için gerekli bir şey olduğunu vurgulamıştır. Yine Ebû Hanîfe’ye göre de, bütün mü’minler iman bakımından eşit, ama iman dışındaki marifet, yakın, tevekkül, muhabbet, korku, ümit gibi ameller bakımından birbirinden farklıdır.¹⁸ Görüldüğü üzere Ebû Hanîfe ve Tahâvî’nin eserlerindeki bu cümlelerinin birbirine yakınlığı, Ebû Hanîfe’ye atfedilen eserlerin ona ait olmadığını iddia ederek, Ebû Hanîfe’nin asıl fikirlerinin Tahâvî’nin *el-Akîde*’sinde dile getirildiği bu sebeple de *el-Akîde* metninin Ebû Hanîfe’nin itikadî görüşlerinin yegane muteber kaynağı olduğunu savunan, Selefi/Vehhâbî iddiayı¹⁹ da boşa çıkarmaktadır.

15 Ebû Ca’fer et-Tahâvî el-Hanefî, *el-Akîdetü't-tahâviyye -beyânu akîdeti ehli's-sünneti ve'l-cemaa-* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1995/1416): 21-22.

16 Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, (İmam-ı A’zâmın Beş Eseri) terc. Mustafa Öz, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016) Arapça kısmı, 74.

17 Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, (İmam-ı A’zâmın Beş Eseri) terc. Mustafa Öz, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), Arapça kısmı, 18.

18 Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, 75.

19 el-Efgâni, Şemsuddîn es-Selefi, Adâu'l-mâtürîdiyye li'l-akîdeti's-selefiyye: el-mâtürîdiyye ve mevğifühüm min tevhdî'l-esma ve's-sıfat, (Taif: 1419/1998): 195-198; *Muhammed b. Abdîrrahman el-Humeyyis, İmam Ebû Hanîfe'nin İtikat Esasları*, terc. Ahmet İyibildiren, Mustafa Öztürk, (İstanbul: Guraba Yayınları, 2013), 126, 129.

I. Bâbertî'nin *el-Akîde Şerhi* ve Ait Olduğu Geleneğin Tespiti:

Bâbertî şerhinde öncelikle Tahâvî'nin metninde geçen ibareleri ele alarak, iman tarifinde geçen "cenan" kelimesinin kalp anlamına geldiğini söyledikten sonra, imanın hakiki anlamda mahiyeti hususunda ihtilaf olduğunu, İmam Mâturîdî'nin imanın hakiki anlamda kalp ile tasdik etmek olduğunu söylediğini nakletmektedir. Bâbertî daha sonra imanın mahiyeti hakkında şöyle demektedir: "Kalpteki şeyler gizli olduğundan dolayı, onlara dayanılarak bir hükme varılamaz. Bu sebeple şâri' olan Allah, ikrarı kalpteki hakkında delil olarak kabul edip, dünyadaki hükümlerin uygulanması için bir şart kılmıştır. Eğer bir kişi kalbiyle tasdik etse, ama diliyle ikrar etmese, Allah'ın kalbinde olanı bilmesinden dolayı, Allah katında mü'min olur. Ancak imanına delalet eden ikrarın mevcut olmaması sebebiyle bizim katımızda mü'min olmaz. Biz, zahire göre hüküm veririz Ancak Allah görünmeyenlere göre hüküm verir. Şemsu'l-Eimme²⁰ ve Fahu'l-İslâm Pezdevî²¹ de dil ile ikrarı, tasdik gibi imanın asıl rükünü saymışlardır. Dil ile ikrar zâid bir rükün olup, zorlama durumunda düşebilir. Tasdik ise aslî bir rükün olup, hiçbir durumda düşmez. Kim kalbiyle tasdik edip bir özür olmaksızın dili ile ikrar etmezse, mü'min olmaz. Musannifin imanın kalp ile tasdik, dil ile ikrar olduğu şeklindeki sözü buna işaret etmektedir."²² Bu cümlelerinden Bâbertî'nin de Ebû Hanîfe gibi imanda asıl unsurun tasdik, ikrarın ise dünya ahkâmının icrası bakımından gerekli, aslî olmayan bir unsur olduğu şeklindeki görüşü kabul ettiğini söyleyebiliriz.

Ehl-i Sünnet kelâmının önemli temsilcisi İmam Mâturîdî, hem aklî, hem de naklî deliller sebebiyle, imanın oluşmasında etkin organın kalp olduğunu, kalpte tasdik ve marifetin gerçekleşebileceğini, ancak marifetin iman için yeterli olmadığını söylemektedir. Ona göre imanda vazgeçilmez unsur tasdiktir. İkrar ise asıl unsur değildir.²³ Ebu'l-Muîn Neseî; Mâturîdî ve Eş'arî'nin imanı kalb ile tasdik olarak tanımladıklarını, Ebû Hanîfe'nin de aynı görüşte olduğuna dair rivayetlerin olduğunu belirttikten sonra, kendisinin de aynı

20 Ebû Muhammed Abdulaziz b. Nasr el-Hulvânî. Rey'lilerin imamı ve bir hanevî fakih olup fıkıh kitabı olan *el-Mebsûr*'un musanniflerindedir. H. 448'de vefat etmiştir. (Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Bâbertî, *Şerhu'l-akîdeti't-tahâviyye*, thk: Abdusselâm b. Abdilhâdî Şennâr, (Beirut: Dâru'l-Beyrûtî, 1430/2009): 98 (Muhakkikin Dipnotu: 1)

21 Fahu'l-İslâm Ebu'l-Usr Ali b. Muhammed b. Hüseyin el-Pezdevî. H. 482'de vefat etmiş hadis, tefsir ve kelâm âlimidir. Daha çok fıkıhçı kimliğiyle tanınmaktadır. Kelâm ilmine dair şöhret bulmamış *Müyyesser fi'l-Kelâm* ve *Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber* adında iki tane eseri vardır. (Bâbertî, *Şerhu'l-akîdeti't-tahâviyye*, 98 (Muhakkikin dipnotu: 2); Murteza Bedir, Ferhat Koca, "Ebu'l-Usr Pezdevî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34: 266-264.

22 Bâbertî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 98.

23 Ebû Mansur el-Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Ârûçî, (Beirut: Dâru Sâdir, 2010), 481-484.

fikirde olduğunu söyleyerek, imanın kalbin tasdiki olduğuna dair çeşitli istidlâllerde bulunmaktadır.²⁴ Saffâr Buhârî'ye göre de imanın özü ve varlığı sebebiyle kişiyi mü'min eden şey, kalp ile tasdiktir. İkrar, imanın özü olmakla birlikte iman etmeye güç yetiren kişinin imanını ikrar etmesi gerekir.²⁵ Ebu'l-Yusr Pezdevî, iman kelimesinin lügatte kesin olarak tasdik anlamına geldiğini, buradan hareketle şeriatta da kalp ile tasdik, dil ile ikrar anlamına geldiğini söylemektedir.²⁶ Sâbûnî ise, imanın kalp ile tasdik olduğunu, dil ile ikrarı ise kalpteki imanın habercisi olması bakımından, dünya hükümlerinin icrası için gerekli bir şart olduğunu kabul ederek, muhakkik âlimlerin görüşünün de bu şekilde olduğunu haber vermektedir.²⁷ Bu durumda Mâturîdî geleneğin, imanı kalbin tasdiki olarak tanımladığını, dil ile ikrarı ise, imanın özüne dâhil olmayan, ancak sosyal ilişkilerde Müslüman hükümlerinin yürütülmesi bakımından gerekli bir unsur olarak kabul ettiğini görüyoruz. Buna göre, bu konuda Mâturîdî gelenekle Bâbertî'nin aynı görüşte olduğunu söyleyebiliriz.

Diğer taraftan Eş'arîler de imanı tasdik olarak kabul etmiştir. Eş'arî, Kur'an'ın nazil olduğu dilde imanın tasdik olduğunu, dinde de imanın Allah'ı tasdik etmek olduğunu söyleyerek, bu hususta bir görüş birliği olduğunu belirtmektedir.²⁸ Bâkillânî de imanın hakikatinin tasdik olduğunu, tasdik mahallinin kalp olduğunu söylemektedir.²⁹ Cüveynî iman hakkında mezheplerin görüşlerini sıraladıktan sonra en doğru görüşün imanın Allah'ı tasdik etmek olduğunu, bunun delilinin de iman kelimesinin açık olan lügavî anlamı olduğunu söylemektedir.³⁰ Râzî de, imanı selefleri gibi tanımlayarak,

24 Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsıratu'l-edille fi usûli'd-dîn*, tahk.: Muhammed el-Enver Hâmid İsâ, (Kahire, 2011) 2: 1077; *Kitâbu't-temhîd fi usûli'd-dîn*, tahk.: Muhammed Abdurrahman eş-Şâgûl, (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2006), 146.

25 Ebu'l-İshak es-Saffâr el-Buhârî, *Telhîsu'l-edille li kavâidi'd-tevhîd*, tahk.: Abdullah Muhammed Abdullah İsmail (Kahire, 2011), 685, 687.

26 Ebu'l-Yusr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, thk Ahmed Hicâzî es-Sigâ, (Kâhire: 2003) 148.

27 Nureddîn es-Sâbûnî, *Kitâbu'l-bidâye mine'l-kifâye fi usûli'd-dîn*, tahk.: Fethullah Huleyf, (İskenderiyye: Dâru'l-Ma'rife, 1969), 152.

28 Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitâbu'l-lum'a fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyğî ve'l-bid'a*, tahk.: Hamûde Ğarâbe, (Kahire: 2010), 130.

29 Kâdî Ebu Bekir b. et-Tayyib el-Bâkillânî el-Basrî, *el-insâfu fi mâ yecibu i'tikâduhu velâ yecüzü'l-cehlu bihi*, tahk.: Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî, (Bask yy: Mektebetü'l-Ezheriyye Li't-Türâs, 2000), 52.

30 Ebul-Meâlî Abdulmelik el-Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*. Tahk.: Esad Temîm. (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî'l-Sekafiyye,1985), 333, 334.

delil olarak yine onlar gibi kelimenin lügat anlamını kullanmaktadır.³¹ Burada dikkat çeken husus, Eş'arîlerin de imanı Mâturîdîler gibi tanımlamasına rağmen, (Kerrâmîyye'nin imanın ikrar olduğu tezini çürütmeye çalışsalar da) tasdik yanısıra ikrarın gerekli olup olmadığı konusu üzerinde, Mâturîdîler gibi durmamalarıdır. Saffâr Buhârî'nin de bu duruma dikkat çektiğini³² görüyoruz. Bâbertî'nin imanda ikrarın durumunu, Mâturîdîler gibi tartışması, Bâbertî'nin ilk bakışta Eş'arîlerden ayrıştığının, Mâturîdî kelâm geleneğine yakınlığının bir delili olduğunu söyleyebiliriz.

Amellerin imana dâhil edilmesi fikrinin, amelsiz birini imandan çıkarılması gerektiği eleştirisinden sonra, amellerin imana dâhil olmadığını açıklamaya çalışan Bâbertî'nin bu husustaki delili, Kur'an-ı Kerim'in birçok yerinde; "Şüphesiz ki, iman eden ve salih ameller işleyen kimseler..."(el-Meryem 19/96), "Gayba iman eden ve namazı ikâme edenler..."(el-Bakara 2/3), "Şüphesiz ki, Allah'ın mescitlerini Allah'a, ahiret gününe iman eden ve namazı ikame edenler imar eder."(et-Tevbe 9/18) buyurulması ve amellerin iman üzerine atfedilmesidir. Ona göre matuf, matufun aleyhden başkadır. Ayrıca iman, amellerin sıhhati için bir şarttır. "Kim mü'min olarak salih amel işlerse..."(et-Tâhâ 20/112) ayetinde görüldüğü üzere şart ile meşrut da birbirinden başkadır. Aynı şekilde Cebrail, peygamberimize imanın ne olduğunu sorduğunda peygamberimiz ona: "İman Allah'ı, meleklerini, resullerini, ahiret gününü, hayır ve şerri ile kaderi tasdik etmendir." diyerek, tasdiki gerektiren şeyleri belirterek cevap vermiştir. Eğer iman, tasdik ve ikrar ile beraber amel-lerden oluşsaydı, peygamberimiz onu muhakkak beyan ederdi.³³

Yukarıdaki söylediklerinden Bâbertî'nin amel ile imanın farklı şeyler olduğu hususunda, dil kâideleriyle istidlâl metodunu kullanarak Arap dil kâideleri gereği matuf ile matuf aleyhin başkalığı, şart ile meşrutun başkalığı kâidelerini ve Cibril hadisini kullanarak istidlâlde bulunduğunu, şerhini bu üç tür istidlâl üzerine yaptığını görüyoruz. Bu istidlâllerin özellikle ilk ikisi iman-amel farklılığı hususunda Mâturîdî geleneğin yaygın kullandığı istidlâl araçlarıdır.

İmam Mâturîdî'nin tefsirinde "Kim mü'min olarak salih amel işlerse..."(et-Tâhâ 20/112) ayetini açıklarken ayette imanın, amellerin kabulü için bir şart kılındığını söylemektedir. O, bu ayetin iman isminin ameller olmaksız-

31 Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu'efkari'l-müttekaddimîn ve'l-muteahhirîn mine'l-ulema ve'l-hukema ve'l-müttekellimîn*, thk. Tâhâ Abdurraîf Sa'd, (Ezher: ts), 237.

32 Saffâr Buhârî, *Telhîsu'l-edille*, 687.

33 Bâbertî, *Şerhu'l-akîdeti't-tahâviyye*, 99.

zın kazanılacağına dair delil olduğunu söylerken,³⁴ dilbilgisi kaidelerine göre şart ile meşrutun mugayereti kuralını kullandığını anlıyoruz.

Ebu'l-Muîn Neseî, amel ile imanın farklı şeyler olduğu hususunda, öncelikle "Allah'ın mescitlerini Allah'a, ahiret gününe inanan, namazı ikame eden ve zekâtı verenler inşa ederler"(et-Tevbe 9/18) ayetini delil getirerek, namaz kılmak ve zekât vermek fiillerinin iman üzerine atfedildiğini, bundan dolayı da bunların farklı şeyler olduğunu söylemektedir. Yine "O kimseler ki, iman ettiler ve salih amel işlediler..."(el-Yunus 10/9) ayetini zikrederek, bu ayette de aynı şekilde amelin iman üzerine atfedildiğini bu sebeple farklı şeyler olduğunu belirtmektedir.³⁵ "Kim mü'min olmak şartıyla salih amel işlerse, ameli boşa gitmez"(el-Enbiya 21/94) mealindeki ayeti açıklarken Neseî, imanın bu ibarenin tümüne verilmiş bir isim olamayacağını söylemektedir. Çünkü, bu durumda imanın kendi kendisine şart olma durumu ortaya çıkacaktır. Bu ise batıl bir durum olacağından amel ile iman birbirinden farklı şeylerdir.³⁶

Neseî, amelin imandan olmadığına bir başka delili olarak da Cibril hadisini kullanmaktadır. Ona göre, bu hadiste imanın ne olduğundan bahsedilirken, sadece tasdik zikredilmiştir. İman, tasdikten ötesinde başka bir şey olsaydı, Cibril dinlerini öğretmek için değil, tersine mü'minlerin aklını karıştırmak için gelseydi, Hz. Peygamberin cevabını kısa tutarak Cibril'in "bunu yaptığım takdirde mü'min olur muyum?" sorusundan sonra "evet" diye cevap vermesi yalan, Hz. Peygamber de yalancı olurdu.³⁷

Sâbûnî de aynı istidlâllere amellerin imandan olmadığını ileri sürmüştür. Çünkü Allah amelleri iman üzerine atfederek "O kimseler ki, iman ettiler ve salih amel işlediler..."(el-İnşıkak 84/25) buyurmuştur. Dil kâidelerine göre matuf ile matufun aleyh birbirinden farklıdır. Aynı şekilde iman, amellerin geçerliliği için bir şarttır. Allah bu konuda, "Kim mü'min olmak şartıyla salih amel işlerse..."(et-Tâhâ 20/112) buyurmuştur. Şart ile meşrut birbirinden farklı şeylerdir. Diğer delil ise, Cibril hadisi diye meşhur olan hadiste yapılan iman tarifi ve Hz. Peygamberin, Cebrail'in "bunları yaparsam mü'min olur muyum?" şeklindeki sorusuna "evet" diye cevap vermesidir.³⁸ Buna göre

34 Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 7: 313.

35 Neseî, *Kitâbu't-temhîd*, 147.

36 Neseî, *Kitâbu't-temhîd*, 148.

37 Neseî, *Tabîratu'l-edille*, 2: 1081.

38 Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, Tah: Muhammed Ârûçî, (İstanbul: 2014), 355; *Kitâbu'l-bidâye*, 153.

Mâturîdî geleneğın açıklamaları ile Bâbertî'nin açıklamaları arasındaki tam bir benzerlik olduğunu söyleyebiliriz. Bâbertî'nin açıklamaları ile özellikle Sâbûnî'nin açıklamaları arasında ciddi benzerlik olduğu gözden kaçmamaktadır. Ebû Hanîfe'nin ilim geleneğiyle olan sıkı bağları, eserlerinde Ebû Hanîfe, Nesefî ve Sâbûnî'ye yaptığı atıflar ve Sâbûnî'nin eserlerinin ibarelerini neredeyse aynen yazması³⁹ onun beslendiği kelâmî geleneğın Mâturîdîlik olduğunu ortaya çıkarmaktadır.

Bâbertî, imanda artma ve eksilme olduğuna dair istidlâlde kullanılan "Allah'ın ayetleri okunduğu zaman imanlarını artırır."(el-Enfal, 8/2), "İmanlarını kat kat artırmaları için..."(el-Fetih 48/4) gibi ayetleri de ele alarak şöyle değerlendirmektedir: "Bu ve benzeri ayetleri imanun, salih ameller ile saflığının nurunun parlaması ile artması üzerine hamledilir. Bu hususta Allah, "Allah kimin gönlünü İslâm'a açmışsa, o rabbi tarafından bir nur üzere değil midir?"(ez-Zümer 39/22) buyurmuştur. Söz konusu iki ayette geçen artışla kastedilen şey, imanun aslında olan bir artışa hamledilmemiştir. İman Tahâvî'nin "aralarında üstünlük farkı ve mertebelerindeki farklılık, imanun vasıflarında olan aydınlık, ziya ve yakınlerinin artması, takvalı amel etmeleri, kötülüğü emreden nefis-i emmâreye muhalefet etmeleri, söz ve fiilleri bakımından en güzel olanda sebat etmelerinden kaynaklanmaktadır." sözü de bu hususa işaret etmektedir."⁴⁰ Buna göre Bâbertî, amellerin imanun özünde bir artma ve eksilmeye etki etmediğini, ancak imanun yakîni bakımından bir etkisinin olabileceğini kabul etmektedir. Onun bu açıklamaları Tahâvî'nin açıklamaları ile tamamen örtüşmektedir. Dolayısı ile Bâbertî'nin yaptığı şerh ana metne sadık kalınarak yapılan bir şerh çalışmasıdır.

Bâbertî'nin yukarıda anlattıkları, Mâturîdî geleneğın görüşleriyle de örtüşmektedir. İmam Mâturîdî, "İman edip salih ameller işleyenler için bir bağışlanma ve büyük bir mükâfat vardır."(el-Fatır 35/7) ayetini açıklarken, bu ayetin iman edenlerin imanını, inkâr edenlerin de körlüğünü ve pisliğini artırdığını haber vermekte olduğunu; pisliğin mecazî pislik olduğunu, imanun artmasında da mecaz bulunduğunu, imandaki bu artışın nuru, vasfı, rahmeti ve burhanındaki artış olduğunu söylemektedir.⁴¹ Nesefî, Mü'minlerin ameller bakımından farklılaştığını, imanun özü olan tasdikte artıp eksilme olmayacağını, ayetlerde geçen imanun arttığına dair ibarelerin imanun özündeki artışa değil, yakînindeki artışa işaret ettiğini söylemekte-

39 Sâbûnî ile Bâbertî'nin metinlerindeki benzerlik için bk. Yunus ÖZTÜRK, Semerkand'dan Kahire'ye Hanefi Kültürün İzleri, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 27/3 (2016): 404-413.

40 Bâbertî, *Şerhu'l-akâidetü't-tahâviyye*, 102.

41 Mâturîdî, *Te'vilât*, 7: 469.

dir.⁴² Sâbûnî, Pezdevî ve Saffâr Buhârî gibi Mâturîdî ekolü âlimlerinin hepsinin aynı şekilde imanın özü olan tasdikte, amellerin artıp eksilmesiyle artma ve eksilmenin söz konusu olmayacağı, ancak imanın nuru, yakîni, parlaklığı ve meyveleri bakımından artış olabileceğini söylemektedirler.⁴³ Buna göre bu konuda Bâbertî'nin, Tahâvî'nin ve Mâturîdî geleneğin aynı fikirde olduğunu söyleyebiliriz.

Bâbertî'ye göre iman, peygamberin Allah'tan getirmiş olduğu şeylerin tümünü tasdik etmekten ibaret olup, imanla mükellef olan kimseler, iman edilmesi gereken hususlar bakımından birbirlerinden farklı değildir. Sema ehlinen meleklerin, yeryüzü ehlinen insan ve cinlerin imanları, imanın özü açısından tektir. İmanın bu özü ise, Allah'ın teklifini fiili ve zâtî sıfatlarının sabit olduğunu, iman edilmesi gereken diğer hususların hepsini toplu olarak tasdik etmektir. İşte mükellef olan herkesin eşit olduğu husus budur. Buna göre insanların imanının aslı, onların imanının aslı gibidir. Ancak sema ehli varlıkların ve peygamberlerin insanlardan birtakım üstünlükleri vardır. Bu üstünlük ise, imanın asılları olan tasdik üzerine zâid olan hususlarla ilgilidir. Çünkü Allah, peygamberleri nübüvvet ile insanlardan faziletli yapmış, yine aynı şekilde onların ibadet ve sevaplarını da diğer insanlardan üstün kılmıştır. Onlar Allah'ın emin kullarıdır ve insanlardan hiç kimse ibadet ve takva bakımından onlara denk olamaz.⁴⁴

İmanın esas unsurunun tasdik olarak belirlenip imanda artma ve eksilme kabul edilmeyince, iman ehlinin imanlarının, tasdik bakımından eşit olması söz konusu olacaktır. Bu sebeple Ehl-i Sünnet, iman ehlinin imanlarının eşit olduğunu söylemiştir. Bu hususta Ebû Hanîfe'nin *el-Âlim ve'l-Müteallim*'inde "*bizim imanımızın aslı ile meleklerin imanının aslı aynıdır. Zira biz Allah'ın vahdaniyetine, rab olduğuna, onun katından gelen her şeye tıpkı meleklerin, resul ve nebilerin tasdik ve ikrar ettikleri gibi iman ederiz.*"⁴⁵ şeklindeki söylemi, Mâturîdî gelenek için bu hususta öncü bir görüş olmuştur. Zira Pezdevî'nin "*Bazısının imanı, nitelik yönünden bazısından daha üstündür. Mü'minler birbirine karşı bu şekilde üstünlük sağlarlar. Ebû Hanîfe "İmanım Cebrail'in imanı gibidir derim, ama onun imanına benzer diyemem. Çünkü "misil" (benzer) kelimesi sıfatlarda eşitliği gerektirir. Benzetme edatı olan "ke" harfi cerri ise bunu gerektirmez.*"

42 Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Bahrü'l-keîâm*, thk. Veliyyuddin Muhammed Salih Ferfur, (Şam: Mektebetü Dâru'l-Ferfur, 2000), 158.

43 Sâbûnî, el-Kifâye, 366; Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, 156; Saffâr Buhârî, *Telhîsu'l-edille*, 689.

44 Bâbertî, *Şerhu'l-akâidetü't-tahâviyye*, 101.

45 Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, 20.

demıştır⁴⁶ dediğini görüyoruz. Ebu'l-Berekât Neseî de Ebû Hanîfe'yi referans göstererek "Bizim imanımız, Ebû Hanîfe'nin dediği gibi, meleklerin ve resullerin imanı gibidir. Çünkü biz de, melekler ve resuller gibi Allah'ın vahdaniyetini, rubûbiyetini ve kudretini tasdik ediyoruz"⁴⁷ demıştır. Tahâvî'nin de "İman tektir. İman ehli, imanun aslı bakımından eşittir. Aralarındaki fazilet farkı korku, takva, nefsânî isteklere muhalefet etmek ve en güzel olanı yapmaktan kaynaklanmaktadır"⁴⁸ dediği göz önünde bulundurulduğunda, Ebû Hanîfe, Tahâvî ve Mâturidî kelâmının ileri gelen âlimleri ve Bâbertî'nin aynı şeyler söylediğini, aynı gelenek içinde değerlendirilmesi gerektiğini görüyoruz.

II. İbn Ebi'l-İzz'nin el-Akîde Şerhi ve Ait Olduğu Geleneğin Tespiti:

İbn Ebi'l-İzz de öncelikle, imanun ne olduğu hususunda âlimlerin ihtilaf içinde bulunduğunu bildirmektedir. Buna göre, İmam Mâlik, İmam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, İmam Evzâî İshak b. Rahaveyh, zahir ehli ve bazı kelâmcılar imanun kalp ile tasdik, dil ile ikrar, âzâlarla amel olarak kabul etmiştir. Ebû Hanîfe ve İmam Tahâvî, imanun kalp ile tasdik, dil ile ikrar olarak kabul etmiş, Mâturîdî de ikrarın aslî bir rükün olmayıp, zâid bir rükün olduğunu söylemiştir. Kerrâmiyye imanun dil ile ikrardan ibaret olduğunu, Cehm b. Safvân ve Kaderiyye'nin öncülerinden birisi olan Ebû Hüseyin es-Sâlihî de imanun kalp ile bilmek / marifeti olduğunu söylemiştir.⁴⁹

Bâbertî'nin konuları özet geçmesine rağmen, İbn Ebi'l-İzz'in daha detaylı açıklamalara giriştiğini görüyoruz. Bu sebeple imanun mahiyeti ile ilgili yukarıdaki görüşleri tek tek değerlendirmektedir. İbn Ebi'l-İzz'e göre, Kerrâmiyye'nin imanun ikrardan ibaret olduğuna dair kanaati yanlıştır. Çünkü bu görüş, münafıkların hakiki birer mü'min olmasını gerektirecektir. Allah'ın vaat ettiği azabı hak etmeleri sebebiyle, bu görüşün tutarsız ve bozuk olduğu açıktır. İmanun kalbin bilmesi / marifeti olarak tanımlayanların görüşünün bozukluğu da, Kerrâmiyye'nin görüşünün bozuk oluşundan daha açıktır. Çünkü onların bu görüşü, Firavun ve kavminin iman ehli olmasını gerektirir. Zira onlar, inanmadıkları Hz. Mûsâ ve Hz. Hârûn'un doğru olduğunu biliyor, ama iman etmiyorlardı. Bu hususta Allah, "Muhakkak iyi biliyorsun ki, bunları ancak, göklerin ve yerin Rabbi, apaçık deliller olarak indirmiştir." (el-İsrâ 17/102), "Ve onu, yakîn (kesin) olarak bildikleri (inandıkları) halde, nefisle-

46 Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 156.

47 Ebu'l-Berekât en-Neseî, *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail, (Kahire: 2014), 381.

48 Tahâvî, *el-Akîdetü't-tahâviyye*, 22.

49 İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-akîdeti't-tahâviyye*, 313, 314.

rine zulmederek ve büyülenerek, bile bile inkâr ettiler. Öyleyse fesatçıların sonunun nasıl olduğuna bak!"(en-Neml 27/14) buyurmuştur. Yine Ehl-i kitap da, kendi çocuklarını bildikleri gibi Peygamberimizi biliyorlardı ama inat ederek mü'min değil, kâfir olmuşlardır. Ebû Talib'in durumu da böyledir. O, Peygamberimizin dininin yeryüzündeki en hayırlı din olduğunu bilmiş, ama kınanıp sövülmekten çekindiğinden, İslâm'ı kabul etmemiştir.⁵⁰

İbn Ebi'l-İzz, imanda asıl unsurun kalbin bilmesi olduğunu söyleyen Cehm b. Safvân'ın dolaylı olarak İblis'in de kâmil bir mü'min olduğunu söylediğini nakletmektedir. Çünkü İblis rabbini çok iyi biliyordu. Zira Allah'ın İblis'le ilgili olarak "Rabbim, bana diriltilecekleri güne kadar süre ver' dedi..."(el-Hicr 15/36), "Dedi ki: Rabbim, beni azdırdığın için..."(Hicr 15/39) ve "Senin izzetine andolsun ki, onların hepsini mutlaka azdıracığım.' dedi."(es-Sâd, 38/82) buyurması, İblis'in Allah'ı bildiğini göstermektedir. Eğer imanda aslî unsur Allah'ı bilmekse, Allah'ı en iyi bilen varlıklardan biri olan İblis, hakiki mü'min olmaktadır. Devamında İbn Ebi'l-İzz'in, Cehm b. Safvân'a daha sert yüklediğini görüyoruz: "*Cehm'e göre küfür, Allah'ı bilmektir. Bu noktada rabbini bilmeme hususunda Cehm'den daha cahil birisi yoktur. Çünkü o, Allah'ın mutlak varlığını kabul etmiş ancak Allah'ın tüm sıfatlarını yok saymıştır. Bundan daha büyük bir cehalet olur mu? Bu durumda Cehm kendi şahitliği ile kâfir olmaktadır.*"⁵¹ Bu söyledikleri ile İbn Ebi'l-İzz, küfür ithamı üzerinden Allah'ın sıfatlarının hâricî varlığını reddedenlerin görüşlerinin yanlışlığını ortaya koymak istemektedir. Ancak Cehm b. Safvân gibi, Allah'ın sıfatlarını nefiyle suçlananların aslında Allah'ın sıfatlarını tamamen nefyetmedikleri, kadimlerin çoğalmasını önlemek adına bu sıfatların ifade ettiği mânâları değil, kadîm varlıklar olarak hâricî varlıklarını reddettikleri⁵² bir gerçektir. Bu ise aslında Allah'ın sıfatlarını tamamen nefyetmek anlamına gelmemektedir. İbn Ebi'l-İzz'in, Cehm b. Safvân'ın iman tarifini eleştirirken konuyu Allah'ın sıfatlarıyla ilişkilendirerek ele alması, Allah'ın sıfatlarını nefyeden Mu'tezile kelâmını⁵³ eleştirmesi anlamı da taşımaktadır. Onun bu tavrı Kelâma karşı olan Selefî tavrın bir tezahürü olarak kabul edilebilir.

50 İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-akâidetî't-tahâviyye*, 314.

51 İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-akâidetî't-tahâviyye*, 314.

52 Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, çev.: İlyas Çelebi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 314 vd.

53 Cehmiyye'nin, Halku'l-Kur'an Sıfâtullah konuları ile ilgili fikirlerinden etkilendiği düşüncesiyle Mu'tezile'ye ve bu konuyu savunan kişilere "Cehmi" adı verilmiştir. Bu ifadeyi özellikle mihneden en çok etkilenen Ashabü'l-Hadis kullanmıştır. Bu sebeple Ebi'l-İzz'in Cehm b. Safvân'a sıfatlar konusunda yaptığı eleştiriler Mu'tezile'ye yapılmış sayılır. (Osman Aydınlı, *Akılci Din Söylemi, Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü*, (Ankara: 2010), 348.)

Kerrâmîlerin imanın ikrar olduğu ve Cehm ve taraftarlarının da imanın marifet olduğu iddialarına cevap veren İbn Ebi'l-İzz, imanın mahiyeti ile ilgili olarak imanın kalp, dil ve organlarla mı yoksa kalp ve dil ile mi gerçekleştiği şeklinde iki seçenek kaldığı tespitini yapmakta ve kalan bu iki seçeneği değerlendirmektedir. İbn Ebi'l-İzz'e göre, iman kelimesinin sözlükte tasdik anlamına geldiğini savunan Eş'arî ve Mâturîdî anlayış birkaç yönden yanlıştır:

İlk olarak, haber getiren kişiyi tasdik eden bir kişi için (صَدَّقَهُ) "onu tasdik etti" denip, o kişi hakkında (أَمَّنَهُ) veya (أَمَّنَ بِهِ) "ona iman etti" denmez. Bilakis (أَمَّنَ لَهُ) "ona inandı" denir. Yani "Amene" fiilinin "bi" harf-i cerri ile kullanılması ile "li" harf-i cerriyle kullanımı arasında fark vardır. "Bi" harf-i cerri kullanım haber ile ilgili iken, "li" harf-i cerri kullanım haberi getiren hakkında kullanılmaktadır. Tasdik ve iman kelimelerinin bu harf-i cerlerle kullanımında farklı anlamlar ortaya çıkmakta, bu kelimeler her zaman aynı anlama gelmemektedir. O halde bu kelimelerin bir yerde aynı anlamda kullanılması, bu iki kelime arasında mutlak bir terâdüf anlamına gelmez.⁵⁴

İkinci olarak, iman ve tasdik kelimeleri, kullanım yerleri açısından da farklıdır. İman kelimesi sadece bilinmeyen gayb âlemine dair haberler ile ilgili kullanılırken; tasdik kelimesi hem görünür âlem, hem de gayb âlemi için kullanılır. Mesela görünür âlemlerle ilgili olarak güneşin doğduğunu söyleyen bir kimsenin doğru söylediğini beyan için "onu tasdik ettik" mânâsında "saddaknâhu" denir, ama "âmennâ lehû" denmez. Çünkü iman, gayba dair verilen haberlerde söz konusudur.

Üçüncü olarak ise, yalanlama anlamında "tasdik" kelimesinin zıddı olarak "tekzip" kelimesi kullanılırken, "tekzip" kelimesi "iman" kelimesinin zıddı olarak kullanılmaz. İman kelimesinin zıddı, küfür kelimesi olup, küfür ile tekzip aynı anlama gelmez.⁵⁵

İbn Ebi'l-İzz'e göre, iman ile tasdik kelimeleri birbirinin aynı oldukları kabul edilse bile, tasdik sadece kalbin fiili değildir. Diğer fiiller ile de tasdik olduğu bilinmelidir. Bu hususta peygamberimiz "Gözler zina eder, onların zinası bakmakla olur. Bunu tasdik eden veya yalanlayan ise cinsel organdır."⁵⁶ buyurmuştur. Dolayısı ile ona göre namaz gibi ibadetler de, tasdik farklı şekilleridir.⁵⁷

54 İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-akîdeti't-tahâviyye*, 320.

55 İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-akîdeti't-tahâviyye*, 321.

56 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, (Kahire: Müessesetü Kurtuba, ts) 2: 372; İbn Hibbân, Muhammed Ebû Hâtim et-Temîmî el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân*, (Beyrût: 1993), 5: 267.

57 İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 321.

İbn Ebi'l-İzz'in, Ehl-i Sünneti eleştiren, imanın tasdik anlamına gelmediğine dair ifadeleri ile İbn Teymiyye'nin söyledikleri örtüşmektedir. İbn Teymiyye'nin uzun uzun açıkladığı⁵⁸ yukarıdaki üç hususun, İbn Ebi'l-İzz tarafından özet halinde anlatıldığı görülmektedir.

Lügat anlamından yola çıkılarak imanın sadece kalbin tasdiki olduğu şeklindeki söylemin yanlışlığına dikkat çeken İbn Ebi'l-İzz, Tahâvî'nin "İman dil ile ikrar ve kalp ile tasdiktir" ifadesini şerh ederken "Allah'ın insanlardan söz ve amel istediği" şeklinde bir fikir ortaya atarak söz ile kastedilen şeyin kalp ile tasdik, dil ile ikrar olduğunu söylemektedir.⁵⁹ Bu söylemin aynısını Ehl-i Hadis geleneğinin önemli âlimlerinden İbn Teymiyye'nin eserinde görüyoruz. İbn Teymiyye imanla ilgili farklı tanımları, kendisinin tasdik ikrar ve amel şeklinde formüle ettiği iman tanımında birleştirme gayretiyle bazı yorumlarda bulunmaktadır. O, bazı selef âlimlerinin imanı söz ve amel olarak tanımladığını söyledikten sonra, buradaki sözden kastın kalbin sözü ve dilin sözü olduğunu; amelden kastın da kalp ve âzâların ameli olduğunu söylemektedir.⁶⁰ Aynı şekilde İbn Ebi'l-İzz'in de İbn Teymiyye'nin yaptığı gibi, Tahâvî'yi Seleften Ehl-i Hadisin iman anlayışına yaklaştırmak için "Allah'ın insanlardan söz ve amel beklediği" fikrinden hareket ederek, söz ile kastın kalp ile tasdik ve dil ile ikrar olduğu şeklinde zorlama bir yorum yaptığını görüyoruz. Ancak, Tahâvî'nin imanın dil ile ikrar ve kalp ile tasdik olduğu şeklindeki tanımına organlarla amel etmeyi eklemek suretiyle Tahâvî ve Hanefî akîdesini Ehl-i Hadis akîdesine yaklaştırabilmenin basit bir iş olmayacağı açıktır.

Ebû Hanîfe ve takipçisi Tahâvî'nin iman hakkındaki bariz görüşlerini hem eleştiren, hem de onların görüşleriyle Ehl-i Hadis görüşünü te'lif etmeye çalışan İbn Ebi'l-İzz, mürtekib-i kebire konusuna girerek bu te'lif çabasını sürdürmektedir. Ona göre imanın kalp, dil ve âzâlarla mı yoksa kalp ve dil ile mi gerçekleştiği şeklindeki iki seçenekten ilkinin tercih eden Ehl-i Hadis âlimleriyle, ikincisini seçen Ebû Hanîfe ve takipçisi Tahâvî arasında aslında fark olmayıp ayrılık yüzeyseldir. O'na göre, her iki gurup da ameli imanın bir gereği olarak kabul etmiş olup; Ehl-i Hadis her ne kadar amelleri imanın tarifine dâhil etmişse de, büyük günah işleyen bir kimseyi tekfir

58 İbn Teymiyye, *Kitâbu'l-İman*, (Dâru İbn Haldun, trs), 247-250; *Kitâbu'l-İmânu'l-evsat*, (Mecmu'u Fetâvâ'nın 7. cildinin içinde), thk. Âmir el-Cezzâr, Enver Elbâz, , (Dâru'l-Vefâ, 2005) 324-327.

59 İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-akîdeti't-tahâviyye*, 313, 315.

60 İbn Teymiyye, *Kitâbu'l-İman*, 151.

etmemiş, durumunu Allah'a bırakmıştır. Bu durumda büyük günah işleyeni tekfir etmeden, mü'minliği veya kâfirliği hususunda hüküm vermeyip, hükmü Allah'a havale etmekle Seleften Ehl-i Hadis ile Ebû Hanîfe ve takipçisi Tahâvî aynı noktadadır. Burada ihtilaf İbn Ebi'l-İzz'e göre lafzîdir ve iki taraftan birinin görüşünün yanlış olduğunu göstermez.⁶¹ Bu noktada Ehl-i Hadis âlimlerinden yana olan kanaatini izhar eden İbn Ebi'l-İzz, amelleri imana dâhil etseler de, büyük günah işleyeni tekfir etmeyen Ehl-i Hadis'in, büyük günah işleyenden "mü'min" ismini kaldıran⁶² Mu'tezile ve Haricilerden ayrıldığı noktanın, büyük günah işleyeni iman dairesinden dışarı çıkarmamak olduğunu zımnen belirtmektedir.

Eh-i Hadis âlimleri, imanın tasdik, ikrar ve amellerden oluştuğu⁶³ hususunda hemfikirdir. Ancak günah işleyen bir kimsenin iman dairesinden çıkıp çıkmayacağı hususunda ihtilaf söz konusudur. Büyük günah işleyeni imandan çıktığını ileri süren Ahmed b. Hanbel, açık bir şekilde namaz kılmamanın kişiyi küfre götüreceğini, böyle bir kişinin de katlinin vacip olduğunu söylemektedir.⁶⁴ Aynı fikirdeki İbn Mende, şirk gibi bazı günahların kişiyi imandan çıkardığını söylerken, çeşitli hadislerle dayanarak bu günahlar arasında şirk koştuktan başka yiyecek korkusundan dolayı çocuğunu öldürmek, komşusunun eşiyle zina etmek, ana-babaya kötü muamele etmek, yalancı şahitlik yapmak, sihir yapmak, faiz yemek, yetim malı yemek, savaştan kaçmak, mü'min kadınlara iftirada bulunmak gibi birçok günahı bu kapsamda saymaktadır.⁶⁵ Hallâl da, imanda artıp azalma konusunu ele alırken, imanın amellerle tamamen yok oluncaya kadar azalacağını bildiren rivayetleri naklederek, kötü amelin kişiyi küfre düşürebileceğini dolaylı olarak söylemiştir.⁶⁶ Diğer taraftan Abdurrahman Sâbûnî gibi bazı Ehl-i Hadis âlimleri ise büyük

61 İbn Ebi'l-İzz, Şerhu'l-akidetü't-tahâviyye, 315.

62 Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, thk. Helmut Ritter, 3. Baskı (Wiesbaden: 1400/1980), 86, 270.

63 Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Usûlü's-sünne*; Ebû Osman İsmail b. Abdurrahman es-Sâbûnî, *Akîdetü's-selef ve ashâbi'l-hadîs*, thk. Nâsır b. Abdurrahman b. Muhammed el-Cedî', (Riyad: Dâru'l-Âsme 1998), 264; Ebû Muhammed Hasan b. Ali el-Berbehârî, Şerhu's-sünne, thk. Salih b. Füzân, (Kahire: Mektebetü el-Hâdî el-Muhammedî, 2008), 93; Pezdevî, *Usulu'd-dîn*, 149; İbn Teymiyye, *Kitâbu'l-îman*, 264; Abdullah b. Abdurrahman el-Cebrîn, Şerhu Usûli's-Sünne, (Riyad, H. 1420), 79.

64 Ahmed b. Hanbel, *Usûlü's-Sünne*, Baskı yy, ts. 1.

65 İbn Mende, Muhammed b. İshâk b. Yahyâ, *Kitâbu'l-iman*, thk. Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fakîhî, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 565 v.d.

66 Ebu Bekr Ahmed b. Muhammed b. Harun b. Yezîd el-Hallâl, *es-Sünne*, thk. Atiyye ez-Zehrânî, (Riyad: Dâru'R-Âye, 1989), 584.

günah işleyeni tekfir etmeyip, durumunun Allah'ın meşiyetinde olduğunu söylemişlerdir.⁶⁷ Berbehârî de bu görüştedir. Berbehârî'nin, bu konu ile ilgili olarak Allah'a ortak koşmak, Kur'an'ı ve resulü yalanlamak gibi şirk kapsamına giren günahların, kişiyi imandan çıkaracağını, ama diğer günahların kişiyi imandan çıkarmayacağını, özürsüz olarak cuma namazını bile terk etse, kişinin bid'atçı ama mü'min olacağını söylediğini görüyoruz.⁶⁸ İbn Ebi'l-İzz ise tevhid üzere ölen büyük günah sahiplerinin cehennemde ebedi kalmayacaklarını, tevhidi bozan şirk ve inkâr dışındaki günahların kişiyi kâfir etmeyeceğini söylemiştir. O, mürtekib-i kebîreyi tekfir etmez, durumunu Allah'ın dilemesine bırakır.⁶⁹

Görüldüğü üzere, ilk olarak İbn Ebi'l-İzz'in iddia ettiği gibi mürtekib-i kebirenin durumu konusunda Ehl-i Hadis âlimleri hemfikir değildir. İkincisi, Ehl-i Hadis âlimlerinin kabul ettiği iman tarifi sebebiyle ameli imana dâhil etmeleri, mantıken mürtekib-i kebirenin küfrünü gerektirmektedir. Ehl-i Hadis'in bu konudaki yanlış tutumu Bâbertî'nin de dikkatini çekmiştir. Bâbertî, "İmam Şâfiî fısın fâsığı imandan çıkarmayacağını söylemiştir ki, bu iddia yanlıştır. Çünkü İmam Şâfiî'nin söylediği gibi iman tasdik, ikrar ve amelin toplamından oluşunca, imandan bir parça olan amel olmadan "mü'min" isimlendirmesinin mantıken ortadan kalkması gerekir."⁷⁰ diyerek Ehl-i Hadis'in içine düştüğü tezatı anlatmaktadır. Üçüncü olarak da, mürtekib-i kebîre hakkında hüküm vermeyip, durumunu Allah'a bıraktığını söyleyen Ehl-i Hadis, bu görüşüyle çokça eleştirdikleri Mürcie⁷¹ ile aynı konuma düşmektedir. Ayrıca Hanefî-Mâturîdî gelenek, büyük günah işleyen hakkında âsî mü'min hükmünü vermiş, onun hakkındaki hükmünü irca etmemiştir. Dolayısı ile İbn Ebi'l-İzz'in yukarıda zikrettiğimiz, Ebu Hanîfe ve Tahâvî geleneği ile Ehl-i Hadis geleneğinin arasındaki farkın yüzeysel olduğu şeklindeki görüşü pek tutarlı görünmemektedir.

Ehl-i Sünnet'in Kur'an'da iman ile amelin birbiri üzerine atfedildiği, bunun da bu ikisinin birbirinden farklı olduğunu gösterdiği şeklindeki görüşüne değinmektedir. İbn Ebi'l-İzz, bu şekildeki bir farklılığı itiraf etmekle

67 Ebû Osman Sâbûnî, *Akîdeti's-selef*, 276, 278. (Ayrıca Sâbûnî, 279. sayfada İmam Şâfiî'nin de mürtekib-i kebîreyi tekfir etmediğini nakletmektedir.)

68 Berbehârî, *Şerhu's-sünne*, s. 135, 341.

69 İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-akîdeti't-tahâviyye*, s. 301, 355, 358.

70 Bâbertî, *Şerhu'l-akîdeti't-tahâviyye*, 99.

71 Ehl-i Hadis, irca fikrinden dolayı Mürcie'yi fitne olarak görmektedir. (Hallâl, *es-Sünne*, 562-564.)

birlikte atfın aynı zamanda bu iki kavramın hüküm bakımından ortak olmasını gerektirdiğini söylemektedir. Farklılığın çeşitlerini anlattıktan sonra da, kalpte imanın bulunmaması durumunda amellerin iman olmayacağı, kalbin imanı ile birlikte olan amellerin ise iman olacağı sonucuna varmaktadır. Bu görüşünü de “Ben size sadece Allah’a imanı emrediyorum. Allah’a imanın ne olduğunu biliyor musunuz? Tek olarak Allah’tan başka ilah olmadığına, bir ortağının bulunmadığına şahadet etmeniz, namazı ikame etmeniz, zekâtı vermeniz ve ganimetlerin beşte birini dağıtmanızdır.”⁷² mealindeki bir hadis-le delillendirmektedir.⁷³ Bu istidlâlin aynısını İbn Teymiyye de yapmaktadır. İbn Teymiyye “Kur’an’da bir şeyin başka bir şey üzerine atfedilmesi atfedilen şeylerin farklılığını gerektirdiği gibi hükümleri hususunda müşterek olmalarını da gerektirir.”⁷⁴ şeklinde bir başlık altında örnekler vererek atfedilenler arasındaki ortaklığı ispatlamaya çalışmaktadır. Gerçekleştirmek istediği şey ise, Ehl-i Sünnetin ayırmaya çalıştığı iman ile ameli, aynı argümanı kullanarak birbirinden ayrı olamayacak iki rükün olarak okuyucuya sunmaktır. Onların bu çabasının altında yatan sebep ise, Ehl-i Sünnet kelimcilerinin amelleri iman gereği ama imandan farklı görerek, iman ve amel arasındaki bağı görmezden gelen yaklaşımlarına duydukları tepki vardır. İbn Ebi’l-İzz takip ettiği Ehl-i Hadis çizgisi sebebiyle, bundan rahatsızlık duymuş ve iman ile amel arasındaki bağlantının Ehl-i Sünnet kelimcilerinin düşündüğünden daha güçlü olduğunu göstermeye çalışmıştır. Dolayısıyla İbn Ebi’l-İzz’in, İbn Teymiyye gibi Selefi Ehl-i Hadis geleneğine dayanan bir çaba içinde aynı açıklamaları yaptıklarını söyleyebiliriz. İbn Ebi’l-İzz amellerin imana dâhil olduğu görüşünü delillendirirken “İman yetmiş küsur şubedir. En üstünü “Lâ ilâhe illallah” demek, en zayıfı da insanlara rahatsızlık veren şeyleri yoldan uzaklaştırmaktır.”⁷⁵ “Hayâ imandan bir şubedir.”⁷⁶, İman bakımından en kâmil mü’min ahlak bakımından en güzel olanıdır.”⁷⁷ ve “Sade bir hayat sürmek imandandır.”⁷⁸ hadisleri ile istidlâlde bulunmaktadır. Ona göre iman birçok şubesi vardır. Namaz, oruç, hac, zekât, hayâ, tevekkül, Allah’tan korkmak,

72 Muhammed b. İsmail Ebu Abdullah el-Cu’fi el-Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, thk. Mustafa Edip, (Beyrut: 1987) İman, 38.

73 İbn Ebi’l-İzz, *Şerhu’l-akîdeti’t-tahâviyye*, 329.

74 İbn Teymiyye, *Kitâbu’l-îman*, 152.

75 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 414.

76 Önceki hadisin bir bölümüdür.

77 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 250.

78 İbn Mâce, *es-Sünen*, Tah: Muhammed Fuad Abdulbâkî, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts), Zühd, 4; Ebû Davûd, *es-Sünen*, (Beyrut: Dâru Kütübî’l-Arabî, ts), Teraccul, 1.

Allah'a yönelmek, yolda rahatsızlık veren şeyi yoldan uzaklaştırmak gibi ameller de, imanın birer şubesi olup imandandır. Bu şubelerden bazılarının yokluğu imanı yok eder, bazılarının yokluğu ise imana zarar vermez. Mesela şahadet getirmemek imanı yok eden bir iman şubesi iken, yoldan rahatsızlık veren şeyi uzaklaştırma şubesinin yokluğu imanı yok etmez. İmanın şubelerinin aynısı gibi, küfrün de şubeleri vardır.⁷⁹

Amelleri imana dâhil etmeye çalışan İbn Ebi'l-İzz, Ebu'l-Muîn Neseî'nin imanın yetmiş küsur şube olduğuna dair bu hadis hakkındaki değerlendirmelerini de aktarmakta ve Neseî'nin yaptığı açıklamaları çürütmeye çalışmaktadır. Çünkü Ehl-i Hadisin amellerin imana dâhil olduğuna dair kullandığı delillerden birisi "İman yetmiş küsur şubedir. Bunların en üstünü "Lâ ilâhe illallah" demek, en alt mertebesi ise yolda insanlara zarar veren şeyi ortadan kaldırmaktır"⁸⁰ hadisidir.⁸¹ İbn Ebi'l-İzz'e göre, Neseî, bu hadisi rivayet eden râvinin, rivayetin başında imanın yetmiş küsur veya altmış küsur şube olduğunu söyleyerek, kendisinin zan ve gaflet içinde olduğunu gösterdiğini söylemiştir. Neseî'ye göre Allah'ın resulü böyle önemli bir hususta şüpheye düşerek tereddütlü söz söylemez. Ayrıca, bu rivayet kitaba da muhaliftir.⁸² İbn Ebi'l-İzz bu değerlendirmesi sebebiyle, Neseî'yi alaylı bir şekilde eleştirmektedir: "*Neseî râvinin gafletini ve hadisin kitaba muhalif olduğunu iddia ederek hadise karşı çıkmıştır. Bu eleştiri ne kadar acayıptır? Râvinin tereddüt etmesi hadisi iyi öğrenememiş olması anlamına gelmez. Kaldı ki Buhârî, şüphe bildirmeksizin "imanın atmış küsur şube" olduğunu nakletmiştir. Hadisin kitaba aykırı oluşuna gelirse, hadiste kitaba aykırılığına dair bir şey olmayıp, bilakis Kur'an'da bu hadisi destekleyen birçok ayet vardır. Bu iddia sadece taklit ve taassubun kötü bir meyvesidir.*"⁸³ Ebu'l-Muîn Neseî'nin konu ile ilgili yazdıklarını incelediğimizde Neseî'nin, aynı yerde bu hadisle amel etmemesine sebep olarak başka şeyler de söylediğini görüyoruz. Neseî'ye göre bu hadiste râvinin gafleti veya şüphesi olmasa veya kitaba muhalefeti söz konusu olmasa dahi, itikadî konularda bu hadisle amel edilmez. Çünkü bu hadis haber-i vahiddir. Diğer taraftan hadisin anlattıkları da mantıken geçersizdir. Çünkü bu hadiste mesela "Lâ ilâhe illallah" sözü, imanın en üstün şubesi, yani imandandır. Mantık kurallarına göre, mürekkep bir varlığın bir parçası, o şeyin tümü demek değildir. Her

79 İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-akâdeti't-tahâviyye*, 322-323,

80 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 414.

81 İbn Teymiyye, *Kitâbu'l-îman*, s. 178; Hallâl, *es-Sünne*, 587.

82 Neseî, *Tabıratu'l-Edille*, 2: 1083.

83 İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-akâdeti't-tahâviyye*, 324.

bir parça mürekkebe varlığın ismi, hükmü olamaz.⁸⁴ Buna göre İbn Ebi'l-İzz'in Nesefî'nin yazdıklarını sadece cevabını verebileceği kadarını zikrederek eksik aktardığını, bu durumun da İbn Ebi'l-İzz'in mezhebî taassupla hareket ettiğinin güzel bir örneğini oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Amelleri imana dâhil eden ve bunun doğal bir sonucu olarak da, imanda artma ve eksilmeyi kabul eden İbn Ebi'l-İzz'in görüşleri, Ehl-i Hadis geleneği ile örtüşmektedir.⁸⁵ Bu konudaki görüşünü "Ayetleri onlara okunduğunda, bu onların imanını artırdı." (el-Enfal 8/2), "Allah hidayete erenlerin hidayetini artırır." (el-Meryem 19/76), "O, imanlarına iman eklemeleri için Mü'minlerin kalplerine huzuru indirendir." (el-Fetih 48/4), "Onlar o kimselerdir ki, insanlar kendilerine 'Düşmanlarınız size karşı bir ordu hazırladı. Onlardan korkun' deyince, bu onların imanlarını artırdı..." (Âl-i İmran 3/173) mealindeki ayetleriyle delillendirmektedir. Bu ayetleri yorumlarken Ehl-i Sünnet âlimlerinin "Peygamberin sağlığında nâzil olan her ayete iman etmek gerektiği için, her gelen ayet mü'minlerin imanını artırmıştır." şeklindeki yorumunu⁸⁶ İbn Ebi'l-İzz, bu ayetin insanların söylediği sözü naklettiğini ve bu ayette teşrii bir artış olmadığını söyleyerek eleştirmektedir.⁸⁷ Ancak kanaatimize göre, müellifin bu eleştirisi, kendisinin bu konuda Ehl-i Sünnetin bazı görüşleri gözden kaçırdığını göstermektedir. Çünkü inen her ayetin konusu ne olursa olsun, ne anlatırsa anlatsın, o ibarelerin (teşri değerinden bağımsız olarak) Allah katından gelen ayetler olduğu hususunda iman şarttır. Dolayısı ile Ehl-i Sünnet mantığına göre, her nazil olan ayet, konusundan bağımsız olarak bir iman konusu olmakta, böylece de imanda bir artış olmaktadır. Buna göre İbn Ebi'l-İzz'in, Ehl-i Sünnet'in bu değerlendirmelerini gözden kaçırdığı veya bunları ele almaya değer görmediği tespitini yapmamız yerinde olacaktır.

Amellerin veya ilmin artması ve eksilmesi ile imanın da artıp eksileceği fikrini benimseyen İbn Ebi'l-İzz, bu görüşünü amellerin imanın gereği olduğu fikrine de dayandırmaktadır: "*Kalp ve organların amelde bulunmasını gerektiren tasdik, azalarla amelde bulunmayı gerektirmeyen tasdikten daha üstündür. Sahibinin kendiyile amel ettiği ilim de, sahibinin amel etmediği ilimden üstündür. Gerekli olan bir şey ortaya çıkmıyorsa, bu, onu gerektiren şeyin zayıflığına delildir.*"⁸⁸

84 Nesefî, *Tabstratu'l-edille*, 2: 1083.

85 Ehl-i Hadis'e göre imanın artıp eksildiğine dair bk. Ahmed b. Hanbel, *Usûlü's-sünne.*; Berbehârî, *Şerhu's-sünne*, 413; Ebû Osman Sâbûnî, *Akîdetü's-selef*, 264-265; İbn Teymiyye, *Kitâbu'l-İman*, 195; Abdullah Cebrîn, *Şerhu usûlü's-sünne*, 79.

86 Nesefî, *Bahru'l-kelem*, 158; Sâbûnî, *Kitâbu'l-bidây*, 155.

87 İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-akîdeti't-tahâviyye*, 325.

88 İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-akîdeti't-tahâviyye*, 317.

İbn Ebi'l-İzz, imandaki bu artma ve eksilmeyi imanun nurundaki bir artış olarak ortaya çıktığını söylemekte, imanun nurundaki artışı da, ilim ve amele bağlamaktadır. Onun imanun artıp eksildiğine dair verdiği örnekler de önemlidir. İbn Ebi'l-İzz, imandaki farklılığı anlatırken ilk olarak “bir haberle hakkında bilgi sahibi olunan şey, gözle görülen şey gibi değildir.”⁸⁹ hadisini delil getirmiştir. Diğer delili ise, Hz. Musa ile ilgilidir. Buna göre, Hz. Musa halkının bir buzağıya taptığına dair haberi duyunca değil de, gelip onları o hal üzere görünce şaşırarak elindeki Tevrat levhalarını yere atmıştır. Yani ilk inanç hali ile sonraki inanç durumu farklıdır.⁹⁰ İbn Ebi'l-İzz'e göre, imandaki farklılaşmanın bir göstergesi de icmâlî iman ile tafsîlî imanun derecelerinin farklı olmasıdır. Yani, İslam'a yeni girmiş birinin yaptığı icmâlî iman ile zamanla ibadetleri öğrenip, ibadetlerin farzîyetine inanıp, amel eden birinin iman derecesi farklıdır. Ona göre, imanda artma ve eksilme olacağına dair bir delil ise, Bakara Sûresininin 260. ayetidir. Bu ayete göre Hz. İbrahim Allah'a ölüleri nasıl dirilttiğini sormuş, Allah'ın “inanmadın mı?” sorusu üzerine de “İnandım, ancak kalbimin mutmain olması için bunu istiyorum” demiştir.⁹¹ Yani Hz. İbrahim, imanının kemale ermesi için bunu istemiştir. Görüldüğü üzere Ebi'l-İzz'in ileri sürdüğü bu deliller, imanun amellerle değil de ilim bakımından yani tasdikî yakîni bakımından artmasına delil olmaktadır. Tartışmalı olan konu, imanun amellerle artıp eksilmesi meselesi olup⁹² Ebi'l-İzz buna değinmemektedir. İmanun (ameller yönüyle değil de) yakîn ve parlaklık açısından artabileceği Ehl-i Sünnetin her iki ekolü tarafından da zaten kabul edilmektedir. Ehl-i Sünnetin her iki ekolünün karşı çıktığı, imanun amellere bağlı olarak artıp eksilmesi⁹³

Tahâvî'nin “*iman tekdir ve iman ehli imanun özünde eşittir. Aralarındaki üstünlük, korku, takva, nefsi arzulara uymama ve en güzel olanı yapmak bakımındandır.*”⁹⁴ ifadesini ele alan İbn Ebi'l-İzz, “*Kelime-i tevhidi kabul edenlerin kalplerinde Allah'tan başkasının anlayamayacağı nur farklılığı vardır. Kiminin kalbinin nuru güneş gibi iken kimininki parlak bir yıldız gibidir. Kimininki büyük bir meşale, parlak bir kandil gibi, kimininki de zayıf bir kandil gibidir. Bu sebeple imanından kaynakla-*

89 Ebu Muhammed Abdülhak İşbilî, *el-Ahkâmü's-şerîyyeti'l-kübâ, thk. Ebu Abdullah Hüseyin b. Akâşe, (Riyâd, 2001), 1: 81.*

90 İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-akîdeti't-tahâviyye, 318.*

91 İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-akîdeti't-tahâviyye, 318.*

92 Pezdevî, imanda artışla ilgili tartışmanın imanun zâtı ile ilgili olduğunu, imanun sıfatları bakımından artma ve eksilmenin olacağını söylemektedir. (Pezdevî, *Usûlu'd-dîn, 156*)

93 Sâbûnî, *el-Kifâye, 366; Saffâr Buhârî, Telhîsu'l-edille, 689; Pezdevî, Usûlu'd-dîn, 156.*

94 Tahâvî, *el-Akîdetü't-tahâviyye, 22.*

nan bu nurlar, kıyamet gününde imanları miktarınca, ilim ve amel bakımından imanın ve tevhidin nuru kadar onların önlerinde ortaya çıkacaktır.”⁹⁵ diyerek, Tahâvî'nin mü'minlerin imanın özü bakımından eşit olduğu görüşünü reddedercesine, doğrudan amelleri de dâhil ettiği imanların farklı farklı olduğunu, bu farklılığın ancak Allah tarafından bilinebilen imanlarının nuru bakımından olduğunu söylemekte ve bu nurun derecesini ise amel ve ilim bakımından farklılaşmaya bağlamaktadır. Buna göre Tahâvî'nin bahsettiği imanın özünde eşitlik ortadan kalkmakta, ilim ve amel mertebelerindeki farklılık imanın özüne dâhil olduğu için özü bakımından imanda eşitlik sözü konusu olmamaktadır. İbn Ebi'l-İzz'in imanın nuru bakımından artacağını söylemesi, bu artışı da amel ve ilimdeki artışa bağlaması, sahip olduğu Ehl-i Hadis görüşlerini Tahavî'nin görüşleri üzerinden yansıtmaya çalıştığının delili olması bakımından önemlidir.

Ebu'l-Leys Semerkandî, Tevbe Sûresinin 124. ve 125. ayetlerini açıklarken, Ebû Hureyre'den naklen zikrettiği “Sakîf'liler peygamberimize gelerek ‘Ey Allah'ın resulü! İman artıp eksilir mi?’ diye sormuşlar, O da “Hayır, iman kalpte tekâmül etmiştir. İmanın artması da eksilmesi de küfürdür.”⁹⁶ şeklindeki rivayeti, imanda artma ve eksilme olmayacağına delil olarak kabul etmiştir.⁹⁷ Bu hadisi, râvilerini eleştirerek reddeden İbn Ebi'l-İz, diğer taraftan imanın şubeleri hadisi, şefaathadisi, kalbinde zerre kadar imanı olanlar hakkında söylenen v.b. hadisleri ve bir takım sahabe kavillerini delil olarak kullanmaktadır.⁹⁸ İbn Ebi'l-İz, imanın artıp eksileceğine dair görüşünü delillendirirken, Hz. Peygamberin kadınların akıl ve din bakımından eksik olduklarını söylediğini,⁹⁹ bunun da imanda azalma ve artmaya delil olacağını söylemektedir.¹⁰⁰ Onun bu görüşü, bizim için İbn Ebi'l-İzz'in dâhil olduğu geleneğin, hadis usulü açısından içinde bulunduğu durumun açık bir göstergesi niteliğindedir.

İbn Ebi'l-İzz'in, şerhinde Ehl-i Sünnet'i eleştirdiği hususlardan biri de, iman ehlinin imanlarının eşit olup olmadığı meselesidir. Biri “Allah'ın kullarından söz ve amel istediği” diğeri de “kalbiyle tasdik edip diliyle ikrar eden,

95 İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-akâdeti't-tahâviyye*, 315-316.

96 Muteber hadis kaynaklarında bulunamamıştır.

97 Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî -Bahru'l-ulûm-*, thk. Ali Muhammed Muavvaz ve diğerleri, (Beyrut, 1993), 2: 83-84.

98 İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-akâdeti't-tahâviyye*, 325-326.

99 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 66; İbn Mâce, *Sünen*, Fiten, 19.

100 İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-akâdeti't-tahâviyye*, 326.

ama amelde bulunmayan birinin Allah'a ve resulüne isyan ederek azabı hak ettiği" şeklinde iki icma zikreden İbn Ebi'l-İzz, amel ile iman arasındaki bağı da kullanarak, bunların birbirinden ayrılmaz şeyler olduğu, ayıranların ise bir aşırılık içinde olduğu düşüncesini şöyle açıklamaya çalışmaktadır: "Amellerin imana dâhil olmadığını söyleyenlere göre, iman sadece tasdikten ibaret olunca, onlardan "Benim imanım Ebû Bekir'in, Ömer'in, hatta nebilerin, resullerin, Cebrâil'in, Mikâil'in imanı gibidir" diyenler vardır. Bu söz bir aşırılıktır. Küfür ve iman, körlük ve görmeye benzer. Şüphesiz görenlerin görmelerinde farklılıklar vardır. Aydınlıkta da karanlıkta da göremeyenler vardır. Kimisi ancak kalın çizgileri görebilirken, kimisi de bir mercekle vb. aletlerle görebilir. Kimi çok yakından görebilirken kimi de bunun zıddına uzaktan daha iyi görebilir."¹⁰¹ İbn Ebi'l-İzz'e göre, imanlarda farklılıklar kaçınılmaz olup, bu farklılıklar amellerin imana etki etmesinden kaynaklanmaktadır. Bir aşırılık ortaya çıkaracağından amellerin imana dâhil olmaması düşünülemez. O, bu görüşüyle de Ehl-i Hadis ile aynı görüşte olduğunu göstermektedir. Meşhur Ehl-i Hadis âlimi Ebû Osman Sâbûnî de Ehl-i Sünneti eleştirirken "Allah, "benim imanım Yahyâ b. Yahyâ'nın¹⁰² imanı gibidir veya Ahmed b. Hanbel'in imanı gibidir" demeye cevaz vermemiştir. Oysaki onlar "benim imanım Cebrâil'in imanı gibi, Mikâil'in imanı gibidir." demektedirler."¹⁰³ Ancak Ebu Hanîfe'nin "bizim imanımızın aslı ile meleklerin imanının aslı aynıdır. Zira biz Allah'ın vahdaniyetine, rab olduğuna, onun katından gelen her şeye tıpkı meleklerin, resul ve nebilerin tasdik ve ikrar ettikleri gibi iman ederiz."¹⁰⁴, Tahâvî'nin de "İman tektir. İman ehli, imanın aslı bakımından eşittir. Aralarındaki fazilet farkı korku, takva, nefsanî isteklere muhalefet etmek ve en güzel olanı yapmaktan kaynaklanmaktadır."¹⁰⁵ dediği göz önünde tutulursa, İbn Ebi'l-İzz'in yukarıda yazdıklarını, görüşlerini şerh ettiği Tahâvî ve Ebû Hanîfe'ye rağmen yazdığını tespit etmemiz gerekir. Bu durumda İbn Ebi'l-İzz'in yaptığı çalışmanın, alışılmış bir şerh çalışması olmadığını, Tahâvî ve Ebû Hanîfe'nin görüşü ile Ehl-i Hadis âlimlerinin görüşünü uzlaştırmaya çabasının çelişkili bir ürünü olduğunu söyleyebiliriz.

101 İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-akidetü't-tahâviyye*, 315.

102 Asrının meşhur Ehl-i Hadis âlimi Yahyâ b. Yahyâ b. Bekir et-Temîmî en-Nisaburî. H. 142'de doğmuş, H. 226'da Nişabur'da ölmüştür. İmam Malik'in tabakasından olup ondan hadis almıştır. Buhârî ve Müslim de ondan hadis almıştır. Ahmed b. Hanbel onun için "Horasan'dan onun gibi biri daha çıkmadı" demiştir. (Ebû Osman Sâbûnî, *Akîdetü's-selef ve ashâbi'l-hadis*, 201, Muhakkikin dipnotu.)

103 Ebû Osman Sâbûnî, *Akîdetü's-selef ve ashâbi'l-hadis*, 272.

104 Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, 20.

105 et-Tahâvî, *el-Akîdetü't-tahâviyye*, 21-22.

Sonuç

Gerek Bâbertî'nin, gerekse İbn Ebi'l-İzz'in yaşadığı dönem, İslâmî ilimlerin tekâmül ettiği, mezheplerin sistemleşerek Müslümanın hayatında belirleyici duruma geldiği bir dönemdir. Diğer bir deyişle içinde yaşadıkları dönem, ictihattan ziyade, taklidin ön planda olduğu bir dönemdir. Aslında yeni eserler yazmak yerine önceki üstatlarının eserlerini ele almak, görüş ve birikimlerini bu eserler üzerinden okuyucuya sunmak böyle dönemlerin bir özelliği olarak kabul edilebilir.

Bâbertî'nin ilk Hanefî itikad metinlerinden birini şerh ederek insanların istifadesine sunması, onun sadece fıkıh ve fıkıh usûlünde değil, kelâm alanında da yetkin bir âlim olduğunu gösterir. Bâbertî'nin, Ebû Hanîfe'nin *el-Vasiyye* ve *el-Fıkhu'l-Ekber*'ine şerhler yazması, Hanefîliğin tercih edilmesi gereğini anlatmak için ayrı bir eser yazması, Hanefî fikirlerin ilk temsilcisi gördüğü Tahâvî'nin *akîde*'sini şerhetmesi, eserlerinde "Ebû Hanîfe'nin de dediği gibi..." şeklindeki ifadelerle onun görüş ve eserlerine atflarda bulunması, Ebû Hanîfe'nin, Bâbertî'nin fikir dünyasında önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Eş'arîlerle Mâtürîdîlerin farklılaştığı konularda Mâtürîdîlerin görüşünü benimseyen Bâbertî, kendini Ebû Hanîfe'nin mensubu olduğu bu kelim ekolüne mensup hissetmiştir. Biz de çalışmamızda bunu doğrulayan kanaatlere ulaştık. Onun iman konusu hakkında yaptığı açıklamalarla Ebû Hanîfe, Mâtürîdî, Ebu'l-Muîn Neseî, Pezdevî ve Sâbûnî'nin yaptığı açıklamaların tam örtüştüğünü, bu kelim silsilesinin temsil ettiği Mâverâünnehir Mâtürîdî kelim ekolüne mensup olduğunu, Ebû Hanîfe ve Tahâvî'yi de bu ekolün ilk temsilcileri olarak kabul ettiğini tespit ettik. Yaptığı bu şerh çalışması boyunca Ebû Hanîfe ve Tahâvî'yi aynı paralelde değerlendirerek, ana metni mecrasında ve Mâtürîdî geleneğe uygun olarak şerh etmiştir.

Amelî bakımdan Hanefî mezhebine mensup olan İbn Ebi'l-İzz, yetiştiği ortam sebebiyle itikâdî olarak Seleften Ehl-i Hadis akîdesini benimsemiştir. Daha önce belirttiğimiz, Ebû Hanîfe'nin asıl fikirlerinin Tahâvî'nin *el-Akîde*'sinde dile getirildiği, bu sebeple *el-Akîde* metninin Ebû Hanîfe'nin itikâdî görüşlerinin tek muteber kaynağı olduğunu savunan Selefi düşünceye dayanan iddiaların, İbn Ebi'l-İzz tarafından kabul görmediğini söyleyebiliriz. Dahası, İbn Ebi'l-İzz, benimsediği Ehl-i Hadis görüşlerini yazdığı *Tahâvî Akîdesi* şerhine yansıtıp Tahâvî'nin cümlelerini Ehl-i Hadis görüşü paralelinde yorumlayarak onun aslında bir Selefi / Ehl-i Hadis olduğunu göstermek istemiş bunu yaparken de asıl metni zaman zaman mecrasından çıkarmıştır. Onun, Tahâvî Akîdesi üzerine yaptığı şerh çalışması ile İmam Tahâvî üzerinden Ebû

Hanîfe ile Ehl-i Hadisi birbirine yaklaştırma gayreti içinde olduğu söylenebilir. Ebû Hanîfe'yi Tahâvî üzerinden Selefi/Ehl-i Hadis fikirlerle uzlaştırırken de, Mâturîdîleri eleştirmesi, Ebû Hanîfe ile Mâturîdîleri birbirinden ayırma isteğinin bir izharı olarak görülmelidir.

Buna göre Tahâvî Akîdesi üzerine yapılmış mezkûr iki şerhin birbirinden çok farklı olduğu ortaya çıkmıştır. Bu iki çalışma Tahâvî Akîdesi üzerinden o günün Mısır'ı için biri Semerkant Mâturîdîliği eksenli bir Hanefîlik, diğeri ise Ehl-i Hadis eksenli Hanefîlik sunma gayretinin iki farklı tezahürü olarak değerlendirilebilir.

Ebû Hanîfe'nin, Mâturîdî kelâmının kaynağı olduğu fikri, ilim dünyasında genel kabul gören bir gerçek olduğundan Bâbertî'nin, Ebû Hanîfe'nin fikirlerini, Mâturîdîlik eksenli olarak sunmasının yadrganmayacak bir husus olduğunu düşünüyoruz. Ancak, Ebû Hanîfe'nin Selefin diğer büyük âlimleri tarafından yaygın olarak eleştirildiği düşünüldüğünde, Ehl-i Hadis eksenli bir Hanefîlik anlayışının kabulü zor bir yorum olduğunu söylememiz gerekmektedir.

O halde, İbn Ebi'l-İzz'in Ehl-i Hadis mantığına uygun bir Hanefîlik oluşturma gayretinin altında yatan sebepler neler olabilir?

Bu sebeplerden birincisi, insan psikolojisi kaynaklı olabilir. İnsan, hayatını kabul ettiği ve ödün vermek istemediği ilkeler etrafında anlamlandırarak, tutarlı bir hayat yaşamayı hedeflemektedir. Bu bakımdan İbn Ebi'l-İzz'in, amelî mezhebi olarak kabul ettiği Hanefîliğin kurucusu Ebû Hanîfe'nin itikâdî görüşlerini kendi düşünce yapısına uygun şekilde yorumladığı ve amelî-itikâdî alan arasında bağ kurmaya çalıştığı söylenebilir.

İkinci sebep, İbn Ebi'l-İzz'in yaşadığı zamanın sosyo-kültürel yapısıdır. İçinde yaşadığı Memlûk Devleti, her ne kadar farklı mezheplere saygı gösterse ve her bir mezhep için ayrı kadılar atasa da, devletin Türk devleti olduğunu ve Hanefî mezhebinin diğer mezheplere göre daha ön planda olduğunu söylememiz gerekir. Bu sebeple, Ehl-i Hadis'e dayanan fikirlerin daha geniş kesimlere yayılması Hanefîlik üzerinden yapılmaya çalışılmıştır.

Üçüncü sebep de Ebû Hanîfe'nin mezhebinin önlenemeyen yükselişi ve İbn Ebi'l-İzz'in de bundan faydalanma gayreti olabilir. Bilindiği üzere Ebû Hanîfe, Arap asabiyetinin ön planda olduğu bir dönemde ortaya attığı itikâdî görüşleriyle, öncelikli olarak mevâlinin olmak üzere, Müslümanların çoğunun beğenisini kazanmıştır. Hem Müslümanın günlük hayatında karşılaşabileceği sorunlara makul ve pratik fikhî çözümler getirmesi, hem de her kesimi kucaklayıcı itikâdî görüşleri ile Ebû Hanîfe önder bir âlim

olmuştur. Birçok İslâm beldesinden gelen talebe sayesinde Ebû Hanîfe'nin mezhebi onun hiç gitmediği uzak diyarlarda kabul görmüş, insanlar Ebû Hanîfe takipçisi oluvermişlerdir. Ebû Hanîfe'nin fikirlerinin bir temsilcisi ve Mısır Hanefiliğinin otorite ismi ise Tahâvî'dir. Bu durumda, o zamanın şartlarında Seleflik/Ehl-i Hadis propagandasının, Tahâvî metni üzerinden yapılabileceği gerçeği ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple İbn Ebi'l-İzz'in, Ebu Hanîfe'yi Mısır Hanefiliğinin otorite metni üzerinden Ehl-i Hadis ve Selefe ait görüşlere dayanarak okumaya çalıştığını söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Abdulcabbar, el-Kadî Ebu'l-Hasan el-Hemedânî el-Esedebâdî (415/1025), *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Terc.: İlyas Çelebi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*, Kahire: Müessesetü Kurtuba, ts.
-, *Usûlü's-Sünne*, Baskı yy, ts.
- Aydınlı, Osman. *Akılci Din Söylemi, Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü*, Ankara: Hititkitap Yayınları, 2010.
- Aytekin, Arif. "Bâbertî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 4: 377-378 Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Bâbertî, Ekmeluddîn Muhammed b. Muhammed el-. (786/1384), *Serhu Akîdeti ehli's-sünne ve'l-cemâa*. Thk. Arif Aytekin, Kuveyt: Vakıflar ve İslâmî İşler Bakanlığı Yayınları, 1989.
-, *Şerhu'l-akîdeti't-tahâviyye*. Thk. Abdusselâm b. Abdilhâdî Şennâr, Beyrut: Dâru'l-Beyrûtî, 2009/1430.
- Bâkullânî, Kâdî Ebu Bekir b. et-Tayyib el-Basrî el-. (403/1013), *El-İnsâfu Fimâ Yecibu İ'tikâduhu Velâ Yecûzu'l-Cehlu Bihi*. Thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî, Mektebetü'l-Ezheriyye Li't-Türâs, 2000.
- Bedir, Murteza - Koca, Ferhat. "Ebu'l-Usr Pezdevî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 34: 264-266, Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Berbehârî, Ebû Muhammed Hasan b. Ali el-. *Şerhu's-Sünne*. Thk: Salih b. Fûzân, Kahire: Mektebetü el-Hâdî el-Muhammedî, 2008.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebu Abdullah el-Cu'fî el-. *Sahîhu'l-Buhârî*. Thk. Mustafa Edip, Beyrut: 1987.
- Cebrîn, Abdullah b. Abdurrahman el-. *Şerhu Usûli's-Sünne*. Riyad: 1420.
- Cüveynî, Ebul-Meâlî Abdulmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-. *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd*. Thk. Esad Temîm. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî'l-Sekafiyye, 1985.
- Çubukçu, Asri. "Ekmelüddîn Bâbertî, Hayatı ve Eserleri". *Ekmelüddîn Bâbertî'yi Keşif Yolunda I. Ekmelüddîn Babertî Sempozyumu Bildirileri*, (Erzurum, 28-30 Mayıs 2010). Ed. Selçuk Coşkun. Erzurum: Bayburt Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Ebû Davûd es-Sicistânî. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru Kütübî'l-Arabî, ts.

- Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sâbit. *El-Fıkhu'l-Ekber*, (İmam-ı A'zamın Beş Eseri) Trc. Mustafa Öz, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016, Arapça kısmı.
-, *El-Âlim Ve'l-Müteallim*, (İmam-ı A'zamın Beş Eseri) Trc. Mustafa Öz, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016, Arapça kısmı.
- Ebu Muhammed, Abdülhak İşbilî. *El-Ahkâmü's-Şeriyeti'l-Kübrâ*. Thk. Ebu Abdullah Hüseyin b. Akâşe, Riyâd, 2001.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-. *Kitâbu'l-Lum'a Fî'r-Reddi Alâ Ehli'z-Zeyğî Ve'l-Bid'a*. Thk. Hamûde Çarâbe, Kahire: Mektebetü'l-Hânicî, 2010.
-, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfû'l-Musallîn*, Tah: Helmut Ritter, 3. Baskı, Wiesbaden: 1400/1980
- Hallâl, Ebu Bekr Ahmed b. Muhammed b. Harun b. Yezîd el-. *es-Sünne*. Thk. Atiyye ez-Zehrânî, Riyad: Dâru'Râyê, 1989.
- İbn Ebi'l-Îz, Sadruddin Ali b. Ali b. Muhammed ed-Dimeşkî el-Hanefî. *Şerhu'l-akîdeti't-tahâviyye*, Thk. Ebû Abdillâh Mustafa İbnu'l-Adeviyye, Baskı yy, 2002/1423.
- İbn Hibbân, Muhammed Ebû Hâtîm et-Temîmî el-Büstî. *Sahîhu İbn Hibbân*, Beyrût, 1993.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. *Sünen*. Thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî, Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Mende, Ebu'l-Kasım Abdurrahmân b. Muhammed b. İshâk el-Abdî el-İsfahânî. *Kitâbu'l-İman*. Thk. Ali b. Muhammed b. Nâsir el-Fakîhî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- İbn Teymiyye Ebu'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhâlîm b. Mecdidîn Abdisselâm el-Harârânî. *Kitâbu'l-İman*, Baskı yy, Dâru İbn Haldun, ts.
-, *Kitâbu'l-İmânu'l-Evsat*, (Mecmu'u Fetâvâ içinde, 7. Ciltte). Thk. Âmir el-Cezzâr, Enver Elbâz, Dâru'l-Vefâ, 2005.
- İltaş, Davut, "Tahâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 39: 385-388. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- İnanır, Ahmet, "Ekmelüddîn el-Bâbertî'nin en-nüketü'z zarîfetü fi Tercihî'l-mezhebi Ebi Hanîfe" Adlı Risalesinin Tahkik ve Tercümesi". *Ekmelüddîn Bâbertî'yi Keşif Yolunda I. Ekmelüddîn Babertî Sempozyumu Bildirileri*, (Erzurum, 28-30 Mayıs 2010). Ed. Selçuk Coşkun. 303-346, Erzurum: Bayburt Üniversitesi Yayınları, 2014.
-, "İbn Ebi'l-İzz'in "İttibâ'" Adlı Risalesi Bağlamında Ebu Hanîfe ve Hanefî Mezhebi Örneğinde Taklide Dair Görüşleri", *Gaziosman Paşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Haziran 2013): 225-260.
- Kahraman, Abdullah. "Ekmelüddîn el-Bâbertî'nin Fıkıh Usûlündeki Yeri ve Usûle Dair İki Eseri: et-Takrîr ve er-Rüdûd ve'n-Nükûd". *Ekmelüddîn Bâbertî'yi Keşif Yolunda I. Ekmelüddîn Babertî Sempozyumu Bildirileri*, (Erzurum, 28-30 Mayıs 2010). Ed. Selçuk Coşkun. 239-254, Erzurum: Bayburt Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Kevserî, Muhammed Zâhid el-. *Fıkhu ehli'l-İrak ve hadisuhum*. Thk. Ebu Gudde, Beyrut: 1970.
- Koprâman, Kazım Yaşar. "Baybars I". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 5: 221-223. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Karadut, Ahmet. "Ebû Ca'fer et-Tahâvî Hayatı ve Eserleri". *Diyanet Dergisi* 19/2, (Ankara: 1983): 53-64.

- Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed. *Kitâbu't-Tevhîd*. Thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Ârûcî, Beyrut: Dâru Sâdır, 2010.
-, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, Tah: Mecdî Bâsellûm, 7. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tabsıratu'l-edille fi usûli'd-dîn*, Thk. Muhammed el-Enver Hâmid İsâ, Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011.
-, *Kitâbu't-temhîd fi usulî'd-dîn*. Thk. Muhammed Abdurrahman eş-Şâğûl, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2006.
-, *Bahru'l-Kelâm*, Thk. Veliyyuddin Muhammed Salih Ferfur, Şam: Mektebetü Dâru'l-Perfur, 2000.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-. el-İ'timâd fi'l-i'tikâd. Thk. Abdullah İsmail, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2014.
- Öztürk, Yunus. "Semerkand'dan Kahire'ye Hanefî Kültürün İzleri". *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 27/ 3 (2016): 404-413.
- Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed Sadrû'l-İslâm Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-. *Usûlu'd-dîn*. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sigâ. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003.
- Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin et-Taberistânî er-. *Muhassalu Efkârî'l-Mütekaddimîn Ve'l-Mute'ahhîrîn Mine'l-Ulema Ve'l-Hukema Ve'l-Mütekellimîn*, Thk. Tâhâ Abdurraîf Sa'd, Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtil-Ezher, ts.
- Sâbûnî, Ebû Osman İsmail b. Abdurrahman es-. *Akâdetü's-Selef ve Ashâbi, L-Hadîs*. Thk. Nâsır b. Abdurrahman el-Cedî, Riyad: Dâru'l-Âsime, 1998.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nüreddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-. *Kitâbu'l-Bidâye Mine'l-Kifâye Fi Usûli'd-Dîn*, Tah: Fethullah Huleyf, İskenderiyye: Dâru'l-Ma'rife, 1969.
-, *El-Kifâye Fi'l-Hidâye*, Thk. Muhammed Ârûcî, İstanbul: Dâru İbn Hazm – İSAM, 2014.
- Saffâr, el-Buhârî Ebû İshak İbrâhîm b. İsmâîl b. Ahmed ez-Zâhid el-Ensârî es-. *Telhîsu'l-Edille Li Kavâidi'd-Tevhîd*, Thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011.
- Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-. *Tefsîru's-Semerkandî – Bahru'l-Ullûm*. Thk. Ali Muhammed Muavvaz ve diğeri, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Şennâr, Abdusselâm b. Abdilhâdî eş-. Beyrut: Dâru'l-Beyrûtî, 1430/2009.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer el-Hanefî et-. *el-Akâdetü't-tahâviyye -Beyânü Akâdeti Ehli's-Sünneti Ve'l-Cemaa-*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1416/1995.
- Taşköprizade, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde Fi Mevzûâtî'l-Ullûm*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.
- Timür, İhsan. *Et-Tahâvî'nin Akâde Şerhlerinde İtikadî Farklılaşmalar*, Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2016.
- Türcan, Galip, "el-Bâbertî'nin Kelâm'a Bakışı -Ebû Hanîfe'nin etkisi Bağlamında Bir Değerlendirme-". *Ekmeliüddîn Bâbertî'yi Keşif Yolunda I. Ekmeliüddîn Babertî Sempozyumu Bildirileri*, (Erzurum, 28-30 Mayıs 2010). Ed. Selçuk Coşkun. 359-373. Erzurum: Bayburt Üniversitesi Yayınları, 2014.

دلالة المصطلحات النَّحْوِيَّة في ضوء علم اللُّغة الحديث

Mohamed Rızk Elshahhat Abdelhamit Shoeir

Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı
Asst. Prof., Hitit University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric Sects.
Çorum, Turkey
mrsheer2000@hitit.edu.tr
orcid.org/0000-0002-5545-0012
Doi: 10.143.95/hititilahiyat.443598

الخلاصة

يتناول البحث موضوع دلالة المصطلحات النَّحْوِيَّة انطلاقًا من تأصيل وجودها اللُّغوي وربط ذلك بعلم اللُّغة الحديث لبيان مدى الاتِّفاق حولها، وتحديد المفاهيم الأساسيَّة لها؛ حيث إنَّ المصطلحات هي مفاتيح العلوم، ويتطلب علم المصطلح أنْ تعرض المصطلحات في مجالات محددة، وكذلك تكون مصطلحات المجال الواحد متتابعة على أساس فكري. ففي التُّراث العربي تطبيقاتٌ كثيرة لفكرة عرض المفردات مصنَّفة في موضوعات، كما توجد- الآن- معاجم مصطلحات علم اللُّغة بشكل كبير.

وتشكُّل المصطلحات النَّحْوِيَّة حجمًا كبيرًا في الدُّرس اللُّغوي- قديمًا وحديثًا- ولذا فهي تحتاج إلى معجم خاص- على الأقل- لتستوفي أركانها. لكنَّ حدود البحث اقتصرت على أشهر المصطلحات وأكثرها شيوعًا وتداولًا. وهي: اللُّغة، الحدث اللُّغوي، المستوى التُّركيبي، النُّظم، الدِّلالة النَّحْوِيَّة، الوظيفة النَّحْوِيَّة، الإعراب والمعنى، الرُّزْم النَّحْوِي، النَّحو، النِّظام النَّحْوِي، الجملة، التُّركيب النَّحْوِي، العامل النَّحْوِي.

الاصطلاحات: اللغة العربية و بلاغتها، الحدث اللُّغوي، المستوى التُّركيبي، النُّظم، الإعراب والمعنى، النِّظام النَّحْوِي، الجملة.

Modern Dilbilime Göre Nahiv Terimlerinin Delaleti

Öz

"Mustalah" (terim) kelimesi, "anlaşmak, uzlaşmak" anlamına gelmektedir. Zira "mustalah" (terim), bir ilmî disiplin mensuplarının, belirli bir bilimsel kavramı ifade etmek için kullandıkları kelime üzerindeki uzlaşımına delalet eder. Terimler, el-Hârizmî'nin ifadesiyle, bilimlerin anahtarlarıdır. Bunun yanı sıra "Terimleri anlamak, ilmin yarısıdır." denilmiştir. Çünkü terim, bir kavrama delalet eden lafızdır; bilgi de, birbiriyle sistematik şekilde irtibatlı kavramlardan oluşmaktadır. Terimbilim ile dilbilim arasında sıkı bir bağ vardır: Terimbilim, uygulamalı dilbilimin kapsamına girmekte olup ikisi arasındaki ilişki *âmm-hâss* ilişkisidir. Terimbilim, kavramların net bir şekilde tanımlanmasından sonra başlar. Terimbilim, kelime üzerine araştırma yapmak ile sınırlı olup kavramlara delalet eden terimlere -ki terimler de bu kavramları ifade etmeye yarar- ağırlık verir. Dilbilim ise, kelimelerin yanı sıra cümle yapısı, ses gibi birçok farklı alanı inceler.

Terimbilim, terimlerin belirli alanlarda sunumunu gerektirir. Ayrıca bir alanın terimleri, fikrî bir temele göre birbiri ardına gelir/art arda gelir. Bu yönüyle terimbilim, anlam sahalarına göre kelimelerin sunulması temeline dayalı sözlükçülük yaklaşımlarıyla ortaklık gösterir. Arap mirasında, kelimelerin konularına göre sınıflandırılması fikrine yönelik çok sayıda uygulama bulunmaktadır. Sözlük yazımının bu türünün en meşhur örneği İbn Sîde'nin "el-Muhassas" adlı sözlüğüdür.

Dilbilim de –en azından- aynı dilde birçok dilbilim terimleri sözlüğünün olduğu bir ortamda terimlerin ortak olması/standartlaşması açısından terimbilime ihtiyaç duyduğu gibi dilbilim temellerinin oturduğu teknik ve dilsel esasları açıklamak için terimbilimin verilerine ihtiyaç duyar.

Makale Planı

Nahiv terimleri, eski ya da yeni dilbilim çalışmalarında büyük bir yekûn teşkil etmektedir. Bundan dolayı, nahiv terimleri için –asgari olarak temel noktaları karşılayacak şekilde- özel bir sözlüğe ihtiyaç vardır. Ancak çalışmamız, en meşhur ve en yaygın terimlerle sınırlı olup bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Her bölüm, aşağıda olduğu üzere bazı terimleri kapsamaktadır.

Birinci Bölüm: Cümle yapısı ve cümlenin anlamına dair terimler: Dil, olay, sözdizim düzeyi, nazm, nahvî delalet, fonksiyonel delalet, irab, mana ve nahvî zaman terimleri ele alınmaktadır.

İkinci Bölüm: Dilbilgisi kuralları ve anlam ile olan ilişkisine dair terimler: Nahiv, gramatikal sistem, cümle, kelime grubu (et-terkeb en-nahvî), âmil, nesh ve mefuller terimleri ele alınmaktadır.

Üçüncü Bölüm: Nahiv ve anlam açısından "isnad" terimi: İsnad, müsned, müsned ileyh, umde ve fadle terimleri ele alınmaktadır.

Significance of Syntactic Terms in the Light of Modern Linguistics

Abstract

The "term" word means a "consensus" because it indicates an agreement among authorities of a science field on using a word to define a scientific concept. The terms are keys of science according to al-Hawarizmi. On the other hand it is said that the terms are half of science. Because the term is a speech which defines a concept and the data is a group of concepts which has a strong organized relationship amongst them. So, there is a powerful relationship between terminology and linguistics. The linguistics terminology is defined at Applied Linguistics and the relationship between them is like the relationship between whole and particular. The study begins at terminology field after a careful definition for terms and concepts. This study is limited with vocabulary and it focuses on terms which define concepts. But the linguistic studies work on a lot of fields like sentence structure and acoustics in addition to vocabulary.

The terminology requires definition of terms about the target fields and the terms of a study field are ranked on an ideational base. From this point, the terminology compromises with approaches about a dictionary preparation. A dictionary preparation study is based on introducing the words with their semantic fields. There are a lot of studies about introducing the words with their thematic classification in Arabic Science History. One of the most prominent of these studies is "al-Muhassas" which belongs to Ibn Seedah (passed away 458 hijri year).

Linguistics need to concepts of terminology to explain it's technical bases. In addition, it needs a minimal standardization for linguistic terms about a language in the light of several dictionaries which includes a lot of linguistic terms.

Content of This Study

The old and modern syntactic terms keep a large space at linguistic studies so they need a specific dictionary. But this study is limited with the most common terms. This study includes an introduction part and two parts. Each of these parts examines some different terms.

The First Part: Terms of Sentence Editing and Their Semantic Effects, Language, Linguistic Event, The Syntactic Level, Regulation of Sentence, Syntactic Meaning, Syntactic Function, Analysis of Particulars, Meaning, Syntactic Time.

The Second Part: The Syntactic Rulers and Their Relationship With Meaning, The Syntax, Syntactic System, Sentence, Syntactic Construction, Syntactic Effective Element.

مقدّمة

كلمة "مصطلح" بمعنى: "اتّفق"¹؛ حيث إنّ المصطلح يدلُّ على اتّفاق أصحاب تخصص ما على استخدامه للتعبير عن مفهوم علميّ محدد. والمصطلحات هي مفاتيح العلوم، على حدّ تعبير الخوارزمي (ت: 387هـ-997م)²، وقد قيل: إنّ فهم المصطلحات نصف العلم؛ لأنّ المصطلح هو لفظ يعبر عن مفهوم. والمعرفة مجموعة من المفاهيم التي يرتبط بعضها ببعض في شكل منظومة. وهناك علاقة وثيقة بين علم المصطلح بعلم اللّغة. حيث إنّ علم المصطلح يندرج تحت ما يعرف بـ (علم اللّغة التّطبيقي)، فعلاقتها بعلاقة العام بالخاص³. حيث ينطلق العمل في علم المصطلح من المفاهيم بعد تحديدها تحديداً دقيقاً، ويقتصر على بحث المفردات، ويركّز على المصطلحات الدّالة على مفاهيم، والتي تفيّد في التّعبير عن هذه المفاهيم، أمّا علم اللّغة فيبحث- إلى جانب المفردات - مجالات كثيرة أخرى. منها: بناء الجملة والأصوات⁴.

ويتطلب علم المصطلح أن تعرّض المصطلحات في مجالات محددة، وكذلك تكون مصطلحات المجال الواحد متتابعة على أساس فكري. ومن هذا الجانب يتّفق علم المصطلح مع اتّجاهات في صناعة المعجم تقوم على أساس عرض المفردات في مجالات دلاليّة. وفي التّراث العربي تطبيقات كثيرة لفكرة عرض المفردات مصنّفة في موضوعات. وأشهر مثال لهذا النّوع من التّأليف المعجمي معجم "المخصّص" لابن سيده (398هـ-458هـ/1007م-1066م)⁵.

وعلم اللّغة يحتاج إلى مُعطيات علم المصطلح؛ لبيان الأسس اللّغويّة والتّقنيّة التي تقوم عليها (مصطلحات علم اللّغة)، كما يحتاج إليه في توحيدها على الأقلّ في اللّغة الواحدة في ظلّ تعدد معاجم مصطلحات علم اللّغة الكثيرة⁶.

خطّة البحث: تشكّل المصطلحات النّحويّة حجماً كبيراً في الدّرس اللّغوي- قديماً وحديثاً - ولذا فهي تحتاج إلى معجم خاص- على الأقلّ- لتستوفي أركانها. لكنّ حدود البحث اقتصرت على أشهر المصطلحات وأكثرها شيوعاً وتداولاً؛ لذا تكوّن البحث من مقدّمة ومبحثين. يتضمّن كلّ مبحث عدّة

1 مجمع اللّغة العربيّة، "صليح"، المعجم الوسيط (القاهرة، دار الدّعوة، القاهرة، د.ت)، عدد المجلّدات: 1: 520.

2 الخوارزمي (أبو عبد الله)، مفاتيح العلوم، تحقيق: إبراهيم الإبياري، (القاهرة: دار الكتاب العربي، الطّبعة الثّانية، 2010)، 17.

3 عصام فاروق، علم المصطلح وعلم اللّغة: أبعاد العلاقة بينهما (رسالة دكتوراه بعنوان: الألفاظ الدّخيلة في الفصحى المعاصرة: دراسة لغويّة لمصطلحات الحاسوب في مطلع القرن الحادي والعشرين، كليّة اللّغة العربيّة، جامعة الأزهر) شبكة الألوكة

http://www.alukah.net/literature_language/0/110799

4 محمود فيهي حجازي، الأسس اللّغويّة لعلم المصطلح (القاهرة: دار غريب للطباعة والنّشر والتّوزيع، د.ت)، 24، 28.

5 ابن سيده، المعجم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هندواوي (القاهرة: دار الكتب العلميّة، 1421/2000).

6 يُنظر: محمّد الخولي، معجم مصطلحات علم اللّغة النّظري (بيروت، مكتبة لبنان، 1982).

نخبة من اللّغويين العرب، معجم مصطلحات علم اللّغة الحديث: (عربي- إنجليزي- إنجليزي- عربي) (بيروت، منشورات مكتبة لبنان، 1983).

مكتب تنسيق التّعريب، المعجم الموحد لمصطلحات اللّسانيات، (إنجليزي- عربي- فرنسي) (الرباط، المنظّمة العربيّة للتّربية والثّقافة والعلوم، 1989).

مصطلحات على النحو التالي:

المبحث الأول: مصطلحات "تركيب الجملة" وأثرها الدلالي. ويتناول المصطلحات: اللُّغة، الحدث اللُّغوي، المستوى التركيبي، النِّظْم، الدِّلالة النُّحويَّة، الوظيفة النُّحويَّة، الإعراب والمعنى، الرِّزْم النُّحوي.

المبحث الآخر: مصطلحات "القواعد النُّحويَّة" وعلاقتها بالمعنى. ويتناول المصطلحات: النُّحو، النِّظام النُّحوي، الجملة، التَّركيب النُّحوي، العامل النُّحوي.

المبحث الأول: مصطلحات "تركيب الجملة" وأثرها الدلالي:

اللُّغة

نظام من العلاقات فهي بناء داخلي متداخل متدرج بحيث لا يفهم جزء دون معرفة علاقته بالأجزاء الأخرى. وهو تنظيم لهذه العناصر من خلال بحث علاقة كلِّ عنصر بغيره من جهة وبالمجموع الكلِّي للعناصر الأخرى من جهة أخرى⁷. فاللُّغة نظام من الكلمات التي ترتبط بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً، تحتمله قوانين معينة لكلِّ لغة⁸، "وليس ما يرد بالمعاجم من كلمات منفردة منعزلة إلا أصواتاً مشوهة مضطربة أشدَّ الاضطراب لأي لغة من اللُّغات"⁹: لذا فإنَّ تذوق اللُّغة ليس أمراً عشوائياً. ولكنَّه نابع من فهم تقاليد اللُّغة الخاصة، ودلالة مفرداتها الحقيقيَّة والمجازيَّة، ووضعها في بناء جملتها، ووسائل ترابطها مع العناصر الأخرى المكوِّنة لبناء الجملة¹⁰.

الحدث اللُّغوي

الحدث اللُّغوي- وهو المجال الذي ينطلق منه النِّظام النُّحوي- قد يهتم ببعض الفضلات بحيث تكون في بعض الأحيان هي الغاية والقصود. وذلك مثل قوله تعالى¹¹: (وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِأَعْيُنٍ). فإنَّ العنصرين الأساسيين مسوقان من أجل نفي خلقهما في هذه الحالة المعينة (لأعين): وإذا حذفنا هذه الحال، اختلَّت الجملة أيَّما اختلال في معناها رغم اكتمال عناصرها الأصليَّة من الفعل والفاعل. وقد زاد عنصر غير مؤسس آخر هو المفعول به؛ ولذلك كانت عبارة "الصَّبَان" دقيقة حيث

7 محمد رزق شعير، *الفنولوجيا وعلاقتها بالنِّظْم في القرآن الكريم*، تقديم: تمام حسَّان (القاهرة، مكتبة الآداب، 2008/1429)، 118-126.

8 محمود سليمان ياقوت، *لغة القرآن الكريم في جزء عمّ* (بيروت، دار النهضة العربيَّة، 1981)، 450. وينظر: محمود فهدى حجازي، "علم اللُّغة بين الثُّراث والمناهج الحديثة"، *المكتبة الثقافيَّة*، العدد 249، (القاهرة 1970): 64. إبراهيم مصطفى، *إحياء النُّحو* (القاهرة: دط، 1937)، 11.

9 إبراهيم أنيس، *من أسرار اللُّغة* (القاهرة: مكتبة الأنجلو، الطبعَّة الثَّالثة، 1966)، 279.

حلي خليل، *مقيِّمة لدراسة علم اللُّغة (الإسكندريَّة: دار المعرفة الجامعيَّة، 1992)*، 36.

10 محمَّد حماسة عبد اللطيف، *بناء الجملة العربيَّة* (القاهرة: دار الشُّروق، 1996/1416)، 10.

11 الآية 16/ سورة الأنبياء.

يقول عن لفظ الفضلة¹²: "وما يستغني الكلام عنه من حيث هو كلام نحوي لا من حيث هو حدث لغوي"¹³. "فالفضلة ما يستقل الكلام دونها"¹⁴. "والمراد بهذا أنّ بعض الجمل قد تحتاج إلي فضلة وبعضها الآخر لا يحتاج إلي ذلك"¹⁵.

المستوى التركيبي

مهمته أن يعبر عن الفكرة أي المستوي الدلالي، فليس بين كلا المستويين تطابق بل توازي، وهذا التوازي ينعكس في العلاقات، وفي الواقع تتمركز العلاقات التركيبيّة من خلال علاقات دلاليّة¹⁶، فالكلمات وهي في حالة الأفراد لا تكون أو تؤلف كلاماً له معني، وإن كانت هي في ذاتها لها معنى. ومع ذلك فنحن كثيراً ما نلاحظ أنّ هذا المعنى لا يتحدد بصورة قاطعة دقيقة إلا إذا دخلت هذه الكلمات في علاقات مع كلمات أخرى؛ أي إذا نظمت في سلسلة متصلة طبقاً لنظام معين وحينئذ نطلق عليها مصطلح الجملة (Sentence) وهي الوحدات التي تؤدي الكلمات وظيفتها من خلالها.

النّظم

في اللّغة: التّأليف. أمّا في الاصطلاح فهو: "تأليف الكلمات والجمل مترتبة المعاني، متناسبة الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل"¹⁷. وفي ذلك يقول الجرجاني¹⁸: "اعلم أنّ ليس النّظم إلا أنّ تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النّحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيع عنها، وتحفظ الرّسوم التي رسمت لك، فلا تخل بشيء منها".

وعلى هذا فالنّظم في اللّغة يتعلّق بكلّ ما له صلة بكيفية ضمّ الكلمات بعضها إلي بعض في تراكيب صحيحة نحويّاً. فهو يمثّل القواعد التي ترتب الكلمات بناء عليها، كقواعد التّقديم والتّأخير، والحذف والتّقدير ويتضمّن الوسائل التي يستعان بها لتأليف الجمل وترتيب الكلمات وفق قواعد اللّغة، مثل وسائل الرّبط والوصل بين المفردات. "فهو تأليف يراعي فيه حال المنظوم بعضه مع بعض، وما تفرضه طبيعة ذلك المنظوم من أصول يجب أن تتبع"¹⁹. "لذا فقد تبني علماء اللّغة المعاصرون منحي النّظم؛ وصولاً إلي تحقيق منحي تكاملي في العمل اللّغوي. ويدعو هذا الاتجاه إلي اعتبار اللّغة نظاماً مستقلاً شأنه في ذلك شأن الأنظمة الأخرى التي يدور حولها النّشاط الإنساني، كما أنّ هذا الاتجاه ينظر إلي اللّغة على أنّها نظام كلي يتكوّن من أنظمة جزئية متداخلة يرتبط بعضها ببعض بعلاقات محكمة.

12 ابن مالك، حاشية الصّبيان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك (القاهرة: دار إحياء الثّراث العربي، د.ت)، 2: 169.

13 محمّد حماسة عبد اللّطيف، بناء الجملة العربيّة، 29، 30.

14 ابن يعيش، شرح المفصل (القاهرة: مكتبة المنبي، د.ت)، 1: 74.

15 محمّد حماسة عبد اللّطيف، العلامة الإعرابيّة في الجملة بين القديم والحديث (الكويت: مكتبة أمّ القرى، 1984)، 245.

16 سعيد البحري، نظرية النّحويّة في التّحليل النّحوي (القاهرة: مكتبة الأنجلو، 1988/1408)، 57.

17 الشّريف الجرجاني، "نظم"، التّعريفات، حقّقه وقدم له ووضع فيها راسه: إبراهيم الإبراري (القاهرة: دار الرّئان للتراث، د.ت)، 310.

18 عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تعليق: محمود محمّد شاكر (القاهرة: مطبعة المدني، الطّبعة الثالثة، 1413/1992)، 81.

19 لطيفة إبراهيم النّجار، دور البنية الصّرفيّة في وصف الظّاهرة النّحويّة وتقعيدها (عمّان: دار البشير، 1994)، 189.

والفصل بين هذه الأنظمة لا يتم نظرياً إلا لغايات البحث والدراسة²⁰. لذلك يتعين على الباحث في اللغة أن يحدد موقعه على خريطة النظام اللغوي؛ ليتمكن من ضبط مادته وإحكام نتائجه، ثم ليتعرف إلى تأثير ما يحدث في هذا الموقع على تشكيل النظام اللغوي عامةً وتحديد علاقاته²¹.

الدلالة النحوية

امتزجت البلاغة بالنحو في كتاب سيوبه (148هـ - 180هـ / 765م - 796م)، وامتزجت به في (معاني القرآن) للفراء²²، بل إن نظرية عبدالقاهر في النظم تبنى على فهمه للتركيب النحوي وكتابات حافلة بالنصوص التي يلج فيها على هذه الأفكار²³. فعبداقاهر يؤكد أن "الألفاظ مغلقة على معانيها حتى يكون الإعراب هو الذي يفتحها، وأن الأغراض كامنة فيها حتى يكون هو المستخرج لها، وأنه المعيار الذي لا يتبين نقصان كلام ورجحانه حتى يعرض عليه، والقياس الذي لا يعرف صحيح من سقيم حتى يرجع إليه"²⁴.

فكلمة (النظم) تعني عند عبدالقاهر (علم المعاني)²⁵ أي معاني النحو- فهذه المعاني هي التي يترابط بها الكلام، ويتعلق ببعده ببعض تعلقاً خاصاً يحدث الأثر البلاغي المطلوب في رأي عبدالقاهر. وعلى هذا فما علم المعاني- في حقيقة الأمر- سوى الجانب المعنوي من علم النحو؟ وقد كان جديراً به أن يقوم في داخل علم النحو نفسه. بل أن يكون أساساً ومنطلقاً لفهم أي معنى نحوي، ولتبويب الأبواب النحوية عند دراستها²⁶؛ فهو قمة الدراسة النحوية أو فلسفتها.

ويلخص الدكتور حماسة نظرية سيوبه والجرجاني في التفسير الدلالي حيث يرى أنه ينبع من²⁶:

1- المعني النحوي الدلالي. وهو الذي يمدُّ الجملة بالمعنى الأساسي في علاقة الوظائف النحوية، ويفسر ما قد يؤدي إليه المنطوق الظاهري من الالتباس.

2- وضع العناصر النحوية في الموضوع الذي تقرره البنية الأساسية أي الصورة التجريدية للقواعد في أذهان المتكلمين.

3- الصورة المنطوقة للجملة، أي: (بناء الجملة). وهذه بدورها مكونة من الأصوات التي تشكل

20 ينظر: نظام حسّان، اللغة العربية معناها ومبناها (الدار البيضاء: دار الثقافة، دت)، 33، 34.

21 لطيفة إبراهيم النجار، دور البنية الصّرفيّة في وصف الطّاهرة النّحويّة وتقعديها، 20.

22 الفراء، معاني القرآن، تحقيق: أحمد يوسف النّجّاتي، ومحمّد علي النّجار (القاهرة: الدّار المصريّة للتّأليف والترجمة، دت)، 1: 17.

23 عبده الرّاجعي، النّحو العربي والدّرس الحديث: بحث في المنهج (بيروت: دار النّهضة العربيّة، 1986/1406)، 16.

24 عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تعليق: محمود محمّد شاكر، 28.

25 ينظر: الباقلاني، إعجاز القرآن (القاهرة: دار المعارف، 1963)، 183. إحسان عباس، تاريخ النّقد الأدبي عند العرب: نقد السّعر من القرن الثّاني

حتى القرن الثّامن (بيروت: دار الثقافة، 1992/1412)، 420.

26 محمّد حماسة عبداللطيف، بناء الجملة العربيّة، 99.

المفردات بصيغتها التي تختار وفقاً لقيود الاختيار بين الحقول الدلاليّة المعنية والسّياق المناسب.²⁷

ولهذا فلبتّ تركيب النّحوي دلالة²⁸؛ بحيث لو انتقض ترتيب الكلمات لانتقضت الدلالة²⁹. وإنّ كلّ علاقة تركيبية تطابقها علاقة دلاليّة وليس العكس³⁰. حيث إنّ معنى الجملة يعتمد أساساً على معنى عناصرها الجزئيّة، وطريقة اتّحادها، وإنّه لمن الواضح أنّ طريقة الاتّحاد بواسطة البنية السّطحيّة (العناصر الأساسيّة المباشرة)- على العموم- غالباً تعتمد على التّأويل الدلالي على حين تحدد (العلاقات النّحويّة) في البنية العميقة في عدّة حالات معنى الجملة بالضّبط³¹.

الوظيفة النّحويّة

الوظائف النّحويّة للكلمة هي ما تتصل بترتيب الكلمات في الجمل³². ويعلق الدّكتور حلي خليل على هذا بقوله: "والنّظّم بالمعنى الذي ذكره عبد القاهر الجرجاني له علاقة وثيقة بالمورفولوجيا عند علماء اللّغة المحدثين، ولعلّه كان يعني بالتّعليق³³ ما يقصده هؤلاء العلماء بالعلاقات التركيبية Structural Relations. أمّا ما يقصده بمعاني النّحو فهو ما يشارون إليه تحت اسم الوظائف النّحويّة للكلمة في الجملة³⁴. والمقصود بالوظائف النّحويّة للكلمات هنا المعاني النّحويّة التي تحددها الكلمات في الجملة. تلك المعاني التي تدور على ما إذا كانت الجملة تقريراً أو استفهاماً أو رجاء... إلخ، أو ما يتعلّق بالأدوار التي تؤدّيها العناصر المختلفة التي تتغيّر بها المورفيمات في التّركيبات النّحويّة المختلفة"³⁵.

ويرتبط مصطلح (الوظيفة النّحويّة) بعدّة مصطلحات أخرى مثل: (المعنى الوظيفي)، و(المعنى النّحوي)، و(المعنى الدّاخلي)، و(المعنى البنيوي)³⁶، وكلّها تعبر عن مفهوم واحد. فهي تمثل المعنى الذي تكتسبه الكلمة داخل السّياق، أي: المعنى النّاتج من وضع الكلمة في علاقة مخصوصة مع سائر الكلمات في الجملة.

27 يُنظر: سعيد البحري، عناصر النّظرية النّحويّة في كتاب سيبويه (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصريّة، 1989/1410)، 175.

28 يُنظر: الشّويطي، الاقتراح في علم أصول النّحو (القاهرة، د.ط، 1317)، 7. المزهر في علوم اللّغة وأنواعها، تحقيق: فؤاد علي منصور (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1998/1418)، 1: 485.

29 عبد الصّبور شاهين، العربيّة لغة العلوم والنّقنيّة (القاهرة: دار الاعتصام، الطّبعة الثّانية، 1986/1406)، 13.

30 سعيد البحري، نظرية النّحويّة في التّحليل النّحوي، 103.

31 محمّد زرق شعير، الوظائف الدلاليّة للجملة العربيّة، تقديم: عبده الرّاجحي (القاهرة: مكتبة الآداب، 2007/1428)، 34.

32 حلي خليل، الكلمة: دراسة لغويّة معجميّة (الإسكندريّة، دار المعرفة الجامعيّة، 1985)، 61.

33 يُنظر: مصطفى حميدة، نظام الارتباط والرّبط في تركيب الجملة العربيّة (القاهرة، الشركة المصريّة العالميّة للنشر لونغمان، 1997)، 11.

34 يُنظر: عبد المّلام المسدي، وعبد الهادي الطّرابليسي، الشّروط في القرآن الكريم على نهج النّسائيّة الوصفيّة (البيضاء: الدّار العربيّة للكتاب، 1985)، 140.

35 حلي خليل، الكلمة، 61، 62.

36 يُنظر: جوديث جرين، التّفكير واللّغة، ترجمة وتقديم: عبد الرّحيم جبر (القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1992)، 169.

الإعراب والمعنى

الإعراب لا يقوم بنفسه³⁷، "والاسم إذا كان وحده من غير ضميمة إليه لم يستحق الإعراب؛ لأنَّ الإعراب إنما يؤتى به للفرق بين المعاني. فإذا كان وحده كان كصوت تصوت به. فإن ركبته مع غيره تركيباً تحصل به الفائدة، نحو قولك: "زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ"، و"قَامَ بَكْرٌ" فحينئذ يستحق الإعراب"³⁸. ولعلَّ فكرة عبد القاهر الجرجاني عن التعلُّق أدلُّ على ذلك وعبارته في هذا أنْفَذُ في البيان؛ إذ يقول: "واعلم أنك إذا رجعت إلي نفسك علمت علماً لا يعترضه الشُّكُّ أنَّ لا نظم في الكلم ولا ترتيب حثِّي يعلِّق بعضها ببعض ويبني بعضها على بعض وتجعل هذه بسبب من تلك. هذا مالا يجهله عاقل ولا يخفي على أحد من النَّاس. وإذا كان كذلك فعلينا أن ننظر إلي التعلُّق فيها والبناء وجعل الواحدة منها بسبب من صاحبها ما معناها وما محصوله؟

وإذا نظرنا في ذلك علمنا أنَّ لا محصول لها غير أنْ تعتمد إلي اسم فتجعله فاعلاً لفعل أو مفعولاً، أو تعتمد إلي اسمين فتجعل أحدهما خبراً عن الآخر، أو تتبع الاسم اسماً على أن يكون الثَّاني صفة للأوَّل أو تأكيداً له، أو بدلاً منه، أو تجيء باسم بعد تمام كلامك على أن يكون الثَّاني صفةً أو حالاً أو تمييزاً، أو تنوخي في كلام هو لإثبات معنى أن يصير نفيًا أو استفهاماً أو تمنياً، فتدخل عليه الحروف الموضوعة لذلك، أو تريد في فعلين أن تجعل أحدهما شرطاً في الآخر فتجئ بهما بعد الحرف الموضوع لهذا المعنى أو بعد اسم من الأسماء التي ضمننت معنى ذلك الحرف، وعلى هذا القياس"³⁹.

وقال ابن فارس عن الإعراب وصلته بالمعاني: "من العلوم الجليلة التي خصت بها العرب الإعراب الذي هو الفارق بين المعاني المتكافئة في اللفظ وبه يعرف الخبر الذي هو أصل الكلام ولولاه ما ميَّز فاعل من مفعول ولا مضاف من منوعت ولا تعجب من استفهام ولا نعت من توكيد"⁴⁰. وقال: "فأما الإعراب فبه تميَّز المعاني"⁴¹، ويوقف على أغراض المتكلمين. وذلك: أن قائلاً لو قال "ما أحسن زيد" غير معرب، أو "ضرب عمرو زيد" غير معرب، لم يوقف على مراده. فإذا قال: "ما أحسن زيداً"، أو "ما أحسن زيداً"، أو "ما أحسن زيداً؟" أبان بالإعراب عن المعنى الذي أراد. وللعرب في ذلك ما ليس لغيرها فهم يفرقون بالحركات وغيرها من المعاني"⁴².

وقال الرَّجَاجي: "فإن قلت: قد ذكرت أن الإعراب داخل في الكلام فما الذي دعا إليه واحتاج إليه من أجله؟

37 ينظر: محمَّد حماسة عبد اللطيف، العلامة الإعرابِيَّة في الجملة بين القديم والحديث، 209.

38 ابن يعيش، شرح المفصل، 1: 49.

39 عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، 55.

40 ابن فارس، الصحاحي، تحقيق: الشَّيد أحمد صقر (الفاخرة: طبع عيسى البابي الحلبي، 1977)، 42.

41 ينظر: ابن الخشَّاب، المرتجل، تحقيق: علي حيدر (دمشق: دار الحكمة، 1972/1392)، 34.

السُّبُوطي، الإتنان في علوم القرآن، تحقيق: محمَّد أبو الفضل إبراهيم (الفاخرة: دط، 1387: 2، 60).

42 ابن فارس، الصحاحي، 161، وينظر: صبغي الصَّالِح، دراسات في فقه اللُّغة (بيروت: دار العلم للملايين، الطبعَة السَّابعة، 1978)، 117، 118.

الجواب أن يقال: إنّ الأسماء لما كانت تعتورها المعاني فتكون فاعلة ومفعولة ومضافة ومضافاً إليها ولم تكن في صورتها وأبنيها أدلّة على هذه المعاني بل كانت مشتركة جعلت حركات الإعراب فيها تنبئ عن هذه المعاني فقالوا "ضَرَبَ زيدٌ عمراً" فدَلُّوا برفع زيد على أنّ الفعل له، وينصب عمرو على أنّ الفعل واقع به وقالوا "ضَرَبَ زيدٌ"، فدَلُّوا بتغيير أوّل الفعل ورفع زيد على أنّ الفعل لم يسم فاعله وأنّ المفعول قد ناب منابه. وقالوا "هذا غلامٌ زيدٌ"، فدَلُّوا بخفض زيد على إضافة الغلام إليه، وكذلك سائر المعاني جعلوا هذه الحركات دلالات عليها ليتوسَّعوا في كلامهم ويقدموا الفاعل إن أرادوا ذلك، والمفعول عند الحاجة إلي تقديمه وتكون الحركات دالة على المعاني⁴³.

وذكر ابن جيّي في معرض حديثه عن مشقة الإعراب قوله: "ألا تري أنّ من لا يعرب فيقول "ضرب أخوك لأبوك" قد يصل باللام إلي معرفة الفاعل من المفعول ولا يتجسم خلاف الإعراب ليفاد منه المعنى"⁴⁴؛ وبهذا فإنّ الإعراب يوجه المعنى⁴⁵، ويؤثر فيه؛ لذا "كان العلماء يربطون به بعض أحكام التّشريع"⁴⁶.

والعلاقة قائمة بين المعنى والعلامة الإعرابيّة؛ حيث يدور المعنى مع دوران العلامة الإعرابيّة؛ حيث إنّ "من القضايا التي يربط فيها بين العلامة الإعرابيّة والمعنى قضية الخلاف الدلّالي وأثره في التّوجيه الإعرابي، حيث يتغيّر الإعراب بالتّغيير الدلّالي المفهوم من كلمة واحدة؛ أي يرتبط الإعراب بتحديد العلاقة الدلّاليّة المفهومة من جملتين ترتبطان ببعضهما"⁴⁷، وللعلاقة الدلّاليّة بين جملتين مرتبطتين معنوياً أثر في الإعراب الواجب أثره في التّطوق، كما يساير المعنى المعنى المفهوم من علاقتها ببعضها، ويبدو ذلك في القول⁴⁸: "لا تدنُّ من الأسد يأكلُك": العلامة الإعرابيّة للفعل (يأكلُ) المترتب على عدم الدنو من الأسد، تحدد عن طريق الفهم الدلّالي للعلاقة بينهما، فيكون قبيحاً إن جزمت؛ لأنك لا تريد أن تجعل التّباع من الأسد سبباً لأكله؛ لأنّ الفعل المجزوم جواب للنهي السّابق عليه، أو نتيجة لإحداثه، وليس من المعقول أن يترتب أكل الأسد له على عدم الدنو منه. ولكنك إن رفعت فهو حسن، وكأنك قلت: لا تدنُّ منه فإنّه يأكلُك؛ ولذلك فإنّ سببويه يذكر أنّ إدخال الفاء هنا حسن.

43 الرّجائي، الإيضاح في علل النّحو. تحقيق: مازن المبارك (بيروت: دار النّفائس، 1973)، 69، 70. وينظر: محمّد إبراهيم عبادة، عصور الاحتجاج في النّحو العربي (القاهرة: دار المعارف، 1980)، 72، 73. إبراهيم السّامرائي، التّطور اللّغوي التاريخي (بيروت: دار الأندلس، الطّبعة الثّانية، 54. هادي عطية مطر، نظرية الحروف العاملة ومبناها وطبيعتها استعمالها القرآني بلاغيّاً (القاهرة: مكتبة النّهضة العربيّة، 1986/1406)، 37.

44 ابن جيّي، الخصائص، تحقيق: علي النّجار (القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1992)، 2: 32. وينظر: مازن المبارك، نحو وعي لغوي (بيروت: مؤسسة الرّسالة، الطّبعة الثّانية، 1985)، 67.

45 ينظر: جون ليونز، نظرية تشومسكي اللّغويّة، ترجمة وتعليق: حلي خليل (الإسكندريّة: دار المعرفة الجامعيّة، 1985)، 99. علي أبو المكارم، أصول التّفكير النّحوي (بيروت: مطبعة دار الثقافة، 1973/1393)، 195. لطيفة النّجار، دور البنية الصّرفيّة في وصف الظّاهرة النّحويّة وتفعيلها، 172.

46 عبدالعزيز أبو عبدالله، المعنى والإعراب عند النّحويين ونظرية العامل (طرابلس: منشورات الكتاب والنّوّز والإعلان، 1982)، 2: 729.

47 إبراهيم بركات، العلاقة بين العلامة الإعرابيّة والمعنى في كتاب سببويه (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1983/1403)، 103، كما يدلّل بأمثلة مختلفة للفعل المضارع تؤكّد هذا من 103 إلي 111.

48 سببويه، الكتاب، تحقيق: عبد السّلام هارون (بيروت: دار الجيل، 1991/1411)، 3: 97.

وذلك قولك: لا تدُنْ منه فيأكلك، فالعلامة الإعرابية يحددها الدلالة المفهومة، وقد تناقل النحاة ذلك كذلك⁴⁹.

الرّمن النّحوي

هذا الرّمن ذو نسب اعتيادي، أي: أنّ وقوعه لا يشترط بشكل الصُّورة الموجودة عليها؛ لأنّ صيغة الفعل الماضي –مثلاً– قد تعيّر عن عادة مستمر وقد تعيّر عن واقعة حدث وانتهت. وقد نرى في الجملة الواحدة ذات الرّمن الواحد صيغتين. إحداها للماضي والأخري للمضارع. مثل قوله تعالي⁵⁰: (قُلْ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُزْرَقَانِهِ إِلَّا نَبَأْتُكُمَا فِي تَأْوِيلِهِ) مع أنّ جميع الأفعال لم تحدث بعد.

"ونتخذ من أقوال النحاة دليلاً على أنّ هناك فرقاً بين الرّمان الفلسفي والرّمن النّحوي، وأنّ هناك فرقاً بين دلالة الفعل على الرّمن وشكله. حيث يقولون: إنّ (قط) لا يأتي معها إلاّ فعل ماضٍ منفي بـ (ما) أو شبه ماضٍ. ويقصدون يشبه الماضي المضارع المنفي بـ (لم): لأنّ (قط) تدلّ على الماضي. ذلك لأنّ معناه (فيما مضى من عمري). فنلاحظ هنا أنّ الأداة نقلت المضارع إلى الماضي أي إلى صيغة تخالفه في الرّمان – على رأيهم – ذلك لأنّ هذه الأداة (لم) تدخل على الماضي. فأجازوا دخولها على المضارع ليفيد الماضي، ونرى (إذا) على العكس من (لم): لأنّها تدخل على الماضي وتنقله إلى المستقبل كقوله تعالي⁵¹: (وَإِذَا قُضِيٰ أَمْرٌ فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ)، وقوله تعالي⁵²: (وَإِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا).

ونستنبط من الكلام السابق أنّ هناك فرقاً – عند بعض علماء اللّغة المحدثين – بين الرّمن الصّرفي والرّمن النّحوي. فالرّمن النّحوي وظيفه في السّياق يؤديها الفعل أو صيغته، أمّا الرّمن الصّرفي فهو وظيفه صيغة الفعل مفردة خارج السّياق⁵³؛ وعليه فلا مفرّ من النّظر إلى الرّمن في السّياق نظرة تختلف عمّا يكون للرّمن في الصّيغة المنعزلة⁵⁴؛ فهناك فرق دقيق ينبغي أن نلاحظه؛ فرق بين خلو الصّيغة من الرّمن ودلالتها عليه بالاكْتِسَاب؛ وهذا هو ما أشار إليه الجرجاني تحت مصطلح (وجوه كلّ باب وفروقه)⁵⁵، الذي يعرض في جانب منه لاختلاف أشكال الصّيغ في ضوء اختلاف طبيعة أحداثها، وليس في اختلاف دلالتها على الرّمن⁵⁶.

49 ينظر: المبرد، المقتضب، تحقيق: محمّد عبد الخالق عضيمة، (القاهرة: عالم الكتب، د.ت)، 2: 35@83. الرّمخشري، الفصل في علم العربية، بذيله كتاب: الفصل في شرح كتاب المفصل، للسيد محمّد بدر الدّين (القاهرة: د.ط، الطّبعة الثّانية، د.ت)، 253.

50 الآية 37/ سورة يوسف.

51 الآية 117/ سورة البقرة.

52 الآية 6/ سورة المائدة.

53 محمود نحلة، نظام الجملة في شعر المعلّقات (الإسكندرية، دارالمعرفة الجامعية، 1991)، 160.

54 تّفام حسان، اللّغة العربيّة معناها ومبناها، 240.

55 عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، 67.

56 مالك يوسف المطليبي، الرّمن واللّغة (القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1986)، 73.

"ويري بعض الباحثين أنّ الرّمّن في العربيّة ماض ومضارع فقط؛ أمّا الأمر فليس زمناً ولكنّه طلب، ومن ثمّ لا نجده معدوداً في الأزمنة الرّئيسية في معظم اللّغات الحيّة"⁵⁷، وهو أمر مقبول، "بل لقد رفض بعض الباحثين استخدام مصطلح (الماضي) و (المضارع) وأثر عليه استخدام التّامّ (Accompli) وغير التّامّ (Inaccompli)؛ لأنّ الأوّل منهما ذو ارتباط بالرّمّن أي أنّ له معنى وظيفياً، أمّا الآخر فإنّما سبّي (مضارعاً) لمضارعه اسم الفاعل؛ ويعني ذلك أنّه مصطلح شكلي غير مرتبط بمدلوله الوظيفي"⁵⁸؛ فالتمسّيم هنا لا يقوم على أساس واحد؛ ومن ثمّ لا مناص من وضع مصطلحين جديدين 59؛ ومن الجدير بالذّكر - هنا - أنّ مفهوم الرّمّن في اللّغة العربيّة لا يندرج ضمن الفعل أو ضمن الرّكن الفعلي إنّما يبرز من خلال الجملة ككلّ، وعليه فإنّ حدث الفعل في زمن التّكلم فإنّما تامّ أو غير تامّ"⁶⁰.

وهناك ملحوظة أخرى مهمّة عن الفعل وهي: أنّ الوظائف التي يؤديها الفعل في التّراكيب تعدّ قليلة إذا ما قورنت بتلك التي تؤدي بواسطة الاسم، إلّا أنّ ذلك لا يقلل من أهميته وأهمية الوظائف التي يعبر عنها، فيكفي أنّ يكون الفعل هو العنصر الثّاني في الجملة الفعلية - في العربيّة - إذ يقوم الفعل بوظيفة المسند فيها، ولولا الفعل لما اكتملت بنية هذه الجملة؛ فإستناد معنى الحدث إلي فاعله في زمن معين هو الدّور الذي يؤديه الفعل في التّراكيب فهو يعبر عن معان نحويّة ودلاليّة مخصوصة يعجز الاسم بأصنافه أن يعبر عنها"⁶¹.

المبحث الآخر: مصطلحات "القواعد النّحويّة" وعلاقتها بالمعنى:

النّحو

يقوم على دراسة العلاقات المطردة بين شئّي أبوابه"⁶²؛ لأنّ "الغاية من دراسته هي فهم تحليل بناء الجملة تحليلاً لغويّاً يكشف عن أجزائها، ويوضح عناصر تراكيبها، وتربط هذه العناصر بعضها مع بعضها الآخر؛ بحيث تؤدي معنى مفيداً"⁶³، ويبين علائق هذا البناء، ووسائل الرّبط بينها، والعلامات اللّغويّة الخاصة بكلّ وسيلة من هذه الوسائل"⁶⁴؛ ولذلك كان "النّحو نظاماً تتشابك فيه العلاقات

57 رشاد محمّد خليل "تكوين الفكر العربي قبل الإسلام"، [4] مجلة البيان العربي، المجلّد 17، 1: 219.

58 هنري فليش، العربيّة الفصحى: دراسة في البناء اللّغوي، تعريب وتحقيق وتقديم: عبد الصّبور شاهين، (القاهرة: مكتبة الشّباب، د.ت)، 20، 21.

59 محمود نحلة، نظام الجملة في شعر المعلّقات، 162، 163.

60 ميشال زكريا، الأسس التّوليديّة والنّحويّة وقواعد اللّغة العربيّة: الجملة البسيطة (بيروت: المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنّشر والتّوزيع،

الطّبعة الثّانية، 1406)، 65، 66.

61 لطيفة النّجار، دور البنية الصّرفيّة في وصف الطّاهرة النّحويّة وتقعدها، 161.

وينظر: أحمد محمّد الشّيخ، تصريف الأفعال (بيروت: دار المورد، بيروت، 1987)، 100.

62 محمّد مصطفى رضوان، نظرات في اللّغة (ليبيا: منشورات جامعة قاربونس)، 339.

63 ينظر: مازن المبارك، نحو وعي لغوي، 63.

64 محمّد حماسة عبد اللطيف، بناء الجملة العربيّة، 16. بناء الجملة الاسميّة (القاهرة: مكتبة الزّهراء، د.ت)، 3، 4.

العضوية حتى يصبح بهذا التماسك بنية جامعة مانعة"⁶⁵؛ وعليه "لا ينبغي تخطي الدور الذي تؤديه العلاقات داخل الجملة، فهي التي تجعلها عضوية حيّة، وهي إذن أساس حياتها"⁶⁶.

النحو هو الضوابط الدقيق والمنظم الصحيح للعلاقات المعنوية بين الوحدات المعنوية "الكلمات"⁶⁷، أو بين الجمل في الفكرة الواحدة"⁶⁸؛ فالنحو بنية مجردة ذات علاقات داخلية عضوية⁶⁹؛ فتنظيم الكلمات على نسق معين يشكل موضوع علم النحو⁷⁰، الذي يعبر عنه تشومسكي: بأنه مجموعة القواعد التي يمكن بمقتضاها استحداث كل الجمل الصحيحة في لغة ما⁷¹، والذي وظيفته تعيين صلة الكلمات بعضها ببعض في الجملة الواحدة بحسب المعنى المراد⁷²؛ "والنحو- بهذا المفهوم- يعدُّ أهم جزء في الجراماتيكا، التي تهتمُّ بتحليل التركيب والأنماط اللغوية المنتظمة الموجودة في الجملة، وبما أنَّ الكلمة هي الوحدة الجراماتيكية الأساسية، إذن فيمكن القول بأنَّ قلب الجراماتيكا هو ذلك الجزء الذي يعالج العلاقات المنتظمة المتبادلة بين الكلمات في جمل لغة ما، كما أنَّ من وظائف الجراماتيكا معالجة طرق تحليل هذه العلاقات والنص عليها تنصيبيًا منتظمًا"⁷³.

النظام النحوي

النظام النحوي يبني على: أنَّ أقلَّ قدر من الكلام المفيد يتمُّ بعنصري الإسناد، وما سواهما زيادة قد تكون ضرورية وقد يستغني عنها، ولكنها لا تبني جملة في الأساس من حيث هي، فإذا كان الكلام مفيدًا فإنَّ العنصرين الأساسيين لا بدُّ أن يكونا موجودين لفظًا أو تقديريًا.

والنظام النحوي نظام يقوم على الأسس التالية⁷⁴:

1- مجموعة من المعاني النحوية، بعضها عام (وهو معاني الجمل أو الأساليب)، وبعضها خاص وهو معاني الأبواب كالفاعلية والمفعولية... إلخ.

65 تمام حسّان، الأصول: دراسة ايبستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب (العراق: دار الشؤون للثقافة العامة، 1988)، 62.

66 سعيد البحيري، نظرية التبعية في التحليل النحوي، 19.

67 إبراهيم بركات، الثنائيت في اللغة العربية (المصورة: دار الوفاء، 1988/1408)، 257.

68 إبراهيم بركات، العلاقة بين العلامة الإعرابية والمعنى في كتاب سيبويه، 2.

69 تمام حسّان، الأصول، 65.

70 ينظر: عبد القاهر الجرجاني، العمد: كتاب في التصريف، حقهه وقدم له وعلّق عليه: البدراني زهران (القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثانية،

1988)، 80.

71 ينظر: أحمد سليمان ياقوت، في علم اللغة النحوي: دراسة تطبيقية (الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1985)، 39، 40.

72 ينظر: مازن المبارك، نحو وعي لغوي، 63.

73 شرف الدين الراجعي، سامي عياد حنا، مبادئ علم اللسانيات الحديث (الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1991)، 161.

74 تمام حسّان، اللغة العربية معناها ومبناها، 182، وينظر: محمّد حماسة عبد اللطيف، النحو والدلالة: مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي

(القاهرة: دار الشروق، 2000/1420)، 52.

2- مجموعة من العلاقات التي تربط بين المعاني الخاصة مثل علاقة الإسناد أو النّسبة أو التّبعية؛ وتكون بمنزلة القرائن المعنويّة على معاني الأبواب الخاصة.

3- مجموعة من القرائن الصّوتيّة (كالحركات والحروف) أو الصّرفيّة مثل (مباني التّقسيم) و (مباني التّصريف) ، بالإضافة إلى مباني القرائن، والنّوعان الأوّلان مستمدان من علم الأصوات والصّرف.

4- مجموعة القيم الخلافية؛ والمعاني النّحويّة معانٍ وظيفيّة، وهي جزء من المعنى الدّلالي الذي يتكوّن منها ومن المعنى المعجمي للكلمات بالإضافة إلى دلالة المقام".

الجملة

هي سلسلة من المكوّنات⁷⁵ تتفاعل فيما بينها كي تؤدّي في النّهاية المعنى المنشود، وأساس هذا التّفاعل التّركيب النّحوي⁷⁶؛ إذ لولا التّركيب النّحوي ما نشأ المعنى الدّلالي المفهوم من الجملة"⁷⁷.

1- الجملة القصيرة: تعدّ الجملة قصيرة إذا اكتفى بعنصرها المؤسسين- المبتدأ والخبر المفرد- فحسب، وقد كان على النّحاة أنّ يحدّدوا أدنى قدر تنعقد به الجملة كلامًا مفيدًا، ولم يكن عليهم- بطبيعة الحال- أنّ يحدّدوا الجملة الطّويلة؛ لأنّها لا تنتهي بحجّ معين يجب التوقف عنده ولكنّهم حدّدوا العناصر غير المؤسّسة التي يتمّ بها إطالة الجملة وتشابك بنائها، بحيث تصبح جملة مركّبة لا بسيطة⁷⁸.

2- الجملة الطّويلة: قد تطول الجملة من خلال عناصرها المؤسّسة نفسها، وذلك إذا كانت العناصر الإفرادية فيها مكوّنة من مرّكب اسمي، بأنّ يكون اسمًا دالًّا على (الحدث) يحتاج إلى ما يحتاج إليه الفعل؛ مثل قوله تعالى⁷⁹: (وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّهَدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدٌ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا)؛ فهذه الآية مكوّنة من جملتين ربطت بينهما أداة الشّروط (لولا)، ويعنيان فيها أنّ الجملة الأولى الواقعة بعد لولا- وهي جملة اسميّة- قد تكوّن فيها المبتدأ من مرّكب اسمي (دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ) دفع: مبتدأ، ولفظ الجلالة: مضاف إليه من إضافة المصدر إلى فاعله، والنّاس: مفعول به لدفع، وبعضهم: بدل منه والجار والمجرور متعلّق بالمصدر دفع⁸⁰.

التّركيب النّحوي

75 ينظر: محمّد إبراهيم عبادة، الجملة العربيّة، دراسة لغويّة نحويّة (الإسكندريّة، منشأة المعارف، 1988)، 26.

76 ينظر: جون ليونز، نظرية تشومسكي اللّغويّة، ترجمة وتعليق: حلي خليل، 113، 114.

77 مصطفى حميدة، نظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربيّة، 131.

78 محمّد رزق شعير، الجمل المحتملة للاسميّة والفعلية، تقديم: عبده الرّاجحي (المنصورة: مكتبة جزيرة الورد، 2002)، 13.

79 الآية 40 / سورة الحجّ.

80 محمّد رزق شعير، الجمل المحتملة للاسميّة والفعلية، 14.

التَّركيب النَّحوي هو الوسيلة المباشرة التي أعددتها اللُّغة لنشوء المعنى الدِّلالي للجملة؛ فالجملة المقبولة دلاليًّا لابدُّ أن تتضمن علاقات تلاؤميَّة صحيحة، وهذه العلاقات الدِّلاليَّة علاقات أفقيَّة؛ أي أنَّها تركيبية، ولا يمكن أن تنشأ إلا بطريق التَّركيب النَّحوي⁸¹. "وقد كان منهج التَّحليل إلى المكوِّنات المباشرة من أهمِّ المناهج التي تناولت هذا المبحث⁸²، فهو منهج يحاول إدراك العلاقات القائمة بين المكوِّنات المباشرة في الجملة، وهذه العلاقات نوعان: أفقيَّة ورأسيَّة، وهما قسمان متداخلان.

القسم الأوَّل: العلاقات الأفقيَّة (Syntagmatic) وتكون بين المورفيمات التي ترد معًا في جملة واحدة.

القسم الآخر: العلاقات الرأسيَّة (paradigmatic) وتكون بين المورفيمات التي يمكن أن يحلَّ كلُّ منها محلَّ الآخر.

والعلاقات الأفقيَّة ضرورية لتكوين الجملة، أمَّا العلاقات الرأسيَّة فتتحدد بها جداول المورفيمات التي تشغل المواقع المختلفة في الجملة⁸³.

العامل النَّحوي

في الثُّراث النَّحوي نرى (العامل) أصلًا من الأصول النَّحويَّة التي اعتمد عليها أسلافنا النُّحاة في وضع القواعد النَّحويَّة وإحكامها وتوضيح العلاقة بين كلمات الجملة العربيَّة؛ ففي أوَّل صفحة من أوَّل أثر نحوي يقترون الإعراب وعلاماته بما سمَّاه النُّحاة (العامل) – الذي يعدُّ واحداً من المصطلحات النَّحويَّة⁸⁴، وأساسًا للدرس النَّحوي⁸⁵ – ويعدُّ النُّحاة تعاقب علامات الإعراب على آخر الكلمة المعربة أثرًا من آثار هذا العامل، وهو الذي يحدثها، أو يجلبها.

يقول سيبويه⁸⁶: "وإنَّما ذكرت لك ثمانية مجاز لأفرق بين ما يدخله ضرب من الأربعة لما يحدث فيه العامل، وليس شيئًا منها إلا وهو يزول عنه، وبين ما يبني عليه الحرف بناء لا يزول عنه لغير شيء أحدث ذلك فيه من العوامل التي لكلِّ عامل منها ضرب من اللَّفظ في الحرف": فلكلِّ عامل من العوامل ضرب من اللَّفظ أي حركة من حركات الإعراب في حرف الإعراب؛ أي الحرف الأخير من الكلمة المعربة،

81 مصطفى حميدة، نظام الارتباط والرِّبط في تركيب الجملة العربيَّة، 131.

82 ينظر: نهاد الموسى، نظرية النَّحو العربي في ضوء مناهج النَّظر اللُّغوي الحديث (الأردن: دار البشير، الطُّبعة الثَّانية، 1987/1408)، 29.

83 محمود نحلة، نظام الجملة في شعر المعلَّقات، 30.

وينظر: شرف الويِّن الرَّاجعي، سامي عباد حنا، مبادئ علم اللِّسانيات الحديث، 141، 142، 143.

84 ينظر: محمود سليمان ياقوت، قضايا التَّقدير النَّحوي بين القدماء والمحدثين (القاهرة: دار المعارف، 1985)، 51.

85 ينظر: محمود سليمان ياقوت، التَّراكيب غير الصَّحيحة نحويًّا في "الكتاب" لسبويه: دراسة لغويَّة (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعيَّة، 1985).

43 الحسيني محمَّد الحسيني، "العوامل المعنويَّة بين البصريين والكوفيين: دراسة ميدانية لبيان قيمة العامل في النَّحو العربي"، مجلة كليَّة اللُّغة العربيَّة بالمنصورة، العدد الخامس عشر، الجزء الثَّاني، 1996/1416، 165.

86 سيبويه، الكتاب، تحقيق: عبد السَّلام هارون، 1: 3.

وقد روعي هذا المعنى مراعاة شديدة في تعريفهم للإعراب؛ بحيث لا يستطاع تفريق أحدهما عن الآخر، فالعامل يقتضي أنراً هو الإعراب، والإعراب يقتضي مؤثراً هو العامل، والعلاقة بين العامل ومعموله علاقة تأثير وتأثر فالعامل يؤثّر في صيغة معموله فيغيّر حركة إعرابها التي تنتج من تأثير المؤثر أو المغيّر بالمتأثر أو المتغيّر، وتكون هذه الحركة المتغيرة ملفوظة أو مقدرة أحياناً⁸⁷.

"وإنّ تغيّر الحركات في أواخر كلمات أي صيغة لغويّة أو لزومها يدلّ على معنى معين؛ فحركة الرّفْع تدلّ على الفاعل أو المبتدأ أو الخبر، وحركة النّصْب تدلّ على المفعول أو اسم إنّ أو خبر كان أو فعل منصوب، وحركة الجرّ تدلّ على المجرور بحرف الجرّ أو بالإضافة، وحركة السُّكُون تدلّ على جزم الفعل؛ ويتحمّت على هذا وجود عوامل الرّفْع والنّصْب والجرّ والسُّكُون المؤثّرة في الصّيغة التي ينتج من تأثيرها في معمولها حركات إعرابية تدلّ على هذه الأساليب المختلفة كالفاعليّة، والمفعوليّة، بالإضافة، وإنّ الإعراب داخل للإبانة عن هذه المعاني في التّراكيب والصّيغ اللّغويّة"⁸⁸.

ومن أشهر تعريفات العامل أنّه "ما يؤثّر في اللفظ تأثيراً ينشأ عنه علامة إعرابيّة ترمز إلى معني خاص؛ كالفاعليّة، أو المفعوليّة، أو غيرهما، ولا فرق بين أنّ تكون تلك العلامة ظاهرة أو مقدّرة"⁸⁹، وقد دار خلاف كبير بين النُّحاة قديماً وحديثاً حول (العامل) وقام النُّحاة بتقسيم العوامل إلى عوامل لفظيّة وعوامل معنويّة⁹⁰. والعوامل النّحويّة أدوات تؤدي وظائف نحويّة اتّفق عليها النُّحاة على مرّ العصور⁹¹.

أمّا الدّراسات الحديثة فقد أيدت نظرية العامل حيث يقول الدُّكتور/ عبده الرّاجعي: "والحقّ أنّ قضية العامل- في أساسها- صحيحة في التّحليل اللّغوي، وقد عادت الآن في المنهج النّحوي على صورة لا تبتعد كثيراً عن الصّورة التي جاءت في النّحو العربي؛ فالنّحويون يقررون أنّ النّحو ينبغي أن يربط البنية العميقة ببنية السّطح، والبنية العميقة تمثل العملية العقليّة أو النّاحية الإدراكيّة في اللّغة "Conceptual Structure"، ودراسة هذه البنية تقتضي فهم العلاقات لا باعتبارها وظائف على المستوى التّركيبي، ولكن باعتبارها علاقات للتأثير والتأثر في التّصورات العميقة"⁹²؛ ذلك أنّ نظرية العامل قائمة أصلاً على التأثير والتأثر، فهناك العامل (المؤثر) والمعمول (المتأثر) والأثر الذي يحدثه العامل، ودراسة العامل من هذه النّظريّة تشبه إلى حدّ كبير دراسة البنية العميقة عند النّحويين⁹³.

87 محمّد رزق شعير، الوظائف اللّغويّة للجملة العربيّة، 28.

88 هادي عطية مطر، نظرية الحروف العاملة، 38. وينظر: مصطفى حمزة، نتائج الأفكار لشح إظهار الأسرار في النّحو، دراسة وتحقيق: إبراهيم عمر سليمان زبيدة (طرابلس: منشورات كليّة الدّعوة الإسلاميّة ولجنة الحفاظ على التّراث الإسلامي، 1992)، 87.

89 عباس حسن، النّحو الوافي (القاهرة: دار المعارف، الطّبعة الثالثة، د.ت)، 1: 75.

90 ينظر: عبد القاهر الجرجاني، العوامل المائة النّحويّة في أصول علم العربيّة، تحقيق وتعليق: البدرابي زهران (القاهرة: دار المعارف، 1983)، 336.

عبدالقاهر الجرجاني، الجمال في النّحو، تحقيق: يسري عبد الغني عبدالله (بيروت: دار الكتب العلميّة، د.ت)، 58.

91 السّيّد أحمد علي، تسليط العامل وأثره في الدّرس النّحوي (القاهرة: دار النّقافة العربيّة، 1411/1991)، 58، 59.

92 عبده الرّاجعي، النّحو العربي والدّرس الحديث: بحث في المنهج، 147، 148.

93 السّيّد أحمد علي، تسليط العامل وأثره في الدّرس النّحوي، 68.

"وقد ورد مصطلح "نظرية الرّبط العاملي" عند "هوركس" ضمن إطار التحليل التّوليدي الأحدث عند تشومسكي فقد أوضح هوركس أيضاً أنّ الهدف من هذه التّظرية هو التّوصل إلى نظرية للنحو الكليّ "تتضمن المبادئ اللّغويّة الخاصة التي تعوزها الدّوافع المقنعة في صورة تصورات وظيفية نحو فاعلية التّواصل" والتي من المحتمل أنّها مبنية داخلنا أي لا تُتعلّم، لأنّه لا تتوافر مادة لغوية معقولة تزودنا بقدر من المعلومات الملائمة يكفي لإثبات أنّها قد تعلمت من جميع التّاطفين الذين نحن بصددهم"⁹⁴.

الخاتمة

المصطلح: كلمة "مصطلح" بمعنى: "اتّفق"; حيث إنّ المصطلح يدلُّ على اتّفاق أصحاب تخصص ما على استخدامه للتعبير عن مفهوم علميّ محدد، والمصطلحات هي مفاتيح العلوم؛ لأنّ المصطلح هو لفظ يعبر عن مفهوم، والمعرفة مجموعة من المفاهيم التي يرتبط بعضها ببعض في شكل منظومة، وهناك علاقة وثيقة بين علم المصطلح بعلم اللّغة؛ حيث إنّ علم المصطلح يندرج تحت ما يعرف ب(علم اللّغة التّطبيقي)، فعلاقتها بالعام بالخاص؛ حيث ينطلق العمل في علم المصطلح من المفاهيم بعد تحديدها تحديداً دقيقاً؛ ويقتصر على بحث المفردات، ويركز على المصطلحات الدّالة على مفاهيم، والتي تفيّد في التّعبير عن هذه المفاهيم، أمّا علم اللّغة فيبحث- إلى جانب المفردات- مجالات كثيرة أخرى؛ منها بناء الجملة، والأصوات.

علم اللّغة يحتاج إلى مُعطيات علم المصطلح؛ لبيان الأسس اللّغويّة والتقنيّة، التي تقوم عليها (مصطلحات علم اللّغة)، كما يحتاج إليه في توحيدها على الأقل في اللّغة الواحدة في ظلّ تعدد معاجم مصطلحات علم اللّغة الكثيرة.

اللّغة: اللّغة نظام من الكلمات التي ارتبط بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً، تحتمه قوانين معينة لكلّ لغة، "وليس ما يرد بالمعاجم من كلمات منفردة منعزلة إلاّ أصواتاً مشوهة مضطربة أشدّ الاضطراب لأيّ لغة من اللّغات؛" لذا فإنّ تذوق اللّغة ليس أمراً عشوائياً، ولكنّه نابع من فهم تقاليد اللّغة الخاصة، ودلالة مفرداتها الحقيقيّة والمجازيّة، ووضعها في بناء جملتها، ووسائل ترابطها مع العناصر الأخرى المكوّنة لبناء الجملة.

الحدث اللّغوي: الحدث اللّغوي- وهو المجال الذي ينطلق منه النّظام النّحوي- قد يهتمّ ببعض الفضلات بحيث تكون في بعض الأحيان هي الغاية والقصد.

المستوى التّركيبي: مهمته أن يعبر عن الفكرة أي المستوي الدّلالي؛ فليس بين كلا المستويين تطابق بل توازي، وهذا التّوازي ينعكس في العلاقات، وفي الواقع تتمركز العلاقات التّركيبيّة من خلال

94 نعوم تشومسكي، المعرفة اللّغويّة: طبيعتها وأصولها واستخدامها، ترجمة وتعليق: محمّد فتوح (القاهرة: دار الفكر العربي، 1993/1413)، 58.

جوانب من نظرية النّحو، ترجمة: مرتضى جواد باقر (العراق: وزارة التّعليم العالي والبحث العلمي، جامعة البصرة، د.ت)، 46.

علاقات دلاليّة؛ فالكلمات وهي في حالة الأفراد لا تكوّن أو تؤلّف كلامًا له معني وإن كانت هي في ذاتها لها معني، ومع ذلك فنحن كثيرًا ما نلاحظ أنّ هذا المعني لا يتحدد بصورة قاطعة دقيقة إلا إذا دخلت هذه الكلمات في علاقات مع كلمات أخرى؛ أي إذا نظمت في سلسلة متّصلة طبقًا لنظام معين وحينئذ نطلق عليها مصطلح الجملة.

النّظم: في اللّغة: التّأليف، أمّا في الاصطلاح فهو: "تأليف الكلمات والجمل مترتبة المعاني، متناسبة الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل؛ فالنّظم في اللّغة يتعلّق بكلّ ما له صلة بكيفية ضمّ الكلمات بعضها إلى بعض في تراكيب صحيحة نحوياً، فهو يمثل القواعد التي ترتب الكلمات بناءً عليها؛ كقواعد التّقديم والتّأخير، والحذف والتّقدير، ويتضمّن الوسائل التي يستعان بها لتأليف الجمل وترتيب الكلمات وفق قواعد اللّغة.

الدلالة النّحويّة: امتزجت البلاغة بالنّحو في كتاب سيبويه، وامتزجت به في (معاني القرآن) للفراء، بل إن نظرية عبدالقاهر في النّظم تبني على فهمه للتّركيب النّحوي وكتابات حافلة بالنصوص التي يلخّ فيها على هذه الأفكار؛ فعبد القاهر يؤكّد أنّ "الألفاظ مغلقة على معانيها حتّى يكون الإعراب هو الذي يفتحها، وأنّ الأغراض كامنة فيها حتّى يكون المستخرج لها وأنّه المعيار الذي لا يتبين نقصان كلام ورجحانه حتّى يعرض عليه، والقياس الذي لا يعرف صحيح من سقيم حتّى يرجع إليه.

الوظيفة النّحويّة: الوظائف النّحويّة للكلمة هي ما تتصل بترتيب الكلمات في الجمل، ويرتبط مصطلح (الوظيفة النّحويّة) بعدّة مصطلحات أخرى مثل: (المعنى الوظيفي)، و(المعنى النّحوي)، و(المعنى الدّخلي)، و(المعنى البنيوي)؛ وكلّها تعبر عن مفهوم واحد؛ فهي تمثل المعنى الذي تكتسبه الكلمة داخل السّياق؛ أي المعنى النّاتج من وضع الكلمة في علاقة مخصوصة مع سائر الكلمات في الجملة.

الإعراب والمعنى: الإعراب لا يقوم بنفسه؛ "والاسم إذا كان وحده من غير ضميمه إليه لم يستحق الإعراب؛ لأنّ الإعراب إنّما يؤتى به للفرق بين المعاني، فإذا كان وحده كان كصوت تصوت به، فإنّ ركبته مع غيره تركيبًا تحصل به الفائدة، والعلاقة قائمة بين المعنى والعلامة الإعرابيّة؛ حيث يدور المعنى مع دوران العلامة الإعرابيّة؛ حيث إنّ "من القضايا التي يربط فيها بين العلامة الإعرابيّة والمعنى قضية الخلاف الدلالي وأثره في التّوجيه الإعرابي، حيث يتغيّر الإعراب بالتّغيير الدلالي المفهوم من كلمة واحدة؛ أي يرتبط الإعراب بتحديد العلاقة الدلاليّة المفهومة من جملتين ترتبطان ببعضهما، وللعلاقة الدلاليّة بين جملتين مرتبطتين معنويًا أثر في الإعراب الواجب أثره في النّطق، كما يساير المعنى المعنى المفهوم من علاقتها ببعضها.

الرّمن النّحوي: هذا الرّمن ذو نسب اعتيادي؛ أي أنّ وقوعه لا يشترط بشكل الصّورة الموجودة عليها لأنّ صيغة الفعل الماضي مثلاً قد تعبر عن عادة مستمر وقد تعبر عن واقعة حدثت وانتهت، وقد نرى في الجملة الواحدة ذات الرّمن الواحد صيغتين إحداها للماضي، والأخرى للمضارع.

النّظام النّحوي: وهو نظام يقرر أنّ أقلّ قدر من الكلام المفيد يتمّ بعنصري الإسناد، وما سواهما زيادة قد تكون ضرورية وقد يستغني عنها، ولكنها لا تبني جملة في الأساس من حيث هي؛ فإذا كان الكلام مفيدًا فإنّ العنصرين الأساسيين لا بدّ أن يكونا موجودين لفظًا أو تقديرًا.

التَّرْكيب النَّحْوِي: التَّرْكيب النَّحْوِي هو الوسيلة المباشرة التي أعدتها اللُّغة لنشوء المعنى الدِّلالي للجملة: فالجملة المقبولة دلاليًا لا بدُّ أن تتضمن علاقات تلاؤميَّة صحيحة، وهذه العلاقات الدِّلاليَّة علاقات أفقيَّة: أي أنَّها تركيبِيَّة، ولا يمكن أن تنشأ إلا بطريق التَّرْكيب النَّحْوِي: وقد كان منهج التَّحليل إلى المكوِّنات المباشرة من أهمِّ المناهج التي تناولت هذا المبحث، فهو منهج يحاول إدراك العلاقات القائمة بين المكوِّنات المباشرة في الجملة، وهذه العلاقات نوعان: أفقية ورأسيَّة، وهما قسمان متداخلان.

العامل النَّحْوِي: "العامل" في التُّراث اللُّغوي أصلاً من الأصول النَّحْوِيَّة التي اعتمد عليها أسلافنا النُّحاة في وضع القواعد النَّحْوِيَّة وإحكامها وتوضيح العلاقة بين كلمات الجملة العربيَّة: ففي أوَّل صفحة من أوَّل أثر نحوي يقترن الإعراب وعلاماته بما سمَّاه النُّحاة "العامل" - الذي يعدُّ واحداً من المصطلحات النَّحْوِيَّة، وأساساً للدرس النَّحْوِي - ويعدُّ النُّحاة تعاقب علامات الإعراب على آخر الكلمة المعربة أثراً من آثار هذا العامل، وهو الذي يحدثها، أو يجعلها.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

إبراهيم النّجار، لطيفة. دور البنية الصّرفيّة في وصف الظّاهرة النّحويّة وتقعيدها. عمّان: دار البشير، 1994.

أحمد علي، السيّد. تسليط العامل وأثره في الدّرس النّحوي. القاهرة: دار الثّقافة العربيّة، 1411/1991.

أنيس، إبراهيم. من أسرار اللّغة. الطّبعة الثّالثة، القاهرة: مكتبة الأنجلو، 1966.

الباقلاني. إعجاز القرآن. القاهرة: دار المعارف، 1963.

البحيري، سعيد. عناصر النّظرية النّحوية في كتاب سيبويه. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصريّة، 1410/1989.

البحيري، سعيد. نظرية التّبعية في التّحليل النّحوي. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصريّة، 1408/1988.

بركات، إبراهيم. التّأنيث في اللّغة العربيّة. المنصورة: دار الوفاء، 1408/1988.

بركات، إبراهيم. العلاقة بين العلامة الإعرابيّة والمعنى في كتاب سيبويه. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1403/1983.

تشومسكي، نعوم. المعرفة اللّغويّة: طبيعتها وأصولها واستخدامها. ترجمة وتعليق: محمّد فتوح. القاهرة: دار الفكر العربي، 1413/1993.

تشومسكي، نعوم. جوانب من نظرية النّحو. ترجمة: مرتضى جواد باقر. العراق: وزارة التّعليم العالي والبحث العلمي، جامعة البصرة، (د.ت).

الجرجاني، الشّريف. التّعريفات، حقّقه وقدم له ووضع فهرسه: إبراهيم الإبياري. القاهرة: دار الرّيان للتراث، (د.ت).

الجرجاني، عبدالقاهر. الجمل في النّحو. تحقيق: يسري عبدالغني عبدالله. بيروت: دار الكتب العلميّة، (د.ت).

الجرجاني، عبدالقاهر. العمدة: كتاب في التّصريف. حقّقه وقدم له وعلّق عليه: البدرائي زهران. الطّبعة الثّانية، القاهرة: دار المعارف، 1988.

الجرجاني، عبدالقاهر. العوامل المائة النّحويّة في أصول علم العربيّة. تحقيق وتعليق: البدرائي زهران. القاهرة: دار المعارف، 1983.

الجرجاني، عبدالقاهر. دلائل الإعجاز. تعليق: محمود محمّد شاكر. الطّبعة الثّالثة. القاهرة: مطبعة المدني، 1413/1992.

جرين، جوديث. التّفكير واللّغة، ترجمة وتقديم. عبد الرّحيم جبر (القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1992).

ابن جيّ. الخصائص. عدد المجلّدات (3). تحقيق: علي النّجار. القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1992.

حجازي، محمود فهمي. الأسس اللّغويّة لعلم المصطلح. القاهرة: دار غريب للطباعة والنّشر والتّوزيع، (د.ت).

حسّان، تمّام. اللّغة العربيّة معناها ومبناها. الدّار البيضاء: دار الثّقافة، (د.ت).

حسّان، تمّام. الأصول: دراسة ابيستيمولوجيّة للفكر اللّغوي عند العرب، العراق: دار الشّئون للثقافة العامّة، 1988.

حسن، عباس. النّحو الوافي. الطّبعة الثّالثة. القاهرة: دار المعارف، (د.ت).

حمزة، مصطفى. نتائج الأفكار لشرح إظهار الأسرار في النّحو. دراسة وتحقيق: إبراهيم عمر سليمان زبيدة. طرابلس: منشورات كليّة الدّعوة الإسلاميّة ولجنة الحفاظ على الثّراث الإسلامي، 1992.

حميدة، مصطفى. نظام الارتباط والرّبط في تركيب الجملة العربيّة. القاهرة: الشّركة المصريّة العالميّة للنشر ولونجمان، 1997.

ابن الخشّاب. المترجل. تحقيق: علي حيدر. دمشق: منشورات دار الحكمة، 1392/1972.

خليل، حلبي. الكلمة: دراسة لغويّة معجميّة. الإسكندريّة: دار المعرفة الجامعيّة، 1985.

خليل، حلبي. مقدّمة لدراسة علم اللّغة. الإسكندريّة: دار المعرفة الجامعيّة، 1992.

الخوارزمي، (أبو عبدالله). مفاتيح العلوم. تحقيق: إبراهيم الإبياري. الطّبعة الثّانية. القاهرة: دار الكتاب العربي، 2010.

الخولي، محمّد. معجم مصطلحات علم اللّغة النّظري. بيروت: مكتبة لبنان، 1982.

الرّاجعي، شرف الدّين- عياد حنا، سامي. مبادئ علم اللّسانيّات الحديث. الإسكندريّة: دار المعرفة الجامعيّة، 1991.

الرّاجعي، عبده. النّحو العربي والدّرس الحديث: بحث في المنهج. بيروت: دار النّهضة العربيّة، 1406/1986.

رضوان، محمّد مصطفى. نظرات في اللّغة. ليبيا: منشورات جامعة قاريونس، (د.ت).

- الرّجّاجي. الإيضاح في علل النّحو . تحقيق: مازن المبارك. بيروت: دار النّفائس، 1973.
- زكريا، ميشال. الألسنية التّوليدية والتّحويلية وقواعد اللّغة العربيّة "الجملة البسيطة". الطّبعة الثّانية. بيروت: المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنّشر والتّوزيع، 1406.
- الرّمخشري. المفصّل في علم العربيّة. بذيله كتاب: المفصل في شرح كتاب المفصل، للسيد محمّد بدر الدّين. الطّبعة الثّانية. القاهرة: د.ط، د.ت).
- السّمراي، إبراهيم. التّطور اللّغوي التّاريخي. الطّبعة الثّانية، لبنان: دار الأندلس، (د.ت).
- سبويه، الكتاب. عدد المجلّدات (5). تحقيق: عبد السّلام هارون. بيروت: دار الجيل، 1411/1991.
- ابن سيده. المحكم والمحيط الأعظم. عدد المجلّدات (11). تحقيق: عبدالحميد هنداوي. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1421/2000.
- السّيوطي. الاقتراح في علم أصول النّحو. القاهرة: د.ط، 1317.
- السّيوطي. الإتقان في علوم القرآن. تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: د.ط، 1387.
- السّيوطي. المزهرة في علوم اللّغة وأنواعها. تحقيق: فؤاد علي منصور. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1418 / 1998.
- شاهين، عبدالصّبور. العربيّة لغة العلوم والتّقنية. الطّبعة الثّانية. القاهرة: دار الاعتصام، 1406/1986.
- شعير، محمّد رزق. الجملة المحتملة للاسميّة والفعليّة. تقديم: عبده الرّاجحي. المنصورة: مكتبة جزيرة الورد، 1423/2002.
- شعير، محمّد رزق. الوظائف الدّلاليّة للجملة العربيّة. تقديم: عبده الرّاجحي. القاهرة: مكتبة الآداب، 1428/2007.
- شعير، محمّد رزق. الفنولوجيا وعلاقتها بالنّظم في القرآن الكريم. تقديم: تمام حسّان. القاهرة: مكتبة الآداب، 1429/2008.
- الشّيخ، أحمد محمّد. تصريف الأفعال. بيروت: دار المورد، 1987.
- الصّالح، صبحي. دراسات في فقه اللّغة. الطّبعة السّابعة. بيروت: دار العلم للملايين، 1978.
- عبادة، محمّد إبراهيم. عصور الاحتجاج في النّحو العربي. القاهرة: دار المعارف، 1980.

- عبادة، محمّد إبراهيم. الجملة العربيّة: دراسة لغويّة نحويّة. الإسكندريّة: منشأة المعارف، 1988.
- عباس، إحسان. تاريخ النّقْد الأدبي عند العرب: نقد الشّعْر من القرن الثّاني حتّى القرن الثّامن. بيروت: دار الثّقافة، 1992/1412.
- عبد اللّطيف، محمّد حماسة. العلامة الإعرابيّة في الجملة بين القديم والحديث. القاهرة: مكتبة أمّ القرى، 1984.
- عبد اللّطيف، محمّد حماسة. بناء الجملة العربيّة. القاهرة: دار الشّروق، 1996/1416.
- عبد اللّطيف، محمّد حماسة. النّحو والدّلالة: مدخل لدراسة المعنى التّحوي الدّلالي. القاهرة: دار الشّروق، 2000/1420.
- عبد اللّطيف، محمّد حماسة. بناء الجملة الاسميّة. القاهرة: مكتبة الزّهراء، القاهرة، (د.ت).
- أبو عبد الله، عبدالعزيز. المعنى والإعراب عند التّحويين ونظرية العامل. طرابلس: منشورات الكتاب والتّوزيع والإعلان، 1982.
- عيد، محمّد. النّحو المصفي. القاهرة: مكتبة الشّباب، 1982.
- ابن فارس. الصّاحي. تحقيق: السّيد أحمد صقر. القاهرة: طبع عيسى البابي الحلبي، 1977.
- الفراء. معاني القرآن. عدد المجلّدات (3). تحقيق: أحمد يوسف النّجّاتي- محمّد علي النّجار. القاهرة: الدّار المصريّة للتأليف والتّرجمة، (د.ت).
- ليونز، جون. نظرية تشومسكي اللّغويّة، ترجمة وتعليق. حلمي خليل (الإسكندريّة: دار المعرفة الجامعيّة، 1985).
- ابن مالك. حاشية الصّبّان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك. عدد المجلّدات (3). القاهرة: دار إحياء الثّراث العربي، (د.ت).
- المبارك، مازن. نحو وعي لغوي. الطّبعة الثّانية. بيروت: مؤسسة الرّسالة، 1985.
- المبرد. المقتضب. تحقيق: محمّد عبد الخالق عضيمة. عدد المجلّدات (4). عالم الكتب، القاهرة، (د.ت).
- مجمع اللّغة العربيّة. المعجم الوسيط. عدد المجلّدات (2). القاهرة: دار الدّعوة، (د.ت).
- المسدي، عبدالسّلام- الطّرابلسي، عبد الهادي. الشّرط في القرآن الكريم على نهج اللّسانيات الوصفيّة. ليبيا: الدّار العربيّة للكتاب، 1985.

- مصطفى، إبراهيم. إحياء النّحو. القاهرة: د.ط، 1937.
- مطر، هادي عطية. نظرية الحروف العاملة ومبناها وطبيعتها استعمالها القرآني بلاغيّاً. القاهرة: مكتبة النّهضة العربيّة، 1406 / 1986.
- المطلي، مالك يوسف. الرّمن واللّغة. القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1986.
- أبو المكارم، علي. أصول التّفكير النّحوي. بيروت: مطبعة دار الثّقافة، 1393 / 1973.
- مكتب تنسيق التّعريب. المعجم الموحد لمصطلحات اللّسانيات (إنجليزي- عربي- فرنسي). الرّيباط: المنظّمة العربيّة للتربيّة والثّقافة والعلوم، 1989.
- الموسى، نهاد. نظرية النّحو العربي في ضوء مناهج النّظر اللّغوي الحديث. الطّبعة الثّانية. الأردن: دار البشير، 1408 / 1987.
- نحلة، محمود. نظام الجملة في شعر المعلّقات. الإسكندريّة: دارالمعرفة الجامعيّة، 1991.
- نخبة من اللّغويين العرب، معجم مصطلحات علم اللّغة الحديث (عربي- إنجليزي/ إنجليزي- عربي). بيروت: منشورات مكتبة لبنان، 1983.
- هنري فليش. العربيّة الفصحى: دراسة في البناء اللّغوي. تعريب وتحقيق وتقديم: عبدالصّبور شاهين. القاهرة: مكتبة الشّباب، (د.ت).
- ياقوت، أحمد سليمان. في علم اللّغة التّقابلي: دراسة تطبيقيّة. الإسكندريّة: دار المعرفة الجامعيّة، 1985.
- ياقوت، محمود سليمان. قضايا التّقدير النّحوي بين القدماء والمحدثين. القاهرة: دار المعارف، 1985.
- ياقوت، محمود سليمان. التّراكيب غير الصّحيحة نحوياً في "الكتاب" لسيبويه: دراسة لغويّة. الإسكندريّة: دار المعرفة الجامعيّة، 1985.
- ياقوت، محمود سليمان. لغة القرآن الكريم في جزء عمّ. بيروت: دار النّهضة العربيّة، 1981.
- ابن يعيش. شرح المفصل. عدد المجلّدات (2). القاهرة: مكتبة المتنبّي، (د.ت).
- * المجلّات والرّسائل العلميّة:
- حجازي، محمود فهيم. "علم اللّغة بين التّراث والمناهج الحديثة". المكتبة الثّقافيّة، العدد 249، القاهرة، (1970).

الحسيني، الحسيني محمّد. "العوامل المعنويّة بين البصريين والكوفيين: دراسة ميدانية لبيان قيمة العامل في النّحو العربي"، *مجلة كلية اللّغة العربيّة بالمنصورة*، العدد الخامس عشر، الجزء الثّاني، (1996/1416).

خليل، رشاد محمّد. "تكوين الفكر العربي قبل الإسلام"، [4] *مجلة اللّسان العربي*، المجلّد (17)، ج 1.

عصام فاروق. "علم المصطلح وعلم اللّغة: أبعاد العلاقة بينهما". رسالة دكتوراه بعنوان: *الألفاظ الدّخيلة في الفصحى المعاصرة: دراسة لغويّة لمصطلحات الحاسوب في مطلع القرن الحادي والعشرين*.
كلية اللّغة العربيّة، جامعة الأزهر، شبكة الألوكة:

http://www.alukah.net/literature_language/0/110799

EĞİTİM FAKÜLTESİ SINIF ÖĞRETMENLİĞİ BÖLÜMÜ ÖĞRENCİLERİNİN DKAB DERSİNE KARŞI TUTUMLARI

Ayhan Öz

Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal, İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı
Asst. Prof., Instructor, Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology,
Religious Sciences Department
Bolu, Turkey
ayhanoz@ibu.edu.tr
orcid.org/0000-0003-4597-1970
Doi: 10.14395/hititilahiyat.443247

Öz

Bu araştırma Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği Bölümü'nde okuyan ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi dersini almış son sınıf öğrencilerinin ilkokulda aynı isimle okutulan derse karşı tutumlarını ölçmeyi amaçlamaktadır. Nicel tarama modeliyle anket tekniği kullanılarak yapılan araştırmaya Bolu Abant İzzet Baysal, Bülent Ecevit ve Afyon Kocatepe Üniversitelerinin Eğitim Fakültelerinde öğrenim gören 338 son sınıf öğrencisi katılmıştır. Öncelikle ölçme aracı olarak kullanılan ve yedi maddeden oluşan ölçeğin ortalaması hesaplanmış, ardından da yapılan farklılık analizleri ile ölçek ortalamasının bağımsız değişkenlere göre farklılaşma durumu incelenmiştir. Neticede öğrencilerin DKAB dersine karşı çok yüksek düzeyde ($X=4.47$) olumlu bir tutuma sahip oldukları tespit edilmiş; öğrenci tutumlarının cinsiyet, yaş, bilgi düzeyi, İslam diniyle ilişki biçimi ve dinî bilgi kaynağı değişkenlerine göre $p\leq 0.05$ anlamlılık düzeyinde farklılaştığı görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi, Sınıf Öğretmenliği Bölümü, Öğrenci Tutumu

Department of Primary Education Students' Attitudes Towards Religious Culture and Ethics Course

Abstract

The aim of this research is to measure the perceptions of senior students who study in the Department of Primary Education in the Faculty of Education, and have already taken Teaching of Religious Culture and Ethics course about the course which is given in the elementary school with the same title. 338 senior students who study in the Department of Elementary Teaching in Abant İzzet Baysal, Bülent Ecevit and Afyon Kocatepe Universities participated in this research in which was utilized the survey technique which is included in the quantitative screening model. Firstly, the general average of the scale which is used as measuring tool and consists of seven items was calculated, and then the scale mean was examined whether it differs according to independent variables or not through the differential analysis. As a result, it was concluded that students have a high positive perception about this course, and their perceptions differ according to gender, age, level of knowledge, form of relation with Islam, and the source of their religious knowledge at $p\leq 0.05$ significant level.

Keywords: Religious Education, Religious Culture and Ethics Course, Department of Primary Education, Student Attitude

Giriş

Cumhuriyet Dönemi boyunca, ilköğretimde din dersleri farklı statülerde ve farklı isimlerle okutulmuştur. Tevhid-i Tedrisat Kanunu sonrası ilkokullarda “Kur’an-ı Kerim ve Din Dersleri” adıyla ikinci sınıftan başlayarak okutulmaya başlanan, 1930 yılına ait programda “Din Dersi” adıyla yer verilen ders bu yıldan sonra kademeli olarak programdan çıkartılmaya başlanmış ve 1939 yılında tamamen örgün eğitimin dışına itilmiştir. 1949 yılında 4. ve 5. sınıflara program dışı seçmeli ders olarak tekrar koyulan Din Bilgisi dersleri 1950’de yapılan değişiklikle program içine alınmıştır.¹ İlgili ders Talim Terbiye Kurulu’nun 08.12.1981 gün ve 213 sayılı kararı gereğince Ahlak Bilgisi dersiyle birleştirilerek “Din ve Ahlak Bilgisi” adını almış, Din Kültürü ve Ahlak öğretimi 1982 Anayasası ile de güçlü bir yasal güvenceye kavuşmuştur. Buna göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersi 1982 Anayasası’nın 24. Maddesi gereğince ilk ve ortaöğretim kurumlarında okutulan zorunlu derslerden biridir. Bu ders dördüncü sınıfta okutulmaya başlanmakta ve lise son sınıfa kadar aynı isimle programdaki yerini korumaktadır.

Tıpkı dersin adı ve statüsü gibi ilkokuldaki din derslerinin kimin tarafından okutulduğu meselesi de zamana göre farklılaşsa da bu derslerin Cumhuriyet Dönemi boyunca kahir ekseriyetle sınıf öğretmenleri tarafından okutulduğu görülmektedir. Nitekim Cumhuriyet’in ilk dönemlerinde ilköğretimdeki din dersleri, ilköğretmen okulları ve köy muallim mekteplerinde yetişen öğretmenler tarafından okutulmuştur. 1924 yılında söz konusu her iki kurum için de ilk iki sınıfta haftada iki saatlik din dersine yer verilmiş, ancak 1927 tarihinde bu ders yalnızca birinci sınıfta bir saat olarak programda yer alabilmiştir.² 1931 yılından sonra ise ilkokul öğretmeni yetiştiren kurumlardan din dersleri kaldırılmıştır.³ 1949 yılında koyulan isteğe bağlı din dersleri ise programında din dersi yer almayan öğretmen okulu mezunu sınıf öğretmenleri tarafından verilmiş, ilköğretmen okullarının programına Din Bilgisi dersinin koyulması ise 1951 yılında gerçekleşmiştir. 1973 yılında çıkartılan 1739 sayılı Kanun’un 43. Maddesi ile öğretmenlere yükseköğrenim görme şartı getirilmesiyle birlikte ilköğretmen okullarının bir kısmı iki yıllık

1 Nurullah Altaş, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2001), 1-3.

2 Zeki Salih Zengin - Asım Yapıcı, “İlköğretim Okullarında DKAB Dersleri için Öğretmen Yetiştirilmesi ve Eğitim Fakülteleri: Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi Örneği”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 4 (2006): 129-132, 130-131.

3 Altaş, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi*, 2.

“Eğitim Enstitüsü”ne dönüştürülmüş ve 1974-1975 öğretim yılında ikinci sınıfın ikinci dönemine iki saatlik “Din Bilgisi Öğretimi” dersi konmuştur.⁴ Bu tarihten önce göreve başlayan öğretmenler için, ki sayıları yaklaşık 130.000’dir, yükseköğrenim görme şartını karşılamak amacıyla 1986 yılında Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi’nde iki yıllık Eğitim Önlisans Programı açılmıştır.⁵ 1980 yılına gelindiğinde yaz döneminde bu dersle ilgili hizmet içi eğitim almış öğretmenlerin dersi okutması için çalışma başlatılmış, ancak 1988 yılına kadar bunun gerçekleşmesi mümkün olmamıştır.⁶ 1982 yılında yüksekokul ismini alan eğitim enstitülerinin öğretim süresi 1989 yılında YÖK’ün aldığı kararla dört yıla çıkartılmış ve programda altıncı dönemde “Din Kültürü ve Ahlak” adıyla iki kredilik bir derse yer verilmiştir. 1992 yılında çıkartılan 3837 sayılı Kanun ile bu kurumların bir kısmı yeni açılan üniversiteler bünyesinde Eğitim Fakültesine dönüştürülmüş ve DKAB dersi programda iki kredilik bir ders olarak yerini korumuştur. YÖK’ün 1997 tarih ve 22449 sayılı kararıyla ise DKAB dersinin ilgili fakültenin sınıf öğretmenliği bölümü programında VII. yarıyıldaki iki kredilik bir ders olarak okutulacağı şeklinde bir düzenleme ile bugün de devam eden uygulama hayata geçirilmiştir.⁷

1997 yılında ayrıca YÖK’ün 11.07.1997 tarih ve 97.23.1660 kararı ile açılan İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği bölümü mezunlarının dördüncü sınıftan sekizinci sınıfa kadar DKAB derslerini okutması esas kabul edilmiş, ancak türlü bahanelerle bu uygulanmamış, sonuçta 4. ve 5. sınıf DKAB dersleri sınıf öğretmenleri tarafından okutulmaya devam etmiştir.⁸ 2003 yılında İlköğretim Kurumları Yönetmeliği’nde yapılan değişikliklerle DKAB dersi de dâhil bazı branş derslerinin “... aylık karşılığı ders saatini dolduramayan branş öğretmenleri ya da sınıf öğretmeni olup bu alanda hizmet içi eğitim sertifikası almış öğretmenler veya yükseköğrenimlerini söz konusu branşlarda yapan diğer sınıf

4 Mustafa Önder, “Eğitim Fakültelerindeki İlköğretime Yönelik Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretiminin Yeterlik Durumu”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 13 (2004): 155.

5 Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi* (İstanbul: Kültür Koleji Yayınları, 332, (1994. Nitekim 1996-1995 öğretim yılında İzmir’de yapılan bir araştırma sınıf öğretmenlerinin 54.05%’inin Açıköğretim Fakültesi Eğitim Önlisans mezunu olduğuna işaret etmektedir. Bk. Şeref Şen, “İlkokullarda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi” (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1997), 33.

6 Ayrıntılı bilgi için bk. Zengin - Yapıcı, “İlköğretim Okullarında DKAB Dersleri”, 129-132.

7 Önder, “Eğitim Fakültelerindeki İlköğretime Yönelik”, 156-155.

8 M. Şevki Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni* (İstanbul: Dem Yayınları, 2005), 236.

öğretmenleri tarafından ders mübadelesi yoluyla okutulabilir” şeklinde yeni bir düzenleme getirilmiş ve bunun 2005 yılında yürürlüğe gireceği belirtilmiştir.⁹ Ancak aynı Yönetmelik’te 2005 yılında yapılan bir değişiklikle DKAB dersleri ve diğer alan derslerinin branş öğretmenleri tarafından okutulacağı, bunun mümkün olmadığı durumlarda söz konusu branşlarda yükseköğrenim görmüş ya da hizmet içi eğitim sertifikası almış sınıf öğretmenlerince mübadele yoluyla okutulabileceği, bunun da mümkün olmadığı durumlarda ilgili derslerin sınıf öğretmenlerince okutulmaya devam edeceği şeklinde yeni bir düzenleme getirilmiştir.¹⁰

2012 tarih ve 6287 sayılı Kanun ile düzenlenen ve 4+4+4 şekilde formüle edilen yeni eğitim sistemi her biri dört yıl üzerinden ilkökul, ortaokul ve lise şeklinde bir kademelendirmeyi esas almıştır. Bu düzenlemeye göre 5. sınıf ortaokul kademesine devredilmiş, DKAB dersi ilkökulda sadece 4. sınıf programında yer almıştır. Bu dersin kim tarafından okutulacağı ise Okul Öncesi Eğitim ve İlköğretim Kurumları Yönetmeliği’nde 2016 tarihinde yapılan değişiklikle şu şekilde düzenlenmiştir:¹¹

İlkokullarda bütün derslerin sınıf öğretmenlerince okutulması esastır. Ancak Yabancı Dil ile Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleri okulun kadrolu alan öğretmenlerince okutulur. Okulda kadrolu alan öğretmeni bulunmaması durumunda; bu dersler aynı eğitim bölgesinde, yoksa diğer eğitim bölgelerindeki kadrolu alan öğretmenlerince okutulur. İhtiyacın kadrolu alan öğretmenlerince karşılanamaması durumunda, bu dersleri okutmak üzere, mezun olduğu yükseköğretim programı itibarıyla atamaya esas olan alana öğretmen olarak atanabilme şartlarını taşıyanlar ek ders karşılığı görevlendirilebilir. Bu şekilde de ihtiyacın karşılanamaması durumunda bu dersler yükseköğrenimlerini söz konusu alanlarda yapan sınıf öğretmenleri veya sınıf öğretmeni olup bu alanda hizmet içi eğitim sertifikası almış öğretmenler tarafından ders değişimi yolu ile de okutulabilir. Bunun da mümkün olmadığı durumlarda bu dersler sınıf öğretmenince okutulur.

İlgili Yönetmelik 4. sınıf DKAB derslerinin alan tecrübesi olan kişiler bulunmaması durumunda sınıf öğretmenlerince okutulmasını öngörmektedir. Bugün ki yükseköğretim sistemi içinde sınıf öğretmenleri hizmet öncesi eğitimlerini Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği Bölümü’nde almakta, ihtiyaç olması durumunda DKAB dersini de okutacak olan bu bölüm öğrencileri

9 Resmi Gazete (27 Ağustos 2003), Milli Eğitim Bakanlığı İlköğretim Kurumları Yönetmeliği 25212.

10 Resmi Gazete (24 Haziran 2005), Milli Eğitim Bakanlığı İlköğretim Kurumları Yönetmeliğinde Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik 25855.

11 Resmi Gazete (16 Haziran 20016), Milli Eğitim Bakanlığı Okul Öncesi Eğitim ve İlköğretim Kurumları Yönetmeliğinde Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik 29744.

öğrenimleri süresince yalnızca son sınıfta haftada iki saat üzerinden Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi adıyla zorunlu bir ders görmektedir. Bu dersin içeriği Yüksek Öğretim Kurulu'nun sınıf öğretmenliği için belirlemiş olduğu çerçeve programa göre yapılmakta, diğer dinler hakkında da bilgi verilmekle birlikte ağırlıklı olarak İslam dini öğretilmektedir.¹²

1. Problem

Sınıf öğretmenleri tarafından okutulması muhtemel DKAB derslerinin etki ve verimliliği bu öğrencileri yetiştiren kurumların ve uygulanan programın yeterliği kadar bu bölüm öğrencilerinin ilgili derse karşı tutumlarıyla da yakından ilişkilidir. Zira sosyal psikolojinin en merkezi kavramı olan tutumlar¹³ insan davranışları üzerinde belirleyici ve yönlendirici bir rol oynamaktadır. Smith'in "*bir bireye atfedilen ve onun bir psikolojik obje ile ilgili düşünce, duygu ve davranışlarını düzenli bir biçimde oluşturan bir eğilimdir*"¹⁴ şeklinde tanımladığı tutumlar ne kadar güçlü olursa o derece ortaya çıkacak davranışın tahminine olanak sağlamaktadır.¹⁵ Yani güçlü olumlu tutumlar olumlu davranışlara zemin hazırlamaktadır. Duygu/duyuşsal, düşünce/bilişsel ve davranış/psiko-motor olmak üzere üç bileşeni bulunan tutumun en merkezi bileşeni ise soyut ya da somut bir nesne ile ilgili görelî süreklilik gösteren duygu boyutudur. Bilişsel yön ise bir nesne hakkındaki inançlardan oluşmaktadır.¹⁶ Bir şeyin doğruluğuna ne kadar inanılırsa o şey o kadar arzu edilir olmaktadır.¹⁷ DKAB dersi de inançla ilgili bir alana hitap etmesi dolayısıyla bu alanla ilişkili olarak kabul etme ya da etmeme düzeyinde kurulacak bir ilişki bu dersle ilgili genel tutumu da etkilemektedir. Doğrudan inanca dair konuların yanında dersin dinî referanslı değerlerle yüklü olması da özellikle Sınıf Öğretmenliği Bölümü'nde okuyan ve dinî anlamda farklı arka plana sahip öğrencilerin bu dersle ilgili tutumlarında farklılıklara sebep olabilmektedir. Hatta bazı öğrencilerin lisans dönemindeki DKAB

12 Nebahat Göçeri, "Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği Bölümünde Okutulan DKAB Derslerine Dair Öğrencilerin Değerlendirmeleri", *Türkiye'de Okullarda Din Öğretimi Sempozyumu (İstanbul, 23-24 Mayıs 2011)*, ed. Kaymakcan v.dğr. (İstanbul: DEM Yayınları, 2011), 678.

13 Rita L. Atkinson v.dğr., *Psikolojiye Giriş*, trc. Kemal Atakay v.dğr. (İstanbul: Sosyal Yay., 1995), 2: 721.

14 Çiğdem Kağıtçıbaşı, *İnsan ve İnsanlar* (İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım A.Ş., 84, (1985.

15 Kağıtçıbaşı, *İnsan ve İnsanlar*, 98.

16 Clifford T. Morgan, *Psikolojiye Giriş*, trc. Hüsnü Arıcı v.dğr. (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Psikoloji Bölümü, 1981), 363.

17 Rita L. Atkinson v.dğr., 2: 725.

Öğretimi dersine dahi önyargılı yaklaştığı ve bu dersi almak istemedikleri ifade edilmektedir.¹⁸ DKAB dersleri inanç gibi hassas ve çok boyutlu bir alanı kendine konu ettiğinden ders öğretmenin derse karşı tutumu ve yeterliği belki de hiçbir derste olmadığı kadar önem arz etmektedir. Ders öğretmenin dinle, daha özeldense din dersiyse problemlile olmasının, bu alanlara karşı olumsuz tutum takınmasının dersin etki ve verimliliğini olumsuz etkileyeceği, böyle bir olumsuz tutuma sahip olmaları durumunda bunu dersin öğretim sürecine de yansıtacakları söylenebilir. Buna karşın DKAB dersine özel ilgi duyan ve bu derse karşı güçlü olumlu tutuma sahip olan öğrencilerin ise dersin amaçlarının gerçekleşmesine, öğrencilerin kazanımları gerçekleştirmesine olumlu katkı sunacağı değerlendirilebilir. İşte ders öğretmenin olumlu ya da olumsuz tutumunun dersin başarı ve verimliliği üzerindeki muhtemel etkisi Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği Bölümü öğrencilerinin bu dersle ilgili genel tutumlarının ölçülmesini gerekli kılmaktadır. Bir başak ifadeyle, ileride DKAB dersini okutmak durumunda kalabilecek olan Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği Bölümü öğrencilerinin ilgili derse karşı nasıl bir tutuma sahip olduklarının belirlenmesi bu araştırmanın temel problemini oluşturmaktadır.

İlgili Bölüm öğrencilerinin ve görevdeki sınıf öğretmenlerinin DKAB dersiyse ilişkilerini konu alan bir dizi araştırma yapılmıştır. Şen, 1995-1996 öğretim yılında İzmir’de 163 beşinci sınıf öğrencisi ve 111 sınıf öğretmeni ile ilkokullarda DKAB dersini okutan sınıf öğretmenlerinin derse karşı ilgi ve tutumunu konu alan bir araştırma yapmıştır.¹⁹ Önder 2002 yılında 2123 sınıf öğretmeni ve Sınıf Öğretmenliği Anabilim Dalı’nda görev yapan 29 DKAB öğretim elemanı ile yaptığı araştırmada Eğitim Fakültelerindeki ilköğretime yönelik DKAB öğretiminin yeterlik durumunu tespit etmeyi amaçlamıştır.²⁰ Öztürk ise 2002-2003 öğretim yılında Buca Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği Bölümü’nde okuttuğu DKAB Öğretimi dersi boyunca elde ettiği gözlemlerinden ve yaklaşık 100 son sınıf öğrencisine yönelttiği sorulara aldığı cevaplardan yola çıkarak bu öğrencilerin DKAB öğretimi hakkındaki görüşlerini tespate çalışmıştır.²¹ Zengin ve Yapıcı tarafından Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesinde öğrenim görüp 2004-2005 öğretim yılında

18 Göçeri, “Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi”, 690.

19 Bk. Şen, “İlkokullarda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi”.

20 Önder, “Eğitim Fakültelerindeki İlköğretime Yönelik”, 179-151.

21 Veli Öztürk, “Sınıf Öğretmenliği Bölümü Öğrencilerinin DKAB Öğretimi ile İlgili Görüşleri: Buca Eğitim Fakültesi Örneği”, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Çalışma Toplantısı -1* (İstanbul, 25-24 Mayıs 2003), ed. Z. Şeyma Arslan (İstanbul: Dem Yayınları, 198-169 ,2004).

DKAB Öğretimi dersi alan 218 öğrenci üzerinde yapılan araştırmayla da bu öğrencilerin ilgili dersin niteliği, süresi, içeriği ve derse bakışı tespit edilmek suretiyle din öğretimi yapabilmek yeterliklerinin belirlenmesi amaçlanmıştır.²² Buyrukçu tarafından 2006 yılında yapılan bir araştırmayla yine ilgili Bölüm öğrencilerinin hem 4. ve 5. sınıfta okutulmakta olan DKAB derslerinin statüsü, kim tarafında okutulacağı ve programı hem de ilgili Fakólte'nin son sınıfında aldıkları DKAB Öğretimi dersinin etki ve verimliliği hakkındaki görüşleri tespite çalışılmıştır.²³ Ancak yapılan çalışmalar arasında ilgili Bölüm öğrencilerinin ileride okutmaları muhtemel DKAB dersine karşı tutumlarını bir ölçek üzerinden inceleyen herhangi bir araştırma bulunmamaktadır. Ayrıca önceki araştırma verileriyle bugünkü durumu karşılaştırmaya imkân veren yakın zamanda yapılmış bir araştırmaya da rastlanmamıştır.

2. Amaç ve Hipotez

Bu çalışmanın amacı 4. sınıf programında yer alan zorunlu DKAB dersini okutması muhtemel Eğitim Fakóltesi Sınıf Öğretmenliği Bölümü son sınıf öğrencilerinin bu derse karşı tutumlarını ölçmektir. Bir başka ifadeyle ilgili dersin sınıf öğretmenleri tarafından okutulması durumunda dersten istenilen verimin alınmasının temel şartlarından biri olarak görülebilecek olan derse karşı olumlu tutumun bu öğrencilerde ne düzeyde bulunduğunu tespit etmektir. Daha önce bu konuyla ilişkili olarak yapılan çalışmaların daha çok ilgili Bölüm öğrencilerinin son sınıfta aldıkları DKAB Öğretimi dersine karşı tutumlarını ölçmek amacıyla yapıldığı, bunun yanında ilköğretimdeki DKAB dersinin statüsü, kim tarafından okutulacağı ve programı gibi konulara dair maddeler üzerinden de kimi bulgulara yer verildiği görülmektedir. Bu araştırmanın, özellikle ilgili Bölüm öğrencilerinin ders öğretmeni olarak görev alabilecekleri ilköğretim 4. sınıftaki DKAB dersine karşı tutumlarını bir ölçek üzerinden tespit etmek suretiyle, söz konusu derslerin verimliliğiyle ilgili tartışmaya katkı sunması amaçlanmaktadır.

Araştırmada test edilecek temel hipotez şu şekilde oluşturulmuştur: *"Eğitim Fakóltesi Sınıf Öğretmenliği Bölümü öğrencileri DKAB derslerine karşı olumlu bir tutuma sahiptir."*

22 Zengin - Yapıcı, "İlköğretim Okullarında DKAB Dersleri", 127-153.

23 Ramazan Buyrukçu, "Eğitim Fakóltesi Sınıf Öğretmenliği Bölümü Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim ile İlgili Görüşleri Üzerine Bir Araştırma (Burdur Eğitim Fakóltesi Örneği)", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi Dergisi* 17 (2006): 89-128.

3. Yöntem

3.1. Araştırma Modeli

Araştırmada nicel tarama modeli içinde yer alan ilişkisel tarama modeli kullanılmış ve veri toplamak amacıyla da anket tekniğinden yararlanılmıştır. İlişkisel tarama çerçevesinde araştırmaya katılan öğrencilerin cinsiyet, yaş, mezun olduğu okul, dinle ilişkisini tanımlama şekli ve dinî bilgi düzeyi ile dinî bilgi kaynağı değişkenlerinin ilgili öğrencilerin DKAB dersine karşı tutumlarında anlamlı bir değişikliğe sebep olmadığı hususu ilgili değişkenler açısından ayrı ayrı incelenmiştir. Ayrıca din öğretimi yeterlik algısı ile derse karşı tutum arasında korelasyon türü bir ilişkinin varlığı da sınanmıştır.

3.2. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evreni Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği Bölümü'nde öğrenim gören ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi dersini almış son sınıf öğrencilerinden oluşmaktadır. Araştırmanın çalışma evreni olarak ise Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi ve Bülent Ecevit Üniversitesi Ereğli Eğitim Fakültesi seçilmiştir. Araştırmanın örneklemini bu fakültelerde 2015-2016 ve 2016-2017 öğretim yıllarında öğrenim gören ve tesadüfi olarak seçilen 400 son sınıf öğrencisinden oluşmaktadır. Araştırma kapsamında bu öğrencilere anket formu dağıtılmış, geri dönüşü sağlanan 364 anketten 338'i değerlendirmeye alınmıştır. Katılımcıların demografik özelliklerine ait frekans ve yüzde dağılımları Tablo 1'te listelenmiştir.

Tablo 1: Demografik Özellikler

| | | <i>f</i> | % |
|-----------|-------------------------|----------|------|
| Cinsiyet | Erkek | 81 | 24 |
| | Bayan | 257 | 76 |
| Yaş | 22 yaş ve altı | 253 | 78,1 |
| | 23 yaş ve üstü | 71 | 21,9 |
| Mezuniyet | Düz Lise | 154 | 45,6 |
| | Anadolu Lisesi | 141 | 41,7 |
| | Anadolu Öğretmen Lisesi | 19 | 5,6 |
| | Meslek Lisesi | 12 | 3,6 |
| | İHL | 5 | 1,5 |
| | Diğer | 7 | 2,1 |

Tablo 1 incelendiğinde katılımcıların çoğunluğunu (%76) bayanların oluşturduğu görülmektedir. 2004-2005 eğitim öğretim yılında Zengin ve

Yapıcı tarafından gerçekleştirilen araştırmada bayan öğrencilerin oranı %64.7, yine aynı tarihlerde Buyrukçu tarafından gerçekleştirilen araştırmada ise %55.5 olarak tespit edilmiştir.²⁴ Bu iki araştırmayla kıyaslandığında cinsiyet değişkeni açısından bayanlar lehine bir artış olduğu görülmektedir. Yaş değişkeni açısından ise liseyi bitirdikten sonra ara vermeden ilgili fakülteye başlayanlarla daha geç yaşlarda bu eğitimi alanlar ya da dönem uzatanlarla iki kategori olarak ele alınmıştır. Buna göre katılımcıların %21.9'unu Eğitim Fakültesine geç başlayan ya da dönem uzatan öğrencilerin oluşturduğu anlaşılmaktadır. Mezun olunan lise açısından ise en önemli öğrenci kaynağının düz lise (%45.6) ve anadolu lisesi (41.7) olduğu dikkat çekmekte, din eğitim ve öğretimi konusunda belli düzeyde alt yapıya sahip olduğu değerlendirilebilecek olan İHL mezunu öğrencilerin oranının ise sadece %3.6 olduğu görülmektedir. Buyrukçu'nun yaptığı araştırmada Anadolu Lisesi mezunlarının oranının (%24.5) olduğu görülmektedir.²⁵

3.3. Veri Toplama Aracı

Araştırmada veri toplamak amacıyla kişisel bilgi formu ile birlikte DKAB Dersi Tutum Ölçeği kullanılmıştır. İlgili ölçek araştırmacı tarafından geliştirilmiş ve bu süreçte öncelikle literatür taramasından yararlanarak madde havuzu oluşturulmuştur. Bunu müteakip uzman görüşlerine de başvurulmak suretiyle ölçekte kullanılacak maddeler seçilmiş ve 10 maddeden oluşan bir ölçek hazırlanmıştır. Daha sonra faktör analizi neticesinde tek kalan ve iki faktörde yakın yük değeri alan üç maddenin çıkartılmasından sonra 7 maddelik bir ölçek elde edilmiştir. Ölçeğe alınacak maddelerin seçiminde faktör yükünün .45'in, madde varyansının .40'ın, madde toplam korelasyon katsayısının ise .30'un üstünde olması ölçütü esas alınmıştır.

Tablo 2: Tutum Ölçeğine Ait Faktör Analizi ve Güvenilirlik Testi Sonuçları

| <i>Madde No</i> | <i>Faktör No</i> | <i>Faktör Yüğü</i> | <i>Madde Toplam r'si</i> |
|-----------------|------------------|--------------------|--------------------------|
| 1 | 1 | ,67 | ,55 |
| 2 | 1 | ,75 | ,62 |
| 3 | 1 | ,76 | ,62 |
| 4 | 1 | ,64 | ,55 |
| 5 | 1 | ,59 | ,47 |
| 6 | 1 | ,85 | ,72 |
| 7 | 1 | ,76 | ,58 |

KMO Değeri: ,86 Açıkladığı varyans: % 52,07 Cronbach Alpha: ,82

24 Zengin - Yapıcı, "İlköğretim Okullarında DKAB Dersleri", 136; Buyrukçu, "Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği Bölümü", 96.

25 Buyrukçu, "Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği Bölümü", 97.

Toplamda yedi maddeden oluşan ölçeğin KMO değeri .86'dır. Faktör yüklerinin ise araştırmada asgari sınır olarak alınan .45'in üzerinde olduğu görülmektedir. Bu sonuç ölçekte kullanılan maddelerin yapı geçerliliğini sağlayacak nitelikte olduğunu ve bir ölçek özelliği gösterdiğini teyit etmektedir. İlgili maddelerin madde toplam korelasyon katsayısı da araştırmada alt sınır olarak alınan .30'un üstünde bir değere sahip olduğundan hepsi geçerli, yani ölçmesi beklenen özelliği ölçebilir nitelikte olduğu kabul edilmiştir. Ölçeğin Alpha güvenirlik katsayısı ise .82'dir ve bu değer ölçeğin yüksek derecede güvenilir bir ölçek olduğunu göstermektedir.

3.4. Verilerin Toplanması ve Çözümlemesi

Araştırmadakullanılanölçme aracıyla elde edilen verilerin değerlendirilmesinde SPSS programından yararlanılmış, bilgisayar ortamına aktarılan veriler önce veri ayıklama işlemine tabi tutulmuş; 1,4 ve 5. maddeler recode işlemi ile yeniden kodlanmış; madde ortalamaları esas alınarak kayıp veriler (missing values) için değer atama işlemi yapılmıştır. Araştırmada kullanılan ölçme aracının yapı geçerliliğini sınamak amacıyla faktör analizinden yararlanılmış, ardından da elde edilen ölçeğin güvenirliğini test etmek için Cronbach Alfa güvenirlik katsayısı hesaplanmıştır.

Verilerin analizi yapılırken öncelikle ölçme aracında yer alan sınıflama ölçeği türündeki soruların frekans dağılımları çıkartılmıştır. Tek faktörden oluşan ölçekteki yedi madde için compute variable işlevi aracılığıyla, maddelerin toplam ortalamalarını alabilmek için yeni bir değişken tanımlaması yapılmıştır. Elde edilen bu yeni değişkende katılımcıların demografik özellikleri açısından $\alpha \leq 0.05$ anlamlılık düzeyinde farklılaşma olup olmadığını test etmek amacıyla iki alt gruba sahip olanlarda bağımsız örneklem T testi (independent samples t-test), üç ve daha fazla alt kategoriye sahip olanlarda ise varyans analizi (anova testi) ve yine buna bağlı olarak hangi gruplar arasında anlamlı farklılık olduğunu tespit edebilmek amacıyla da grup sayılarının eşit olması zorunluluğunu gerektirmeyen Scheffe testi kullanılmıştır.

Öğrencilerin ölçeklerde yer alan her bir madde için verdikleri cevapların puanlanmasında "hiç katılmıyorum" seçeneğine 1, "katılmıyorum" seçeneğine 2, "kısmen katılıyorum" seçeneğine 3, "katılıyorum" seçeneğine 4, "tamamen katılıyorum" seçeneğine ise 5 puan verilmiştir. Elde edilen bulgulara ait ortalama ağırlık değerleri aşağıdaki tabloda listelenmiştir.

Tablo 3: Beşli Dereceleme Ölçeği Ortalama Ağırlık Değerleri

| <i>Katılım Derecesi</i> | <i>Puan</i> | <i>Ortalama Ağırlık Değerleri</i> |
|----------------------------------|-------------|-----------------------------------|
| Hiç Katılmıyorum (Çok Düşük) | 1 | 1.00-1.80 |
| Katılmıyorum (Düşük) | 2 | 1.81-2.60 |
| Kısmen Katılıyorum (Orta) | 3 | 2.61-3.40 |
| Katılıyorum (Yüksek) | 4 | 3.41-4.20 |
| Tamamen Katılıyorum (Çok Yüksek) | 5 | 4.21-5.00 |

Araştırma Bulguları

3.5. Ölçek Dışı Sorulara İlişkin Bulgular

Araştırmaya katılan öğrencilere, onların dinle olan ilişki biçimini belirlemek amacıyla “İslam diniyle olan ilişkinizi nasıl tanımlarsınız?” şeklinde bir soru yöneltilmiş ve elde edilen veriler Tablo 4’te gösterilmiştir. Buna göre öğrencilerin yarısından fazlasının (%54.4) İslami esasları yüreğten benimsediği fakat dinî pratikleri düzenli olarak yerine getirmedikleri tespit edilmiştir. İtikadî bağlılığın yanında dinî pratikleri yerine getirmek noktasında da hassas davrananların oranı ise %35.8’dir. Bu iki grup birlikte düşünöldüğünde öğrencilerin %90.20’sinin inanç düzeyinde dinle güçlü bir ilişkiye sahip oldukları görölmektedir. Ayrıca Eğitim Fakóltesi öğrencilerinin ahlâkî değer yönelimlerini belirlemek için yapılan bir araştırma, ele alınan yedi değerin tümünde DKAB Öğretmenliği Bölümü öğrencilerinin en yüksek ortalamaya sahip grup olduğunu ve bunu Sınıf Öğretmenliği Bölümü öğrencilerini izlediğini, yani ikisi arasında değer yönelimi noktasında bir yakınlık bulunduğunu göstermektedir.²⁶ Gelecekte, gerekli olduğunda, DKAB dersini okutma sorumluluğunu üstlenecek olan bu öğrencilerin böyle bir itikadî zemine ve DKAB Öğretmenliği Bölümü öğrencileriyle benzer bir ahlâkî değer yönelimine sahip olmaları dersin verimliliği için olumlu bir sonuç olarak değerlendirilebilir.

26 Refik Balay - Ahmet Kaya, “Eğitim Fakóltesinde Okuyan Öğretmen Adaylarının Ahlakî Değer Yönelimleri”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 12/28 (2014): 20.

Tablo 4: İslam Diniyle İlişki Biçimi

| | f | % |
|--|-----|------|
| İslâmî esaslara yürekten inanır ve dinî pratikleri düzenli olarak uygulamaya çalışırım | 121 | 35,8 |
| İslâmî esaslara yürekten inanır ve dinî pratikleri zaman zaman uygularım | 184 | 54,4 |
| İslâmî esaslara inanırım ama dinî pratikleri hemen hemen hiç uygulamam | 23 | 6,8 |
| Toplumda genel kabul görenden farklı bir İslam yorumuna inanırım | 6 | 1,8 |
| İslâmî esaslara inanmam | 4 | 1,2 |

Söz konusu öğrencilerin bu dersi layıkıyla okutulabilmesi için itikadî ve ahlâkî yönelimin ötesinde bilgi düzeyinde de belli bir donanıma sahip olunması gerektiği açıktır. Öğrencilerin İslam dini ile ilgili bilgi düzeylerine bakıldığında çoğunluğun (%77.2) dinî pratiklerini yapacak düzeyde bilgiye sahip olduğu görülmektedir (bk. Tablo 5). Genel kültür düzeyinde (%16.3) bilgi sahibi olduğunu söyleyenler ile İslam dinine dair hemen hemen hiç bilgiye sahip olmadığını söyleyen öğrenciler (%1,8) dikkate alındığında Eğitim Fakültesi son sınıfında bir dönem 2 ders olarak okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi dersinin bu öğrencilerde DKAB dersini okutacak düzeyde bir teorik yeterlilik kazandırma konusunda kifayetsiz kaldığı söylenebilir. Önder'in yapmış olduğu araştırmada yer verdiği ilgili dersi veren öğretim elemanlarının %91.3'ünün, mesleğe devam etmekte olan sınıf öğretmenlerinin ise %60.4'ünün bu dersin Sınıf Öğretmenliği Bölümü öğrencilerini 4. ve 5. sınıf DKAB dersini okutmaya hazırlamada yetersiz kaldığı yönündeki tespit de benzer bir sonuca işaret etmektedir.²⁷ Öztürk'ün yaptığı araştırmada ise öğrencilerin %40'ının DKAB Öğretimi dersinde verilen alan bilgisini yetersiz, %10'unun ise orta düzeyde yeterli bulduğu, ayrıca %53'ünün ders saatinin arttırılmasını talep ettiği tespitine yer verilmiştir.²⁸ Zengin ve Yapıcı tarafından yapılan araştırma ise Sınıf Öğretmenliği Bölümü öğrencilerinin, lisans döneminde aldıkları iki derslik zorunlu DKAB Öğretimi dersine ayrıca seçmeli dersler arasında ver verilmesi hususunda %43.6'sının "katılıyorum", %33.9'unun ise "kısmen katılıyorum" şeklinde tercihte bulduklarını

27 Önder, "Eğitim Fakültelerindeki İlköğretime Yönelik", 172.

28 Öztürk, "Sınıf Öğretmenliği Bölümü Öğrencilerinin", 185, 176.

göstermektedir.²⁹ Daha önce yapılan araştırmalara bakıldığında da sınıf öğretmenlerinin eğitim gördükleri yükseköğretim kurumlarında DKAB dersini okutmaya yetecek seviyede bir din öğretimi görmedikleri şeklinde bir değerlendirmeye rastlanmaktadır.³⁰

Tablo 5: İslam'a Dair Bilgi Düzeyleri

| | <i>f</i> | <i>%</i> |
|---|----------|----------|
| Dinî konulara çok iyi derecede hâkimim | 16 | 4,7 |
| Dinî pratiklerimi yapacak düzeyde dini bilgiye sahibim | 261 | 77,2 |
| Din hakkında genel kültür düzeyinde bir bilgiye sahibim | 55 | 16,3 |
| Dinî konularda hemen hemen hiç bilgiye sahip değilim | 6 | 1,8 |

Araştırmaya katılan öğrencilerden dine dair sahip oldukları bilgi ve birikimi elde ettikleri en önemli üç kaynağı belirtmeleri istenmiş ve elde edilen veriler Tablo 6'da gösterilmiştir. Ailenin, dinî bilgi kaynağı olarak en çok işaretlenen seçenek olması (%89,6) bu kurumun bireyin dinî gelişiminde ne denli merkezî bir yere sahip olduğunun teyidi anlamında önemlidir. Tabloda öğrencilerin yarısından fazlasının (%60,9) din hakkındaki bilgisini kendi okumalarına dayandırması onların aileden aldığı bilgiyle yetinmediğini, dinî konulara dair ayrıca kendi okumalarını yaptıklarını da göstermektedir. Bu tabloda en dikkat çeken husus ise dokuz sene öğretim yılı boyunca okulda her hafta gördüğü ve ders aldığı DKAB öğretmeninden çok (%33,7) cami / din görevlisinin (%59,2) bu öğrencilerin dinî bilgilerine kaynaklık etmiş olmasıdır. Buna caminin sunmuş olduğu manevi atmosferin yanında bu öğrencilerin DKAB öğretmeniyle tanıştıkları 4. sınıftan önce ve onların kişiliği üzerinde çok daha fazla tesir etme imkânının olduğu bir dönemde cami / din görevlisiyle tanışmalarının da etki etmiş olabileceği değerlendirilmelidir. Bu durum örgün eğitimde din eğitim ve öğretiminin ne zaman başlaması gerektiği meselesini bir kez de düşünmemizi gerektirmektedir.

29 Zengin - Yapıcı, "İlköğretim Okullarında DKAB Dersleri", 144, 140.

30 Nurullah Altaş, "Türkiye'de Zorunlu Din Öğretimini Yapılandıran Süreç, Hedefler ve Yeni Yöntem Arayışları (1980-2001)", *Dini Araştırmalar* 4/12 (2002): 161.

Tablo 6: Dine Dair En Önemli Bilgi Kaynağı

| | F | % |
|-----------------------------|-----|------|
| Aile | 303 | 89,6 |
| Kendim Okumaları | 206 | 60,9 |
| Cami/Din Görevlisi | 200 | 59,2 |
| DKAB Öğretmeni | 114 | 33,7 |
| Arkadaş | 98 | 29,0 |
| Vakıf/Dernek vb. kuruluşlar | 76 | 22,5 |
| Diğer | 10 | 3,0 |
| Hiçbiri | 1 | 0,3 |

Ayrıca mevcut seçeneklere ilk sırada tercih edilme durumu itibariyle bakıldığında ailenin %64.5'lik bir oranla yine ilk sırada aldığı görülmektedir (bk. Tablo 7). Burada dikkat çeken bir diğer husus cami / din görevlisi seçeninin ilk tercih edilen seçenekler içinde ikinci sırada (%13) yer alıyor olmasıdır.

Tablo 7: İlk Sırada Tercih Edilme Durumuna Göre Bilgi Kaynakları

| | F | % |
|-----------------------------|-----|------|
| Aile | 221 | 64,5 |
| Cami/Din Görevlisi | 44 | 13,0 |
| Kendim Okumalarım | 37 | 10,9 |
| Vakıf/Dernek vb. kuruluşlar | 18 | 5,3 |
| DKAB Öğretmeni | 9 | 2,7 |
| Arkadaş | 4 | 1,2 |
| Diğer | 4 | 1,2 |
| Toplam | 327 | 100 |

Katılımcılara ayrıca 4. sınıf DKAB dersini okutma konusunda kendilerini yeterli görme durumlarıyla ilgili bir soru daha yöneltilmiştir. Buna göre öğrencilerin %67.4'ünün kendilerini bu konuda yeterli, %22.7'sinin ise kısmen yeterli gördüğü, %9.9'unun ise kendilerini yetersiz kabul ettiği tespit edilmiştir (bk. Tablo 8). Bu sonuç öğrencilerin büyük çoğunluğunun kendilerini bu

dersi okutma konusunda yeterli gördüğünü ortaya koymaktadır. 1995-1996 öğretim yılında yapılan bir araştırmada 4. ve 5. sınıf öğretmenlerinin %27.92'sinin kendisini bu dersi okutma konusunda yeterli gördüğü, kısmen yeterli görenlerin oranının %43.24, yetersiz görenlerin oranının ise %28.82 olduğu görülmektedir. Yine aynı araştırmada DKAB dersini olumsuz etkileyen faktörlerin başında da (%46.84) sınıf öğretmenlerinin bu dersle ilgili yetersizliği dile getirilmiştir.³¹ Bahse konu araştırmada DKAB dersini okutma konusunda sınıf öğretmenlerinin yeterlik algısının daha düşük çıkmasında bu araştırmaya katılan öğretmenlerin yarıdan fazlasının (%54.05) açıköğretim önlisans mezunu olmasının etkisi gözden irak tutulmamalıdır.

Beşli Likert üzerinden hesaplandığında maddenin ortalamasının $X=3.87$ olduğu görülmektedir ki bu da yüksek düzeyde bir yeterlik algısına işaret etmektedir. Fakat kendini kısmen yeterli görenler de dikkate alındığında bu alanda hala eksiklik olduğu da söylenebilir. Zengin ve Yapıcı tarafından yapılan araştırma, bu öğrencilerin alan bilgisinden daha çok bu bilgilerin öğretiminde işe koşulacak yöntemler konusunda kendilerini eksik hissettiklerini ortaya koymaktadır.³²

Tablo 8: Dördüncü sınıf DKAB dersini okutacak yeterlilikteyim

| | F | % | X |
|--------------------|-----|------|------|
| Katılmıyorum | 33 | 9,9 | 3,87 |
| Kısmen Katılıyorum | 76 | 22,7 | |
| Katılıyorum | 226 | 67,4 | |
| <i>Toplam</i> | 335 | 100 | |

Araştırmaya katılan Sınıf Öğretmenliği Bölümü öğrencilerine DKAB dersinin yalnızca branş öğretmenleri tarafından okutulması gerektiği fikrine nasıl baktıkları yönünde bir soru da sorulmuş ve elde edilen veriler Tablo 9'da gösterilmiştir. Buna göre katılımcıların %30.5'i bu fikre katılmadığını ifade ederken %38.2'si ise buna katıldığını, %31.3'ü ise kısmen katıldığını ifade etmiştir. Buyrukçu tarafından yapılan araştırmada ise benzer bir soruya katılımcıların %68.5'inin katılıyorum, %14'ünün kısmen katılıyorum,

31 Şen, "İlkokullarda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi", 46, 54.

32 Zengin - Yapıcı, "İlköğretim Okullarında DKAB Dersleri", 144.

%16.5'inin ise katılmıyorum şeklinde cevap verdiği görülmektedir.³³ Daha önce yapılan bir başka araştırmada ise bu dersi branş öğretmenleri okutmaları diyen görevdeki sınıf öğretmenlerinin oranı %65.76 olarak tespit edilmiş, dersin daha ilgi çekici hale getirilmesi noktasında da bu husus ilk öneri olarak dile getirilmiştir.³⁴ İlgili araştırma sonuçları ile bu araştırmada elde edilen sonuç arasında ciddi bir fark olduğu dikkat çekmektedir. Bu sonuç bize aradan geçen zaman içinde ilgili öğrencilerde dersi okutmaya yönelik yeterlik algısında olumlu yönde bir değişim olabileceğini düşündürmektedir. Burada ayrıca Eğitim Fakültesi mezunlarının toplam sınıf öğretmenleri arasındaki oranının gün geçtikçe artmasının meydana getirebileceği muhtemel etki de göz ardı edilmemelidir. Ayrıca ihtiyaç olması durumunda daha önce 4. ve 5. sınıfta iki sene bu dersi okutmak durumunda olan sınıf öğretmenlerinin 4+4+4 şeklinde formüle edilen yeni eğitim sistemiyle birlikte sadece 4. sınıfta bu dersi verecek olmaları da bu farklılığa etki etmesi muhtemel bir diğer etken olarak değerlendirilebilir. Tüm bunlara ilaveten yıllarca çocuklarını üniversite eğitiminden yararlandıramayan ekonomik imkânları kısıtlı müteaddiyin çevrelerin artık değişen şartların etkisiyle çocuklarını üniversiteye gönderme olanağına kavuşması, özellikle de öğretmenliğin bu çevreler için halen cazibesini koruyan bir alan olması yeterlik algısındaki değişimin bir diğer sebebi olarak düşünülebilir. Bununla birlikte her üç sonuç birlikte değerlendirildiğinde yine de katılımcıların büyük çoğunluğunun DKAB dersinin alan öğretmenleri tarafından okutulmasına daha sıcak baktıklarını söylemek mümkündür.

Tablo 9: DKAB dersi yalnızca branş öğretmenleri tarafından okutulmalıdır.

| | F | % |
|--------------------|-----|------|
| Katılmıyorum | 193 | 30,5 |
| Kısmen Katılıyorum | 106 | 31,3 |
| Katılıyorum | 129 | 38,2 |
| <i>Toplam</i> | 338 | 100 |

33 Buyrukçu, "Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği Bölümü", 106.

34 Şen, "İlkokullarda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi", 47, 56.

DKAB Dersi Tutum Ölçeğine Ait Bulgular

Araştırmaya katılan Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği Bölümü son sınıf öğrencilerinin DKAB Dersine karşı tutumlarını ölçmek için kullanılan yedi maddelik ölçeğe ait betimsel veriler Tablo 10'da gösterilmiştir.

Tablo 10: DKAB Dersine Karşı Tutum

| | N | X | S.S. | Katılım Düzeyi |
|--|-----|--------------------|------|----------------|
| 7.DKAB dersini okutmam gerekirse eksiklerimi gidermek için uğraşırım | 338 | 4,65 | ,59 | Çok Yüksek |
| 6.DKAB dersini okutmam gerekirse elimden geleni yapmaya çalışırım | 338 | 4,62 | ,60 | Çok Yüksek |
| 4.DKAB dersini okutmam gerekirse bu derste başka dersler işlerim | 338 | 4,60 ^{1*} | ,84 | Çok Yüksek |
| 1.DKAB dersinin okulda bir ders olarak okutulmasına karşıyım | 338 | 4,56 | ,92 | Çok Yüksek |
| 3.DKAB dersini okutmam gerekirse bu dersi en az okuduğum diğer dersler kadar önemli görürüm. | 338 | 4,48 | ,85 | Çok Yüksek |
| 2.Dördüncü sınıf DKAB dersini okutmam gerekirse bunu severek yaparım | 338 | 4,33 | ,90 | Çok Yüksek |
| 5.DKAB dersini okutmam gerekirse sadece ahlak konularını işlerim | 338 | 4,07 | 1,09 | Yüksek |
| <i>Genel Ortalama</i> | 338 | 4,47 | ,59 | Çok Yüksek |

* Daha önce de ifade edildiği üzere 1,4 ve 5. maddeler olumsuz anlam yüklü olduğundan ölçek ortalamasını alabilmek ve diğer maddelerle karşılaştırabilmek için recode işlemine tabi tutulmuştur. 1. maddenin recode işlemi öncesinde aldığı değer $X=1.44$, 4. maddenin aldığı değer ise $X=1.40$, 5. maddenin aldığı değer ise $X=1.93$ olarak tespit edilmiştir.

Bu sonuçlara göre Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği Bölümü son sınıf öğrencileri DKAB dersine karşı çok yüksek düzeyde ($X=4.47$) olumlu bir tutuma sahiptir. Hatta bir başka araştırma Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği Bölümü öğrencilerinin DKAB derslerinin zorunlu olarak okutulmasına da büyük oranda (%81) olumlu baktığına ve çok büyük bir kısmının (%95.5) dinin doğru öğretilmesinin birlik ve beraberliği sağlayıcı etkiye sahip

olduğu kanaatini taşıdığına işaret etmektedir.³⁵ Zengin ve Yapıcı tarafından yapılan araştırma da öğrencilerin %83.9'unun DKAB Öğretimi dersinin Bölüm'ün öğretim programında bulunması hususunda "katılıyorum" yönünde tercihte bulunduğunu göstermektedir.³⁶ Ölçek ortalamasında karşımıza çıkan olumlu tutum, öğrencilerinin kişilik ve karakter gelişimi üzerinde diğer ders öğretmenlerinden çok daha etkili olması beklenen sınıf öğretmenlerinin, öğrencilerinin dinî gelişimiyle ilgili olarak da olumlu katkıda bulunabileceklerini ortaya koymaktadır. Ayrıca önce yapılan kimi araştırmalarda sınıf öğretmenlerince okutulan DKAB derslerinin amacı dışında kullanıldığı³⁷ yönündeki bulguların aksine araştırmaya katılan son sınıf öğrencilerinin bu dersi usulüne uygun şekilde okutacakları yönünde bir tutum ortaya koydukları da görülmektedir.

Ölçeğin geneli itibariyle ortaya çıkan olumlu tutuma rağmen daha önce yer verilen "*Dördüncü sınıfta DKAB dersini okutacak yeterlilikteyim*" şeklindeki bir ifadeye dair ortalamasının 3.87 olması, bu olumlu tutumun yeterlilik yönünün desteklenmeye ihtiyaç duyduğuna işaret etmektedir. Öğrencilerin %18.1'inin İslam'a dair bilgi düzeyini "genel kültür düzeyinde" ya da "hemen hemen hiç" şeklinde ifade etmiş olması da yeterlilik noktasındaki bu kısmî eksikliği teyit etmektedir (bk. Tablo 5). Şen'in, yaptığı araştırmada sınıf öğretmenlerinin yaklaşık yarısının (%49.54) derslerde ayet ve hadis kullanmadıkları yönünde bir tespate yerilmesi bu açıdan anlamlı gözükmektedir.³⁸

Ayrıca yapılan korelasyon türü ilişki analizinin yeterlik algısı ile DKAB dersine karşı tutum arasında $p < .01$ anlamlılık düzeyinde orta düzeyde pozitif yönlü bir ilişkiye (.445) işaret ettiği tespit edilmiştir (bk. Tablo 11) ki bu durum yeterlik algısında sağlanacak iyileşmenin DKAB dersiyile ilgili öğrenci tutumunda olumlu yönde bir değişime sebep olacağı anlamına gelmektedir.

35 Buyrukçu, "Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği Bölümü", 100.

36 Zengin - Yapıcı, "İlköğretim Okullarında DKAB Dersleri", 138.

37 Altaş, "Türkiye'de Zorunlu Din Öğretimini Yapılandırma Süreci", 159, 161; Şen, "İlkokullarda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi", 54- 55

38 Şen, "İlkokullarda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi", 49.

Tablo 11: DKAB Dersiyle İlgili Tutum * DKAB Dersi Yeterlik

| | | DKAB dersiyle ilgili tutum | DKAB dersi yeterlik |
|----------------------------|---------------------|----------------------------|---------------------|
| DKAB dersiyle ilgili tutum | Pearson Correlation | 1 | ,445** |
| | Sig. (2-tailed) | | ,000 |
| | N | 338 | 338 |
| DKAB dersi yeterlik | Pearson Correlation | ,445** | 1 |
| | Sig. (2-tailed) | ,000 | |
| | N | 338 | 338 |

**0.01 anlamlılık düzeyinde bir ilişkiye işaret etmektedir.

Bütün bu sonuçlar Sınıf Öğretmenliği Bölümünde son sınıfta zorunlu olarak okutulan 2 saatlik DKAB Öğretimi dersinin öğrencilere alan yeterliliği kazandırma noktasında bazı eksiklikler taşıdığını göstermektedir. Doğrusu dört yıllık yükseköğrenim sürecinde sadece bir dönemde iki saatlik bir dersle bir öğretmen adayının DKAB dersi gibi çok yönlü bir alanda yeterlilik kazanmasını beklemek mümkün değildir. Bu sebeple eğer bu bölümden mezun olan öğretmen adayları bu dersi okutmaya devam edecekse, ilgili ders saatinin artırılması değerlendirilmelidir. Bunun yanında öğrencilerin, kendi okumalarını önemli oranda dinî bilgi kaynağı olarak göstermeleri (%60.9) ve ölçek maddeleri içinde en yüksek değeri öğrencilerin bu alanda kendilerini geliştirmeleriyle ilgili olan “DKAB dersini okutmam gerekirse elimden geleni yapmaya çalışırım” (X=4.62) ve “DKAB dersini okutmam gerekirse eksiklerimi gidermek için uğraşırım” (X=4.65) maddelerinin almış olması bahse konu eksiklerin hizmete başladıktan sonra tamamlanmaya çalışılacağına dair bir işareti olarak görülebilir.

3.6. DKAB Dersine Karşı Tutuma Dair Farklılık Analizi Bulguları

Araştırmada, ilgili ölçek aracılığıyla elde edilen ortalama değer (X=4.47) ölçme aracında yer verilen bağımsız değişkenlerle ilişkisi ayrıca ele alınmış ve ölçek ortalamasında $p < .05$ anlamlılık düzeyinde farklılaşmaya neden olan değişkenlere ait veriler aşağıda sunulmuştur. Yapılan farklılık analizi neticesinde katılımcıların DKAB Dersine karşı tutumlarının cinsiyet, yaş ve bilgi düzeyi değişkeni açısından $p < .05$ anlamlılık düzeyinde farklılaştığı tespit edilmiştir. Buna göre bayan öğrencilerin bu dersle ilgili tutumları (X=4.52) erkek öğrencilere (X=4.31); 22 yaş ve altı gruptaki öğrencilerin

tutumları ($X=4.54$) 23 yaş ve üstündeki öğrencilere ($X=4.28$); dinî pratiklerini yapacak düzeyde dinî bilgiye sahip olduğunu söyleyen öğrencilerin tutumları ($X=4.62$) ise din hakkında genel kültür düzeyinde bir bilgiye sahip olduğunu söyleyen öğrencilere göre istatistiki açıdan anlamlı kabul edilecek düzeyde olumlu yönde farklılaşmaktadır. Ayrıca yaş serbest bırakılarak yapılan korelasyon analizinde korelasyon katsayısı $-.207$, anlamlılık değeri ise $.000$ olarak bulunmuştur. Bu veri de yaş ile DKAB Dersine karşı tutum arasında $p<.01$ anlamlılık düzeyinde zayıf düzeyde negatif yönlü bir ilişki olduğuna işaret etmektedir. Bu durum yaşın ilerlemesiyle tutumun olumsuzlaştığı şeklinde değerlendirilebileceği gibi alttan gelen yeni neslin dinle ve DKAB dersiyile daha olumlu bir ilişki içinde olduğu şeklinde de yorumlanabilir. Bu konuda net bir kanaat ortaya koyabilmek nitel ve boylamsal araştırmaları gerekli kılmaktadır.

Tablo 12: Bağımsız Örnekler t Testi Sonuçları

| | | N | X | s.s. | t | Sd. | p |
|-----------------------------|---|-----|------|------|-------|-----|------|
| Cinsiyet | Erkek | 81 | 4,31 | ,68 | -2,87 | 336 | ,004 |
| | Bayan | 257 | 4,52 | ,55 | | | |
| Yaş ^{2*} | 22 yaş ve altı | 253 | 4.54 | ,54 | 3,38 | 322 | ,001 |
| | 23 yaş ve üstü | 71 | 4.28 | ,65 | | | |
| Bilgi Düzeyi ^{3**} | Dini pratiklerimi yapacak düzeyde dini bilgiye sahibim | 261 | 4,62 | ,43 | 7,07 | 63 | ,000 |
| | Din hakkında genel kültür düzeyinde bir bilgiye sahibim | 55 | 3,93 | ,69 | | | |

* Yaş değişkeni ölçme aracı uygulanırken serbest bırakılmış ve sonrasında ara vermeden üniversiteyi kazanmış olan grup (22 yaş ve altı) ile bir süre ara verip üniversiteyi kazanmış (23 yaş ve üzeri) grup şeklinde bağımsız örneklem T testinde kullanılabilir şekilde sınıflandırılmıştır.

** Araştırmaya katılanların İslam dinine dair bilgi düzeylerini ölçmek için sorulan soruyla ilgili seçeneklerden "Dini konulara çok iyi derecede hâkimim" (N=16) ve "Dini konularda hemen hiç bilgi sahibi değilim" (N=6) seçenekleri analiz için gerekli kritik eşik (N=30) altında olduğundan analiz dışında tutulmuş, katılımcılar içinde toplamda %93,5'luk bir orana denk gelen diğer iki grup üzerinden analiz gerçekleştirilmiştir.

İkiden fazla alt kategoriye sahip gruplarda anlamlı farklılığın tespiti için kullanılan varyans analizi (anova testi) sonuçlarına göre öğrencilerin DKAB Dersine karşı tutumlarının, İslam diniyle olan ilişki biçimlerini nasıl tanımladıkları noktasındaki tercihlerine göre $p<.05$ anlamlılık düzeyinde farklılaştığı görülmektedir.

Tablo 13: Anova Testi Sonuçları (İslam Diniyle İlişki Biçimi)

| | | N | X | s.s. | F | Sd. | p |
|--|--|-----|------|------|-------|-----|------|
| <i>İslam diniyle ilişki biçimi</i> ^{a*} | 1.Yürekten inanır ve pratikleri düzenli uygular | 121 | 4,62 | ,43 | 33,61 | 333 | ,000 |
| | 2.Yürekten inanır ve pratikleri bazen uygular | 184 | 4,52 | ,50 | | | |
| | 3.İnanır fakat uygulamaz veya farklı bir yoruma inanır | 29 | 3,80 | ,66 | | | |

* Katılımcıların İslam diniyle ilişki biçimlerini tanımlamak için kullanılan kategorilerden biri olan “İslâmî esaslara inanmam” seçeneği Anova Testi için gerekli olan kritik sınırın ($N \geq 30$) altında kaldığından analizin dışında tutulmuş; yine aynı sebeple ölçek ortalaması birbirine kısmen yakın olan “İslâmî esaslara inanırım ama dinî pratikleri hemen hemen hiç uygulamam” ($X=3.83$) seçeneği ile “Toplumda genel kabul görenden farklı bir İslam yorumuna inanırım” ($X=3.70$) seçenekleri ise birleştirilerek tek bir grup haline getirilmiş, kritik eşiğe çok yakın bir değer aldığından ($N=29$) analize dâhil edilmiştir.

Farklılığın kaynağını tespit edebilmek için uygulanan Scheffe Testi bu farklılığın kaynağının İslâmî esaslara inanıp hemen hemen hiç uygulamayan ile toplumda genel kabul görenden farklı bir İslam yorumuna inandığını söyleyenlerden oluşan 3. grup olduğuna işaret etmektedir (bk. Tablo 14). Zira bu gruba ait ölçek ortalaması ($X=3.80$) diğer iki grubun ortalamasına ($X=4.62$ ve $X=4.52$) kıyasla $p < .05$ anlamlılık düzeyinde farklılaşmaktadır. Başka bir ifadeyle bu grup diğer iki gruba kıyasla DKAB Dersine karşı anlamlı sayılacak düzeyde daha olumsuz bir tutuma sahiptir. Bu sonuç bize şunu göstermektedir ki din öğretimi salt bilişsel bir yeterlikle yürütülebilecek bir alan değildir. DKAB dersleri inançla, daha özelde ise ağırlıklı olarak İslam inanç ve pratikleriyle ilgili olduğundan, ilgili derse yeterli duyuşsal ve psikomotor yönelim göstermeyen yani farklı bir inanç yorumunu benimseyen ya da inansa bile pratikleri yerine getirmekten uzak duran eğitimcilerin bu derse karşı sahip oldukları nispi olumsuz tutum bu kişiler tarafından okutulacak DKAB derslerinin verimliliği noktasında önemli bir soru işareti oluşturmaktadır.

Tablo 14: Scheffe Testi Sonuçları

| | | Mean Difference | Std. Error | Sig. |
|--|---|--------------------|---------------|------|
| 1.Yürekten inanır ve düzenli uygular | 2.Yürekten inanır zaman zaman uygular | ,099 | ,057 | ,227 |
| | 3.İnanır uygulamaz veya farklı bir yoruma inanır | ,821* | ,101 | ,000 |
| 2.Yürekten inanır zaman zaman uygular | 1.Yürekten inanır ve düzenli uygular | -,099 | ,057 | ,227 |
| | 3.İnanır uygulamaz veya farklı bir yoruma inanır | ,723* | ,097 | ,000 |
| 3.İnanır uygulamaz veya farklı bir yoruma inanır | 1.Yürekten inanır ve düzenli uygular | -,821* | ,101 | ,000 |
| | 2.Yürekten inanır zaman zaman uygular | -,723* | ,097 | ,000 |

*.05 anlamlılık düzeyinde farklılık olan grupları göstermektedir.

Ölçme aracında katılımcılardan dine dair sahip oldukları bilgi ve birikimi elde ettikleri en önemli üç kaynağı önem sırasına göre 1,2,3 şeklinde sıralamaları istenmiş, "1" numara ile işaretlenen maddeler içinde ilk sırayı alan üç seçeneğe göre de tutum ortalama değerinde bir farklılaşma olup olmadığına bakılmıştır. Buna göre sahip olduğu bilgi ve birikimde bilgi kaynağı olarak aile, cami/din görevlisi ve kendi okumalarını gören gruplar arasında ölçek ortalama değeri itibariyle $p < .05$ anlamlılık düzeyinde bir farklılık tespit edilmiştir (bk. Tablo 15).

Tablo 15: Anova Testi Sonuçları (Dinî Bilgi Kaynağı)

| | | N | X | s.s. | F | Sd. | P |
|-------------------------------------|----------------------|-----|------|------|------|-----|------|
| Dinî Bilgi Kaynağı ^{5*} | 1.Ailem | 221 | 4,52 | ,51 | 3,55 | 291 | ,030 |
| | 2.Cami/Din Görevlisi | 44 | 4,48 | ,63 | | | |
| | 3.Kendi Okumalarım | 37 | 4,24 | ,86 | | | |

* Dinî bilgi kaynağı olarak ilk sırada tercih edilen seçenekler arasından $N \geq 30$ şartını sağlayan üç seçenek analize alınmış, diğerleri dışarıda tutulmuştur.

Farklılığın kaynağının tespiti için yapılan Scheffe Testi dinî bilgi kaynağı olarak aile seçeneğini işaretleyenlerle kendi okumalarını mevcut bilgi ve birikiminin kaynağı olarak görenlerin bu farklılığın kaynağı olduğuna işaret

etmektedir (bk. Tablo 16). Bu sonuç dinî bilgiyi elde etme sürecinde ailesini ilk sıraya koyan grubun kendi okumalarını ilk sıraya koyan gruba göre DKAB dersiyle ilgili daha olumlu bir tutuma sahip olduğunu göstermektedir. Burada özellikle tutumların duyuşsal yönünün gelişiminde ailenin belirleyici rolü farklılığın temel sebebi olarak değerlendirilebilir. Çocuğun dinî alana karşı göstereceği duygusal yönelimde ailenin modeli, çocukla kurdukları duygusal yakınlık, aile içinde özellikle sevgi ve güven üzerinden inşa edilecek ilişki tarzı önem arz etmektedir. Ayrıca bu farklılık bize dine dair temel bilgi kaynağı olarak kendi okumalarını gösteren kişilerin dinle bilişsel anlamda bir yakınlık kurabilseler bile tutumun temel öğelerinden olan duyuşsal yönelimi sağlamada daha zayıf kalabileceklerini göstermektedir.

Tablo 16: Scheffe Testi Sonuçları

| | | Mean Difference | Std. Error | Sig. |
|----------------------|-----------------------|-----------------|------------|------|
| 1.Ailem | 2. Cami/Din Görevlisi | ,035 | ,096 | ,938 |
| | 3. Kendi Okumalarım | ,277* | ,104 | ,030 |
| 2.Cami/Din Görevlisi | 1.Ailem | -,035 | ,096 | ,938 |
| | 3.Kendi Okumalarım | ,242 | ,130 | ,178 |
| 3.Kendi Okumalarım | 1.Ailem | -,277* | ,104 | ,030 |
| | 2. Cami/Din Görevlisi | -,242 | ,130 | ,178 |

* .05 anlamlılık düzeyinde farklılık olan grupları göstermektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

Araştırmada kullanılan ölçme aracıyla elde edilen veriler Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği Bölümü'nde okuyan öğrencilerin DKAB Dersine karşı çok yüksek düzeyde ($X= 4.47$) olumlu bir tutuma sahip olduklarını ortaya koymuştur. Bu sonuç ilgili Bölüm öğrencilerinin DKAB Dersine karşı olumlu bir tutum içinde oldukları yönündeki hipotezimizin geçerli olduğu anlamına gelmektedir. Bu olumlu tutum dersin amaçlarına ulaşılabilmesi, öğrenmenin gerçekleştirilebilmesi noktasında memnuniyet vericidir. Bloom "tam öğrenme" adını verdiği kuramında öğrenmenin gerçekleşebilmesi için gerekli gördüğü "duyuşsal giriş özellikleri" altında tutumlara da yer vermiş ve bu özelliklerin öğrenmeyi %25'e kadar etkilediğini belirtmiştir. Bloom'un bu tespiti tutumların ders başarısında ne denli etkili olduğunu, bu araştırmadan

elde edilen DKAB dersine karşı yüksek düzeyde olumlu tutumun bu dersin başarısına nasıl bir katkı sunabileceğini göstermesi açısından anlamlıdır. Bu sonuç ayrıca, çocukların kişilik ve karakter gelişiminde önemli belirleyicilerden biri olacak olan Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği Bölümü öğrencilerinin çocukların dinî gelişimine de katkı sunmak noktasında istekli olacaklarını, en azından bu konuda çaba göstermekten geri durmayacaklarını göstermektedir.

Araştırmada öğrencilerin DKAB dersine karşı tutum düzeyinin belirlenmesi kadar önemli olan bir diğer husus ise onların ilgili derse karşı tutumlarında farklılaşmaya sebep olan değişkenlerin belirlenmesidir. Bu amaçla yapılan farklılık analizleri “İslam dini ile ilişki biçimi” değişkeninin öğrencilerin tutumu üzerinde anlamlı bir farklılaşmaya sebep olduğunu göstermektedir. İslami esaslara inanan ama uygulamayan öğrencilerle toplumda genel kabul görenden farklı bir İslam yorumuna sahip olan öğrencilerin (%8.6) ders karşı tutumlarının olumsuz yönde anlamlı düzeyde farklılaştığı tespit edilmiştir (bk. Tablo 13,14). Bu sonuç bize, inanç noktasındaki farklı yorumu sebebiyle DKAB dersine karşı duyuşsal yönelim göstermeyen öğrenciler ile toplumda kabul gören İslam inanç biçimini sahiplenen ancak onun psiko-motor yönünü ihmal eden öğrencilerin derse karşı tutumlarında ciddi bir düşüş olduğunu göstermektedir. Uluslararası alanda yapılan çalışmaların derse karşı tutumun başarı değişkenini %20’ye kadar açıklayabildiğini gösterdiği, hatta Bloom’un bunu %25’e kadar çıkarttığı³⁹ dikkate alındığında bu durumun ilgili öğrenciler tarafından okutulması muhtemel DKAB dersinin başarısı anlamında önemli bir sorun oluşturacağı değerlendirilebilir.

Araştırmadan elde edilen yüksek düzeyde olumlu tutumun dersin amaçlarının gerçekleştirilmesine katkı sunacağı öngörülmekle birlikte araştırma sonucunda ulaşılan kimi bulgular bu alanda ciddi sorunların varlığına işaret etmektedir. Bahse konu edilen olumlu tutumda daha çok duyuşsal ve psiko-motor unsurların öne çıktığı, bu iki alanda elde edilen bulguların büyük oranda beklentileri karşılayacak düzeyde olduğu anlaşılmaktadır. Ancak özellikle bilişsel hazırbulunuşluğun ya da Bloom’un tabiriyle “bilişsel giriş özellikleri”nin öne çıktığı kimi sorularda ciddi eksiklikler olduğu görülmektedir. Nitekim araştırmaya katılan öğrencilerin %1.8’i dinî konularda hemen hiç bilgi sahibi olmadığı, %16.3’ü genel kültür düzeyinde bir dinî bilgiye sahip olduğunu söylemiştir. Bu sonuç son sınıfta bir dönem haftada iki derslik Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi dersi

39 Muhittin Çalışkan, “Bilişsel Giriş Davranışları ve Duyuşsal Giriş Özelliklerinin Öğrenme Düzeyine Etkisi”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 14/5 (2014): 1814, 1808.

almış Sınıf Öğretmenliği Bölümü öğrencilerinin yaklaşık %20'nin bu dersin bilişsel giriş özellikleri konusunda ciddi eksiklikleri olduğunu göstermektedir. Öğrencilerin %77.2'si ise kendine yetecek, yani dinî pratiklerini yerine getirecek kadar bir dinî bilgiye sahip olduğunu söylemiştir ki bu tür bir bilgi bu alanda ders verecek, dini öğretecek yeterliğe sahip olduğu anlamına gelmemektedir. Nitekim araştırmadan elde ettiğimiz bir diğer bulgu DKAB dersine karşı tutum ortalaması 4.47 olan son sınıf öğrencilerinin "*Dördüncü sınıfta DKAB dersini okutacak yeterlilikteyim*" şeklindeki bir ifadeye dair otalamalarının 3.87 olduğunu göstermektedir. Bu sonuç, her ne kadar derse dair yeterlik algısında önceki dönemlere kıyasla bir gelişme sağlanmış olsa bile⁴⁰, ilgili derse dair sahip olunan olumlu tutumun yeterlilik yönünün desteklenmeye ihtiyaç duyduğuna işaret etmektedir. Nitekim araştırmadan elde edilen bir diğer bulgu bu iki değişken arasında $p < .01$ anlamlılık düzeyinde orta düzeyde pozitif yönlü bir ilişkinin (.445) varlığına işaret etmektedir (bk. Tablo 11). Yani yeterlik algısında sağlayacak olumlu yöndeki değişim derse karşı tutumu, yine aynı şekilde derse karşı tutumda sağlanacak olumlu yöndeki değişim ise derse dair yeterliliği pozitif yönlü etkileme potansiyeline sahiptir. Ayrıca yapılan farklılık analizlerinde de görülmüştür ki sahip olunan bilgi düzeyi DKAB dersine karşı tutumda anlamlı sayılabilecek bir farklılaşmaya sebep olmakta, genel kültür düzeyinde bilgiye sahip olan öğrencilerin tutum ortalaması dinî pratiklerini yerine getirecek düzeyde bilgi sahibi olduğunu söyleyen öğrencilerin tutum ortalamasından anlamlı düzeyde olumsuz yönde farklılaşmaktadır (bk. Tablo 12).

Araştırma bulguları değerlendirilirken yapılan diğer farklılık analizleri araştırmaya katılan öğrencilerin DKAB Dersiyle ilgili almış oldukları tutum puanlarının ortalamasının cinsiyet ve yaş değişkenleri açısından da $p < .05$ anlamlılık düzeyinde farklılaştığını ortaya koymuştur. Buna göre bayanların ($X=4.52$) erkek öğrencilerden ($X=4.31$); 22 yaş ve altı gruptaki öğrencilerin ($X=4.54$) 23 yaş ve üstündeki öğrencilerden ($X=4.28$) pozitif yönde ve anlamlı düzeyde ayrıştığı görülmüştür. Ayrıca dini bilginin kaynağının tutum üzerinde farklılaşmaya sebep olan bir diğer değişken olduğu tespit edilmiştir. Buna göre mevcut dinî bilgi ve birikiminin kaynağı olarak ailesini ilk sıraya yerleştirenlerin ölçek ortalamasının ($X=4.52$) ilk sıraya kendi okumalarını koyanların ortalamasından ($X=4.24$) olumlu yönde ayrıştığı görülmüştür. Burada şu nokta dikkat çekmektedir ki, gerek cinsiyet değişkeni açısından bakıldığında bayanların, gerekse temel bilgi kaynağı açısından bakıldığında

40 Bk. Şen, "İlkokullarda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi", 47, 56.

ailesini öne çıkartan öğrencilerin DKAB dersine karşı tutumlarında olumlu yönde karşımıza çıkan farklılaşmada tutumların kendilerine daha sağlam bir duygusal zemin bulabiliyor olmasının etkisi yadsınamaz. Zira bayanların duygusal yönlerinin güçlü oluşu onların dinle ve DKAB dersiyile duygusal bir bağ kurmasını kolaylaştırmakta, aynı şekilde aile ortamının sunduğu duygusal iklim de benzer bir etki oluşturabilmektedir.

Sonuçta bu araştırma şunu göstermiştir ki Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği Bölümünde okuyan ve DKAB Öğretimi dersini almış olan son sınıf öğrencileri ileride okutmaları muhtemel DKAB dersine karşı yüksek düzeyde olumlu bir tutuma sahiptir. Bu öğrenciler içinde, nispi olumsuz tutuma sahip olanların ise özellikle dine ve ilgili derse karşı duygusal ve psiko-motor bir yönelim göstermeyen öğrenciler olduğu, bu alana müdahale imkânı olmadığı için bu öğrencilerin DKAB dersini okutmasının önemi bir sorun teşkil edeceği öngörülmüştür. DKAB dersine karşı yüksek düzeyde olumlu tutum içinde olan öğrencilerin ise duygusal ve psiko-motor yönelimleri güçlü olmakla birlikte bilişsel hazırbulunuşluk anlamında eksik kaldıkları görülmüş, bu alanda yapılacak iyileştirmelerin hem derse yönelik tutumu hem de dersin başarı ve verimliliğini arttıracığı değerlendirilmiştir.

Araştırmadan elde edilen bulgular ışında şu öneriler dile getirilebilir:

- Bu dersi okutmak istemeyen, derse karşı duygusal ve psiko-motor bir yönelimi olmayan öğretmenler bu derse girmek konusunda zorlanmamalıdır. Böyle durumlarda şayet bu dersi okutmaya istekli olan sınıf öğretmeni varsa ders mübadelesi yoluyla sorunun halli yoluna gidilmelidir.

- Sınıf öğretmeni adayları öğrencilerin DKAB dersi noktasındaki yeterliklerini, bilhassa bilişsel yeterliklerini, arttırmak için mevcut DKAB öğretimi ders saati arttırılmalı; bu mümkün olmazsa dersin AKTS'si arttırılarak ders dışı bireysel ve grup çalışmaları yoluyla öğrenciler ilgili alanda yeterlik kazanmaya teşvik edilmelidir.

- Öğrencilerin din öğretimi noktasındaki yeterliklerini arttırmak için DKAB Öğretimi dersi seçmeli derslerle desteklenmeli, bu öğrencilerin İlahiyat fakültelerinden seçmeli ders almak suretiyle eksikliklerini gidermelerine olanak sunulmalıdır.

- Eğitim Fakültelerinde bu ders için öğretim elemanı istihdamına önem verilerek özellikle bu öğrencilerin ihtiyaçları temelinde ders içerik ve öğrenim süreçleri planlanmalıdır.

Kaynakça

- Akyüz, Yahya. *Türk Eğitim Tarihi*. İstanbul: Kültür Koleji Yayınları, 1994.
- Altaş, Nurullah. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2001.
- Altaş, Nurullah. "Türkiye'de Zorunlu Din Öğretimini Yapılandıran Süreç, Hedefler ve Yeni Yönetim Arayışları (1980-2001)". *Dini Araştırmalar* 4 / 12 (2002): 145-168.
- Atkinson, Rita L. – Atkinson, Richard C. – Hilard, Ernest R. *Psikolojiye Giriş*. Trc. Kemal Atakay v.dğr. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1995, 2.
- Aydın, M. Şevki. *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni*. İstanbul: Dem Yayınları, 2005.
- Balay, Refik - Kaya, Ahmet. "Eğitim Fakültesinde Okuyan Öğretmen Adaylarının Ahlaki Değer Yönelimleri". *Değerler Eğitimi Dergisi* 12/28 (2014): 7-45.
- Buyrukçu, Ramazan. "Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği Bölümü Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim ile İlgili Görüşleri Üzerine Bir Araştırma (Burdur Eğitim Fakültesi Örneği)". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2006): 89-128.
- Çalışkan, Muhittin. "Bilişsel Giriş Davranışları ve Duyuşsal Giriş Özelliklerinin Öğrenme Düzeyine Etkisi". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 14/5 (2014): 1807-1821.
- Göçeri, Nebahat. "Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği Bölümünde Okutulan DKAB Derslerine Dair Öğrencilerin Değerlendirmeleri". *Türkiye'de Okullarda Din Öğretimi Sempozyumu (İstanbul, 23-24 Mayıs 2011)*. Ed. Kaymakcan v.dğr. 677-701. İstanbul: DEM Yayınları, 2011.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem. *İnsan ve İnsanlar*. İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım A.Ş., 1985.
- Morgan, Clifford T. *Psikolojiye Giriş*. Trc. Hüsnü Arıcı v.dğr. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Psikoloji Bölümü, 1981.
- Önder, Mustafa. "Eğitim Fakültelerindeki İlköğretime Yönelik Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretiminin Yeterlik Durumu". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 13 (2004): 151-179.
- Öztürk, Veli. "Sınıf Öğretmenliği Bölümü Öğrencilerinin DKAB Öğretimi ile İlgili Görüşleri: Buca Eğitim Fakültesi Örneği". *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Çalışma Toplantısı -1 (İstanbul, 24-25 Mayıs 2003)*. Ed. Z. Şeyma Arslan. 169-198. İstanbul: Dem Yayınları, 2004.
- Resmi Gazete (16 Haziran 20016). *Millî Eğitim Bakanlığı Okul Öncesi Eğitim ve İlköğretim Kurumları Yönetmeliğinde Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik 29744*.
- Resmi Gazete (24 Haziran 2005). *Millî Eğitim Bakanlığı İlköğretim Kurumları Yönetmeliğinde Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik 25855*.
- Resmi Gazete (27 Ağustos 2003). *Millî Eğitim Bakanlığı İlköğretim Kurumları Yönetmeliği 25212*.
- Şen, Şeref. *İlkokullarda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi*. Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1997.
- Zengin, Zeki Salih - Yapıcı, Asım. "İlköğretim Okullarında DKAB Dersleri için Öğretmen Yetiştirilmesi ve Eğitim Fakülteleri: Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi Örneği". *Değerler Eğitimi Dergisi* 4 (2006): 127-153.

قراءاتٌ دلاليةٌ تحليليةٌ في نصوصٍ شعريةٍ عراقيةٍ حديثةٍ

Abdul Kareem el Ubeydi

Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati anabilim Dalı
Asst. Prof., Hitit University, Faculty of Divinity, Department of Arabic Language and Rhetoric
Çorum, Turkey

abdulkerimubeydi@hitit.edu.tr

Doi: 10.143.95/hititilahiyat.443284

الخلاصة

تعدُّ القصيدة العربية شكلاً مهمّاً من أشكال الأدب العربي الذي يقوم على ركنين أساسيين هما النثر والشعر، ويخضع الشاعر العربي في عملية إنشاء القصيدة إلى جملة من القواعد التي يقوم عليها بناء القصيدة شكلاً ومضموناً، ولا بدّ من ادراك أنّ كلّ قصيدةٍ تقوم على موضوع واحدٍ أو أكثر، وأن قراءة القصيدة ودراسة موضوعها وأدائها الفنية تقوم على مجموعة من القواعد والأطر الفنية المنهجية وهو ما يطلق عليه بالعملية النقدية .

ومن خلال ماتقدّم فإنّ الهدف من هذه الدراسة هو الوقوف على المعاني الدلالية والبلاغية في بعض القصائد الشعرية الحديثة لمجموعة من الشعراء العراقيين الذين تركوا بصمةً واضحةً على حركة الشعر العراقي الحديثة من خلال مامتازوا به من تفرد في اللغة الشعرية والصياغات اللفظية والصور الفنية ومكوناتها، والتوجهات البلاغية وتحليلاتها، واستعمال الرمز والأساطير .

ولقد اتبعت المنهج النقدي التحليلي الذي يعنى بالتفسير، والتحليل، والشرح وبيان مواطن النقد وإبراز العناصر المكونة للنص الشعري، مع إبراز الجوانب الدلالية وارتباط المعنى الشعري بها من خلال رؤية لغوية دلالية، والتأكيد على القراءة التحليلية للنصوص الشعرية التي يتم فيها إدراك الأجزاء التي تكوّن مجموع القصيدة من خلال عملية تحليل للأجزاء أو التفاصيل التي يتكوّن منها النص الشعري ومن خلال ذلك تبرز قيمة الإبداع وتبرز كلّ الإمكانيات الشعرية والطاقت الفكرية والمضامين الإنسانية والأبعاد الحضارية والقيم الإنسانية الشعورية التي اشتملت عليها قصائدهم موضوعة النقد، لقد تم اصطفاء هؤلاء الشعراء على أساس أنهم مجموعة من الشعراء المعاصرين، ومن أصحاب التوجهات الشعرية الحديثة على الرغم من أنّهم شعراء عموديون أساساً .

إنّ أصحاب القصائد هم شعراء يتميزون بإبداعهم الشعري وقدرتهم على جعل الشعر عنصراً مؤثراً في حياة الناس ويمكن أن يسهم اسهاماً حقيقياً في الأحداث ومجريات الأمور المختلفة، وقد لا يكون كافياً أن نحكم على شاعرٍ من خلال قصيدة واحدة إلا أنّ هؤلاء الشعراء لديهم تجربة شعرية طويلة تتفاوت من حيث الزمن والخبرة وعدد الدواوين الشعرية والمشاركات المحلية والخارجية والجوائز الشعرية التي حصلوا عليها في مسيرة حياتهم الشعرية، وهم جميعهم ينتمون إلى مدرسة الشعر العربي الكلاسيكية والحديثة.

المصطلحات: اللغة العربية و بلاغتها، النصوص، الشعر، الحديث، القراءة، الدلالة، التحليل.

أسماء الشعراء: أجود مجيل، خضر خميس، ريم قيس كبه، سامي مهدي، علي حسين علي.

Modern Irak Şiirin Metinlerinde Anlambilimsel Okumalar

Öz

Bu çalışma, modern Arap şiirinde önemli izler bırakan bir grup Iraklı şaire ait bazı modern şiir kasideledeki semantik anlamları ele alıp incelemeyi amaçlamaktadır. Söz konusu şairlerin şiirleri ve edebi ürünleri, Arap şiir hareketinin modern tezahürlerinde büyük bir etki meydana getirmiştir. Zira bu şairler; şiir diline hâkimiyet, söz sanatlarında kabiliyet, derin anlamlı sanatsal imgeler vücuda getirme, düşünceleri ustaca kalıba dökebilme, eşsiz betimleme, üstün edebi değeri olan sanatsal imalarda titiz davranma gibi hususlarda diğer şairlerden ayrılmaktadır. Biz bu makalede semantik/analitik okumanın konusu olarak seçtiğimiz kasidelerdeki estetik unsurları ortaya çıkarmaya çalıştık. Kasidelerin sanatsal anlamlarına, bu anlamların okuyucu üzerindeki psikolojik ve duygusal etkilerine ve bu etkilerin içerdiği fikri muhtevayı açıklamaya özen gösterdik. Bunu yaparken Arapçanın gramatik /semantik yapısı ve dilsel özellikleri üzerine kurulu sanatsal yönüne dikkat çektik. Bu yolla özgünlüğün değeri ön plana çıkmış, inceleme ve eleştiriye konu olan kasidelerin içerdiği şiirin eşsiz gücü, düşünce potansiyeli, insani içerikler, medeni boyutlar ve insana ait olan değerler ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Metinler, Modern Okuma, Semantik, Sentez.

Şairler: Ecved Micbil, Hami Hudayyr, Rim Kays Kubbe, Ali Hüseyin Ali, Sami Mehdi.

Analytical Readings in Modern Iraqi Poetic Texts

Abstract

The Arabic poem is considered an important form of Arabic literature based on two main pillars: prose and poetry. In the process of creating the poem, the Arab poet is subject to a set of rules on which to build the poem in form and content. It must be recognized that each poem is based on one or more topics, and that the reading of the poem and the study of its theme and artistic tools are also based on a set of rules and artistic frameworks, which is called critical process.

The present paper aims at identifying the semantic meanings in some modern poems of some Iraqi poets who have left a clear imprint on the modern Arabic poetry movement through their influential poetic and literary works on the Arabic poetry movement and its modern manifestations by means of their uniqueness in poetic language, verbal forms, artistic images, deep meanings, coherence, good description, accurate reference and high literary value. The study attempts to reveal the beauty of the selected poems which have been chosen as a tool for the semantic/analytical reading by throwing light on the artistic connotations, their resulting effects, psychological and concrete impact on the recipient, as well as the intellectual implications. It also takes into account the artistic aspect which is based on the values of the Arabic language and its syntactic/semantic structure and emphasis on analytical reading of poetic texts through the process of analyzing parts or details that constitute the poetic text, and thereby highlighting the value of creativity and poetic potentials, intellectual energies, cultural dimensions and values in the poems under study.

Keywords: Texts, Modern Poetry, Reading, Semantics, Analysis.

Names of Poets: Arabic Language and Rhetoric, Ajwad Mijbil, Khider Khamis, Reem Qais Kubbah, Sami Mahdi, Ali Hussein Ali.

مفهوم القراءة والصلّة بينه وبين الدلالة .

مفهوم القراءة لغةً

(قرأ) قرأت الكتاب قراءة وقرآنا ، ومنه سمي القرآن . وأقرأه القرآن فهو مقرئ . وقال ابن الأثير : تكرر في الحديث ذكر القراءة والاقتراء ، والقارئ ، والقرآن ، والأصل في هذه اللفظة الجمع وكل شيء جمعته فقد قرأته . وسمي القرآن : لأنه جمع القصص ، والأمر والنهي ، والوعد ، والوعيد ، والآيات والسور بعضها إلى بعض ، وهو مصدر كالغفران ، والكفران . قال : وقد يطلق على الصلاة ؛ لأن فيها قراءة تسمية للشيء ببعضه ، وعلى القراءة نفسها ، يقال : قرأ يقرأ قراءة وقرآنا . والاقتراء : افتعال من القراءة .¹ . وقرأ الكتاب قِرَاءة وقرآنا تتبع كلماته نظرا ونطق بها وتتبع كلماته ولم ينطق بها وسميت (حديثا) بِالْقِرَاءَةِ الصامته وَالآيَةِ من الْقُرْآن نطقاً بِالْفَاظِهَا عَنْ نَظَرٍ أَوْ عَنْ حِفْظِ فَهُوَ قَارِئٌ (ج) قُرَاءٌ . و- عَلَيْهِ السَّلَامُ قِرَاءَةٌ : أبلغه إِيَّاهُ² وقال الزّبيدي (وقرأ الشيء : جمعه وضمّه)³ . ومما لاشكّ فيه أن أصبحت القراءة أوسع من هذا المفهوم المعجمي وتحولت الى مناهج مختلفة وقراءات عديدة ونظريات نقدية (وعليه) فقد أصبحت القراءة منهجاً نقدياً معاصراً على وفق ما أنتجته نظريّة القراءة الحديثة ، التي مثلت "واحداً من اتجاهات ما بعد البنيوية في نظريات النقد العالمي الحديثة"⁴ ، وإنّ أهمّ ما يميّز القراءة الأدبية أنها تحاول البحث في المسافة الفاصلة بين الدالّ والمدلول ، وتعمل على فكّ أسرار التعدّد الدلاليّ الذي يميّز النصّ الأدبي⁵ . وقد عمدت الدارسات الحديثة في نظرية القراءة إلى استعادة المكانة التي يجب أن يحتلها القارئ في مقاربة النصّ (فالقارئ ليس علامة على طريق مغلق بل هو مفصل حيوي يصب فيه الطريق القادم من النصّ ؛ ليتولد عنه طريق آخر يعود إلى النصّ ثانية⁶ .

مفهوم الدلالة (لغة)

1 جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الاقريفي، لسان العرب (مادة قرأ)، (بيروت: دار صادر، 2003م)، 129/1.

2 مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز (مادة قرأ)، (القاهرة: طبعة خاصة بوزارة التربية والتعليم 1411هـ - 1990م)، 494.

3 محمد بن محمد بن عبد الرزاق المرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس مادة (قرأ)، الطبعة 2 (الكويت: مطبعة حكومة الكويت، 1965)، 370.

4 بسام قطوس: دليل النظرية النقدية المعاصرة، (الكويت: مكتبة دار العروبة 2004)، 164.

5 عبدالسلام رشيد، في مفهوم القراءة ، مجلة الأستاذ، 1 | 210، (2014): 7.

6 علي جعفر العلق، الشعر والتلقي دراسات نقدية (عمان الأردن: دار الشروق ، 2002)، 64.

(دل): الدال واللام أصلان: أحدهما: إبانة الشيء بأمانة تتعلمها، والأخر: اضطراب في الشيء. فالأول قولهم: دللت فلاناً على الطريق. والدليل: الأمانة في الشيء. وهو بين الدلالة والدلالة⁷، والدلالة في اللغة مصدر دلته على الطريق دلالةً ودلالةً ودلولةً، في معنى أرشده⁸. ودلته على الشيء يدلُّه دلالةً ودلالةً فاندل: سدده إليه... والدليل: ما يُستدلُّ به، والدليل: الدالُّ، وقد دلته على الطريق يدلُّه دلالةً ودلالةً ودلولةً والفتح أعلى، والدليل والدليلي: الذي يدلُّك...⁹ ودلته عليه دلالةً، وثُلثتُ، ودلولةً فاندل: سدده إليه. والدليلي كجليلي: الدلالة أو علم الدليل بها ورُسوخه¹⁰.

مفهوم التحليل الدلالي

علم الدلالة هو العلم الذي يعالج مشكلة تحديد معنى الكلمة باستخدام المنهج التكاملي الذي يعتمد على الإجراءات والنظريات المختلفة للتحليل الدلالي لان قضية المعنى أشمل من أن يحتويها منهج أو نظرية بعينها ولذا فان علم الدلالة يستخدم النظريات المختلفة التي تُسهم في تحديد دلالة الكلمات مثل نظرية السياق ونظرية التحليل المكوّن للمعنى ونظرية المجال الدلالي حيث تمثل كل نظرية من هذه النظريات أهمية متكافئة مع الأخرى¹¹.

وقد أقام علماء اللغة "علم الدلالة": لبيان علاقة اللفظ بالمعنى المراد، وعلاقة اللفظ بالألفاظ المركبة للجملة، وبيان دلالة المركبات والصيغ المتنوعة لها، وبيان أثر السياق واللاحق في الكلام.

وبهذا تكون وظيفة التحليل الدلالي متعلّقةً بالدلالات المتنوعة التي يأخذها اللفظ في اللغة، فهناك الدلالة النحوية: التي نستنبطها من ترتيب الكلمات ترتيباً معيناً، وهذا التركيب النحوي للكلمات مهم جداً، إذ أفهم منه دلالة معينة لا أفهمها مع ترتيب نحوي آخر، مثل قوله سبحانه وتعالى: (إياك نعبد وإياك نستعين) حيث قدّم المفعول به، فالدلالة النحوية لهذه الآية أن هناك تخصيصاً لله سبحانه وتعالى بالعبادة والاستعانة دون غيره ويظهر لنا الفرق جلياً حين نحاول تغيير ترتيب الكلمات فلا نحصل على المعنى نفسه.

وهناك الدلالة الصرّفية

7 أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة (مادة دل)، تحقيق، عبد السلام هارون. (بيروت: دار الفكر 1399 هـ - 1979 م)، 259/1.

8 إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية) (مادة دل)، تحقيق/ أحمد عبد الغفور عطار، الطبعة 4، (بيروت- لبنان دار العلم للملايين 1990)، 1698/III.

9 جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الأفرقي، لسان العرب، مادة (دل) (11/ 248-249).

10 مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط (مادة دل)، الطبعة الأولى، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1406 هـ - 1986 م)، 1292.

11 كريم زكي حسام الدين، التحليل الدلالي: إجراءاته ومناهجه، (القاهرة: دار غرب للطباعة والنشر والتوزيع، 1999)، 744/II.

التي نصل إليها عن طريق الصيغ الصرفية المستعملة في الجملة أو الآية كقوله سبحانه وتعالى: (وإني لغفّار لمن تاب و آمن و عمل صالحاً) فاستعمال صيغة (غفّار) لها دلالتها و هي المبالغة و الإكثار من المغفرة ، و ليس فعل المغفرة فقط.

وهناك الدلالة السياقية

التي نحصل عليها من معنى الكلمة ومجاورتها لغيرها من الكلمات و هي البيئة اللغوية التي تحيط بجزئيات الكلام من مفردات و جمل و خطاب و مواقف و أحوال ، لأن السياق له دور كبير في تحديد المعنى ، و معلومٌ أنّ لكل كلمة دلالةً نحويةً وصرفيةً و سياقيةً ، و التحليل الدلالي يتمُّ بالتعرُّض لهذه الدلالات كلّها و التطرُّق إليها في التحليل . و بيان معنى الكلمة من خلال موقعها تسمى الدلالة السياقية ، لأنه لولا مجيئها متجاورة مع تلك الكلمات بالضبط لما كان لها ذلك المعنى، مثلاً الفعل (ذَهَبَ) تتعدد دلالاته حسب السياق الذي يرد فيه فنقول: (ذهب) ذهاباً و ذهوياً و مذهباً مر و مضى و مات و يُقال ذهب الأثر زال و أمّى و به صاحبه في الذهاب و به أزاله و في التَّنْزِيل العَزِيز (ذهب الله بنورهم و تركهم في ظلمات لا يبصرون) و يُقال ذهب به الخِيَلَاء : أزالته عن وقاره . و - عنه : تركه . و - عليه كذا : نسيه . و - إليه : توجه . و يُقال : ذهب إلى قول فلان : أخذ به . و ذهب مذهب فلان : قصد قصده و طريقه . و ذهب في الدين مذهباً : رأى فيه رأياً أو أحدث فيه بدعة . و - الشيء في الشيء : اختلط . فهو ذاهب و ذهوب .¹²

وهكذا كلما غيّرتنا في الكلمات حصلنا على معنى ودلالة جديدة و سياق مختلف، و في هذا المعنى يقول التهانوي: (وبالجملة فأهل العربية يشترطون القصد في الدلالة فما يفهم من غير قصد من المتكلم لا يكون مدلولاً للفظ عندهم، فإنّ الدلالة عندهم هي فهم المراد لا فهم المعنى مطلقاً).¹³

و بناء على ماتقدم فسأبدأ بقراءة القصائد من خلال المنهج التحليلي / النقدي / الدلالي الذي يعنى بالرؤية التحليلية الدلالية و البلاغية ، و بيان مواطن اللغة و استعمالها الجمالي و الفني و الأساليب البلاغية التي انطوت عليها قصائد الشعراء موضوع البحث .

قراءة نقدية في نيزك / أجود مجبل¹⁴

كنيزك فادح سافرت مرتكباً

12 مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز (مادة ذهب)، 1/ 316-317.

13 محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي ، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ، الطبعة: الأولى، تقديم وإشراف ومراجعة: درفيق العجم تحقيق: دعلي دحروج ، (بيروت : مكتبة لبنان ناشرون ، 1996م) ، 1/ 792 .

14 شاعرٌ عراقي وُلِدَ عام 1958 في سوق الشيوخ محافظة الناصرية. تخرج في دار المعلمين 1979. يعمل بالتدريس في إحدى مدارس سوق الشيوخ. حصل على الجائزة الثانية في المهرجان القطري للشعراء الشباب 1992، والجائزة الأولى في مهرجان الشعراء الشباب 1993. دواوينه الشعرية: رحلة الولد السومري 2000. والديوان الثاني هو (محتشد بالوطن القليل) صدر في بغداد عن دار نخيل عام 2009. والديوان الثالث (يا أيها الماء) .

وجهي ، وكان جميعُ الراجلين أنا
 فلمُ أجدُ وطناً إلا ويسبُّني
 له الطغاةُ ويغتالونه شجنا
 لم يتركوا فيه غيرَ الرملِ منخدشاً
 بالفاتحينَ وذكرى جدولِ طُعنا
 ولم أجدُ وطناً يُوحى إليه بآياتِ الحروبِ
 فبهي دمعهُ مُدناً
 سوى العراقِ رصيفِ الأرملةِ وكثبانِ اليتامى
 وغيمٍ مرَّ ما هتنا.
 (من قصيدة آخر الماء / من ديوان يا أبي أيها الماء).

2017/05/16

يصف لنا الشاعر أجود بأنه كنيك فادح والنيك هو : جرم سماويّ يسبح في الفضاء فإذا دَخَلَ في جوِّ الأرض اخْتَرَقَ وظهر كأنه شهاب ثاقب مُتساقط، ومُعظم النَّيازكِ مَعْدِنِيّ والقليل منها حجريّ. ثم يأتي الوصف النحوي لهذا النيك بأنه فادح، ومعنى الفادح لغة : فاعل من فَدَحَ ، تَعَرَّضَ لِضَرَرٍ فَادِحٍ : لِضَرَرٍ كَبِيرٍ ، تَحَمَّلَ عَيْناً فَادِحاً : ثَقِيلاً ، شَدِيداً مُصِيبَةً فَادِحَةً ، وَمِنْ أَمْثَالِهِمْ : الظَّمَاءُ الْفَادِحُ خَيْرٌ مِنَ الرِّيِّ الْفَاضِحِ.¹⁵ حَلَّتْ فَادِحَةٌ كَبِيرَةٌ بِالسُّكَّانِ : نَارِلَةٌ ، مُصِيبَةٌ. فَدَحَ (فعل) : فَدَحَ يَفْدَحُ ، فَدَحًا ، فهو فادح ، والمفعول مَفْدوح. (فدحه) الحَمَلُ فَدَحًا أَثْقَلَهُ وَيُقَالُ فَدَحَهُ الدَّيْنُ وفدحه الأمرُ فَهُوَ فَادِحٌ (استفدح) الأمرُ وجده فادحا (الفادحة) النَّارِلَةُ (ج) فوادح.¹⁶

لقد عدَّلَ الشَّاعِرُ ثلاثَ مراتٍ عن ثلاثة مواقف عدولاً واعياً ؛ العدل الأول هو عدلٌ عن البدء بجملة مرتكباً وجهي لضرورة الوزن فلم يبدأ بالجملة الفعلية (سافرت مرتكباً وجهي) وإنما بدأ بجملة التشبيه المفصل (كنيك فادح سافرت) وهي: تعني أنا كنيك والمشبّه هو تاء المتكلم التي تتحول إلى ضمير (انا) المنفصل للتعبير عن مقدار الخسارة والضرر والفقد الذي يعيشه والألم الذي يعتصر قلبه ، والعدل الثاني هو عدوله عن كلمة سايح إلى كلمة فادح وهذا أعطى المعنى بعداً دلاليّاً جديداً ، والعدل الثالث هو استعماله كلمة مرتكباً بدلا عن راکباً

15 أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الأفرقي، لسان العرب، مادة (ظمن)، (بيروت لبنان: دار صادر، 1410هـ - 1990م)، 1/116.

16 مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط. (مادة فدح)، (إبراهيم مصطفى وآخرون)، (القاهرة: دار الدعوة، 1411هـ - 1990م)، 11/677.

وهذا استعمال رائع يوحي بامتلاك الشاعر أدواته الفنية امتلاكاً متقناً؛ فهو إما يعبر عن قدرته اللغوية وتمكنه من مفردات قصيدته تمكن الفارس من جواده، أو يوحي لنا من خلال استعمال مرتكبا بأن هناك خطين ما قد ارتكبا أو ركبا لأن مرتكبا يأتي بمعنى اقتراف وبمعنى ركب ويشير البعد الدلالي إلى أن هناك كلمة متغلغلة في أثناء هذا الارتكاب وهي بمعنى (مرتكبا وجهي = هائما على وجهي) وهذه اللمحة الدالة والإشارة الخفية التي هي أشبه ببطانة القصيدة نلاحظها من خلال البعد الدلالي لسياق الكلام، وإذا كانت عبارة مرتكبا وجهي تتمتع بعمق دلالي فإنها في الوقت نفسه تتمتع ببعد بلاغي من خلال جنوح الشاعر إلى المجاز المرسل وهو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة غير المشابهة¹⁷ وسبي المجاز بالمجاز المرسل؛ لأنه غير مقيد بعلاقة واحدة، كما هو الحال في الاستعارة المقيدة بعلاقة المشابهة فقط، ولأن علاقاته كثيرة، ويجب أن تكون هناك قرينة تمنع المعنى الأصلي للفظ. يقول - تعالى -: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ﴾¹⁸. إن كلمة "رقبة" في الآية يراد بها الإنسان، ومن الواضح أن المقصود منها هو الإنسان وأن استعمالها في الآية هو استعمال مجازي، فإنه لا يمكن أن يكون المقصود تحرير جزء من الإنسان وترك الباقي، وليس بينها وبين الإنسان أي مشابهة، فلا بد من وجود علاقة أخرى، فما هي؟ إن الرقبة جزء من جسد الإنسان، فأطلق الجزء وأريد الكل، فالعلاقة هنا هي علاقة جزئية. ومثل الآية الكريمة في الدلالة على العلاقة الجزئية بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي قول الشاعر يتحدث عن شخص أسدى له الشاعرُ معروفاً فقابلَ معروفاً بالجحود والعداء:

أَعْلَمُهُ الرمايَةَ كُلَّ يَوْمٍ فَلَمَّا اشْتَدَّ سَاعِدُهُ رَمَانِي
وَكَمْ عَلَّمْتُهُ نَظْمَ الْقَوافي فَلَمَّا قَالَ قَافِيَةً هِجَانِي¹⁹

ويبدو أن السكاكي (ت: 626 هـ) هو أول من أطلق هذه التسمية عليه²⁰. وإن كان من سبقه قد أدرك الفرق بين الاستعارة وهذا النوع من المجاز، ولكنه لم ينص عليه إلا من خلال علاقة غير المشابهة كما هي الحال عند عبد القاهر الجرجاني (ت 471 هـ)²¹ وجاء الخطيب الفزوي (ت: 739 هـ) فتابع السكاكي في التسمية والتعريف معاً، فقال عنه: "وهو ما كانت العلاقة بين ما استعمل فيه، وما وضع له ملابسة غير التشبيه، كاليد إذا استعملت في النعمة، لأن من شأنها أن تصدر عن الجارحة، ومنها تصل إلى المقصود بها، ويشترط أن يكون في الكلام إشارة إلى المولى لها، فلا يقال: اتسعت اليد في البلد، أو اقتنيت يداً، كما يقال: اتسعت النعمة في البلد، أو اقتنيت نعمة، وإنما يقال: جلّت يده عندي، وكثرت أيادي له ونحو ذلك"²².

17 عبد العزيز عتيق، علم البيان، (بيروت لبنان: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1405 هـ - 1985 م)، 156-157.

18 سورة النساء: 92.

19 القاسم بن علي بن محمد بن عثمان، أبو محمد الحريري البصري، درة الغواص في أوام الخواص، الطبعة الأولى، المحقق: عرفات مطري، (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية

1418/1998 هـ)، 160/1.

20 يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي، مفتاح العلوم، المحقق: نعيم، (دار الكتب العلمية، 195)، وما بعدها.

21 عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة في علم البيان، (بيروت لبنان: دار المعرفة، 1976)، 376.

22 جلال الدين الفزوي الشافعي، الإيضاح في علوم البلاغة، الطبعة الثالثة، المحقق: محمد عبد المنعم خفاجي، (بيروت لبنان: دار الجيل، 1975)، 125/1.

إنَّ المجاز المرسل هو وسيلة من وسائل اللغة العربية في إعطاء المعاني الجديدة، وهو وسيلة اللغة في الكشف والتنوير، وهو طريق الشعراء والأدباء والخطباء في التعبير والبيان، ووجوده في القرآن الكريم يعطي القابلية للمبدعين للتعبير عن المعاني التي تعتلج في صدورهم حتى يتمكنوا من التعبير البلاغي والتوسع في مساحات الإبداع اللغوي والبلاغي والدلالي، ودليل واضح على الإعجاز البياني القرآني من جانب آخر²³، وبناءً عليه فقد سلك الشَّاعر أجودَّ سبيل التَّعبير المجازي في التعبير عن الذات: فالوجه لا يُرَكَّبُ، وليس هو من المركوبات المألوفة في عالمنا ولكن الشاعر ارتكبه/ركبه ليعمق بعيداً في فضاءات الوجود، ولأنَّ الشَّاعر لم يجد من وسائل الارتكاب/الركوب المعدَّة للسفر (وسافرت) هنا بمعنى رحلت بدلالة استعمالها في المقطع الذي يلي وجهي وهذا نوع من الترادف، وعلى الرغم من أن أبا هلال العسكري لا يقول بالترادف²⁴ وإنما يجعل العلاقة بين الكلمتين من نوع الفروق اللغوية – عمَد الشَّاعرُ منْ خلاله إلى ذاته فاتخذها وسيلةً لبلوغ هدفه وعَبَّرَ عن ذلك كله بقوله (وجهي) فأطلق الوجه وأراد الذات وهذا مجاز مرسل علاقته الجزئية. وجليٌّ من خلال التشبيه أن الشَّاعر يعيش حالةً من عدم الاستقرار ، والكلمات تعكس صراع الشَّاعر الكبير الذي يطلب اللجوء إلى الفضاء الخارجي لأن النيزك في الفضاء وليس في الأرض وإن جاء على صيغة التشبيه ، وإن سفره يعبر عن حشد من الراحلين يترجمه رحيله هو من خلال مفردة (أنا) كأنه قطع تذاكر سفر للراحلين جميعاً وسافر نيابة عنهم .إنه سفر شاق وثقيل ، ويجسد عذاباً يشق على المسافر تحمله.

لقد بحث الشَّاعر عن وطن ينعم فيه بممارسة أحلامه المرسومة على إيقاعات موسيقى السلام والأمن والحياة الكريمة التي هي حق من حقوق الإنسان في هذه الحياة الدنيا. فإذا به قد سبقه إليه الطغاة الذين هم جمع طاغية والطاغية هو: رجل شديد الظلم ، متكبر عاتٍ ، جبار ، عنيد أحمق²⁵، يأكل حقوق الناس ويقرهم ويسومهم سوء العذاب. وهؤلاء الطغاة قد اغتالوا المدن شجنا والشجن هو الحزن والهم والغم فكم من امرأة في العالم تكلى وهي التي فقدت ابنها، وكم من رجل ثكلان فقد ولده ، إن هؤلاء الطغاة الذين هم في غمهم سادرون قد ملؤا الأوطان ظلمات وخلفوا من وراءهم من الأيسين والآيسات والبائسين والبائسات والذاكرين الحياة قليلاً والذاكرات. إنه اغتيال موغل في البشاعة والشناعة. وهؤلاء الطغاة قد اغتالوا كل معاني الحب والجمال ، وواضح أنَّ الشَّاعر كغيره من المبدعين والشعراء والمثقفين يُعانون ظلم الطغاة في بلدانهم ، وهم الذين لم يرقبوا في شعوبهم إلا ولا ذمة وساموهم الخسف وأنزلوا بهم الويلات والثبور.

ويمضي أجود بكلماته الأنيقة ومعانيه المبتكرة وصوره الجديدة وقد رسم لنا بريشة حروفه التي يتقنها بكامل قواه الحرفية وقدرته الاحترافية: صورة خدش الطامعين المعتدين الرمل الذي هو لا

23 عبد الغاهر العرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق، الدكتور محمَّد رضوان النّاية والدكتور فايز النّاية / - (دمشق: مكتبة سعد الدين 1403هـ - 1983م)، 109-108.

24 الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، حققه وعلق عليه: محمد إبراهيم سليم، (القاهرة: دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩)، الباب الأول، 22.

25 مجد الدين محمد بن يعقوب الفروزي آبادي، الفاموس المحيط (مادة طغى)، باب الواو والياء / فصل الطاء / 1685.

يُخَدِّشُ بل يُخَدِّشُ وقد خَدَّشَهُ الطغاة وداسوا كرامته، وتبدو جمالية تصويره فائق الجودة بقوله (وذكرى جدول طعنا) ستجد أن الشاعر عقد مقارنة بين صورتين: الصورة الأولى وهي صورة (رجل طعن) وهي صورة حقيقية لكنها غير موجودة في النص لكنها قائمة بالعقل والمنطق متخيلة والصورة الثانية (ذكرى جدول طعنا) وهي صورة موجودة في النص لكنها صورة مجازية، وهي التي استدعت الصورة الأولى وهي الصورة الحقيقية: وعندما يريد القارئ أن يحيط بأبعاد (ذكرى جدول طعنا) ستقفز إلى مخيلته صورة رجل طعن، وسيقارن بسرعة منطقية بين

الطعنين فالطعن الأول موت والطعن الثاني غور وتظهر جمالية أجود التصويرية من أن الطعن الأول الحقيقي خارجي قاتل والطعن الثاني غور ذاهب في داخل الأرض. ويبدو ان جزءاً من صورة (ذكرى جدول طعنا) قد استلهمه الشاعر من الموروث الثقافي الإسلامي فيما يتعلق بياجوج ومأجوج وبحيرة طبرية.

ولم أجدُ وطناً يُوحى إليه بأ ياتِ الحروبِ فبهى دمعهُ مُدْنا

سوى العراقِ رصيفِ الأرماتِ وكُث بانِ اليتامى وغيمٍ مرَّ ما هتنا.

في هذا المقطع الشعري المثير / المتميز بعمق المأساة والشجن المغلف بأنواع الأعدبة وكل ما يشقُّ على النفس تحمُّله من ألمٍ جسديٍّ و نفسيٍّ شديدي الوطأة والتأثير بحيث يقف الشاعرُ مُنْذِهلاً مندهشاً متعجباً متحسِّراً فهو يصيحُ لنا أنه لم يجد وطناً مثل وطنه الذي أكلت عليه الحرب وشربت فهو وطنٌ مثقل بالعويل والمعاناة والبأساء والدمار والويلات، وعند مراجعة سجل الحروب لباقي البلدان يقف الشاعرُ أمام مفارقة عجيبة يظهرُ له من خلالها أنَّ وطنه هو الوحيد الذي برَّ أقرانه وفاقَ خلائته من خلال تعبيرٍ مدهشٍ للسامعين فوطنه يوحى إليه وهذه جملة تستحق الوقوف عندها والتأمل من خلال تصوير الشاعر وطنه على صورة إنسان يوحى إليه وهنا لجأ الشاعر الى الاستعارة المكنية²⁶ وهي التي يُحذف منها المشبه به (المستعار منه) والإبقاء على شيء من لوازمه ويذكر المشبه "المستعار له" (المشبه موجود والمشبه به محذوف وبقي شيء يدل عليه) "المستعار". كقول الله تعالى (والصُّبْحُ إِذَا تَنَفَّسَ)²⁷: فقد شبه الله عزَّ وجلَّ الصُّبْحَ بأنه إنسان يمكنه التنفس. وهنا تم ذكر المشبه وهو الصبح وتم حذف المشبه به وهو الإنسان ولكن أبقى شيء من صفاته الحيائية وهو التنفس.

وقد استعمل هنا الشاعر الاستعارة المكنية ليصور لنا وطنه على صورة إنسان يُوحى إليه ولكنه حذف كلمة إنسان وأبقى على شيء من لوازمه وهو ما جاء في المقطع الثاني (فبهى دمعهُ مُدْنا) والدمع من لوازم العين والعين من لوازم الإنسان الموجي إليه، وكان الإيحاء هنا أمراً غاية في الغرابة والذهول فالوحي لا يأتي إلا بخير ولكن هنا انقلبت المعادلة بسبب عمق المأساة وشدة آثار الحرب المدمرة ومخلفاتها النفسية

26 أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية، الطبعة الأولى، (بغداد العراق، المجمع العلمي العراقي، 1403هـ - 1983م)، 146.

27 سورة التكاوير / الآية 18.

والاجتماعية والإنسانية فتكوّنت لدى الشاعر نوعية الإيحاء المدمر الذي يمتاز به وطنه وهو وحي أبيات الحروب وليس أبيات السلام ، وقد عدل الشاعر هنا مرّةً أُخرى كما فعلها في مواطن سابقة من قصيدته فاستعمل كلمة أبيات الحروب ولم يستعمل كلمة آلات الحروب من أجل المجانسة الموضوعية مع كلمة الوحي إذ الوحي متعلق بالآيات .

وفي عبارة (فمهي دمعهُ مُدْنَا) يبدو لنا التّصوير الفني الجمالي رائِعًا على الرغم من فداحة الموقف: فكيف بهذا الوطن الذي هَمَّتْ عينُهُ أي : هَمَّتْ هَمِيًّا وَهَمِيًّا وَهَمِيَانًا : صَبَّتْ دمعها ، وقيل : سَالَ دَمْعُهَا ، وكذلك كلُّ سائل من مطر وغيره ²⁸، أن يهي مُدْنَا وهنا يوجد معنى دقيق فبدلاً من أن يحافظ على المدن في عينيه نراه تتساقط من عينيه المدن بسبب الحروب فلم تعد هناك في عينيه مدنٌ لقد خسرها وضاعت من عينيه .

وتتعمق المأساة ويتبلور الموقف الفادح بقوله (سوى العراق رصيف الأرملة وكُثبان اليتامى) إنّها صورة ممعنة في الأسمى واللوعة والجزن: فالرّصيف الممتد هو عبارة عن امتداد أعداد الأرملة بسبب الحروب التي سلبت النساء أزواجهنّ ، وعند هذا الرّصيف الممتد هناك كُثبان من اليتامى بسبب الحروب التي سلبت الأولادَ آباءهم ، إنّها معاناة جسيمة فالمرأة اكتسبت لقبًا جديدًا منحته إياها الحرب أوزار الحروب وأضرارها لكننا ولسوء حظنا حرماننا حتى من غيث السماء فقد مرّ وتركنا في جدد وقحط مريرين، إنّنا بإزاء قصيدة تصوّر لنا بشاعة الحروب المصطنعة وويلاتها وأثارها التدميرية في النّاحية الحياتية والاجتماعية والنّفسيّة بأشع تصوير .

وهو (أرملةٌ) والولد اكتسب لقبًا جديدًا وهو (يَتِيمٌ) فالفقد هنا مضاعفٌ لكليهما ومضاعف على الوطن حيث الأعداد الكبيرة من الأرملة واليتامى تقصم ظهره وتزرع في أحشائه اللوعة والمرارة ، وتُتَوَجُّ هذه المعاناة الأضحية بمعاناة سماوية فقد أطبقت المعاناة على هذا الوطن من الأرض ومن السماء وذلك من خلال قول الشّاعر (وغييم مرّ ما هتنا) ومعنى الفعل هتن هو : [ه ت ن] . (فعل : ثلاثي لازم) . هَتَنَ ، يَهْتِنُ ، مصدر هَتْنٌ ، هُتُونٌ . هَتَنَتِ السَّمَاءُ :- هَطَلَتْ مَطَرُهَا بِحَرَارَةٍ ، يَتَنَائِعُ . هَتَنَ الدَّمْعُ :- سَالَ وَجَرَى قَطْرَةً قَطْرَةً وَسَحَابٌ هَائِنٌ وَهَتُونٌ.²⁹ يريد الشاعر ان يقول بعد كلّ هذه المعاناة التي سجلتها الحروب كنا نتطلع الى غيم السماء لعله يغيثنا مما نحن فيه ويغسل عنا أضرار الحروب ومخلفاتها المميّة .

قراءة في قصيدة أجود الكلمات/ للشاعر خضر خميس³⁰

هو أجود الكلمات ،

تعشقه الحروف البيض ،

28 الفيروزآبادي ، القاموس المحيط ، (مادة هي) ، ص 1735.

29 الفيروزآبادي ، القاموس المحيط ، (مادة هتن) ، 1599 .

30 موقعه على الفيس بوك باسم : خضر خميس .

حيث سطورهن قبائل ،

ويجيء مُكتنظاً بصبحٍ شاعر

فتشع بالضوء المهيب أنامل .

2017/05/21³¹ نشرت على موقعه في الفيس بوك .

يصف لنا خميس الشاعر أجود في هذين البيتين بأنه أجود الكلمات ؛ وأجود إذا كان فعلاً فهو (أجود) :

أَجُودْتُ ، أَجُودُ ، أَجُودُ ، مصدرُ إِجْوَادٍ

أَجُودُ : أَتَى بِالْجَيِّدِ مِنَ الْقَوْلِ أَوْ الْعَمَلِ

أَجُودَ الشَّيْءَ ، وَفِيهِ : أَجَادَهُ

أَجُودَ الْفَرَسُ : صَارَ جَوَاداً

أَجُودُ : كَانَ ذَا فَرَسٍ جَوَادٍ .

وإذا كان اسماً فهو (أجود) :

الجمع : أَجَاوِيدُ الْمُؤَنَّثُ : جَوْدَاءُ ، جُودَى .

هُوَ مِنْ أَجُودِ النَّاسِ : مِنْ أَكْرَمِهِمْ ، (ج و د) . [فعل] رباعي لازم متعد . (أَجُودْتُ ، أَجُودُ ، أَجُودُ ، مصدرُ إِجْوَادٍ) .

أَجُودْتُ عَمَلِي : جَعَلْتُهُ جَيِّدًا . أَجُودَ الْفَرَسُ : صَارَ جَوَادًا . أَجُودُ : (ج و د) [أَفْعَلُ التَّفْضِيلِ] - : (هُوَ مِنْ أَجُودِ النَّاسِ : مِنْ أَكْرَمِهِمْ)³²

ويقول ابن فارس عن الفعل (جود) : الجيم والواو والذال أصل واحد، وهو التسمُّع بالشيء، وكثرة العطاء. يقال رجلٌ جوادٌ بين الجود، وقومٌ أجواد. والجود: المطر الغزير. والجواد: الفرس النرب والسريع، والجمع* جبادٌ. قال الله تعالى [إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِنَاتُ الْجِبَادُ] والمصدر الجودة. فأما قولهم: فلانٌ يجاد إلى كذا، [ف] كأنه يُساقُ إليه³³

هو أجود الكلمات على أساس أفعال التفضيل في الدرس الصرفي الذي يعني : أفعال اللدي في الغالب للتفضيل، وهذا من باب إضافة الشيء إلى نوعه، وذلك لأن أفضل تارة تكون صفة مثل : أعرج، وأبيض، وأحمر وما أشبهها، وتارة تكون فعلاً، مثل : أقدم، وأحكم، وأكرم، وما أشبهها. وأفعال التفضيل: هو

31 خضر خميس شاعر عراقي من مدينة الناصرية - سوق الشيخ / تولد 1949م ولديه مجموعة شعرية مطبوعة (طلاس لوزال الخفوت) ومجاميع شعرية مخطوطة ، وهو عضو الاتحاد العام للادباء والكتاب في العراق ، وعضو الاتحاد العام للادباء والكتاب العرب .

32 الفيروزآبادي القاموس المحيط ، (مادة الجيد) ، 350-351 ، ينظر: ابن منظور، لسان العرب ، مادة (جود) ، 137/III .

33 ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ، (مادة جود) ، 493/1 .

كل اسم دال على التفاضل بين شيتين، إما في محمود وإما في مذموم.. ولا تظن أن معنى أفعل التفضيل أبلغ الإحسان والخير، بل هي من التفضيل الذي هو الزيادة في قبح أو حسن. فإذا قلت: هذا أبيض من هذا، فهذا تفضيل في ممدوح. وإذا قلت: هذا أقيح من هذا، فهذا تفضيل في مذموم، والشاعر خميس يمدح الشاعر أجود بأنه أجود الكلمات فهذا تفضيل في ممدوح ولكن بتقدير ليس المراد المفاضلة بين أجود وغيره وإن كان السياق هو سياق تفاضل بين أجود وغيره إلا أن خميس جعل أجود أجود الكلمات بلا مقارنة بينه وبين نظرائه، وهذا الأسلوب موجود في القرآن الكريم فهو يقول: (فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ)،³⁴ وقوله سبحانه: (أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ)³⁵. فقيل: المعنى: أحسن الصانعين. قال مجاهد: يصنعون ويصنع الله، والله خير الصانعين. ورجحه ابن جرير رحمه الله، وقال: " لأن العرب تسمي كل صانع خالقاً، ومنه قول زهير: ولأنت تُفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري"³⁶ وقال القرطبي رحمه الله: " (أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ): أتقن الصانعين. يقال لمن صنع شيئاً خلقه. ولا تُنفى اللفظة عن البشر في معنى الصنع؛ وإنما هي منفية بمعنى الاختراع وإيجاد من العدم"³⁷. لكن المقارنة في الآية ليست على سبيل المقارنة وإنما هي إثبات لصفة الخلق التي هي للخالق جلا وعلا إلا أنها جاءت من خلال أسلوب التفضيل وهذا مبحث نحوي / دلالي. ثم يقول خميس في أبياته: تعشقه الحروف البيض، وهذا وصف ثانٍ إلا أنه جاء بوصف فريد؛ فالحروف لا لون لها ولا طعم ولا رائحة إلا من خلال الإبداع الفني المتميز القائم على استلهام القيم الفنية الأدبية، أو من خلال تأليف الكلام ونظمه بصورة إبداعية، أو كما صوره البلاغيون من خلال حديثهم عن النظم وتوخي معاني النحو فيما بين الكلم كما يقول عبد القاهر الجرجاني.³⁸

ومن خلال وصف الحروف بأنها تعشق أجود نجد أن هناك استعارةً مكنيةً فالحروف لاتعشق وإنما شهبها الشاعر خميس بأنها إنسان ولكنه حذف الإنسان وأبقى على شيء من لوازمه وهو العشق فأصبحت الحروف كائناتاً حيويةً يعشق ويمارس بقية حياته، وكذلك عندما قال بيض فقد أعطاه معنى دلاليًا، فالحروف البيض دلالة على الصفاء والتقاء وكل ما هو جميل أثير محبوب إلى النفس، وقد جعلنا خميس نمارس نوعاً من الاحتياك البلاغي من خلال المقارنة الذهنية بالحروف السوداء غير المذكورة في النص إلا أنها حاضرة من خلال استدعاء

العقل لها لعقد المقارنة من خلال الثنائية (بيض / سود). وفي المقطع الذي يقول فيه (حيث سطورهن قبائل) نجد أن خضر قد استعمل فيه بعددين رائعين؛ فالأول هو استعمال كلمة قبائل لسطور

34 سورة المؤمنون / الآية 14 .

35 سورة الصافات / 125 الآية .

36 محمد بن جرير أبو جعفر الطبري، تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل أي القرآن)، الطبعة الأولى، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، (القاهرة: دار هجر

للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 1422 هـ - 2001)، 25/17.

37 أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، الطبعة الثانية، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1384 هـ - 1964،

110/12 .

38 عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق، الدكتور محمد رضوان الداية والدكتور فايز الداية، (دمشق: مكتبة سعد الدين، 1403 هـ - 1983 م)، 117-118 .

الحروف وهذا يعني أن سطور حروف أجود البيضاء هي متعددة المشارب ومختلفة المسارب وكثيرة المذاهب هي ليست من جنس واحد أو نمط سائد.

والبعد الثاني الذي استخدم فيه خضر التشبيه البليغ من خلال قوله (سطورهن قبائل) فقد ظهر الجو البلاغي المعبر من خلال التشبيه البليغ وهو: ما حذف فيه أداة التشبيه ووجه الشبه. وقد سماه البلاغيون بليغاً لبلوغه نهاية الحسن والقبول، ولقوة المبالغة في التشبيه، حتى يظن المخاطب أن المشبه هو عين المشبه به كقول رسول الله محمد صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم: **المؤمنُ مرأةٌ أخيه**³⁹، يشبه الرسول محمد صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم المؤمن بالمرأة في صفاتها وجلاتها ونفاتها ووضوحها. فالمؤمن لأخيه المؤمن هو المرأة الصافية التي يرى فيها نفسه على حقيقتها كما هي، بلا تزييف ولا تزويق. وفي الحديث لم يذكر النبي صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم أداة تشبيه، بل ساق العبارة على وجه يوحي بأن المشبه والمشبه به شيئاً واحداً في الحقيقة. وهذا من أبلغ الأساليب في سوق التشبيه. ويستمر خضر في وصفه حيث يقول (ويحيى مكتظاً بصبح شاعر) وهنا يصور لنا خميس منظر مجيء الشاعر تصويراً جميلاً يوحي بالسعادة والحضور والحبور الذي سيتركه هذا المجيء البهي وهناك تفرد خاص من خلال كلمة مكتظ في معنى الامتلاء • اكتظَّ المكانُ ... / المكانُ بالحاضرين امتلاً واشتدَّ امتلاؤه حتى ضاق بهم :- اكتظَّ الوادي بالسَّيل ، - اكتظَّ بطنه بالطعام ، - قطار مُكْتَظٌّ بالركاب : مُزْدَجِم بهم.

فهذا مجيء ساحر أسر أخذ مفعم بالحميمية والدفء، فنحن ننتظر هذا المجيء - الشاعر خضر لم يصرح ولكنه يلمح والتلميح أبلغ من التصريح أحيانا - وعندما يعي فإنه يعي بصبح شاعر ملؤه الحضور والتأثير والسعادة والحياة والأمل، كأننا كنا في ليل قاس بارد بهيم فجاءنا بصبح شاعر والصبح لا يكون شاعراً ولكن خضر سلك مسلك القرآن الكريم حيث يقول الله تعالى : (**فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ**)⁴⁰، فالعيشة مصدر بمعنى العيش ، كالخيفة بمعنى الخوف ، وأما الراضية فقال الزجاج : معناه : أي : عيشة ذات رضا يرضاها صاحبها وهي كقولهم : لابن ، وتامر بمعنى : ذو لبن وذو تمر ، ولهذا قال المفسرون : تفسيرها : مرضية على معنى يرضاها صاحبها⁴¹ ووصف عيشة ب راضية مجاز عقلي للملابسة العيشة حالة صاحبها وهو العائش ملابسة الصفة لموصوفها ، والراضي : هو صاحب العيشة لا العيشة ، لأن (راضية) اسم فاعل رضيّت إذا حصّل لها الرضى وهو الفرح والغبطة ، والعيشة ليست راضية ولكنها حسنها رضي صاحبها ، فوصفها ب (راضية) من إسناد الوصف إلى غير ما هو له وهو من المبالغة لأنه يدل على شدة الرضى بسببها حتى سرى إليها ، ولذلك الاعتبار أرجع السكاكي (ت626هـ) ، ما يسعى بالمجاز العقلي إلى الاستعارة المكنية كما ذكر في علم البيان.⁴² ولك أن تفسر كلام خضر بصبح شاعر (على وفق ما مر

39 أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الأدب المفرد، الطبعة الأولى، تحقيق: علي عبد الباسط مزند وعلي عبد المقصود رضوان ، مصر: مكتبة الخانجي، 1423 هـ - 2003 م)، رقم

الحديث 239.

40 سورة الحاقة / الآية 19.

41 فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، الطبعة الأولى (بيروت لبنان: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1401هـ - 1981م)، 16 / 112.

42 محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، التحرير والتنوير، (تونس: دار التونسية للنشر، 1984 هـ)، 29 / 133.

بك أنفًا) . إن هذا المعجىء البهي الخاص سيحدث تأثيرا بالغا وبلغا وبلغا كأنه أوقد الشموع من حولنا وعندما جاء أجود وكلماته شغ المكان وأوقدت القناديل وأنارت بالضوء المهيب أنامل، إنها صورة مشعّة ومنيرة صورّتها لنا كلمات خضر ورسمت في خيالنا صورة إنسان وقد اشتعلت أنامله بالضوء المهيب المقتبس من هذا المعجىء السّاحر الأسر الشاعرا، إن كلمات خضر خميس لاتنحط مرتبةً عن أجود الكلمات ، وهو شاعر متمكن يكتب القصيدة العمودية والتفعيلة والنثرية بلغة قوية عميقة مؤثرة ويستطيع أن يسحر المتلقي بروق عباراته ودقة وصفه وسمو أسلوبه ويُعدُّ من الشعراء البارزين في العراق والوطن العربي ، وهو من نخبة الشعراء المستمرين بالعباء والانتاج والتّطور باتجاه تميّز به عن أقرانه وتفرد به عن خلّانه حتى أضى اسمه وعنوانه وديوانه من الأشياء المهمة في الساحة الشعرية العراقية والعربية، وقد شارك مشاركة فاعلة بقصائده خارج العراق في مصر والأردن وسوريا وغيرها من البلدان العربية ، ومازال عطاؤه الشعري مستمرًا .

إنّ (خضر خميس) شاعرٌ لا يحسب على أحد من الشعراء ولا يمكن ان يقال إنه تأثر بأحد مُعيّن . وقد أجاب حين سئل عن موهبته وكيف استطاع أن يطورها الى حد الإبداع والتألق فأجاب: أربع اتبعتهن فأوصلني الى ما أنا عليه من قول الشّعر (القرآن الكريم ، ونهج البلاغة ، والشعر العربي – الجاهلي والشعر العربي الحديث).⁴³ ويقول عنه الناقد العراقي إحسان العسكري : بعد ان أصدر مجموعته الاولى (طلالسم لزوال الخفوت) والتي تأبطت روائع القصائد التي تثير في نفس كل قارئ مهتم بالابداع الكثير من التساؤلات وترسم في مخيلته العديد من منارات الإعجاب وشيئًا لا يستهان به من بوادر التأمل فانتقالاته من العمودي الى التفعيلة ثم الى النثر وعودته القوية لها تجعله من الرّموز الشعرية الكبيرة التي تستحق الوقوف عندها طويلاً .⁴⁴

قراءة نقدية لصدفة ريم⁴⁵

أبحث عن صدفةٍ

تحضنُ الشوق مني

عن خطوة.. أخطأتك

تعثرت إذ أخطأتني

فبعض الحنين يعاندُ رقصي وصمتك...

أبحثُ عنك

وما عدتُ أبحثُ عني

43 موقع الحوار المنمّن الالكتروني / <http://www.ahewar.org/news/s.news.asp?nid=2765438> ، مقابلة مع الشاعر

44 موقع النور الإلكتروني / <http://www.alnoor.se/article.asp?id=160832>

45 موقعها باسم : Reem Kais Kubba

ريم قيس كبة .

462017/5/15 نشرت على موقعها في الفيس بوك .

في هذه القصيدة تصور لنا الشاعرة موقفاً نفسياً فائقاً ليس من نمط المواقف العادية والمألوفة من مواقف الحياة المختلفة ، وذلك من خلال الجملة الفعلية المبدوءة بالفعل المضارع أبحث وهذا الفعل يدل على وقوع حدث أو الاتصاف بصفة في الزمن الحاضر أوالمستقبل ، وتفهم الدلالة الزمنية للمضارع من سياق الكلام أو من خلال قرينة. وقد استخدمت الشاعرة الفعل للدلالة على الحال المستمر وهو مايشير إلى حجم اللوعة التي تعيشها حتى طلبت أن تجد لها صدفه: ومعلوم أن معنى الصدفة : صُدْفَة (مفرد): الجمع : صُدُفات و صُدُفات و صُدُف ، صُدْفَة ، صُدْفَة ما يحدث عرضاً دون اتّفاق أو موعد رآه صُدْفَةً ، بالصُدْفَة : دون موعد أو قصد، بطريق الصُدْفَة : بلا توقُّع أو انتظار ، ولید الصُدْفَة : ارتجاليّ، فجائيّ ، دون إعداد مُسبق صادفه مصادفة : حاذاه.⁴⁷ وصادفَ فلاناً : لَقِيه ووجده من غير موعدٍ ولاتوقُّعٍ وتصادفاً: تقابلا على غير وعد.⁴⁸

فتحولت الصدفة إلى مطلب هامٍ ونحن نقول رأيته صُدْفَةً فالسّياق سيكون حالياً ولكن الصّدفة التي تريدها الشاعرة ليست صدفة عابرة إنّها تريدُ صدفةً الحقيقة التي تحضن تلك اللواعج المكونة في ذات القاع الروحي بحيث لو أخطأتمها سوف تتعثر هي من مفاجأة إدراك الصدفة، إنها صورة جميلة تحيل المشهد إلى جو من الوجدانيات الروحية المتسرّبة بالعشق الصوفي المنسجم مع دائرة التكوين الوجودي المستند على جذر الحب الأزلي السابح في بحر العشق الأزرق المنسلخ من صوت الطين العالق في أطراف الجسد المادي ، ويستمر مسير القصيدة في فلك الوجود الصوفي الصاعد نحو النجم الساطع والمتحرر من أنياب الذات الطينية نحو الذات المشكّاتية وذلك من خلال معادلة متقدمة في مغالبة النفس الأمارة إلى التحول إلى جسر العبور نحو (أبحث عنك) لأبحث عني، فأنا إن وجدتك وجدت كل شيء وإن فقدتك فقدت كل شيء، وهنا لا بدّ من الإشارة الى التّطور الدلالي في مفهوم كلمة (الصُدْفَة) فنجد في معجمات اللغة العربيّة القديمة معنى الصّدْفَة لايدلُّ على: (بلا توقُّع أو انتظار) ولنأخذ مثلاً على ذلك ؛ حيث يقول الفيروزآبادي (ت 817 هـ): صادفه وَجَدَهُ وَلَقِيَهُ.⁴⁹ وتابعه على ذلك شارح القاموس السيّد مرتضى الزبيدي (ت 1205 هـ) فقال : وصادفه ، مصادفهً : وجده ، وَلَقِيَهُ ، ووافقهُ .⁵⁰

46 ريم قيس كبة / من مواليد بغداد عام 1967 شاعرة ومترجمة عراقية ، حصلت على بكالوريوس ترجمة كلية الآداب/ الجامعة المستنصرية 1989، شاركت في كثير من المهرجانات والمؤتمرات العربية والعالمية وأسهمت في تنظيم بعض المؤتمرات واللقاءات الأدبية في العالم العربي والغربي. ولها سبع مجاميع شعرية مطبوعة ، وروايات باللغة العربية والانجليزية ، وهي مقيمة في المملكة المتحدة حالياً .

47 أحمد مختار عمر وفريق عمل ، معجم اللغة العربيّة المعاصرة ، الطبعة الأولى، (الفاهرق : عالم الكتب /2008هـ)، 1/ 1281 .

48 معجم اللغة العربيّة ، المعجم الوسيط ، (اسطنبول تركيا: دار الدعوة ، 1411هـ-1990م)، 510/1 .

49 الفيروزآبادي ، القاموس المحيط ، (مادة صدف) ، 1068 .

50 محمد بن محمد بن عبد الرزاق المرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس (مادة صدف)، الطبعة الثانية، (الكويت : طبعة حكومة الكويت ، 1385هـ- 1965م) الجزء

وهنا تظهر حقيقة الإحساس الوجودي المطلق بالموجود الكامل أو التلاشي الجميل بالمحبوب الأجل أو الإندماج الاختياري في السؤال الإجابي، (فبعض الحنين يعاند رفضي وصمتك) هنا ندخل في جحيم المعركة وهي معركة ليست فيها دماء بل جراحات الروح المكابرة والحنين الكاسر لأموج الرفض، إنه الحنين الذي يسقطنا بالضربة القاضية، ويزيد من ألمنا الصمت الذي يتمتع به الجانب الآخر وهذه هي معركة العشق اللاطيني وهو يجعل الموقف أشد إبهاماً وأكثر حيرة، علماً أن أكثر السالكين وصلوا إلى مرادهم بعد أن تحرروا من جواذب الطين اللزب.

إنَّ الصورة الفنية التي تتمتع بها قصيدة ريم تكوّنُ عنصراً غايةً في الأهمية في مسيرة الخطّ الإبداعي للشاعرة، وتأمّل معي أيّها القارئ قولها (تحضُّنُ الشوقَ مني) ستجد أنّ هذه الصورة بحد ذاتها هي العمود الفقري للقصيدة ولقد لخصتها لنا ببراعتها الفائقة تلخيصاً دسماً يكشف لنا سر البحث عن الصُدْفَةِ من خلال هذه الصورة الجميلة التي تُظهِرُ قدرتها على الرّسم بالحروف وتكوين قصيدة الصورة وهي عنصرٌ على قَدْرٍ كبيرٍ من الأهمية حين نتحدث عن شعرية الصُّورة ودقّة التّصوير ومن قبل أشار الجاحظ (ت 255 هـ) إلى ذلك بقوله (فإنّما الشّعْرُ صناعةٌ وضربٌ من النّسجِ وجنسٌ من التّصوير)⁵¹، هذا فضلاً عن أن التعبير بوساطة الصورة يجعل الشعر أكثر تجاوراً للظواهر ومواجهة للحقيقة الباطنية. واللغة الشعرية المؤثرة هي تلك التي تستعين بتجاوزة البنية التركيبية الأفقية بعلاقات تنشئها بين المفردات بوسائل بيانية مختلفة تؤدي إلى ما يسمى بالصورة الفنية التي تستمد طاقتها الإيجابية وحقيقتها من تسامها وطرافة تراكيها.⁵²

تحضُّنُ الشوقَ مني ،،،،

أبحثُ عنكُ ،،،،،

وما عدتُ أبحثُ عني ،،،،،

ومن خلال هذا الجوّ المشحون بالهفة والشوق والحنين تتحول الصدفة إلى منجز خارق لأنّه سيعيد إليها البهجة والفرحة وحلمها

الموعود، وأملها المفقود، وألقها المنشود، فهذه القصيدة هي قصيدة بوح واحتراق وشغف ولهفة فالشاعرة تتنفس الهيم الروحي الممزوج بالشغف الوجداني السابح في بحر الذات والبحث عن مفقود في دهاليز الروح، إن هذه القصيدة ليست من جنس الكلمات التي تدهشنا صنعها البديعية بل هي إبداع من صميم القلب النازف صوتاً والناي النازف دماً وهي تاريخ حافل بالبحث عن سرّ اللوعة في شغاف المبتلين عشقاً ولكنه عشق كوني ينطلق من الجسد ليرفرف عند مقامات الروح، إنّه تقول لنا بوضوح التجلي الروحي أنا أبحث عنك لأنك أنا فإن وجدتك كنت أنت أنا.

51 عمرو بن بحر بن أبو عثمان الجاحظ، الحيوان، الطبعة الثانية، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1424 هـ)، 67/3.

52 راند وليد جرادات، بنية الصُّورة الفنية في النص الشعري الحديث، مجلة جامعة دمشق، 29(2)، 2013، 553.

تقول الكاتبة والروائية العراقية سلوى الجراح: إن ريم قيس كبة كتبت الشعر في سن مبكرة. ونُشرت قصائدها في الصحف والمجلات العراقية والعربية. وشاركت في العديد من المهرجانات الشعرية وحصلت على الجوائز والتكريم كواحدة من شعراء الجيل الثماني العراقي، الجيل الذي تأثر بالشعراء الرواد وأضاف لمستته من مستجدات واقعه والمتغيرات المتسارعة في بلده. وكلما قرأت قصائد ريم يحضرني تعريف وليم ووردز وورث أول الشعراء الرومانسيين الانكليز للشعر (: Emotions recollected in tranquility) أي: مشاعر تستعاد في سكينته. أي ان الشعر لا يُكتب عن لحظة عابرة، بل عن تجربة اختمرت وتعمقت في الروح ثم اطلقتها كواحد النفس كلمة أو لحظة حزن أو رعشة خوف، تجربة تواصلت عبر السنين لأنها تكتب من عمق روحها ومن تراكم مشاعرها رغم ما عاشت من سنين الحرب والحصار في العراق.⁵³

قراءة نقدية لكارثة ريم

يا كارثة العنبرُ

في القلب عصافيرُ

ستبوحُ بكل الوجدِ اذا هبَّ عيبُ

فلا تدنُ .. أكثرُ

2017.5.23

تستمر الشاعرة ريم بغزل قمصان كلماتها المكثفة من خيوط الشمس واشراقات النّيبض الدافئ الممزوج بكلمات العشق السحرية والذوق الخاص، حيث الكلمات عندها ذواتُ أفنان والمعاني مستوحاة من ألق الوجود المطرز بالأنفاس العلوية والأنفاق الموصلة إلى سر اللوعة والإبداع، إنها ترسم قصائدها بريشة سر الحروف وحروف السر لكنها تتحكم في مشاعرنا من خلال قاموسها الاستعمالي الذي سمعته من بادية سحرها وتعلمته من ضفاف دجلة البيهي وأسكنته في مدينة أحلامها، إنها تقتحم علينا أبواب قلاعنا وتجردنا من غفلتنا وتمنحنا لحظة شعر نؤثث من خلالها مدن الحب العاطر بالشوق الجارف، والمعجون بطينة أشواقنا الإنسانية، توقفنا أمام ذواتنا إشارة حروفها ودفء معانيها واختصارها لكثير من آهاتنا لتقول لنا أنا صوتكم الحقيقي ، أنا أشواقكم الندية وبوحكم المكبوت في دهاليز وجدانكم ، وأعرفُ ما في جوانبيكم لاعرافة ولكني عارفةً.

يا كارثة العنبرُ ...

في القلب عصافيرُ .

53 موقع هدف الالكتروني /.../www.hdf-iq.org/ar/2016/10/5

مأجمل ما افتتحت به كلماتها إنها انطلاقة أسرة واستهلال جاذب (ياكارثة العنبر) وهل للعنبر كارثة إن للعنبر رائحةً يشدو بها الشعراء ويتغنى بها الأدباء، لكن ريم سلكت بالعنبر مسلكا آخر وأسست لجملة محذوفة من فوقها جملة مذكورة لكن بهاء الحذف يعانق حلوة الذكر، انظر معي وتذوق بحواس روحك ومجسات قلبك؛ ألا ترى أنها أرادت أن تقول رائحة العنبر لاتقاوم ويمكن أن تؤول بنا إلى كارثة، فاختصرت هذا كله بقولها ياكارثة العنبر، إنه تعبير غاية في الجمال والعذوبة، ثم إنها استخدمت أسلوب النداء، ومعلوم أن مفهوم النداء هو كما يقول النحويون: اسمٌ وقعَ بعدَ حرفٍ من أحرفِ النداء؛ نحو (يا عبدَ الله).⁵⁴

أما أسلوب النداء فهو توجيه الدعوة إلى المخاطب وتنبهه للإصغاء وسماع ما يريد المتكلم. فريم هنا تنادي كارثة العنبر وهي شيء معنوي ليس قادراً على الالتفات لكنها جعلتها بمنزلة الكائن الذي ينادي ويستجيب للنداء، وهذه من اللمسات الجمالية الدلالية التي تمتاز بها الشاعرة وتسبك بها حروف قصائدها بحلاوة المعنى الدلالي والتشويق الفني، إنها تكتب للحب وهي في أصعب الظروف الإنسانية والمعاناة البشرية والشعور بالاختناق وهذا الأمر جعل النقاد يسألون عن هذه القدرة الإبداعية والكتابة في زمن الرصاص والموت والحصار. وهناك في القلب عصفير والمعهود أن العصفير في البطن تزقزق لتعلن حالة الجوع العام ولكن ريم تقلب لنا الحالة إلى جوع من نوع آخر إنه جوع القلب إلى صاحبه وماعادت عصفيره تحمل الصمت فإذا زقزقت واشتدت زقزقتها فهناك إعلان عن حالة حب قد تتحول إلى ساحة حرب فلا تدنُ أكثر واحذر، احذر.

إن ريم تمتاز بخاتمة أو بضربة شعرية قاضية تجعل السامع يقف إعجاباً لها لأنه يقول نعم هنا انتهت القصيدة وارتويت من كأس عبيرها بما لامزيد عليه، وهذه إحدى خناص شعريتها الجذابة: أنظرُ إليها وهي تقول:

فلاتدنُ .. أكثرُ.

هنا لا يمكن لنا أن ندخل كلمة طارئة على كلماتها لأنها ستبدو بلا معنى أو باردة أو تكلفاً، من أجل ذلك تمتاز هذه الكلمات فضلاً عن كونها مصفوفةً على شكل سبيكة في جملة الضربة الشعرية التي هي دهشة جمالية، أو كهرباء شعريّة أقرب من كونها صعقة فنية، وهذا دليل على عدم الاستطراد الممل أو أطالة القصيدة بكلام ليس من ورائه طائل، وإنّ تركيز اللغة الشعريّة كلماتها أبان لنا عن قدرة الشاعرة الفنية وبراعتها في إدارة لغة النص.

وهناك خصيصة أخرى في كارثة العنبر وهي استخدام الانزياح الشعري بأسلوب يجسد قدرة الشاعرة على تكوين لغتها الخاصة داخل اللغة ممّا جعلها قادرة على إيجاد علاقات انزياحية في قصيدتها حيث تقول: في القلب عصفير، وهذا انزياح دلالي جميل لأنه يعني البعد عن مطابقة الكلام للواقع، وإذا

54 مصطفى الغلابي، جامع الدروس العربية، الطبعة العاشرة، بيروت لبنان، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، 1385هـ-1966م، 2/145.

تعاملنا مع الدلالات العامة للغة قد لانجد تفسيراً لمعنى في القلب عسافير ، وعندما نقرأها بمبدأ الانزياح الذي هو خروج عن قانون اللغة ودلالاتها المعهودة سنجد أن الشاعرة قد أوجدت لها دلالة انزياحية خاصة بالقلب وهي الجوع الى الحبيب الذي محله القلب كما أن الجوع الى الطعام محله البطن .

لقد تمكنت ريم من البوح بكامل قواها الحرفية وبدرجة عالية من الاحترافية، فنسجت جدائل حروفها على خربير جداول عشقها فجاءت عباراتها مفعمة بالحيوية والحميمية والجمال الذي يأخذ بنياط القلوب فيجعلها تنفَس عطر العنبر ، إنها تعطينا الشَّعر بكلماتها الماتعة وأسلوبها الفني وتجعلنا ندرك أن طريق الشَّعر والشَّعراء هو أنَّ الشعراء يقولون في سطور قليلة أو قصيدة عصماء أو مقطعاً شعرياً واحداً كلاماً يثير جدلاً كثيراً ونقاشاتٍ مختلفةً ، ودليلهم في ذلك أن الشَّعر كان عبر تاريخ البشرية أول اشكال التعبير الأدبي التي ألهمت الإنسان طرائق التعبير بأسلوبٍ غنائيٍّ متميزٍ .(وإنَّ كلمة شعر تعني عند الاغريق "الصناعة"، وإن أرسطو عرّف الشَّعر بأنَّه لغة منغمّة تتتابع موسيقاها وتكتب بها الأعمال المسرحية من التراجيديا والكوميديا. ولمس أيضاً أنَّ كل ملاحم البشرية من بحث كلكلامش عن شجرة الحياة الى ملحمة هوميروس عن رحلة الالف سفينة لاسترجاع هيلينا الجميلة من طروادة وحصار طروادة الذي دام عشر سنين وعودة عوليس التي استغرقت عشر سنين اخرى، وكل حكايات أساطير الشعوب وملاحمهم قيلت شعراً. و بناءً عليه،لابدّ من الاعتراف بفضل الشَّعر والشَّعراء على مدى العصور، ولا بد أن نعطي الشَّعراء الحق في ترديد مقولتهم إنهم يختصرون في سطور ما يقال في صفحات، وإنهم اذا أرادوا الاسترسال كتبوا الملاحم.⁵⁵

قراءة نقدية في فيض / المهدي ، سامي⁵⁶

فيضٌ

كثيرٌ أنا ، يا صديقي ، كثير

ففي الشمسِ مَيَّ جناحُ

وفي مسرِبِ الفُلكِ مَيَّ رياحُ

وفي الأرضِ ، في باطنِ الأرضِ ، مَيَّ بذورِ .

وإنِّي أنا النهرُ

يرغو هنا ويفيضُ هناكُ

وتُفَلتُ أسماكُه من ثغورِ الشبائِ

55 موقع هدف الالكتروني /.../ www.hdf-iq.org/ar/ 2016/10/5 الباحث سلوى الجراح .

56 موقعه على الفيس بوك باسم : Sami Mahdi

وتجتو له إذ يفيضُ السدأُ

وتعنو له إذ يمرُّ الجسور

كثيرٌ أنا

ومتاعي كثيرٌ.

2017/05/06 نشرت على موقعه في الفيس بوك.⁵⁷

الكثرة الوجودية التي تحدث عنها الشاعر تشير إلى معاني التغلغل الإنساني في قائمة الموجودات الكونية وأن الوجود الإنساني يكون جزءاً متلاحماً ومحورياً معها فليس هذا الحضور طارئاً أو هامشياً بل هو عضو مشارك لا يستغني عنه الوجود إن لم يكن هو الوجود الحقيقي فلو تصورنا أن للشمس جناحين أو أكثر فهو أحد أجنحتها فلو قطعنا هذا الجناح لمادت الشمس واختل توازنها، وكذلك جميع ما أشار إليه الشاعر من وجوده في الموجودات، وهذه إحدى وسائل الإنسان /الشاعر في إثبات ذاته والدفاع عن وجوده، وهذا منزع نفسي يقاوم به المبدعون عوامل الانحسار والتصحّر فهم ميثوثون في النسيج الكوني ولا يمكن سلخهم منه بأي حال، وتبدو جمالية مفردة كثير التي تسبح القصيدة في فلكها أنها جاءت سهلة لطيفة أنيسة مؤثرة تأثيراً عميقاً في كل المناصب الوجودية التي كانت تشغلها فوجودها كان يشير إلى قضية الوظيفي/الحضوري وهما محورا الوجود سواء أكان قليلاً أم كثيراً: إلا أن الشاعر رجح الكثرة وأعطاهما القدح المَعْلَى في كل ماذهب إليه، وإذا ماذهبنا نفتش في الموجودات الكونية فسنجد أن الشاعر/الإنسان حاضر بكامل جزئياته حضوراً كونياً وليس حضوراً آتارياً.

ولعل طغيان هذا الوجود جعل الشاعر بقصد أو دونما أي قصد لا يشير إلى مسألة الروح فهل كان يشير إلى الكثرة الوجودية التكوينية على أساس الجسد والروح أم أنه نسي الروح في زحمة الوجود المادي الكثيف؟ ومتاعي كثير، والمتاع لغة: هو ما يُنتفع به من الحوائج كالطعام والأثاث والسلعة ونحوها -: حمل معه أمتعته الشَّخصية، - { وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا }⁵⁸، إلا أنه قصد بكلمة متاع معنى أوسع وأشمل من المعنى السائد للكلمة. أما قوله - كثير أنا - فهذه جملة اسمية وقد بدأها الشاعر بكلمة كثير وهي نكرة ثم اتبعها بالخبر وهو كلمة أنا، وهذه الجملة لاتسوع للنحويين لأنهم يقولون على لسان ابن مالك:

57 سامي مهدي عباس (العراق) ولد عام 1940 في بغداد. درس في كلية الآداب بجامعة بغداد، وتخصص في الاقتصاد. شغل منصب المدير العام لدائرة الشؤون الثقافية في وزارة الثقافة والإعلام، وكذلك منصب المدير العام للإذاعة والتلفزيون. تولى رئاسة تحرير العديد من الصحف والمجلات، دووينة الشعرية بلغت اثني عشر ديواناً مطبوعاً، أعماله الإبداعية الأخرى: صعوداً إلى سبحان (رواية) 1987. مختارات من الشعر الإسباني المعاصر (ترجمة) 1992. مؤلفاته: POEMS (مختارات). جاك بريغير (مختارات مترجمة). هنري ميشو (مختارات مترجمة).

58 سورة يوسف/ الآية 17.

ولا يجوز الابتدا بالنكره ما لم تفد كعند زيد نمره
 وهل فئى فيكم، فما خل لنا ورجل من الكرام عندنا
 ورغبة في الخير خير وعمل بز يزبن وليفس ما لم يقل⁵⁹

ولو قال شاعرنا أنا كثير لحسم الخلاف مع النحويين فوراً (مع ملاحظة الفارق الوزني). إن فكرة القصيدة تقوم على أساس أن الإنسان محور ارتكاز وليس شيئاً ثانوياً أو احتياطياً فهو أصل والأصل في مفهوم طوائف من المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة والنحويين وغيرهم هو: ما يُبنى عليه الشيء أو ما يتوقف عليه، ويُطلق على المبدأ في الرّمان أو على العلة في الوجود.

فعندما تكون أنت أحد أجنحة الشمس فأنت أصل، وعندما تكون بذوراً في باطن الأرض فأنت أصل في الأصول، وعندما تكون نهراً فأنت الحياة على أصولها. ولعل في عبارة وإني أنا النهر استلهاماً للغة القرآن الكريم (أني أنا الغفور الرحيم).⁶⁰

إنّ الأماكن والأشياء لا تتحكم بالوحي الإبداعي عند مهدي. إنه بهذا يختلف عن كثير من المؤلفين الذين يربطون أقلامهم بمكان ما. حيث يبيّن أن لا طقوس محددة في الكتابة، تتعلق بالزمان والمكان، إذ نسمعه يقول: "القصيدة تأتي في حينها، تأتي وحدها، وتفاجئني بقدمها، كما يمكن أن أقول. تأتي في أي مكان وفي أي وقت. تنبثق فجأة كانبثاق ينبوع، بعد أن تتجمع مياهها في الباطن العميق قطرة قطرة، وتتفاعل عناصرها في الداخل حيناً من الزمن لا تحكم به، ولا أشعر به في غالب الأحوال، ثم تنبثق في لحظة مناسبة لانبثاقها أسمها بيبي وبين نفسي: لحظة اليسر. فأنا لا أقسر نفسي على كتابة القصيدة وحتى حين أكتبها بناء على فكرة مسبقة، كما يحدث في بعض الأحيان، أدع هذه الفكرة حتى تتفاعل في داخلي وتنبثق تلقائياً. ولحظة اليسر هذه تأتي عادة في حالة من الارتياح الجسدي والصفاء الذهني، حالة مفعمة بالشفافية والنشوة تنطلق فيها الدفقة الأولى من القصيدة وتتبعها دفقة أخرى". ويضيف قائلاً: "عندئذ يبدأ الوعي بإقامة مصدات تمنع المياه المتدفقة من الاندياح في شعاب تضيّعها، فيراجع (أعني الوعي) ويشدّب ويعدل، وأنا أفعل ذلك لأنني أحرص على أن يكون لقصيدتي عمق فكري ووجداني وبناء محكم. صحيح أنني لا أتدخل، ضرورة، في اختيار الشكل، وأدع القصيدة لتتشكل كما تريد في البداية، ولكن ما إن تتضح ملامح هذا الشكل حتى يبدأ الوعي بمراقبة صيرورة القصيدة وضبط سياقها، وإحكام منطقتها الداخلي وشكلها الخارجي، ولا أتركها حتى أشعر باكتمالها، وعندئذ يغمرني شعور بالنشوة والارتياح.. وهذا كله مجرد وصف للحال".⁶¹

لقد أخذ التصوير الفني جانبا مهما في القصيدة ولعل أجمله قول الشاعر وفي مسرب الفلك
 مني رباح / يرغو هنا ويفيض هناك / وأبدعه وأجمله قوله في تصوير بديع / وتفلت أسماكه من ثغور

59 بهاء الدين بن عقيل الهمداني، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، (صنعاء - اليمن: مكتبة دار الجيل الجديد، 1405هـ - 1985م)، 215/1-216.

60 سورة الحجر / الآية 49.

61 جريدة العرب، صحيفة عربية تأسست في لندن 1977، الثلاثاء 16 يناير/كانون الثاني 2018، العدد: 10871.

الشباك حيث عدل الشاعر عن كلمة فتحات لأنها باردة واستعمل كلمة ثغور جمع ثغر لأنها تناسب كلمة تفلت وما تظهره من تصوير جميل في مقاومة الشباك ومحاولة الهروب إلا أن التفلت أقوى لأنها في قبضة الشباك، وتظهر لنا براعة الشاعر في اقتناص الصورة الشعريّة المؤثرة من خلال قوله:

وتُفلتُ أسماكُهُ من ثغورِ الشباكِ ،،،

وتجتو له إذ يفيضُ السدادُ ،

وتعنو له إذ يمرُّ الجسور.

ففي هذه الصورة نجد الجانب الحيوي فيها وأنها ليست صورة شمسية ثابتة الملامح لالون فيها غير لون التصوير الشمسي ولاحركة فيها غير حركة المصور ، إنه يتجاوز هذه الصورة الى أخرى أحدث منها وأمكن في التعبير ، وأبلغ في التأثير، وأمهر في التصوير، من خلال استخدام الصورة المتحركة التي توجي بها لفظة (وتُفلتُ) فالتفلت حركة دائمة لحالة غير مستقرّة .

يقول سي . داي . لويس عن الصّورة الشعرية وأهميتها: (وتأتي هذه الحقيقة الشعريّة من إدراك الوحدة التي تربط بين الظواهر وإنّ مهمة الشاعر هي الأكتشاف المستمر من خلال الصّور ضمن ذلك التّمودج وإعادة اكتشافه وتجديد العلاقات القديمة ولأنّ التّمودج يتغيّر باطراد فليست هناك أية صورة شعريّة تحقق الحقيقة المطلقة لأنها محدودة).⁶²

هذه قصيدة فخمة بعمق فكرتها وجودة سبكها وسلاسة الفاظها ودفء معانيها وهي كثيرة ككثرة صاحبها الذي صرح عن الشعر وبيان حاله عنده قائلاً: الشعر عندي مزيج من الرؤية والحلم والذاكرة، وكتابة القصيدة مزيج من الوعي واللاوعي، والقصيدة تبدأ عندي بفكرة تلمع في الذهن مثل لمع البرق، بفعل مشهد أراه، أو حادث أشهده، أو تجربة أعيشتها، أو أي شيء من هذا القبيل. غير أنني لا أشرع في كتابة القصيدة في لحظة التماع الفكرة، وذلك لقناعتي بأنها ستكون سطحية وفجة، بل أدع هذه الفكرة أياماً وليالي، كثيرة أو قليلة، حتى تتفاعل عناصرها وتختمر، وتنبثق في لحظة ما انبثاق الينبوع، بلا خطة مقررة لكتابتها وتشكيلها، وهي عادة ما تكون لحظة من الصفاء الذهني والارتياح الجسدي. وحالما تنبثق وتأخذ سبيلها في الكتابة يبدأ الوعي بمراقبة حركتها، فيقيم لها مصدات تمنعها من الاندياح في شعاب تبددها أو تخل بتركيبها، لأنني أحرص على أن يكون لقصيدتي شكلٌ واضحٌ وبنية متماسكة تماسكاً عضوياً، لا إسهاب فيها ولا تطويل، ولا ضياع في التفرع والتفصيل، وأن تكون لغتها مقتصدة متوترة، وذات كثافة دلالية مشعة، ترتفع بالجزئي الطارئ إلى الكلي الشامل، وبالمحدود إلى المطلق.⁶³

إنّ سامي مهدي ينتهي من حيث التقسيم الشعري للأجيال الشعريّة العراقيّة بأنّه من الجيل الستيني وقد تحدّث عن جيله قائلاً: (بأنّه الجيل الأكثر ثقافة من الأجيال التي تلتته حيث قال في حوار

62. سي. داي . لويس الصورة الشعريّة ، ترجمة الدكتور أحمد نصيف وآخرون ، مراجعة الدكتور عناد غزوان ، (الكويت: طبعة الكويت 1982)، 39 .

63 جريدة القدس العربي ، يومية ، سياسية ، مستقلة (2016/09/07).

نشرته صحيفة السفير اللبنانية "أظن أننا كنا أوسع ثقافة، وأعمق وعياً، وأصلب عوداً، وأقوى موهبة، وأغزر إنتاجاً، وقد أستثني من ذلك، من حيث الموهبة وإلى حد ما، بعض من عرفوا، أو سمّوا، بجيل السبعينيات).

قراءة في قصيدة / بعضي ني / علي حسين علي⁶⁴

لك انتباهي اذا ما جئت تفرؤني
 بوح الصباحات في غاب الرخامات
 انا ازدحام بأفكار مبعثرة
 لا شيء يمنحها بحرا لمرساتي
 روح شرع وأمواج مكسرة...
 وغارقون كثار في العبارات .
 ما كنت نوحا ولا أسست لي سفنا
 بعضي ني وبعضٌ من غواياتي .

2017/5/3 نشرت على موقعه في الفيس بوك .⁶⁵

يلفت الشاعر عناية القارئ إلى عدم إصدار الأحكام المستعجلة على النص المقروء لأن التعامل مع النص الشعري وصاحبه بحاجة إلى فهم دقيق ورؤية فنية تسبر عمق المعنى ولا تقف عند شاطئ المعنى لمن قصد التزلزل إلى البحر، وهذه معضلة قديمة أدت إلى أحكام ومواقف جعلت بعض الشعراء أو المتكلمين يدفعون حياتهم ثمناً لها سواء أكانت حياتهم الوجودية أم الإبداعية، ومن هنا بدأت القصيدة لتدفع باتجاه (لاتصدر أيها القارئ أحكاما مستعجلة) وعليك أن تقرأ القصيدة في إطار بشرية الشاعر وأنه ليس نبيا ولا شيطانا وهو قد يندفع باتجاه الأعلى فتري أثار ((التبوء)) في عباراته وقد تدفعه غواياته لينزل إلى ما يحلم به الشيطان من دهاليز النفس الأمارة بالسوء (ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها قد أفلح من زكاهما و قد خاب من دساها) وقد ألمح الشاعر إلى أنه يعيش هذا الموقف من خلال قوله انا ازدحام بأفكار مبعثرة ، وفي تقديري لو استعمل الشاعر كلمة مشتتة لأصبح المقام مجانسا لمقام الصراع بين بوح الصباحات وغاب الرخامات لأن البعثرة ضد التنظيم ولا أتصور أن الشاعر يعاني عَدَمَ التَّنْظِيمِ وإنما تعكس الكلمات صراع الشاعر /الإنسان من قضية وجود وطبيعة وكيان.

64 موقعه على الفيس بوك باسم: Ali Hussein Ali

65 علي حسين علي شاعر وكاتب عراقي من مواليد النجف 1964 تخرج في الجامعة المستنصرية - بغداد/كلية الآداب قسم اللغة الانجليزية له أعمال شعرية وأدبية مطبوعة يقيم حالياً في لندن .

لقد بدأ الشاعر قصيدته بكامة (لك انتباهي) ونجد هنا عدولاً قام به الشّاعر لجملة أسباب منها عدم اللجوء الى الصيغة الأمرية و لأنّ الشّاعر ليس واعظاً وإنّما هو شاعرٌ يريد أن يدخلنا في عالمه الشّعري فعديل عن فعل الأمر (انتبه) الى جملة (لك انتباهي) الإبتدائية وهذا يعني أنّ فعل الأمر دخل ضمناً ولم يخرج علناً وتكون دلالة جملة لك انتباهي معادلةً لفعل الأمر إلا أنّها ألطف منه وأرقّ معنًى . ولقد أبدع الشّاعر عندما سحرنا بكلماته الجميلة المأنوسة وأنّ القارئ لا يجد كلمة نابية أو لفظة وحشية وهذا ينسجم مع طبيعة موضوع قصيدته أما موسيقاه الشعرية فجاءت عذبة تنساب بدفء من خلال بحر البسيط الذي سَجّى بهذا الاسم لانبساط أسبابه، أي توالها في مستهل تفعيلاته السباعية ، وقيل: لانبساط الحركات في عَزْوُضه وضره في حالة خبئهما؛ إذ تتوالى فيهما ثلاث حركات⁶⁶، فكان قصد الشّاعر أن يسمعنا عباراته من خلال جوٍّ موسيقي يتفاعل مع رسالته التي يريد إيصالها إلينا، ولعلك تدرك معي عزيزي القارئ المتأمل أن الشّاعر صريح وواضح ولا يلجأ إلى التضليل أو التسطيح أو المواربة فهو يقول (روح /شراع /وامواج مكسرة) من خلال هذه المعادلة ثلاثية الأبعاد تظهر أسرار القضية كاملة فليس هناك شيءٌ مخفي وأنّ هذه الأبعاد سيواجه بعضها بعضاً وستكون النتيجة (وغارقون كئثار في العبارات) إنها جملة شعرية غاية في الفخامة علما هيبة الشعر وروحه الأسرة .

ثم يقودنا الشّاعر بأسلوب منطقي من أجل إقناعنا بفكرته الشّاعرة فلو قال لنا أنا مثل نوح فلا نصدقه فعمد إلى القول ماكنت نوحاً وهذا يتضمن تشبهاً خفياً أي: أنا لست مثل نوح، ولكنه أبلغ من أن يقول لنا أنا لست مثل نوح فجاء بأسلوب عجيب نفى من خلاله أن

يكون مشابهاً لنوح ولكنه جاء بعبارة نفي تضمنت المعنى التشبيهي الخفي وهذه إحدى أدوات علي التي تظهر براعته الشعرية، ثم يقودنا إلى ضربته الشعرية المنطقية والتي لن يلام عليها هو أو غيره من أسوياء البشر، فما يصدر عنه إنما هو بشريةٌ خالصةٌ ولكنها عنده زادت

بقيد الشاعرية؛ فالمبدعون من جنس الناس إلا أنهم متفوقون عليهم بإبداعهم ، وكما قال أبو الطيّب المتنبي مخاطباً سيف الدولة:

رأيتك في الذين أرى ملوكاً كأنك مستقيمٌ في محال

يقول أنت بين الملوك كالمستقيم في المحال أي تفضلهم فضل المستقيم على المعوج فإن تُفَقِّ الأنام وأنتَ منهم فإنّ المُسكَّ بعضُ دم الغزال

شبهَ الشّاعر المتنبي تفوق سيف الدولة على الناس وهو منهم بتفوق المسك على الدم وهو من الدم (دم الغزال) ووجه الشبه هنا: تفوق الشيء على جنسه فالتشبيه فُهِمَ ضمناً من البيت دون ذكر الأداة أو أي طريق من طرق التشبيه ، وأتى المشبه به برهاناً على شيء أسند إلى المشبه ، فأتى المشبه به

66 سيد غيث، الشرح الكافي في علمي العروض والقوافي، (مصر: الجيزة، أطلس للنشر والإنتاج الإعلامي، 2017)، 87.

ليؤكد ويثبت هذه الحقيقة , (يقول إن فضلت الناس وأنت من جملتهم فقد يفضل بعض الشيء جملته كالمسك وهو بعض دم الغزال)⁶⁷, الشاعر لم يصح بهذا لكن قصيدته منحتة هذا التفوق بامتياز .

لقد كانت فكرة القصيدة واضحة وأسلوبها عذباً سائغاً شراًه , ولم يلجأ الشاعر إلى الأنماط البلاغية المتكلفة لأن قصيدته قصيدة رسالة , واستطاع من خلال رسالته/قصيدته التي تركّزت حول ذاته أن يدخلنا في جو إبداعي بعيداً عن الذاتية الضيقة قريباً إلى شمول الدوات مع ملاحظة الفارق الإبداعي عند الشاعر , وموقفه النفسي المتميز.

الخاتمة

لقد ظهر من خلال ماتقدم من تحليل لقصائد الشعراء (أجدو مجبل , خضر خميس , ريم قيس كبة , سامي مهدي , علي حسين علي) أنهم شعراء يتميزون بإبداعهم الشعري , وقد لا يكون كافياً أن نحكم على شاعرٍ من خلال قصيدة واحدة إلا أنّ هؤلاء الشعراء لديهم تجربة شعرية طويلة تتفاوت من حيث الزمن والخبرة وعدد الدواوين الشعرية والمشاركات المحلية والخارجية والجوائز الشعرية التي حصلوا عليها في مسيرة حياتهم الشعرية , وهم جميعهم ينتمون الى مدرسة الشعر العربي الكلاسيكية والحديثة ولهم أساليبهم الشعرية الخاصة بهم , وهناك صفة شعرية تجمعهم وهي : أن جميع النماذج الشعرية المختارة من دواوينهم جاءت على الوزن العروضي مع مخالفتها للنمط الخليلي من حيث الالتزام بنظام الشطرين : فهم لم يلتزموا بهذا النظام وفي الوقت نفسه لم يخرجوا على الوزن العروضي لأنهم ببساطة شعراء عموديون منذ نشأتهم الشعرية , إلا ريم قيس كبة في نصوصها التي ذكرتها في التحليل فقد ابتعدت عن الوزن الشعري علمًا أنّها شاعرة معروفة تكتب القصائد الموزونة في دواوينها المنشورة لها وبمختلف الأنماط الشعرية .

وأبان المنهج التحليلي الذي قام على قراءة قصائدهم قراءة دلالية تحليلية عن قدرتهم الشعرية وتمكنهم من ألهم الفنية وهم يشتركون بالروح الشعرية الوثابة والقدرة على الإبداع والعتاء المستمر وخروجهم الى دائرة الانتشار والتمدد خارج العراق الى مساحات واسعة من الوطن العربي والعالم على تفاوت فيما بينهم في هذه المسألة .

ولقد كشف المنهج الدلالي التحليلي عن احتكام هؤلاء الشعراء الى قواعد الصنعة الشعرية وأفانيتها فهم لم يخرجوا على مبادئ اللغة وقواعدها العربية المألوفة وأساليبها البلاغية الشائعة من التشبيه والمجاز والاستعارة وغيرها من الأساليب , إلا أنّهم أسسوا لذواتهم أساليب تعبيرية وجملاً شعرية ولمحات بلاغية جمالية خاصة بهم مع امتلاكهم روح المغامرة الشعرية ومحاولة إيجاد لغة شعرية تميزهم على سواهم من الشعراء وتجعل لهم بصمتهم الخاصة بهم في عالم الشعر مترامي الأطراف ...

67 أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي , النيسابوري , شرح ديوان المتنبي , (برلين : 1861م) 394 .

مصادر البحث ومراجعته

(القرآن الكريم) .

البخاري , أبو عبد الله محمد بن إسماعيل .الأدب المفرد. الطبعة الأولى. تحقيق : علي عبد الباسط مزيد - وعلي عبد المقصود رضوان . مصر: مكتبة الخانجي , 1423 هـ - 2003 م .

الجزجاني , عبد القاهر . أسرار البلاغة في علم البيان. تعليق السيد محمد رشيد رضا . بيروت -لبنان: دار المعرفة , (د-ت) .

القزويني, جلال الدين. الإيضاح في علوم البلاغة. الطبعة الثالثة. المحقق: محمد عبد المنعم خفاجي, بيروت: دار الجيل, ؟ .

الزبيدي , محمد بن محمد بن عبد الرزاق المرتضى. تاج العروس من جواهر القاموس . الطبعة الثانية. الكويت : طبعة الكويت , 1965 .

التونسي , محمد الطاهر بن محمد بن عاشور . التحرير والتنوير . تونس:الدار التونسية للنشر , 1984هـ .

حسام الدين, كريم زكي . التحليل الدلالي لإجراءاته ومناهجه . القاهرة : دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع, 1999 .

الطبري , محمد بن جرير أبو جعفر. تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن).تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي .الطبعة الأولى.القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان , 1422 هـ - 2001 .

الرازي , فخر الدين .التفسير الكبير. الطبعة الأولى. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع , 1401هـ – 1981 م .

الغلابيني , مصطفى . جامع الدروس العربية . ط 10 . بيروت :المكتبة العصرية للطباعة والنشر , 1385هـ- 1966 م .

جريدة العرب , صحيفة عربية تأسست في لندن 1977 .الثلاثاء 16 يناير/كانون الثاني 2018 .العدد: 10871 .

جريدة القدس العربي , يومية • سياسية • مستقلة / 07/ 09/ 2016 .

القرطبي, أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري .الجامع لأحكام القرآن. تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش الطبعة الثانية. القاهرة : دار الكتب المصرية ، 1384هـ - 1964 .

الجاحظ, عمرو بن بحر بن أبو عثمان . الحيوان . الطبعة الثانية. بيروت: دار الكتب العلمية ، 1424 هـ .

الحريري ، القاسم بن علي بن محمد بن عثمان أبو محمد .درة الغواص في أوهام الخواص . الطبعة الأولى.المحقق: عرفات مطرجي . بيروت : مؤسسة الكتب الثقافية ، 1418 / 1998 هـ .

الجرجاني ، عبد القاهر .دلائل الإعجاز . تحقيق / الدكتور محمد رضوان الدّاية والدكتور فايز الدّاية . دمشق :مكتبة سعد الدين ، 1403 هـ – 1983 م .

دليل النظرية النقدية المعاصرة /بسام قطوس / مكتبة دار العروبة ، الكويت،

شرح ابن عقيل على ألفيّة ابن مالك/ مكتبة دار الجيل الجديد / صنعاء – اليمن / 1405 هـ – 1985 م .

شرح ديوان المتنبي: أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، الشافعي (المتوفى: 468هـ) / طبعة برلين / 1861م.

الشّعْر والتلقي دراسات نقدية : دكتور علي جعفر العَلّاق / دار الشروق للنشر والتّوزيع عمان – الأردن .

علم البيان/ الدكتور عبد العزيز عتيق ،دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت لبنان ، 1405 هـ – 1985 م ، ص 156-157 .

الفروق اللغوية/ أبو هلال العسكري / حقيقه وعلق عليه: محمد إبراهيم سليم /دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة .

القاموس المحيط / للفيروزآبادي . مؤسسة الرسالة . بيروت الطبعة الأولى – 1406 هـ – 1986 م .

كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم / محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي (المتوفى: بعد 1158هـ)تقديم وإشراف ومراجعة: د.رفيق العجم تحقيق: د.علي دحروج /مكتبة لبنان ناشرون – بيروت الطبعة: الأولى - 1996 م .

لسان العرب أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم (ابن منظور) (مادة قرأ) / دار صادر سنة النشر: 2003م

معجم المصطلحات البلاغية/الدكتور احمد مطلوب/ المجمع العلمي العراقي / بغداد / الطبعة الأولى 1403 هـ – 1983 م

معجم مقاييس اللغة ، أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق، عبد السلام هارون. (بيروت : دار الفكر ، 1399 هـ - 1979 م).

المعجم الوسيط/ مجمع اللغة العربية بالقاهرة (إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار) دار الدعوة ، اسطنبول، 1411 هـ- 1990 م .

موقع الحوار المتّمدين الالكتروني / <http://www.ahewar.org/news/s.news.asp?nid=2765438> ، مقابلة مع الشاعر .

موقع النور الالكتروني / <http://www.alnoor.se/article.asp?id=160832> .

موقع هدف الالكتروني/ www.hdf-iq.org/ar . 2016/10/5 الباحثه سلوى الجراح .

المجلات العلميّة .

رائد وليد جرادات، بنية الصّورة الفنية في النصّ الشعري الحديث ، مجلة جامعة دمشق ، 29 | 1+2 (? ، 2013) .

RELIGIOUS REFERENT TRANSMISSION IN THE PROCESS OF CONSCIENCE DEVELOPMENT: A QUALITATIVE STUDY*

Mualla Yıldız

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı
Asst. Prof., Ankara University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion
Ankara, Turkey

muallayildiz@ankara.edu.tr

orcid.org/0000-0003-2544-062X

Doi: 10.14395/hititilahiyat.443473

Abstract

The concept of conscience is attributed to many different meanings, but its origins remain a subject of debate among several scholars. In the first century BCE, early Stoics defined the conscience as an internal voice that made ethical judgments. While classical Greek philosophy and the Old Testament did not use the term itself, they did understand and employ the idea of such a faculty using the corresponding concept of the heart. Conscience is not found as an explicit term within the Qur'an, but there are a number of verses that speak of the concept. Numerous studies show correlations with different variables from parental attitude to religious tendency. In this study, the focus is on the process of conscience development in Qur'an course students (N=9) and how religious text is used. This is a qualitative study which employed the interview method and a phenomenological approach. The results demonstrated religion as a tool to help guide the individual in distinguishing what is right and what is wrong. However, the participants obeyed religious rules based on their personal life goals, individual expectations. Because of this, they used the same religious text for different stages of conscience.

Keywords: Psychology of religion, Kohlberg, conscience development, religious development, religious life goals.

Vicdan Gelişim Sürecinde Dini Referansların Kullanım Biçimleri: Nitel Bir Araştırma

Öz

Vicdan kavramına atfedilen pek çok farklı anlam olmasının yanında kaynağının ne olduğu konusundaki bilim insanlarının tartışmaları da sonlanmış değildir. Vicdan kavramın MÖ I. yüzyılda Erken Dönem Stoacılığı'nda ahlaki yargılarda bulunan bir içses olarak tanımlanmaya başlamıştır. Klasik Yunan Felsefesinde ve Eski Ahitte bu kavrama rastlanmıyor olsa da, Eski Ahit'te bu yetinin

*Note: In this article, outcomes are used the project of "An Examination of Religious and Spirituality Based Models Methods Supporting Conscience Development in Disadvantage Children and Adolescents". The author thanks to TUBITAK providing support to the project through 2219-International Postdoctoral Research Fellowship Program.

fenomen şeklinde bilinmekte ve kalp kavramını bunun karşılığı olarak kullanılmaktadır. Vicdan kavramı olarak doğrudan Kur'an'da yer almaz, fakat bu kavrama işaret eden ifadeler vardır. Alanda yapılmış çalışmalarda anne baba tutumundan dini eğilime kadar vicdan gelişimini ile ilişki çok sayıda değişken belirlenmiştir. Bu çalışmada ise Kur'a Kursu öğrencilerinin (N=9) vicdan gelişim sürecine ve bu süreçte dini metinlerin nasıl kullanıldığına odaklanılmıştır. Nitel bir çalışma olması nedeniyle mülakat yapılmış ve fenomenolojik yaklaşım benimsenmiştir. Elde edilen sonuçlarda doğru ve yanlışın ne olduğunun belirlenmesinde dini kuralların önemli bir kaynak olduğunu anlaşılmıştır. Fakat katılımcıların dinin belirlediği kurallara neden riayet etmelerinin nedeni kişisel yaşam hedefleri ve bireysel beklentileridir. Bu nedenle aynı dini metin farklı vicdani gelişim basamaklarına dayanak teşkil edecek şekilde kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din psikolojisi, Kohlberg, vicdan gelişimi, dini gelişim, dini yaşam hedefleri.

Introduction

Erich Fromm said;¹ “there is no prouder statement man can make than to say: I shall act according to my conscience.” Scholars of theology, sociology, psychology and anthropology attributed different meanings to this concept and these meanings evolved depending on scholars’ perspectives and backgrounds. The conscience remains the subject of perennial debates, including those on whether everyone’s conscience is the same, on its social roots, on the connection between one’s conscience and the conduct of one’s parents, and on whether there is a universal model capable of encompassing conscience in all contexts.²

In the first century BCE, early Stoics defined the conscience as an internal voice that made ethical judgments. While classical Greek philosophy and the Old Testament did not use the term itself, they did understand and employ the idea of such a faculty using the corresponding concept of the heart.³ With the rise of Christianity, the concept of conscience would develop into a fundamental ethical category in theology, especially through the work of Paul. He viewed the conscience as an impartial judge that witnessed the agreement among the moral laws written in the human heart and discovered by individual reason through the course of human action. Several centuries

1 Erich Fromm, *Man, for Himself: An Inquiry into the Psychology of Ethics* (Rinehart and Winston: Holt paperbacks, 1990), 141.

2 Grazyna Kochanska et al. “A Developmental Model of Maternal and Child Contributions to Disruptive Conduct: The First Six Years”, *Journal of Child Psychology and Psychiatry* 49/11 (2008): 1220.

3 Psalms 16/7; Jeremiah 31/33.

later, Augustine (354-420) would describe the conscience as people's inner "voice of God".⁴

Conscience is not found as an explicit term within the Qur'an, but there are a number of verses that speak of the concept.⁵ These describe a certain faculty within the ontic structure of the individual that inclines one toward the good. Examples of such verses include the Surah Al-Imran 3/190, which states that the world contains signs for people of understanding, and the Surah al-Tawbah 9/118, which details the inner pain experienced by those who fail to carry out the duties imposed upon them by the society. As a religion, Islam emphasizes that all people are born with an equal ability to understand what is right, all are capable of understanding good and evil, and all people are therefore responsible for their actions.⁶ This faculty of distinguishing between right and wrong (the Surah al-Shams 91/8) is the conscience.⁷

1. Development of Conscience

Every child has the need to develop a meaning of the world and affirmation from others. Through group activities and contact with others, a child feels like they are part of the society. It fosters power of understanding and development of emotional connection. Key factors are understanding the child's existence situation, and reconstruction of events with feeling. Additionally, the experience of appreciative care, understanding of conversation, participation in a culture of justice, and becoming aware of the best self help support the development of a conscience mind.⁸ The attachment between a mother and a child is known as the center of the child's moral and emotional development.⁹ The conscience is accepted as an ability that one is born with; development of this ability, however, is closely connected to the child's experiences, and it gains importance in learning to love in relationships and in identifying,

4 Hans G. Gruber, "Vicdan", İslamiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü, ed. Martin Thurner, 2 cilt (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 2013), 2: 823-824.

5 Şenol Korkut, "Vicdan", İslamiyet- Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü, ed. Martin Thurner, 2 cilt (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 2013), 2: 822.

6 Musa Bilgiz, *Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2007), 213.

7 Fikret Karaman - İsmail Karagöz, "Vicdan", *Dini Kavramlar Sözlüğü*, nşr. İsmail Karagöz-Mehmer Canbulat-Fikret Karaman-İbrahim Paçacı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 250.

8 Martha Snyder et al., *The Young Child as Person* (New York: Human Sciences Press, 1985), 15.

9 John Bowlby, "Forty-Four Juvenile Thieves: Their Characters and Home Lives", *International Journal of Psycho-Analysis* 25/1 (1944): 19.

first, with the child's mother and father, and later, with more abstract ideals and God.¹⁰

When a child identifies with someone, they will mimic that person's moral behavior. The child will appropriate these external moral prescriptions only to the extent that they are aware of the dictates of their own conscience.¹¹ If the child has responsible parental figures, then their interpersonal relations and sense of gratification will develop in tandem. This connection plays the role of a neurobiological "glue," establishing healthy relationships. The acceptance and affection the child receives from those whom they love and respect will be the strongest possible rewards. As the brain develops, at least in children who grow up in loving families, these will take the shape of a model that the child will use in their relationships with those raising them.¹²

Robert R. Sears evaluated the relationship between moral growth processes and how they affect general child rearing practices. Sears divided conscience development of children into three different stages. The first one is the "external monitoring and intervention by adult authority figures" stage. In this stage, the parents or adults keep the child from performing egocentric actions that affect others. Second, the child avoids punishment by using self-control. Third is the stage where the child uses regulatory internal control as they realize the implications of their actions.¹³ Scientific outcomes show that the mother's acceptance of the child at an early age is very essential to conscience development in stopping destructive behaviors,¹⁴ and if the mother warns the child about misbehavior, this makes it easier to internalize social behavior.¹⁵ Even preschoolers imprint and imitate parental behavior to adapt

10 Hans Zulliger, *Cocuk Vicdanı ve Biz*, Trans. Kamuran Şipal (İstanbul: Cem Yayınevi, 2013), 8.

11 Zulliger, *Cocuk Vicdanı ve Biz*, 25-33.

12 Bruce D. Perry - Maia Szalavitz, *Köpek Gibi Büyütülmüş Çocuk* (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2014), 109. Top of Form.

13 John M Rich - Joseph I. De Vitis, *Theories of Moral Development* (Illinois: Charles Thomas Publisher, 1985), 42-43.

14 Grazyna Kochanska et al., "A Developmental Model of Maternal and Child Contributions to Disruptive Conduct: The First Six Years", *Journal of Child Psychology and Psychiatry* 49 / 11 (2008): 1220-1227.

15 Deborah J. Laible, "Mother-Child Discourse Surrounding A Child's Past Behavior at 30 Months: Links To Emotional Understanding and Early Conscience Development at 36 Months", *Merrill-Palmer Quarterly* 50 / 2 (2004): 159-180.

to social life.¹⁶ This way, the conscience development process starts from one's contact with others and through adoption of social rules, and it prevents antisocial behavior.

2. Nature of Conscience

Snyder et al.¹⁷ stated that the conscience is dependent on one's approach to self and others' personas; it is based on how we assign attributes to self and others. It determines how a person interprets events and acts. At this point, there are different attributes among scholars. Freud explained this relation in *Civilization and Its Discontent*, saying there are two primary sources of guilt in relation to the conscience. According to Freud, the first source originates from dread for authority and the second source comes from dread for the super-ego. The former pushes us to refuse gratification and the latter forces us to resist forbidden wishes that cannot be concealed from the super-ego. The conscience carries on the severity of external authority which directly affects a person's sense of guilt.¹⁸ Erich Neumann also believed that the conscience emerges from a collective superego. External effects may help encourage or discourage the growth and development of consciousness. "The external authority of the superego, which possesses the character of stability and unbending tradition, is opposed by the "voice" in its capacity as an ordaining factor, the expression of an inner revelation of and progressively unfolding development-of that which is to come in fact."¹⁹

However, Erich Fromm²⁰ criticized Freud and said he directed his theory of super-ego (conscience) to internalized authority. Erich Fromm²¹ distinguished same concept as "authoritarian" and "humanistic" conscience by following differences between authoritarian ethics and humanistic ethics. "The authoritarian conscience is the voice of internalized external authority, the parents, the state, or whoever the authorities in culture happen to be". The relationship between the individual and authority remains external without

16 David R. Forman et al., "Toddlers' Responsive Imitation Predicts Preschool-Age Conscience. *Psychological Science*", 15/10 (2004): 699.

17 Snyder, *The Young Child as Person*, 16.

18 Sigmund Freud, *Civilization, and Its Discontents*, Trans. J. Strachey (New York: Norton publisher, 1961), 111.

19 Walter E. Conn, *Conscience: Development and Self-Transcendence* (Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1981), 10.

20 Fromm, *Man, for Himself*, 34.

21 Fromm, *Man, for Himself*, 142, 143, 159.

ethical acceptance. No one can hear the real voice of the conscience, if their "conscience" is navigated by fear of punishment and hope for reward. On the other side, the humanistic conscience displays the person's true self and includes the basics of one's moral experiences in his/her life. It also keeps one's principles which they discovered or learned from their individual life story.²² Humanistic conscience is the representation of one's self interest and integrity, but the interest of the authoritarian conscience is one's "obedience, sacrifice, duty or social adjustment."²³

Moreover, Allport²⁴ stated that the same concept of the conscience depends on cognitive development. Accordingly, the conscience is an essential agent in the development of personality. In childhood, the conscience is based on an opportunistic attitude and avoiding punishment and obeying parents' commands, but in adulthood, the conscience is seldom tied on dread for punishment. It is predominantly "an experience of value-related obligation."

3. Motivation of Conscience

At the end of childhood, everybody has an internal control mechanism, but it is not the end of conscience development, because there is a very important point that is a source of one's motivation for conscience development. In a society, there are several different rules such as state laws, religious rules and traditions. Studies focusing on conscience development have tended to focus on how to describe the conscience during the different stages of its development and what the factors that influence this developmental process are.²⁵

Piaget explained how a child internalizes social rules, but succeeding scholars focused on values and principles. For instance, Piaget²⁶ cleared up moral development stages of children and explained how children internalize the rule of a marble game based on cognitive development. After Piaget, Kohlberg explained moral reasoning stages and focused on the social perspective differences between stages. Even other theorists such as Loevinger, Kegan, and Selman focused on the reason of moral behavior.²⁷ The last

22 Fromm, *Man, for Himself*, 159

23 Fromm, *Man, for Himself*, 160.

24 Gordon Allport, *Becoming: Basic Considerations for a Psychology of Personality* (New Haven: Yale University Press, 1955), 68, 72-73.

25 Geoffrey M. Stephenson, *Development of Conscience* (New York Humanities Press, 1966), 117.

26 Jean Piaget, *the Moral Judgement of the Child* (New York: The Free Press, 1965), 20.

27 Lawrence Kohlberg, *Child Psychology and Childhood Education: A Cognitive- Developmental View*, 2nd Edition (New York, London: Longman, 1987), 223.

stages of their theories are similar to Kohlberg's universal ethical principle. Selman's 'symbolic interaction perspective', Kegan's 'inter-individual' and Loevinger's "integrated stage" all show pro-social behavior as the last stage of ethical behavior.²⁸

Although Piaget and Kohlberg inspired and influenced who came after them, Gilligan reacted, in particular, to Kohlberg for studying with men. Gilligan emphasized that women in moral issues care more about the care and protection of others than men. She explained the difference with the "ethics of care" and "ethics of justice" models. But, no important finding has been achieved so far, claiming that gender influences moral development. In the Social Domain Theory that he pioneered, Turiel focused on the relationships between social life and ethical thought.²⁹

An individual's capacity to resist traditional pressure and ability to present their own authenticity are important biases for researchers.³⁰ The relationship between the rules of the society and the capacity to resist traditional pressure is used to discover one's stages of the conscience. Durkheim described authority and discipline as moral rules which "perform an important function in character and personality in general." He claimed that authority and discipline are indispensable because of their capacity for limitation, allowing the nature of human beings to "contain our passions, our desires, our habits, and subject them to law." Thus, if we have lost discipline, we would be slaves to our instincts and we would be neither happy nor free. According to Durkheim's paradigm, individuals follow three steps in the process of internalization of moral values: the "spirit of authority and discipline," the "attachment to social groups," and "autonomy" or "self-determination".³¹ Riesman³² stressed the concept of "social character." According to Riesman,³³ social character is a part of character which is shared among significant social groups and it is the product of the experience of these groups. He described human nature as "tradition-directed," "inner-directed," and "other-directed."

28 Kohlberg, *Child Psychology and Childhood Education*, 373.

29 Zekeriyâ Çam, Duygu Çavdar, Sedef Seydoğulları and Figen Çok, "Classical and Contemporary Approaches for Moral Development", *Educational Sciences: Theory and Practice* 12/2 (2012): 1222.

30 Rich - De Vitis, *Theories of Moral Development*, 10.

31 Rich - De Vitis, *Theories of Moral Development*, 11.

32 David G. Riesman et al. *The Lonely Crowd* (New York: Doubleday Anchor Books, 1950), 10.

33 Riesman, *The Lonely Crowd*, 18.

Sociologists McCord and McCord³⁴ explored the roots of the conscience in relation to social structure. As a part of this effort, they tried to understand just what it is that one obeys when one makes a decision and acts on it. According to McCord and McCord,³⁵ two individuals may hold similar values but implement them very differently due to their different moral orientations. In other words, one's conscience may affect an individual's decision-making process. McCord and McCord presented their subjects with brief scenarios—such as that of a young, unmarried woman who had become pregnant and was unsure whether or not to have an abortion—and asked them to offer their advice. McCord and McCord then asked his subjects to explain how and on what basis they offered the advice they had.

McCord and McCord³⁶ identified four sources that supplied motivation to the conscience, which they described as “moral anxiety.” They termed these hedonistic anxiety, authority-oriented anxiety, other-directed anxiety, and integral anxiety. “The hedonism-oriented” are those who have not internalized moral standards and are only restrained by their fear of potential negative repercussions of their actions. Those who are “authority-oriented” fear opposing authority and potentially losing their social status; they have internalized the unbreakable rules of their parents, obey the law, and actively seek the approval of their parents and political and religious authorities. Those who are “other-directed” follow the dominant group out of fear of losing their love, even in cases where the dictates of that group violate normal ethical standards. The last group is those who are “integrity-oriented”; members of this group fear losing themselves and the internal consistency of their identity, and may even go so far as to violate external laws in order to avoid losing their own internal moral standards.

4. Methodology

4.1. Research Design

This study focused on the place of religion in the process of conscience development among young female students at a Qur'an Course (boarding school to learn Islam's holy book). It is a qualitative study. Qualitative methods are more adaptable in investigating multiple realities and accessing the nature of the relationship between the researcher and the participant. In these, it is

34 William McCord - Joan McCord, “A Tentative Theory of the Structure of Conscience Decision”, *Values and Groups*, ed. D. Willner (New York: Pergamon Press, 1960), 108.

35 McCord - McCord, “A tentative theory of the structure of conscience decision”, 108-165.

36 McCord - McCord, “A tentative theory of the structure of conscience decision”, 155-160.

easier to describe the phenomenon with the terms the researchers use. Several two-way effects may be encountered because qualitative methods are more sensitive and adaptable to patterns.³⁷

Based on student statements, the study investigated which religious referents were dominant in the process of conscience development. It also sought to assess the role of the education students receive on their ability to distinguish right from wrong and its influence on their reactions in cases where they feel they have done something wrong. In line with these objectives, the study employed a qualitative research design, phenomenology in particular, to identify the religious referents that are the most important in the process of conscience development in these young female Qur'an Course students.

4.2. Sample

This study employed purposive sampling to establish an experimental group comprising nine female students between the ages of 14 and 18 at a Qur'an Course boarding school. Participation in the study was voluntary, and the study was carried out with the knowledge of the school administration. Permission for the study was obtained from the office of the Mufti of the Keçiören district of Ankara, Turkey and from the Ethics Board of Ankara University. Since the scores of the variables which are much related to conscience development such as religious feeling, guilt feeling, and level of self-sacrifice differ very seriously according to gender, only female students who took Qur'an course were recruited as the sample. The goal is to minimize the impact of variables such as social environment and gender differences. In this study, to ensure that the sample was homogeneous, participants were chosen from same the school and gender.³⁸

4.3. Data Collection

This study utilized a phenomenological research design and semi-structured interviews to obtain its data. Face-to-face, semi-structured interviews were carried out on an individual basis with the students who volunteered to participate. The questions used in this study were selected from a list of questions that were originally developed by sociologists McCord and McCord,³⁹

37 Yvonna S Lincoln - Egon G. Guba, *Naturalistic Inquiry* (London: Sage publication 1985), 40.

38 David A Erlandson et al. *Doing Naturalistic Inquiry- A Guide to Methods* (Newbury: Park Sage Publication, 1993), 82.

39 McCord - McCord, "A tentative theory of the structure of conscience decision", 110-130.

the survey was revised further by Stephenson.⁴⁰ The questions were selected on the basis of their appropriateness to the purpose of this study, and they were used to create an interview form. This interview form was submitted to an expert, and the form was revised and finalized on the basis this expert's recommendations.

The semi-structured qualitative interviews were carried out on the basis of the interview form with the nine students who volunteered to participate in the study by the permission of the office of the mufti of the Keçiören district of Ankara. Prior to the interviews, the students were asked to read and sign an informed consent form detailing the aims of the study and the nature of the research process. The interviews were recorded with a digital recording device, with the consent of the interviewees. Each interview lasted between 20 and 30 minutes.

4.4. Data Analysis

The recorded interviews were transcribed. These transcriptions were then analyzed using a phenomenological coding technique. The coding process began with selection of codes (open coding). Following this, themes were determined. The last stage of the process identified common points that were particularly revelatory in terms of where and how in the process of conscience development the young female Qur'an Course students used religious referents. The findings obtained through this study were then compared to those of other researchers in the field.

4.5. Ensuring Validity and Reliability

During the course of the research process, attention was paid to ensuring the internal and external validity of the study's findings. Every effort was made to offer clear and consistent findings capable of being tested and confirmed by other researchers. The details of the process were laid out in detail. In order to ensure the credibility of the study, the researchers spoke to the students and teachers at the Qur'an Course over a period of prolonged engagement to identify the characteristics of the course. In order to allow for triangulation of the study's findings, they also spoke to teachers at other Qur'an Courses and asked for their views on the subject. In order to ensure participant honesty, participation in the study was on a strictly voluntary basis. The participants

40 Stephenson, *Development of Conscience*, 10-20.

were informed in detail, prior to any interviews, of the nature of the study and the research process, and were explicitly offered the option to quit the study.⁴¹

5. Findings

5.1. Should People Live Primarily for Themselves?

| | |
|------------------|--|
| Principle-based | <i>People will not live for themselves and also think of the wants and needs of those around them, because we can't live on our own. The world doesn't revolve around us. The people around us have needs, just like we do. (H-4)</i> |
| Society-based | <i>People shouldn't live primarily for themselves because they should live for others. When you're a child, you live for yourself and your brothers and sisters. When you grow up, you'll have friends and you'll get married. You'll live for your children. (H-1)</i> |
| Rule-based | <i>"I don't agree with this view because we are a community [ummah]. The prophet [Muhammad] didn't live just for himself. He lived for all humanity. Because we are a community, we should never think of only ourselves." (H-3)</i> |
| Individual-based | <i>I agree that people should live primarily for themselves. This is what I think now. What changed my mind [to this view] is all the examples of people's lack of compassion and how they never listen to their consciences. I want to live for myself. (H-9) Yes, I agree. You should prioritize yourself first. You should do things for yourself. If you always do things for others, you will be lost (H-6)</i> |

According to Akbaba,⁴² "Altruistic behavior, according to both the general learning approach and the social learning theory, is an accumulation of past experiences." If the child is rewarded for helping someone in a difficult situation, altruistic behavior will develop naturally. Froming⁴³ has discovered that the acquisition of altruistic behavior has the steps of pre-socialization, awareness that others value altruistic behavior and internalization of the altruistic norm, and that altruism is behaviorally attained when these stages are completed. We can think that H4 and H1 internalize the tendency of society in this

41 Lincoln - Guba, *Naturalistic Inquiry*, 40-45.

42 Sırrı Akbaba, *Grupla Psikolojik Danışmanın Sosyal Psikolojik Bir Kavram Olan Özgeçilim Üzerine Etkisi* (Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi, 1994), 107-117.

43 William J. Froming, Leticia Allen-Richard Jensen, "Altruism, "Role-Taking, and Self-Awareness: The Acquisition of Norms Governing Altruistic Behavior", *Child Development* 56/5 (1985): 1223.

manner. On the other hand, individuals can learn altruism also from a model without a direct reinforcement. There must be a model for this, as well as verbal and imaginary reminders⁴⁴. For H3, the responsibility of being a citizen of Islam/ Ummah assigned by Prophet Mohammad and his self-sacrificing behaviors are important in referring to him as a role model, and his words are used as reminders. But problems encountered during socialization and negative life experiences hinder H9 and H6 from acting in an altruistic way.

5.2. What is the worst thing a person can do in his or her life? Why?

| | |
|------------------|--|
| Principle-based | <i>The worst thing a person can do is to lie to herself. If a person can lie to herself, then that is something inside of them. Someone who can lie to herself can lie more easily to those around them. Someone who can't control herself can't teach anything to others. (H-2)</i> |
| Society-based | <i>The worst thing a person can do is to hurt herself. Using drugs or alcohol or keeping to herself too much are ways a person can hurt herself. (H-4)</i> |
| Rule-based | <i>Adultery, because it's a sin. (H-1)</i> <i>"Telling a lie. The prophet [Muhammad] has a saying. He says my people can do everything, but they will not tell a lie. Lying is the mark of hypocrisy. Telling a lie is bad, and so is having someone you trust tell you one. It's bad both because it's a sin and because it weakens trust." (H-3)</i> <i>"Killing someone. It is for Allah to take the life that He has given." (H-6)</i> |
| Individual-based | <i>The worst thing is killing someone. (Why?) Because you'll regret it for the rest of your life. (H-8)</i> |

From the answers given to this question, the most basic moral concerns that people have in life stood out. Considering McCord's categorization, it can be said that H2 had the fear of harming the integrity of the self ("integral anxiety"), H4 had the fear of destroying social relations, "other-directed anxiety," H4 had "authority-oriented anxiety" to avoid opposing the rules, and H8 had "hedonistic anxiety" for avoiding individual harm. Of the given examples that cause the individual to feel anxiety, even though direct religious references are used only in the rule-based approach, all acts of anxiety are actions

44 Akbaba, *Grupla Psikolojik Danışmanın Sosyal Psikolojik Bir Kavram Olan Özgeçilik Üzerine Etkisi*, 21, 31, 32.

forbidden by religion. But the fact that lying has been emphasized more often than the others and the statement that “a Muslim does not lie” has been repeated by different people may be related to the emphasis of Prophet Mohammad in this matter. The fact that lying is wrong does not just stem from the prohibition of religion. It has become an answer given by those who have moral concerns at different levels, because it reduces the inner peace of the individual and confidence in society.

5.3. How do you feel /what do you do when you do something bad?

| | |
|------------------|---|
| Principle-based | <i>I feel regret. And if I feel sad enough then I'll deliberately avoid doing it [my mistake] again. (H-7)</i> |
| Society-based | <i>When I do something bad, I feel guilty first. I'll find myself trying to cover up my mistake. (H-4)</i> |
| Rule- based | <i>When I do something bad, I feel bad. After feeling bad for a moment, I make a rule for myself so that I'll never do the same thing again. At first, after making a mistake, I may make it again, because people can't change themselves immediately. But with time, I can correct myself. If I can't, then this will make me sad. It will irritate me constantly. I might even ask for help from older people around me. (H-2)</i> |
| Individual-based | <i>I feel really bad when I do something bad. But sometimes, I might make the same mistake again. But then, I tell myself that I've learned from it and that I won't do it again. (H-5)</i> |

After the violation of a rule, people often feel guilt and shame. Shame is the negative attributions one makes about one's self, whereas guilt is the negative attributions one makes about one's behaviors. When a feeling of guilt develops after a behavior that is thought to be faulty, people feel remorse for these actions. This feeling leads people to apologize and confess the crime.⁴⁵ Among the participants, H7's feeling of guilt, and H2, H4 and H5' feelings of shame were more prominent. None of the participants claimed that they would not regret their mistakes. Religious references were not used directly in this regard. However, it has been determined — in studies that relate the feelings of guilt and shame to gender and religious tendency — that being a woman, having religious education and having a religious tendency support

45 Cirhinlioğlu - Güvenç, “Shame proneness, guilt proneness and psychopathology”, 255.

both guilt and shame.⁴⁶ While guilt supports the development of conscience in terms of directing a person to repair his mistake, shame leads to the loss of psychological health by harming the self.⁴⁷ For this reason, while the religious tendency supports conscientious development of H7, the shame of H4 weakens this development.

5.4. Have you ever deliberately said something to hurt someone you love?

| | |
|------------------|---|
| Principle-based | <i>Never. If I truly love someone, then I would never hurt them, even if they hurt me. (H-7)</i> <i>Hurting someone's feelings is the thing that I hate the most. (H-5)</i> |
| Society-based | <i>I've hurt the feelings of people I love, but afterwards, I felt very guilty, because I've hurt them, and also because now they'll start thinking badly of me. Because people hold a grudge when someone hurts them. (H-4)</i> |
| Rule-based | <i>Sometimes I do things to hurt someone I love. If they're constantly coming at me and trying to take advantage of me, then I'll respond. (H-6)</i> |
| Individual-based | <i>I wouldn't say anything like that to my mother, but I might say these to my friends, because sometimes I get my own feelings hurt. If I tell someone that they've hurt my feelings but they don't do anything about it, then I'll definitely try to hurt their feelings back, because if I get really upset, I don't know what else to do. (H-9)</i> |

Religions can produce a function to prevent violence by ameliorating factors that cause violence.⁴⁸ It has been determined that the level of aggressiveness of those who care about the examples of Prophet Mohammad and “those who care about religious and ethical advice” in adolescents diminishes.⁴⁹ It has also

46 Cirhinlioğlu - Güvenç, “Shame proneness, guilt proneness and psychopathology”, 255; Asım Yapıcı, “Differentiation of Religiousness According to Gender in Turkish Society: An Essay of Meta-Analysis”, *F.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2012): 1-34; Ok - Cirhinlioğlu, “Who are More Religious: Women or Men?” *ZfWT* 3/1 (2011): 121-142; Stephenson, *Development of Conscience*, 117.

47 Hicran İnandılar Topaç, *Shame-Proneness vs Guilt-Proneness and Their Relationship to Attributional Styles, Coping Strategies and Depressive Symptom Levels of University Students* (PhD Thesis, Middle East Technical University, 2010), 50.

48 Faruk Karaca “Violence and Religion from the Psycho-Social Perspective”, *EKEV Akademi Dergisi* 30/3 (2007): 32.

49 Macit Yılmaz, *Gençlerde Şiddeti Önlemede Din Eğitiminin Rolü* (Doktora tezi , Atatürk Üniversitesi, 2010), 50.

been determined that 57.3% of the students do not participate in violence at school because “violence is prohibited by religion”.⁵⁰ Based on these studies, it can be said that the religious tendency reduces the occurrence of aggressive behavior. Considering the expressions of H7, H5 and H4, they appear to avoid upsetting others. But, even if the religious tendency reduces the aggressive behavior, it may not be able to eliminate the anger. In the study of Ulu and İkis,⁵¹ there was a negative relationship between aggressive behavior and more than one dimension of religious tendency, but there was no relation with anger and hostility. It makes one think that the emphasis on mothers placed by Prophet Mohammad and his hadith “paradise lies at the feet of the mother” were effective in preventing H9 from upsetting his mom by stating that “I cannot tell my Mom, but I can tell my friends” but not in displaying the same sensitivity to others in terms of preventing the aggressive attitude. It can be understood that religion has prevented the emergence of aggressive behavior against the mother because of the importance given to mothers, but it has not prevented anger towards the others. As H6 and H9 pointed out, the reason for aggressive behavior is actually not knowing how to deal with anger.

5.5. After you make a mistake, do you do something to make yourself feel better?

| | |
|------------------|---|
| Principle-based | <i>I'll perform my ablutions and then my prayers. I'll pray for forgiveness for what I've done. Then, I have to pledge to myself that I'll never do it again. (H-1)</i> |
| Society-based | <i>I'll try to fix my mistake. I'll apologize. I'll give them a present. I'll go to them and try to get them to forgive me. (H-9)</i> |
| Rule-based | <i>If I apologize and my apology is accepted, then I'll feel better. Generally, I'm the one to make the apology, because it's in the Hadith. Whoever takes the first step will be higher in the eyes of Allah. Even if the person doesn't agree with me, I'll go and tell them what I think. I'll go to them and apologize. (H-3)</i> |
| Individual-based | <i>If I've hurt someone then I pray for them and then I feel better. (H-5) To make myself feel better, I pray. (H-2)</i> |

50 Bozkurt Koç, *Okullarda Şiddet*, 2. Basım (İstanbul: E Yazı Yayınları 2011), 412.

51 Mustafa Ulu - Mehmet İkis, “The Relationship between Religion and Aggression among the High School Students”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16/2 (2016): 95-96.

Religious references were used by H1 for a behavioral change, by H9 to repair through apology the feelings of the person hurt, by H3 to relieve himself through apology and to reduce the anxiety that arises from acting contrary to the rules, and by H5 and H2 to rescue themselves from feeling remorse. The motivation for H1's behavioral change, repentance, is "a man's giving up his sin, which he has committed, and promising Allah not to commit the crime he has committed again".⁵² In this four-stage transformation process, it is expected of one to realize his mistake, forgive himself, produce actions that are useful for the society and maintain this attitude.⁵³ A person's repentance and self-forgiveness has been found to have an important effect on the personal transformation and moral development.⁵⁴ For this reason, it can be said that repentance plays a supporting role in the development of conscience.

5.6. Does it make you sad when other people think negative things about you?

| | |
|------------------|---|
| Principle-based | <i>I'd be sad if someone else were to have a negative opinion of me, and I'd try to change it. I'd be especially sad if it were a person who was important to me. I wouldn't be sad because our relationship might suffer. If someone has made a mistake and that mistake needs to be rectified, I'd be happy [to do so]. If that person won't tell me what I've done wrong, then they aren't a real friend anyway. [Upon learning my mistake] I'd be sad and ask myself how I made that mistake. Then I'd try to fix it. (H-2)</i> |
| Society-based | <i>[I would,] both because I'd done something wrong—I've done something wrong and other people can see that—and because the person before me is not someone who overlooks such things in other people. (H-4)</i> |
| Rule-based | <i>I'd take their negative opinion of me and try to improve myself. (H-5)</i> |
| Individual-based | <i>What other people think about me wouldn't make me sad unless that person were important to me. Otherwise, it wouldn't be a problem. People can think what they want. (H-9)</i> |

52 Asım Yapıcı, *İslamda Töve ve Dini Yaşamdaki Rolü* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1997), 178-183.

53 Öznur Özdoğan, *İsimsiz Hayatlar*, 2. Basım (Ankara: Özden Öze Yayınları, 2007), 200-245.

54 Öznur Özdoğan, "İnsanı Anlamaya Yönelik Bir Yaklaşım: Paşoral Psikoloji", *AÜİFD* 47/2 (2006): 127-141.

Most of the people in the sample of the present study were very serious about the negative thoughts of others. Being loved and accepted by friends in adolescence is a crucial need for a teenager.⁵⁵ The individual attached to parents in childhood is directed to his friends during adolescence,⁵⁶ and the support the adolescent receives from his friends is indispensable in developing a positive image of self toward himself.⁵⁷ The importance attached to friendship varies according to gender. Teenager girls attribute more emotions, privacy, companionship and satisfaction to their friendships than their male counterparts. They can establish closer and deeper relationships with their peers and are more connected to their peers.⁵⁸ For this reason, the idea of attributing more importance to friends may be related to the period of development and the fact that the sample was all female.

5.7. How do you feel and what do you do when someone wrongs you?

| | |
|------------------|--|
| Principle-based | <i>If they say what they say and then ask for forgiveness, I can forgive them. (H-1)</i> |
| Society-based | <i>If someone wrongs me in some way, I won't go straight to them and ask them what they're doing. I'll wait until we come together on some other occasion and, omitting the name, I'll explain why the thing they did was bad. (H-2)</i> <i>If a friend were to do something bad to me, I'd be sadder for them for doing such a thing. Then, I would be sad for myself, at least so long as it wasn't something really bad. (H-4)</i> |
| Rule-based | <i>You can't stay mad for more than three days. I generally try to change my behavior so that it accords with the Hadith. (H-5)</i> <i>Our prophet tells us to be forgiving, so I would forgive. (H-7)</i> |
| Individual-based | <i>I get sad. If I really care for them then I try to make peace. (H-8)</i> |

H5 and H7 show the suggestions and words of Prophet Mohammad as the fundamental motivation in overcoming, forgiving, and trying to reconcile the resentments that develop based on the mistakes that other people have made. There are many studies that have found an increase in the tendency to forgive

55 John W. Sandrock, *Adolescence*, 11th Edition, (Boston: McGraw Hill pub., 2007), 311.

56 Cindy Hazan - Phillip Shaver "Romantic Love Conceptualized as an Attachment Process", *Journal of Personality and Social Psychology* 52/1 (1987): 511-524.

57 See. Figen Çok, "Gençlikte Arkadaşlık İlişkileri", *Eğitim ve Bilim* 89/17 (1993).

58 Buket Günaydin - Zeynep Deniz Yöndem, "Ergenlerin Akran Bağlılığının Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi", *AİBÜ, Eğitim Fakültesi Dergisi* 7/1 (2007): 141-153.

as the religious orientation grows.⁵⁹ However, it makes one ponder that those with a high religious tendency have high scores to forgive others, while their tendency to forgive themselves is weak,⁶⁰ and that they receive high scores from the tendency to forgive more in hypothetical situations⁶¹. For this reason, it is difficult to understand very clearly whether religious people really forgive others, whether they feel obliged to forgive others because of the religious mandates and restrictions, or whether they forgive to be forgiven by the Creator.⁶² For this reason, the reason why someone forgives the other depends on the level of conscience development.

6. Discussion and Conclusion

When one takes into account the fact that a number of factors related to the conscience—those encouraging the development of the ability to distinguish right from wrong and motivating certain behaviors or emotional states rather than others—change according to the conditions of social life, it seems unlikely that these debates will reach a conclusion any time soon. According to Dewey, new developments in peoples' lives bring about new ethical problems, and these problems in turn lead to new debates about the conscience. It is a mistake to ignore these problems stemming from the processes of change. If we cannot help children in developing the ability to arrive at correct judgments, then we should not be surprised when confronted with those who prove incapable of doing so.⁶³

The findings of this study revealed that religion is an important source of motivation for students' consciences, and avoiding religious prohibitions is important for those receiving instruction at Qur'an Courses. Religious referents play a significant role in determining one's life goals and deciding what is right and what is wrong. The participants also made explicit references to prophetic advice more often than the Qur'an. At the same time, religious referents were used in different stages.

59 Ali Ayten, "Affedicilik ve Din: Affetme Eğilimi ve Dindarlıkla İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/ 2 (2009): 111-128.

60 Özlem Gündüz, Üniversite Öğrencilerinde Affetmeyi Yordayan Değişkenlerin Belirlenmesi (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2014), 63.

61 Collin D. Barnes - Ryan P. Brown, "A Value-Congruent Bias in the Forgiveness Forecasts of Religious People", *Psychology of Religion and Spirituality* 11/2 (2010): 17-29.

62 Ayten, "Affedicilik ve Din: Affetme Eğilimi ve Dindarlıkla İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma", 111-128.

63 Thomas F. Green, "The Formation of Conscience in an Age of Technology". *American Journal of Education* 94/1 (1985): 3.

Similarly, eastern and western scholars discovered that people have different religious life goals. Allport⁶⁴ stated that religion has influence on the conscience. It does not make sense to believe that religious people do certain acts and abstain from other actions because of God's dread, because religious people act more with love than fear. Religious life requires "discipline, charity, and reverence." If someone prays to God with "fear of divine punishment", it means they have a childish conscience. Allport⁶⁵ even developed a model of religious life that depends on religious motivations. He compared mature and immature forms of religiosity. Allport⁶⁶ explained mature religion as intrinsic religion and described it as: "By surrounding himself with this purpose, religion becomes an 'intrinsic value' for the individual, and as such, comprehensive and integrative and motivational."⁶⁷ Allport attributed positive expression of religious values to intrinsic religiosity while negative expression of religious life was attributed to extrinsic religiosity.⁶⁸ He used "religious life intention" as a basic motivation.

Likewise, the idea of intention has been a very core concept for Muslim scholars; they shared this with scholars in other religious traditions. Imam Gazzâlî stated hypocrisy/"riya" as a social effect on motivation to pray. Gazzâlî argued that an authentic prayer has the singular goal of connecting to God. Prayer should be centered on God and independent from any reward or punishment.⁶⁹

Prophet Mohammad migrated/Hijret from Mecca to Madinah to protect Islam against the pressure from paganist people. Muslim people followed him, but some Muslims migrated for different intentions. It is related to Prophet Mohammad about a practice /hadith about "intention". He said that "actions are based on intentions, and everyone will get what was intended. Whoever migrates with an intention for Allah and His Messenger, the migration will be for the sake of Allah and His Messenger. And whoever migrates for worldly gain or to marry a woman, then his migration will be for the sake of whatever he migrated for."⁷⁰

64 Allport, *Becoming*, 72-73.

65 Gordon Allport, *Individual and His Religion* (New York: Macmillan Publishing Company, 1963), 10.

66 Allport, *Individual and His Religion*, 301.

67 Allport, *Individual and His Religion*, 301.

68 Seth Daniel Kunin, *Religion: The Modern Theories* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003), 107-108.

69 Gazzâlî, *İhyau Ulumi-d-Din* (İstanbul Bedir Yayınları, 2002), 3: 627-641.

70 Müslim, "İmare", 155 (Müslim'in Sahih adlı eserinin İmare bölümünün 4927 nolu hadis).

People who believe in the same religion often have different intentions for praying. In this study, a small group of students demonstrated how different prayer intentions or motivations were present among different people of the same religion. Students used the same religious text for different stages of the conscience. This was because people have different life goals and individual expectations from religion and God. Religion is only a system to show humans what are wrong or right behaviors, but people obey religious rules depending on their individual traits.

Reference List

- Akbaba, Sırrı. *Grupla Psikolojik Danışmanın Sosyal Psikolojik Bir Kavram Olan Özgeçelik Üzerine Etkisi*. Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi, 1994.
- Allport, Gordon. *Becoming: Basic Considerations for a Psychology of Personality*. New Haven: Yale University Press, 1955.
- Allport, Gordon. *Individual and His Religion*. New York: Macmillan Publishing Company, 1963.
- Aronfreed, Justin. *Conduct and Conscience: The Socialization of Internalized Control over Behavior*. New York: Academic Press, 1968.
- Ayten, Ali. "Affedicilik ve Din: Affetme Eğilimi ve Dindarlıkla İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/ 2 (2009): 111-128.
- Barnes, Collin D. – Brown, Ryan P. "A Value-Congruent Bias in the Forgiveness Forecasts of Religious People". *Psychology of Religion and Spirituality* 11/2 (2010): 17–29.
- Bilgiz, Musa. *Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2007.
- Bowlby, John. "Forty-Four Juvenile Thieves: Their Characters and Home Lives". *International Journal of Psycho-Analysis* 25/1 (1944): 19-52.
- Çam, Zekeriya – Çavdar, Duygu – Seydoğulları, Sedef – Çok, Figen. "Classical and Contemporary Approaches for Moral Development". *Educational Sciences: Theory and Practice* 12/2 (2012): 1222-1225.
- Cirhinlioğlu, Fatma Gül – Güvenç, Gülden. "Shame Proneness, Guilt Proneness and Psychopathology". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/1 (2011): 248-268.
- Cirhinlioğlu, Fatma Gül – Ok, Üzeyir . "Who are More Religious: Women or Men?". *ZfWT* 3/1 (2011): 121-142.
- Çok, Figen . "Gençlikte Arkadaşlık İlişkileri". *Eğitim ve Bilim* 89/17 (1993): 27-35.
- Erlandson, David A - Harris, Edward L. - Skipper, Barbara L. – Allen, Steven D. *Doing Naturalistic Inquiry- A Guide to Methods*. Newbury: Park Sage Publication, 1993.
- Forman, David R. - Aksan, Nazan – Kochanska, Grazyna. "Toddlers' Responsive Imitation Predicts Preschool-Age Conscience. *Psychological Science*" 15/10 (2004): 699.
- Freud, Sigmund. *Civilization, and Its Discontents*. Trans. J. Strachey. New York: Norton Publisher, 1961.

- Froming, William J. – Allen, Leticia – Jensen, Richard. "Altruism, "Role-Taking, and Self-Awareness: The Acquisition of Norms Governing Altruistic Behavior". *Child Development* 56/5 (1985): 1223-1228.
- Fromm, Erich. *Man, for Himself: An Inquiry into the Psychology of Ethics*. Rinehart and Winston: Holt Paperbacks, 1990.
- Gazzâlî. İhyau Ulumi'd-Din. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınları, 2002.
- Green, Thomas F. "The Formation of Conscience in an Age of Technology". *American Journal of Education* 94/1 (1985): 1- 32.
- Gruber, Hans G. "Vicdan". *İslamiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü*. Ed. Martin Thurner. 2: 823-824, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 2013.
- Günaydın, Buket – Yöndem, Zeynep Deniz. "Ergenlerin Akran Bağlılığının Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi". *AİBÜ Eğitim Fakültesi Dergisi* 7/1 (2007): 141-153.
- Gündüz, Özlem. *Üniversite Öğrencilerinde Affetmeyi Yordayan Değişkenlerin Belirlenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2014.
- Hazan, Cindy - Shaver, Phillip. "Romantic Love Conceptualized as an Attachment Process". *Journal of Personality and Social Psychology* 52/1 (1987): 511-524.
- İnandılar Topaç, Hicran. *Shame-Proneness Vs Guilt-Proneness And Their Relationship to Attributional Styles, Coping Strategies and Depressive Symptom Levels of University Students*, PhD Thesis, Middle East Technical University, 2010.
- Karaca, Faruk. "Violence and Religion from the Psycho-Social Perspective". *EKEV Akademi Dergisi* 30/3 (2007): 13-24.
- Karaman, Fikret – Karagöz, İsmail. "Vicdan". *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Nşr. İsmail Karagöz-Mehmet Canbulat-Fikret Karaman-İbrahim Paçacı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Koç, Bozkurt. *Okullarda Şiddet*. 2. Baskı. İstanbul: E Yazı Yayınları, 2011.
- Kochanska, Grazyna – DeVet, Katherine – Goldman, Marguerita – Murray, Kathleen – Putnam, Samuel P. "Maternal Reports of Conscience Development and Temperament in Young Children" *Child Development* 65/1 (1994): 852-868.
- Kochanska, Grazyna – Barry, Robin A. – Aksan, Nazan – Boldt, Lea J. "A Developmental Model of Maternal and Child Contributions to Disruptive Conduct: The First Six Years". *Journal of Child Psychology and Psychiatry* 49/11 (2008): 1220-1227.
- Kohlberg, Lawrence. *Child Psychology and Childhood Education: A Cognitive- Developmental View*. 2nd Edition. New York, London: Longman, 1987.
- Korkut, Şenol. "Vicdan". *İslamiyet- Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü*. Ed. Martin Thurner. 2: 822, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 2013.
- Kunin, Seth Daniel. *Religion: The Modern Theories*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003.
- Laible, Deborah J. "Mother-Child Discourse Surrounding A Child's Past Behavior at 30 Months: Links To Emotional Understanding and Early Conscience Development at 36 Months". *Merrill-Palmer Quarterly* 50/ 2 (2004): 159-180.
- Lincoln, Yvonna S – Guba, Egon G. *Naturalistic Inquiry*. London: Sage Publication 1985.
- McCord, William – McCord, Joan. "A Tentative Theory of the Structure of Conscience Decision". *Values and Groups*, Ed. D. Willner. 108-165. New York: Pergamon Press, 1960.

- Müslim, "İmare", 155 (Müslim'in Sahih adlı eserinin İmare bölümünün 4927 nolu hadis).
- Özdoğan, Öznur. *İsimsiz Hayatlar*. 2. Baskı. Ankara: Özden Öze Yayınları, 2007.
- Özdoğan, Öznur. "İnsanı Anlamaya Yönelik Bir Yaklaşım: Pastoral Psikoloji". *AÜİFD* 47/2 (2006): 127-141.
- Perry, Bruce D. – Szalavitz, Maia. *Köpek Gibi Büyütülmüş Çocuk*. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2014.
- Piaget, Jean. *The Moral Judgement of the Child*. New York: The Free Press, 1965.
- Rich, John M - De Vitis, Joseph I. *Theories of Moral Development*. Illinois: Charles Thomas Publisher, 1985.
- Riesman, David G. - Glazer, Nathan – Denney, Reuel. *The Lonely Crowd*. New York: Doubleday Anchor Books, 1950.
- Sandrock, John W. *Adolescence*. 11th Edition. Boston: McGraw Hill Pub., 2007.
- Snyder, Martha – Snyder, Ross – Snyder, Ross Jr. *The Young Child as Person*. New York: Human Sciences Press, 1985.
- Stephenson, Geoffrey M. *Development of Conscience*. New York Humanities Press, 1966.
- Ulu, Mustafa – İkis, Mehmet. "The Relationship between Religion and Aggression among the High School Students". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16/2 (2016): 95-96.
- Walter, E. Conn. *Conscience: Development and Self-Transcendence*. Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1981.
- Yapıcı, Asım. *İslamda Tövbe ve Dini Yaşamdaki Rolü*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1997.
- Yapıcı, Asım. "Differentiation of Religiousness According to Gender in Turkish Society: An Essay of Meta-Analysis". *F.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2012): 131-161.
- Yılmaz, Macit. *Gençlerde Şiddeti Önlemede Din Eğitiminin Rolü*. Doktora Tezi , Atatürk Üniversitesi, 2010.
- Zulliger, Hans. *Cocuk Vicdanı ve Biz*. Çev.: Kamuran Şipal. İstanbul: Cem Yayınevi, 2013.

DİN EĞİTİMİ VE ÖĞRETİMİNDE ATASÖZLERİ VE DEYİMLERİN KULLANILMASININ ÖNEMİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

Salih Aybey

Dr. Öğr. Üyesi, Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Asst. Prof., Bülent Ecevit University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious
Sciences

Zonguldak, Turkey

salihaybey@beun.edu.tr

orcid.org/0000-0002-8361-5793

Doi: 10.14395/hititilahiyat.443249

Öz

Eğitim; doğumla başlayan, ailede temellenen, okulda şekillenen ve hayat boyu devam eden bir süreçtir. Bu süreçte aktarılacak temel mirasın en belirleyici unsurları "dil ve din"dır. Ortak paydası insan olan, "din" ve "eğitim" kavramlarının bir arada kullanılmasıyla oluşan din eğitiminde, atasözleri ve deyimlerin kullanılması önemlidir. Çünkü atasözleri ve deyimler, ait oldukları kültürün doğal ifadeleridir. Bu çalışmada, kültürün en önemli unsurlarından olan atasözleri ve deyimlerin din eğitimi ve öğretiminde eğitici nitelikte kullanılmasının önemi ele alınacaktır. Bu amaç doğrultusunda öncelikle keşfedici yaklaşım yöntemiyle belli başlı atasözleri ve deyimlerden oluşan kaynaklar taranmış, betimleyici yaklaşım yöntemiyle de din eğitimi ve öğretiminde kullanılabilecek atasözleri ve deyimler tespit edilmiştir. Daha sonra bunlar iman, ibadet ve ahlak ana konularına göre tasnif edilerek değerlendirilmiştir. Buna göre, ahlak konularına dair atasözleri ve deyimlerin sayıca diğerlerinden daha fazla olduğu, din eğitimi ve öğretiminde kullanılabilecek pek çok atasözü ve deyim olduğu, bunların eğitimsel özellikleri itibarıyla çocuğun gelişim çağları dikkate alınarak verilmesi halinde, din eğitiminde kullanılması gereken önemli bir materyal olduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Atasözü, Deyim, Dil, Din.

A Research on the Importance of Using Proverbs and Idioms in Religious Education and Teaching

Abstract

Education is a process that begins with birth, is based on family, is shaped in school and is continuing for life. In this process, the most decisive elements of the basic heritage is "language and religion". It is important to use proverbs and expressions in religious education, which is a common denominator of the human being, that the concepts of "religion" and "education" are used together. Because proverbs and idioms are natural expressions of the culture they belong to. In this study, the importance of educational use of proverbs and idioms, one of the most important elements of Culture, in religious education and teaching will be discussed. For this purpose, first of all, the sources consisting of major proverbs and idioms were scanned by the method of the exploratory approach, and proverbs and idioms which can be used in religious education and teaching were determined by the method of descriptive approach. They were then classified according to the main subjects of faith, worship and morality. According to this, it has been concluded that the proverbs and expressions related to ethical issues are more numerous than the others, that there are many proverbs and expressions that can be used in religious education and teaching, and that, given the developmental stages of the child in terms of their educational characteristics, it is an important material that should be used in religious

Keywords: Religious Education, Proverb, İdioms, Language, Religion.

Giriş

Bireyin düşünce yapısında, tutum ve davranışlarında olumlu yönde değişim ve gelişim amaçlama süreci olan eğitimin, belirlenen hedefe ulaşabilmesi için arzu edilen yönde, planlı ve yaşantı yoluyla olması önemlidir. İnsan yaşamını daha nitelikli ve kolay hale getirmeyi amaçlayan eğitim, yaşam becerileri kazanmış ve yaşadığı toplumun kültürel özelliklerine/ değerlerine sahip bireyler yetiştirmeyi hedef alır.¹ Kendi kültürünü gelecek kuşaklara aktarmanın yolu eğitimden geçer.² Bu nedenle atasözleri ve deyimler kültür açısından önemli bir görevi yerine getirmekte olup, toplumun dini ve ahlaki birçok değerini de içerisinde barındırmaktadır.

“Din” ve “eğitim” kavramlarının bir arada kullanılmasıyla oluşan din eğitimi, “bireyin dini davranışlarında kendi yaşantıları yoluyla ve kasıtlı olarak istendik değişme meydana getirme denemeleri süreci”³ olarak tanımlanmaktadır. İslam din eğitiminin iki temel kaynağı olan Kur’an-ı Kerim ve sünnet, İslam kültürünün temelini teşkil eder. Dolayısıyla Müslüman bir toplum olarak kültürün pek çok unsurunda (örf ve adet, edebiyat, sanat, vb.) olduğu gibi atasözleri ve deyimlerimiz üzerinde de İslam’ın önemli etkisi vardır. Yılların birikim ve tecrübesiyle atalarımızın mirası olan⁴ atasözleri ve deyimler, dün olduğu gibi bugün ve gelecekte de nesiller için kuşkusuz önemli mesajlar taşımaktadır.

Atasözleri ve deyimler üzerinde yapılan tasniflere bakıldığında zaman,⁵ atasözleri ve deyimlerin psikoloji, sosyoloji, felsefe, ahlak, değer, eğitim gibi birçok açıdan inceleme ve araştırma konusu olabileceği ortadadır. Ancak YÖK Ulusal Tez Merkezinin verilerine göre, 1988-2017 yılları arasındaki 29 yıllık

1 Pınar Girmen, “Türkçe Eğitiminde Atasözleri ve Değerler Eğitimi”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/25 (2013): 118.

2 Arslan Bayram, *Eğitim Bilimine Giriş* (Ankara: Anı Yayınları, 2016), 2-4.

3 Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara, PegemA Yayıncılık, 2002), 23; Diğer tanımlar için bk. Yıldız Kızılabdullah, “Kavramsal Çerçeve: Eğitim, Öğretim ve Din”, *Din Eğitimi*, ed. Recai Doğan, Remziye Ege (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 52; Nurullah Altaş-İsmail Arıcı, “Din Eğitiminin Bilimselleşme Süreci”, *Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü ve Nurullah Altaş (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 49-74; Suat Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye’de Din Eğitimi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2005), 22-24; Muhammet Şevki Aydın, *Din Eğitimi Bilimi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 57-87; Halis Ayhan, *Türkiye’de Din Eğitimi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2014), 15-28; H. Mahmut Çamdibi, *Din Eğitiminde İnsan ve Hayat* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013), 11-19.

4 Mehmet Şahin, *En Güzel Türk Atasözleri* (Ankara: Ecem Yayınları, 1999), 3; İsmail Çolak, *Türk Atasözlerinden Seçmeler* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2007), 5.

5 İhsan Kurt, *Türk Atasözlerine Psikolojik Bir Yaklaşım* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991), 3.

sürede 106 lisansüstü tezin yapıldığı, bunların 91'inin Türk Dili ve Edebiyatı, Türkçe veya diğer dil ve edebiyat alanlarında yapıldığı, 5'inin din alanında, geri kalan 10'unun da psikoloji, sosyoloji, eğitim gibi alanlarda yapıldığı görülmektedir.⁶

Bu açıklamalardan hareketle, atasözleri ve deyimler birçok alana doğrudan ya da dolaylı olarak katkı sağladığı, çok geniş boyutları kapsadığı ve her alana yetebilecek kadar konu çeşitliliği içerse de, bu alan üzerinde çok yönlü bir çalışma yapıldığını söylemek zordur. Özellikle din veya din eğitimi alanında yapılan çalışma hemen hemen hiç yoktur. Bu ihtiyaçtan yola çıkarak bu çalışmamızda, atasözleri ve deyimlerin din eğitimi ve öğretiminde kullanılmasını ele almaya çalışacağız.

Bu alanda yapılan ve ulaşabildiğimiz çalışmalar arasında Halit Kalli'nin *"Türkçe Atasözleri ve Deyimlerde Tanrı Kavramına Din Psikolojisi Açısından Bir Yaklaşım"*, Hatice Kalaça'nın *"Türk Atasözlerinde Değerler Eğitimi"*, Metin Doğan'ın *"Atasözlerinde Dini Motifler"* başlıklı yüksek lisans tezleri sayılabilir. Bunların dışında Selman Başaran'ın *"Hadislerin Türk Atasözlerine Tesiri"* adlı eseri ile Semra Çinemre tarafından kaleme alınan *"Türk Atasözlerinde Dini ve Ahlaki Motiflerin Eğitim-Öğretim Ortamında Kullanılması"* ve Muhsin Yılmaz'ın *"Türkçe Atasözlerinde Eğitim Anlayışı"* adlı çalışmaları zikredilebilir. Din eğitimi ve öğretiminde atasözleri ve deyimlerin kullanılmasını konu alan bir çalışma, daha önce başka bir yerde yapılmamıştır. Bu nedenle çalışmamız, alanında ilk olma özelliği taşıması nedeniyle önemlidir. Bu çalışmanın bundan sonra yapılacak atasözleri ve deyimlerle ilgili çalışmalara ışık tutacağı düşünülmektedir.

Bu çalışmanın amacı, atasözleri ve deyimlerin eğitici nitelikte din eğitimi ve öğretiminde kullanılabileceğini göstermektir. Çalışmada kullanılan yöntem olarak, keşfedici ve betimleyici yaklaşım tercih edilmiştir. Konu hakkındaki bilgiyi derinleştirmek ve konuyu daha değişik boyutlarıyla anlamlandırmak amacıyla uygulanan keşfedici yaklaşım⁷ doğrultusunda çalışmamızla ilgili atasözleri ve deyimler sözlüğü kitapları başta olmak üzere, bu konuda yazılmış makaleler, yüksek lisans ve doktora tezleri, bilimsel bildiriler üzerinde ayrıntılı bir kaynak taraması yapılmıştır. Elde edilen bulguları

6 Bk. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>, erişim: 21 Nisan 2018.

7 Remzi Altunışık v. dğr., *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri SPSS Uygulamalı* (Sakarya: Sakarya Kitabevi, 2005), 59.

düzenleyip, yorumlanmış bir şekilde okura sunmak olarak tanımlanan⁸ betimleyici yaklaşımla da din eğitimi ve öğretiminde kullanılacak atasözleri ve deyimler sınıflandırılmış ve örneklerle açıklanmıştır. Hemen hemen bütün atasözleri ve deyimlerin eğitimle ilgili bir yönünün olduğu bir gerçektir. Ancak çalışmamızı sınırlama adına din eğitimi ve öğretiminde kullanılacak iman, ibadet ve ahlak konularını ihtiva eden atasözleri ve deyimler ele alınmıştır.

Çalışmamızda, bilinen en kapsamlı eserlerden biri olan ve Türk Dil Kurumu tarafından yayınlanan Ömer Asım Aksoy'un "*Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*", Abdulkaki Gölparlı'nın "*Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*", İskender Pala'nın "*Sözün Özünden Dünden Bugüne Atasözleri*" ve M. Ertuğrul Saraçbaşı ve İbrahim Nimetoğlu'nun "*Örnekli ve Açıklamalı Türk Atasözleri Sözlüğü*" esas alınmıştır.

Genel olarak eğitim, özel olarak ise din eğitimi ve öğretimi yapılırken değişik yöntem ve materyallerin kullanılması eğitim-öğretim açısından son derece önemlidir. Bu durum göz önünde bulundurulduğunda bu çalışmanın din eğitimi ve öğretimine muhteva ve materyal açısından önemli katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Atasözleri ve deyimlerin din eğitiminde kullanılmasının önemini irdelemeye geçmeden önce, atasözleri ve deyimlerin tanımları ve genel özelliklerine temas etmekte fayda görüyoruz.

1. Atasözü ve Deyim

Her milletin dilinde atasözleri ve deyimler vardır ve bunlar o dile farklı anlamlar kazandıran; veciz, düşündürücü, eğitici, öğretici, öğütleyici ve yol gösterici unsurlardır.⁹ Toplumbilim, eğitim, din, bilim, felsefe, tarih, ahlak, folklor... gibi birçok konuları ilgilendiren ve birçok yönlerden inceleme konusu edilmeye değer olan¹⁰ atasözleri ve deyimler, anlatım gücü, söyleniş güzelliği, kavram zenginliği bakımından çok önemli dil yapılarıdır. Buradan hareketle hem kültürün en önemli öğelerinden biri olması, hem de kültürün taşıyıcısı olması nedeniyle dil, kullanıldığı toplumun kültürü hakkında bize önemli ipuçları verir. Dolayısıyla bir kültürün değerleri o dilde kendine yer bulur. Dilin en önemli öğelerinden biri olan atasözleri ve deyimlerde de bu durum söz konusudur.

8 Altunışık v. dğr., *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, 61-62.

9 Numan Yazıcı, *Arapça-Türkçe/Türkçe-Arapça Atasözleri ve Deyimler* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003), 21.

10 Ömer Asım Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1998), 13.

Sav, mesel, darb-ı mesel diye isimlendirilen; anlatımı etkili kılmak, bir konuyu vurgulamak veya konunun kolayca ifade edilmesini sağlamak gibi işlemlere sahip¹¹ olan atasözleri ve deyimlerin değişik tanımları yapılmıştır.

Arapça bir kelime olan “المثل el-mesel” bir şeyin benzerini nakletme, örnek alınacak, söz, atasözü, eğitici hikâye veya masal¹² anlamına gelmektedir. Ancak, tarif ve açıklamalardan kelimenin “örnek” manasına gelen “*misâl*” kökünden geldiği genel kabul görmektedir.¹³ Mesel kelimesinin Türkçe’deki karşılığı çeşitli dönemlerde farklı ifadelerle söylene gelmiştir. Divan edebiyatı’nda, “*mesel, emsâl*” ya da “*darb-ı mesel/duruma uygun misal getirmek, misalin vurgulanması*” şeklinde kullanılır.¹⁴ Günümüz Türkçe’sinde bunların yerine “*ata*” ve “*sözü*” kelimelerinden oluşan “*atasözü*” çoğul olarak da “*atasözleri*” kavramı kullanılmaktadır. Ancak, atasözlerinin çeşitli özellikler taşıması sebebiyle Türkçe’de farklı tanımları yapılmıştır.

Ömer Asım Aksoy Atasözünü, “*Atalarımızın, uzun denemelere dayanan yargularını genel kural, bilgece düşünce ya da öğüt olarak düsturlaştırıp ve kalıplaşmış biçimleri bulunan kamuca benimsenmiş özsözler*”¹⁵ olarak tanımlarken, Şemsettin Sami ise, “*uzun tecrübelerle dayanılarak söylenmiş ve halka mal olmuş bir fikri, bir öğüdü kesin olarak anlatan söz*”¹⁶ biçiminde tanımlamaktadır. Bunların dışında zaman içinde atasözleri ile ilgili değişik tanımlar yapılmıştır.¹⁷ Yapılan bu tanımlardan hareketle, her milletin karakteri, o milletin yaşayışında ve anıtlarında görülebileceği gibi, düşünce dünyasında özellikle atasözlerinde belirdiği söylenebilir.¹⁸ Dolayısıyla her millet, kendi karakterine, yapısına, hayat görüşüne ve huylarına uygun atasözleriyle düşünür, konuşur ve

11 M. Ertuğrul Saraçbaşı - İbrahim Minnetoğlu, *Örneklili ve Açıklamalı Türk Atasözleri Sözlüğü* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2002), 7; Abuzer Gülpınar, *Türkçe Atasözleri ve Deyimlerin İnsan Hakları Bakımından Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Maltepe Üniversitesi, 2016), 49-50.

12 Türk Dil Kurumu, “*Atasözü*”, erişim 21 Ocak 2018, www.tdk.gov.tr.

13 Yazıcı, *Arapça-Türkçe/Türkçe-Arapça Atasözleri ve Deyimler*, 23.

14 Yazıcı, *Arapça-Türkçe/Türkçe-Arapça Atasözleri ve Deyimler*, 23.

15 Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, 37.

16 Şemsettin Sami, *Kamûs-i Türkî, (Temel Türkçe Sözlük)* (İstanbul: Tercüman Yayınları, 1985), 63.

17 Atasözlerinin değişik tanımları için bk. H. F. Gözler - M. Z. Gözler, *Açıklamalı Türk Atasözleri Sözlüğü* (İstanbul: İnkılap ve Aka Yayınları, 1982), 8; E. Kemal Eyüboğlu, *13. Yüzyıldan Günümüze Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimleri* (İstanbul: Eren Yayınları, 1983), 21.

18 Muhsin Yılmaz, “*Türkçe Atasözlerinde Eğitim Anlayışı*”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33/1 (2000): erişim: 01 Şubat 2018, 138, <http://dergiler.ankara.edu.tr/40/132/921.pdf>.

hareket etmeye çalışır. Bu nedenle her dildeki atasözleri, o dili konuşanların özelliklerini yansıtır.¹⁹

Atasözleri gibi özlü, kalıplaşmış ve hoş giden bir anlatım aracı olan deyim ise, eskiden “*ifade etme, anlatma, söz, cümle, rüya yorumlama ve nihayet bir mana ifade eden söz demek*”²⁰ olan “Ta’bir” kelimesinin son zamanlarda kullanılan ismidir.²¹ Buradan hareketle deyim “*Genellikle gerçek anlamından az çok ayrı bir anlam taşıyan kalıplaşmış anlatım*”²², “*iki ya da daha fazla kelimededen meydana gelen ve kelimelerin öz anlamları dışında yeni bir anlam ifade eden söz grupları*”²³ şeklinde tanımlanmaktadır.

Atasözü ve deyim tanumlarına bakıldığı zaman, her ikisinin de bazı noktalarda örtüştüğü görülmektedir. Ancak, öteden beri atasözleri ile deyimlerin karıştırıldığı bilinen bir gerçektir. Hatta zaman zaman atasözlerinin içinde deyimler, deyimlerle ilgili eserler içinde atasözlerine rastlanılmaktadır. İki arasında inceliği iyi ve doğru şekilde ayırmak gerekir.²⁴ Örneğin, İskender Pala eserinde²⁵ “Lafla peynir gemisi yürütmek” sözünü deyim olarak verirken, Aksoy bunu “Lafla peynir gemisi yürümez”²⁶ şeklinde atasözü olarak vermektedir.

Bu nedenle hangi söze atasözü hangi söze deyim denileceği konusunda her ikisinin özelliklerini²⁷ belirleyici çalışmalar yapılmış olsa da, aynen gökkuşağının yan yana bulunan iki rengi arasında olduğu gibi, atasözleri ve deyimler arasında da bazen kesin bir sınır bulunmadığı için karışabilmektedir.²⁸ Her ikisinin birbirinden ayrılıp ayrılamayacağı konusunda ise değişik görüşler vardır. Nitekim İ. Hilmi Soykut, “deyimler müstakil ve klişeleşmiş

19 Saraçbaşı - Minnetoğlu, *Örneklili ve Açıklamalı Türk Atasözleri Sözlüğü*, 8-9.

20 Türk Dil Kurumu, “Deyim”, erişim 21 Ocak 2018, www.tdk.gov.tr.

21 Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, 14.

22 Türk Dil Kurumu, “Deyim”, erişim 21 Ocak 2018, www.tdk.gov.tr.

23 İskender Pala, *Sözün Özünden Düünden Bugüne Atasözleri* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2010), 9.

24 Yazıcı, *Arapça-Türkçe/Türkçe-Arapça Atasözleri ve Deyimler*, 31.

25 Pala, *Sözün özünden Düünden Bugüne Atasözleri*, 133.

26 Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, 383.

27 Atasözlerinin başlıca özellikleri şunlardır: Kalıplaşmış halde bulunurlar, kısa ve özlüdürler, gözlemler ve denemelerden doğarlar, öğüt içeriklidirler, pek çoğu mecaz anlamlıdır, ancak mecaz olmayanlar da vardır. Deyimlerin özellikleri ise şunlardır: Kalıplaşmış sözlerdir, yerleri değiştirilemez, kısa ve özlü ifadeler taşırlar, en az iki kelimededen oluşurlar, bir araya gelirken genellikle gerçek anlamlarından ayrı bir anlam kazanırlar. Saraçbaşı - Minnetoğlu, *Örneklili ve Açıklamalı Türk Atasözleri Sözlüğü*, 8-9.

28 Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, 11-72.

kelime gruplarıdır. Genel kural meydana getirmezler” diyerek deyimlerle atasözlerinin bir birinden ayrılması gerektiğini söylerken²⁹, Aydın Dağpınar ise, atasözleri ve deyimleri kesin olarak birbirinden ayırmanın doğru/ mümkün olmadığını söyler.³⁰

2. Atasözleri ve Deyimlerin Din Eğitimi ve Öğretimindeki Yeri

Eğitim, çeşitli etkileşimlere dayanan çok yönlü ve geniş kapsamlı bir süreçtir. Ferde yönelik, topluma yönelik tarafları vardır. Ferdi yönden beden eğitimi, nefsin eğitimi, zihnin eğitimi, ahlakın eğitimi, kültürel eğitim³¹ gibi önemli konuları ihtiva eder.

Din eğitimi ise, yukarıda verilen tanımına ilaveten din kültürünün verilmesi, din kişiliğinin kazandırılması³² olarak da ifade edilebilir. Buradan hareketle, eğitim/din eğitiminin amacı, milli, ahlaki, insani, manevi ve kültürel değerlerini benimseyen,³³ sağlam karakterli insan yetiştirmektir, denilebilir. Bu işi yapacak olanlar, ailede anne-baba veya onların yerini tutan yakın kişiler, okullarda ise öğretmenlerdir. Konuya din eğitimi ve öğretimi açısından bakacak olursak, çocuğun ilk öğretmeni /din eğitimcisi olan anne-babanın, çocuğun dini duygu ve düşüncesinin gelişmesindeki rolü son derece önemlidir. Okula başladıktan sonra ise anne-babanın yanında öğretmen/ din dersi öğretmenleri bu rolü üstlenirler. Yaygın din eğitim mekanı olan cami ve Kur’an kurslarında ise, din görevlileri ve Kur’an kursu öğreticileri bu görevi yürütmektedirler.

Din eğitimi, şahsiyet terbiyesi esasında dinin mahiyetine uygun olarak, insan varlığının bütünü ile ilgilenir. İnsanın hayatını, hayatın bütünlüğü içindeki yeri ile ele alır. Yani insanla insan olarak ilgilenir, insanın insanla, insanın yaratıcı ile ilişkisini şekillendirir.³⁴ Din eğitiminin, belirtilen amaçlara ulaşabilmesi için mesleki ve alan bilgisine sahip din eğitimcileri kadar,

29 İ. Hilmi Soykut, *Türk Atalar Sözü Hazinesi* (İstanbul: Ülker Yayınları, 1974), 58-60.

30 Aydın Dağpınar, *Tıpkı ve benzer Türk-İngiliz İngiliz-Türk Atasözleri ve Deyimler* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998), 23-24.

31 Süleyman Hayri Bolay, “Eğitim, Din ve Değer”, *Cumhuriyet’in 75. Yılında Türkiye’de Din Eğitimi ve Öğretimi* (Ankara: Türk Yurdu Yayınları, 1999), 28.

32 Beyza Bilgin, “Din Eğitiminin Genel Eğitimdeki Yeri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24/1 (1981): 474-475, erişim: 01 Şubat 2018, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/769/9768.pdf>.

33 Milli Eğitim Bakanlığı, *1739 Sayılı Milli Eğitim Temel Kanunu, Madde 1.*

34 Çamdibi, *Din Eğitiminde İnsan ve Hayat*, 11-12.

iyi hazırlanmış program ve uygun bir öğretim metoduna ihtiyaç vardır.³⁵ Bu durumda din eğitimcileri içeriğe ve konuya uygun öğretim yöntemleri geliştirmekle yükümlüdür. Bunu yaparlarken binlerce yıllık tecrübenin eseri olan, az sözle çok şey anlatma özelliğine sahip sözlü ve yazılı materyallerden olan atasözleri ve deyimlerden yararlanılmasının din eğitiminde etkili olduğu söylenebilir.

Toplumun değerlerini yansıtan, eğitici, öğretici ve yol gösterici özellikleri bulunan atasözleri ve deyimler, kültür öğelerini geçmişten bugüne taşıması³⁶ ve anlatımı güçlü kılması³⁷ gibi önemli rollere sahiptir. Çok sözle anlatılacak bir konunun özlü bir sözle anlatılması, anlatımda kalıcılığı sağladığı gibi, anlatıma çekicilik ve akıcılık da kazandıracaktır. Bu nedenle taşıdıkları değerler göz önüne alındığında atasözleri ve deyimlerin din eğitimi ve öğretiminin önemli bir ögesi ve başvurulması gereken önemli bir kaynak olduğu düşünülebilir.

Din eğitimi ve öğretiminde öğretilmesi hedeflenen pek çok konunun soyut kavramlar olduğu bir gerçektir. Atasözleri ve deyimler vasıtasıyla bu sözler somutlaştırılarak, adeta elle tutulur, gözle görülür hale getirilir.³⁸ Bu nedenle soyut kavramların eğitimde daha anlaşılır hale gelmesinde atasözleri ve deyimlerin önemi açıktır.³⁹

Atasözleri ve deyimlerin zaman zaman din eğitimi ve öğretiminde kullanıldığı bilinmektedir. Ancak, bunun uygun bir yöntemle,⁴⁰ bireyin gelişim dönemleri dikkate alınarak verilmesi önem arz eder. Çünkü eğitim sürecinin hedefe ulaşmasının temel unsurlarından biri, hiç şüphesiz zamanlama faktörüdür. İnsan, hayatının her döneminde, her eğitim faaliyetine olumlu cevap veremez. Bazen o faaliyeti anlayacak ve uygulayacak kadar biyolojik

35 Mustafa Öcal, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 189-203.

36 Girmen, "Türkçe Eğitiminde Atasözleri ve Değer Öğretimi", 119.

37 Gülpınar, "Türkçe Atasözleri ve Deyimlerin İnsan Hakları Bakımından Değerlendirilmesi", 51.

38 Saadetin Keklik, "Atasözleri Sadece Gerçek ve Mecaz Anlamlı mıdır?", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/23 (2013): 239-250.

39 Soyut kavramların öğretilmesi konusunda metotlar için bk. Süleyman Akyürek, *Din Öğretiminde Kavram Öğretimi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2014), 218-316.

40 Eğitim açısından atasözleri ve deyimlerin anlatım özellikleri pek çok yönüyle eğitim ilke ve yöntemleriyle uyumluluk göstermektedir. Bunlardan bazıları şunlardır: a) Doğrudan ve Dolaylı anlatım, b) Örneklemeli anlatım, c) Karşılaştırmalı anlatım, d) Hikmetli anlatım. Geniş bilgi için bk. Çinemre, "Türk Atasözlerindeki Dini ve Ahlaki Motiflerin Eğitim-Öğretim Ortamında Kullanılması", 103-104.

ve psikolojik gelişimi gerçekleşmemiş olabilir.⁴¹ Bu nedenle din eğitiminde atasözleri ve deyimlerin kullanılmasında gelişim dönemlerine uygun olması önemlidir.

Atasözleri ve deyimlerin bir kısmı mecaz, bir kısmı da gerçek anlamda kullanılmaktadır.⁴² Bu nedenle din eğitimi ve öğretiminde, atasözleri ve deyimlerin öğrencilerin anlama düzeylerine göre kolay anlaşılardan zora doğru, somuttan soyuta ilkesi yani, önce somut ve gerçek anlamlı kelimeler daha sonra ise soyut veya mecaz anlamlı kelimeler verilmesi etkili öğrenme açısından önemlidir.⁴³ Bununla birlikte din eğitiminin konu başlıklarına, içeriğine ve hedeflere uygun, olumsuz anlam taşımayan ve öğrencilerin seviyesine uygun atasözleri ve deyimler tespit edilmelidir.

Günlük hayatta en çok başvurduğumuz sözler arasında yer alan atasözleri ve deyimlerin bazılarının din eğitiminin temel kaynakları olan Kur'an ve sünnetle örtüştüğü de görülmektedir. Örneğin, "ele verir talkını, kendi yutar salkımı" atasözü, Kur'an-ı Kerim'de "Kitabı okumakta olduğunuz halde, insanlara iyiliği emredip kendinizi nasıl unutursunuz? Artık aklınızı başınıza almayacak mısınız?" (el-Bakara 2/44) tenkidinin bir yansıması gibidir. Yine "ne ekersen onu biçersin" atasözü, "Bir topluluk kendi içinde olanı değiştirmedikçe, Allah da onların içlerinde olanları değiştirmez" (Ra'd 13/11) ayetini açıklar mahiyettedir. "Çok gezen mi bilir çok okuyan mı?" atasözünü ise "Yeryüzünü sizin için kullanışlı hale getiren O'dur. O halde yeryüzünde dolaşınız Allah'ın rızından yiyip içiniz" (Mülk 67/15) ayetiyle örtüşmektedir. "Evini temiz tut misafir gelebilir, kendini temiz tut Azrail gelebilir" atasözü "elbiseni temizle" (Müddesir 74/4), "temizlik imandandır"⁴⁴ ayet ve hadisleriyle iç içedir.⁴⁵ Dolayısıyla bazı atasözü ve deyimlerin Kur'an ve hadislerle örtüşmesi, din eğitimi ve öğretiminde anlatılacak konunun daha kolay anlaşılmasına ve anlatılan konunun zihinlerde daha kalıcı olmasına katkı sağlayacağı düşünülebilir.

Buradan hareketle hem din eğitimi ve öğretiminin temel kaynağı olan, hem de İslam kültürünün temeli temelini teşkil eden Kur'an ve sünnet, atasözleri ve deyimler üzerinde önemli etkiye sahiptir. Yukarıda anlatılanlar

41 Abdurrahman Dodurgalı, *Ailede Din Eğitimi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2011), 229.

42 Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, 15-55, Keklik, "Atasözleri Sadece Gerçek ve Mecaz Anlamlı mıdır?", 241-243.

43 Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler*, 83.

44 Müslim, "Taharet", 1; Dârimî, "Vudu", 2.

45 Başaran, *Hadislerin Türk Atasözlerine Tesiri*, 11-35.

birlikte değerlendirildiğinde, atasözleri ve deyimlerden yararlanılması hem din eğitiminin etkili öğretilmesini, hem de çocuğun Kur'an ve sünnete aşinalık kazanmasını sağlayabilir. Bu itibarla, dilimizin güzel ve kültürümüzün zengin örneklerinden biri olan atasözleri ve deyimlerden yararlanılması gerektiğini söyleyebiliriz.

Atasözleri ve deyimlerin din eğitimi ve öğretiminde kullanılmasının şu faydaları da sağlayacağı düşünülmektedir:⁴⁶ Dersi daha çekici hale getireceği, öğrencileri dersin pasif alıcısı değil, aktif katılımcısı olmasını sağlayacağı, kısa ve etkileyici cümlelerle öğrenmeyi daha kalıcı hale getireceği, ayrıca pek çok atasözü ve deyimlerin din eğitimiyle ilişkili olduğunun öğrenci tarafından bilinmesine, atasözleri ve deyimlerin kuşaktan kuşağa aktararak unutulmasının önüne geçilmesine, öğrencilerin atasözleri ve deyimlere farklı açılardan bakmayı öğrenmelerine katkı sağlayacaktır.

3. Bulgular ve Değerlendirme

Çalışmamıza konu olan atasözleri ve deyimler içerisinde din eğitiminde kullanılabilecek çok sayıda motif bulunmaktadır. Bu atasözleri ve deyimlerden, din eğitiminde kullanılabilecek olan bazıları iman, ibadet ve ahlak alanlarına göre aşağıda yer verilmiştir.

3.1. İmanla İlgili Olanlar

İman, Hz. Peygamber'in Allah'tan getirdiği hükümleri, haber verdiği şeyleri tereddütsüz kabul ile bunların gerçek ve doğru olduğuna inanmak demektir.⁴⁷ İbnü-l Cevzî imanı "kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve organlarla amel" şeklinde tanımlar ve imanın Kur'an'da, tasdik, tevhid, peygamberi onaylama, namaz ve ikrar olmak üzere beş manada kullanıldığını ifade eder.⁴⁸ İman konusu, Kur'an-ı Kerim ve hadis kaynaklarında çok geniş şekilde yer almıştır. Öyle ki, Kur'an'da 800 ayette geçmektedir.⁴⁹ Kur'an ve sünnette bu denli geniş yer tutan iman konusu, atasözleri ve deyimlerde de oldukça geniş yer tutmuştur. Bunlardan bazıları aşağıda verilmiştir.

46 Atasözlerinin Coğrafya dersinde kullanılmasının sağladığı faydalar için bk. Kamile Gülüm, "Coğrafya Öğretiminde Kullanılabilecek Doğa İçin Söylenmiş Türk ve Türkmen (Türkmenistan) Atasözleri Üzerine Bir Araştırma", *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1 (2009): 58.

47 *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: DİB Yayınları, 2010), 315.

48 İbnü-l Cevzî, *Niizhetii'l-A'yün*, Müessesetü'r-Risâle (Bejrüt: 1407/1987), 145-146.

49 Mustafa Sinanoğlu, "İman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22: 212-214.

Allah dağına göre kar verir.
Allah dokuzda verdiğini sekizde almaz.
Allah gümüş kapıyı kaparsa, altın kapıyı açar.
Allah herkesin gönlüne göre verir.
Allah istemezse bir kulun işini muhallebi yerken kırar dişini.
Allah isterse bir kulun işini, mermere geçirir dişini.
Allah kulunu kısmeti ile yaratır.
Allah sevdiğine dert verir.
Allah uçmayan kuşa alçacık dal verir.
Allah verirse el getirir, sel getirir, yel yetirir.
Allah'ın ondurmadığını peygamber sopa ile kovar.
Allah bir kişiyi mutsuz yaratmışsa hiç kimse onun kaderini değiştiremez.
Allah'tan ümit kesilmez.
Açın imanı olmaz.
Akacak kan, damarda durmaz.
Alna yazılan başa gelir.
Altı olur yedi olur, hep Allah'ın dediği olur.
Arıyı duman, insanı iman yola getirir.
Atalar çıkarayım der tahta, döner dolaşır gelir bahta.
Azrail gelince oğul, uşak sormaz.
Başa yazılan gelir.
Dünya ölümlü, gün akşamlı.
Dünya Süleyman'a (Peygamber) bile kalmamış.
Düşmez kalkmaz bir Allah.
Ecel geldi cihana, baş ağrısı bahane.
Ecele çare bulunmaz.
Eşeği sağlam kazığa bağla, sonra Allah'a ısmarla.
Hasta yatan değil, eceli yeten ölür.
İmanın güçlü olursa gideceğin yerin cennet, kabrin nur olur.
İşini sağlam tutanın, imanı kuvvetli olur.
Kader olmayınca kadir bilinmez.
Kazaya rıza gerek.

Kırk yılda bir ölet gelir, eceli gelen ölür.
Kismetinde ne varsa kaşığında o çıkar.
Kismetten fazlası olmaz.
Kul azmayınca Hak yazmaz.
Olacakla öleceğe çare bulunmaz.
Ölüme çare bulunmaz.
Para ile imanun kimde olduğu bilinmez.
Rüşvet kapıdan girince, iman bacadan çıkar.
Takdire yazılan tedbirle bozulmaz.
Vermeyince Ma'bud, neylesin Sultan Mahmut.
Yarım hekim candan, yarım hoca imandan eder.
Zerre kadar iman, dünya kadar amelden üstündür.

Yukarıda verilen atasözlerinde Allah, melek, peygamber, ahiret, kaza ve kader gibi iman esaslarıyla ilgili kavramların doğrudan ya da dolaylı olarak pek çok atasözü ve deyimde kullanıldığı görülmektedir. Kültürümüzün bir parçası olan atasözleri ve deyimler yaşantı ve deneyimler yoluyla kazanıldığına göre, bu tür dini unsurların atasözleri ve deyimlerimizde yoğun olarak görülmesi hiç de şaşırtıcı bir durum değildir.⁵⁰ Bütün atasözleri ve deyimlerin insanı bilgilendirmeye ve uyarmaya çalıştığı bir gerçektir. Din insanın dünya ve ahiret mutluluğunu sağlamayı amaçladığı için din eğitimiyle ilgili atasözleri ve deyimlerde de bilgilendirme ve yanlışa karşı ikaz daha belirgin şekilde görülmektedir. Örneğin, “Zerre kadar iman, dünya kadar amelden üstündür”, “alın yazılan başa gelir” atasözlerinde bilgilendirme, “rüşvet kapıdan girince, iman bacadan çıkar” atasözünde ise ikaz vardır. Din eğitiminde kullanılabilecek ikaz ve bilgilendirme amaçlı atasözleri ve deyimlerin çokluğu ve kullanım sıklığı, din olgusunun insan ve toplum hayatında ne kadar önemli bir yer tuttuğunun da göstergesidir.⁵¹

İman ile ilgili atasözleri ve deyimler içinde en fazla “Allah’a İman” ve “Kaza-Kader/Kadere İman” ve “Ahiret Hayatı/Ecel-ölüm” kelimelerinin yer aldığı görülmektedir. Allah kelimesinin geçtiği atasözleri ve deyimlerde

50 M. Fatih Alkayış, “Dini İçerikli Atasözleri Üzerine”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 8/27 (2009): 288.

51 Alkayış, “Dini İçerikli Atasözleri Üzerine”, 291.

Allah'a iman veya dini değer vurgusu yapılmaktadır.⁵² Kur'an'da, Allah'a iman ile ilgili pek çok ayetin bulunduğu⁵³ düşünülürse, yaşantılar yoluyla kazanılan atasözleri ve deyimlerde de bu kadar çok⁵⁴ "Allah" kelimesinin kullanılması birbiriyile uyumludur.

Kaza-kader içeren atasözleri ve deyimlerde iman esaslarından biri olan kadere iman konusu vurgulanmaktadır. Yukarıda örnek olarak verilen atasözleri ve deyimlerde, insanın üzerine düşeni yaptıktan sonra, takdirin Allah'ın olduğu ve O'nun takdirine rıza göstermek/boyun eğmek olduğu ifade edilmektedir. Bu durum, Kur'an ayetleriyle de örtüşmektedir.⁵⁵

Ahret, ecel-ölüm içerikli atasözleri ve deyimlerde ise, her canlının ölümlü olduğu, ölüme bir çarenin olmadığı vurgulanmıştır. Meleklerle ve kitaplara iman ile ilgili doğrudan bir atasözü ve deyim mevcut değildir. Ancak "melek" kelimesi "*melek yüzlü, melek gibi adam*" vb. atasözleri ve deyimlerde genellikle "saf ve temiz" anlamlarında benzetme amacıyla kullanılmıştır. Kitaplarla ilgili ise "*Okumayı sevmeyene dokuz hoca az, Bilgisizlik her türlü kötülüğün anasıdır, Faydalı kitap iyilik, zararlı kitap kötülük getirir*" vb. atasözleri ve deyimlerde olduğu gibi "okumanın önemi" vurgulanmıştır.

İman konusuyla ilgili gerek zikredilen atasözleri ve deyimlerin, gerekse diğerlerinin din eğitimi ve öğretiminde kullanılması önemlidir. Örneğin, amel-i salih olarak değerlendirilen tüm hayırlı işlerin, "iman" olmadan hiçbir işe yaramayacağını kısa ve özlü bir sözle ifade etmek için, "*Zerre kadar iman, dünya kadar amelden üstündür*" atasözü kullanılabilir. Ayrıca imanın önemini ve iman sayesinde insanın kötülöklere karşı durabileceğini anlatmak için ise "*Arıyı duman, insanı iman yola getirir*" atasözü çok manidardır. Yine anlatılması ve anlaşılması zor konulardan biri olan "kadere iman" konusunda da "*Vermeyince Ma'bud, neylesin Sultan Mahmut*", "*Altı olur yedi olur, hep Allah'ın dediği olur*", "*Kısmetinde ne varsa kaşığında o çıkar*", "*Kısmetten fazlası olmaz*", "*Olacakla öleceğe çare bulunmaz*" gibi hemen hemen toplumun her kesiminde dilden dile dolaşan atasözleri ve deyimlerin kullanılması konunun daha iyi anlaşılması açısından önemli olduğu kanaatindeyiz.

52 Semra Çinemre, "Türk Atasözlerindeki Dini ve Ahlaki Motiflerin Eğitim-Öğretim Ortamında Kullanılması", *Değerler Eğitimi Dergisi* 12/277 (2014): 106.

53 Bakara, 2/186; Ali İmran, 3/179, 193; Nisâ, 175, 173, 171-170, 65, 59; Mâide, 5/111.

54 İncelediğimiz dört eserde "Allah" kelimesi geçen 123 atasözü ve deyim tespit edilmiştir.

55 Tevbe, 9/51; En'am, 6/59; Kamer, 54/49; Hadîd, 57/22-23.

3.2. İbadetle İlgili Olanlar

İbadet, dini bir terim olarak insanın Allah'a saygı, sevgi ve itaatini göstermek; insanın, hayatını daima Allah'a karşı saygı ve itaat bilinci içinde sürdürmesi⁵⁶ olarak ifade edilir. Kur'ân-ı Kerim'de ve hadislerde⁵⁷ de en çok üzerinde durulan konulardandır.

İslam'da ibadet denilince, ilk akla gelen "İslam'ın Şartları" arasında yer alan beş esas akla gelir. Bu esaslar Hz. Peygamber tarafından belirtilen esaslardır.⁵⁸ Ancak bunların dışında pek çok kavram⁵⁹ Kur'ân-ı Kerim'de ibadet olarak ele alınmıştır. İbadetin bu geniş çerçevesinden hareketle atasözleri ve deyimlerde ibadetlerle ilgili çokça örnekler vardır. Bunlardan bazıları aşağıdadır:

- Allah ile kul arasına girilmez.
- Alçak olan yüce konar, yüce uçan alçak konar.
- Abdal tekkede, hacı Mekke'de gerek
- Abdestsiz softaya namaz dayanmaz.
- Abidin ibadeti nefsinedir.
- Bayramda borç ödeyene Ramazan kısa gelir.
- Bu abdestle daha çok namaz kılınır.
- Çalışmak, ibadetin yarısıdır.
- Çalışan demir paslanmaz.
- Deve Kâbe'ye gitmekle hacı olmaz.
- Gâvura kızıp oruç yemek (bozmak).
- Gönülsüz namaz, göklere ağmaz.
- Güzele bakmak sevaptır.
- Hacı sandığımızın hacı koynunda çıktı.

56 Sinanoğlu, "İman", 22: 233-235.

57 Fatıha, 1/5; Bakara, 2/172; En'am, 162; A'raf, 7/70; Yusuf, 12, 40; Nahl, 16/114; Ankebût, 29/56; Buhâri, "Cihad", 133; Buhâri, "Zekât", 16; Buhâri, "savm", 1.

58 Buhâri, "İman", 2; Müslim, "İman", 20.

59 Kur'an'da ibadet kavramının; tevhid, itaat, dua, boyun eğmek, tevazu, huşu, iman ve salih amel, Allah'ı teşbih ve secde, Allah'ı bilmek ve tanımak gibi geniş bir anlamı vardır. Dolayısıyla Kur'an'da ibadet kavramı; Allah'ın varlığını birliğini ikrar etmek, Allah'ın razı olduğu şeyleri yapmak, Allah'ın hükmüne razı olmak, nimetlerine şükretmek, musibetlere sabretmek, insan haklarına saygı göstermek, insanlara saygı ve şefkat göstermek gibi İslam'ın bütün ahkâmını uygulamayı, emir ve yasaklarına riayeti ve Allah'ın sınırlarını korumayı ifa eder. *Dini Terimler Sözlüğü*, 285.

Haramın temeli olmaz.
İbadet de gizli, kabahat de.
İbadet bir kuştur, onun kanatları namazdır.
İnsaf dinin yarısıdır.
İşin başı ibadettir.
İyilik et denize at, balık bilmezse Allah bilir.
Kefenin cebi yok.
Malın bekçisi zekâttır.
Namaz amellerin hayırlısı, muratların feyizlisidir.
Namaz imanın alâmeti, vücudun selâmetidir.
Namaz kılan darda kalmaz, Allah diyen mahrum olmaz.
Namazda meyli olmayanın kulağı ezanda olmaz.
Namazında niyazında olmak.
Ramazan bereketli aydır, ama duvardan giden kılıca sor.
Ramazanda yalan söyleyenin (oruç yiyenin) bayramda yüzü kara olsun.
Sabreden derviş, muradına ermiş.
Sabrın sonu selamettir.
Sabır acıdır, ama meyvesi tatlıdır.
Sabreyle işine, hayır gelsin başına.
Su bulununca teyemmüm bozulur.

İbadet ile ilgili verilen atasözleri ve deyimlere bakıldığında zaman doğrudan namaz, oruç, zekât, hac gibi ibadetlere işaret etmekle birlikte, dolaylı olarak yukarıda ifade edildiği gibi ibadet kapsamı içine giren İslam'ın bütün ahkâmına vurgu yapan atasözleri ve deyimler mevcuttur. Özellikle Allah rızası gözetilerek insanlara yapılan/yapılması gereken iyilikler -Amel-i Salih- olarak ele alınırsa pek çok atasözü ve deyim bu anlamlara geldiği görülmektedir. İbadetlerle ilgili geçen dini unsurlar, içerisinde bulunduğu cümleye farklı anlamlar yüklemiş, atasözü ve deyim anlamını belirlemiştir. İbadetlerle ilgili atasözleri ve deyimler, diğerlerinde olduğu gibi, hayatın ve toplumun gerçeklerini yansıtarak kimi zaman yumuşak bir dille öğüt verici, kimi zaman da sert, kesin ve taviz vermeyen bir üslup ortaya koymuştur. Örneğin, "Namazın alameti, vücudun selametidir" atasözünde yumuşak bir nasihat varken, "Gönülsüz namaz, göklere ağmaz", "haramın temeli olmaz" atasözlerinde ise keskin bir dil kullanılmıştır.

İslam'ın şartları içinde yer alan beş temel esastan biri olan namazın, atasözleri ve deyimler içinde de en çok vurgulanan konu olduğu görülmektedir. Bu durum, Kur'an'da en çok tekrarlanan konulardan birinin namaz olmasıyla uygunluk gösterir. Genellikle namazın önemi, namaz kılanın alacağı mükâfat, amellerin hayırlısının namaz olduğu vurgulanan konulardır. Bununla birlikte "sabır" konusu da atasözleri ve deyimlerde sıkça geçen konular arasındadır. Sabır, İslam'da çok faziletli kabul edilen bir kavram olup, bu öneminden dolayı Kur'an'da çoğunlukla namazla birlikte anılmaktadır.⁶⁰ Sabırla ilgili atasözleri ve deyimlerde, hayatta karşılaşılan engeller karşısında sabreden kişinin eninde sonunda muradına erdiği, ancak bu sürecin zorluğuna işaret edilmiştir.

3.3. Ahlakla İlgili Olanlar

Ahlak, insanın iyi veya kötü olarak nitelendirilmesine sebep olan manevi vasıfları, huyları ve bunların etkisiyle ortaya koyduğu iradeli davranışların bütününe verilen addır.⁶¹ İslam ahlakının kaynağını Kur'an ve sünnet oluşturur. Bu iki kaynak dini ve dünyevi hayatın genel çerçevesini çizmiş, insanların ahlak anlayışlarının temellerini oluşturmuştur. Dolayısıyla asırlar boyunca insanların edindiği tecrübelerin ürünü olan, içerisinde dini ve ahlaki pek çok değer taşıyan atasözleri ve deyimler vardır. Bunların din eğitimi ve öğretiminde kullanılması önemlidir. Bunlardan bazıları aşağıdadır.

Acele işe şeytan karışır.

Acındırırsan arsız olur, acıktırırsan hırsız olur.

Adalet ile zulüm bir yerde barınmaz.

Adalet olmayınca bir yerde, insan düşer o yerde her derde.

Ağır ol, batman gelesin.

Alacakla borç ödenmez.

Alışmış kudurmuştan beterdir.

Allah bile kulunun karasını yüzüne vurmamış.

Allah'tan korkmayandan korkulur.

Alma mazlumun ahını, çıkar aheste aheste.

Ana-Ata, önünden geçmek hata.

60 Bakara, 2/45; Tâhâ, 20/130; Kâf, 50/39.

61 *Dini Kavramlar Sözlüğü*, 13-14.

Ar gözden, kar yüzden anlaşılır.
Ardıcın közü olmaz, yalancının yüzü olmaz.
Arife günü yalan söyleyenin bayram günü yüzü kara çıkar.
Avradı ar zapt eder, er zapt etmez.
Avradı ar'ı saklar, peyniri deri saklar.
Ayyar tilki art ayağından tutulur.
Aza kanaat etmeyen çoğu bulamaz.
Azıksız yola çıkanın iki gözü el torbasında kalır.
Bir elin verdiğini öbür el görmesin.
Böyle gerek danaya, buzağının hakkını yemeğe.
Buğday ekmeğin yoksa buğday dilinde mi yok.
Caminin mumunu yiyen kedinin gözü kör olur.
Civciv çalan, tavuk da çalar.
Çanağa ne doğrarsan kaşığına o çıkar.
Çok söyleme arsız edersin, aç bırakma hırsız edersin.
Dini yiyip, imanı sırtına atmış.
Doğru söz (ağıdan) acıdır.
Doğru söz katarından belli olur.
Doğru söz yemin istemez
Doğruluk dost kapısı.
Doğrunun yardımcısı Allah'tır.
Edebi edepsizden öğren.
Edep olmadıkça asalet düzelmez.
Edep şeytanı öldüren bir silahtır.
Edeple süslenmeyen akıl, silahsız kahramandır.
Edeplerin anası, az konuşmaktır.
Eğri otur, doğru konuş.
Emanete hıyanet olunmaz.
Gülme komşuna gelir başına.
Hak deyince akan sular durur.
Hak yerini bulur.
Haramın temeli olmaz.

Hatasız dost arayan dostsuz kalır.
Helal kazanç ile yağlı pilav yenmez.
Hırsız kediyi yabancı torbasına atarlar.
Hırsıza iş ısmarlamak, köpeğe peynir tulumu ısmarlamaktır.
Hırsıza kilit olmaz.
Hırsızı yediği bu dünyada kalır, hesabı mahşerde sorulur.
Hırsızlığın azı çoğu olmaz, ikisi de hırsızlıktır.
Hırsızlık, bir yumurtayla başlar.
Hile ile iş gören, mihnet ile can verir.
Hileli pazar, mideyi / dostluğu bozar.
Hüsn-i edep, kubh-ı nesebi örter.
İslam'ın şartı beş, altıncısı insaftır demişler.
İstedliğini söyleyen istemediğini işitir.
İyilik eden, iyilik bulur.
İyiliğe "nereye gidiyorsun" demişler, "kötülüğe" demiş.
İyiliğe iyilik her kişinin karı, kötülüğe iyilik er kişinin karı.
Kalaylı bakır küflenmez.
Kanı kanla yumazlar, kanı su ile yurlar.
Kırkından sonra azanı tenesir paklar.
Kişi haddini bilmek edeptir.
Kişinin edebi, altınından daha hayırlıdır.
Kork korkmazdan, utan utanmazdan.
Köpek bile yal yediği kapıya pislemez.
Kumar parasıyla cami yapılmaz.
Mezar taşı ile övünülmez.
Minarede doğru ama içi eğri.
Misafir üç gün misafirdir.
Pisboğaz ile boş boğaz beladan kurtulmaz.
Rüşvet kapıdan girince iman bacadan çıkar.
Seyrek git sen dostuna, kalksın ayaküstüne.
Şeytanın dostluğu darağacına kadar.
Şeytanla kabak ekenin kabak başında patlar.

Şeytanla ortak buğday eken samanını alır.
Tatlı söz yılanı deliğinden, kötü söz insanı dininden çıkarır.
Tuz ekmek hakkını bilmeyen kör olur.
Ulular köprü olsa basıp geçme.
Veren eli herkes öper.
Yağlı dilimin yoksa yağlı dilinde mi yok.
Yalancının evi yanmış, kimse inanmamış.
Yalancının mumu yatsıya kadar yanar.
Yavuz hırsız ev sahibini bastırır.
Yüz verme arsız olur, az verme hırsız olur.
Zulüm ile âbâd olanın âhiri berbat olur.

Yukarıda verilen doğrudan veya dolaylı “ahlak” kavramıyla ilgili atasözleri ve deyimler alt alta sıralandığında, Kur’an ve sünnette geçen olumsuz ahlakın atasözleri ve deyimlerde de yerildiği; olumlu ahlakın ise burada da teşvik edildiği görülmektedir. Bunun yanında hepsinde insanları olumlu ahlaka/sağlam karaktere yönlendirici bir vurgu vardır.

Ahlak konularını içeren atasözleri ve deyimlerin sayısının diğer başlıklara göre fazla olduğu da görülmektedir. Bunun nedeni, atasözleri ve deyimlerin milletlerin atalarından kalma birer armağan sosyal, dini ve iktisadi alanlarda kullandıkları kültür birikimleri⁶² olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla evde, eğitim kurumlarında, sokakta, çarşıda pazarda, tarlada, iş yerinde kısaca hayatın her alanında günlük yaşamlarında kullandıkları bu sözler, daha çok insanların ahlaki yönünü geliştirmek/ eğitmek amacıyla söylenmiş sözlerdir.⁶³ Bu nedenle bu tür içeriğe sahip atasözleri ve deyimlerin sayısı oldukça fazladır.

Ahlak başlığı altında verilen atasözleri ve deyimlere baktığımız zaman, hemen hemen hayatın tüm alanını kapsayan konular üzerine söylenmiş eğitici sözlerin olduğunu görmekteyiz. Özellikle olumlu manada doğruluk ve iyilik, olumsuz manada bunların zıddı olan hırsızlık, hile, yalan, sahtekârlık ve ikiyüzlülük üzerine söylenen sözlerin diğerlerine nispetle daha fazla olduğu bir gerçektir. Doğruluğun sadece görünüşte değil sözde ve özde, inançta, niyette, sözleşmelerde, ticarete kısaca bütün fiil ve davranışlarda olması

62 Yazıcı, *Arapça-Türkçe/Türkçe-Arapça Atasözleri ve Deyimler*, 21.

63 Yazıcı, *Arapça-Türkçe/Türkçe-Arapça Atasözleri ve Deyimler*, 21-30.

gereken bir değer olduğunu atasözleri ve deyimlerde de görmekteyiz. Bu, Kur'an ve sünnetteki duruma da uygundur. Nitekim Kur'an'ın 28 ayetinde doğrudan, "doğruluk" kavramdan bahsedilirken, dolaylı olarak pek çok ayette⁶⁴ vurgulanmıştır.

Yukarıda iman, ibadet ve ahlak başlığı altında verilen atasözleri ve deyimlerde görüldüğü, atasözleri ve deyimlerin din eğitimindeki yeri bağlamında ortaya konulan özelliklerinden de anlaşılacağı üzere, atasözleri ve deyimler eğitim ve öğretim sürecinde özellikle din eğitimi ve öğretimi bağlamında istifade edilmesi gereken önemli materyaller arasında olduğu söylenebilir. Bu nedenle din eğitiminde anlatılacak konu başlığına uygun çocuğun/öğrencinin eğitim ve öğretimine katkı sağlayacak atasözleri ve deyimler din eğitimci tarafından seçilerek eğitim ve öğretimde kullanılmalıdır. Zaten atasözleri ve deyimler değişik ortam ve durumlarda toplumun bireyleri tarafından kullanılmaktadır. Dolayısıyla birey, anlamını tam olarak bilemese de, öğrenmeye ön hazırlık olarak kullanılan atasözleri ve deyimlere kulak aşinalığı vardır. Bu durum öğrenmeyi kolaylaştıracağı gibi, geniş bir konunun kısa süre içinde kalıcı olarak öğrenilmesine de yardım edebilir. Örneğin, "az konuşmanın önemi" veya "boş konuşmanın zararları" konusu işlenirken Hz. Peygamber'in bu konudaki hadislerine⁶⁵ uygun olarak "Söz gümüş ise sükût altındır", "Laf ile peynir gemisi yürümez", "Âyinesi iştir kişinin lafa bakılmaz", "Sana senden olur her ne olursa, başın selamet bulur, dilin durursa", "Göz iki, kulak iki, ağız tek, çok görüp, çok dinleyip, az söylemek gerek" gibi toplumumuzda gayet yaygın olarak bilinen atasözleri ve deyimler az, öz ve yerli yerinde konuşmanın önemini vurgulamak için din eğitiminde materyal olarak kullanılabilir.

Sonuç ve Öneriler

Bir dilin binlerce yıllık tarihi içinde gelişip olgunlaşmış sözler olan atasözleri ve deyimlerin din eğitimi ve öğretiminde kullanılmasının önemi üzerine yapılan bu çalışmada, atasözleri ve deyimlerle takviye edilmiş, din eğitimi ve öğretiminin daha etkili olduğu; dolayısıyla az sözle çok şey anlatma, soyut kavramları somutlaştırma, kısa süre içinde geniş bir konuyu aktarma gibi özellikleriyle düşündürmek, öğüt vermek, bilgilendirmek, ikaz etmek amacıyla genelde eğitim özelde ise, din eğitimi ve öğretiminde kullanılmasının etkili olacağı söylenebilir. Çünkü atasözleri ve deyimler, o dili konuşan milletin acı-

64 Bakara, 2/23, 94, 11; Maide, 5/119; Tevbe, 9/119; İsrâ, 17/80; Naml, 27/64; Kasas, 28/48-49; Ahzâb, 33/8, 24, 70-71; Ahkâf, 46/16; Muhammed, 47/5; Kamer, 54/55; Mülk, 67/23-24.

65 Tirmizî, "Zühd", 63; Müslim, "Münafikûn", 64.

tatlı, müspet-menfi hayat tecrübesinin izlerini taşır. Bunu adata ilacı konsantre eden bir hap gibi, anlam yoğunluğu yüksek sözler olarak değerlendirebiliriz. Atasözünden mahrum bir dil, tadı tuzu olmayan yavan bir yemek gibi, ahengi olmayan kuru bir söz ve beyan olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla atasözleri ve deyimler olmadan o dilin zenginliği noksan kalabileceği gibi, geçmişin tecrübesinin gelecek kuşaklara yeterince aktarılması da mümkün olmayabilir.

Çalışmamız sonucunda, atasözleri ve deyimlerin ihtiva ettiği içerik bakımından din eğitimi ve öğretimi için oldukça zengin bir kaynak oluşturduğu da tespit edilmiştir. Nitekim atasözleri ve deyimlerde iman konusunda, Allah'a, ahiret gününe, kaza ve kadere iman; ibadet konularında namaz, oruç, zekât, hac konularıyla doğrudan ya da "Amel-i Salih" kavramıyla ilişkili olarak da dolaylı bir şekilde pek çok anlatım mevcuttur. Ahlak başlığı altına ise, hemen hemen bütün atasözleri ve deyimleri koymak mümkündür. Bu sonucu destekleyen bazı araştırma sonuçlarını verecek olursak; Çinemre'nin (2014) yaptığı çalışmada eğitim açısından atasözlerinde kullanılacak dini motifler (Allah inancı, ecel-ölüm, hak-batıl, kaza-kader, rızık, sabır, tevekkül) ve ahlaki motifler (adalet, dayanışma, güven, kanaat, nezaket, tasarruf) vardır. Pınar Girmen' de, "Türkçe Eğitiminde Atasözleri ve Değer Eğitimi" başlıklı çalışmasında atasözlerinin ilköğretim programında yer alan 19 değere göre sınıflandırılmış ve değerlerin yer aldığı dersler ve atasözleri verilmiştir.

Din eğitimi ve öğretiminde kullanılan dini kavramların genellikle soyut özelliğe sahip olduğu, atasözleri ve deyimlerin toplumun bireyleri tarafından değişik ortamlarda kullanılması nedeniyle delalet ettiği anlamların insanların kafasına önceden yerleştiği, uzun uzun anlatılacak bir konunun bir atasözü ve deyimle 2-3 dakikada kısa ve öz olarak öğretilebileceği dikkate alındığında atasözleri ve deyimlerin, din eğitimi ve öğretiminde kullanılmasının faydalı olacağı aşikârdır. Yine dini ve ahlaki değer taşıyan pek çok atasözleri ve deyimlerin Kur'an ve sünnette yer alan emir ve yasaklarla içi içe olduğu ve eğitim-öğretim bağlamında ortaya konulan özelliklerinden de hareketle din eğitimi ve öğretiminde kullanılması gereken önemli bir materyal olduğu sonucuna varabiliriz. Bu sonuçlara göre konu hakkındaki önerilerimizi de şöylece sıralayabiliriz.

1. Kullanılacak atasözleri ve deyimler, bireylerin gelişim çağlarına uygun bir şekilde, doğru dil ve doğru yaklaşımlarla muhatabın anlayabileceği açıklıkta verilmelidir.

2. Din eğitimi ve öğretiminin konu başlıklarına, içeriğine ve hedeflere uygun, olumsuz anlam taşımayan ve öğrencilerin seviyesine uygun atasözleri ve deyimler tespit edilmeli, içinde atasözleri veya deyim geçen metin örneklerinden yararlanılmalıdır.

3. Metin içinde geçen atasözleri ve deyimlerin anlamları öğrencilere tahmin ettirilerek onların yaşantılarıyla ilişkilendirmeleri sağlanmalıdır.

Kaynakça

- Aksoy, Ömer Asım. *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*. Ankara: İnkılap Kitabevi, 1998.
- Akyürek, Süleyman. *Din Öğretiminde Kavram Öğretimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2014.
- Alkayış, M. Fatih. "Dini İçerikli Atasözleri Üzerine". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 8/27 (2009): 287-292.
- Altaş, Nurullah - Arıcı, İsmail. "Din Eğitiminin Bilimselleşme Süreci". *Din Eğitimi*. Ed. Mustafa Köylü ve Nurullah Altaş. 48-81. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
- Altunışık, Remzi - Yıldırım, Engin - Coşkun, Recai - Bayraktaroğlu, Serkan. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri SPSS Uygulamalı*. Sakarya: Sakarya Kitabevi, 2005.
- Aydın, Muhammet Şevki. *Din Eğitimi Bilimi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Ayhan, Halis. *Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2014.
- Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı. *İzahlı Atasözleri*. İstanbul: Kültür Basımevi, 1941.
- Baş, Bayram. "Türkçe Temel Dil Becerilerinin Öğretiminde Atasözlerinin Kullanımı". *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 2/12 (2002): 60-68.
- Bayram, Arslan. *Eğitim Bilimine Giriş*. Ankara: Anı Yayınları, 2016.
- Bilgin, Beyza. "Din Eğitiminin Genel Eğitimdeki Yeri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (1981): 469-484. Erişim 01 Şubat 2018.
- <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/769/9768.pdf>.
- Cebeci, Suat. *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.
- Çağrı, Mustafa. "Ahlak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2: 1-9. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Çamdibi, H. Mahmut. *Din Eğitiminde İnsan ve Hayat*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013.
- Çinemre, Semra. "Türk Atasözlerindeki Dini ve Ahlaki Motiflerin Eğitim-Öğretim Ortamında Kullanılması". *Değerler Eğitimi Dergisi* 12/277 (2014): 99-122.
- Çolak, İsmail. *Türk Atasözlerinden Seçmeler*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2007.
- Dağpınar, Aydın. *Tıpkı ve benzer Türk-İngiliz İngiliz-Türk Atasözleri ve Deyimler*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.
- Doğan, Metin. *Atasözlerinde Dini Motifler*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 1996.
- Dodurgalı, Abdurrahman. *Ailede Din Eğitimi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.
- Ergin, Hatice Kübra. *Çocuklarda Din Eğitimi*. İstanbul: Kalbi Kitaplar, 2012.

- Eyüboğlu, E. Kemal. *13. Yüzyıldan Günümüze Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimleri*. İstanbul: Eren Yayınları, 1983.
- Girmen, Pınar. "Türkçe Eğitiminde Atasözleri ve Değer Öğretimi". *Değerler Eğitimi Dergisi*. 11/25 (2013): 117-142.
- Gözler, H. F. - Gözler, M. Z. *Açıklamalı Türk Atasözleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap ve Aka Yayınları, 1982.
- Gülpınar, Abuzer. *Türkçe Atasözleri ve Deyimlerin İnsan Hakları Bakımından Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Maltepe Üniversitesi, 2016.
- Gülüm, Kamile. "Coğrafya Öğretiminde Kullanılabilecek Doğa İçin Söylenmiş Türk ve Türkmen (Türkmenistan) Atasözleri Üzerine Bir Araştırma". *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/1 (2009): 51-58.
- İbnü-l Cevzî. *Nüzheti'l-A'yün*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1987.
- Kalaça, Hatice. *Türk Atasözlerinde Değerler Eğitimi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013.
- Kalli, Halit. *Türkçe Atasözleri ve Deyimlerde Tanrı Kavramına Din Psikolojisi Açısından Bir Yaklaşım*. Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2017.
- Keklik, Saadetin. "Atasözleri Sadece Gerçek ve Mecaz Anlamlı mıdır?". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/23 (2013): 239-250.
- Kızılabdullah, Süleyman Hayri. "Eğitim, Din ve Değer". *Cumhuriyet'in 75. Yılında Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi*. 22-34. Ankara: Türk Yurdu Yayınları, 1999.
- Kızılabdullah, Yıldız. "Kavramsal Çerçeve: Eğitim, Öğretim ve Din". *Din Eğitimi*. Ed. Recai Doğan, Remziye Ege. 42-56. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Kurt, İhsan. *Türk Atasözlerine Psikolojik Bir Yaklaşım*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.
- Öcal, Mustafa. *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Pala, İskender. *Sözün Özünden Dünden Bugüne Atasözleri*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2010.
- Sami, Şemsettin. *Kamûs-i Türkî, Temel Türkçe Sözlük*. İstanbul: Tercüman Yayınları, 1985.
- Saraçbaşı, M. Ertuğrul - Minnetoğlu, İbrahim. *Örneklı ve Açıklamalı Türk Atasözleri Sözlüğü*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2002.
- Sinanoğlu, Mustafa. "İman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22: 212-214. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Soykut, İ. Hilmi. *Türk Atalar Sözü Hazinesi*. İstanbul: Ülker Yayınları, 1974.
- Şahin, Mehmet. *En Güzel Türk Atasözleri*. Ankara: Ecem Yayınları, 1999.
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: PegemA Yayınları, 2002.
- Yazıcı, Numan. *Arapça-Türkçe/Türkçe-Arapça Atasözleri ve Deyimler*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.

ARAP DİL İLİMLERİNİN SINIFLANDIRILMASI*

Mahmûd Fehmî Hicâzî

Çev.: Zübeyt Nalçakan

Öğr. Gör., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
Lect., Hitit University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric

Çorum, Turkey

z_nalcakan@hotmail.com

orcid.org/0000-0001-7106-1028

Doi: 10.14395/hititilahiyat.443265

Öz

Dil ilimleri, İslam ilim ve düşünce geleneğinde önemli bir yere sahiptir. İslam'ın ortaya çıkmasını takip eden ilk asırlardan itibaren Müslümanlar, Arap dili ile ilgilenmeye başlayıp eserler ortaya koymuşlardır. Süreç içerisinde olgunlaşan dil ilimleri farklı alanlara ayrılmıştır. Bu makale, bu noktada, Arap dil ilimlerinin tasnifinde kullanılmış olan bazı terimlerin ortaya çıkışlarını ve anlam sahalarını ortaya koymaya çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Luga, Fıkhü'l-luga, İlmü'l-luga.

Classification of Arabic Language Sciences

Abstract

Language sciences has significant place in the tradition of Islamic sciences and thought. Since the early ages following to the religion of Islam's coming to existence, Muslims began to deal with Arabic language and wrote many works in that language. Language sciences which have matured in that process have also separated into different fields. This article aims to present the emergence of some terms and their meaning fields which are used in the classification of Arabic language sciences.

Keywords: Luga, Fıkh Al-lugha, İlm al-lugha.

İslam devleti bünyesinde bilimsel faaliyetin başlamasından itibaren birçok Arap bilim adamı dil ilimleriyle ilgilenmiştir. Bilim adamlarının ses, kelime yapısı, sözdizimi ve sözvarlığı/sözlükçülük (müfredât) alanlarında çabaları vardır. Dil ilimleriyle ilgilenenler iki gruba ayrılmaktadır: İlk grup, dilin yapısı; ikinci grup ise dilin sözvarlığı ve bunların delaleti ile ilgilenmektedir.

* Bu makale, Mahmûd Fehmî Hicâzî'nin *Ususu ilmi'l-lugati'l-Arabiyye* (Kahire: Dâru's-sekâfe li't-tibae ve'n-neşr, 2003) adlı eserinin 59-73. sayfaları arasında bulunan "*Ulûmu'l-luga fi't-turâsi'l-Arabî*" adlı üçüncü bölümün çevirisidir. Çeviride, eserin kaynakça bölümünde künye bilgileri eksik olmayan kitaplar, olduğu gibi dipnotlandırılırken künye bilgisine yer verilmeyen ya da künye bilgileri olan eksik bazı kitaplar ise, bu kaynaklara yapılan atıfların yerleri, bu kaynakların elimizde bulunan farklı baskılarından tespit edilerek dipnotlandırılmış ve [ç.n.] ibaresi ilave edilmiştir. Metin içerisindeki köşeli parantezler bize ait olup Türkçe ve İngilizce özet tarafımızdan eklenmiştir.

İkinci grubun araştırma sahası, “el-luga”, “ilmu’l-luga”, “fıkhı’l-luga” ya da “metnu’l-luga” olarak tanımlanırken ilk grubun araştırma sahası, “nahiv” ya da “ilmu’l-Arabiyye” olarak tanımlanmıştır. Bu terimlerin yanı sıra -ki her birinin kendine ait tarihleri vardır- dil ilimlerini bir bütün olarak tanımlamaya dönük girişimler de bulunmakta olup dil ilimleri; “ilmu’l-lisân”, “ulûmu’l-lisâni’l-Arabî”, “ulûmu’l-edeb” ya da “el-ulûmu’l-Arabiyye” olarak isimlendirilmiştir. Ayrıca bu branşlar arasındaki karşılıklı ilişki ve genel dil çalışmaları çerçevesinde her birinin kazandığı sistematığı açıklamaya dönük girişimler de bulunmaktadır.

1. Nahiv ve İlmü’l-Arabiyye

Dilciler, dilin yapısını ses, kelime ve sözdizimi açısından inceleyen çalışmalara “nahiv” ve “ilmu’l-Arabiyye” şeklinde iki isim verdiler. Nahiv terimi[nin tarihi], hicrî ikinci yüzyıla kadar gitmekte olup günümüze değin [dilini] bu araştırma sahasını tanımlamak için kullanılmıştır. Sîbeveyhi’nin (ö. 180/796) el-Kitâb’ı, nahiv kitabı olarak sınıflandırılmıştır. Ebu’t-Tayyib el-Lugavî (ö. 351/962), el-Kitâb’ı “Nahvin Kur’ân’ı”; Sîbeveyhi’yi de “el-Hafîl b. Ahmed’den (ö. 175/791) sonra nahvi en iyi bilen kişi” olarak nitelendirmiştir.¹

Bu anlamıyla nahiv, modern dilbilimde ses, kelime yapısı ve sözdizimi içerisinde sınıflandırılan bir dizi araştırmayı içine almaktadır. Arap nahvinin bize ulaşan en eski kitabının yazarı Sîbeveyhi, eserini net başlıklar altında bölümlere ayırmamış olup birçok konuyu art arda bir araya getirip toplamakla yetinmiştir. Sîbeveyhi eserine, irâb konusuyla başlayıp buradan cümle yapısıyla alakalı çok sayıda konuya geçmektedir. Buradan kelime kalıplarıyla alakalı konulara geçtiğinde sesbilime göre birtakım kelime kalıplarının açıklanması gerektiğini düşünmüştür. Ses ile alakalı konular, eserinin son kısmında kendine yer bulmuştur. Sîbeveyhi, ses, kelime yapısı ve sözdizimi sahaslarını bâriz şekilde birbirinden ayıran terimler oluşturmamış olup bunların tamamı, Sîbeveyhi’de tek bir alana yani nahiv alanı içine dâhil edilmiştir.

Hicrî ilk asırlarda yaşayan dilciler, çoğu zaman, nahiv terimini bu genel anlamıyla kullanmayı sürdürmüşlerdir. İbn Cinnî’nin (ö. 392/1002) yapmış olduğu tanıma göre nahiv; irâb, tesniye, cem, tahkir [tasgir], teksir, izafet, ne-

1 Ebu’t-Tayyib Abdulvâhid b. Ali el-Halebî el-Lugavî, *Merâtibu’n-nahviyyîn*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Mektebetu Nahda-i Mısır ve Matbaatuhâ, 1955), 65.

seb, terki b vb. şeyleri içine almaktadır.² Bu suretle, İbn Cinnî'ye göre nahiv, cümle yapısıyla alakalı hususlara ilaveten günümüzde kelime yapısı içerisine dâhil edilen bu çalışmaları içine almaktadır. Ebû Hayyân el-Endelüsî'ye (ö. 745/1344) göre ise nahiv, "Arap dilinin kelimelerini, kelimenin kendi yapısı (ifrâd) ve kelimenin cümle içindeki durumu (terki b) açısından hükümlerini bilmektir."³ yani nahiv, müfret kelimenin yapısını ve kelimelerin cümle içindeki ilişkilerini incelemektedir.

Birçok nahivci, nahvin bütün bu araştırmaları içine aldığını kabul etmeyi sürdürmüşlerdir . Zira nahiv onlara göre, kelime ve cümle ile alakalı her şeyi ele alır. İbnu'l-Hâcib (ö. 646/1249), *el-Kâfiye* adlı nahiv kitabını kaleme almış ve bu eserinde irâb ve sözdizimi ile alakalı konuları işlerken *eş-Şâfiye* adlı diğer kitabını da kelime yapısına tahsis etmiştir. Bu sınıflandırmaya rağmen, İbnu'l-Hâcib sarfı, nahvin tamamlayıcı bir diğer yarısı olarak değil, nahvin bir bölümü olarak değerlendirmeye devam etmiştir.⁴

Nahiv kelimesini, daha dar anlamıyla kullanan başka yazarlar da vardır. Bunlar, bu kelimenin kullanımını sözdizimi ile sınırlandırmışlardır. Terim, [kullanıldığı] bu anlamıyla, İslam medeniyetinin sonraki asırlarında otur-

2 Ebu'l-Feth Usmân b. Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1952-1957), 1: 34. İbn Cinnî'nin "nahiv" tanımı şudur: "Nahiv; ana dili Arapça olmayanların Arapça'yı, Arapça konuşanlar gibi, anlaşılır (fesahat) bir şekilde konuşacak düzeye gelmelerini sağlamak için tesniye, cem, tahkir, teksir, izafet ve neseb gibi irâb ve diğer konularda Arap dilinin özelliklerine göre hareket edip bu kurallara uymaktır."

3 Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît fi'l-tefsîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1420), 1: 14 [ç.n.]. Ayrıca bk. Hadîce el-Hadîsî, *Ebû Hayyân en-Nahvî*, (Bağdat: Menşûrâtu Mektebeti'n-Nahda, 1966), 213.

4 Bk. Radiyuddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî, *Şerhu's- Şâfiye*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Kahire: 1939), 1: 6.

Eşmûnî'nin "nahiv" tanımı şudur: "Arap dilinin araştırılıp incelenmesi (istikrâ) neticesinde elde edilip bu standart parçalarından/nüvelerinden oluşan bu standart kuralların (mekâyis) parçalarına dair hükümleri bilmeyi hedefleyen bir ilimdir.". Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. İsa el-Eşmûnî, *Şerhu'l-Eşmûnî alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Kahire: Mektebetu'n-Nahdati'l-Misriyye, 1955), 1: 5.

Ne var ki, nahiv disiplininin konusu, Elfiyye'den anlaşılacağı üzere cümle ve kelimenin hükümlerinden ibarettir. [Bu meyanda] Tehânevî nahvin şu tarifine yer vermektedir: "Nahiv, kendisiyle terki bin doğru ya da yanlış olması ile terki b içinde bulunması itibariyle lafızlar ile alakalı hususların keyfiyetinin bilindiği ilimdir.". Bk. Muhammed Alâ b. Ali b. Muhammed Hâmîd et-Tehânevî el-Fârûkî, *Keşşâfu istilâhâti'l-funûn ve'l-ulûm*, thk. Lutfî Abdulbedî, çev.: Abdunnaîm Muhammed Hasaneyn, Râcea: Emîn el-Hûlî (Kahire: el-Müessesetü'l-Misriyyeti'l-Âmme, 1963), 1: 23.

muştur.⁵ Dilin yapısını inceleme anlamına gelen bir diğer terim ise “el-Arabiyye” veya “ilmu’l-Arabiyye”dir. İki terim, hicrî dördüncü asırdaki eserlerde bize ulaşmaktadır. Örneğin, İbnu’n-Nedîm (ö. 385/995) ve İbn Fâris (ö. 395/1004), el-Arabiyye terimini nahiv anlamında kullanmışlardır. Nahivdeki ilk eserin hangisi olduğu konusu tartışılırken “el-Arabiyye’nin kurucusu” ifadesini görmekteyiz.⁶ Takip eden asırlarda doğulu dilcilerin kitaplarında bu iki terimin kullanımı, İbnu’l-Enbârî’nin (ö. 577/1181) eserlerinde gördüğümüz şekliyle, dar kapsamlı ve şahsî bir özellik arz etmiştir. Mağrib ve Endülüslü dilciler ise bu ilmî disiplini “ilmu’l-Arabiyye” şeklinde tanımlamışlardır.

İbnu’l-Enbârî, “el-Arabiyye” terimini birçok yerde nahiv anlamında kullanır. Bu terim ayrıca birçok dilcinin biyografisinde de geçmektedir. Örneğin, Yûnus b. Habîb (ö. 182/798), “el-Arabiyye öğrencileri ve fasih bedevilerle”⁷ bir araya gelir. Zubeydî, “İlmü’l-Arabiyye’yi Ebû Umer b. el-Alâ (ö. 154/770), Abdullah b. İshâk el-Hadramî (ö. 117/735) ve el-Halîl b. Ahmed’den öğrenmiştir.”⁸ İbnu’l-Enbârî de *el-İnsâf* adlı kitabını, tartışmalı konular ile alakalı “İlmü’l-Arabiyye hakkında yazılan ilk kitap”⁹ olarak tanımlarken nahivle alakalı bir kitabına *Esrâru’l-Arabiyye* adını vermektedir. Ne var ki, el-Arabiyye ve ilmu’l-Arabiyye terimlerinin nahiv anlamında kullanılması, İbnu’l-Enbârî gibi doğulu dilciler ile sınırlı bir durum olarak kabul edilmektedir.

Mağrib ve Endülüs’e tekrardan dönersek, el-Arabiyye terimini [neden] tercih ettiklerini açıklayan çok sayıda metin bulunmaktadır. Hicrî dördüncü asırda Zubeydî (ö. 379/989), çok sayıda Endülüs ve Mağrib dilcisinin biyografisinde “el-Arabiyye” terimini nahiv anlamında kullanır. Doğulu dilciler,

5 Ebû Hayyân el-Endelüsî ile İbn Haldûn’a ait nahiv tariflerinin karşılaştırması için bk. Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *Kitâbu’l-idrâk li lisâni’l-Etrâk*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1309), 9 [Yazar, sehven sayfa 66’yı işaret etmektedir ç.n.]; *el-Bahru’l-muhît*, 1: 5-6; Ebû Zeyd Veliyyuddîn Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddimetu İbn Haldûn*, thk. Ali Abdolvâhid el-Vâfî, (Kahire: 1967), 1254.

6 Ebu’l-Berekât Kemâluddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *Nuzhetu’l-elibbâ fi tabakâti’l-udebâ*, thk. İbrâhîm es-Sâmerrâî (Ürdün: Mektebetul-Menâr, 1405/1985), 17 [ç.n.]. Ayrıca bk. Ebu’l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *es-Sâhibî fi fikhî’l-luğa ve suneni’l-Arab fi kelâmihâ*, thk. Mustafâ eş-Şuveymî (Beyrut: Dâru Bedrân, 1964), 38, 66; Ebu’l-Ferec Muhammed b. Ebi Ya’kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *Kitâb al-Fihrist*, thk. Gustav Leberecht Flügel (Leipzig: 1871-1872), 39. Aynı ifade *Nuzhetu’l-elibbâ*’nın Kahire baskısında (tarih yok) sayfa 3’te de geçmektedir.

7 İbnu’l-Enbârî, *Nuzhetu’l-elibbâ*, 47.

8 İbnu’l-Enbârî, *Nuzhetu’l-elibbâ*, 205.

9 Bk. Ebu’l-Berekât Kemâluddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *el-İnsâf fi mesâili’l-hilâf beyne’n-nahviyyîn el-Basriyyîn ve’l-Kûfiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Dâru’l-Fikr, yy., ty.), 1: 5 [ç.n.].

nahiv ve sözlük (el-luga) ile ilgili eserler yazarken Zubeydî, birçok yerde “el-Arabiyye” ve “el-luga” kelimelerini kullanmaktadır.¹⁰ “el-Arabiyye” ya da “ilmu’l-Arabiyye”, Zubeydî’nin eserlerinde nahiv anlamında sıkça kullanılan iki terimdir.¹¹ Zubeydî’de el-Arabiyye ya da ilmu’l-Arabiyye terimlerinin kullanımı yazarın nev-i şahsına münhasır bir özellik taşımamaktadır. Şöyle ki, bu iki terim tabakât kitaplarının aktardığı¹² Endülüslü dilcilerin biyografilerinde geçtiği üzere birçok Mağrib ve Endülüs kaynaklarında da geçmektedir.¹³ İbn Haldûn’un (ö. 808/1406) eserinde, Mağrib ve Endülüslü dilcilerin, kendi dönemine değin nahvi, el-Arabiyye ya da ilmu’l-Arabiyye terimleriyle ifade etmeye alışkın olduklarını dile getiren birçok ifade geçmektedir. İbn Haldûn, Sîbeveyhi’nin el-Kitâb’ını nahiv sahasında, İbn Mâlik’in (ö. 672/1274) *Elfiyye’sini* de el-Arabiyye sahasında bir kitap olarak tanımlamaktadır.¹⁴ Doğulu bir dilci olan İbn Hâleveyh (ö. 370/980), “ehlu sînâti’n-nahv” [nahivci] ifadesini kullanırken Mağribli İbn Haldûn, aynı anlama gelecek şekilde “ehlu

10 Zubeydî’nin *Tabakâtu’n-nahviyyîn ve’l-lugaviyyîn* adlı eserinde Arabiyye/İlmu’l-Arabiyye’nin nahiv; luga/ilmu’l-luga’nın sözlükçülük anlamına geldiğini tespit ettiğimiz ifadeler aşağıda geçmektedir. Bk. Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh ez-Zubeydî, *Tabakâtu’n-nahviyyîn ve’l-lugaviyyîn*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Muhammed Sâmî Emîn el-Hancî, 1954).

“Lugat’ten bir kelime ve Arabiyye’den de bir konu hakkında görüş ortaya koyup bir hükümde bulunuyordu.” (281).

“Arabiyye ve lûgat alimlerinden biriydi.” (287).

“Endülüs’e şiir, garîb, Arabiyye ve ahbâr gibi birçok ilmi taşıyıp getirdi.” (289).

“İlmu’l-Arabiyye ve lûgatte üstaddı.” (294).

“Arabiyye ve lûgat ezberi yapanlardan biriydi.” (309, 312).

“Müeddip ve Arabiyye alimi olup Kufe ekolüne yakınlığı vardı.” (322).

“Arabiyye’nin piriydi. Sîbeveyhi’nin el-Kitâb’ını inceleyip gözden geçirmiştir.” (321).

Bu ifadelerin dışında, birçok yerde bunlara benzer ifadeler geçmektedir.

11 Zubeydî’nin günümüze ulaşan nahivle alakalı eserinin iki yazması bulunmaktadır. İlki, Sana’daki el-Câmiu’l-Mukaddes Kütüphanesi’nde (Nahiv 71) bulunan *el-Vâdih fi ilmi’l-Arabiyye* başlıklı yazma nüshadır. Bu yazmanın bir kopyası Kahire’deki Dâru’l-Kutub’de bulunmaktadır. İkincisi ise, Escorial Kütüphanesi’nde (II/197) bulunan *el-Vâdih fi’n-nahv* başlıklı yazma nüshadır. Bk. Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh ez-Zubeydî, *Lahnu’l-âmmeh*, thk. Abdulazîz Matar (Kuveyt: Mektebetu’l-Emel, 1968), 8 (Mukaddime).

12 İbn Usfûr, sözdizimi ve kelime yapısıyla alakalı herşeyi içine alması itibariyle tasrif ilmini “İlmu’l-Arabiyye”nin bir bölümü olarak değerlendirmektedir. Bk. İbn Usfûr Ebu’l-Hasen Ali b. Mu’min b. Muhammed b. Ali, *el-Mumti fi’t-tasrif*, thk. Fahrüddîn Kabâve (Halep: el-Mektebetu’l-Arabiyye, 1970), 1: 27.

13 “el-Arabiyye” kelimesi Suyûtî’nin *Buğyetu’l-vuât* eserinde nakilde bulunduğu Endülüs teracimlerinde geçmektedir. Bk. Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Suyûtî, *Buğyetu’l-vuât fi tabakâti’l-lugaviyyîn ve’n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1964-1965), 1: 7, 8, 9.

14 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1231.

sınâati'l-Arabiyye"¹⁵ ifadesini kullanmaktadır. İbn Haldûn, nahiv kuralları için aynı anlama gelen iki terime "kavânînu'l-Arabiyye" ve "el-kavânînu'n-nahviyye"ye yer vermektedir.¹⁶ Sonuç olarak, doğulu dilcilerin nahiv terimini tercih ettikleri, Mağrib ve Endülüslü dilcilerin ise el-Arabiyye terimini kullandıkları ortaya çıkmaktadır.

Doğulu dilciler için nahiv ya da Mağribli dilciler için ilmu'l-Arabiyye, farklı yönleriyle dilin yapısıyla alakalı araştırmaları içine almaya devam etmiştir. Mâzinî (ö. 249/863), *et-Tasrîf* adlı kitabını yazdığı anda, kelime yapısı çalışmaları, genel anlamıyla, nahvin bir parçası olmaktan öteye gitmemekteydi. Sıbeveyhi, kelime yapısını ele alan ilmî disiplin için müstakil bir terim kullanmamıştır. Görüldüğü kadarıyla Mâzinî, kelime kalıpları için müstakil eser ortaya koyan ilk dilcilerden birisidir. *et-Tasrîf* adlı kitap, kelime kalıpları ile alakalı bize ulaşan tam anlamıyla bağımsız en eski kitaptır. İbn Cinnî, tasrif [sarf] disiplininin çerçevesini "Kelimelerin kök harflerinin, kelimelere eklenen harfler sayesinde"¹⁷ bilinmesi ve iştikakan üzerine kurulduğu temel olarak çizmektedir. Bu suretle tasrif, nahvin bir parçası olmaktan öteye gitmemiştir. Endülüslü İbn Usfûr (ö. 669/1270), kelime yapısıyla alakalı *el-Mumti fi't-Tasrîf* adlı kitabı yazmıştır. İbn Usfûr'a göre tasrif, "ilmu'l-Arabiyye"nin¹⁸ bir parçasıdır. el-Esterâbâdî (ö. 688/1299), tasrifin nahivcilere göre (ehlû's-sinâe) tartışmasız bir şekilde nahvin bölümlerinden olduğunu açıklamaktadır.¹⁹

Kullanımı medreselerde yer bulan sarf ise, tasrîfe göre nispeten daha geç döneme ait bir terimdir. Örneğin, Sekkâkî (ö. 626/1229) sarf terimini, kelimenin yapısıyla alakalı hükümlerden bahsederken kullanmıştır.²⁰ Bu anlama gelecek şekilde Taşkoprizâde (ö. 968/1561) sarf ilminden bahsetmektedir.²¹ Geç

15 Krş. Ebû Abdillâh el-Huseyn b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hamdân el-Hemedânî, *el-Hucce fi'l-kirâati's-seb*, thk. Abdu'l-âl Sâlim Mekrem, (Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1971), 38; İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1231, 1278.

16 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1248.

17 Ebu'l-Feth Usmân b. Cinnî, *el-Munsif Şerhu'l-İmâm Ebi'l-Feth Usmân b. Cinnî en-Nahvî li-Kitâbi't-Tasrif*, thk. İbrâhîm Mustafâ - Abdullah Emîn (Kahire: İdâretu İhyai't-Turâsi'l-Kadîm, 1954), 1: 2.

18 İbn Usfûr, *el-Mumti*, 1: 27.

19 el-Esterâbâdî, *Şerhu's-Şâfiye*, 1: 6.

20 Ebû Yakûb Sirâcuddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, Dabt, Hâmiş ve Talik: Naîm Zerzûr (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), 8 [ç.n]; Ahmed Matlûb, *el-Belâğa inde's-Sekkâkî*, (Bağdat: Menşûrâtu Mektebeti'n-Nahda, 1964), 65.

21 Taşkoprizâde Ahmed b. Mustafâ, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fi mevduâti'l-ulûm*, thk. Kâmil Bekrî - Abdulvehhâb Ebu'n-Nûr (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Hadîse, 1968), 1: 99.

dönem dilcileri tarafından, sarf nahvin bir bölümü değil nahvin tamamlayıcı bir diğer yarısı olarak görülmektedir. Böylelikle nahivciler için, nahiv ilminin alanı, kelime yapısını ele alan sarfın karşısında irâb ve cümle yapısını inceleme şeklinde belirlenmiştir.

2. el-Luga, İlmü'l-luga ve Fıkhü'l-luga

Arap yazarlar, dilin sözvarlığının derlenmesi ve yazılı hale getirilip kayıt altına alınmasını ifade etmek için, en eskisi "el-luga" olan çok sayıda terim ortaya koymuşlardır. Ebu't-Tayyib el-Lugavî, Ebû Zeyd el-Ensârî (ö. 215/830), Asmaî (ö. 216/831), ve Ebû Ubeyde'nin (ö. 209/824) [ilmî durumunu] tasvir edip onları dile hakimiyetleri açısından karşılaştırmaktadır: "Ebû Zeyd, dilin sözvarlığını (el-luga) en fazla ezberleyen, el-Asmaî dilin sözvarlığının üçte biri, Ebû Ubeyde yarısı ve Ebû Mâlik ise tamamı hakkında sorulara cevap verecek düzeydeydi."²² Burada "el-luga" kelimesiyle kastedilen, dilin sözvarlığının yekünü ve delaletlerinin bilgisidir. Bu anlamda tabakat eserleri, bir yandan "nahiv" ya da "el-Arabiyye", bir yandan da "el-luga" ile uğraşanları birbirinden ayırt etmektedir. Hal böyle olunca Asmaî ve emsalleri lugavî kabul edilirken Sîbeveyhi ve Muberrred (ö. 286/900) ise nahivci kabul edilmiştir. Bu anlamıyla "el-luga" kelimesi, birkaç asır boyunca kullanılagelmiş olup "el-lugavî", dilin sözvarlığını derleme, sınıflandırma ve yazılı hale getirip kayıt altına alıp inceleyen kimse olmuştur.

Asmaî, bedevilere ait kelimeleri derleyip delalet ile alakalı konularda kelleme alınmış dil risalelerinde bunları kayıt altına aldığı, el-Halîl b. Ahmed, Arapça'nın sözvarlığını derleyip bunları bir sözlükte kayıt altına almak için uğraşan ilk kişi olduğu, İbn Dureyd (ö. 321/933) *Cemheretu'l-luga* ve Ezherî (ö. 370/980) de *Tehzîbu'l-luga* adlı sözlüklerini yazdıklarından dolayı birer sözlükçüdür (lugavî). "el-Luga" kelimesinin sözvarlığını araştırma, sözlük ve tematik/monografik kitap anlamında kullanılması birkaç asır boyunca ilmî çevrelerde hakim olmaya devam etmiştir.

Hicrî dördüncü yüzyılda Arap dilcisi (lugavî) İbn Fâris'in ortaya koyduğu ve Seâlibî'nin (ö. 429/1038) de kendisinden aldığı bir terim vardır. İbn Fâris, kitaplarından birine *es-Sâhibî fi fıkhî'l-luga* adını vermiştir. Böylelikle "fıkhü'l-luga" terimi, Arap mirasında ilk kez bir kitabın başlığı olarak ve ilmî disiplinin bir branşını isimlendirmek üzere ortaya çıkmıştır. Bu terim, yalnızca sınırlı bir alanda yayılmıştır. İbn Fâris'den sonra bu terimi kullanan en önemli kişi, lugavî ve edip Seâlibî olup kitabına *Fıkhü'l-luga ve sirru'l-Arabiyye* adını

22 Ebu't-Tayyib el-Lugavî, *Merâtibu'n-nahviyyîn*, 41.

vermiştir. İbn Fâris ve Seâlibî'nin kitapları, Arap dilinin sözcüğüyle alakalı meseleleri ele alma noktasında ortak özellik göstermektedir. Şöyle ki, ikisine göre fıkhu'l-luganın konusu, Arap dilinin sözcüğü ile bu sözcüğünün delaletlerini bilme, bu sözcüğünün konularına göre sınıflandırılması ve bununla alakalı araştırmalardır.²³ İbn Fâris'in kitabı bunun yanı sıra dil ile alakalı bir dizi teorik meseleyi de içine almaktadır. Bunlardan en öne çıkanı, dilin kökeni meselesidir. Dilciler, bu mesele hakkında farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bir kısmı, dilin ıstılâhî yani toplumsal bir uzlaşma olduğunu düşünmektedirler. İbn Fâris, bu görüşe karşı çıkmakta ve dilin tevkîfî yani gökten indirilen vahiy konumunda olduğunu kabul etmektedir.²⁴ Dil ve dilin vahiyle irtibatlı olması konuları, modern dilbilim konuları arasında yoktur. Çünkü bu iki konunun hassas bilimsel kıstaslarla incelenmesi mümkün değildir.

Seâlibî'nin kitabının "Sırru'l-Arabiyye" başlığını taşıyan bir ikinci bölümü daha vardır ve bu bölümde Arapça'nın sözdizimine has birçok konuyu ele almaktadır. Mamafih iki yazar, fıkhu'l-luganın kelimelerin delaletlerini inceleme ve kelimeleri konularına göre sınıflandırma olduğu yönünde hemfikirler.

23 *Fıkhu'l-luga ve Sırru'l-Arabiyye*'nin fıkhu'l-lugaya has bölümünde bitki, ağaç, hayvan türleri, yemek, giysi, deve, alet-edevat, şeylerin öncesi ve sonrası, uzunluk-kısalık, kuruluk ve yumuşaklık, azlık-çokluk, doluluk-boşluk, organ ve nesnelerin kök ve baş kısımları, organlar, insan ve hayvanlarda tırnak (etrâf), hastalık, ilaç, ses ve sese benzeyenler, taşlar vb. konularına göre kelimeler ele alınmıştır.

24 Bk. İbn Fâris, *es-Sâhibî*, [sayfa belirtilmemiştir, ç.n.]. Ayrıca bk. Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Suyûtî, *el-Muzhir fi ulûmi'l-luga ve envâihâ*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm v.dğr. (Kahire: 1958), 1: 8 vd. Aşağıdaki paragrafta İbn Fâris'in dilin kökenine ilişkin görüşü net olarak ortaya çıkmaktadır: "Bir kimse, tevkîfî olduğunu delillendirdiğimiz dilin belirli bir zamanda toplu olarak ortaya çıktığını söylerse biz bunu kabul etmeyiz. Zira Allah (c.c.) Adem'e (a.s.) yaşadığı dönemde bilmesi gerektiği miktarda kelime öğretmiştir. Bu kelimeler, Adem (a.s.) zamanında kullanılıp insanlar arasında yaygınlık kazanmıştır. Allah (c.c.) Adem'den (a.s.) sonra gelen her bir peygambere yaşadığı zamanda insanların bilmesi gerektiği kadar kelime öğretmiştir. Bu durum Peygamberimiz (s.a.v.) zamanına kadar böyle devam etmiştir. Peygamberimize (s. a.v.) ise daha önce hiçbir peygambere öğretmediği kelimeler öğretti. Allah (c.c.) sadece Peygamberimize (s.a.v.) ihsan etiği diğer bazı şeyler gibi, ileri düzeydeki bu dili de yalnızca O'na ihsan etmiştir. Dil meselesinin Peygamberimizle (s.a.v.) son bulduğunu düşünüyoruz. Zira O'ndan sonra yeni bir dilin ortaya çıktığını bilmiyoruz. Günümüzde birileri çıkıp zorlama bir şekilde bu meseleye kafa yorarsa, kendisine cevap veren ve görüşlerini çürüten alim ve eleştirmenler olduğunu görecektir.". İbn Hazm, dilin tevkîfî olduğu görüşünü benimsemiş ve dillerin karışmasını, birbirinden ayırt edilemeyeceğini ve dillerin ilmî bir delil olmaksızın peygamberlere nisbet edilmesi görüşlerini de reddetmiştir. Bk. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, Râcea: Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: ty.), 1: 30-31.

“İlmu’l-luga” terimi, bazı geç dönem dilcileri tarafından da kullanılmıştır. “İlmu’l-luga” dan kastedilen ise kelimelerin delaletleriyle birlikte konularına göre sınıflandırılarak incelenmesidir. Esterâbâdî, ilmu’l-luga ile ilmu’t-tasrîfi birbirinden ayırmaktadır. İlkinin konusu, kelimelerin incelenmesi; ikincisinin ise bu kelimelerin yapısına has kuralların bilinmesidir.²⁵ Ebû Hayyân da ilmu’l-luga terimini birçok eserinde zikretmiştir. Ebû Hayyân’a göre, ilmu’l-luganın konusu “kelimelerin medlûlü”²⁶nün araştırılmasıdır. Ilmu’l-luga teriminin İbn Haldûn’daki kullanımı da bundan farklı değildir. İbn Haldûn’a göre ilmu’l-luga, “bir anlama gelmesi / anlam taşınması için oluşturulan kelimeleri (el-mevdûâtü’l-lugaviyye) açıklamak”²⁷ olup bununla kastedilen de kelimelerin vaz edildiği delaletlerdir. İbn Haldûn, ilmu’l-luga bağlamında el-Halîl b. Ahmed ve diğerlerinin sözlükbilimci (lügavî) olduklarına temas etmektedir. Bütün bunlar, ilmu’l-luga teriminin Esterâbâdî, Ebû Hayyân, İbn Haldûn ve diğerlerine göre,²⁸ sözvarlığının incelenmesi, sözlük ve kitaplarda bu sözvarlığının sınıflandırılması anlamına geldiğini açıkça ifade etmektedir.

[Sözvarlıkla alakalı] bir diğer terim ise, bazı yazarların dilin sözvarlığının delaletinin incelenmesi anlamı verdikleri “ilmu metni’l-luga”dır.²⁹ Ahmed Rızâ sözlüğüne *Metnu’l-luga* adını verdiği gibi Mersafî³⁰ ve Hamza Fethullah da bu terimi bu anlamda kullanmaya çalışmışlardır.

Modern dönem öncesi Arap yazarlar -özellikle de yirminci yüzyılın başındaki gelenekçi yazarlar da bunların yolunu takip etmişlerdir- “el-luga”, “fıkhü’l-luga”, “ilmu’l-luga” ve “metnu’l-luga” terimlerini eserlerinin başlıklarında ya da sözlük yazarlarının gayretlerini tasvir etmek için kullanmışlardır.

25 Radiyyuddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbadî, *Şerhu’r-Radî ale’l-Kâfiye*, thk. Yûsuf Hasen Umer (Bingazi: Menşûrâtu Câmiati Kâr Yûnus, 1996), 1: 25 [ç.n.].

26 Bk. Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-İdrâk*, s. 9 [Yazar, sehven sayfa 66’yı işaret etmektedir ç.n.]; *el-Bahru’l-mulûh*, 1: 5-6; el-Hadîsî, *Ebû Hayyân en-Nahvî*, 213.

27 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1258.

28 Krş. eş-Şeyh Hamza Fethullah, *el-Mevâhibu’l-fethiyye fi ulûmi’l-lugati’l-Arabiyye*, (Kahire: el-Matbaatu’l-Emîriyye, 1326/1908), 1: 21-23; Kemâl Muhammed Bîşr, *Dirâsât fi ilmi’l-luga*, (Kahire: Dâru’l-meârif, 1969), 37-38.

29 İbn Yakûb el-Mağribî, *Telhis* şerhinde “İlmu metni’l-luga, dildeki kelimelerin vazını bilmek demektir. Bu ilim, “metin” olarak adlandırılmıştır. Çünkü metin kelimesi birşeyin dayanağı, merkezi ve gücü anlamına gelir. Bu ilim, lafzın zatı ve anlamıyla bağlantılıdır.” ifadelerine yer vermektedir. Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Muhammed ibn Yakûb el-Mağribî, *Mevâhibu’l-fettâh fi şerhi Telhîsi’l-Miftâh (Şurûhu’t-Telhîs içinde)*, (Beyrut-Lübnan: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, ty.), 1: 146. Ayrıca bk. Fethullah, *el-Mevâhibu’l-fethiyye*, 1: 20-22.

30 Bk. eş-Şeyh Huseyn el-Mersafî, *el-Vesiletu’l-edebiyeye ile’l-ulûmi’l-Arabiyye*, (1924), 1: 20.

3. İlmü'l-lisân, Ulûmu'l-edeb ve el-Ulûmu'l-Arabiyye

Dil ilimlerini sistemli bir şekilde tasnif etmeye yönelik ilk ciddi teşebbüs³¹ Fârâbî'ye (ö. 339/950) dayandırılmaktadır. Fârâbî, dil ilimlerinin tamamına, "ilmü'l-lisân" şeklinde kapsayıcı bir isim vermiştir. Fârâbî'ye göre ilmü'l-lisân, birkaç alandan oluşmaktadır. Fârâbî'nin tasnifindeki "müfred lafızların bilgisi" modern sınıflandırmada anlambilime/semantiğe tekabül etmektedir. "Müfred ve mürekkeb olduklarında lafızlar ile alakalı kurallar" [konusu], ses, kelime yapısı ve sözdizimini peş peşe incelemektedir. Ne var ki Fârâbî, modern anlamda dilbilimin içinde bulunmayan birtakım konuları ilmü'l-lisâna dâhil etmiştir. Bu konular, "Hatip ve şairlerin ortaya koymuş oldukları mürekkeb lafızların bilinmesi" yani şiir ve nesir; "doğru yazma ve okuma kuralları, şiir kuralları"dır³². Ayrıca Fârâbî'de ilmü'l-lisân, diğer ilim ve becerilerin yanı sıra dil ilimlerini de içine almaktadır.

İbnu'l-Enbârî'de "ulûmu'l-edeb" terimi, dil ilimlerine -aruz, kafiye, şiir sanatı, Arapların ahbâr ve soy şecerelerinin yanı sıra nahiv, sözvarlığı/sözlükçülük (luga), tasrif, nahivde cedel ilmi, nahiv usulü³³- işaret etmektedir. Görüldüğü üzere, ulûmu'l-edeb İbnu'l-Enbârî'de dil ve edebiyat ilimleri ile bunlarla alakalı meseleri içine almaktadır.

İbnu'l-Enbârî, nahiv usulünü yani nahvî araştırma yöntemlerini, bağımsız bir disiplin olarak kabul eden ilk kişidir. Bu alandaki eserini, fıkıh usulü âlimlerinin yolunu takip ederek kaleme almıştır. İbnu'l-Enbârî, "Nahiv usulü, kendisinden nahvin fûrusunun ortaya çıktığı nahvin delilleridir. Aynı şekilde fıkıh usulü ise, kendisinden mücmel ve mufassalının çıktığı fıkıh delilleridir." demektedir.

İbnu'l-Enbârî ve Yâkût el-Hamevî'ye (ö. 626/1229) göre edîb; dil, edebiyat ilimleri ve bunlarla alakalı meseleler ile ilgilenen kimsedir. İbnu'l-Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ fi tabakâti'l-udebâ* ve Yâkût el-Hamevî de *İrşâdu'l-erîb ilâ marifeti'l-edîb* adlı kitaplarını [kelime] bu anlamı ifade edecek şekilde kaleme almışlardır.

31 İbn Fâris, "İlmü'l-Arab"ı asıl ve fer olarak birbirinden ayırır. Bu, bir yönüyle dil konuları diğer yönüyle de lafızlar ve lafızların delaletlerinin bilinmesi lafızların delaletleri arasındaki bir ayrımdır. İbn Fâris, *es-Sâhibî*, 1-2.

32 Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhân el-Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, thk. Usmân Muhammed Emîn (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1948), 47-50.

33 Bk. İbnu'l-Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ*, 76; *Lumau'l-edille fi usûli'n-nahv*, thk. Atiyye Âmir (Beyrut: el-Mektebetu'l-Kâtûlikiyye, 1963), 227.

Sekkâkî'nin dil ilimleri tasnifi, hatanın tezahür ettiği alanları baz almaktadır. Dilde yapılan hata, müfred kelime yapısında olabilir; bu sarf ilminin konusudur. Cümle içerisinde kelimelerin yan yana bir araya gelmesinde olabilir; bu nahiv ilminin konusudur. İfadenin anlam ile uyumunda olabilir; bu da meânî ve beyan ilimlerinin konusudur. es-Sekkâkî, ilmu'l-luganın yanı sıra sarf, nahiv, meânî ve beyân ilimlerini bir sistem ve düzen içinde bir arada bulunan birbirine entegre ilimler bütünü/kümesi olarak kabul etmektedir.³⁴

Nahivci Ebû Hayyân, dil ilimlerine "ulûmu'l-lisâni'l-Arabî" adını veren ilk kişidir. İbn Haldûn da bu terimi onun kullandığı gibi kullanmıştır. Ebû Hayyân'a göre dil ilimleri, ilmu'l-luga (dilin sözvarlığı/sözlükçülük), sarf ve nahvi içine almaktadır. Ilmu'l-luga, "kelimelerin delalet ettiği anlamı"; sarf, "cümle içinde kullanılmadan önce kelimelerin durumlarını"; nahiv, "cümle içinde kelimelerin durumlarını" ele almaktadır. Böylelikle o, ulûmu'l-lisâni'l-Arabî terimini diğer ilimlerden bağımsız bir niteliğe kavuşturmuştur.³⁵

İbn Haldûn'da "ulûmu'l-lisâni'l-Arabî"nin alanı sözdizimi (nahiv) ve sözvarlığı/sözlükçülük (lûgat) ile sınırlı olmayıp bunlara beyân ve edeb ilimleri de dâhil edilmiştir. Böylelikle İbn Haldûn, dar anlamıyla dil ilimleri ile edebi birbirinden ayırmamıştır.³⁶

Taşköprizâde'nin dil ilimleri tasnifi ve bunlarla alakalı meseleler, bir taraftan kelimeler (müfredât), diğer taraftan da kelime grupları ve cümle (mürekkebât) ayrımını baz almaktadır.³⁷ Taşköprizâde, müfredâtın beş alanı ele aldığına değinmektedir. Bunların ilki, harflerin çıkış yerlerinin ilmidir (ilmu mehârici'l-hurûf). Bu terim, günümüzde sesbilim (ilmu'l-esvât) adı verilen [terimin] çerçevesi çizilmiş kapsamlı ilk isimlendirmesi kabul edilmektedir. Arap [ilim] mirasında sesbilim çalışmaları her ne kadar eski olsa da el-Halil b. Ahmed, Sîbeveyhi ve daha sonraki dilciler, -tâ ki Taşköprizâde gelip ilimler tasnifinde bu alana bir yer tahsis etmek için gayret gösterene kadar- bunun için özel ve kapsamlı bir isimlendirme yapmamışlardır. Taşköprizâde, sesbilimini harflerin çıkış yerlerinin ilmi olarak isimlendirmiştir. Bu ilmi, dil araştırmalarının ilk alanı haline getirmiştir. Böylece Taşköprizâde, kendisinden asırlar sonra gelen modern dilbilimcilerin üzerinde ittifak ettikleri [sınıflandırma ile] uyum içindedir. Harflerin çıkış yerlerinin ilmi, "Harflerin çıkış yerlerinin

34 Bk. es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 8; Matlûb, *el-Belâga*, 65.

35 Bk. Ebû Hayyân el-Endelusi, *el-İdrâk*, 9.

36 İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, 1254. İbn Haldûn eserinin bir başka yerinde "el-ulûmu'l-lisâniyye" adını vermektedir. Bk. a.mlf., *el-Mukaddime*, 1263.

37 Taşköprizâde, *Miftâhu's-saâde*, 1: 99.

nitelik ve nicelik yönünden düzgünce olmasını ve Arapların tabiatlarının gerektirdiği şekilde harflerin arızî sıfatlarını bilmektir... [Bunun için] fizik ve anatomiden yararlanılır.”. Taşköprizâde’nin dil çalışmaları içinde ilk sıraya harflerin mahreçleri ilmini yerleştirmesinden, onun sesbiliminin önemini derinden idrak ettiği anlaşılmaktadır. Dahası ses araştırması ile fizik-anatomi arasındaki ilişkiyi anlayış ve kavrayışının, kendi asrını ve kendisinden sonra gelen çoğu kimseyi aştığı kabul edilmektedir.

Harflerin çıkış yerlerinin ilminin yanı sıra Taşköprizâde’de kelime (müfredât) incelemesi, “Vazen cüzî anlamlara delaleti için kelimelerin cevher ve yapılarını” inceleyen “ilmu’l-luga” ile “Vazın açıklanması ve şahsî, nev’î, âmm ve hâss şeklinde taksimi”ni ele alan “vaz ilmi”ni de içine almaktadır. Bununla kastedilen, lafızlar için vaz edilen delaletlerin incelenmesidir. Vaz ilmi ayrıca “konusu, bir kelimededen bir başka kelimenin türetilmesi olan iştikâk” ve sözvarlığının/kelime incelemesinin (müfredât) bir diğer alanı “sarf”³⁸ da içine almaktadır. Bu suretle Taşköprizâde’de sözvarlığı, modern dilbilimde sesbilim, morfoloji ve anlambilim alanlarının [ele almış olduğu hususları] ele almaktadır. Taşköprizâde sözdizimini mürekkebâtın ilk konusu yapmıştır. Taşköprizâde’de mürekkebât; nahiv, meânî, beyân, bedî, arûz, kafiye vd. içine almaktadır.³⁹ Böylelikle Taşköprizâde, edeb ile nahvi aynı çerçevede bir araya getirmiştir.

Tehânevî’nin (ö. 1158/1745’ten sonra) “el-ulûmu’l-Arabiyye” adını verdiği tasnif, Taşköprizâde’nin bu ilimler için yaptığı tasnif ile çok az benzerlik göstermektedir. Ancak Tehânevî, Taşköprizâde’nin yaptığı gibi sesbilime özel bir bölüm ayırmayıp “el-ulumu’l-Arabiyye”yi sözvarlığı/sözlükçülük (lûgat), sarf, iştikak, nahiv, meânî, arûz, kafiye vd. ile sınırlandırmıştır.⁴⁰ el-Ulûmu’l-Arabiyye terimi, günümüz Arap dünyasında gelenekçiler tarafından hâlâ kullanılmaktadır. Şeyh Huseyn el-Mersafî, el-ulûmu’l-Arabiyye’yi (a) metnu’l-luga, (b) fıkhu’l-luga, (c) ilmu’s-sarf ve (d) ilmu’n-nahv şeklinde sınıflandırmaktadır. Mersafî’ye göre metnu’l-luga ve fıkhu’l-luga arasındaki fark, ilkinin “lafızların anlamlar ile olan ilişkilerini”; ikincisinin de “lafızlar için vaz edilen farklı anlamları”⁴¹ incelemesidir. Bir başka ifadeyle, “metnu’l-luga”yı lafızların hakikî anlamlarını bilme; “fıkhu’l-luga”yı da anlam nüanslarını inceleme olarak değerlendirmektedir.

38 Taşköprizâde, *Miftâhu’s-saâde*, 1: 100.

39 Taşköprizâde, *Miftâhu’s-saâde*, 1: 144.

40 et-Tehânevî, *Keşşâf*, 1: 17-18.

41 el-Mersafî, *el-Vesiletu’l-edebiyeye*, 1: 20.

Son olarak; farklı tarihî zaman dilimlerinde, dil araştırmaları sahaları için yapılan isimlendirmeler farklılık göstermektedir. Dolayısıyla bu terimler, dil çalışmaları tarihinin bir parçası kabul edilmelidir. Bize düşen ise, bu terimler ile ilgili tartışmaları bilim tarihine havale edip yeni terimleri, dilbilimin modern teorisi üzerine kurmaktır.

Kaynakça

- Bişr, Kemâl Muhammed. *Dirâsât Fi İlmi'l-Luga*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1969.
- Ebu't-Tayyib el-Lugavî, Abdulvâhid b. Ali el-Halebî. *Merâtibu'n-Nahviyyîn*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Mektebetu Nahda-i Mısır ve Matbaatuhâ, 1955.
- Ebü Hayyân el-Endelusî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *El-Bahru'l-Muhît Fi't-Tefsîr*. Thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Ebü Hayyân el-Endelusî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *Kitâbu'l-İdrâk Li Lisâni'l-Etrâk*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1309.
- el-Esterâbâdî, Radiyuddîn Muhammed b. el-Hasen, *Şerhu'r-Radi ale'l-Kâfiye*, Thk. Yûsûf Hasen Umer. Bingazi: Menşûrâtu Câmîati Kâr Yûnus, 1996.
- el-Esterâbâdî, Radiyuddîn Muhammed b. el-Hasen. *Şerhu's-Şâfiye*, Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Kahire: 1939.
- el-Eşmûnî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. İsâ. *Şerhu'l-Eşmûnî alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Kahire: Mektebetu'n-Nahdati'l-Mısıriyye, 1955.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhân. *İhsâu'l-Ulûm*. Thk. Usmân Muhammed Emîn. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1948.
- Fethullah, eş-Şeyh Hamza. *El-Mevâhibu'l-Fethiyye Fi Ulûmi'l-Lugati'l-Arabiyye*. Kahire: el-Matbaatu'l-Emîriyye, 1326/1908.
- el-Hadîsî, Hadîce. *Ebü Hayyân En-Nahvî*. Bağdat: Menşûrâtu Mektebeti'n-Nahda, 1966.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Usmân. *El-Hasâis*. Thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısıriyye, 1952-1957.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Usmân. *el-Munsif Şerhu'l-İmâm Ebi'l-Feth Usmân b. Cinnî en-Nahvî li-Kitâbi't-Tasrîf*. Thk. İbrâhîm Mustafâ-Abdullah Emîn. Kahire: İdâretu İhyai't-Turâsi'l-Kadîm, 1954.
- İbn Yakûb el-Mağribî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Muhammed. *Mevâhibu'l-Fettâh Fi Şerhi Telhîsi'l-Miftâh (Şurûhu't-Telhîs içinde)*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ty.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ. *Es-Sâhibî Fi Fikhi'l-Luga ve Suneni'l-Arab Fi Kelâmihâ*. Thk. Mustafâ eş-Şuveymî. Beyrut: Dâru Bedrân, 1964.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyuddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddimetu İbn Haldûn*. Thk. Ali Abdulvâhid el-Vâfî. Kahire: 1967.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Huseyn b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hamdân el-Hemedânî. *El-Hucce Fi'l-Kırâati's-Seb*. Thk. Abdu'l-âl Sâlim Mekrem. Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1971.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *El-İhkâm Fi Usûli'l-Ahkâm*. Râcea: Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: ty.

- İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Yakûb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *Kitab al-Fihrist*. Thk. Gustav Leberecht Flügel. Leipzig: 1871-1872.
- İbn Usfûr, Ebu'l-Hasen Ali b. Mu'min b. Muhammed b. Ali. *El-Mumtî Fi't-Tasrîf*. Thk. Fahrudîn Kabâve. Halep: el-Mektebetu'l-Arabiyye, 1970.
- İbnu'l-Enbârî, Ebu'l-Berekât Kemâluddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî. *El-İnsâf Fî Mesâilî'l-Hilâf Beyne'n-Nahviyyîn El-Basriyyîn Ve'l-Kûfiyyîn*. Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. yy.: Dâru'l-Fikr, ty.
- İbnu'l-Enbârî, Ebu'l-Berekât Kemâluddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî. *Lumau'l-Edille Fî Usûlî'n-Nahv*. Thk. Atiyye Âmir. Beyrut: el-Mektebetu'l-Kâtûlikiyye, 1963.
- İbnu'l-Enbârî, Ebu'l-Berekât Kemâluddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî. *Nuzhetu'l-Elibbâ Fî Tabakâti'l-Udebâ*. thk. İbrâhîm es-Sâmerrâî. Ürdün: Mektebetul-Menâr, 1405/1985.
- Matlûb, Ahmed. *El-Belâga Inde's-Sekkâki*. Bağdat: Menşûrâtu Mektebeti'n-Nahda, 1964.
- el-Mersafî, eş-Şeyh Huseyn. *El-Vesiletu'l-Edebiyye Ile'l-Ulûmi'l-Arabiyye*. 1924.
- es-Sekkâki, Ebû Yakûb Sirâcuddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Ali. *Miftâhu'l-Ulûm*. Dabt, Hâmiş ve Talîk: Naîm Zerzûr. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.
- es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Buğyetu'l-Vuât Fî Tabakâti'l-Lugaviyyîn Ve'n-Nuhât*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1964-1965.
- es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *El-Muzhir Fî Ulûmi'l-Luga Ve Envâihâ*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm v.dğr. Kahire: 1958.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafâ. *Miftâhu's-Saâde Ve Misbâhu's-Siyâde Fî Mevdûâti'l-Ulûm*. Thk. Kâmil Bekrî-Abdulvehhâb Ebu'n-Nûr. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Hadîse, 1968.
- et-Tehânevî, Muhammed Alâ b. Alî b. Muhammed Hâmid el-Fârûkî. *Keşşâfu Istilâhâti'l-Funûn Ve'l-Ulûm*, Thk. Lutfî Abdulbedî, çev.: Abdunnaîm Muhammed Hasaneyn, Râcea: Emîn el-Hûlî. Kahire: el-Müessesetü'l-Misriyyeti'l-Âmme, 1963.
- ez-Zubeydî, Ebû Bekr Muhammed b. Hasen b. Abdillâh. *Lahmu'l-Âmme*. Thk. Abdulazîz Matar. Kuveyt: Mektebetu'l-Emel, 1968.
- ez-Zubeydî, Ebû Bekr Muhammed b. Hasen b. Abdillâh. *Tabakâtu'n-Nahviyyîn Ve'l-Lugaviyyîn*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Muhammed Sâmî Emîn el-Hancî, 1954.

İKİ İLAHİ KİTAP (KİTÂB-I MUKADDES VE KUR'AN-I KERİM) EKSENİNDE YAHUDİLİK, HİRİSTİYANLIK VE İSLAM'DA İNÂYET*

Emine Taşçı Yıldırım

Arş. Gör. Dr., Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı
Yalova, Türkiye
Res. Asst. Dr., University of Yalova, The Faculty of Islamic Sciences, The Department of Islamic
Philosophy
emine.tasci@yalova.edu.tr
orcid.org/0000-0001-8520-8545
Doi: 10.14395/hititilahiyyat.443556

Öz

İhtimam, yardım, lütuf, iyilik ve ihsan anlamlara gelen inâyet kavramı, genel olarak Tanrı'nın eşya üzerindeki tedbiri veya ilahî takdiri olarak tanımlanmaktadır. Felsefe, kelâm ve tasavvufun merkezi kavramlarından biri olan inâyet, ilahî dinler içerisinde de kendine yer edinmiştir. Bu bağlamda inâyet fikrinin hem Kitâb-ı Mukaddes hem de Kur'an-ı Kerim'in bütününde işlendiğini söylemek mümkündür. Eski Ahit'te inâyet, Yahudilikteki seçilmiş millet fikriyle bağlantılı olarak ele alınmaktadır. Yeni Ahit'te ise bu düşünceden uzaklaşıldığı, Tanrı'nın inâyetinin evrensel ve mutlak oluşunun vurgulandığı görülmektedir. Kur'an-ı Kerim'e gelindiğinde ise onda Allah'ın inananlara yönelik bir yardımından bahsedilmekle beraber Allah'ın inâyetinin bütün yaratılanları kuşattığı düşüncesinin hakim olduğundan söz edilebilir. Kur'an-ı Kerim'de hakim olan bu inâyet fikri, inananlara yönelik özel bir yardımın varlığı ekseninde üstünlüğün takvada oluşuna yapılan vurguyla birlikte Yahudilikteki seçilmiş millet fikrine bir karşı çıkış olarak değerlendirilebilir. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de inâyet fikrinin, Allah-âlem-insan ilişkisi bağlamında işlendiği de göze çarpmaktadır. Bu çalışmada Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın inâyet düşüncesine genel yaklaşımı, Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim ekseninde incelenerek bu alana bir katkı sunmak amaçlanmaktadır. Bununla birlikte ilahî dinler açısından bu kavramın tarihi süreç içerisinde nasıl bir değişim geçirdiği de ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, İnâyet, Tanrı, Kitâb-ı Mukaddes, Kur'an-ı Kerim.

Providence at Judaism, Christianity and Islam on the Axis of the Two Divine Books (Holy Scripture And Holy Quran)

Abstract

Providence that comes to meanings such as care, assistance, grace(lutf), favor and benevolence is generally described as God's divine appreciation or precaution on the object. Providence, one of the central concepts of philosophy, kalam and sufism, has gained its ground in the divine religions. In this context, it is possible to say that the idea of providence is processed both in the whole

* Bu makale, 30-03 Şubat 2018 tarihinde düzenlenen Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi (USBİK 2018) sözlü olarak sunulan "Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'de İnâyet" adlı tebliğin içeriği genişletilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir.

Holy Scripture and Holy Quran. The providence in the Old Testament is discussed in connection with the idea of the chosen people in Judaism. However, it is seen that this thought has been abandoned and God's providence and its being universal and absolute has been emphasized in the New Testament. When it comes to the Holy Qur'an, by making mention of God's help for believers it may be said that the idea that God's providence surrounds all creatures prevails. This idea of providence prevailing in the Qur'an with the emphasis on supremacy of taqwa in the axis of existence of a special help for believers can be evaluated as an objection to the idea of the chosen people in Judaism. In addition, it is also seen that the idea of providence in the Qur'an is dealt with the context of Allah-world-human relation. In this study, it is aimed at contributing to this field with analysing the general approach of Judaism, Christianity and Islam towards the idea of the providence at the axis of the Bible and the Holy Quran. Similarly, in terms of divine religions, how this notion has undergone a change will also be tried to be revealed in this context.

Keywords: History of Religions, God, Providence, Holy Scripture, Holy Quran.

Giriş

“İhtimam, rağbet, tedbir, basiret, akl ve ihtiyat” manalarına gelen inâyet kelimesi, Arapça boyun eğmek, itaat etmek, istemek, kastetmek, ilgili olmak gibi anlamlar taşıyan ‘ana kökünden türeyen bir mastardır.¹ Yunanca *πρόνοια* (revakiyyuna göre)²/pronoia³ kelimesinden gelen, Latince’de *providentia*,⁴ *prudientia* şeklinde kullanılan, İngilizce ve Fransızcaya *providence* şeklinde aktarılan inâyet, önceden kavrama, önceden algılama; öngörü, basiret; (tanrıların) öngörüsü; önbilgi olarak tanımlanmaktadır. Yunan kökenli bu kelimenin Osmanlıca karşılığı olarak takdir-i ilahî ve inâyet kelimeleri

- 1 İbn Manzur, *Lisani'l-Arab*, tsh. Emin Muhammed Abdülvehhab, Muhammed es-Sadık el-Ubeydi (Beyrut: Dârü'l-İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1997), 9: 445; Ebu Tahir Muhammed b. Yakub b. Necmuddin Firuzabadi, *Kamus Tercümesi: Okyanusu'l-Basit fi Tercemeti'l-Kamusu'l-Muhit*, çev.: Ahmed Asım (İstanbul: Matbaatu Bahriyye, 1305), 4: 1095; Ahmed Muhtâr Ömer, *Mu'cemü'l-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Muasira* (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 2008), 2: 1567; Luvis b. Nikola el-Ma'luf el-Yesui Ma'luf, *el-Müncid fi'l-Lugave'l-A'lâm* (Beyrut Dârü'l-Maşrik, 1986), 524; Ruhi Baalbeki, *el-Mevridü'l-Vasit: Kamusu Arabi-İngilizî İngilizî-Arabi: Al-Mawrid Al-Waseet: Concise Dictionary: English-Arabic* (Beyrut: Dârü'l-İlmü'l-Melayin, 1996), 783; Hüseyin Kazım Kadri, *Türk Lûgati* (İstanbul: Maarif Matbaası, 1943), 3: 555; Joseph Catafago, *An Arabic An English Literary Dcitorary* (Beyrut: Librarie Du Liban, 1974), 898. Ahterini'nin Osmanlıca sözlüğünde Arapça inâyet kelimesi istemek ve talep manasına gelmektedir (Muştafa b. Şemseddin Karahisari Ahteri, *Ahter-i Kebir* (İstanbul: Darü't-Tıbaatü'l-Ma'mure, 1242), 415).
- 2 Ta'rib Halil Ahmed Halil D'andre Lalande, *Mevsuatu Lalande el-Felsefiyye* (Beyrut: Menşuratu Uveydat, 1996), 2: 1064.
- 3 Sina Kabaağaç, Erdal Alova, *Latince-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Sosyal Yayınları, 483 ,(1995; Peters E. Francis, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev.: Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yayınları, 318 ,(2004.
- 4 Rudolf Pesch, “Providence”, in *Bauer Encyclopedia of Biblical Theology*, ed. Johannes B. Bauer, (London: Sheed and Ward, 1970), 722.

kullanılmaktadır.⁵ Türkçe'de "inâyet"; kerem, yardım, lütuf, iyilik ve ihsan⁶ anlamlarına gelmekte olup, "bir işle kalben ve itina ile meşgul olmak; iyilik hususunda iltizam-ı itina ve dikkat etmek" şeklinde tarif edilmektedir.⁷ Bunun yanı sıra inâyet, Tanrı'nın lütfu, Tanrı'nın ihsanı, Tanrı kayrası gibi kavramlarla da karşılanmaktadır.⁸ Tasavvuf literatüründe; "Allah'ın kulunu kollaması, koruması ve ona destek olması"⁹ manalarına gelecek şekilde ele alınan inâyet, felsefî düşüncede "Tanrı'nın aşkla bağlandığı dünyada olup biten her şeyi önceden bilmesi ve yönetmesi; insanları kurtuluşa ya da selâmete erdirmek için, onlara yapmış olduğu yardım, gösterdiği lütuf"¹⁰ olarak tarif edilmektedir.

İnâyet, düşünce tarihi içerisindeki Tanrı'nın yarattığı âlemler ve yarattıklarıyla ilgilenip ilgilenmediğine, özel olarak ise insanoğlunu gözetip gözetmediğine, iyiliğin kaynağına ve kötülüğün nedenlerine dair tartışmaların ana başlığını oluşturmaktadır.¹¹ Genel olarak inâyet; koruma, birliktelik ve yönetme veyahut da öngörü, yönetim ve himaye kavramlarını bünyesinde barındırmaktadır.¹² İçeriğindeki bu üç unsur dikkate alındığında inâyet, Tanrı-âlem-insan ilişkisine ışık tutabilecek bir kavram olarak görülebilir. İnâyetin

5 Francis, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 318.

6 Şemseddin Sami, *Kamus-ı Türkî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 953 ,(2004; Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca- Türkçe Ansiklopedik Lügat* (Ankara: Aydın Kitabevi, 2007), 435; İsmail Parlatur, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü* (Ankara: Yargı Yayınevi, 2006), 737; Mehmet Kanar, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü: A-L* (İstanbul: Say Yayınları, 156 :1 ,(2009).

7 Kadri, *Türk Lügati*, 3: 555-556.

8 Devellioğlu, *Osmanlıca- Türkçe Ansiklopedik Lügat*, 435; *Felsefe ve Gramer Terimleri* (İstanbul: Cumhuriyet Basımevi, 1942), 245.

9 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marifet Yayınları, 247 ,(1991. Ayrıca bk. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rehber Yayıncılık, 397 ,(1997).

10 Ahmet Cevzici, *Felsefî Terimler Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 207 ,(2003. *el-Mu'cem el-Felsefî*'de ise inâyet ikili bir tasnifi çerçevesinde tarif edilmektedir. "Allah'ın âlem üzerine tesiri ve onu muayyen bir gayeye yöneltmesi" genel inâyet olarak adlandırılırken, "Allah'ın kulunu fiillerinde başarılı kılması (tevfikullah)" da özel (hassa) inâyet olarak değerlendirilmektedir (İbrahim Medkur, *Mu'cemül Felsefî* (Kahire: Heyetü'l-Ammetü'l-Şevnil Matbai'l- Emiriyeti, 1983), 129). Diğer inâyet tarifleri için bk. Mehmet Ali Ayni, *İhtikâd ve Mülâhazalar* (İstanbul: Orhaniye Matbaası, 28 ,(1923/1339; İsmail Fenni Ertuğrul, *Lugatçe-i Felsefe: Fransızcadan Türkçeye* (İstanbul: Matbaa-i Âmiriye 1341), 563; Sâlim Murşan, *Canibu'l-İlahî İnde İbn Sinâ* (Beyrut: Darul Kuteybe, 1992), 271).

11 Aydın Topaloğlu, "Tanrısal İnâyetin Felsefî Anlamı ve Tarihsel Arka Planı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (2004): 106.

12 Wayne Grudem, *Systematic Theology an Introduction to Bible Doctrine* (Great Britain: Inter-Varsity Press, 1994), 268; H. P. Owen, "Providence", *Encyclopedia of Philosophy* (USA: Thomson Gale, USA 2006), 8: 99.

sözlük ve ıstılahi anlamının yanı sıra onun içeriğine ilişkin yapılan bu üçlü tasnif, hem Kitâb-ı Mukaddes¹³ hem de Kur'an-ı Kerim'in bütününe sirayet etmiş olan inâyet düşüncesinin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Bu çalışmada, İslam düşünce tarihinde kendine geniş bir yer edinmiş olan inâyet düşüncesinin Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'de ele alınışına işaret edilecektir. Ayrıca bu iki kutsal kitap içerisinde evrensel inâyetin mi yoksa bireysel inâyetin mi daha çok vurgulandığına, her iki kutsal kitap arasında bu konuda farkların var olup olmadığına ve evrensel bir kitap olma özelliği taşıyan Kur'an-ı Kerim'de inâyetin de evrensel biçimde işlenip işlenmediğine yer verilecektir. İnâyetle ilişkili bazı pasajlar ve âyetlerden alıntılar yapılacak ve makalenin sınırlarını aşmamak adına gerekli görüldüğü yerlerde bu iki kutsal kitaba atıf yapmakla yetinilecektir.

1. Kitâb-ı Mukaddes'te İnâyet

Kitâb-ı Mukaddes'te yer alan inâyet, Tanrı'nın insanoğluna yönelik sevgi ve ilgisini ifade eden bilindik bir kavram olarak kullanılmakla birlikte, İbraniçe'de onu açıklayacak teknik bir terim bulunmamaktadır. Ancak ilgi veya sorumluluk manasındaki *p'quddâ* Eski Ahit Eyüp 10/12'de inâyete karşılık gelecek şekilde geçmektedir.¹⁴ Nitekim Eski Ahit'te yer alan bu cümle Osmanlıca'ya "Bana hayat ve rahmet ihsan eyledin. Ve senin inâyetin benim

13 Kitâb-ı Mukaddes, Hıristiyanların dönemlendirmesiyle Hz. İsa'ya kadar olan Yahudi Kutsal metinlerinin yer aldığı Eski Ahit ve Hz. İsa'dan sonra yazıların bulunduğu Yeni Ahit'ten oluşmaktadır. Kitâb-ı Mukaddes'in geniş bir kısmını oluşturan bu Eski Ahit, Yahudiliğin kutsal kitabıdır. Ancak Yahudiler, Türkçe'de Tevrat veya Eski Ahit diye ifade edilen kendi kutsal kitapları için *Tanah* ismini tercih etmektedirler. Nitekim yazılı ve sözlü olmak üzere iki kısımdan oluşan Yahudi kutsal metinlerinin yazılı kısmı "*Tanah*", sözlü geleneğe dayanan metinleri ise "*Talmud*" diye isimlendirilmektedir. *Tanah*, Tora (Tevrat), Neviim (Peygamberler) ve Ketuvim (Yazılar) diye üçe ayrılan bölümlerin İbranice isimlerinin baş harflerinin kısaltmasıdır ve 24 kitaptan oluşmaktadır. Hıristiyanların elindeki Tanah (Eski Ahit) içerisinde ise tasnif farkından dolayı 39 kitap bulunmaktadır. Hıristiyanlara gelince hem Eski Ahit'i hem de Yeni Ahit'i kendi kutsal metinleri olarak kabul etmekle birlikte Yeni Ahit'i ayrıcalıklı bir yere koymaktadırlar (Süleyman Turan & Emine Battal, *Dünya Dinlerinde Kutsal Metinler* (Ankara: STS Yayınları, 2015), 156, 196; Mehmet Alparslan Küçük, *Kutsal Kitap Anlayışı* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2009), 87; Ömer Faruk Harman, "Kitâb-ı Mukaddes", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 75-76). Bu çalışmada, Yahudilerin kutsal kitabını belirtmek üzere Tanah kullanılacaktır. Ayrıca Kitâb-ı Mukaddes'ten yapılacak olan alıntılarda ise *Kutsal Kitap ve Deuterokanonik (Apokrif) Kitaplar*, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul 2003 versiyonuna başvurulacaktır.

14 M.R.E. Maisterman, "Providence of God (In the Bible)", *New Catholic Encyclopedia* (USA: McGraw-Hill 1967), 11: 916.

ruhumu muhafaza eyledi.”¹⁵ şeklinde çevrilmiştir. Ancak Osmanlıca ve yeni çeviriler arasında bazı farklılıklar vardır. Birçok Türkçe çeviride inâyet yerine ilgi, kayra ve lütuf tercih edilmiştir.¹⁶ Ayrıca yine Kitâb-ı Mukaddes'te inâyet düşüncesinin geleneksel olarak Tanrı'nın yaratma ve yarattıklarıyla sürekli olan ilişkisini özetlemek üzere de kullanıldığı ifade edilmektedir.¹⁷

Tanah'ta inâyetin, hem genel hem de bireysel inâyeti ifade edecek tarzda farklı kullanımları mevcuttur. Tevrat'ın ilk beş kitabı ve Peygamberler Kitabı içerisinde inâyet, daha çok gruplar ve milletlere yönelik genel bir ilgi olarak tarif edilirken;¹⁸ bireysel inâyete vurgu daha çok bireysel acılarla ve teodiseyle alakalı olarak yapılmaktadır.¹⁹

Yukarıda ifade edildiği üzere Tanah'ta geçen gruplara ve milletlere yönelik inâyet anlayışı ekseninde Yahudilikte var olan seçilmiş millet fikri ile inâyet arasında bir bağlantı kurulabilmektedir. Bu bağlantıya geçmeden önce Yahudilikteki seçilmişlik fikrine dair kısa bir bilgi vermek gerekirse Yahudiliğin milli bir din ve İsrailoğullarının ise seçilmiş etnik bir topluluk olduğu şeklinde yanlış bir algı vardır. Ancak bu yanlış algılama, Yahudiliğin başlangıcında mevcut değildir. Nitekim Tevrat'ta Mısır'dan çıkanlar arasında İsrailoğullarının yanı sıra farklı halkların varlığından bahsedilmesi²⁰ Yahudiliğin başlangıçta etnik temelli bir din olmadığına işaret etmektedir. Başka bir deyişle Yahudilik ortaya çıktığında milli bir karakter taşımamaktaydı ve seçilmişlikten kastedilen de Allah'a itaat ve onun teklifine uymanın bir sonucu olarak O'nun katında elde edilecek saygınlıktı. Fakat tarihsel süreç içerisinde Babil sürgününden (M.Ö. 586) sonra dini seçilmişlikten etnik seçilmişliğe doğru bir evrilmenin olduğu ve sürgün sonrası kaybolan Tevrat'ın tekrar yazılması sürecinde

15 *Kitâb-ı Mukaddes yani Ahd-i Atik ve Ahd-i Cedid* (İstanbul: Boyacıyan Agop Basımevi, 1876), 464; 1910, 616.

16 *Kutsal Kitap ve Deuterokanonik (Apokrif) Kitaplar* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, (2003 595; *Ali Bey'in Osmanlıca (1662-1666) Çevirisine Göre Ekiümenik Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İnciller ve Tüm Deuterokanonik/ Apokrif Ekleri*, haz. Kadir Akın, Hakkı Bayraktar (İstanbul: Haktan Yayıncılık, 2007), 501.

17 William J. Kirkpatrick, "God's Providence", *Systematic Theology an Introduction to Bible Doctrine* (USA: Inter-Varsity Press 1994), 268. Kitâb-ı Mukaddes'in Yaratılış 1/1-31, Yeremya 5/22-24 ve Mezmurlar 104/1-30; 24-30 kısımları buna verilebilecek örneklerden bazılarıdır.

18 Bk. Yaratılış 22/1-18; Yasanın Tekrarı 30/1-9; 2. Krallar 14/26-27; Amos 9/7.

19 Bk. Eyüp 34/1-15; 36/5-12; Mezmurlar 9/1-16; 84/11-12; 116/1-8; Yeremya 12/1-5; 30/10. Ayrıca inâyete ilişkin değerlendirmeler için bk. Hedrick Bosman, "Providence (Old Testament)", *Religion Past and Present Encyclopedia of Theology and Religion* (Boston: Brill, 2011), 10: 477.

20 Mısır'dan Çıkış 38/12.

bunun iyice netleştiği görülmektedir. İkinci mabed döneminde milli ve etnik bir çizgiye kayan Yahudiler, siyasi ve sosyal olayların etkisiyle içe kapanmış ve inançlarını milli bir din olarak görmeye başlamışlardır. Bu yanlış seçilmişlik algısı, Hıristiyan ve Müslümanların Yahudiliğe ilişkin fikirleri üzerinde de etkili olmuştur.²¹

Seçilmişlik fikri ile inâyet arasındaki ilişkiye gelince kozmik düzenle ilişkili olarak tasavvur edilen inâyet kavramı, bu bağlamda özel bir anlam kazanmaktadır. Başka bir ifadeyle Yahudilikte Tanrı'nın inâyeti, özel bir gruba has olarak veya bu grupla ilişkili olarak ele alınabilmekte ya da Tanrı'nın özel bir grubu koruması olarak da görülebilmektedir. Ayrıca inâyet, buradan yola çıkılarak adil ve sevgi dolu olduğuna inanılan Tanrı'nın seçilmiş insanları yönettiği ve koruduğu fikrine bir açıklama şeklinde de sunulmaktadır.²² Bununla birlikte Yahudilikte inâyet, sadece seçilmiş millet fikri bağlamında ele alınmamakta, tarihsel olayları yorumlamada da kullanılmaktadır. Nitekim Tanah'ın oluşum sürecinde etkili olan Tesniyeciler²³, İsrail tarihini inâyet ile açıklama yolunu tercih etmişler. Tesniyeciler geleneği tarafından İsrail'in anlaşmanın hükümlerini yerine getirme veya getirmemesine bağlı olarak ödüllendirilmesi ya da cezalandırılması şeklinde vuku bulan tarihsel olaylar, Tanrı'nın inâyeti kapsamında değerlendirilmiştir.²⁴ Ayrıca Tanah içerisinde mucizeler bağlamında özel bir inâyetin varlığından bahsedilmekte ve İsraililerin Mısır'dan çıkışı esnasında Hz. Musa'nın Firavun'a karşı başarılı olması (Mısır'dan Çıkış 13/17-22; 14/1-31) Tanrı'nın özel inâyeti olarak görülmektedir.²⁵

21 Mehmet Katar, "İsrail Kavminin Seçilmişliği Üzerine Bir Araştırma", *Journal of Islamic Research* 20/2 (2007): 172-173,175-176.

22 Bk. Yeşeya 61/8-9; Yeremya 30/1-3,8-9; 31/1-9; Mezmurlar 103/3- 8; 104/14. Ayrıca bk. Theodorus P. Van Baaren, "Providence, Religious, Doctrines and Myths", *The New Encyclopedia Britannica* (Chicago: 1990), 15: 134; Maşterman, "Providence of God (In the Bible)", 916; Pesch, "Providence", 724.

23 Eski Ahit çalışmaları yapan ve özellikle Tanah'ın son bölümü olan tesniyeciler bölümü üzerinde yoğunlaşan bir grup alimi ifade etmek üzere kullanılmaktadır. 1943 yılında Martin Noth tarafından tesniyeci tarih şeklinde bir hipotezle ortaya çıkmıştır (Mark A. O'Brien, *The Deuteronomistic History Hypothesis: A Reassessment* (Göttingen: Univ.-Verl, 1989), 3; Richard Cozzani, "What Does 'Deuteronomistic' Mean?", *Those Elusive Deuteronomists the Phenomenon of Pan-Deuteronomism* (England: Sheffield Academic Press, 1999), 22).

24 Maşterman, "Providence of God (In the Bible)", 916.

25 John H. Sailhamer, *Introduction to Old Testament Theology: A Canonical Approach* (Michigan Zondervan Publishing House, 1995), 76.

Sonuç olarak Tanah'ta seçilmiş milletin veya özel bir grubun ya da peygamberlerin inâyetten nasiplendiğine dair özel bir vurgu yapılmasının yanı sıra, aslında onda inâyetin her iki türünün yani genel (evrensel) ve bireysel olanının köklerini bulmak mümkündür.²⁶ Bununla birlikte Tanah'taki Hz. Süleyman'ın *Özdeyişleri Kitabı*'nda, Tanrı'nın amaçlarını gerçekleştirecek nitelikte dünyada işleyen inâyete yer verilmektedir.²⁷ Ayrıca bu bölümde açıkça işlenen eskatolojiyle bağlantılı olarak Tanrı'nın insanın fiillerine yönelik ceza ve mükafatından bahsedilmekle beraber çekilen acıların bir cezalandırma olmadığı aksine öteki dünyaya insanoğlunu hazırlamak üzere bir imtihan olduğu ifade edilmektedir.²⁸ Buradan yola çıkılarak kötülük olarak algılanabilecek durumlara inâyet penceresinden bakılabilir. Ayrıca acıların insanı yetiştirici ve öte dünyaya hazırlayıcı niteliğe sahip olduğu göz önünde bulundurularak teodise meselesine yaklaşılabılır.

Tanrı'nın inâyetini sadece tabiattaki düzene indirgemek ve onunla sınırlamak da doğru değildir. Nitekim Tanrı'nın inâyetinden insanoğlu da nasibini almaktadır. Tanah'ta bu düşünce Tanrı'nın özel roller ve görevler için belirli insanları seçmesiyle de bağlantılıdır. Hz. İbrahim'in Allah'ın buyruğu ile ülkesini terk etmesi ve kutsanması (Yaratılış 12/1-3); Allah'ın Hz. Musa ile konuşması (Mısır'dan Çıkış 3/1-4), Hz. Harun ile konuşması (Çölde Sayım 17/20); Amos'a İsrail'e peygamberlik etme görevinin verilmesi (Amos 7/15); annesine gelen ilham sonucu Nil nehrine bırakılmak suretiyle Hz. Musa'nın hayatının kurtarılması (Mısır'dan Çıkış 2/1-5) Tanrı'nın inâyetinin özel olarak bazı insanlar üzerinde vuku buluşuna örnek olarak verilmektedir.²⁹ Bu örneklerde bireysel inâyetin açık bir şekilde görüldüğünü söylemek mümkündür.

26 Özel inâyet için bk. Yaratılış 49/22-25; Eyüp 5/17-26; Mezmurlar 18/2-21; Süleyman'ın *Özdeyişleri* 2/7-8; 16/9, genel inâyet için bk. Mezmurlar 145/8-20; Amos 9/7. Ayrıca bk. Reinhold Bernhardt, "Providence", *The Encyclopedia Christianity* (USA: William B. Eerdmans Publishing, 2005), 403.

27 Buna ilişkin bazı pasajlar şunlardır: Süleyman'ın *Özdeyişleri* 3/19-20 "Rab dünyanın temelini bilgelikle attı, gökleri akıllıca yerleştirdi. Bilgisiyle enginler yarıldı, bulutlar suyunu verdi.", 16/33 "İnsan kura atar, ama her kararı Rab verir.", 19/21: "İnsan yüreğinde çok şey tasarlar, ama gerçekleşen, Rab'in amacıdır."

28 Süleyman'ın *Özdeyişleri* 9,20-2/16 ;2-1/12 ;31/11 ;30-24 ,3/10 ;12-11/3. Ayrıca bk. John H. Wright, *Divine Providence in the Bible: Meeting the Living and True God (Old Testament)* (New York Paulist Press, 2009), 202.

29 Masterman, "Providence of God (In the Bible)", 916. Ayrıca bk. Carlos Madrigal, *Kutsal Kitap'a Göre Kader ve Özgür İrade Öğretilerinin İncelenmesi -Tanrısal Seçimdeki Taktir; İnsan Seçimlerindeki Özgürlük-* (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2006), 43-44.

İnâyet düşüncesine, Hıristiyanlıkta da rastlanmaktadır. Nitekim bu kavramın Hıristiyanlıktaki kullanımı, Eski Ahit'in Tekvin 22/1-19'da yer alan Hz. İbrahim'in oğlu İshak'ı kurban etme kıssasına dayandırılmakta ve Hz. İbrahim'in İshak'a, "Oğlum, yakmalık sunu için kuzuyu Tanrı kendisi sağlayacaktır."³⁰ demesi buna bir delil olarak gösterilmektedir.³¹ Ayrıca kelime olarak nadiren geçmekle birlikte Yeni Ahit'in başından sonuna kadar inâyet düşüncesini destekleyecek unsurlara çokça rastlanmakta ve inâyet, Hz. İsa'nın öğretisiyle ilişkilendirilmektedir. Nitekim o, insanlara Tanrı'nın bir baba gibi bütün çocuklarıyla bireysel olarak ilgilendiğini öğretmektedir. Başka bir deyişle Tanrı'nın yarattıklarını görüp gözettiği ve onlara ihtiyaç duydukları şeyleri bahsettiği ifade edilmektedir. Bunun yanı sıra insanların Tanrı'ya güvenerek sıkıntı ve kaygılarından kurtulmaları gerektiği, Tanrı'nın duaları kabul edeceğine güvenerek ona özgürce dua etmeleri ve bu şekilde ona yaklaşacakları dile getirilmektedir.³² Hz. İsa'nın öğretisinde daha çok bireysel inâyete dair bir vurgu söz konusudur. Genel olarak Hıristiyanlıkta kullanılan inâyet, Tanrı'nın dünyayı yaratmakla kalmayıp onu gözettiği ve refahını sağladığına işaret edecek bir terim olarak kullanılmaktadır.³³

Yeni Ahitteki inâyetin ele alınış tarzına örnek teşkil edecek bazı pasajlar şunlardır:

"Öyle ki, göklerdeki Babanız'ın oğulları olasınız. Çünkü O, güneşini hem kötülerin hem iyilerin üzerine doğdurur; yağmurunu hem doğruların hem eğrilerin üzerine yağdırır." (Matta 5/45). "Ama siz düşmanlarınızı sevin, iyilik yapın, hiçbir karşılık beklemeden ödünç verin. Alacağımız ödül büyük olacak, Yüceler Yücesi'nin oğulları olacaksınız. Çünkü O, nankör ve kötü kişilere karşı iyi yüreklidir." (Luka, 6/35). "Bedeni öldüren, ama canı öldüremeyenlerden korkmayın. Canı (ruhu) da bedeni de cehennemde mahvedebilen Tanrı'dan korkun. İki serçe bir meteliğe satılmıyor mu? Ama Babanız'ın izni olmadan bunlardan bir teki bile yere düşmez. Size gelince, başımızdaki bütün saçlar bile sayılıdır. Onun için korkmayın, siz birçok serçeden daha değerlisiniz." (Matta 10/28-31). " 'Efendiler, neden böyle şeyler yapıyorsunuz?' diye bağırdılar. 'Biz de sizin gibi insanız, aynı yaratılışa sahibiz. Size müjde getiriyoruz. Sizi bu boş şeylerden vazgeçmeye, yeri, göğü, denizi ve bunların içindekilerin hepsini yaratan, yaşayan Tanrı'ya dönmeye çağırıyoruz. Geçmiş çağlarda Tanrı, bütün ulusların kendi yollarından gitmelerine izin verdi. Yine de kendini tanısız bırakmadı. Size iyilik ediyor. Gökten yağmur yağdırıyor, çeşitli ürünleriyle mevsimleri düzenliyor, sizi yiyecekle doyurup yüreklerinizi sevinçle dolduruyor." (Elçilerin İşleri 14/15-17).

30 Yarattılış (Tekvin) 22/8.

31 Baaren, "Providence, Religious, Doctrines and Myths", 134; David Fergusson, "The Theology of Providence", *Theology Today* 67 (2010): 262.

32 Bk. Matta 6/25-33; 7/7-11; Luka 6/35-36; 11/9-13; 12/22-31; Filipililer 4/6-7; 2. Korintoslular 9/8, 14.

33 Baaren, "Providence, Religious, Doctrines and Myths", 134.

Yukarıda verilen pasajlar seçilmiş bir millete yönelik inâyet fikrinden uzaklaşıldığını ve inâyetin bütün insanlığa yönelik olduğu düşüncesinin yerleşmeye başladığını göstermektedir. Bu bağlamda Tanrı'nın rahmetinin genişliğinden, verdiği nimetlerden, her şeyin Tanrı'nın izni dahilinde gerçekleştiğinden ve peygamber gönderilmesinden bahsetmek suretiyle inâyet düşüncesi geniş bir perspektifte ele alınmıştır.

Yeni Ahit'te inâyet kavramı, Hz. Nuh ve ona inananların gemiyle kurtuluşundaki gibi Hz. İsa'nın tekrar dirilişiyle gerçekleşecek olan ezeli kurtuluş³⁴ planıyla bağlantılı olarak da işlenmektedir. Bunun yanı sıra yarattıklarına yönelik Tanrı'nın sevgisini ve onları korumak üzere iradesini kullanması şeklinde de anlaşılan Tanrı'nın inâyeti, O'na tam bir teslimiyetle inanmanın ve güvenmenin gerekliliğini pekiştirmektedir.³⁵

Yeni Ahit'teki inâyet düşüncesinin ele alınış tarzını Eski Ahit'teki işlenişiyle kıyaslamak gerekirse benzerlikler söz konusu olmakla birlikte Yeni Ahit'te Tanrı'nın inâyetinin evrensel ve mutlak oluşuna daha güçlü bir vurgu yapıldığı görülmektedir.³⁶ Zira inâyet düşüncesi Eski Ahit'tekini destekler tarzda olmanın yanı sıra aslında bu düşünce Hz. İsa'nın insanlara bildirdiği eskatolojik bildiri kapsamında değerlendirilmelidir. Nitekim inâyet fikri, Tanrı'nın kutsal ve ebediyen geçerli esenliğe yönelik iradesi merkezinde işlenmekte ve Tanrı'nın bir baba gibi sınırsız iyiliğiyle bağlantılı olarak ele alınmaktadır.³⁷ Kısacası bu fikir öte dünya inancını pekiştirecek tarzda kullanılmaktadır. İnâyeti ile Tanrı, bir baba gibi şefkat ve merhametiyle muamele edecek ve insanoğlunu ebedî kurtuluşa erdirecektir.

Yukarıda zikredilen kullanımları dışında inâyet, geleneksel olarak Tanrı ile yaratması arasında var olan kesintisiz ilişkiyi de özetlemektedir. Ayrıca ne deist ne de panteist olan Kitâb-ı Mukaddes doktrininde inâyet ile Tanrı'nın yaratma fiilinde aktif ve her an yaratmaya dahil olmakla birlikte yaratmanın Tanrı'dan farklı olduğu da dile getirilmektedir. Bunun yanı sıra Grudem, meydana gelen olayların tesadüfen ya da determinizmle meydana gelmediğini; bilakis sonsuz güç sahibi yaratıcı ve Rab olan Tanrı vasıtasıyla vuku bulduğunu dile getiren Kitâb-ı Mukaddes öğretisinden yola çıkarak Tanrı'nın inâyetinin şu şekilde tanımlanabileceğini ifade etmektedir:

34 Petrus'un 1. Mektubu 3/19-22.

35 Maşterman, "Providence of God (In the Bible)", 917.

36 Maşterman, "Providence of God (In the Bible)", 917.

37 Pesch, "Providence", 725.

“Tanrı, tüm yarattıklarıyla onlara varlık verip koruyarak, her eylemde yarattığı şeylerle iş birliği yapmak suretiyle onların ayırt edici özelliklerini yönlendirip hareket etmelerine sebep olarak ve amaçlarını gerçekleştirmek için onları yönlendirmek suretiyle inâyetini göstermektedir.”³⁸

Özetle söylemek gerekirse yukarıdaki tanım da dikkate alındığında inâyetin Tanrı ile yarattıkları arasındaki kesintisiz ilişkiyi özetleyen bir kavram olduğu ve O’nun yarattıklarına yönelik sürekli bir ilgisinin mevcut olduğu görülmektedir.

Yeni Ahit içerisinde inâyet ile ilişkilendirilebilecek bir diğer konu aslı günah meselesidir. Aslı günah doktrinine dair kısa bir bilgi vermek gerekirse bu öğretiyi ilişkin ilk yorumun, mektupları, Yeni Ahit’in önemli bir kısmını teşkil eden Pavlus tarafından yapıldığına dair genel bir kanaat söz konusudur.³⁹ Kendisini Rab İsa Mesih’in mesajının insanlara ulaştırmak için seçilmiş bir insan yani İsa Mesih’in Havarisi olarak gören Pavlus,⁴⁰ mesih, mesaj (İncil), kurtuluş, vaftiz vb. kavramlar üzerine kurduğu öğretisiyle Hıristiyan teolojisinin temellerini atmıştır.⁴¹ Pavlus’a göre mutlak iyi olan Tanrı, evrendeki her şeyin yaratıcısı olup insanı da kendi suretinde mükemmel bir şekilde yaratmış ve cennetine koymuştur. Hiçbir zorluğun bulunmadığı bu yerde tam bir barış hakimdi. Ancak Adem, Tanrı’ya itaatsizlik ettiği için eşiyile beraber cennetten kovulmuştur ve düzen, yerini kaosa bırakmıştır.⁴² Pavlus, aslı günah öğretisini Tevrat’ta Adem ile Havva’nın yasak meyveyi yemelerinin anlatıldığı Yaratılış 3/1-24’teki pasajları yeniden yorumlamak suretiyle oluşturmuştur. O, ölümün ve günahın insan hayatına girişini Adem’e dayandırmakta ve onun günahkar olduğunu düşünmektedir.⁴³ Ayrıca ona göre Mesih’ten önce yaşayan bütün insanlar da günahkardır.⁴⁴ Tanrı’nın

38 Wayne Grudem, *Systematic Theology an Introduction to Bible Doctrine* (Great Britain: Inter-Varsity Press, 1994), 268.

39 Cengiz Batuk, *Mitoloji ve Tarihsellik: Hıristiyanlığın Aslı günah Mitinin Tarihsel Dönüşümü* (İstanbul: İz Yayıncılık, 37, (2006; Bilal Doğan, *Hıristiyanlıkta Aslı günah Doktrini (Pavlus-Pelagius Örneği)*, (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008), 132.

40 Galatyalılar 1/1.

41 Şinasi Gündüz, *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı* (Ankara: Ankara Okulları Yayınları, 2004), 13, 203, 232. Ayrıca bk. Doğan, *Hıristiyanlıkta Aslı günah Doktrini*, 48-49.

42 Doğan, *Hıristiyanlıkta Aslı günah Doktrini*, 50; Batuk, *Mitoloji ve Tarihsellik*, 39-42, 46

43 Pavlus’un mektupları içerisinde buna işaret eden pasajlardan bazıları şunlardır: Romalılar 5/8-11; 1. Selanikliler 1/10; Galatyalılar 1/3-4. Gündüz, *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı*, 235-236; Batuk, *Mitoloji ve Tarihsellik*, 37-38. Günay Tümer, “Aslı Günah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 3: 496; Mustafa Şentürk, “Kitâb-ı Mukaddes ve Kur’an-ı Kerim’e Göre İlk Günah ve Kadın”, *İslami Araştırmalar* 22/1 (2011): 35.

44 Fuat Aydın, *Pavlus Hıristiyanlığına Giriş* (Ankara: Eksiyeni Yayınları, 2011), 238, 240, 246.

oğlu olan Hz. İsa, çarmıhta can vererek bu günahın kefareti olmuştur.⁴⁵ Bu kefarete sayesinde insanlık inâyetin hakimiyeti altına girmiş ve günahtan kurtulmuştur.⁴⁶

Pavlus, aslî günah doktrini aracılığıyla vurguladığı İsa'nın kurtarıcılığı ve mesihlik anlayışıyla İsrailoğullarına has bir dinden mesihlik temelli evrensel bir dine geçişi sağlamıştır. Tanrı'nın inâyeti kavramını kullanarak da evrenselliği ve kuşatıcılığı pekiştirmeye çalışmıştır.⁴⁷ Başka bir deyişle insanlık, Tanrı'nın inâyetiyle yani karşılıksız lütfuyla İsa'nın çarmıhta kendini feda etmesi neticesinde bu aslî günahtan kurtulmuştur.⁴⁸ İsa Mesih aracılığıyla Tanrı ile insanlar arasında barış sağlanmıştır.⁴⁹ Bunun, Tanrı'nın bir inâyeti olduğu şu pasajda açık bir şekilde ortaya konulmuştur: "Tanrı'nın sevgisi bize şununla belirgin oldu: O'nun oğlu aracılığıyla yaşayalım diye Tanrı biricik Oğlu'nu dünyaya gönderdi. Sevgi bundandır. Biz Tanrı'yı sevmedik. Doğrusu O bizleri sevdi ve günahlarımızı bağışlatması için kurban olarak Öz Oğlu'nu gönderdi (I. Yuhanna/9-10)" İsa Mesih ile Tanrı kurtuluşu sağlayıcı inâyetini göstermektedir. Ancak bunu insanoğlu hak ettiğinden değil, tamamıyla kendi cömertliği ve lütfundan dolayı yapmıştır.⁵⁰ Pavlus nezdinde nasıl günah bütün insanlara sirayet etmişse Tanrı'nın inâyeti ve İsa Mesih'in lütfuyla gerçekleşen bağış sayesinde de bütün insanlık günah esaretinden kurtulmuştur.⁵¹

Yeni Ahit içerisinde bilhassa Pavlus'un anlayışıyla şekillenen aslî günah anlayışı ile inâyet arasındaki bağlantıya işaret eden bazı pasajlar şunlardır:

"Tanrısal söz beden oldu, kayra ve gerçekle dolu olarak aramızda yaşadı. O'nun yüceliğini Baba'dan gelen biricik Oğul'un yüceliği olarak gördük... Hepimiz O'nun doluluğundan kayra üstünü kayra aldık. Çünkü Yasa Musa aracılığıyla verildi. İsa Mesih aracılığıyla ise kayra ve gerçek geldi." (Yuhanna 1/14, 16-17). "İsa bizim suçlarımız için ölüme teslim edildi ve doğruluğumuz için ölümden diriltildi. Bu nedenle, iman sonucu doğrulukla donatılmış olarak, Rabbimiz İsa Mesih aracılığıyla Tanrı'yla barışmış oluyoruz. İman ederek

45 Pavlus'un mektupları içerisinde buna işaret eden pasajlardan bazıları şunlardır: Romalılar 5/8-11; 1. Selanikliler 1/10; Galatyalılar 1/3-4. Gündüz, *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı*, 235-236; Aydın, *Pavlus Hıristiyanlığına Giriş*, 186; Tümer, "Aslî Günah", 496; Mustafa Şentürk, "Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'e Göre İlk Günah ve Kadın", 35.

46 Aydın, *Pavlus Hıristiyanlığına Giriş*, 248.

47 Doğan, *Hıristiyanlıkta Aslî günah Doktrini*, 52, 58.

48 İskender Cedid, *İslamda ve Mesih İnançında Günah ve Bağış* (İsviçre: Esenlik Yolu, t.y), 23, 44-45.

49 2. Krintoslular 5/18-19.

50 Aydın, *Pavlus Hıristiyanlığına Giriş*, 138; Batuk, *Mitoloji ve Tarihsellik*, 44.

51 Batuk, *Mitoloji ve Tarihsellik*, 48-49.

içinde bulunduğumuz bu kayraya O'nun aracılığıyla girme hakkına kavuştuk." (Romalılar 4/25; 5/1-2). "Bir tek insan yüzünden günah nasıl dünyaya girdiyse, günah yüzünden de ölüm dünyaya girdi. Böylece bütün insanları ölüm sardı. Çünkü hepsi günah işledi. Kutsal Yasa verilmeden önce de günah dünyadaydı. Ne var ki, Yasa'nın bulunmadığı yerde günah dikkate alınmaz. Ama ölüm Adem'den Musa'ya dek egemenliğini sürdürmüştür. Yalnız Adem gibi Yasa'ya karşı suç işleyenler üzerinde değil, onun gibi günaha girmeyenler üzerinde de egemenliğini sürdürmüştür. Adem gelişi beklenen kişinin bir simgesidir. Ne var ki Tanrı'nın armağanı Adem'in suç işlemesine benzemez. Bir tek kişinin suç işlemesiyle birçoğu öldüyse, Tanrı'nın kayrasının ve armağanının bir tek insanın -İsa Mesih'in- kayrasıyla birçokları yararına bollukla dağıtacağı çok daha kesindir. Tanrı'nın armağanı bir tek kişinin günahı gibi değildir. Çünkü bir tek insanın suçu sonucunda varılan yargı mahkumiyet oldu. Tanrı'nın armağanı ise, bunun tersine, birçok suçtan sonra doğru çıkarılmayı sağladı. Eğer ölüm bir tek kişi ve bu kişinin işlediği suç aracılığıyla egemen olduysa Tanrı'nın engin kayrası ve doğruluk armağanını alanların da bir tek kişi, İsa Mesih aracılığıyla yaşamda egemenlik sürecekleri çok daha kesindir." (Romalılar 5/12-16). "Tanrı'nın size Mesih İsa'da sağlanan kayrasından ötürü sizin için Tanrı'ya her zaman şükrediyorum. Çünkü Mesih'te her yönden -gerek söz gerek bilgi bakımından- zenginleştiniz." (1. Korintoslular 1/4-5).⁵²

Yukarıdaki alıntılarda kullanılan kayra kavramı daha öncede zikredildiği üzere inâyete karşılık gelmektedir. Aslî günahın kefareti olan Hz. İsa'nın gelişi açık bir şekilde inâyet olarak görülmektedir. Kısacası, Hz. İsa, Tanrı'nın inâyetinin somut örneği olarak karşımızda durmaktadır. Tanrı, kendi oğlu olan Hz. İsa'yı dünyaya göndererek inâyetini gösterip insanoğlunun bu aslî günahı kurtarmıştır.

Hıristiyan mezhepleri arasında inâyet ile aslî günah ilişkisine dair farklı görüşler mevcuttur. İnâyet, reformun temel konusunu teşkil etmektedir. Örneğin Katolikler iyi ve kutsal olan Hz. Adem'in başlangıçta Tanrı'nın inâyetine mazhar olduğunu düşünmekte ve günahıktan sonra ise aslî iyiliğini yitirdiğini savunmaktadırlar.⁵³ Başka bir ifadeyle aslî günah ile ilk mutluluktan uzaklaşmıştır, ancak bu insanın doğasının tamamen bozulması anlamına gelmemektedir. İnsan ölümlü ve günaha eğilimli bir varlık olmuştur.⁵⁴ Protestanlara gelince insanın tabiatının bütünüyle bozulduğu ve aslî günahıktan ancak Tanrı'nın inâyetiyle kurtulabilecekleri görüşündedirler, insanın iyi davranışları kurtuluşu sağlamamaktadır.⁵⁵ Kısacası, aslî günah

52 Ayrıca bk. Efesoslular 2/1-8; 4/6-7; 2. Timoteos 1/9-10; Titus 2/11-14; 1. Petrus 1/2-4.

53 Bk. Yaratılış 2/7-25; 3-24.

54 Muhammet Tarakçı, "Kalvinizm'de Kader Anlayışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/2 (2010): 96-97.

55 Tümer, «Aslî Günah», 496; Şentürk, «Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'e Göre İlk Günah ve Kadın», 36-35; Tarakçı, «Kalvinizm'de Kader Anlayışı», 97.

Hıristiyan teolojisinde rahmet ve inâyetin kaybolmasının temel nedeni olarak ifade edilmektedir.⁵⁶

Hıristiyan mezhepleri özellikle de Katolik ve Protestanlar arasında inâyet, sadece aslî günah ile ilişkisi açısından değil, genel olarak temel tartışma konuları arasında yerini almaktadır. Öyle ki Kitâb-ı Mukaddes'in ilahî kaynaklı olup olmadığının belirlenmesinde inâyet önemli bir yere sahiptir. İnâyete çok az ya da hiç yer verilmeyen Kitâb-ı Mukaddes kısımlarının insan eliyle yazıldığı düşünülmektedir. Özellikle de Reformistlerin (Protestanlar) doktrinlerinde inâyet mühim bir yer işgal etmektedir.⁵⁷ Protestanlığın kurucusu olan Martin Luther (ö. 1546), kurtuluşa ulaşmada insanın çabasını yok sayarak katı bir kadercilik anlayışı ortaya koymuş, sadece saf iman ve Tanrı'nın inâyetiyle kurtuluşun mümkün olduğunu savunmuştur. Bunun yanı sıra Protestanlığı sistemli hale getiren, teolojisini Pavlus'un mektuplarıyla şekillendiren ve Tanrı hakkındaki yegâne bilgi kaynağı olarak Kitab-ı Mukaddes'i kabul eden John Calvin (1564) ise inâyet konusuna ayrı bir önem vermiştir. Ona göre "İnâyeti göz ardı etmek acıların en büyüğüdür ve onun bilgisi en yüce mutluluktur."⁵⁸ O, inâyeti Tanrı'nın âlemi ve onun içindeki her şeyi yaratmasına bir işaret olarak algılamakta ve onun ön bilgiden ziyade hakiki ilahî bir fiil olduğunu zikretmektedir. Ayrıca inâyet, insan dahil tüm yaratılmışların hareketlerinin tamamının her an ayrıntılarıyla düzenlenmesi manasını taşımaktadır.⁵⁹ Bununla birlikte inâyet, Tanrı'nın meydana gelecek olaylara dair bilgisinin yanı sıra onları zamanı geldiğinde gerçekleştirmesini de içine almaktadır.⁶⁰ Başka bir deyişle Calvin'in inâyet anlayışına göre Tanrı tarihi yönlendirmekte, önceden belirlemiş olduğu plan çerçevesinde amacını gerçekleştirmek için insanlara önderlik etmektedir.⁶¹

Calvin önceden belirlenilmişlik yani kader ile inâyet arasında da sıkı bir bağlantı öngörmektedir. Kaderi, ilahî adalet ve sırrın gerçekleşmesi olarak

56 Fatih Yeşilyaprak, *Aziz Augustinus ve Aslî günah Anlayışı* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004), 11.

57 R.J.J. Frost, *The Doctrine of Scripture and the Providence of God*, (Magiſter Dissertation, North-West University, 2014), 65.

58 John Calvin, *The Institutes of the Christian Religion*, trans. H. Beveridge (Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library), <http://www.ccel.org/ccel/calvin/institutes>, 194.

59 George H. Tavad, "The Mystery of Divine Providence", *Theological Studies* 64 (2003): 710.

60 Osman Murat Deniz, "John Calvin'in Teolojisi ve Özgünlüğü", *Akademik Bakış Dergisi* 33 (Kasım - Aralık 2012): 3-4, 8; Frost, *The Doctrine of Scripture and the Providence of God*, 70-71.

61 Frost, *The Doctrine of Scripture and the Providence of God*, 73-74. Calvin'in inâyete ilişkin görüşlerinin detayları için bk. Calvin, *The Institutes of the Christian Religion*, 171-197.

gören Calvin, kurtuluşa eren seçilmişler arasında bulunup bulunmamanın ilahî takdire göre belirlendiğini ifade etmektedir. Seçilmişlik, İbrahim ve neslinin yani İsrailoğullarının, İsrailoğulları içerisinde bazı kişilerin ve Mesih'e inananların seçilmesi olmak üzere üç aşamada gerçekleşmektedir. Calvin, her bir aşamayı ilahî bir lütuf yani inâyet olarak görmekle birlikte Mesih'e inananlara yönelik daha mükemmel bir lütfun olduğunu dile getirmektedir. Ancak bu lütfu başka bir deyişle inâyete ulaşmada insanın istek ve gayretinin hiçbir etkisi söz konusu değildir. Calvin, bu düşüncesini Romalılar 9/11-16'ya dayandırmakta ve seçilmişliği Pavlus gibi ilahî inâyetin sonucu olarak görmektedir.⁶² Calvin'ın bu kaderci pagan teorilerini içeren teolojik determinizmine itiraz edilmekte ve İncil'in insan özgür irade sahibi olarak tasvir ettiği dile getirilerek Tanrı'nın inâyet vasıtasıyla kişiyi ne iyi ne de kötüye zorlamadığı ifade edilmektedir.⁶³

Seçilmişlik ve kader ile inâyet arasındaki bağlantı konusunda Katolikler ile Protestanlar arasında bir ayrım söz konusudur. Yukarıda Calvin tarafından da ifade edildiği üzere Protestanlara göre ilahî inâyet ile elde edilen seçilmişlikte insanın çabası ya da isteğinin herhangi bir fonksiyonu söz konusu değildir; Katolik mezhebinde biraz daha ılımlı bir görüş ortaya konulmakta ve kurtuluşa erecek olan seçilmişler arasında yer almayı sağlayacak ilk lütuf, Tanrı'nın karşılıksız insiyatiline bağlı olmakla birlikte iyi fiillerin bu ilk lütfu arttıracığı düşünülmektedir.⁶⁴ Bu yorumlarıyla Katolikler insana özgürlük alanı açan bir inâyet fikri ortaya koyarken, Protestanlar inâyet temelli katı kaderci bir anlayış ileri sürmektedirler.

Kitâb-ı Mukaddes yorumcularına göre ise Tanrı'nın inâyeti kavramı çok geniş bir çerçeveye sahip olup yarattığı düzeni ve onun iradesine bağlılıkları bağlamında ele alınmakta ve onun yaratması, yönetmesi ve her şeye yönelik ilgisini kapsamaktadır.⁶⁵ Bu düşüncenin İbranice'de yaratmayı anlatmak üzere kullanılan 'bârâ' kelimesi aracılığıyla açıklanan Tanrı'nın âleme müdahalesi ile ilişkili olduğu ve sürekli bir yaratmayı ifade ettiği de söylenebilir. Ayrıca bu sürekli yaratma, yaratılmış olanların korunmasını

62 Tarakçı, "Kalvinizm'de Kader Anlayışı", 98-102. Bk. II. Timoteos 1: 6.

63 Wayne Jakson, *A Study of the Providence of God* (USA: Apologetics Press, t.y), 3. Bk. Yuhanna 5/38-40.

64 Tarakçı, "Kalvinizm'de Kader Anlayışı", 102.

65 Masterman, "Providence of God (In the Bible)", 916. Ayrıca bk. Bosman, "Providence (Old Testament)", 10: 477.

ve yönetilmesini de içine almaktadır.⁶⁶ Bu değerlendirmeye bakıldığında Tanrı'nın inâyeti düşüncesinin çok boyutluluğunu görmek mümkündür. Yani sadece yaratmayla sınırlı olmayıp sürekli yaratma fikri çerçevesinde inâyet ile Tanrı-âlem-insan ilişkisinin sürekliliği de vurgulanmaktadır. Bu genel inâyetin yanı sıra mucizeler ile bireysel bir inâyete de yer verilmektedir.

2 Kur'an-ı Kerîm'de İnâyet

İnâyet kavramı, Kur'an-ı Kerîm'de doğrudan yer almamaktadır. Ancak aslında inâyet düşüncesi, Kur'an-ı Kerîm'de Allah-âlem ve insan ilişkisine işaret eden âyetlerde dolaylı olarak işlenmektedir. Bu bağlamda düzen, rahmet, lütuf, hikmet, nur, hidâyet ile ilgili âyetler çerçevesinde inâyet düşüncesi Kur'anî bir perspektiften ele alınacaktır.

Öncelikli olarak bu kavramın İslami kaynaklarda kullanımına işaret etmek faydalı olacaktır ki bu sayede yukarıda zikredilen kavramlar çerçevesinde işlenişi daha net olarak ortaya çıkacaktır. Bu kaynaklarda inâyet, Allah'ın yardımı, lütfu ve koruyup gözetmesini belirtmek üzere Allah'ın inâyeti manasındaki "inâyetullah" terkibi ile ifade edilmektedir. Bu anlamda inâyet, Esmâ-i Hüsnâ içerisinde yer alan Müheymin, Rezzâk, Hâfız ve Mukit gibi ilahî isimlerin içinde mana olarak bulunmaktadır.⁶⁷ Ayrıca Kur'an-ı Kerîm'de yer alan Arapça kökeni "besleyip büyüten" manasına gelen Rab kelimesi de inâyetle çok ilişkili bir kavramdır. Nitekim Kur'an-ı Kerîm'de sıklıkla geçen bir kelime olan Rab, öğretmen, melik, hükümdar manalarına gelecek şekilde kullanılmakta ve zaman zaman bu kelime kökünden türeyen rubûbiyyet, ilahî inâyetin eş anlamlısı olarak da görülmektedir.⁶⁸ Bu açıdan rubûbiyyet kavramı, Kur'an-ı Kerîm'de yer verilen inâyet düşüncesinin izlerini bulmada bize yol gösterici olabilir. Bunun yanı sıra inâyete, her şeyi idare eden Allah'ın buyruğu manası verildiği takdirde inâyet düşüncesinin Kur'an-ı Kerîm'in başından sonuna kadar işlendiği söylenebilir.⁶⁹

66 Maşterman, "Providence of God (In the Bible)", 916.

67 Kasım Turhan, "İnâyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 265.

68 Ali, H. A., "Rububiyyat (Divine Providence)", çev.: Aydın Topaloğlu, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (2005): 205.

69 Louis L. Gardet, "Providence", *The Encyclopedia of Islam (New Edition)*, thk. H.A.R Gibb (Leiden: E. J. Brill, 1960), 3: 1203.

Allah, hikmetiyle annenin zihnine rubûbiyet özelliğini aşulamakta, ona çocuğunu büyütecek sabır, şefkat ve merhameti bahşetmektedir. O'nun lütfü bütün varlıklara sirâyet etmiş olup O ihtiyaç duydukları her şey ile onları donatmıştır.⁷⁰ Ayrıca O'nun rubûbiyetinin yani inâyetinin izlerini insanın fitratına dair yapılan açıklamalarda bulmak mümkündür. Başka bir deyişle insanın fitrat üzere yaratılmış olması da Allah'ın inâyetinin bir göstergesi, lütfu olarak görülebilir. Nitekim bu, "Hakka yönelen bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fitrata sınıksız tutun. Allah'ın yaratmasında hiçbir değiştirme yoktur. İşte bu dosdoğru dindir. Fakat insanların çoğu bilmezler." (er-Rûm 30/30) âyeti ile ifade edilmektedir. İnâyet, Allah'ı tanıyıp O'na itaat etmeye yatkın olarak yaratılmış insan için özel olarak tecelli etmektedir. Bu fitrat üzere yaratılmak, insan özgürlüğünü kısıtlayıcı bir şey değildir. İnsana verilen 'bu fitrata sınıksız sarılın' emri aynı zamanda ona verilen özgürlüğün de bir işaretidir. Yani insan, inâyetin bir tezahürü olarak var olan fitratını ortaya çıkartıp çıkartmamakta serbesttir. Ancak bunu ortaya çıkardığında insan için bütün insanlara bahşedilen genel inâyetin dışında özel bir inâyete mazhar olabilmek imkanından da bahsedilebilir.

Allah-âlem ilişkisi bağlamında inâyet düşüncesini inceleyecek olursak ilk olarak düzen fikri akla gelmektedir. Bu bağlamda inâyet, düzen ile doğrudan ilişkili olup Tanrı'nın varlığına dair ileri sürülen deliller arasında yerini almaktadır. Âlemdaki düzen ve nizam fikri temeline oturtulan bu delile işaret edecek birçok âyet bulmak mümkündür. Özellikle de inâyet ilişkin en açık ipuçlarına düzen ve nizam üzerinde duran âyetlerde rastlanılmaktadır. Nitekim Kutluer, Kur'ân-ı Kerîm'in âlemden bir nizamın bulunduğu, onun bir gayeye yönelik olduğu ve yaratılışta hakim olan hikmete dair vurgusunun Allah'ın yarattıklarına yönelik rahmeti ve inâyetinin işaretleri olarak değerlendirildiğini ifade etmektedir.⁷¹ Daha genel olarak söylemek gerekirse âlem, Allah'ın varlığına dair birçok izler taşımakta olup bu izler de dünyada hakim olan inâyetsel düzene delalet etmektedir.⁷²

Düzen ve hikmetli yaratılışa ilişkin bazı âyetlere yer vermek bu fikrin boş bir zemine oturmadığını göstermek açısından önemlidir. Buna dair âyetlerden biri şudur:

70 Ali, "Rububiyyat (Divine Providence)", 205-206.

71 İlhan Kutluer, "Gâiyyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 292 :13 ,(1996).

72 İmran Aijaz, "Belief, Providence and Eschatology: Some Philosophical Problems in Islamic Tehism", *Philosophy Compass*, 3/1 (2008): 240.

“Şüphesiz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde, insanlara yarar sağlayacak şeylerle denizde seyreden gemilerde, Allah'ın gökyüzünden indirip kendisiyle ölmüş toprağı dirilttiği yağmurda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgârları ve gökle yer arasındaki emre amade bulutları evirip çevirmesinde elbette düşünen bir topluluk için deliller vardır.”(el-Bakara 2/164)⁷³

Mâtürîdî, bu âyette zikredilen şeylerin yani göklerin, yerin, gece ile gündüzün, rüzgar ve bulutların Allah'ın varlığına, birliğine ve rubûbiyetine tanıklık ettiğini söylemekle beraber, bu âlemin bir sanat eseri olduğundan bahsetmekte ve onu Allah'ın rubûbiyetinin harikulade bir tecellisi olarak görmektedir. Ayrıca o, âlemin yaratılışında, hikmetin hakim olduğunu da vurgulamakta ve bütün bunların insanın hizmetine sunulduğunu da eklemektedir.⁷⁴ Bu âyet ile Mâtürîdî'nin rubûbiyyet olarak ifade ettiği yaratılıştaki düzen ve hikmetin, inâyetin başka bir ifade edilmiş şekli olduğu söylenebilir. Allah'ın hiçbir şeyi gereksiz yaratmaması, âlemdeki her şeyi bir düzen ve tertip içerisinde bir gayeye göre var etmesi ve kullarının istifadesine sunması O'nun inâyetinin âleme tecellisinden başka bir şey değildir. Mâtürîdî, bunu rubûbiyyet olarak ifade etmiştir. Ancak daha önce de geçtiği üzere rubûbiyyet inâyetin başka bir ifade edilmiş tarzıdır.

Kur'an-ı Kerim'de insanın hizmetine sunulan nimetlere dair hatırlatmanın yapıldığı⁷⁵ ve âlemde hakim olan düzene ilişkin açık işaretlerin bulunduğu birçok âyet mevcuttur. “Gökleri ve yeri hak ve hikmete uygun olarak yarattı. Sizi şekillendirdi ve şekillerinizi de güzel yaptı. Dönüş yalnız O'nadır.”(et-Teğâbün 64/3) ve “Allah, rahmetinden ötürü geceyi içinde dinlenesiniz; gündüzü de, lütfundan isteyesiniz ve şükredesiniz diye sizin için yarattı.”(el-Kasas 28/73) âyetleri de inâyetle her şeyin belli bir düzen dahilinde varlığa getirildiğini hatırlatmakta ve insana özel olarak yer verilerek insanın hem kainata hem de kendine bakarak yaratıcısının inâyetini görmesinin gerekliliğine işaret edilmektedir.

Düzen ve nizam fikri, “O, (her şeyi) ölçüyle yapıp yönlendirendir.” (el-A'la 87/3) âyetiyle kısa ve öz bir şekilde ifade edilmiştir. Âlemde hakim olan düzenin kendi kendisine olacağını düşünmek mümkün değildir ki inâyetin bir göstergesi olan bu düzen için bir icra edicinin varlığı gereklidir. Kur'an-ı Kerim'in hitabını dikkate alarak kainattaki işleyiş üzerinde düşünen insanın

73 Benzer minvaldeki âyetler için bk. en-Nebe 78/6-16; el-Mü'minun 23/18-19.

74 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l- Kur'ân Tercümesi*, çev.: Bekir Topaloğlu, Kemal Sandıkçı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 1: 328-329.

75 Bu bir başka âyette şu şekilde dile getirilmektedir: “Göklerde ve yerde bulunan her şeyi, kendisinin bir lütfu olarak sizin hizmetinize verdi.” (el-Câsiye 45/13).

her şeyi kuşatan inâyeti görmemesi mümkün değildir. Bu insanın fitratına aykırıdır. Ancak insanlar akıllarını kullanmadıkları ve düşünmedikleri için bu gerçeğe gözlerini kapayabilmektedir.⁷⁶ Kâinat üzerinde gerektiği gibi tefekkür etmeyi başaran insan, inâyetin her şeyde bulunduğunu ve Allah'ın inâyeti olmaksızın kâinatın var olamayacağını idrak edecektir.⁷⁷ Kısacası, düzen fikri genel inâyetin varlığını açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Düzen ve nizamdan başka inâyet ile ilişkilendirilebilecek kavramlar arasında rahmet ve lütuf gelmektedir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'in ilk sûresi olan Fatihâ'nın başında âyet olarak yer alan besmelenin anlamına bakıldığında rahmet temelinde şekillenen inâyet düşüncesine rastlanabilir. Besmelenin ilahî kanun ve şeriatların özünü içerdiğinin düşünülmesi⁷⁸ ve Esmâ-i Hüsnâ'dan üç ismi yani Allah, Rahmân ve Rahîm'in besmelede yer alması onun inâyet açısından değerlendirilmesi gereğini ortaya çıkarmıştır.

Allah lafzının diğer bütün güzel isimlerden üstünlüğü gibi aynı şekilde Rahmân lafzı da Rahîm lafzından daha mübalağalı ve daha üstündür, hakikî manada yalnızca Allah için kullanılabilir. Çünkü hakikî manada nimet veren, rahmet eden yalnızca O'dur.⁷⁹ Anlam açısından bakıldığında ise Allah'ın, Rahmân ve Rahîm oluşu iki şekilde açıklanmaktadır. Rahmân'ın manası dünyadaki bütün varlıklara rızık veren anlamında olup bu rızık, inanan inanmayan bütün varlıklara yöneliktir.⁸⁰ Bu düşünce, başka âyetlerle de pekiştirilmekte olup O'nun rahmetinin her şeyi ihata ettiği⁸¹ ifade edilmektedir. Başka bir deyişle onun rahmeti yani inâyeti bütün her şeye yayılmaktadır. Benzer şekilde Kitâb-ı Mukaddes'te de Tanrı'nın güneşi, hem iyilerin hem kötülerin üzerine doğurması⁸² onun inâyetinin her şeyi kuşattığını gösterici bir örnektir. Yani her iki kutsal kitapta da bütün yaratılanlara yönelik genel bir inâyetin varlığına dair işaretler bulmak mümkündür.

76 Buna dair âyetler için bk. Al-i İmran 3/191; Yûnus 10/5; en-Nahl 16/67; en-Neml 27/60; en-Neml 27/62; er-Rûm 30/7-8.

77 Ali, "Rububiyyat (Divine Providence)", 214.

78 Abdullah Aydemir, "Besmele", *Diyanet İlmî Dergi* 10/106-107 (1971): 87.

79 Yakup Yüksel, "Beydâvî Tefsirinde Besmele Tahlili", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2012): 103-104.

80 Ebu'l-Leys Semerkandî, *Besmele ve Fatihâ Tefsiri*, çev.: Mehmet Karadeniz (İstanbul Sezgin Matbaası, 1986), 62-63.

81 "Allah buyurdu ki: "Kimi dilersem onu azabıma uğrattırım; rahmetim ise her şeyi kuşatır. Onu, sakınanlara, zekâtı verenlere ve âyetlerimize inananlara yazacağım." (el-A'râf 7/156).

82 Matta 5/45.

Rahîm ismine gelince mümin kullarına yönelik özel bir bağıştır yani yalnızca müminlere mahsustur.⁸³ Kısacası, besmeledeki bu güzel isimler, inâyetin rahmet kavramıyla karşılığını bulmuş hali olarak yorumlanabilir. Allah, inâyetiyle bütün varlıklara ayırım yapmaksızın nimetler bahşetmekte, onlara rahmetiyle muamele etmekte ve onları lütfuyla kuşatmaktadır. Bu genel inâyetle birlikte Rahîm kavramına yüklenen anlama bakıldığında ise hak eden müminlerin ulaşabilecekleri özel bir inâyetin varlığından da bahsedilebilir. Bu düşünce, Tanah'ta seçilmiş millet fikriyle bağlantılı olarak ele alınan Tanrı'nın özel yardımını ifade edecek tarzda kullanılan inâyet fikrini hatırlatmaktadır. Ancak Kur'an-ı Kerim'de zikredilen bu özel yardım anlamındaki inâyet, Tanah'taki gibi seçilmiş millet ya da grubu yönelik değil, daha geniş bir perspektiften bütün inananlara yöneliktir. Nitekim Allah'ın inananlarla beraber olduğu ve onlara yardım ettiği⁸⁴ düşüncesi Kur'an'da çokça işlenmektedir. İşlenen bu düşünce ve üstünlüğün takvada⁸⁵ oluşuna yapılan vurgu ile seçilmiş millet fikrine kapı aralama imkanı ortadan kalkmaktadır. Bu bakımdan Allah'ın yardımı ve lütfu, inâyet ile inananlar ve takva sahiplerini üzerinde tecelli etmektedir.

Allah'ın rahmetinin genişliğini en güzel anlatan âyetlerden biri olan "Kim bir hayır yaparsa ona on katı vardır. Kim de kötülük yaparsa, o da, o kötülüğün misliyle cezalandırılır ve onlara zulmedilmez."(el-En'âm 6/160) âyeti ile "Rahmetim gazabımı geçti."⁸⁶ hadisi birlikte değerlendirildiğinde Allah'ın rahmetinin kuşatıcılığıyla her şeye sirâyet ettiği görülmektedir. Allah'ın kullarına muamele ederken kötülüğe misliyle, iyiliğe ise kat kat fazlasıyla karşılığını vermesi inâyetinin genişliğine işaretler. Ayrıca kötülük yapanlar için ölünceye kadar tövbe kapılarının açık olması, kıyamete kadar onlara mühlet verilmesi, O'nun rahmetinin bir göstergesi olarak telakki edilebilir.

83 Semerkandî, *Besmele ve Fatıha Tefsiri*, 64-65. Bunu destekleyici bir âyet ise şudur: "O, müminlere karşı çok merhametlidir (Rahîm)." (el-Ahzâb 33/43).

84 "(Ey inkârcılar!) Eğer fetih istiyorsanız işte size fetih geldi. Eğer (peygambere karşı gelmekten) vazgeçerseniz, bu sizin için daha hayırlı olur. Eğer dönerseniz biz de döneriz. Çok olsa bile topluluğunuz size hiç fayda vermez. Çünkü Allah müminlerle beraberdir." (el-Enfâl 8/19). "Allah, iman edenlerin velisidir/yardımcısıdır..." (Bakara 2/257).

85 "Ey iman edenler! Eğer Allah'tan korkarsanız O, size iyi ile kötüyü ayırt edecek bir anlayış verir, suçlarınızı örter ve sizi bağışlar. Çünkü Allah büyük lütuf sahibidir." (el-Enfâl 8/29) "Ey insanlar! Muhakkak ki Biz, sizi bir erkek ve bir kadından yaratık. Ve sizi milletler ve kabileler kıldık ki, birbirinizi (soyunuzu, babalarımızı) tanıyasınız. Muhakkak ki Allah'ın indinde en çok Kerîm olanınız (ikram olununuz, en şerefli olanınız), (ırk ya da soy olarak değil) en çok 'takva' sahibi olanınızdır. Muhakkak ki Allah, en iyi bilen ve haberdar olandır." (el-Hucurât 49/13).

86 Buhari, "Tevhid", 22; Müslim, "Tevbe", 14.

Rahmetle yakın bir anlama sahip olan lütuf kavramına gelince Allah'ın bütün kullarına yönelik bir lütfundan, başka bir deyişle inâyetinden bahsedilebilir. "Eğer Allah'ın size lütuf ve merhameti olmasaydı sizden hiçbiriniz temize çıkamazdı." (en-Nûr 24/21) ve "Allah kullarına çok lütfukardır, dilediğini rızıklandırır..." (eş-Şûrâ 42/19)⁸⁷ âyetleri buna güzel bir örnektir. Elmalılı, buradaki lütfun Allah'ın ubudiyetini bilenlere ve vazifesini doğru yapanlara yönelik olduğunu zikretmektedir.⁸⁸ Diğer bir deyişle ona göre, insan fiilleriyle bu lütfu mazhar olabilmektedir. Burada insanın kendi çabası sonucu erişebileceği bireysel bir inâyetin varlığı söz konusudur. Nitekim "Ey iman edenler! Eğer Allah'a karşı gelmekten sakınırsanız o size iyiyi kötüden ayırt edecek bir anlayış verir ve sizin kötülüklerinizi örter, sizi bağışlar. Allah büyük lütuf sahibidir." (en-Enfâl 8/29) hitabı bu durumu destekler mahiyettedir. Ayrıca iman eden ve salih ameller işleyenlere müjde verilmekte, onların yapacakları işlerle iyiliklerinin arttırılacağı, O'na şükredenlere bunun karşılığının verileceği dile getirilmekte⁸⁹ ve Allah'ın çok bağışlayan oluşu da vurgulanmaktadır. Bunun yanı sıra, Allah'ın itaat etmeyenleri hemen cezalandırmayıışı, onlara mühlet vermesi de bir lütuf ve nimet olarak değerlendirilmektedir.⁹⁰ Bu durum, "Allah'ın size lütfu ve merhameti olmasaydı ve Allah tövbeleri kabul eden, hüküm ve hikmet sahibi olmasaydı haliniz nice olurdu?" (en-Nûr 24/10) âyetinde en güzel şekilde dile getirilmektedir.

Müslüman filozoflara göre Allah'ın inâyeti bir gayeye yönelik değildir, zira herhangi bir gayeye matuf iş yapmak eksiklik göstergesidir⁹¹ ve Allah her türlü eksiklikten münezzehtir. Nitekim birçok âyette Allah'ın Ganî ve Samed olduğu, hiçbir şeye muhtaç olmadığı, sınırsız bir zenginlik sahibi olduğundan

87 Benzer minvaldeki diğer âyetler ise şunlardır: en-Neml 27/73; el-Hadid 57/21; el-Hac 22/63.

88 Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Nebioğlu Basımevi, 1960), 6: 4234. Bu şu âyette güzel bir şekilde dile getirilmiştir: "Allah'a iman edip ona sınıksız sarılanlar ise (Allah), kendisinden bir rahmet ve lütfu kavuşturacak ve onları kendisine varan doğru bir yola iletacaktır." (en-Nisâ 4/175).

89 eş-Şûrâ 42/23.

90 Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Taberî Tefsiri*, çev.: Hasan Karakaya, Kerim Aytekin, (İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996), 4: 434.

91 Bk. Fârâbî, *Arau Ehlî'l-Medîneti'l-Fazileti*, thk. Albert Nasri Nadir (Beirut: Dârü'l-Meşrik, 1986), 55; İbn Sînâ, *İhlâs Sûresi Tefsiri*, çev.: Ahmet Hamdi Akseki (İstanbul: DİB Yayınları, 2014), 44-45; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II*, çev.: Ekrem Demirli, Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 100. İbn Sînâ, "Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-", çev.: Enver Uysal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 9/9* (2000): 650.

bahsedilmekte ve insanların Allah'a muhtaç olduğu açık bir şekilde dile getirilmektedir.⁹² Elmalılı, buradaki insan vurgusunun diğer mahlukat arasında insanın zayıf yaratılışından⁹³ kaynaklandığını ve hangi mertebede olursa olsun bu ihtiyaçtan kurtulma imkânının olmadığını dile getirmektedir. Gafur, rahîm, alîm ve hakîm olan Allah'ın rahmetine ihtiyacımız bulunmaktadır, bu rahmete de tövbe ve salah ile ulaşılabilir. ⁹⁴ Ganî olan Allah'ın rahmet ve lütfundan, başka bir deyişle de inâyetinden faydalanabilmek yani bireysel inâyete mazhar olabilmek insanın tövbe etmesine ve iyi işler yapmasına bağlanmaktadır. Bu anlayış İslam filozoflarında (Fârâbî, İbn Sînâ) faal akıl ile ittisal düzeyine erişmek ve inâyetten nasiplenebilmek için insanî bir yönelimin gerekliliği şeklinde ifadesini bulmuştur.⁹⁵

Bir başka âyette ise Allah'ın lütfu ve kereminden ümit kesilmemesi gerektiği dile getirilmekte ve "O, insanlar umutlarını kestikten sonra yağmuru indiren, rahmetini her tarafa yayandır." (eş-Şûrâ 42/28) diye buyrulmaktadır. Bu âyetten inâyetin, her yere ulaştığı sonucunu çıkarmak da mümkündür. İnâyeti, Allah'ın yardımı ve lütfu manasında alacak olursak her şeyi kuşatıcı olduğu yukarıda zikredilen âyetlere istinaden söylenebilir. Buradaki inâyet daha çok bütüne yayılan düzenle ilişkilendirilen genel inâyettir.

İNâyet ile ilişkilendirilebilecek bir diğer kavram hikmettir ki bu kavram aynı zamanda peygamberlik veilahî kitapların lütuf ve rahmet oluşuyla da bağlantılıdır. Ragıp el-İsfahânî (ö. V./ XI yüzyılın ilk çeyreği), hikmeti, "ilim ve amel ile hakka isabet etme, ulaşma" şeklinde tanımlamaktadır. O hikmeti hem insana hem de Allah'a nispetle tanımlamakta ve hikmet Allah için "eşyanın bilgisine sahip olması ve onları en muhkem biçimde var etmesi, yaratması" manasında kullanılmaktadır. İnsan için ise hikmet, "mevcûdatın, varlıkların bilgisine sahip olmak ve hayır fiillerde bulunmaktır."⁹⁶ Burada hikmete ilişkin her iki tarifte de ilahî inâyete ilişkin ipuçları bulunabilir. Birinci tanımda yer aldığı üzere Allah için kullanılan hikmet kavramı, düzen fikriyle vurgulanan inâyet anlayışını doğrudan çağrıştırmaktadır.

92 Fatır 35/15; el-Hadîd 57/24; el-En'âm 6/133.

93 en-Nisâ 4/28.

94 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2: 1334-1336.

95 Bk. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, thk. Ali Mulhim (Beyrut: Dar ve Mektebetü'l-Hilal, 1994), 23; İbn Sînâ, "Keyfiyetü'z-Ziyaret ve Hakikatü't- Duai ve Te'siriha fi Nüfusu ve'l-Ebdan (Ziyaretin Keyfiyeti, Duanın Hakikati ve Nefisler ve Bedenler Üzerine Tesiri)", çev.: Necmeddin Pehlivan, *eş-Şeyhu'r-Reis İbn-i Sînâ* (Ankara: DİB Yayınları, 2015), 241,247.

96 Ragıp el-İsfahânî, *Müfredat: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev.: Yusuf Türker (İstanbul: Pınar Yayınları, 2007), 423.

Kur'an-ı Kerim'de hikmetin yukarıda zikredilen her iki tanımı da yer almaktadır. Allah'ın hakim oluşu ve her şeydeki hikmetli yaratılış birinci kategoride; rahmet olarak gönderilen peygambere indirilen, insanlara öğrettiği⁹⁷ ve Lokman'a verilen hikmet⁹⁸ ise ikinci kategoride yerini almaktadır. Her iki hikmet tanımı şu âyette görülebilir:

“Rabbimiz! İçlerinden onlara bir peygamber gönder; onlara âyetlerini okusun, kitabı ve hikmeti öğretsin ve onları her kötülükten arındırsın. Şüphesiz, sen mutlak güç sahibisin, hüküm ve hikmet sahibisin.” (Bakara 2/129)

Bu âyette hem peygambere verilen hikmetten hem de Allah'ın hakikî hakim oluşundan bahsedilmektedir. Hikmete erişmek insan açısından da önem arz etmektedir ki şu âyet buna işaret etmektedir:

“Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse, şüphesiz ona çokça hayır verilmiş demektir. Bunu ancak akıl sahipleri anlar.” (Bakara 2/269).

Ayrıca Lokman'ın şahsında hikmet verilenlerin bunun Allah'ın bir vergisi olduğunu unutmaması, onun için şükretmesi gerektiği zikredilmektedir.⁹⁹ Bu, ilahî bağış ve lütuftan, başka bir deyişle Allah'ın özel yardımından yani inâyetinden nasiplenebilmek temiz akıl ve kalp ile mümkün olabilmektedir. Hikmet, hem dünya hem de ahiret hayırlarını içerdiği için ona erişenler çok büyük bir nimete kavuşmuş addedilmektedir.¹⁰⁰ Özetle, peygamberlere verilen vehbî hikmetin yanı sıra insanlar arasından da kesbî olarak bu hikmete kavuşabileceklerin yani özel inâyete mazhar olanların varlığından söz edilebilir.

Hikmete dair değerlendirmelerin bir benzerini nur kavramı için de yapmak mümkündür. Nitekim İsfahânî, nurun iki manada kullanıldığını zikretmektedir: Birincisi uhrevî olan, basiret gözüyle akletme manasında akıl nuru, Kur'ân nuru gibi ilahî olandan yayılan bir nurken; dünyevi olan ise gözle algılanmakta ve güneş, ay, yıldızlar gibi ışık veren nesnelere yayılmaktadır.¹⁰¹ Allah için mecazî manada kullanılan nur Kur'an-ı Kerim'de şöyle geçmektedir:

97 Al-i İmrân 3/164; en-Nisâ 4/113

98 Lokmân 31/12.

99 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6: 3843.

100 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2: 914; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l- Kur'ân Tercümesi*, 2: 215-216.

101 İsfahânî, *Müfredat: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, 1490.

“Allah, göklerin ve yerin nurudur. O'nun nurunun temsili şudur: Duvarda bir hücre; içinde bir kandil, kandil de bir cam fânûs içinde. Fânûs sanki inci gibi parlayan bir yıldız. Mübarek bir ağaçtan ne doğuya, ne de batıya ait olan zeytin ağacından tutuşturulur. Bu ağacın yağı, ateş dokunmasa bile neredeyse aydınlatacak (kadar berrak)tır. Nur üstüne nur. Allah, dilediği kimseyi nuruna iletir. Allah, insanlar için misaller verir. Allah, her şeyi hakkıyla bilendir.” (en-Nûr 24/35)

Mâtürîdî, âyetin tefsirinde, arz ve semâvâtın nûrunun Allah olduğunu ve yaratılmış tüm mahlûkâtı hidâyete sevkedenin de yine kendisi olduğunu ifade etmektedir.¹⁰² Elmalılı ise semâvâtın ve arzın nuru oluşunu, Allah'ın bütün âlemi meydana getirmesi, hakikati bildirmesi, gözleri gönülleri şenlendirmesi şeklinde tefsir etmekte ve buradaki nurun mecazi bir mana içerdiğini, ışık ile eş anlamlı olan nur kavramının Allah için kullanılmayacağına işaret etmektedir.¹⁰³ Mâtürîdî'nin bu yorumu özel inâyeti çağrıştırırken; Elmalılı'nın bu yorumunda genel inâyete dair imalar bulmak mümkündür.

“Müminlerin velîsi olan Allah, onları karanlıklardan nura çıkarır.” (Bakara 2/257; el-Mâide 5/156) mealindeki âyette ise hidâyet ile dalalet anlatılmakta ve nura çıkarma, hidâyet nurunun bahşedilmesi şeklinde yorumlanmaktadır. Benzer birçok âyette hidâyet nuruna ulaşamayan kimselerin kalbinin imana kapalı olduğu, karanlık içerisinde kalacakları zikredilmektedir.¹⁰⁴ Allah'ın peygamber ve ilahî kitap göndermesi de hidâyet nuruna insanların ulaşmasını sağlamak içindir¹⁰⁵ ki bu şekilde Allah inâyetiyle kullarına hidâyet nurunu bahşetmektedir. Daha öncede ifade edildiği üzere buna ulaşmak ise Allah'ın varlığını, birliğini tasdik ve onun emirlerine riayet edenler için mümkündür.¹⁰⁶

Nur, hidâyet manasında kullanılmakla beraber peygambere de karanlıktan aydınlığa çıkarmada rehberlik etme vasfı yüklenmekte yani peygamberdeki nübüvvet nuru vurgulanmaktadır.¹⁰⁷ Ancak hidâyete erdirmek, doğru yola ulaştırmak yalnızca Allah'a aittir.¹⁰⁸ Kur'ân da benzer

102 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l- Kur'ân*, thk. Halil İbrahim Kaçar (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2007), 10: 161.

103 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5: 3515-3516.

104 Nur 24/40; Zümer 39/22.

105 Süleyman Uludağ, “Nur”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33: 244.

106 en-Nisâ 4/175.

107 İbrâhîm 13/1-2.

108 Bakara 2/272; el-Enâm 6/88; Yûnus 6/25; en-Nahl 16/93; en-Nûr, 24/46.

şekilde doğru yola ulaştırıcı apaçık bir nur,¹⁰⁹ ilahî bir nur¹¹⁰ ve insanlar için basiret nurları¹¹¹ diye vasıflandırılmaktadır. Bu özelliklerini yanı sıra ilahî kitaplar insanlara çokça lütufta bulunan Allah'ın kullarına onlara doğru yolu gösterici olması sebebiyle de en önemli lütfu yani inâyetidir.

Allah'tan insana doğru gerçekleşen özel, şifahi bir iletişim yöntemi olarak tanımlanan vahiy¹¹² ile inâyet yani ilahî nur peygamber aracılığıyla bütün insanlığa ulaşmaktadır. Bu ilişki tek taraflı değildir ki insan dua aracılığıyla Allah ile iletişim kurabilmektedir. Kur'an-ı Kerim'de dua edenin duasına icabet edileceğini belirten âyet¹¹³ Allah'ın inâyetinin başka bir boyutunu teşkil etmektedir. Allahu Teala halis niyetle yapılan dualara icabet ederek, dua edene özel bir yardımda ve lütufta bulunmuş yani inâyetini ona özel olarak ulaştırmış olmaktadır.

Şunu da söylemek gerekir ki Kitâb-ı Mukaddes'te mucize temelinde ele alınan ve Allah'ın yardımını ifade etmek üzere işlenen inâyet düşüncesi, Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber'in en büyük mucizesi olan Kur'an-ı Kerim'e vurgu yapılarak ortaya konulmaktadır.

“Hep birlikte Allah'ın ipine (Kur'an-ı Kerim'e) sınımsız sarılın. Parçalanıp bölünmeyin. Allah'ın size olan nimetini hatırlayın. Hani sizler birbirinize düşmanlar idiniz de O, kalplerinizi birleştirmişti. İşte O'nun bu nimeti sayesinde kardeşler olmuşunuz. Yine siz, bir ateş çukurunun tam kenarında idiniz de O sizi oradan kurtarmıştı. İşte Allah size âyetlerini böyle apaçık bildiriyor ki doğru yola eresiniz.” (Al-i İmran 3/103).

Yukarıdaki âyet Kur'an-ı Kerim'in insan için nasıl bir rahmet olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca Allah'ın insanların kalplerini birleştirmesi yani onlar arasında sevgiyi hakim kılması ve kardeş olmalarını sağlaması da Allah'ın inâyeti olarak görülmelidir. Burada *Hablullah* (Allah'ın ipi) kelimesinin seçilmesi de ayrıca manidardır ki, Allah'ın yardımının inâyetinin temsili bir ifadesi olarak yorumlanabilir.

Kur'an-ı Kerim'de peygambere yönelik olarak özel inâyetin varlığına işaret edilmekte ve bu, lütuf, rahmet kavramlarıyla ortaya konulmaktadır:

109 en-Nisâ, 4/174; eş-Şûrâ, 52/42.

110 el-Mâide 5/15.

111 el-Câsiye 45/20.

112 Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, çev.: M. Kürşad Atalar (İstanbul: Pınar Yayınları, 2014), 285.

113 “Rabbimiz şöyle dedi: “Bana dua edin, duânıza cevap vereyim...” (el-Mü'min 40/60).

“(Ey Muhammed)! Eğer Allah’ın sana lütuf ve merhameti olmasaydı onlardan bir grup seni saptırmaya çalışırdı. Halbuki onlar, ancak kendilerini saptırırlar, sana hiçbir zarar vermezler. Allah, sana kitabı (Kur’an-ı Kerîm’i) ve hikmeti indirmiş ve sana bilmediğin şeyleri öğretmiştir. Allah’ın sana lütufu çok büyüktür.” (en-Nisâ 4/113).

Elmalılı, âyette zikredilen Allah’ın fadlını, her nimetten daha yüce bir nimet olan nübüvvet ve rahmet olarak yorumlamakta, peygamberin korunmuş olduğunu dile getirmektedir.¹¹⁴ Nitekim bir başka âyette ise “Bunları açıkladık ki, kitap ehli Allah’ın lütfundan hiçbir şeyi kendilerine has kılmaya güçlerinin yetmeyeceğini ve lütfun, Allah’ın elinde olduğunu, onu dilediği kimseye vereceğini bilsinler. Allah, büyük lütuf sahibidir.” (el-Hadîd 57/29) buyrulmuştur. Elmalılı, buradaki lütfun özel bir bağış olduğunu düşünmekte ve Allah’ın dilediğine verdiği bu lütfun peygamberlik ve risâlet olduğunu söylemektedir.¹¹⁵ Burada peygambere verilen özel inâyet açık bir şekilde ifade edilmiş olmaktadır. Peygamberlik, peygamber için özel bir inâyet, lütuf iken; insanlık açısından ise bütün insanlara yönelik genel bir inâyete karşılık gelmektedir.

Ayrıca başka âyetlerde de Hz. Peygamberin âlemlere rahmet olarak gönderilişi,¹¹⁶ insanlar arasından seçilmesi, onlara kitap ve hikmeti öğretmesi¹¹⁷ bu bağlamda lütuf olarak ifade edilmiştir. Mâtürîdî *Te’vilât’*ında peygamber göndermenin lütuf oluşunu daha çok peygamberin insanlar arasından seçilmesi bağlamında ele almaktadır.¹¹⁸ Allah, lütfu ve merhametiyle insanlara kitaplar ve peygamberler göndererek onların doğru yolu bulmasını sağlamaktadır. Onlar, hayrı-şerri seçmede insanlara rehberlik etmektedir. Bu anlayış daha sonraki Ehl-i Sünnet kelâmcıları ve Mu’tezile tarafından kabul görmüş ve İslam filozofları tarafından nübüvvet teorisi bağlamında da ele alınmıştır. Genel olarak peygamberlik, kelâmcıların ifadesiyle lütuf olarak değerlendirilirken; İslam filozofları tarafından inâyet içerisinde işlenmiştir.

Özetle İlahî kitaplar ve peygamberlerin gönderilmesi lütuf olarak adlandırılmakta ve Allah’ın büyük lütuf sahibi olduğu sıklıkla vurgulanmaktadır. Allah’ın lütfu sadece bunlarla sınırlı olmayıp kullarına bol

114 Yazır *Hak Dini Kur’an Dili*, 3: 1463.

115 Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 7: 4770.

116 el-Enbiyâ 21/107.

117 Al-i İmran 3/164.

118 Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 2: 514, 515.

rızıklar vermesi, verdiği nimetler karşısında kendisine nasıl şükredileceğini öğretmesi, ahirette de itaatlerine karşı başka bir lütuf olan cennetle ödüllendirmesi de bu kapsamda değerlendirilmiştir.¹¹⁹ Bu ikinci kısım, aslında insanın özgür iradesiyle tercih ettikleri sonucunda ulaşabileceği inâyete bir işaretir.

Kısacası, Kur'an-ı Kerim'de inâyetin genel olarak âlemdeki tezahürü, düzenle ortaya çıkmakta ve insandan da bu hikmet ve inâyeti kavraması istenmektedir. Âlemde her şeyin hikmetli bir şekilde yaratıldığı, Allah'ın yarattığı bütün varlıkların ihtiyaç duyduğu her şeyi rahmet ve lütfuyla onlara bağışladığı, ilahî kitaplar ile insanlara nurunu bahşederek inâyetini özel olarak ulaştırdığı dile getirilmektedir. Kur'an-ı Kerim'de bireylere yönelik inâyetin de iki boyutundan bahsedilmektedir. Bunlardan birincisinde insanın müdahil olamadığı bir lütuf veya inâyet söz konusudur ki bu, peygamberliğin vehbîliği ve mucizelerde açık bir şekilde görülürken; ikincisinde insanın çabasının devreye girdiği bir lütuf ve inâyet söz konusudur.

Sonuç

İnâyet düşüncesi, kutsal metinler içerisinde kendine yer bulmuştur. Bu düşünce bazen doğrudan inâyet kavramıyla ifade edilirken, bazen de inâyetin anlamını içeren kavramlar üzerinden ortaya konulmuştur. Hem Kitâb-ı Mukaddes hem de Kur'an-ı Kerim'de inâyet genel olarak Allah'ın yaratmasıyla ve yarattıklarına yönelik ilgisiyle ilişkili başka bir ifadeyle Tanrı-âlem ve insan merkezli olarak ele alınmaktadır. Nitekim inâyetin içeriğini teşkil eden öngörü, yönetim ve himaye kavramları da bunu netleştirmektedir.

Kitâb-ı Mukaddes içerisinde inâyetin ele alınışı Eski Ahit ile Yeni Ahit'te farklılaşmaktadır. Nitekim Yahudilikte hakim olan ve Eski Ahit'te seçilmiş millete yönelik olarak ele alınan inâyet fikrinden, Yeni Ahit'te inâyetin evrenselliği vurgulanmak suretiyle uzaklaşmıştır. Ancak Yeni Ahit'te inâyet düşüncesi çoğunlukla mucizeler bağlamında spesifik örnekler ekseninde işlenmiştir. Bununla birlikte Tanrı'ya tam teslimiyetle inanan ve güvenenlerin O'nun inâyetinden nasipleneceği de ifade edilmiştir. Hıristiyanlıkta bu anlamda Yeni Ahit'le birlikte inâyetin evrenselliğine doğru bir evrilme söz konusudur. Ancak yine de özel inâyet vurgusunun genel inâyeti gölgede bıraktığı söylenebilir. Kur'an-ı Kerim'de ise, İslam'ın kuşatıcılığı ve evrenselliği temelinde hem bütün yaratılanlara hem de inananlara yönelik

119 Taberî, *Taberî Tefsiri*, 8: 181.

özel bir inâyetin varlığı vurgulanmakta ve inâyetin her şeyi kuşatıcı olduğuna işaret edilmektedir. Yani Kitâb-ı Mukaddes'tekine benzer şekilde Kur'an-ı Kerim'de kozmik düzenle gerçekleşen inâyetin yanı sıra peygamberlere verilen mucizelerle onların Allah'ın yardımına ve inâyetine mazhar oldukları ifade edilmektedir. Ancak Kur'an-ı Kerim'de inâyetin evrenselliğine ve herkesi kuşatıcı olduğuna dair vurgunun ağır bastığı söylenebilir. Nitekim ilahî kitapların ve peygamberlerin gönderilmesi insanlara yönelik inâyetin en somut örnekleri arasında yerini almakta ve peygamberlikle hem özel hem de genel inâyeti içeren çift boyutluluğu da zikredilmektedir. Ayrıca üstünlüğün takvada oluşuna yapılan vurguyla da insan için özel bir inâyetin varlığı açıkça ifade edilmiştir.

Kaynakça

- Akın Kadir, Bayraktar Hakkı. *Ali Bey'in Osmanlıca (1662-1666) Çevirisine Göre Ekümenik Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İnciller ve Tüm Deuterokanonik/Apokrif Ekleri*. İstanbul: Haktan Yayıncılık, 2007.
- Ali Bey'in Osmanlıca (1662-1666) Çevirisine Göre Ekümenik Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İnciller ve Tüm Deuterokanonik/Apokrif Ekleri*. haz. Kadir Akın, Hakkı Bayraktar. İstanbul: Haktan Yayıncılık, 2007.
- Felsefe ve Gramer Terimleri*. İstanbul: Cumhuriyet Basımevi, 1942.
- Ahteri, Mustafa b. Şemseddin Karahisari. *Ahter-i Kebir*. İstanbul: Darü't-Tibaati'l-Ma'mure, 1242.
- Aijaz, İmran. "Belief, Providence and Eschatology: Some Philosophical Problems in Islamic Theism". *Philosophy Compass*, 3/1 (2008): 231-253.
- Ali, H. A. "Rububiyat (Divine Providence)". çev.: Aydın Topaloğlu. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2, (2005): 205-219.
- Aydemir, Abdullah. "Besmele". *Diyanet İlmî Dergi*, 10/106-107 (1971): 82-89.
- Aydın, Fuat. *Paolus Hıristiyanlığına Giriş*. Ankara: Eksiyeni Yayınları, 2011.
- Ayni, Mehmet Ali. *İntikâd ve Mülâhazalar*. İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1339/1923.
- Baalbeki Ruhi. *el-Mevridü'l-Vasit: Kamusu Arabi-İngilizî İngilizî-Arabi: Al-Mawrid Al-Waseet: Concise Dictionary: English-Arabic*. Beyrut: Dârü'l-İlmü'l-Melayin, 1996.
- Baaren, Theodorus P. Van. "Providence, Religious, Doctrines and Myths". in *The New Encyclopedia Britannica*. 15: Chicago: 1990.
- Batuk, Cengiz. *Mitoloji ve Tarihsellik: Hıristiyanlığın Aslî günah Mitinin Tarihsel Dönüşümü*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Bernhardt, Reinhold. "Providence". *The Encyclopedia Christianity*. 4: 402-404. William B. Eerdmans Publishing, USA 2005.

- Bosman, Hedrick. "Providence (Old Testament)". *Religion Past and Present Encyclopedia of Theology and Religion*. 10: 477. Brill, Boston 2011.
- Calvin, John. *The Institutes of the Christian Religion*. trans. H. Beveridge (Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library), <http://www.ccel.org/ccel/calvin/institutes>.
- Catafago, Joseph. *An Arabic an English Literary Dcitinorary*. Beyrut: Librairie Du Liban, 1974.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rehber Yayıncılık, 1997.
- Cedid, İskender. *İslam'da ve Mesih İnancında Günah ve Bağış*. Esenlik Yolu, İsviçre.
- Cevzici, Ahmet. *Felsefi Terimler Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003.
- Coggnis, Richard. "What Does 'Deuteronomistic' Mean?". *Those Elusive Deuteronomists the Phenomenon of Pan-Deuteronomism*. 22-35. England: Sheffield Academic Press, 1999.
- Deniz, Osman Murat. "John Calvin'in Teolojisi ve Özgünlüğü". *Akademik Bakış Dergisi*, 33 (Kasım – Aralık 2012): 1-16.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca- Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Kitabevi, 2007.
- Doğan, Bilal. *Hristiyanlıkta Aslı günah Doktrini (Pavlus- Pelagius Örneği)*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008.
- Ertuğrul, İsmail Fenni. *Lugatçe-i Felsefe: Fransızcadan Türkçeye*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1341.
- Fârâbî. *Arau Ehli'l-Medîneti'l-Fazleti*. thk. Albert Nasri Nadir. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986.
- Fârâbî. *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*. Thk. Ali Mulhim. Beyrut: Dar ve Mektebetü'l-Hilal, 1994.
- Fergusson, David. "The Theology of Providence". *Theology Today*, 67 (2010): 261-278.
- Firuzabadi, Ebu Tahir Muhammed b. Yakub b. Necmuddin. *Kamus Tercemesi: Okyanusu'l-Basit fi Tercemeti'l-Kamusi'l-Muhit*. Çev.: Ahmed Asım. 1-4. İstanbul: Matbaatu Bahriyye, 1305.
- Francis, Peters E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. Çev.: Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004.
- Frost, R.J.J. *The Doctrine of Scripture and the Providence of God*. Magister Dissertation, North-West University, 2014.
- Gardet, Louis L. "Providence". *The Encyclopedia of Islam (New Edition)*. Thk. H.A.R Gibb, E. J. 3: 1203. Leiden: Brill, 1960.
- Grudem, Wayne. *Systematic Theology an Introduction to Bible Doctrine*. Great Britain: Inter-Varsity Press, 1994.
- Gündüz, Şinasi. *Paolus Hristiyanlığın Mimarı*. Ankara: Ankara Okulları Yayınları, 2004.
- Harman, Ömer Faruk. "Kitâb-ı Mukaddes". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26: 75-76. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- İbn Manzur. *Lisanü'l-Arab*. Tsh. Emin Muhammed Abdülvehhab, Muhammed es-Sadık el-Ubeydi. 1-15. Beyrut: Dârü'l-İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1997.
- İbn Sînâ. "Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-". Çev.: Enver Uysal. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 9/9 (2000): 641-655.
- İbn Sînâ. *İhlâs Sûresi Tefsiri*. Çev.: Ahmet Hamdi Akseki. İstanbul: DİB Yayınları, 2014.

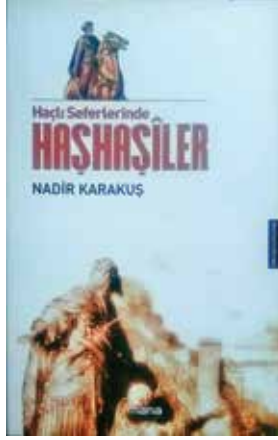
- İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik II*. Çev.: Ekrem Demirli, Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ. "Keyfiyetü'z-Ziyaret ve Hakikatü't- Duai ve Te'siriha fi Nüfusu ve'l-Ebdan (Ziyaretin Keyfiyeti, Duanın Hakikati ve Nefisler ve Bedenler Üzerine Tesiri)", Çev.: Necmeddin Pehlivan. *eş-Şeyhu'r-Reis İbn-i Sînâ*. 239-250. Ankara: DİB Yayınları, 2015.
- el-İsfahânî, Ragıb. *Müfredat: Kur'an Kavramları Sözlüğü*. Çev.: Yusuf Türker. İstanbul: Pinar Yayınları, 2007.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*. çev.: M. Kürşad Atalar. İstanbul: Pinar Yayınları, 2014.
- Jakson, Wayne. *A Study of the Providence of God*. Apologetics Press, USA t.y.
- Kabağaç, Sina, Alovera, Erdal. *Latince-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1995.
- Kadri, Hüseyin Kazım. *Türk Lûgati*. 1-4. İstanbul: Maarif Matbaası, 1943.
- Kanar, Mehmet. *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü: A-L*. İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- Katar, Mehmet. "İsrail Kavminin Seçilmişliği Üzerine Bir Araştırma". *Journal of Islamic Research* 20/2 (2007): 172-177.
- Kirkpatrick, William J. "God's Providence". *Systematic Theology An Introduction to Bible Doctrine*. USA: Inter-Varsity Press, 1994.
- Kitâb-ı Mukaddes yani Ahd-i Atik ve Ahd-i Cedid*. İstanbul: Boyacıyan Agop Basımevi, 1876, 1910.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*. haz. Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Kutsal Kitap ve Deuterokanonik (Apokrif) Kitaplar*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003.
- Kutluer, İlhan. "Gâiyyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 292-295. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Küçük, Mehmet Alparslan. *Kutsal Kitap Anlayışı*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2009.
- Lalande, Ta'rib Halil Ahmed Halil D'andre. *Mevsuatu Lalande el-Felsefiyye*. 2: 1064. Beyrut: Mensuratu Uveydat, 1996.
- Madrigal, Carlos. *Kutsal Kitap'a Göre Kader ve Özgür İrade Öğretilerinin İncelenmesi -Tanrısal Seçimdeki Takdir; İnsan Seçimlerindeki Özgürlük-*. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2006.
- Ma'luf, Luvis b. Nikola el-Ma'luf el-Yesui. *el-Müncid fi'l-Lugave'l-A'lâm*. Beyrut: Dârü'l-Maşrik, 1986.
- Mâtürîdî. *Te'vilâtü'l- Kur'an*. Thk. Halil İbrahim Kaçar. 1-17. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2007.
- Mâtürîdî. *Te'vilâtü'l- Kur'an Tercümesi*. çev.: Bekir Topaloğlu, Kemal Sandıkcı. 1-2. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Masterman, M.R.E. "Providence of God (In The Bible)". *New Catholic Encyclopedia*. 11: 916-917. USA: McGraw-Hill, 1967.
- Murşan, Sâlim. *Canibu'l-İlahî İnde İbn Sînâ*. Beyrut: Darul Kuteybe, 1992.
- Medkur, İbrahim. *Mu'cemül Felsefi*. Kahire: Heyetü'l-Ammetü'l-Şevnil Matbai'l- Emiriyyeti, 1983.
- O'brien, Mark A. *The Deuteronomistic History Hypothesis: A Reassessment*. Göttingen: Univ.-Verl, 1989.

- Owen, H. P. "Providence". *Encyclopedia of Philosophy*. 8: 99-100. USA: Thomson Gale, 2006.
- Ömer, Ahmed Muhtâr. *Mu'cemü'l-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Muasıra*. 1-4. Kahire: Âlemü-l-Kütüb, 2008.
- Parlatır, İsmail. *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Yargı Yayınevi, 2006.
- Pesch, Rudolf. "Providence". *Bauer Encyclopedia of Biblical Theology*. 722-725. London: Sheed and Ward, 1970.
- et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir. *Taberî Tefsiri*. çev.: Hasan Karakaya, Kerîm Aytekin. 1-9. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996.
- Tarakçı, Muhammet. "Kalvinizm'de Kader Anlayışı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2010): 93-119.
- Tavard, George H. "The Mystery of Divine Providence". *Theological Studies*, 64 (2003): 707-718.
- Topaloğlu, Aydın. "Tanrısal İnanmanın Felsefî Anlamı ve Tarihsel Arka Planı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (2004): 105-119.
- Turan, Süleyman, Battal, Emine. *Dünya Dinlerinde Kutsal Metinler*. Ankara: STS Yayınları, 2015.
- Turhan, Kasım. "İnanç". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 265-266. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Tümer, Günay. "Aslı günah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3: 496-497. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Sami, Şemseddin. *Kamus-ı Türki*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2004.
- Sailhamer, John H. *Introduction to Old Testament Theology: A Canonical Approach*. Michigan: Zondervan Publishing House, 1995.
- Semerkandî, Ebu'l-Leys. *Besmele ve Fatiha Tefsiri*. Çev.: Mehmet Karadeniz. İstanbul: Sezgin Matbaası, 1986.
- Şentürk, Mustafa. «Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerîm'e Göre İlk Günah ve Kadın». *İslami Araştırmalar* 22/1 (2011): 32-43.
- Uludağ, Süleyman. "Nur". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33: 244-245. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1991.
- Wright, John H. *Divine Providence in the Bible: Meeting the Living and True God (Old Testament)*. New York: Paulist Press, 2009.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 1-10. İstanbul: Nebioğlu Basımevi, 1960.
- Yeşilyaprak, Fatih. *Aziz Augustinus ve Aslı Günah Anlayışı*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004.
- Yüksel, Yakup. "Beydâvî Tefsiri'nde Besmele Tahlili". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2012): 91-107.

NADİR KARAKUŞ
“HAÇLI SEFERLERİNDE HAŞHAŞİLER”
(İstanbul: Mana Yayınları, 2018)

Ahmet Akın

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Çorum İl Müftülüğü
Dr., Directorate of Religious Affairs, Çorum Provincial Office of Mufti
Çorum, Turkey
ahmetakin1@hotmail.com



Bu yazımızda “*Mana Yayınları*” tarafından 2018’de yayınlanan Dr. Nadir Karakuş’a ait “*Haçlı Seferlerinde Haşhaşiler*” başlıklı kitabın tanıtımını yapmaya çalışacağız. Kitap yaklaşık 200 sahife ve dört bölümden oluşmaktadır. Suriye ve Filistin bölgesinde 1098’de Antakya’nın ele geçirilişinden 1291’de Akkâ Haçlı Krallığı’nın çöküşüne kadar olan sürede Haşhaşilerin yaptıkları suikastlar, sığındıkları kaleler ve öğretilerinden bahsedilmektedir.

On sekiz sayfalık “*Giriş*” bölümünde Nizarî İsmailîliğin ortaya çıkma süreci ve Hasan Sabbah’ın “*ed-Da’vetü’l-Cedîde*” adı altında yürüttüğü faaliyetlerin ortaya çıkışı ile başlayan anlatım, onun Fatimîler tarafından hakkı gasp edilen Nizar’ın haklarının hesabını sorma adı altında “*Beldetü’l-İkbal*” dediği Alamut Kalesi’nden yürüttüğü davet ele alınıyor. Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah’ın veziri Nizamülmülk’e karşı yaptıkları suikastla ortaya çıkan Haşhaşiler, koskoca Selçuklu İmparatorluğunu derinden sarsmış, çok büyük

bir kaosa neden olmuştu. Hasan Sabbah bundan sonra yaptığı suikastlar ve susturduğu önemli kimseler ile bilinmeye başlayacak, Suriye'deki önemli temsilcisi Reşidüddin Sinan ile birlikte *"Kralların ve Melikelerin ölümünü elinde bulunduran adam"* olarak isimlendirecekti. Örneğin; Batınî fikirlere karşı yaptığı vaazlar ve yazdığı kitaplarla sünnî halkı aydınlatan meşhur İslâm âlimi Fahreddin Razî (ö. 606/1210) bir Batınî fedainin keskin hançeri ile tehdit edildikten sonra susmak zorunda kalmış, bir daha onlar aleyhine bir şey söylememiştir.

Yaklaşık kırk sayfalık Birinci Bölüm'de ise Haçlıların bölgeye geldikleri tarihe rastlayan günlerde özellikle Halep ve Dımaşk'ta Haşhaşilerin ortaya çıkışları anlatılıyor. Tutuş'un birbirlerine düşmanlık derecesinde rekabete girmiş oğullarının Halep ve Dımaşk emîrleri olarak birbirleri ile yaptıkları mücadeleler Haçlı ve Haşhaşilerin işlerini nasıl kolaylaştırdıklarına temas ediliyor. Özellikle Halep meliki Rıdvan'ın şehrinde Haşhaşilere kucak açma ve onlara destek olma nedenleri tarihi gelişmeler üzerinden ele alınıyor. Tutuş'un diğer oğlu Dımaşk meliki Dukak ve onun atabegi olan Tuğtegin'in de Haşhaşilere destek olmaları ve rakiplerini onlar vasıtası ile ortadan kaldırmaları kronolojik olarak ele alınıyor. Özellikle Böri ve Alparslan el-Ahraş'ın Haşhaşilere karşı harekete geçerek şehirlerinden onları çıkarmaları, Haçlı seferlerinin tarihi gelişimlerinden kopmadan ortaya konulmaya çalışılıyor. Haçlılar ve Haşhaşilere karşı mücadele eden emirlerin ve şehir ileri gelenlerinin Batınîlerin keskin hançerleri ile nasıl ortadan kaldırıldıkları masaya yatırılıyor. Bu bölümün öne çıkan bir başka özelliği ise, Haşhaşilerin Suriye'ye gelmeleri ile Müslümanlar arasında var olan bölünmüşlüğü onların gelmeleri ile daha da derinleştiği hususudur. Tuğtegin'in sahip olduğu Dımaşk'ı elinde tutmak için Musul emiri Mendud'u ortadan kaldırması bunun en önemli örneklerinden bir olarak karşımıza çıkıyor. Birinci Bölüm'ün en göze çarpan konularından birisi de Abbasi halifesi Müsterşid ve oğlu Raşid'in Haşhaşiler tarafından öldürülmesi olayıdır. Tarihsel süreç içerisinde ele alınan konu Abbasi Halifeleri ve Selçuklu Sultanları arasındaki güç mücadelesinin anlaşılması açısından da orijinallik arz ediyor.

İkinci Bölüm artık Haşhaşilerin kalelerine kapanarak savunma durumuna geçtikleri dönem olduğu gibi, Suriye'de Müslüman emirler tarafından birlik arayışı içine girilen bir süreçtir. Haçlılara karşı mücadelede daha etkin olduğu gibi, Haşhaşiler de bu dönemde eski etkin cinayetlerini işleyip, Müslümanların bölünmüşlüğüne derinleştirememektedirler. Satın alarak veya hile ile ele geçirdikleri kalelerinden bazen Müslümanlara bazen de Haç-

lılara karşı cinayetlerini işleyip ayakta kalmaya çalışmaktadırlar. Bu devre aynı zamanda Suriye Haşhaşilerinin en etkili lideri Reşidüddin Sinan'ın da ana karargâhları olan Masyaf'a geldiği tarihtir. Sinan'ın karakteri ve kişiliği üzerinden Nizarî İsmailîliğin ana prensipleri ve öğretileri de bu bölümde müstakil bir başlık altında ele alınmaktadır. Reşidüddin Sinan'ın Alamut'taki İmam ile olan münasebetlerinin anlatıldığı kısımlar orijinallik arzetymekte, olaylar tarihsel bütünlük içerisinde ele alınmaktadır. Bu dönemin kudretli üç hükümdarı Zengî, Nureddin ve Selahaddin'in Haşhaşiler ile olan mücadeleleri anlatılırken, dönemin tarihi olaylarından kesitler sunularak konu daha iyi tahlil edilmiştir. Özellikle Selahaddin'in İslâm birliğini sağlamak için Halep'i ele geçirme teşebbüslerinde Halep Zengîleri'nin Haşhaşileri ona karşı kullanmaları diğer kaynaklardan daha açık ve tarihsel bütünlükten kopmadan ele alınmaktadır. Bu bölümün en dikkat çeken başlıkları arasındaki Dürzîlere ve Mısır'daki Fatimî veziri el-Efdal'e karşı yapılan suikastlar, Nizarî İsmailîlerin ne ölçüde Şif olduğunu da sarahatle gözler önüne sermektedir. Haşhaşilerin Haçlı liderlerine yaptıkları suikastlar arasında en ses getireni olan Sûr markisi Conrad'ın öldürülmesine geniş bir yer verilerek, bu başlıkta Haçlılar arasında güç mücadelesi, Kudüs Krallarının seçilmesinde İngiltere ve Fransa lordlarının ve Kral Richard'ın rekabeti Selahaddin Eyyûbî ile ilişki kurularak detaylandırılmaktadır.

Üçüncü Bölüm Selahaddin sonrası Eyyûbiler döneminde Haşhaşiler anlatılmaktadır. Bu bölümde Haşhaşi kurumlarından da Kaleleri ve Fedailerin Yetiştirilmesi konu başlıklarında temas edilmekte, onların ibâha, tenâsüh, takıyye gibi temel akideleri anlatılmaktadır. Haşhaşilerin fikirlerinin Mazdekizm ve İran-Hint fikirlerinden ne derece etkilendiğine cevap aranmaktadır. Bu dönem Eyyûbî ailesi arasında iç çekişmelerin ve Beşinci ve Altıncı Haçlı Seferi'nin yapıldığı kritik bir dönem olmasına rağmen Haşhaşilerin Müslümanlarla niçin uğraşmadıkları İmamları III. Hasan üzerinden ele alınmaktadır. Sünni çizgiye yaklaşan İmam III. Hasan'ın Abbasi halifesi ve müritlerine tavsiyeleri de tarihsel süreç altında ele alınmaktadır. Gizemli ve ürkütücü Haşhaşi toplumunun gündelik hayatları da XII. ve XIII. yüzyıl Suriye ve Lübnan'ın dağlık bölgelerdeki sosyal hayatın anlaşılmasına yardımcı olacak şekilde anlatılması, akıllardaki pek çok soruya cevap arayacak niteliktedir. Bu dönemde Haşhaşilerin karşılaştıkları en önemli problemleri tarikat şövalyelerine haraç ödemeleridir. Bu haraçtan kurtulmak için Kudüs Kralı ile temasa geçmeleri ve yaptıkları görüşmeler de onların takip ettikleri kaygan diplomasiyi oldukça açık ve sarih olarak ortaya koymaktadır.

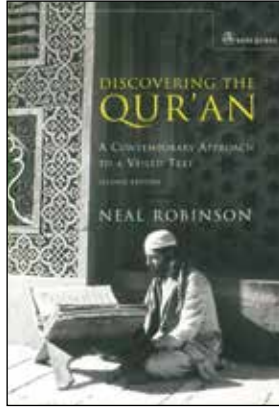
Dördüncü Bölüm Haşhaşilerin çöküşünü ele almasına rağmen, XIII. yüzyıl ortalarının en önemli konuları olan Moğollar ve Memlukler konusunu da ortaya çıkışları ile birlikte kısaca ele almaktadır. Moğolların ve memluklerin ortaya çıkışını ana kaynaklar etrafında kısaca anlatan konular, Haşhaşilerin Baybars'a niçin yaklaştıklarını gelişen olaylar ışığında ele almaktadır. Alamut'un Moğollar tarafından ele geçirilmesi ile Baybars'a yaklaşan Haşhaşilerin artık hançerlerini onun emrine verdiklerini örneklerle ele almaktadır. Sûr'a gelerek yeni bir Haçlı seferi hazırlığı yapan Philippe de Monfort'un Haşhaşiler tarafından Baybars'ın emri ile öldürülmesi anlatılırken, hem Baybars'ın gücü hem de artık Haşhaşilerin değişen konumları güzel bir anlatımla ortaya konmaktadır. Bundan sonra şövalyelere ödedikleri haraçtan da Baybars sayesinde kurtulan Haşhaşiler, bundan sonra haraçlarını Baybars'a ödemektedirler. Bu da artık onların akıbetlerinin Baybars'a bağlı olduğunu ortaya koyar. Haşhaşi kaleleri kısa bir süre sonra Baybars'ın eline geçer ve Haşhaşiler artık bağlı oldukları idarelerin itaatkâr bozkır halkı olmuşlardır. 1291'de son Haçlılar Akkâ'dan sürülüp çıkarıldığında Haşhaşiler de eski ve tılsımlı bir dağ masalından başka bir şey değillerdi.

Sonuç ve Bibliyografya kısımları ile sonlandırılan kitap, gelişen tarihsel süreç içerisinde Suriye Selçuklularının Halep ve Dımaşk kolları yanında Musul Atabegliği, Böriler, Artuklular, Ahlatşahlar, Zengîler, Eyyûbîler, Memlukler, Danişmendîler ve Anadolu Selçukluları tarihten kesitlerle zenginleştirilmiş, 200 yılın panoraması Haşhaşilerin tarihi üzerinden ortaya konulmaya çalışılmıştır. Moğol tarihi açısından da kısa fakat önemli tespitler yapılmış, Baybars'ın Altınorda'nın Müslüman hükümdarı Berke ile yaptığı başarılı diplomasinin hem Bağdat'ın düşüşünü geciktirmesi, hem de Baybars'ın Hülâgû'ya karşı Moğollar arasından bir dayanak bulması kısaca anlatılmış ve konu zenginleştirilmiştir. Bu anlatımlar da Alamut ortadan kaldırılmasına rağmen, Suriye'deki Haşhaşilerin niçin bir süre daha varlıklarını devam ettirdiklerinin cevabını vermiştir.

NEAL ROBINSON
“DISCOVERING THE QUR’AN: A CONTEMPORARY
APPROACH TO A VEILED TEXT”
(London: SCM Press, Second Edition, 2003)

Ersin Kabakcı

Res. Asst., Hitit University, Divinity Faculty, Department of Basic Islamic Sciences
Çorum, Turkey
ersinkabakci@hitit.edu.tr
orcid.org/0000-0002-0913-8087



Neal Robinson is a well-known Western scholar of Islamic Studies. Now professor at Sogang University in South Korea, Robinson, in addition to several articles, has four books: *Christ in Islam and Christianity* (1991), *Islam, a Concise Introduction* (1999), *Simple Guide to Islam* (1997) and his major work, *Discovering the Qur’an: A Contemporary Approach to a Veiled Text*. *Discovering the Qur’an* is a reference book especially to the readers wondering recent approaches to the Qur’anic text in the contemporary Western scholarship.

The fact that the current Western Qur’anic studies are not followed as it should be is seen as an important shortcoming from the point of Turkish Tafsir academia.¹ This lack feeds a static and negative perception towards western

1 During the preparation of this review, it is a promising news to learn that the Turkish translation of the book has just been published: Neal Robinson, *Kur’an’ı Keşfetmek: Örtülü Bir Metne Çağdaş Bir Yaklaşım*, trans. Süleyman Kalkan (İstanbul: KURAMER, 2018).

Qur'anic studies. There are, of course, some justified reasons for Muslim scholars to be prejudiced against the Western literature considering the former 'highly hostile' works of the Western scholars. However, approaches to the Qur'anic text in the western world are both dynamic and highly diverse today. Especially after the last quarter of the 20th century, we are witnessing more empathetic and academic approaches to the Qur'anic text. In addition; the term 'Western academia' does not imply one-sided nonmuslim scholarship as it was before. Today, Muslim scholars are a significant part of the Western Qur'anic Studies. From now on, what is most needed is to keep away from an 'irritating' language and to keep the studies in an academic aura.

In this context, *Discovering the Qur'an* is a nice work to introduce. The book consists of three main chapters: *Phenomenology*, *Chronology* and *Morphology, Structure and Coherence*.

In the first chapter, *Phenomenology*, the author deals with the value of the Qur'anic text in the lives of Muslims. In this context, listening, memorizing and recitation of the Qur'an are brought to agenda. The oral nature of the text and the original language of the Qur'an, Arabic, are emphasized as important factors to evaluate the text properly. The effectiveness of the Qur'anic discourse 'evaporates' largely when translated into another language since the structural and stylistic devices of the original language disappear (p. 10). Some rhythmic qualities of the Qur'anic discourse are exemplified from various surahs and verses. So, what is stressed in this part is that the Qur'an is not solely a 'book' for a Muslim; it is a discourse memorized, recited and listened during prayers and daily life. Muslims adorn their houses and offices with the verses of the Qur'an. The Qur'an has many other functions in the lives of Muslims (p. 17-21).

The second chapter, *Chronology*, has four subtitles. Here, Robinson describes the historical materials available for the chronological reading of the Qur'an. He warns the readers to be cautious about the biographical traditions as they include several 'exaggerated' narratives, namely, miracles. On the other hand, The Qur'anic text itself gives few clues about the time and place of the revelations. The author does not consider all the biographical works about the life of the prophet as worthless; but he divides these historical materials into two from the aspect of their reliability: the ones having 'historical core' and the others 'abounded with miraculous and folkloric elements' (p. 36). Thus, he advises to be 'cautious' about '*sirah-maghazî*' literature (p. 37). What the author concludes is that although Islamic literature might include questionable materials, the Qur'anic scholars should try to understand and

interpret the text with the historical datum of Islam so that they can get the chance of evaluating the text chronologically (p. 44-45). By the way, the author evaluates the 'reconstruction' attempts of early Islamic history by Crone and Cook (*Hagarism*, 1977) and criticizes their skeptical approach by addressing several questions to them (p. 53-54). According to the author, the radical skepticism of these two scholars is "unwarranted" (p. 55) since a historical approach cannot totally ignore the related Islamic literature.

In this context, *the traditional resources for determining chronological order*, namely, occasions of revelations (*asbâb an-nuzûl*), *abrogating and abrogated ayahs* (an-nâsikh wa'l-mansûkh) and *traditional lists of Meccan and Madinan surahs* are discussed (p. 60-74). All these materials have limited value to create an approximately logical chronology for the Qur'an. Finally, the information at the surah headings of the Egyptian edition cannot be accepted 'sacrosanct' to determine chronology because these are the compilations of the editors from the traditional materials stated above (p. 75).

Another subject related to determining a chronological order for the text is the attempts of western scholars. Especially after the second half of the 19th century, we witness several studies searching for a chronology for the surahs of the Qur'an. In this context, Noldeke-Schwally and Bell chronologies are introduced briefly and pros and cons of these works in comparative to the Egyptian chronology are shared by the author. (p. 76-96).

As a result of evaluation of the chronology studies, the author concludes that "the problem of the chronology of the revelations is still far from solved." (p. 95). What the author suggests is that the Qur'anic scholars should do thematic studies by taking all the Qur'anic references into account; "but without being rigidly tied to any chronological classification of the surahs." (p. 95). Such kind of a study might tell us a probable chronology of the surahs; but that does not bear a certainty.

The author, over the conclusions he reached about the attempts of probable chronological order, directs the attention of the readers to the thematic studies and then he passes to the last chapter of the book, which deals with the structural, thematic and stylistic characteristics of the Qur'anic text. He bases on Noldeke chronology for his following analysis because, according to the author, Noldeke-Schwally surah classification is 'a better working hypothesis' (p. 95) than the standard Egyptian chronology.

In the last chapter, the author begins his analysis with *the formal elements of the 'early Meccan' surahs*. The 48 'early Meccan' surahs according to the Noldeke chronology are analyzed from thematic and formal aspects. In this

context, under ten subtitles these surahs are examined: *surah openings, oaths, eschatological sections, narrative sections, sign sections, revelation sections, polemical sections, didactic questions and answers, messenger sections, miscellaneous* (p. 99-124). Each subtitle is exemplified with the related verses in the Qur'anic text.

In the analysis of the Meccan surahs, Robinson divides the surahs into sections involving one or more of the six principles following: polemic, eschatology, God's personal communication with the Messenger, the signs of God's power and beneficence, lessons from history, and the status and authenticity of the revelation (p. 125). According to the author, each of these six principles has its own 'register', that is, its own structural, phonetic or semantic characteristics. He analyzes the surahs by keeping in mind that there is a relation between the six principles and their distinctive 'registers'.

The author argues that the *structure, sound and meaning* should be taken into account in terms of their interrelation to each other. So, in three Meccan surahs (Q 103, 104, 78) the author analyzes the surahs with regard to their structural, phonetic and semantic relations in a successful way (p. 162 ff.). In addition, there are remarkable examples to show how effective and functional role sound and intertextuality have (p. 177 ff.). Within this framework, the author shows that the end-rhymes of the verses have a unifying effect as in the example of Q 79. Similarly, he makes some etymological analyses of the words considering their usage in various surahs (p. 182-184) as well as comparative readings with the Biblical references (p. 183-185). Considering these factors helps a reader find a more coherent text than thought (p. 195).

As for the Madinan surahs, Robinson tries an analysis of the longest surah, al-Baqara, by dividing it into five main sections: The Prologue (vv. 1-39), Criticism of the Children of Israel (vv. 40-121), the Abrahamic Legacy (vv. 122-152), Legislation for the New Nation (vv. 153-242), the Struggle to Liberate the Ka'bah (vv. 243-283) and the Epilogue (vv. 284-286). The epilogue is not included in the main sections. What the author argues is that as a result of this kind of analysis the al-Baqara has a 'coherent structure' (p. 196 ff.). When considering the 'orientalist' claims that the Qur'anic text lacks coherence, witnessing such western approach especially by the Muslim scholars must really be striking.

Another important point argued by the author is that while reading the Qur'an, what should be kept in mind is that it is originally an oral discourse so it bears many characteristics of the orality. In this context, the author makes a detailed analysis on the subject of who the addresser and the addressees are. Similarly, sudden shifts of the pronouns (from first person singular to third

person singular, first person plural or singular to third person singular etc.) are analyzed in terms of their structural and thematic functions (p. 224 ff.).

As for the order of the surahs in the Qur'anic text, Robinson argues that although there is a decreasing-length rule, there are several exceptions. It is difficult to explain the order of the surahs only with the decreasing-length rule or the sura groupings beginning with the same letters (al-hurûf al-muqattaah). The editors must have been affected several factors not all of which are open to us (p. 270).

In the last part of the third chapter Robinson shares Islahi's views on the order of the surahs. Islahi (d. 1997), following the footsteps of his teacher Farahi (d. 1930) is one the most cited Muslim scholars on the coherence of the Qur'anic text. The strengths and weaknesses of Islahi's approach are mentioned clearly at the end of this part (p. 275-283).

For the last few decades, interest to the Qur'anic text in the Western Academia has considerably increased. One of the main foci of the studies is the composition of the Qur'anic text. In this context, such prolific scholars as Angelika Neuwirth, Michel Cuyppers, Matthias Zahniser, Carl W. Ernst, Raymond Farrin, Marianna Klar, Nevin Reda el-Tahri, Mustansir Mir, Michael Sells and, here, Neal Robinson have valuable academic works approaching the composition of the Qur'anic text from thematic, structural and symmetrical perspectives. *Discovering the Qur'an: a Contemporary Approach to a Veiled Text* is, in this context, a good beginning for the readers looking for fresh western perspectives about the Qur'anic text.

NEAL ROBINSON
“KUR’AN’I KEŞFETMEK: ÖRTÜLÜ BİR METNE
ÇAĞDAŞ BİR YAKLAŞIM”
(İstanbul: KURAMER, 2018)

Terc.: Süleyman Kalkan

Ferhat Koca

Prof. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Bilim Dalı
Prof. Dr., Hitit University, Divinity Faculty, Department of Islamic Jurisprudence
Çorum, Turkey
ferhatkoca@yahoo.com



Kur'an'ı Keşfetmek adlı eserin yazarı olan Neal Robinson 1948 Yılında İngiltere’de doğmuş; Oxford Üniversitesi’nde lisans ve yüksek lisansını, Birmingham Üniversitesi’nde ise doktorasını tamamlamıştır. Robinson Londra Üniversitesi ve Sorbonne Üniversitesi’nde çalışmış; Cheltenham’da beş yıl süreyle Kitab-ı Mukaddes dersleri, Leeds Üniversitesi’nde Kadim Yakın Doğu dinleri ve İbranice dersleri vermiş, Wales Üniversitesi İslami Araştırmalar Bölümünde görev yapmıştır. Robinson, halen Sogan Üniversitesinde (Güney Kore) İslami Araştırmalar Bölümünde profesör olarak çalışmaktadır.

Robinson’un *Kur'an'ı Keşfetmek – Örtülü Bir Metne Çağdaş Bir Yaklaşım* (*Discovering the Qur’an: A Contemporary Approach to a Veiled Text*) adlı kitabında İslam’ın doğuşu, kaynağı, Hz. Muhammed’in (s.a.v.) tarihi şahsiyeti, Kur’an’ın cem ve tertibi gibi konularda İslam’a ve Kur’an’a kültürel bir nesep tayin etmeye çalışan klasik oryantalist yaklaşımları eleştirmesi, Müslüman ilim adamları için adı geçen eseri daha ilgi çekici hale getirmiştir.

Kur'an'ı Keşfetmek kitabı kısa bir giriş ve üç temel kısımdan (bölüm) meydana gelmektedir. Birinci kısım "olgusal durum", ikinci kısım "kronoloji", üçüncü kısım ise "biçim, yapı ve insicam" genel başlıklarını taşımaktadır. Eser çeşitli ekler, bibliyografya ve indeks kısımlarıyla sona ermektedir.

Yazar girişte eserin bölümlerini, bu bölümlerde yaptıklarını ve vardığı sonuçları kısa bir şekilde özetlemiştir (s. 23-27). Aslında bu giriş, bir bakıma eserin "genel bir sonuc"u olarak da değerlendirilebilir.

Eserin birinci bölümünü teşkil eden "Olgusal Durum" kısmında yazar, önce Kur'an'ın Müslümanların gündelik hayatlarındaki yerini belirlemeye çalışmıştır. Yazara göre, "dindar Müslümanlar için Kur'an bir edebiyat eseri değildir. O, Peygamber Hz. Muhammed'e apaçık Arapça olarak tebliği edilen, Allah'ın insanoğluna nihai kelimidir. Peygamber okuma yazma bilmediği için, vahiyler yazıya dökülmeden ve iki kapak arasında derlenmeden önce, (sözlü olarak) dinlendi, ezberlendi ve ezberden okundu. İşte bu sebeplerle, Müslümanlar Kur'an'ı sadece ya da esas olarak yazılı bir metin olarak görmezler. Dinlemek ve ezberden okumayı öğrenmek, anlama çabasının önüne geçer ve bu durum Kur'an'ın bir Kitap olarak sahip olduğu yere rağmen böyledir" (s. 31). Vahyin işitsel-sözel niteliğinin Kur'an'da üç yüzden fazla geçen "kul" (de ki) şeklindeki tekil emir kipinin sıkça kullanılmasından da anlaşılacağını belirten Robinson (s. 31), "Kur'an'ı bir melodi eşliğinde okumak yasaklanmış olmasına rağmen yine de tilavet, okuyanın vahyin özündeki müziksel nitelikleri öne çıkaracak şekilde doğaçlama yaptığı bir müzik icrasındır" (s. 37) diyerek Müslümanların Kur'an'ın tilavetine verdikleri önemi dile getirmiştir. Yazar, "Günlük Hayatta Kur'an" konusunda, nispeten az sayıda kişinin Kur'an'ın tamamını ezberleme kararlılığını gösterdiğini, hatta daha da az sayıda kişinin benzersiz bir senfoni ortaya koyacak, insanları gözyaşlarına ve coşkuya sevk edecek ölçüde Kur'an okuyuşlarını mükemmelleştirme yetenek ve fırsatına sahip olduklarını anlatmıştır (s. 41). Burada yazarın Kur'an okumasını bilmeyen bazı kişilerin onu okumanın sevabını alabilmek için yaptıkları birtakım şahsi tecrübeleri öne çıkarmaya çalışması (s. 49), "bin bir gece masalları"na ilgi duyan oryantalistik bir yaklaşıma benzemektedir. Hâlbuki Kur'an okumasını bilmeyen bir kişinin Kur'an'ın her satırı yerine bildiği bir kısa sureyi okuması veya onun her satırı ya da kelimesi yerine bir besmele çekmesi gibi birtakım işler, bir dinin mensupları arasında her zaman görülebilecek birtakım şahsi tecrübeler olup bu durum dinî bir talep veya tekelifin sonucu değildir.

Kitabın ikinci bölümü olan kronoloji kısmı, vahiylerin mekân ve zamanının belirlenmesi konusuyla başlar. Bu konuda yazar, surelerin kronolojik

sırada olmasa da esbâbü'n-nüzule dair bilgilerin onların yorumunda etkili olduğunu belirterek Müslümanların çoğunun Kur'an'ın zaman ve mekânla sıkı bir irtibatının bulunduğu düşüncesini bu teknik literatürden değil de Hz. Muhammed'in biyografilerinden (siyer) çıkardıklarını söyler (s. 53). Bu sebeple de Robinson öncelikle ilk siyer kitapları ile Kur'an arasındaki ilişkinin ortaya konulmasına çalışmıştır. Kur'an'ı biyografik rivayetlerin ışığında okuma konusunda ihtiyatlı olunması gerektiğini savunan Robinson, bununla birlikte hem siyer bilgilerinin özellikle Hz. Peygamber'in hayatının son on yılında meydana gelen olaylar hakkında güvenilir bilgiler verebileceğini kabul eder hem de siyer bilgilerine dayanarak vahiylerin incelenmesi için mantıklı bir kronolojik çerçeve inşa etmeye çalışacağı sözünü verir (s. 53).

Vahiylerin yer ve zamanına dair bilgileri tam olarak belirleme konusunda Kur'an'ın çok az ipucu verdiğini ileri süren Robinson, vahiylerin hangi dönemde geldiğini tespit etmenin ise, nerede geldiklerine karar vermektense daha kolay olmadığını söyler (s. 56, 59). Robinson, bugün Müslümanlar tarafından geniş bir kabule mazhar olan Hz. Muhammed'in ilk biyografileri içerisinde Hz. Peygamber'in muhtemelen tarihi bir gerçekliğe sahip olan gazveleri hakkında rivayetler bulunduğu gibi, tarihsel değerleri çok daha kuşkulu olan daha popüler rivayetlerin de bulunduğunu ileri sürer (s. 62-63).

Vahiylere dair mantıklı bir kronolojik çerçeve konusunda, günümüze kadar ulaşmış olan sîret-megâzî çalışmalarından ihtiyatlı bir şekilde yararlanılması suretiyle Kur'an'da zikredilen yer adlarının belirlenmesi ve Kur'anî vahiyleri değerlendirmek için kronolojik bir çerçeve oluşturulmasının mümkün olduğunu belirten yazar (s. 65), bu bölümle ilgili "nihai müzakerede" ise, "nispeten geç bir tarihe ait olmalarına ve bariz ideolojik önyargılarına rağmen", ilk dönem biyografilerinin yine de doğru bilgiler ihtiva etmesinin özellikle de Hz. Muhammed'in gazveleri konusunda doğru bilgiler içermesinin muhtemel olduğunu ve bu nedenle de Kur'an'da zikredilen yer adlarını daha anlamlı hale getirmek ve Kur'anî vahiylerin değerlendirileceği kronolojik bir çerçeve oluşturmak için bu bilgilerin kullanılmasında titizlik gösterilmesi gerektiğini söyler (s. 73).

Robinson'un eserin ikinci kısmında (bölümünde) yer verdiği önemli konulardan biri de Patricia Crone ve Michael Cook'un *Hagarism: The Making of Islamic World* (Cambridge 1977) adlı kitaplarında ileri sürdükleri İslam'ın doğuşu konusundaki alternatif önerileridir. Adı geçen yazarlar söz konusu önerilerinde İslam tarihini yeniden kurgulamak ve inşa etmek için "hadis rivayetlerinin tamamıyla dışına çıkmayı ve yeniden başlamayı" ileri sürmüşler ve böylece İslam dışı kaynaklardan toplanan bilgileri bir araya getirerek

şaşırtıcı derecede "orijinal" bir yaklaşım ortaya koymuşlardır (s. 77). Onlar, Yahudi ve Hıristiyan din adamları veya tarihçileri gibi çeşitli İslam dışı kaynaklara dayanarak İslam'ın Yahudilerin Persler tarafından Filistin'den çıkarılarak Arabistan'a gelişleriyle büyüyen Hâcerîlerin Mesîhî bir mezhebinden ortaya çıktığını ileri sürmüşler ve bu iddialarını ispat edebilmek için de yaklaşık on iki ana delil getirmişlerdir. Robinson bu delilleri önce özetlemiş, daha sonra da onları tek tek değerlendirerek yanlış ya da isabetsiz olduklarını ispat etmiştir (s. 78-89). Crone ve Cook tarafından İslam dışı kaynaklardan getirilen delillerin çoğunun açık ve kesin olmadıklarını belirten Robinson, onların yaklaşımlarının temel zafiyetinin, Hz. Peygamber'in hayatını da içine alan yaklaşık yetmiş yıl boyunca bir dizi başarılı komplonun vuku bulduğunu varsaymaları olduğunu söylemiştir. Hz. Muhammed'i şahsen tanıyan veya ebeveynlerinin onu tanıdığı yüzlerce insan yaşıyorken tarihi yeniden yazmanın bu kadar kolay olmasından şüphe ettiğini belirten Robinson, sonuç olarak Crone ve Cook'un ilk dönem İslam tarihini yeniden inşa etmelerini mantıksız bulmuştur (s. 89). Robinson, sîret-megâzî literatüründe Mekke dönemi hakkında nispeten güvenilir bilgi eksikliğinin olduğunu ve Kur'an'da hicret konusunda pek az ayrıntıya yer verildiğini kabul etmekle beraber, hicretten önce Mekke döneminin olmadığı ve hicretin aslında Mekke'den Yesrib'e küçük göçten ziyade, Yesrib'ten başlatılan bir askeri hareketle Filistin'in tümüyle istilası olduğu varsayımının sorunları çözmekten ziyade daha fazla soruna yol açacağını; hâlbuki Kur'an'ın Hz. Muhammed'in kendi kasabasından çıkarıldığını (47/13), Yesrib'te muhacirlerle birlikte ikamet ettiğini (33/6) ve baskı sebebiyle göç ettikleri gerçeğini (16/41) açıkça zikrettiğini belirtir (s. 90). Robinson'a göre, "Crone ve Cook takdire şayan bir şekilde ilk dönem İslam tarihiyle ilgili olan, ancak ihmal edilmiş bulunan İslam dışı kaynaklara dikkat çekmişler"dir, ancak onların münhasıran bu kaynaklardan yararlanarak sîret-megâzî literatürünü toptan reddetmeleri savunulabilir bir şey değildir. Onlar söz konusu gayr-i İslamî kaynaklarda geçen bilgilerin tarihlendirilmesi ve yorumlanmasına dair sorunlara yeterli dikkati sarf etmemişlerdir ve bu nedenle de söz konusu kaynaklardan çıkardıkları deliller kesin olmaktan uzaktır. Ayrıca adı geçen yazarlar, getirdikleri belgelerde olandan ziyade, olmayan iddialara daha çok bel bağlamışlardır. Çünkü onlar son tahlilde, Mekke'de Arap putperestliği ile çatışmanın ardından Yesrib'den Filistin'e değil, Mekke'den Yesrib'e hicreti emreden Kur'anî verileri gereğince değerlendirmemişlerdir. (s. 92). Robinson, Crone ve Cook'un radikal şüpheciliğinin mesnetsiz olduğunu ve Hz. Peygamber'in risaletinin kronolojik bir çerçevesini ortaya koymak için tarihçinin sîret ve megâzî literatürünü tenkide tabi tutarak mantıklı biçimde kullanabileceğini savunmuştur (s. 93). Ayrıca o, nüzul sebeplerine

dair rivayetlerin azami dikkatle ele alınması gerektiğini ve bunların surelerin kronolojik sırasının belirlenmesinde sınırlı bir değere sahip olduklarını ileri sürmüştür (s. 97).

Robinson bu bölümde Kur'an'ın anlaşılması konusunda bazı karışıklıklara sebep olan nâsîh ve mensuh ayetlerle ilgili fakih ve muhaddislerin çeşitli görüşlerini özetledikten sonra (s. 98-100), Mekkî ve Medenî surelere dair hadis mecmualarında yer alan bazı listeleri naklederek rivayetlerdeki sure listelerinin kaynağı ve değerinin şüpheli olduğunu ileri sürmüştür (s. 107) ve şöyle demiştir "Listelerden hiçbiri ötekinin aynısı olmamasına rağmen hepsi birbirine benzemektedir. Listelerin bazıları görünüşte sahabe dönemine kadar geri giden isnatlarla desteklenmektedir. Bununla birlikte, bu listelerin en erken miladi sekizinci asrın ilk çeyreğinde tedvin edilmiş olmaları ve o tarihlerde yaşayan âlimlerin görüşlerini yansıtmaları muhtemel görünmektedir. Hangi surelerin Mekkî, hangilerinin Medenî olduğu konusu örneklerin çoğunda muhtevadan çıkarılabileceği için bu âlimler arasındaki geniş mutabakat anlaşılabilir. Diğer taraftan, surelerin vahyedilme sırasının tam olarak ne olduğu konusundaki görüş farkları muhtemelen esbâbü'n-nüzul ve nesihle ilgili rakip görüşleri yansıtmaktadır" (s. 111).

Öte yandan, vahiylerin tarihlendirilmesi konusunda yapılan bazı Batılı teşebbüslere değinen yazar, on dokuzuncu asrın ortalarından bu yana birkaç Avrupalı âlimin vahiylerin kronolojik sırasını belirlemeye çalıştığını, ancak bu araştırmaların çoğunun günümüzde önemlerini kaybettiğini söylemiştir. Robinson bu konuda önce, her bir sureyi birbirini takip eden dört dönemden birine izafe eden Nöldeke'nin çalışmalarını özetlemiş, sonra ele alınan konuların karmaşıklığını aktarabilmek ve Nöldeke ile öğrencisi Schwally'nin tüm sorunları çözemediklerini açıklamak için kısa bir surenin nüzul tarihini ayırtılı olarak ele almış; ardından da surelerin çoğunluğunun karma olduğunu ileri süren Richard Bell tarafından yapılan sureleri ve surelerin bölümlerini tarihlendirme girişiminin ana hatlarını ortaya koymaya çalışmıştır (s. 113-126).

Eserin üçüncü kısmı/bölümü olan "Biçim, Yapı ve İncicam" başlığı altında yazar önce ilk Mekkî surelerdeki şekli unsurlara dikkat çeker ve Kur'an'ın "inanılmaz derecede dağınık" ya da "karışık bir yığın" olduğu iddialarına cevaben, bu karmaşa duygusunu yenebilmek için öncelikle surelerin nadiren yirmi ayeti aşan birbirinden ayrı bölümlerden oluştuğu ve bu bölümlerden çoğunun da bir, iki veya üç, dört, beş ayetlik gruplar şeklinde daha kısa birimlerden meydana geldiği şeklinde bir formülasyon önermiştir. Konuların ve muhatapların değişimine bakarak söz konusu bölümleri ve daha kısa birimleri ayırt etmenin genellikle mümkün olduğunu söyleyen Robinson, bu ayırt

etme işinin ise özellikle, kafiye ve ritimdeki değişiklikleri ve farklı sentatik (irabî) yapıların kullanımını da fark edebilecek olan Arapça bilenler açısından daha kolay olduğuna dikkat çekmiştir (s. 142). Yazar burada Mekke döneminde nazil olan kırk sekiz surenin bölümlerini ve kısa birimlerin türlerini inceleyerek Kur'an'ın belli bir düzen ve tertip içerdiğini ve iddia edildiği gibi onda büyük bir dağınıklık veya karmaşanın bulunmadığını ispat etmeye çalışmıştır. Bunu yaparken de sure başlangıçlarını yemin, emir kipi ve dua, soru ve şart cümlesi şeklindeki başlangıçlar ile diğer başlangıçlar olmak üzere çeşitli kısımlara ayırmıştır (s. 142-143). Robinson, yeminleri gayri şahsi yeminler, atlılar üzerine yapılan yeminler, birinci şahıs yeminler ve yemin cümleleri olmak üzere dört kısma taksim etmiştir (s. 144-146). Diğer başlangıçları ise âhiretle ilgili bölümler, kıssa, işaret/delil, vahiy, polemik/tartışma tarzı ve elçi/resul bölümleri olmak üzere altı kısma ayırmıştır (s. 142).

Âhiretle ilgili bölümler açılışlar, muhakeme süreçleri, ikili sahneler, geri dönüşler (s. 146-150); kıssa bölümleri kıssaya girişler, olayların anlatımı, bilinen olayların anlatımı, kıssaların sonuç bölümleri (s. 150-153); işaret (ayet) bölümleri çağrılar, ilahi şeklindeki ayetler, ahlakî çıkarımlar, yaratıcı ve yarattıklarına dair belîğ sorular, üçüncü şahsın ve birinci şahsın ağzından ayet tartışmaları (s. 153-156); vahiy bölümleri mesajın statüsüne dair doğrulamalar, Hz. Peygamber'in müşahedelerine dair izahlar, suçlamaların reddi, çarpıcı bir yalanlama ifadesi, inkarcılara yönelik polemik tarzındaki eleştiriler ve kutlu geceye dair açıklamalar şeklinde birtakım konuları (s. 156-160); polemik/tartışma tarzındaki bölümler esef (yazıklar olsun) ibareleri, beddualar, topyekun suçlamalar, kınamalar, uyarılar, yergiler, hicivler, alaylar, inanmayanlara yönelik tevhî-i kelimeleri (s. 160-164); elçi (resul) bölümleri ise risaletle görevlendirme, gece ibadeti ve Kur'an okuma emirleri, teselli ifadeleri, azar ve nihai emirler konularını içermektedir (s. 165-167). Ayrıca muhtelif konular altında dualar ve diğer kalıp ifadeler, çok tanrıçılığa karşı eleştiriler, istisna ibareleri ve teolojik eklemeler, açıklayıcı cümleler ve sıfatlar incelenmiştir (s. 167-169).

Bütün bu konuların incelenmesinden sonra yazar Robinson şu sonuçlara varmıştır: İncelenen kırk sekiz Mekkî sureden yirmi dokuz tartışma tarzında pasaj ihtiva etmektedir. Ayrıca, yirmi beş sure münferit bölümlerde yoğunlaşan âhiretle ilgili pasajları içerir ve açılış, muhakeme süreçleri, ikili sahneler ve geri dönüşlerden meydana gelir. On yedi sure ikinci tekil şahıs şeklinde, Elçi'ye hitap eden pasajları; on beş sure işaret/ayet bölümleri ihtiva eder; bunların başlıca alt bölümleri ya ilahi tarzındaki işaret/ayet listeleri veya işaret/ayet tartışmalarıdır. On sure kıssa bölümleri; altı sure ise vahyin statüsü ve gerçekliğini ele alan bölümleri içermektedir. Birkaç kısa sure hariç,

tüm sureler bu altı çeşit bölümden bir veya birden fazlasını ihtiva etmektedir (s. 169). Robinson'a göre, ilk Mekkî surelerin dikkat çekici üç temel özellikleri bulunmaktadır. Bunların birincisi, çoğu sureler vurgulu/etkili bir tarzda başlar. İkincisi, gerek surelerin başında gerekse ana bölümlerin başında sıkça yeminler yer alır. Üçüncüsü, tartışma tarzındaki bağlamların çoğunda didaktik sorular bulunmaktadır (s. 169).

Yazar bu bölümde, Mekkî surelerin yapısını tek bir hitap tarzını ihtiva eden ilk Mekkî sureler, iki, üç, dört ve daha fazla hitap tarzını içeren Mekkî sureler, kıssa bölümlerini ihtiva eden orta ve son dönem Mekkî sureler, diğer orta ve son dönem Mekkî sureler başlıkları altında ayrıntılı bir şekilde incelemiştir (s. 171-208), sonra da Mekkî surelerdeki hitap tarzlarının birbirleriyle ilişkisini kurmaya çalışmıştır (s. 208-217). Ayrıca yazar, "Üç Mekkî Suredeki Yapı, Ses ve Anlam İç İlişkisi" başlığı altında 103, 104, 78. sureleri inceleyerek bu surelerdeki yapı, ses ve anlamın birbirleriyle çok yakından ilişkili olduklarını, özellikle de ses yapısına dikkatle yaklaşmanın, surenin dikkate değer ölçüde bütünlük arz ettiğini ortaya koyduğunu söylemiş (s. 219-237) ve Kur'an'daki ses ve metnin bütünleştirici rolünü zengin örneklerle geniş bir biçimde incelemiştir (s. 239-262).

Üçüncü bölümün önemli konularından biri de Medenî surelerdir. Yazar bu sureleri yukarıda belirtilen "Mekkî surelerdeki pasajların ilgili oldukları altı temel bölüm" açısından değerlendirmeye çalışmış ve örnek bir çözümleme olarak da Bakara suresini; 2. Sureye giriş, 2. Surenin açılışı, İsrail oğullarına eleştiriler, İbrahimî miras, yeni topluma dair düzenlemeler, Kâbe'yi kurtarma mücadelesi ve kapanış olmak üzere çeşitli bölümler içerisinde ele almıştır. (s. 263-296).

Bu örnek çözümlemeden sonra Robinson, Kur'anî hitabın dinamikleri konusuna geçmiştir. Müslümanların geleneksel anlayışına göre Kur'an'ın tamamının, melek Cebrail tarafından Hz. Muhammed'e yirmi üç yıllık bir sürede parça parça getirilen Allah'ın kelamı olduğuna, dolayısıyla Müslümanlara göre konuşanın (hatibin) Allah olduğunda şüphe bulunmadığına işaret eden Robinson, bununla birlikte Allah'ın kendisini genellikle "O" veya "Biz" şeklinde ve ara sıra "Ben" şeklinde ifade ettiğini, ayrıca zaman zaman özel/ayrıcalıklı bir kişiye (Hz. Muhammed'e) "Sen" şeklinde, daha geniş dinleyicilere "Onlar" şeklinde, zaman zaman da 'Siz' şeklinde hitap ettiğini ve ayrıcalıklı kişiden de "O" şeklinde bahsettiğini anlatmıştır. Bütün bu durumlardan ise, Kur'an'ın şahıs zamirlerini hem insicamlı hem de etkili bir şekilde kullandığı sonucuna ulaşılır (s. 297-298). Yazar daha sonra "biz" ve "o" şeklinde konuşan zımnî hatip, "ben" şeklinde konuşan zımnî hatip, zımnî hatip ve naklî

hatipler, zımnî hatibin her şeyi bilmesi, ayrıcalıklı zımnî hatip, elçinin nesneleştirilmesi, şahıs ve sayıda ani değişimler gibi konuları zengin örneklerle incelemiştir. (s. 299-330). Bütün bu incelemelerden sonra yazar Kur'anî hitabın pek çok bakımdan son derece sıra dışı olduğunu kabul etmekle birlikte, dikkatle incelendiği takdirde onun mükemmel şekilde insicamlı olduğunun da görüleceği kanaatine varmıştır (s. 331).

Eserde ele alınan önemli konulardan biri de "Surelerin Sırası: Azalan Uzunluk Kuralı"dır. Bu konuya girmeden önce, surelerin isimleri hakkında bazı değerlendirmelerde bulunan yazar, sure isimlerinin rivayetler tarafından zikredilmelerine ve Hz. Peygamber zamanında ortaya çıkmış olma "ihtimal"lerine rağmen aslında Kur'an'ın parçası olmadıklarını ve onların ana fonksiyonlarının surelerin uygun etiketlerle tanınması ve birbirinden ayırt edilmesi olduğunu söylemiştir (s. 337). Daha sonra surelerin "azalan uzunluk kuralı" hakkında geçmişten verilen çeşitli örnekleri ve konuyla ilgili günümüzdeki çeşitli iddiaları dile getiren yazar, bu kuralın bazı istisnalarını da anlatmıştır. Azalan uzunluk kuralının gevşek bir şekilde ve metindeki satır sayılarından ziyade her surenin kapladığı sayfa sayısı esas alınarak uygulandığını ileri süren Robinson (s. 338-344), daha sonra İbn Mesud ve Übeyy'in Mushaf'larındaki surelerin sıralarına ilişkin iddiaları ele almıştır (s. 344-351). Surelerin, her bir ana konunun bir yönünü sistematik bir biçimde ele alan Kitap bölümleri gibi düşünülmemesi gerektiğini hatırlatan yazar, surenin izafi uzunluğunun ve başında mukatta'a harflerinin bulup bulunmamasının surenin Mushaf içerisindeki yerini etkilemiş olmakla birlikte, ilave faktörlerin de dikkate alınması gerektiği sonucuna varmıştır (s. 351-352). Bu bölümde son olarak yazar, günümüz tefsir âlimlerinden Emin Ahsen İslâhî'nin surelerin sıralamasıyla ilgili görüş ve önerilerini "Surelerin Sırası: İslâhî'nin İzahı" başlığı altında ayrıntılı bir şekilde incelemiştir (s. 353-367).

Neal Robinson *Kur'an'ı Keşfetmek* adlı eserinin "son not"unda ise, yukarıda özetlemeye çalıştığımız, her bölümde ulaşılmış olduğu sonuçları tekrar zikretmiştir. Biz de aynı usule uyarak bu görüşleri kısaca şöyle özetleyebiliriz: Neal Robinson'a göre, vahiylerin tarihi ve yeri hakkında Kur'an'daki bilgilerin yetersizliğine rağmen, vahiyler konusunda mantıklı bir kronolojik çerçeve oluşturabilmek için sîret ve megazî literatürü kullanılmalıdır. Bu konuda Crone ve Cook'un hadisleri toptan reddetmeleri haksız ve mantıksız bir yaklaşımdır. Onların farazî ilk Hıristiyan ve Yahudi kaynaklarından çekip çıkardıkları Hz. Muhammed ve takipçilerine dair muammalı atıflar ve İslam'ın ortaya çıkışını farazî olarak yeniden inşa etme çabaları konuya anlamlı bir katkı sunmamıştır (s. 369).

Edebî bir metin olarak Kur'an ilk okumada oldukça karışık ve tahlili zor gibi görünmektedir. Bu konuda Robinson, Nöldeke'nin birinci Mekî döneme izafe ettiği nispeten kısa kırk sekiz sure üzerine yoğunlaşmış ve bunların kırk üçünün bir veya birden fazla bölümden oluştuğunu, her bir bölümün ise şu altı ana konudan birini ele aldığını tespit etmiştir: Polemik/tartışma, âhret, Allah'ın elçi ile şahsi iletişimi, Allah'ın kudret ve nimetinin işaretleri/ayetleri, tarihten dersler/kıssalar ve vahyin statüsü ve sahihliği. Daha sonra Robinson bu altı hitap tarzının surenin bütününde nasıl birleştirildiğini araştırmıştır. Önce tek bir hitap tarzının hâkim olduğu surelerle başlamış, sonra iki hitap tarzı olanlara, daha sonra da üç, dört ve daha fazla hitap tarzını içerenlere doğru aşama aşama ilerlemiş ve böylece bu tahlili Mekî surelerin geri kalanlarına da teşmil etmiştir. Robinson bütün bu incelemeler sonunda, hem surelerin kendi içinde hem de Mekî vahiylerin tamamında olmak üzere, farklı hitap tarzları arasında ustaca bağlantılar bulunduğunu keşfetmiştir. Ancak Robinson'a göre, Medenî surelerin edebî tahlilleri, uzun olmaları nedeniyle, Mekî sureler kadar kolay değildir. Bununla birlikte o, söz konusu altı hitap tarzının Medine dönemindeki gelişimini de ele almış ve Kur'an'daki en uzun sure olan Bakara suresinin insicamlı bir bütün oluşturduğunu ortaya koymuştur (s. 370).

Surelerin mevcut sıralamasının sebeplerini araştıran yazar, "azalan uzunluk kuralı"nın pek çok istisnaları olduğunu, bunlardan bir kısmının editör veya editörlerin aynı mukatta'a harfleriyle başlayan sureleri bir araya toplamak istemeleriyle izah edilebileceğini, ancak diğerlerinin bu şekilde izah edilemeyeceğini, dolayısıyla Kur'an'ın cem ve tedvininin (editorial sürecin) gayri Müslim ilim adamlarının düşündüğünden çok daha karmaşık olduğunu ileri sürmüştür (s. 371).

Yazar Robinson, kitabının sonuna koyduğu Ek-B kısmında ise, Kur'an'ın İngilizce tercümeleri hakkında kısa, ancak oldukça düşündürücü birtakım değerlendirmeler yapmıştır: Kur'an'ın kırktan fazla İngilizce tercümesi bulunmasına rağmen, bunların hiçbirisinin tam olarak yeterli olmadığını hatta bazılarının son derece güvenilir olmadığını ileri süren Robinson, Müslümanlar arasında en yaygın olan Yusuf Ali ve Marmaduke Pickthall'ün tercümelerinin ise "vasat ölçülerde hatasız, ancak çok insicamlı olmayan tercüme" olduğunu söylemiştir. Robinson'un İngilizce Kuran tercümelerinde tespit ettiği bazı yanlışlıklar ise şunlardır: 1. Metnin, sözde 'Ahmediye Müslümanları'nın akidelerine göre anlamlandırılması; örneğin, İsa'nın çarmıhtan diri olarak indirildiğine dair atıflar. 2. Mucizelerin ve cinlere yapılan atıfların bertaraf edilmesi; 3. Yaratılışa ve yaratılmış nizamla dair tasvirleri çağdaş bilimsel teorilerle uyumlu hale getirme; 4. Kadınlara öngörülen cezalara ve diğer ahlaki

konulara dair atıfları çağdaş Avrupa değerleriyle uyumlu hale getirme çabaları; 5. Metni kadınlar ve diğer hukuki konularla ilgili atıflara dair aşırı-gelecekçi yorumlar doğrultusunda anlamlandırma; 6. Yetersiz İngilizce (s. 377).

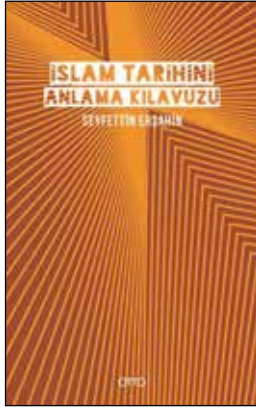
Neal Robinson'un *Kur'an'ı Keşfetmek* adlı kitabında "(Kur'an'ın) daha sonraki editörlerin(nin) yetersizlikleri" (s. 298), "Avrupalı okuyucular için Kur'an üslubunun rahatsız edici özelliklerinden birisi" (s. 322), "sureleri kabaca azalan uzunluk kuralına göre sıralama şeklindeki görünüşte tuhaf editoryal yöntem" (s. 336) ve "Kur'an'ın editör veya editörleri" (s. 339) gibi Müslümanların kulaklarına hoş gelmeyecek birtakım oryantalist ifadeler sıkça geçmiş olmasına rağmen, adı geçen eser Kur'an-ı Kerim'in surelerinin Mekki-Medenî ayırımı, surelerin tarihlendirilmesi, nüzul kronolojisi, surelerin yapısal özellikleri, ses ve anlam ilişkisi, ses ve nazmın bütünleştirici rolü gibi birçok konuda geniş bilgi, görüş ve değerlendirmeler içermektedir. Kur'an-ı Kerim'in cem ve tedvini, surelerin nazil oldukları zaman ve mekânlar ile onların sıraları ve birbirleriyle anlam ilişkileri konularında çok büyük emekler verilerek hazırlanan bu eser, günümüz İslam araştırmacılarına derinlikli bir çalışmanın nasıl yapılması gerektiği konusunda iyi bir örnek teşkil edecektir. Böylesine değerli bir eseri kaleme alan Neal Robinson'u ve onu güzel bir Türkçe ile dilimize kazandıran mütercim Süleyman Kalkan Beyi tebrik eder, adı geçen eserin ülkemizde Kur'an-ı Kerim'in doğru ve sağlıklı bir şekilde tanınması ve anlaşılması hususlarında katkılarda bulunmasını temenni ederim.

SEYFETTİN ERŞAHİN “İSLAM TARİHİNİ ANLAMA KILAVUZU”

(Ankara: Otto Yayınları, 2017)

Muharrem Samet Bilgin

Arş. Gör., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı
Res. Asst., Hitit University, Divinity Faculty, Department of Islamic History
Çorum, Turkey
sametbilgin84@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-5080-8484



Gelişen teknoloji, artan ve çeşitlenen basın yayın organları ve sosyal medyanın etkisiyle bilgiye ulaşmanın çok kolaylaştığı bir dönemi yaşıyoruz. İnsanlar ilgi duydukları, bilgi sahibi olmak istedikleri konularda yazılı, sesli, görsel pek çok malzemeyi kolaylıkla elde edebilmekteler. Bunlar sayesinde hem kafalarındaki sorulara cevap bulabilmekte hem de çevrelerindeki insanları aydınlatabilmekteler. Ancak böyle bir ortamda da farklı sorunlar ortaya çıkmaktadır. Bilgi kirliliği, metodoloji eksikliğinden kaynaklanan problemler, istenilen yönde algı yaratmak amacıyla bilginin kötüye kullanılması, elde edilen bilginin/haberin bağlamından koparılarak yorumlanması bu sorunlar arasında ilk akla gelenlerdir. Gerçi saydığımız son iki husus eskiden beri insanlar tarafından suiistimal edilmektedir. Fakat günümüzde iletişim araçlarının gelişmesi sayesinde kitlelere daha kolay hitap edildiğini düşünürsek bu oranın her zamankinden daha yüksek olduğu kanısına varabiliriz. İnsanların her zaman ilgisini çeken, gelişen ve değişen bu şartlar muvacehesinde de bilgi sahibi olmanın kolaylaştığı, üzerinde en çok konuşulan alanlar arasında din bilimleri ve tarihi sayabiliriz. İslam Tarihini Anlama

Kılavuzu böyle bir ortamda yayınlanmış ve genel okuyucu kitlesini hedef alan önemli bir çalışma.

Eser, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı öğretim üyesi Prof. Dr. Seyfettin Erşahin tarafından kaleme alınmıştır. Yazarın deyimiyle ve yerinde bir tespitle "İslam Tarihine Girişi", "İslam Tarihi İlmi-hali" mesabesinde olan bu kitap, on bir bölümden oluşmuş ve yaygın İslam Tarihi anlatımından farklı bir şekilde kurgulanmıştır. Müellifin önsözde belirttiği üzere genelde İslam Tarihi kitapları, İslam Tarihini Hz. Muhammed'in doğumuyla başlatıp Moğol istilasıyla sona erdirmiş ve bu süreçte yaşanan askeri-siyasi olayların kronolojik olarak anlatımına odaklanmıştır. Bu anlayış Araplar dışında Müslümanlar tarafından kurulan devletlerin görmezden gelinmesine, onların İslam devleti olmadığı düşüncesinin hâkim olmasına sebep olmuştur. Ayrıca yazara göre bu kurgulama İslâm'ın tarihte kaldığı, bugüne ve geleceğe dair bir şeyler söylemediği hissiyatını ortaya çıkarmıştır. (s. 13-14) İslam Tarihini Anlama Kılavuzu genel okuyucu kitlesine hitap ettiği için eserde sade, açık ve samimi bir dil ve üslup tercih edilmiştir. Dipnot kullanılmamakla birlikte bazı yerlerde parantez içinde kaynak gösterilmiştir. Eserin birinci, altıncı, yedinci ve sekizinci bölümleri hariç diğer bütün bölümleri soru ve sorgulamalarla başlamış. Yazar, söz konusu bölümleri bu soru ve sorgulamalar çerçevesinde ele almıştır. Böylece okurun ilgili bölümleri okurken söz konusu sorular sayesinde etkin bir okuma yapması sağlanmıştır. Ayrıca her biri yılların birikimiyle oluşmuş olan bu kapsamlı, nitelikli soru/ sorgulamalar okurları merak ettiği hususlar için derinlemesine araştırma yapmaya da sevk etmektedir. Yazar zaman zaman anlattığı konularla ilgili ilginç anekdotlara hatta şiirlere yer vererek okurun ilgisini canlı tutmuş ve verdiği bilgilerin daha rahat zihinde kalmasını temin etmiştir. Bunun yanı sıra eserde geçen bazı kavramların parantez içinde açıklaması yapılmış, ülke, bölge ve şehirlerin tarihteki ve günümüzdeki adları birlikte zikredilmiştir.

İslam Tarihini Anlama Kılavuzu'nun ilk bölümü "İslam Tarihçiliği" başlığını taşımaktadır. Bu bölümde başlıktan da anlaşılacağı üzere İslam Tarihinin tanımı, konusu, metodolojisi, felsefesi, faydaları ve diğer bilim dallarıyla olan ilişkisi üzerinde durulmaktadır. İslam tarihçiliğinin tarihine yer verilerek geleneksel dönem ve yenileşme dönemi olarak ikiye ayrılmıştır. Özellikle Osmanlı/Türkiye örneği üzerinden verilen yenileşme döneminde yaşanan kırılma anları ve tarihe yaklaşım farklılıkları dikkati çeken hususlardan biridir. Bu kırılma anları ve Müslümanların geri kalmışlıkları, kavramlarını yitirmelerine, hangi görüşten olurlarsa olsunlar tarihi de modern dünyanın gereksinimleri doğrultusunda, Avrupa merkezli bir yaklaşımla kurgulama-

larına sebep olmuştur. Yazarın bu bölümde örnek olarak verdiği Ahmed Haşim'e ait "Müslüman Saati" ve Yahya Kemal Beyatlı'ya ait "Ezansız Semtler" başlıklı yazılar yaşanan büyük değişimi çok güzel özetlemiştir (s. 38-51). Bu bölümde son olarak Türkiye'deki İlahiyat fakültelerinde İslam Tarihi alanının gelişimi, okutulan dersler, derslerin içeriği hakkında bilgi verilmiştir. Bu bölüm genişletilerek ve gözden geçirilerek İslam Tarihi Usulü, İslam Tarihine Giriş, *Türkiye'de İslam Tarihçiliği* vb. isimlerle müstakil olarak basılabilir. Tarih Felsefesi ve Metodolojisi derslerinde başvurulabilecek bir bölüm. Bu bölümü isminde kılavuz geçen kitabın İslam Tarihinin nasıl okunması, anlaşılması ve yorumlanması gerektiğine yönelik okuyucuya önemli fikirlerin verildiği bir rehber olarak tanımlayabiliriz.

Çalışmanın ikinci bölümü İslamiyet'in Doğuşu: Hz. Muhammed Dönemi olarak isimlendirilmiştir. Hz. Muhammed'in hayatının anlatımından önce Hz. Muhammed'i konu edinen ilimlerin tanıtılması, Hz. Peygamber'i algılamaya dair bahsedilen hususlar da aslında bir nevi Siyer metodolojisi ve felsefesi sayılabilir. Yazarın Hz. Muhammed'i Anlama ve Algılama Sınırları başlığı altında İslam dünyasında Hz. Muhammed tasavvurlarını çeşitli yönlerden inceleyerek ortaya koyduğu fikirler dikkat çekicidir. Bu bağlamda Hz. Muhammed'in kul ve elçi kimliğinin göz ardı edilerek hangi gerekçelerle yüceltildiği ya da sıradan bir insanmış gibi algılandığı üzerinde durulmuştur. Yazar, İslam kültüründe yaygın olduğu gibi siyerin, Kısas-ı Enbiyâ anlatımının son halkası olarak yazılması gerektiğini düşünmektedir. Nitekim kendisi de Hz. Muhammed'in hayatı ile ilgili kısma geçmeden önce diğer peygamberler hakkında bilgi vermiştir. Daha sonra Hz. Muhammed'in hayatı ve peygamberlik yılları tematik bir şekilde anlatılmıştır. Yazar, siyerin kendi terminolojisi içerisinde yazılması gerektiği düşüncesinden hareketle bu bölümde yer alan başlıklarda ve metin içerisinde bu bilimin kavramlarını kullanmaya özen göstermiştir. Bir bilim dalı için terminoloji son derece önemlidir. Terminolojinin görmezden gelinmesi hem kavramların ve zihin dünyasının kaybına yol açar hem de o bilimden murat edilen maksat hâsıl olmamış olur. Bunu Siyer-i nebî için düşünecek olursak Hz. Muhammed'i nebi veya peygamber olarak ortaya koymak daha güçleşecektir. Bu bakımdan müellifin hassasiyeti önemli ve değerlidir. Yazar, bu bölümü Hz. Peygamber'in evliliklerini anlatarak nihayete erdirmiştir. Modern insanın anlamakta zorlandığı ve oryantalistler tarafından en fazla suiistimal edilen konuların başında gelen Hz. Muhammed'in evliliklerinin ayrıntılı olarak ele alınması da okurlar için önemli bir kazanımdır.

Eserin üçüncü bölümü Dört Halife devrine ayrılmıştır. Öncelikle Hz.

Muhammed'in vefatından sonra Müslümanların lideri olan dört sahabenin hayatları ve kişilikleri hakkında kısaca bilgi verilmiştir. Ardından da yaklaşık otuz yıl süren ve Hulefâ-yı Râşidîn devri olayları kronoloji gözetilerek tematik olarak anlatılmıştır. Etkileri günümüze kadar süren bu devir olayları Ridde Olayları, Fetihler, İlk İç Çalkantılar ve Sonuçları başlıkları altında incelenmiştir. Dördüncü bölümde ise tarihte ortaya çıkan ilk Müslüman hanedanlık olan Emeviler ele alınmıştır. Burada da yazar farklı bir yol izleyerek Emevi ailesi tarafından Şam ve Endülüs merkezli olarak kurulan iki devleti Doğu ve Batı Emevileri olarak tek bölümde toplamıştır. İslam dini ve tarihi ya da Müslümanlarla ilgili bir takım değerlendirmelerde bulunanların pek çok hususta Emevileri günah keçisi ilan ettiklerini görürüz. Zaman zaman birçok bilim insanı veya entelektüel de anakronizme düşme pahasına bu kervana katılabilmektedir. Saltanat meselesi de bunlardan biridir. Müslümanlar'ın tarihine saltanat Muaviye'nin dolayısıyla Emeviler'in eliyle girmiştir. Fakat daha sonra İslam tarihinde pek çok hanedan ortaya çıkmıştır. Yazar bu noktada şu önemli değerlendirmeyi yaparak olaylara yaklaşım biçimini gözler önüne sermiştir. "...Muaviye'nin kurduğu hanedan saltanat sistemi 20. yüzyıl başlarına kadar Müslümanlar arasında varlığını sürdürdü. Ona başlangıçta şiddetle karşı çıkan Şiiler ve Hariciler de sonraki dönemlerde kurdukları devletlerinde Muaviye'nin sistemini sürdürdüler." (s.142) Doğu Emevileri dönemini kronolojiyi dikkate alarak tematik olarak ele alan yazar, Batı Emevilerini ise tamamen kronolojik sırayla anlatmıştır. Belki bunda uzun olduğu kadar karmaşık olan Endülüs Müslümanları tarihinin de bir etkisi vardır. Bu bölüm, Ebû'l-Bekâ Sâlih b. Şerif'in 1486'da dönemin Osmanlı padişahı II. Bayezid'e gönderdiği ve Endülüs Müslümanlarının içler acısı durumu anlatan Sezai Karakoç tarafından Türkçe'ye "Endülüs'e Ağıt-Feryadname" başlığıyla çevrilen şiirle sona ermiştir. (s. 156)

Beşinci bölüm İslam kültür ve medeniyetinde önemli bir yere sahip olan Abbasîlere ayrılmıştır. Kanlı bir ihtilalle Emevileri devirerek yönetimi ele geçiren Abbasîlerin tarihi, izledikleri politika ve beş yüz yılı aşan iktidarları döneminde meydana gelen olaylar yine konu merkezli bir anlayışla ortaya konmuştur. Müellifin burada yer verdiği başlıklardan biri de "Din Siyaseti"dir. Kuruluş aşamasında Abbasîlerin ihtilali beraber gerçekleştirdikleri Şiilerle birlikte hareket ettiklerini ancak daha sonra tebaanın büyük çoğunluğunun mezhebi Sünniliğe dayandıklarını, Sünniliğin temsilcisi hadis âlimleri ve fakihlere yakın olduklarını vurgulamıştır. Yazar, Abbasî devrinde Me'mun, Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde (m. 813-847-yaklaşık otuz beş sene) devlet mezhebi haline gelen Mutezile'den hiç bahsetmemiştir. Dolayısıyla Mu-

tezile'nin etkisiyle yaşanan *halku'l-Kur'an* tartışmasına ve özellikle hadis ulemasının yaşadığı *Mihne* olayına bu kapsamda hiç değinmemiştir. Hâlbuki o dönem ve sonrasında yaşananlar etkileri günümüze kadar süren dini, ilmi, kültürel ve sosyal pek çok değişime sebep olmuştur. Bu bölümde İslam tarihinin en uzun süreli devletlerinden biri olan Abbasîler döneminde yaşanan isyanlar haklı olarak İktidara Karşı Dinî-Siyasi Hareketler kapsamında incelenmiştir. Çünkü söz konusu isyanlar ve hareketler bir yönüyle dini olmakla birlikte iktidarı hedef alan siyasi kalkışmalardı.

İslam Tarihini Anlama Kılavuzunun altıncı bölümü Müslümanlar tarafından Afrika'da kurulan devletlere tahsis edilmiştir. Bu devletler hakkında okurlara kısaca bilgi vermekle yetinilmiştir. Eserin hususiyetlerinden biri olan yedinci ve sekizinci bölümlere ise sırayla "Şii İslam Tarihi" ve "Harici İslam Tarihi" şeklinde isim verilmiştir. Bu bölümlerde Müslümanların büyük çoğunluğundan ayrılan, İslam tarihinde ortaya çıkmış iki önemli fırkaya mensup Müslümanlar tarafından kurulan devletlerden kısaca bahsedilmiştir. Ancak buradaki bölümlere "Şii İslam Tarihi" ve "Harici İslam Tarihi" adını vermek yerine "Şii Müslümanlarca Kurulan Devletler" ve "Harici Müslümanlarca Kurulan Devletler" şeklinde isim verilebilir miydi? Burada yazarın bir ilki gerçekleştirdiği için dikkat çekmeyi amaçladığı düşünülebilir. Nitekim yazımızın başında da belirttiğimiz gibi klasik İslam tarihi anlatımından farklı bir yol izlenerek gerek Afrika'da kurulan devletlerle ilgili, gerekse Şii ve Hariciler tarafından kurulan devletlerle ilgili kitapta bölümler ayrılması önemli bir kazanımdır.

Kitabın dokuzuncu bölümü İslamiyet'in yayılışına ayrılmıştır. İslamiyet'in yayılışı Müslüman milletler içerisinde önemli bir yere sahip olan Türkler üzerinden anlatılmıştır. Bir eser meydana getirilirken hitap ettiği çevrenin de dikkate alınması gerekir. Türkçe yazılarak Türk okurlar için kaleme alınmış bir eserde İslamiyet'in yayılışının Türkler üzerinden anlatılması gayet normal ve makuldür. Bu bölümde ele alınan konular aslında İslam tarihinin ve Türk tarihinin netameli ve çok tartışılan meseleleridir. İslamlaşma (conversion), Araplaşma, Türkleşme, millî kimlik, dini kimlik, kılıç zoru, kimlik kaybı, fetih, tebliğ, Haçlı Seferleri vs. bu bölümde mevzu edilen olgu ve olaylardan bazılarıdır. Türkler, İslamiyet'in ilk muhatabı Araplardan sonra Fars ve Berberilerle birlikte erken sayılabilecek bir dönemde İslamiyet'le muhatap olmuş milletlerden biridir. Türklerin hangi şartlar altında ve nasıl Müslüman olduğu, Müslüman olduktan sonraki durumları çoğu araştırmacının dikkatini çekmiştir. Zaten yazar "*Türklerin İslami dönemdeki yerini ve rolünü anlamadan dünya ve İslam tarihini de anlamak mümkün görünmemektedir.*" (s. 201)

ifadesiyle konunun önemini dile getirmiştir. Bu bağlamda öncelikli olarak Türk-Arap ilişkilerinin geçmişine değinen yazar, Türklerin İslamiyet'e Girişi başlığı altında İslamiyet'in dünyaya nasıl yayıldığıyla ilgili değerlendirmelerde bulunmuştur. Aslında bir nevi genel ilkeler olarak betimlenecek bu değerlendirmelerin ardından Türklerin İslamlaşmasıyla sonuçlanan süreç ve bu süreci kolaylaştıran faktörler üzerinde durulmuştur. İslamiyet'in Türk kimliğinin korunmasında en büyük amillerden biri olduğu, Müslüman kimliği ile Türk kimliğinin birbirlerini tamamladıkları özellikle vurgulanmıştır. (s. 214-218) Bundan sonra da İslam coğrafyasının korunmasından, Haçlı Seferleriyle mücadeleye, İslam'ın Hint alt kıtasına yayılmasından, Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasına varıncaya kadar Türklerin siyasi ve kültürel anlamda İslam tarihinde oynadıkları önemli roller anlatılmıştır. Buna müteakip ise Türklerin Müslüman olduktan sonra kurdukları devletler kısaca tanıtılmıştır. Söz konusu devletler içerisinde en uzun hüküm sürmüş olan Osmanlı Devleti diğerlerine nazaran daha ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Yazarın pek çok eserde adları bile geçmeyen devletlere bu kitapta yer vermesi araştırmacılar için yeni araştırma alanlarını göstermesi bakımından önemlidir.

Üzerinde değerlendirmelerde bulunduğumuz bu eseri birçok eserden ayıran en önemli özelliklerden biri de Müslümanların tarihini Ortaçağ'da ya da daha yakına getirip I. Dünya Savaşı'nda bırakmamasıdır. Günümüzdeki İslam ülkelerini, Müslüman topluluklarını onuncu bölümde görme fırsatını yakalıyoruz. Bu bölümün başında yer alan sorgulamalar hâlihazırda dünyanın gündeminde yer alan ve doğrudan Müslümanları ilgilendiren birçok konuya değindiği için ufuk açıcı bir nitelik arz etmektedir. Ayrıca pek çoğu çatışmaya ve çözümsüzlüğe dönüşmüş sorunların sebepleri ve kısa geçmişleri bu bölümde ele alınmaktadır. Yazarın İslam dünyasının bugünkü durumu başlığı altında tarih bilimi ve bilinci ile ilgili yaptığı değerlendirme eserin hangi saiklerle yazıldığını ortaya koyar niteliktedir. *"İslamiyet'in insanlığı asırlarca maddi ve manevi alanlarda mutlu ettiği gerçeğinden hareketle bu değerler ve tecrübenin tekrar hayata hâkim olması istenmektedir. Kuşkusuz bunların günümüze taşınması da diğer ilimler yanında, iyi bir tarih anlayışı ve anlatımı ile mümkün olacaktır. Diğer ifade ile İslam tarihinin iyi kavranması sadece Müslümanların değil bütün insanların yararına sonuçlar doğuracaktır."* (s. 272) Müellif İslam dünyasının sorunlarını 2016 yılında ülkemizde düzenlenen bir sempozyumdan hareketle ekonomik, eğitim ve güvenlik sorunları olarak üç başlık altında toplamıştır. Daha sonra Müslümanların yaşadığı bölgeler, bu bölgelerdeki önemli devletler, olgular ve yaşanan sorunlara kısaca temas edilmektedir. Bu bağlamda İran İslam Devrimi, Arap-İsrail Savaşı ve Filistin meselesi, İran-İrak Savaşı,

Körfez Krizi, Arap Baharı, Suriye iç savaşı, Kıbrıs Sorunu, Hindistan-Pakistan Çekişmesi, Karabağ Sorunu Somali’de iç savaş ve açlık, Sudan’da kuzey-güney anlaşmazlığı gibi günümüz Müslümanlarının yakından şahit olduğu durum ve olaylar üzerinde durulmaktadır. Yine Hindistan, Çin, Japonya, Orta Asya, Afrika, Avrupa ve Amerika’daki Müslümanlarla ilgili bilgi verilmektedir. Bütün bunlar günümüz İslam dünyasının adeta bir fotoğrafı ve panoraması mesabesinde diyebiliriz.

İslam Tarihini Anlama Kılavuzu salt bir siyasi tarih anlatısından ibaret değil. Kitabın son bölümüne müellif, “Müslümanların Başarısı: İslam Medeniyeti” başlığını vererek 1400 yıllık süreçte Müslümanların meydana getirdikleri uygarlığı özlü bir şekilde tanıtmıştır. Medeniyet kavramıyla ilgili mülâhazalar, medeniyetleri doğuran ve medeniyetlerin yıkılışında etkili olan faktörlerle konuya adeta bir giriş yapılmıştır. Sonrasında İslam medeniyetinin temel nitelikleri ve gelişim aşamaları ele alınmıştır. Yazarın belirlediği temel niteliklere başkalarını eklemek elbette mümkündür. Ancak yazarın zikrettikleri arasında yer alan insan merkezli olması ve çeşitli ırk ve kültür mensuplarının ortak ürünü olması İslam medeniyetinin hangi ırktan olursa olsun insanı önemseydiğini göstermesi açısından önemlidir. İslam medeniyetinin gelişim aşamalarıyla ilgili olarak yazar, ilk vahiyden Emevilerin sonuna kadar doğuş, Abbasi Devleti’nin kuruluşundan miladi 17. Yüzyıla kadar gelişme ve yükseliş, 18 ila 20. Yüzyıllar arası ise yıkılış ve yeni arayışlar olarak bir sınıflama yapmıştır. Burada yazar, dünyada genel kanaat olan İslam medeniyetinin on birinci yüzyıldan sonra gerilediği düşüncesine de bir eleştiri getirmiştir. Aslında söz konusu kanaatin Türkler’in İslam medeniyetinde söz sahibi olmasıyla bir ilişkisi olduğu ve maksatlı bir şekilde propagandasının yapıldığı gözlerden uzak tutulmamalıdır. Eser İslam medeniyetinin çeşitli yönlerden incelenip, özlü bir şekilde tanıtılmasıyla sona ermektedir.

Sonuç olarak İslam Tarihini Anlama Kılavuzu isimli eser, bugün dünya nüfusunun yaklaşık üçte birini oluşturan Müslümanların tarihini ve medeniyetlerini özlü bir şekilde anlatan, bunu yaparken okuyucuya düşünme, anlama ve analiz yapma imkânı veren bir eserdir. Bunun yanı sıra ileri okumalar için yol gösteren, İslam tarihinin nasıl okunması gerektiğinin hususunda da rehberlik eden bir çalışmadır. Bilimsellikten taviz vermeden genel okuyucuya hitap etmesiyle de geniş kitlelerin kafasında oluşan pek çok soruya cevap bulabilecekleri ilmi bir eser hüviyetini taşımaktadır.

SALİH KESGİN
“HZ MUHAMMED (S) VE ÖTEKİ: SÜRGÜN HADİSLERİ
BAĞLAMINDA BİR İNCELEME”
(İstanbul: İnsan Yayınları, 2016)

Osman Aydın

Arş. Gör., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Res. Asst., Hitit University, Divinity Faculty, Department of Basic Islamic Sciences
Çorum, Turkey
hititosmanaydin@gmail.com
orcid.org/0000-0003-0413-1799



Küreselleşen Dünya’da farklı milletlerin bir arada yaşama kültürü kazandığı gerçeğinden hareketle, farklı inanç gruplarının da hayatı beraber sürdürmelerinin tabiiği ve kaçınılmazlığı gözler önündedir. Bu çalışma, Müslüman bireylerin ya da devletlerin, kendi inançları dışındaki kimselere karşı tavrının nasıl olması gerektiğine ilişkin rivayet temelli bir yaklaşım sunmaktadır.

Eser, amaç ve metoda ilişkin bilgilerin yer aldığı bir giriş ile dört bölümden oluşmaktadır. Kesgin’in ifadesiyle çalışmanın amacı, “Yahudi, Hıristiyan ve müşriklerin Arap Yarımadası’ndan çıkarılmasına dair hadis rivayetleri üzerinde durarak, Hz Peygamber’in öteki ile ilişkilerine nispetle rivayetleri anlamak”tır. (s.17) Kitapta takip edilen metodu, “bir grup rivayetin anlaşılması ve tenkidi” şeklinde özetleyen yazar, tenkidin ilk aşaması olan anlama faaliyetinin hakkıyla gerçekleştirilmesi ve rivayetlerin doğru yorumlanması açısından ön bilgiler vereceğini, (s. 17) akabinde söz konusu bu

rivayetlerin sıhhatini tetkike açacağını (s. 18) belirtir. Aynı şekilde, çalışmanın devam eden kısımlarında, meselenin sahabe dönemindeki izdüşümünün ne olduğu üzerinde durulacağını hatırlatır. (s. 18) Kaynak seçimi itibariyle, *Kütüb-i Tis'a'*nın yanı sıra Abdurrezzak ve İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*leri, Darekutnî ve Beyhakî'nin *Sünen*'leri ile temel tarih kaynaklarını kullandığını yine giriş kısmında açıklar. (s. 19)

Eserin Birinci Bölümü, "Arap Yarımadası'ndaki İnanç Grupları" ismini taşımaktadır ve dört ana başlıktan müteşekkildir. İlk başlık altında İslam öncesi Arap Yarımadası'nda var olan Putperestler, Yahudiler, Hıristiyanlar, Mecusiler ve Hanifler hakkında bilgi verilmiştir. Arabistan'a ilk defa putperestlik inancını getiren Amr b. Luhay ile boy gösteren bu dini oluşum, takip eden süreçte üçyüztümüştan fazla putun Kabe'ye yerleştirilmesine kadar uzanmıştır. (s. 24-25) Öyle ki zamanla Arap Yarımadası'nda; Mekke'den alınan ya da bu yol üzerinde temin edilen taşlar yahut cinler dahi ilah kabul edilir hale gelmiştir. (s.26). Putlardan genellikle dünyalık şeyler talep eden putperestlerde ahiret inancı bulunmamaktadır. (s. 27) Hatta dünyalık istekleri gerçekleşmediği zamanlarda taptığı putlara hakaret edilmekten de geri durulmamıştır. (s.28)

Yazarın ifadesine göre İslam öncesi Yahudiler, birbirlerine çok sıkı bağlı ve Arabistan'ın her yerine yayılmış durumdadırlar. Bunların çoğunluğu köken itibariyle Yahudi iken, az bir kısmı ise Yahudileşmiş Araplardan meydana gelmektedir ve "İslam'dan önce Araplar arasında Yahudiliğin fazla itibar görmediği" çalışmada belirtilmektedir. (s. 28-32) Hıristiyanlık ise Yahudiliğe nispetle Arabistan'ın Kuzey ve güney bölgelerinde misyonerlik faaliyetlerinin de tesiriyle daha fazla yayılmıştır. (s. 32-34). Mecusilik'in de İran ile ilişki içinde bulunan birkaç bölge dışında Arabistan'da İslam öncesi rağbet görmediği ilgili kısımda zikredilmiştir. (s. 34-36) Hakkında İslamî kaynaklar dışında bilginin bulunmadığı Haniflik ise eser sahibinin beyanı muvacehesinde; tevhit inancına sahip, sünnet olan ve Kabe'yi tavaf eden kimseler için kullanılmıştır. Haklarında çok az bilgi bulunan Hanif'lerin toplu ibadetlerinin olmadığı, zâhid kimseler olarak tanındıkları ve genel olarak kültürlü fertler şeklinde tavsif edildikleri belirtilmektedir. (s. 36-39)

Arabistan'daki dini yapılara değinilen ilk başlığı takiben daha hususi manada Mekke'deki inanç gruplarına yer verilmiştir.. Bölgenin fiziki yapısına işaret edildikten sonra şehir içerisindeki inanç grupları hakkında bilgiler sunulmuştur. Genel olarak ticaretle uğraşan Mekkeliler arasında çok az sayıda Hristiyan varken hemen hemen hiç Yahudi bulunmamaktadır.

(s. 39-45) Medineliler arasında ise Evs ve Hazrec'in başını çektiği putperestlerin yanında onları birçok konuda etkileyen Yahudiler de mevcuttu. Hirisitiyanlık ise yok denecek kadar azdı.(s.45-51)

Yazara göre, meseleye taalluk eden rivayetlerin doğru anlaşılabilmesi için yukarda söz edilen, İslam öncesi Arap Yarımadası'ndaki sosyal ve demografik yapının bilinmesi son derece kıymetlidir. (s. 51-52)

İkinci bölümün başlığı, "Hz Peygamber'in Çeşitli İnanç Grupları İle İlişkisi" şeklindedir ve Hz Peygamber'in Mekke-Medine dönemini ele alan iki temel mevzudan müteşekkildir. Bu meyanda Mekke döneminde daha dar çerçevede gerçekleşmekle birlikte Hristiyan ve Yahudilerle ilişkilerin varlığı dile getirilmiştir. Yazar tarafından, "bireysel davet dönemi" olarak nitelenen İslam'ın ilk üç senesinin ardından, "kitlesel davet dönemi" ile birlikte baskı ve zulümlerin de arttığı görülmektedir. Bu baskılar da, ilk olarak Habeşistan'a devam eden süreçte ise Medine'ye hicreti doğurmuştur.(s. 56-65)

Medine dönemine gelindiğinde ise, muhacir ensâr kardeşliğinin yanı sıra Medine vesikası ile Müslümanlar ile diğer din mensupları arasında birlik sağlanarak müşriklerden gelecek tehlike bertaraf edilmek istenmiştir. (s.66-67). Gerçekten de Mekkeli müşrikler dışında diğer din mensuplarıyla son derece düzenli ilişkiler geliştirilmiştir. Medine'de birlik sağlandıktan sonra ise düzeni bozma gayretinde olan Mekke'li müşrikler üzerine yazarın ifadesiyle, "dini bir gereklilik olarak değil de güvenlik amaçlı" bir yöneliş gerçekleşmiştir. (s. 69) Müslümanların diğer dini gruplarla olan ilişkilerinde dönüm noktası ise Bedir Savaşı'dır. Bu savaştan sonra gerek Kur'an ayetlerindeki üslup gerekse Hz Peygamber'in uygulamaları Yahudiler üzerinde sertleşmiştir.(70-71) Devam eden süreçte Hz Peygamber'e hakaret etmeleri ve bir Müslüman kadına sataşmaları neticesinde bir sahabenin şehit edilmesi ile birlikte anlaşma bozulmuş ve Beni Kaynuka Yahudileri muhasara altına alınmıştır. Kesgin, Hz Peygamber'in bu süreçte tavrının sırayla sabır, inanca saygı, suçun ferdiliğine dikkat çekme şeklinde olduğunu belirtir. Ancak tehdit umuma yönelince tutum değişmiştir.(s. 72-73)

Uhud Savaşı'ndan sonra Nadr Yahudileri Hz Peygamber'i öldürmek istemiş ve teslim olmamalarını takip eden süreçte muhasara altına alınıp göç ettirilmiştir. (73-75) Birkaç sene sonra Hendek Savaşı'nda Müslümanlarla anlaşmalarına rağmen müşriklerle iş tutan Kureyza Yahudileri de, "ağır bir şekilde cezalandırılmışlardır."(s.77).

Tıpkı ilk bölümde olduğu gibi ikinci bölümü de bir değerlendirme ile kapatan Kesgin'e göre, "metni doğru anlayabilmek onun olduğu ortamı anlamaktan" geçmektedir. Bu bağlamda Hz Peygamber'in Yahudilere karşı uygulamalarının hiçbiri "önyargı" ya da ön çözüm içermemektedir. Bu fiillerin tamamı onların kendi yaptıklarının neticesinde alınmış kararlardır. (s.81)

Çalışmanın üçüncü bölümü, "Yahudi, Hıristiyan ya da Müşriklerin Arap Yarımadası'ndan Çıkartılması Gerektiğini Belirten Rivayetler" olarak isimlendirmiştir. Yazar öncelikle bahse konu rivayetlerin geçtiği kaynakları kronolojik olarak vermiş daha sonra sahabe râvîlerini zikretmiştir. (s.85-86). Toplamda dokuz rivayet üzerinden bir tetkikte bulunan Kesgin'in değerlendirmelerine göre ilgili hadislerin; beşi *sahih*, ikisi *hasen* ve biri de *zayıf*tır. Bir rivâyet ise kendi zayıf olmakla birlikte birçok *sahih* âdîdla desteklenmek suretiyle sıhhat kazanmıştır. (s.86-106) Müellife göre, her ne kadar rivayetin sıhhat bakımından farklı versiyonları olsa da Hz Peygamber'e aidiyetinde bir problem bulunmamaktadır. Ancak bu durum metin olarak analiz edilmesine engel teşkil etmez (s. 107)

Çalışmanın son bölümü, "Farklı İnanç Gruplarının Arap Yarımadası'ndan Sürgünü ile İlgili Rivayetlerin Metin Tahlili" adını taşır. Bu bölümde adı geçen rivayetler öncelikle metin olarak analiz edilmiş daha sonra ise Hz Peygamber'den sonra uygulama eksenli olarak incelenmiştir.

Sahabî râvîler, "her birinin gayr-i müslim olmaları ortak paydasını merkeze alarak" tariklerin bir kısmında sürgün edilecekleri; Yahudiler, bir kısmında Necranlılar bazen de müşrikler olarak nakletmişlerdir.(s.113) Bu durumun bize sunduğu ise farklı inanç gruplarının İslam coğrafyasından çıkarılması şeklinde bir vurgunun varlığıdır. (s.114)

Tarihsel süreç içerisinde de rivayetin metinsel anlamda bazı farklılıklar taşıdığını belirten Kesgin onbir kaynak üzerinde kronolojik olarak yaptığı şemalarla meseleye değinmiştir. Buna göre, rivayetin ilk tarihlerinde Yahudi ve Hristiyan şeklindeki beyan zamanla bazı kaynaklarda sadece Yahudiler keza bazen de müşrikler olarak nakledilmiştir. (s.116-118) Ancak yazara göre, "metinler dikkate değer herhangi bir başkalaşım geçirmemiştir." (s.120) Bu kısmın sonunda Arap Yarımadası kavramından ne anlaşılması gerektiği hususuna değinen Kesgin, sonradan yapılan tanım ve sınırlamaların Hz Peygamber'in kastettiği anlamı taşıyıp taşımadığının iyi irdelenmesi gerektiğini ifade eder. (s.123)

Bu kısmın değerlendirmesi sadedinde altı maddeye yer veren Kesgin, devamında akla gelebilecek bir soruyu dile getirir. Buna göre, bir taraftan Ehl-i Kitap'a karşı son derece yapıcı davranan bir peygamber portresinin yanında onları sürgün etmeye yönlendiren bir kimsenin varlığı ortadadır. Yazara göre bunun çözümlemesi için uygulamadaki karşılığının gözler önüne serilmesi gerekir. (s.123-126)

Bu açıdan, söz konusu rivayetlerin Hz Peygamber'in vefatından hemen evvel vârid olması kendisinin böylesi bir uygulamada bulunmadığını gösterir. Zira onun diğer dini inanç gruplarına karşı tavrının belirleyicisi yine söz konusu inanç gruplarının tavırlarıdır. İslam'a aksi tavır takınıncaya kadar kendileriyle gayet iyi ilişkiler kurmuş olan Hz Peygamber onlardan aksi tutum gelmedikçe tavrını değiştirmemiştir. (s.126-129) Zaten rivayetlerde yer alan sürgün ifadesinden kasıt, "Müslümanların yaşadığı bütün coğrafyadan tamamen çıkartılmaları ve ayrı bölgelere gönderilmeleri değil, İslam'ın doğduğu ve manevi merkezi olarak kabul edilen bölgenin emniyet ve huzurunun sağlanmasıdır." (s.129) Hz Ebubekir döneminde de sürgün emir olarak algılanmamış ve ilişkiler karşılıklı olarak uyumlu devam ettiği sürece, "ortak yaşamın sürdüğü" görülmüştür. (s.131) Hz Ömer devrinde Yahudi ve Hristiyanlara uygulanan tehcir ise söz konusu rivayetleri emir telakki etmekten kaynaklı değildir. Zira öyle olsa hilafetinin hemen başında Hz Ömer bu işe girişirdi.(s.136) Kendisi, "Hayber çevresindeki Yahudileri ve Necranlı Hristiyanları, onların özel durumlarını dikkate alarak ikamet ettikleri bölgelerden uzaklaştırmıştır." (s.136-137) Yani bu uygulamaların tamamı onların yaptıkları anlaşmaları bozmaları ve Müslümanlar arkasından plan çevirmeleri sebebiyledir.

Sonuç olarak, Hz Peygamber'in farklı inanç gruplarına genel yaklaşımı müsahama iken, "karşılaştığı olumsuz tutumlar neticesinde karşılık vermek zorunda kaldığında ise Müslümanların onurlarını çiğnetmeyerek gereken mukabelede bulunmuştur" ve bu durum onun, "müsamaha ilkesine halel getirmemektedir." (s.141). Yazara göre incelemeye konu olan bu rivayetlerle alakalı nihai olarak söylenecek söz, "farklı inançlardaki insanların ihanetiyle karşılaşan Hz Peygamber'in, ümmetini birlik ve uyanık olamaya teşviki ile İslam'ın doğduğu toprakların emniyet ve huzurunu sağlamak adına gerekli önlemleri alma yönünde bir tavsiyesi" olarak düşünülmelidir. (s. 142)

MEHMET TIRAŞCI
“TÜRK MÛSİKÎSİ NAZARİYAT TARİHİ”
(İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017)

Sema Dinç

Öğr. Gör., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk Din Müsikisi Anabilim Dalı
Lec., Hitit University, Divinity Faculty, Department of Turkish Religious Music

Çorum, Turkey

semadinc@hitit.edu.tr

orcid.org/0000-0003-4945-644X



Türk Mûsikîsi Tarihi yazımı, geçmişten günümüze her dönem var olagelmiş bir ilmî çalışma alanı olmuştur. Fakat tarih yazıcılığı zor ve karmaşık bir süreçtir. Genel olarak mûsikî tarihi kitaplarına bakıldığında göze çarpan en önemli mesele içeriğin yetersizliğidir. Bu yetersizlik alana hâkim olmanın ve anlatımının zorluğuyla alakalıdır. Dolayısıyla Türk Mûsikîsi'nin Tarihi'nin yazılması gereksinimi hâlihazırda hâlâ gerekli olan fakat uzmanlarınca gerçekleştirilmesi gereken bir durum olarak belirginleşmektedir. Tanıtmaya gayret edeceğimiz, Doç. Dr. Mehmet TIRAŞCI tarafından kaleme alınan “Türk Mûsikîsi Nazariyat Tarihi” adlı bu çalışma, Türk Mûsikîsi'nin bir kolu olarak ele alınan nazariyat tarihi yazıcılığına hizmet edecek bir çalışma olması bakımından önem arz eden bir eserdir.

Bu eserde müellif, elimizde bulunan diğer mûsikî nazariyatı kitaplarından farklı olarak nazarî çalışmaları, belirleyici isimlendirmelerle dönemlere ayırmış ve mûsikî nazariyatçıları tanıtmakla beraber nazarî anlayışlarına da yer vermiştir. Konuların genişliği sebebiyle her başlık en temel bilgileri içermesi düşünülerek çok detaylı ve uzun tutulmamıştır. Her bir nazariyatçı

yahut nazarî teori, kitaplara konu olacak mahiyette olduğundan bu eser, konuları bir araya getiren ve genel anlamda da müsikî tarihi okumak isteyen araştırmacıların temel düzeyde ihtiyaçlarını karşılayacak bir kitaptır. Meraklısı için başlangıç düzeyinde olması bakımından yazarı tarafından da ifade edildiği üzere "başucu kitabı" niteliğindedir.

Bu çalışmada öncelikli olarak, müsikî nazariyatıyla ilgili yazılmış eserler bir araya getirilmiş, bu eserlerin müelliflerinin müsikî anlayışları, ses sistemleri ve makam-ezgi organizasyonları gibi konular alt başlıklara taksim edilerek ele alınmıştır. Tarihî süreçte müsikî nazariyatı ilk defa Kindî tarafından sınıflandırılmış olmakla beraber bu eser, müsikî ilminin te'lif kısmını muhtevlidir. İkâ diye ifade edilen prozodi, düzüm ve aruz ilmini kapsamamaktadır.

Eserin beş bölümden oluştuğunu görmekteyiz. Her bir bölüm araştırmamızın daha anlaşılır olması bakımından tasnife tabi tutulmuş ve bu sınıflandırma da dönemlere göre değişen nazarî anlayış ele alınarak gerçekleştirilmiştir. İlk bölüm; İlmî Oluşum Öncesi Türkler ve Araplarda Müsikî, ikinci bölüm; Urmevî Öncesinde Nazarî Oluşum Dönemi, üçüncü bölüm; Sistemci Okul ve İlim Erbâbı Dönemi, dördüncü bölüm; Anadolu Okulu ve İş Erbâbı Dönemi, son bölüm ise; Tadilat ve Yenilenme Dönemi olarak sınıflandırılmıştır.

Eserin ilk kısmında, önsözün ardından kitabın niçin yazılması gereğinden bahseden ve konularını kısaca özetleyen bir giriş yazısı ve nazariyata dair önemli terim ve tabirlerin ele alındığı başlık bulunmaktadır. Yazarımız, klasik nazariyat kitaplarından günümüze ulaşan ve bazılarını halen kullanmakta olduğumuz nazarî bazı kavramları günümüzde kullanıldığı şekliyle ve ilk olarak kullanıldığı zaman dilimine de değinerek açıklamıştır. Bu kısmın diğer başlığı ise müzik felsefesinin temelini oluşturan felsefi görüşlerdir. Bu başlığı da İslâm dünyasıyla sınırlı tutarak okuyucuya aktarmıştır. Bunu yaparken, Kindî ile başlayan felsefî akımın ardından üç nazarî ekolden söz etmiştir. Yazar, Pythagoras, Aristo ve Aristoxenus'un oluşturduğu felsefî anlayışa bağlı olarak gelişen, bu nazarî ekollerin Sistemci okul olarak adlandırılan ekolün oluşumuna önemli ölçüde etkisi olduğunu ifade etmektedir. Yine ilk bölümde, Riyâzî Müsikî başlığı altında bir oktav içerisindeki temel diziler, temel aralıklar ve bunların hesaplamalarının yapılmasından, aralıkların toplanması, çıkarılması ve bölünmesinden oluşan alt başlıklar mevcuttur. Tüm bu bilgiler yani müsikînin matematiği konusu, yazarımız tarafından müsikî nazariyatının öğrenilmesinde eksik bırakılan alan olarak ihmal edilebilirlik kaygısıyla aktarılmaktadır. (s. 9-29)

Müellifimiz birinci bölümü “İlmî Oluşum Öncesi Türklerde ve Araplarda Mûsikî” başlığıyla kaleme almıştır. Bu başlık altında, Türklerde İslâm öncesi mûsikînin durumuna her dönemi ayrı ayrı ele alarak anlatmak suretiyle değinmiştir. Hunlar öncesi, Hunlar, Göktürkler, Uygurlar dönemlerinde mûsikî bilinen detaylarıyla temel bilgi teşkil etmesi bakımından ele alınmıştır. Bu ana başlık altında bir başlığa daha yer veren müellifimiz, İslâm öncesi Türklerde genel olarak mûsikî kültürünü alt başlıklarla, yapılan kültürel müziklere değinerek bizlere sunmuştur. Burada dînî veya lâ dînî olan tüm kültürel müzik faaliyetleri işlenmiştir. Yalnızca belli kişilerin uğraşı sayılan müzik yapma faaliyetinin bu dönemde ozanlar tarafından halkın da bu sanatı yaparak meslek haline getirme sürecine de değinilmektedir. (s. 31-40)

İlk bölümün diğer ana başlığı olan Araplarda Mûsikî konusunun Kindî’ye kadar olan tarihi süreci ele alınmış ve bu başlık da müellifimiz tarafından alt başlıklara ayrılmıştır. VII. yüzyıla kadar Cahiliye Araplarında mûsikî konusu detaylı bir şekilde işlenirken Arap Mûsikîsinin Suriye, Irak ve Batı Arap Yarımadası civarında merkez oluşturduğuna değinilip bu dönemin mûsikî anlayışını öğrenebileceğimiz birincil başvuru kaynaklarına yer verilmiştir. Hz. Peygamber ve Dört Halife dönemi, İslâm dininin doğuş ve yayılış dönemi olması sebebiyle sanat faaliyetlerinin ikinci planda olduğu bir dönemdir. Dört Halife dönemi dâhil, mûsikî ilminde belirgin bir ilerleme görülmediğine vurgu yapan müellif, en önemli gelişme olarak görülen ud sazıyla alakalı XV. yüzyılda tambur üzerinde de bu kavramlar kullanılabildiği kadar perde ve tutuş terimlerinin ortaya çıkmış ve kullanılmış olma sürecine değinmektedir. Emevîler Dönemi’ni, sanatın gelişmesi ve sanatkârların yetişmesi bakımından önceki dönemlere göre dikkat çekici bir dönem olarak ele alan müellif, İslâm Dünyası’nda ilk nazarî eserin bu dönemde verildiği ve fakat maalesef elimize ulaşamadığı bilgisini aktarmakla beraber bu eserin konularından günümüze ulaştığı kadarının bilgisini okuyucusuna sunmaktadır. Bu bölümün son kısmı olan Abbasîler Dönemi’nde mûsikî bahsinde yazarımız “Beytü’l-Hikme” de Greklerden alınan nazarî mûsikî eserlerinin tercüme faaliyetlerine de değinmektedir. Bununla beraber, dönemin önemli mûsikîşinaslarından ve elimize ulaşamayan eserlerinden bahsettiği alt başlık da yine bu kısımda karşımıza çıkmaktadır. (s. 40-47)

İkinci Bölümü, “Safiyüddîn Urmevî Öncesinde Nazarî Oluşum Dönemi” başlığı altında oluşturulmuştur. Bu bölümde Kindî, Farabî, İhvân-ı Safâ, İbn-i Sînâ ve diğer bazı nazariyatçılardan bahsedildiğini ve bu oluşumların değerlendirildiğini görmekteyiz. Kindî’den önce gerek Türkler

gerekse Araplar tarafından kaleme alınmış nazarî çalışmalar olsa da ilk olarak ulaşılabilen kaynak olması bakımından Kındî ile başlatılmaktadır. Kındî ile birlikte bu dönem için ve sonraki dönemler bazında en etkili olan nazariyatçılara yer verilmiş ve eserleri anlatılmıştır. Diğer nazariyatçılar başlığı altında incelenen İbnü'l Müneccim (eseri Risale fi'l-Mûsikâ), Hasan el-Kâtib (eseri Kemâlü Edebi'l-Ginâ) ve Yusuf el-Harizmî (eseri Mefâtihu'l-Ulûm) gibi bahsi geçen diğer nazariyatçılar, döneme katkı sağlayan fakat Kındî gibi üstatların fikirlerinden etkilenen kişiler olarak bu bölümde zikredilmektedir. Eserlerini de bu nazarî görüşler çerçevesinde vermektedirler. Bu bölümde müellifimiz her bir nazariyatçıyı ele alırken, hayatı hakkında bilgi vererek başlamış sonrasında müellifin mûsikî düşüncesini, ses ve oluşumu hakkında verdiği bilgileri, ses sistemi ve sazlara aktarılması hakkındaki görüşlerini, cinsler konusundaki fikirlerini ve nazariyatçının nazarî mûsikî alanına katkılarını başlıklandırarak işlemiştir. (s. 50-72)

İkinci bölümün son başlığında ise Nazarî Oluşum Dönemi müellifimiz tarafından genel hatlarıyla değerlendirilmiştir. Bahsi geçen nazariyatçıların görüşlerinin birbiriyle mukayesesi yapılarak benzerlik ve farklılıkları dile getirilmekte, eserlerini verdikleri yüzyılları kendi içinde bir değerlendirmeye tâbî tutarak nazarî anlamdaki yenilikleri ve değişimleri ifade etmektedir. (s. 73-76)

"Sistemci Okul ve İlim Erbâbı" olarak isimlendirilen üçüncü bölüm, ikinci bölüm gibi dönemin en göze çarpan nazariyatçıların ve onların bu alana yaptığı katkılarının başlıklar halinde işlendiği bir bölüm olarak kaleme alınmıştır. Müellif, her bir nazariyatçıyı kendi geliştirdiği nazarî sistemi esas alarak detaylarıyla ele almıştır. Safiyyüddîn Urmevî ile başlayan bu bölümde Kutbüddîn Mahmud Şirazi, Hasan Kaşânî, Abdülkâdir Merağî gibi isimler bu bölümde işlenmiştir. Yine ilmî çalışmalarında çok da öne çıkamayan ancak mûsikî nazariyatına katkı sağlamış diğer bazı nazariyatçıları bir başlık altında toplayan müellifimiz, sistemci okul dönemini incelediği son başlıkla bölümünü tamamlamıştır. Bu bölümde göze çarpan en temel yapı, önceki sistemlerden farklı olarak nazarî yapının edvâr mantığıyla izah edildiğinin okuyucuya aktarılmasıdır. Sistemci okul dönemi, mûsikî nazariyesinin astroloji ile değil matematiksel bir yapıyla sistemleştirildiği bir dönem olarak önem kazanmıştır ve mûsikî nazariyatında yeni bir devri başlatmıştır. (s. 77-129)

Bir sonraki devri anlatan ana başlık; "Anadolu Okulu ve İş Erbâbı Dönemi" dir. Bu başlıklandırmada kullanılan iş erbâbı kavramı ilk olarak Lâdikli

Mehmet Çelebi tarafından kullanılmıştır. Bu dönemin en önemli olaylarından biri Türkçe risâleler kaleme alınmaya başlanmasıdır. Daha önce ilim erbâbi olarak ele alınan nazariyatçıların edvâr geleneğini sürdürmelerinin ardından, iş erbâbi sistematik yapıya yerel bir üslup kazandırmakla dönem için önemli bir geleneği de inşa etmeye başlamıştır. Tüm bu önemli bilgilerin müellif tarafından titizlikle aktarıldığı bu bölümde Kırşehirli Yusuf bin Nizâmeddin, Bedr-i Dilşad, Hızır bin Abdullah, Ali Ufkî Bey, Dimitri Kantemir, Kutbünnâyî Osman Dede, Abdülbâki Nâsır Dede gibi isimler ve yaptıkları çalışmalar detaylarıyla ele alınmıştır. Bu bölümde yine şahsın mûsikî düşüncesi, makamlar, âvâze ve şübeler, terkipler ve mûsikî düşüncesine katkısı gibi alt başlıklarla anlatım yapılmaktadır. Bu dönemi değerlendiren son başlıkta müellifimizin önemine vurgu yaptığı bir tespit de Anadolu Okulu'nun iki döneme ayrılarak incelenmesinin mümkün olduğudur. XV. yüzyıldan başlayan dönem; perde ve seyrin önem kazandığı fakat ses sisteminin Safiyüddin'e dayandığı dönemdir. XVIII. yüzyıla bakıldığında Kantemir ile birlikte başlayan nazarî anlayışta, sistemci okuldan uzaklaşma, edvâr geleneğinin geri planda sürdürülmesi, müellifin özellikle belirttiği noktalar olarak karşımıza çıkmaktadır. Anadolu Okulu dönemi, edvâr mantığından ziyâde perde temelli sınıflandırma anlayışının benimsendiği bir nazarî dönem olarak tarihte yerini almıştır. (s. 131-187)

Son bölüm olan beşinci bölümde, yakın Türk mûsikîsi nazariyatı tarihi bölümü olarak da ele alınan "Tadilat ve Yenilenme Dönemi", XX. Yüzyılda ortaya çıkan yenileşme, farklılaşma ve sistemleşme dönemi olarak bizlere sunulmaktadır. Rauf Yektâ Bey ile başlayan bu dönemdeki nazarî çalışmalara yer verilen bölüm, Türkiye'de bu dönemde var olan üç mûsikî anlayışının anlatılmaya çalışıldığı, temelde sistemci okulun varlığını sürdürmeye çalışan nazariyatçılarla yeni bir sistem kurma çabası içinde olan nazariyatçıların konu edindiği bölüm olacaktır. Nazarî anlayışla ilgili günümüze uzanan tartışmalara değinilmeyen bu bölümde yalnızca nazarî anlayış itibariyle katkı sunan ve sistem üzerinde çalışan nazariyatçılara ve eserlerine yer verilmektedir. Bu bölümdeki alt başlıklar nazariyatçının mûsikî düşüncesi, perdelerin tespiti ve aralıklar, makamlar ve mûsikî anlayışlarının değerlendirilmesi başlıklarını taşımaktadır. Son olarak bu dönemin de nazarî çalışmaları genel anlamda değerlendirilmiş, Batı Mûsikîsi karşısında Türk Mûsikîsi nazariyatı çalışmaları yapan eserlerin, icrâ esnasında gerçekleşen mûsikînin nazarî şeklini tam olarak aktarabilme anlamında yetersiz olduğu tespiti aktarılmıştır. Bununla beraber, genel olarak Türk Mûsikîsi repertuarımızın bu sisteme göre

düzenlenmesinin ve pek çok kişi tarafından da yeterli görülmesi konusunun okuyucuya aktarıldığı görülmektedir. (s. 131-230)

Tanıtmaya çalıştığımız "*Türk Mûsikîsi Nazariyat Tarihi*" isimli bu eser, İslâm öncesi Türklerden günümüze kadar her dönemde çeşitli merhaleler kat etmiş mûsikî nazariyatı tarihinin yazım meselesini rasyonel ve ilmî bir araştırma yöntemiyle ele almış kıymetli bir çalışmadır. İnceleme metodu olarak betimsel-yorumsal analiz, örnekleme, nedensel karşılaştırma ve tarihsellik gibi yöntemlerin de kullanıldığını ifade etmek gerekir. Felsefî düşünce sistemleri ve mûsikî nazariyatı ekolleri kaynakları dâhilinde kaleme alınmış bir çalışma olması bakımından belki de şimdiye kadar bu alanda yapılmış en kapsamlı eserdir. Ayrıca lisans ve lisansüstü öğrencilerine de hitap etmesi yönüyle eksiklikler görülen bir sahayı doldurması anlamında da önemi haizdir. Kullanılan kaynaklar açısından bir hayli zengin olan bu eser, Türk Müziği tarihi meraklıları için keyifli ve zengin bir çalışmadır.

MEKKÎ B. EBÎ TÂLİB (ö. 437/1045)
“EL-İBÂNE ‘AN ME’ÂNİ’L-KIRÂÂT”
(thk. Muhyiddîn Ramazan, Şam: Dâru’l-Me’mûn li’t-Türâs, 1979)

Yaşar Akaslan

Dr. Öğr. Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü
Asst. Prof., Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Department of Basic Islamic
Sciences
Samsun, Turkey
yakaslan55@gmail.com
orcid.org/0000-0003-0715-9295



Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) tarafından kaleme alınan *el-İbâne ‘an me’âni’l-kırâât*, kırâat tarihinin ilk beş asrında “yedi harf” ve “kırâat ihtilaf-ları” hususundaki tek müstakil eser olması ve kendisinden sonra yapılan çalışmaları etkilemesi bakımından önem arz etmektedir. Eserinin mukaddime-sinde müellif, kırâatlerin anlam ve keyfiyetlerini açıkladığını; bu konudaki inanılması gereken hususları dile getirdiğini; kırâatlere ilişkin faydalı bilgiler verdiğini; bazı kapalı konuları izah ettiğini; kendisinin bir araya getirdiği ve açıkladığı meseleleri ihtiva eden bir kitabın benzerinin kendisinden önce telif edilmediğini söyler. (s. 19-20)

Kur’ân tarihinin en mühim konularından biri olan ve kırâat ilminin meş-rûiyet kazanmasının en önemli unsuru kabul edilen “yedi harf” meselesi, özellikle Kur’ân ilimleriyle meşgul olan pek çok ilim adamının gündeminde önemli yer tutmuştur. Mekkî b. Ebî Tâlib de temel kaynak olarak kabul gören

*el-İbâne'*yi bu netameli konuya hasretmiştir. Eser, bu açıdan erbabınca orijinal bir çalışma olarak gösterilmektedir.

Konu ve kaynakları açısından ilk dönem ilm-i kırâat çalışmalarının da ana kaynaklarından sayılan *el-İbâne*, aslında müellifin *el-Keşf 'an vucûhi'l-kırââti's-seb' ve 'ilelihâ ve hucecihâ'* isimli eserinin içinde yer alan bir bölümdür. Müellif, *el-Keşf* te bu bölüme yer verdiği için ötürü eserin çok daha faydalı bir hâle geldiğinden bahseder. Risâle, konuyla ilgilenen öğrenciler tarafından, söz konusu bölümün müstakil bir eser olarak değerlendirilmesi yönünde müellife yapılan yoğun istekler neticesinde derlenmiştir. Böylece eser, ihtiva ettiği mesele çerçevesinde müstakil bir çalışma olarak literatürde yerini almıştır.

Gerek üslup gerekse ele aldığı konular bakımından özgün bir görünüm arz eden *el-İbâne*, kendisinden sonra gelen pek çok âlim için ilm-i kırâat alanında başvuru kaynağı olmuştur. Bu özelliğiyle risâle, Mekkî b. Ebî Tâlib'in en fazla rağbet gören eseridir.

el-İbâne, Abdülfettâh İsmail Şelebî (Kahire-1960/1964 ve Mekke-1985); Muhyiddîn Ramazan (Şam-1979) ve Farağlî Seyyid Arbâvî (Beyrut-2011) tarafından tahkîk edilerek yayımlanmıştır. Ayrıca Fatih Çollak'ın (İstanbul-2003) tercüme ettiği eser, Mahmut Şevket Öztürk tarafından "*Mekkî b. Ebî Tâlib ve el-İbâne 'an Me'âni'l-Kırâât Adlı Eseri*" (Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa-2011) ismiyle yüksek lisans çalışması olarak savunulmuştur.

Müellif eserinde, "yedi harf" ve "kırâat ihtilafları" etrafında birbirinden farklı yorumlar ve açıklayıcı bilgiler verirken o döneme kadar karşılaşılmayan soru-cevap yöntemini kullanmıştır.

Yedi harf ve yedi kırâat ayrımının izah edildiği çalışmanın ilk kısmında müellif, yedi kırâat imamına nispet edilen kırâatlerin Hz. Peygamber'in (sav) okunmasına müsaade ettiği ve "Kur'ân yedi harf üzerine nâzil olmuştur; dilediğinizizi okuyun!" rivâyetinde geçen yedi harf midir? Yoksa söz konusu kırâatler yedi harfin bir kısmı yahut onlardan biri midir? sorusu etrafında meseleyi tartışır. Buna göre sahih senedle aktarılagelen kırâatlerin tümü yedi harften bir bölümdür; yedi harfin tamamı değildir. Bu kırâatlerin lafızları, üzerinde görüş birliğine varılan Mesâhif-i Osmâniyye'nin yazı karakteriyle örtüşmektedir. Dolayısıyla yedi harf kaynaklı hiçbir kırâat, Hz. Osman'ın (ö. 35/656)

1 *el-Keşf 'an vucûhi'l-kırââti's-seb' ve 'ilelihâ ve hucecihâ'* isimli eser, Mekkî b. Ebî Tâlib'in yedi kırâate dair telif ettiği *et-Tebşıra fi'l-kırââti's-seb'* isimli çalışmasının yine müellif tarafından serh edilmiş halidir.

istinsah ettirdiği ve farklı merkezlere gönderdiği mushafların hattının dışına çıkmamıştır. Bu bağlamda halife Hz. Osman, Müslümanları bu mushafları okuma hususunda bir araya getirmiş, geçerli imlaya ters düşen kırâatleri okumayı yasaklamıştır. Sahih senedle rivâyet edilse bile resmî'l-mushafın karakterine uymayan kırâatler bidat ve hata olarak kabul edilmiştir.

Mushafın tek harf üzerine yazılmasına rağmen -hat gereği- lafızların noktasız ve harekesiz olmasından dolayı birçok harf üzere okunması muhtemeldir. Hattın imkan verdiği böyle bir ihtimal de geri kalan altı harfi ihtiva etmektedir. Mushaf elimizde bulunduğu halde Kur'ân'ı yedi harfin dışında kalan, Hz. Osman ve bu hususta ona tâbi olanların amaçlarına aykırı bir kırâat üzere okuyan kişi, Allah'ın (cc) kitabını tahrif etmiş ve değiştirmiş demektir. Böyle bir işe teşebbüs eden kimse ise yanılmıştır. (s. 21-34)

Müellif, mushaf hattından kaynaklanan farklı okumalar hususunda kırâat imamlarının ihtilaf sebepleri ile ilgili bölümde, meseleye yedi harf ruhsatıyla ilgili "...Dilediğinizi okuyun!" ifadesine vurgu yapar. Zira Kur'ân ve yedi harf ruhsatı konusunda tartışmaya girilmemesi ve farklı okumaların inkar edilmemesi gerektiğini tavsiye eden Hz. Peygamber'den (sav) birçok rivâyet söz konusudur. Örneğin, Rasûlullah'ın (sav) "Öğretildiğiniz gibi okuyun!" uyarısı sebebiyle sahâbe, diğer arkadaşlarının kırâatinden farklı da olsa kendi öğrendiği kırâati okumaya devam etmiştir. Nitekim Hz. Ömer ile Hişam b. Hakîm arasında yaşanan anlaşmazlığın neticesi bu bağlamda değerlendirilebilir. Özetle sahâbîler, öğrendiği kırâat üzere okurken diğerlerinin okuduğunu inkar etmiyordu. Hz. Peygamber'in (sav) vefatından sonra da durum bu meyanda devam etmiş, fetih hareketleriyle birlikte onlar gittikleri yerlerde Kur'ân'ı öğrendikleri gibi aktarmışlardır. Böylece Hz. Osman dönemindeki istinsah faaliyetlerine kadar, farklı bölgelerde yaşayan Müslüman halkın okuduğu kırâat, kendilerine Kur'ân'ı öğreten ve kendinden sonrakilere aktaran sahâbîlerin kırâati gereği değişiklik arz etmiştir.

Farklı kırâatlerin nakil faaliyetinde, yedi kırâat imamının yaşadığı dönemlere kadar bu şekilde devam etmiştir. Bu kırâat imamları ise râvîlerine kırâatleri aktarırken alıp okuduklarını ve okumadıklarını tespit etme ihtiyacı duymuşlardır. İmâm Nâfi' bu bağlamda, yaklaşık yetmiş tâbiîn kurrâsından kırâat okuduğunu, üzerinde iki kişinin ittifak ettiği kırâati aldığını; bir kişinin yalnız kaldığı kırâati ise terk ettiğini; böylece kendi kırâatini meydana getirdiğini ifade eder. Yine kırâat-ı seb'a imamlarından Kisâî'nin, kendisinden kırâat okuduğu İmam Hamza'ya üç yüz yerde muhalefet etmesini bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. (s. 35-38)

Kabul gören ve görmeyen kırâatler hususunda müellif bilinen üç şarttan bahseder. Sahih kırâat kriterleri olarak kabul edilen bu şartları, senedin güvenilir râvîler tarafından Hz. Peygamber'e (sav) ulaşması, Kur'ân'ın nâzil olduğu Arap dil ve gramerine uygun olması ve resmî'l-mushafa muvâfakat etmesi olarak zikreder. Sıhhat kriterlerini taşıyan kırâatlerin vahye dayandığı hususunda şüphe yoktur. Bu kırâatler, Kur'ân olarak okunur ve inkar edilmesi halinde kişi küfre girer. Kur'âniyyet vasıflarından herhangi birini taşımayanlar ise kırâat kabul edilse de Kur'ân olarak okunamazlar. (s. 39-43)

Kur'ân'ın Hz. Peygamber (sav) döneminde derlenip derlenmediği ve daha sonrasında nasıl cem' edildiği meselesini müellif, farazî bir soru sorarak özetler. Kur'ân'ın nüzûl sürecinde sadece hafızalarda dağınmış âyetler şeklinde yer aldığı ancak Hz. Peygamber (sav) döneminde bir mushaf içinde derlenmediği hususunda tevâtürden bahseder. Ardından birçok hâfız sahâbînin Yemâne (12/633) savaşında şehit olmasının ortaya çıkardığı Kur'ân'ı cem' ihtiyacı ve bu serüveni ana hatlarıyla süreçte yer alan isimler eşliğinde anlatır. (s. 44-47)

Müellif, Hz. Osman'ın Kur'ân'ı tek mushaf etrafında toplama ve diğer sahâbe mushaflarını yaktırma gerekçesini ilgili rivâyet çerçevesinde ele almıştır. Buna göre Hz. Osman'ın hilafeti döneminde gerçekleşen Azerbaycan-Ermenistan seferleri esnasında, İslâm ordusu içindeki askerler, Kur'ân lafızları hususunda ihtilafa düşmüş, "Bizim kırâatimiz sizinkilerden daha doğrudur." demek suretiyle birbirlerine düşmanlık beslemiş, hatta birbirlerini tekfir edecek kadar meseleyi ileri götürmüşlerdi. Hadiseye şahit olan Huzeyfe b. Yemân'ın (ö. 36/656) halifeye olayı aktararak ümmetin Allah'ın (cc) kitabı hususunda Hıristiyan ve Yahudilerin yaşadıkları benzer ihtilafa ilişkin endişelerini dile getirmiştir. Meseleye vâkıf olan Hz. Osman, daha önce derlenip Hz. Hafsa'ya (ö. 45/665?) teslim edilen imam mushafı getirterek Zeyd b. Sâbit başkanlığında gerekli istinsahı yaptırmıştır. Buna göre müellif, beş ya da yedi adet olmak üzere istinsah edildiğini söylediği mushafların farklı İslâm merkezlerine gönderildiğini belirtir. Diğer mushafların ise halife Hz. Osman tarafından yaktırıldığını ya da kaynar su içine atıldığı rivâyetlerine yer verir. Böylece Müslümanlar, Osman Mushafı etrafında toplanmıştır. (s. 48-52)

Yedi harf olgusunun kaynağı "ahruf-u seb'a" rivâyetlerinin ne anlama geldiği ve meselenin nasıl değerlendirilmesi gerektiği hususunda kaynaklarda birçok görüş yer almaktadır. Müellife göre ahruf-u seb'a, Kur'an'da yer alan farklı lügat ve kırâat esnasında işitilen lafızlardaki manalardadır. Söz konusu farklı lügatler manası bir, lafzı farklı; lafzı ve manası farklı olarak ortaya çıkmıştır. Müellif bu noktada, yedi sayısını dikkate alarak bir tasnif yapmıştır.

Buna göre Mekki b. Ebî Tâlib'in, mesele hakkında ilk görüş beyan eden İbn Kuteybe'den (ö. 276/889) istifade ederek yaptığı bu yedili tasnif şu şekildedir: *Lafzın başka bir lafızla yer değiştirmesi, lafzın fazla ya da eksik olması, harfin fazla ya da eksik olması, hareketin değişmesi, harekeli harfin sâkin telaffuzu, harfin teşdîd ya da tahfîfi, takdîm ve te'hîr*. Öte yandan kaynaklarda yedi harfin *helal-haram, emir-nehî, nâsih-mensûh* vb. konularla ilgili olduğu nakledilir. Müellife göre böyle bir açıklama doğru değildir. Zira ahruf-u seb'a bu konuları ihtiva etseydi, Hz. Peygamber (sav): "Dilediğinizi okuyun! Hangisini okursanız isâbet etmiş olursunuz." demezdi. (s. 53-58)

Kur'ân'ın birçok harfle tilâveti, onu bu şekilde kırâat eden kişiye ne fayda sağlar? sorusuna müellif, kolaylık prensibini ileri sürerek cevap verir. Buna göre Allah (cc), din hususunda kullarını zorlamadığı gibi emrettiklerinde de sıkıntı çıkarmamıştır. Kur'ân'ın nâzil olduğu dili konuşan Arap kabilelerinin her biri farklı lehçeleri kullanıyor, diğerlerini telaffuzda zorlanıyorlardı. Onlardan mensup oldukları kabilenin kolay ve alışageldikleri lehçelerini terk etmesi beklenemezdi. Bu münasebetle müellif, Allah'ın (cc) her kabileye kendi lehçesi ve kendisine kolay gelen diğer lehçeler üzere Kur'ân'ı okuması için Kur'ân'ı yedi farklı harfle indirdiğini dile getirir. (s. 59-60)

Kırâat imamlarının ihtilaf sebeplerini müellif, kurrâ imamların her birinin farklı birçok kişiden kırâat okumaları ve okuduklarını başkalarına da nakletmeleriyle açıklar. Bunu da kırâat imamlarından Nâfi' (ö. 169/785) özelinde örneklendirir. Buna göre Nâfi', hocalarından okuduğu kırâatlere uygun olanları kendisine okuyan öğrencilerinden hiçbirini reddetmemiş; "Bize seçtiğin rivâyeti okut!" denildiğinde de onu okutmuştur. (s. 61-62)

Müellif, derece ve ilim açısından kendilerinden daha üstün âlimler mevcut olmasına rağmen yedi kırâat imamının meşhur olma sebeplerine de değinir. Buna göre hicrî II. ve III. asırda kırâat imamlarının râvîlerinin ve ihtilaflarının sayıları oldukça fazlaydı. IV. asırda kırâat âlimleri kolay muhafaza edilmesi ve disipline edilmesi amacıyla, mushaf hattıyla örtüşen kırâatleri sınırlama yoluna gittiler. Bu münasebetle Müslümanlar güvenilir, rivâyetinde sağlamlığıyla temâyüz eden, âlim, dindar, tecrübeli, yaşadığı çevrede insanların bu gibi hususlarda ittifak ettikleri imamlara yöneldiler. Bu imamlar kendi beldelerine nispet edilen mushaf hattının dışına çıkmıyorlardı. İşte ömürleri kırâat okutmakla geçen Nâfi' (ö. 169/785) Medine'de; İbn Kesîr (ö. 120/738) Mekke'de; Ebû 'Amr (ö. 154/771) Basra'da; İbn Âmir (ö. 118/736) Şam'da; Âsım (ö. 127/745) ve Hamza (ö. 156/773) Kûfe'de ve Kisâî (ö. 189/805) de Irak'ta o bölge Müslümanlarının kırâatte imamları oldular. (s. 63-65)

Kırâatleri tercih edilen kurrânın sayısı daha fazla ya da daha az değil de neden yedi sayısı sınırlanmıştır? sorusuna gelince, müellif bu konuda iki gerekçeden bahseder. Birincisi, kurrâ sayısının Hz. Osman'ın istinsah ettiği farklı İslâm merkezlerine gönderdiği yedi mushafa; ikincisi ise Kur'ân'ın nâzil olduğu yedi harfe karşılık gelmesidir. Kırâatleri sınırlama çalışmalarını ilk kez İbn Mücâhid (ö. 324/936) gerçekleştirmiş, kendisinden sonra gelenler de bu konuda ona tâbi olmuşlardır. (s. 66-67)

Kur'ân'ın ezber yoluyla derlenmesi hususunu müellif, Hz. Peygamber (sav) döneminde, sahâbe arasında Kur'ân'ın tamamını ezberleyen olmuş mu ki bugün onları ezberleyip okudukları Kur'ân hakkında kalpler tatmin olsun? sorusuna, mevzuya dair birçok rivâyete yer vererek cevaplandırır. Ona göre Kur'ân'ın tamamını ezberleyenler üzerinde görüş birliği yoktur. Hz. Peygamber'in (sav), Kur'ân'ın Abdullah b. Mes'ûd, Übeyy b. Ka'b, Muaz b. Cebel ve Ebû Huzeyfe'nin azatlısı Sâlim'den öğrenilmesini tavsiye etmesine karşılık mushafın derlenme faaliyetinde en önemli kişi olarak yer alan Zeyd b. Sâbit'ten bahsetmemesi meselesine de açıklık getirir. Zeyd b. Sâbit'in geniş ilmi, vahiy kâtipliği yapacak seviyede olması, Hz. Peygamber'e (sav) hayat-tayken Kur'ân'ı okuması ve cem' etmesi, onun özel olarak seçtiğinin ve as-hâb arasında bilindiğinin işaretidir. Nitekim gerek Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) dönemindeki cem' gerekse Hz. Osman'ın (ö. 35/656) hilâfetindeki istinsah komisyonuna başkanlık etmesine kimsenin itirazı olmamıştır. Bununla birlikte, onun hakkında olumsuz bir algının yanlışlığını gerekçelendirerek detaylandırır. (s. 68-77)

Müellif, ahruf-u seb'a meselesine ilişkin rivâyetlerden on ikisine yer vererek meselenin iştilip rivâyet edilen farklı lafızlarla ilgili olduğunu; kalplerdeki gizli ve inanç ile ilişkili manalar olmadığını söyler. (s. 78-85)

Âyet sayılarına göre her sûrede birçok kırâat ihtilafa ilişkin örnekler mevcuttur. Daha az, kolay ve muhtasar olacağı kanaatiyle, konuyu uzatmamak için kısa bir sûre olan Fâtiha sûresindeki kırâat ihtilaflarını müellif eserin son kısmında zikreder. Burada, mushaf hattına uygun olan yedi kırâat; yedi kırâatin dışında kalan ancak mushaf hattına muvâfakat eden kırâatler; yedi kırâatin dışında kalan ve mushaf hattıyla örtüşmeyen kırâatler açısından sûreyi tahlil eder. Mekkî b. Ebî Tâlib, örnek olarak sunduğu bu sûredeki malumatın, anlayışlı insanlara yeterli geleceğini dile getirerek eserini sonlandırır. (s. 86-98)

HİTİT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAYIN VE YAZIM İLKELERİ

YAYIN İLKELERİ

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayımlanan bilimsel ve hakemli bir fakülte yayın organıdır.

Derginin yayın dili Türkçedir. Diğer dillerdeki yazıların yayımına Yayın Kurulu karar verir.

Dergi yayın kurulu; Dekan, ilgili dekan yardımcısı, bölüm başkanları veya bölüm başkanlarının kendi bölümlerinden görevlendirecekleri birer öğretim üyesi ile editör ve alan editörlerinden oluşmaktadır.

Dergide telif, çeviri (yazarından ve yayıncı kuruluştan izin alınmak koşuluyla), sadeleştirme, edisyon kritik, kitap-sempozyum değerlendirmeleri vb. çalışmalar yayımlanır.

Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.

Yazıların 100-150 kelime arasında Türkçe-İngilizce özet, İngilizce özetin üstüne İngilizce başlık, en fazla beşer kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren"Kaynakça" eklenmelidir.

Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar değerlendirmeye alınmaz.

Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, editörün ön incelemesinden sonra Yayın Kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı iki hakeme gönderilir.

Yazının gönderildiği her iki hakemden olumlu rapor gelmesi hâlinde yazının yayımlanıp yayımlanmayacağına veya hangi sayıda yayımlanacağına Yayın Kurulu karar verir. İki veya bir hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde yazı yayımlanmaz.

Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında belirtilen düzeltmelerin yapılması için makale yazarına iade edilir. Düzeltmeler yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı editör tarafından kontrol edilerek son karar verilir.

Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisine aittir.

Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir.

YAZIM İLKELERİ

1) Dergimize gönderilen yazılar, PC Microsoft Office Word (en az 2000 sürümü) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazılar bütün ekleriyle birlikte dergi formatında toplam 34 sayfayı aşmamalıdır.

2) Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinleri eklenmelidir.

3) **Sayfa Düzeni:** A4 boyutunda, kenar boşlukları soldan ve sağdan 4,5 cm., üstten ve alttan 5,4 cm. şeklinde ayarlanmalıdır.

4) **Yazı biçimi:** Metin kısmı Palatino Linotype yazı tipi ile

Başlık, bold, 10 punto ve tam 14 nk satır aralığıyla,

Özet, 8 punto ve tam 12 nk satır aralığıyla,

Ana Metin, 10 punto ve tam 14 nk satır aralığıyla,

Dipnot ve Kaynakça, 8 punto ve 12 nk satır aralığıyla yazılmalıdır.

Arapça metinlerde, Traditional Arabic veya Sakkal Majalla yazı tipi ve 12 punto kullanılmalıdır.

Not: Dergimize ait özel hususların dışındaki konularda İSNAD ATIF SİSTEMİ esas alınmaktadır.

6. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar

| | |
|------------------------|-------------|
| Aynı eser | : ae |
| Adı geçen eser | : age |
| Adı geçen makale | : agm |
| Aleyhi's-salam | : (s) |
| Araştırma Görevlisi | : Arş. Gör. |
| Aynı müellif | : a.mlf. |
| Bakınız | : bk. |
| Baskı | : bs. |
| Celle celalühu | : (cc) |
| Çeviren | : çev.: |
| Editör | : edit.: |
| Hadis numarası | : h.no: |
| Hazırlayan | : haz.: |
| Hazreti | : Hz. |
| Hicrî | : H. |
| Karşılaştırınız | : krş. |
| Kütüphane | : Ktp. |
| Mektup numarası | : m.no: |
| Miladî | : M. |
| Milli Eğitim Bakanlığı | |
| İslâm Ansiklopedisi | : İA |
| Neşreden | : neş.: |
| Numara | : no: |
| Ölümü | : ö. |
| Sadeleştiren | : Sad.: |
| Sayfadan sayfaya | : s. |
| Sayı | : sayı: |
| Tahkik | : tahk.: |
| Tarihsiz | : ts. |
| Tercüme | : terc.: |
| Türkiye Diyanet Vakfı | |
| İslâm Ansiklopedisi | : DİA |
| Üniversite | : Ü. |
| Varak | : vr. |
| Ve benzeri | : vb. |
| Ve devamı | : vd. |
| Yardımcı | : Yrd. |
| Yayın yeri yok | : yy. |
| Yayınevi, yayınları | : Yay. |