

# ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY



e-ISSN: 2587-1854

Issue / Sayı: 49

Samsun

Aralık/ December 2020

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ  
e-ISSN: 2587-1854  
2020 Sayı: 49

ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY  
REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY  
e-ISSN: 2587-1854  
2020 Issue: 49

**Ondokuz Mayıs Üniversitesi adına sahibi /**  
Owner on behalf of Ondokuz Mayıs University  
Prof. Dr. Yavuz ÜNAL  
Rektör / Rector

**Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager**  
Prof. Dr. Metin Yılmaz  
Dekan / Dean

**Baş Editör/Editor in Chief**  
Dr. Öğr. Üyesi Hasan ATSIZ

**Editör / Editor**  
Arş. Gör. Osman CURUK

**Alan Editörleri / Field Editors**  
Arş. Gör. Osman CURUK  
(İslam Tarihi ve Sanatları Böl.)

Arş. Gör. Ömer YILDIZ  
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü)

Arş. Gör. Sümeyye Nur DOĞAN  
(Temel İslam Bilimleri Bölümü)

Arş. Gör. Şeyda Nur ERSÖZ  
(İslam Tarihi ve Sanatları Böl.)

Arş. Gör. Beyza Nur ÇAVUŞ  
(Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü)

Dr. Öğr. Üyesi. Şule GÜLDÜ  
(Temel İslam Bilimleri Bölümü)

Arş. Gör. Halil İbrahim DOĞRAMACI  
(Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü)

**Yayın Kurulu / Editorial Board**




Prof. Dr. Ali BOLAT  
Prof. Dr. Ahmet ÇAKIR  
Prof. Dr. Cengiz BATUK  
Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE  
Prof. Dr. Fatih TOKTAŞ  
Prof. Dr. Latif TOKAT  
Prof. Dr. Metin YILMAZ  
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ  
Doç. Dr. Recep DEMİR  
Doç. Dr. Recep GÜN  
Doç. Dr. Süleyman TURAN  
Doç. Dr. Yaşar AKASLAN  
Dr. Öğr. Üyesi Hasan ATSIZ  
Dr. Öğr. Üyesi Şule GÜLDÜ  
Dr. Öğr. Üyesi Rıza KORKMAZGÖZ

Yayın Yeri ve Tarihi/Publication Place and  
Date

Samsun, 15 Aralık / December 2020

Dil Editörleri / Proof Reading

Arş. Gör. Tuğba TAŞDEMİR (English)

Bu dergi uluslararası  Religion & Philosophy Collection uluslararası alan  
indeksi, ATLA Religion Database® uluslararası alan indeksi,  TÜBİTAK-ULAKBİM TR  
Dizin Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı ve  ASOS Index tarafından  
taranmaktadır.

## Yayın Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI; Doç. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR; Prof. Dr. Abdülbaki GÜNEŞ; Doç. Dr. Ahmet ALBAYRAK; Prof. Dr. A. Ali BAYHAN; Prof. Dr. Ahmet BULUT; Prof. Dr. Ahmet ÇAYCI; Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR; Prof. Dr. Ahmet KOÇ; Prof. Dr. Ali BULUT; Prof. Dr. Ali Rıza GÜL; Prof. Dr. Ali Osman KURT; Prof. Dr. Ali TOKSARI; Prof. Dr. Ali YILMAZ; Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN; Doç. Dr. Ayşe Zişan FURAT; Prof. Dr. Bahattin KÖK; Prof. Dr. Bahattin YAMAN; Doç. Dr. Bekir ŞİŞMAN; Prof. Dr. Bilal SAKLAN; Prof. Dr. Burhanettin TATAR; Yrd. Doç. Dr. Dursun Ali TÖKEL; Prof. Dr. Dilaver GÜRER; Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM; Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ; Prof. Dr. Eyüp BAŞ; Prof. Dr. Eyyüp TANRIVERDİ; Prof. Dr. Faruk KARACA; Prof. Dr. Gerald R. HAWTING; Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN; Prof. Dr. Hakkı ÖNKAL; Prof. Dr. H. Ahmet ÖZDEMİR; Doç. Dr. Halil APAYDIN; Prof. Dr. H. İbrahim BULUT; Prof. Dr. H. İbrahim ŞİMŞEK; Prof. Dr. Harun YILDIZ; Prof. Dr. Hasan AYIK; Prof. Dr. Hasan ONAT; Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN; Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ; Doç. Dr. Kadir GÜRLER; Prof. Dr. Kaşif Hamdi OKUR; Doç. Dr. İbrahim İŞTAN; Prof. Dr. İsmail YİĞİT; Prof. Dr. İsmet ERSÖZ; Prof. Dr. Kadir ALBAYRAK; Doç. Dr. Kemal ATAMAN; Doç. Dr. Kemal ÖZKURT; Doç. Dr. Kemal ÜÇÜNCÜ; Prof. Dr. Kemal YILDIZ; Prof. Dr. Latif TOKAT; Prof. Dr. M. Doğan KARAÇOŞKUN; Prof. Dr. M. Münir ATALAR; Y. Doç. Dr. M. Kâmil YAŞAROĞLU; Prof. Dr. Mahmut AYDIN; Prof. Dr. Mehmet ATALAY; Prof. Dr. Mehmet EVKURAN; Prof. Dr. M. Akif KILAVUZ; Prof. Dr. Metin YURDAGÜR; Prof. Dr. Michel REEBER; Prof. Dr. Musa YILDIZ; Prof. Dr. Mustafa ALICI; Prof. Dr. Mustafa BAKTIR; Prof. Dr. Mustafa BIYIK; Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK; Prof. Dr. Mustafa TAVUKÇUOĞLU; Prof. Dr. Münir KOÇTAŞ; Prof. Dr. Nebi GÜMÜŞ; Prof. Dr. Necmeddin GÖKKIR; Prof. Dr. Nihat DALGIN; Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ; Prof. Dr. Niyazi USTA; Prof. Dr. Remzi KAYA; Prof. Dr. Ömer Faruk YAVUZ; Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ; Prof. Dr. Ramazan AYVALI; Prof. Dr. S. Sabri YAVUZ; Prof. Dr. S. Leyla GÜRKAN; Prof. Dr. Samim ARGÖNÜL; Prof. Dr. Selahattin POLAT; Doç. Dr. Selim EREN; Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ; Prof. Dr. Süleyman TOPRAK; Prof. Dr. Süleyman TULÜCÜ; Prof. Dr. Şevket TOPAL; Prof. Dr. Şevket YAVUZ; Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ; Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR; Prof. Dr. Üzeyir OK; Prof. Dr. Vejdi BİLGİN; Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ; Prof. Dr. Yavuz ÜNAL; Prof. Dr. Yurdagül MEHMEDOĞLU

## Bu Sayının Hakemleri / Advisory Board (This Issue)

Prof. Dr. Hayati HÖKELEKLİ, Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN, Prof. Dr. Ahmet YÜKSEL, Doç. Dr. Şükrü MADEN, Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR, Doç. Dr. Recep DEMİR, Dr. Öğr. Üyesi Muharrem MİDİLLİ, Doç. Dr. Ahmet AYDIN, Dr. Öğr. Üyesi Muammer CENGİZ, Prof. Dr. Salih ÇİFT, Dr. Öğr. Üyesi Tuba ERKOC BAYDAR, Dr. Öğr. Üyesi Münir Yaşar KAYA, Dr. Öğr. Üyesi Muzaffer BARLAK, Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ, Doç. Dr. Rıza KORKMAZGÖZ, Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Sacit KURT, Doç. Dr. Mustafa ŞENTÜRK, Dr. Öğr. Üyesi Haşim ÖZDAŞ, Dr. Öğr. Üyesi Mohamad Anas SARMINI, Doç. Dr. Selim EREN, Dr. Öğr. Üyesi Sümeyye AYDIN, Prof. Dr. Yakup ÇOŞTU, Dr. Öğr. Üyesi İsmail EKİNCİ, Dr. Öğr. Üyesi Üzeyir TUNA, Dr. Öğr. Üyesi Elif SOBİ, Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR, Doç. Dr. Osman BAYRAKTUTAN, Dr. Öğr. Üyesi Kadir TAŞPINAR, Dr. Öğr. Üyesi Süleyman YILDIZ, Doç. Dr. Yaşar AKASLAN, Doç. Dr. Erdoğan BAŞ, Doç. Dr. Muhammed Selman ÇALIŞKAN, Prof. Dr. Salih KARACABEY, Doç. Dr. Hüseyin AKGÜN, Doç. Dr. Nevzat AYDIN, Dr. Öğr. Üyesi Eyüp AKŞİT, Dr. Öğr. Üyesi Yusuf İbrahim YÜCEL, Doç. Dr. Kamil KÖMÜRÇÜ, Doç. Dr. Aytken ÖZEL, Dr. Öğr. Üyesi Mutlu GÜL, Dr. Öğr. Üyesi Serkan DEMİR, Prof. Dr. Nuri KAHVECİ, Doç. Dr. Ayhan AK, Dr. Öğr. Üyesi Cüneyt COŞKUN, Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Cevat ACAR, Dr. Öğr. Üyesi Mehmet UYAR, Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Taha ORHAN, Doç. Dr. Mehmet TIRAŞCI, Dr. Öğr. Üyesi İhsan ŞEN, Dr. Öğr. Üyesi Abdülhamit BUDAK, Dr. Öğr. Üyesi Mehmet UĞRAŞ, Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KARTAL, Dr. Öğr. Üyesi Doğan FIRINCI, Doç. Dr. Hacı Yusuf ACUNER, Doç. Dr. Faruk ÖZDEMİR, Doç. Dr. İbrahim TURAN, Dr. Öğr. Üyesi, Esmâ ÖZTÜRK, Doç. Dr. Hamdi KIZILER, Dr. Öğr. Üyesi Yunus İNANÇ, Doç. Dr. Hüseyin GÜNDAY, Doç. Dr. Mehmet Ali Kılav ARAZ

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (OMÜİFD); yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel süreli bir yayın organıdır. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlara aittir. Yazılar; yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz.

### Yazışma Adresi / Corresponding Address

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi) Kurupelit / SAMSUN

Tel: 0362 4576084 Fax: 0362 4576083

e-mail: omuifd@gmail.com web: <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/omuifd>

# İÇİNDEKİLER

## Makaleler / Articles

---

Doç. Dr. Yaşar AKASLAN

Mahiyet, Nitelik ve Müfredat Açısından İlitam Programlarında Kur'ân-ı Kerim Dersleri (Ondokuz Mayıs Üniversitesi Örneği) 9-37  
*The Qur'an Courses in the Iltam Programs in Terms of Complexion, Quality and Curriculum (Ondokuz Mayıs University Example)*

---

Doç. Dr. Ali Aslan TOPÇUOĞLU

Hanefî Doktrininde Maslahat Sebebiyle Antlaşmaların Bozulabileceği Görüşü ile Modern Hukuktaki "Rebus Sic Stantibus" İlkesi Hakkında Bir Tahlil 39-77  
*An Analysis of the "Rebus Sic Stantibus" Principle in Modern Law, with the View that Treaties may be Disrupted due to Charge in Hanafi Doctrine*

---

Doç. Dr. Ali ARSLAN

İmâm-I Âzam Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) İlim Anlayışı, İlimleri Taksimi ve Hadis İlmine Bakışı 79-106  
*Abu Hanifa's (d. 150/767) Understanding of Science, Classification of Science and View of Hadith Science*

---

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin ALGUR & Dr. Öğr. Üyesi Mustafa TUNÇER

Akademisyenlerinin Gözüyle Tefsir Alanı Sorunları 107-142  
*Problems of Tafsiir With the Eyes of Academicians*

---

Dr. Öğr. Üyesi Fatma YÜCE

Din Felsefesi Bakımından Sigmund Freud'da Bilim ve Din I: Bilimsel Görüşleri, Özgünlüğü ve Bilim Perspektifinden Bilim-Din İlişkisi 143-178  
*Science and Religion in Sigmund Freud in Terms of The Philosophy of Religion I: His Scientific Views, Originality and Science-Religion Relations from The Perspective of Science*

---

Dr. Öğr. Üyesi İlyas ERPAY

Okul Öncesi Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi: Erken Dönem Din Eğitimine İlişkin Ebeveyn Görüşleri 179-215  
*Religious Education in Pre-School Education Institutions: Parents' Opinions on Early Period Religious Education*

---

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KILIÇ

İbn Kuteybe'nin Yedi Harf Anlayışı 217-258  
*Ibn Qutayba's Interpretation of Seven Letters (al-Ahruf al-Sab'a)*

---

## İÇİNDEKİLER ( 2 . Sayfa )

### Makaleler / Articles

---

Dr. Öğr. Üyesi Osman Nuri KARADAYI

“Mü’minler Parçaları Birbirine Bağlı Bina Gibidir” Hadis-i Şerifinin İşârî  
Yorumları: İbnü’l-Arabî Örneği 259-290  
*Mystical Commentaries of the Hadith “Believers are Like a Building Whose Different  
Parts Enforce Each Other”: The Case of Ibn al-Arabî*

---

Dr. Öğr. Üyesi Recep KOYUNCU

İdeal Kur’ân Öğretimi: Sorunlar ve Çözüm Önerilerine İlişkin Bir  
İnceleme 291-324  
*Ideal Qur’an Education: A Review of General Errors and Solution Offers*

---

Arş. Gör. Dr. İsmail TEMİZ

İbn Cinnî’de Savt, Harf, Hareke ve Hurûfu’l-Mu‘Cem Kavramları 325-347  
*Sound, Letter, Diacritical Mark and Huruf al-Mu‘jam Concepts  
According to Ibn Jinnî*

---

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Derviş MÜEZZİN

İbn Cinnî’de Savt, Harf, Hareke ve Hurûfu’l-Mu‘Cem Kavramları 349-365  
*Sound, Letter, Diacritical Mark and Huruf al-Mu‘jam Concepts  
According to Ibn Jinnî*

---

Arş. Gör. Ömer YILDIZ

Fârâbî’nin Felsefesi Bağlamında Cins Kavramı 367-398  
*The Concept ‘Genus’ In The Context Of Al-Fârâbî’s Philosophy*

---

Arş. Gör. Senem ARSLAN & Prof. Dr. Ahmet ÇAKIR

Tasavvufî Bağlamda Müziğin Mimetik Karakteri 399-417  
*The Mimetic Character of Music in The Sufi Context*

---

Arş. Gör. Ramazan ASLAN

Melhametu’l-Harâfîş Ve Evlâdu Hâratinâ Romanlarının Vâkıa, Mekân,  
Zaman ve Kişi Benzerliği Yönünden Karşılaştırılması 419-439  
*A Comparison of the Novels "Malhametu al-harafish " and "Avladu Haratina" in  
Terms of Event, Place, Time and Person Similarities*

---

## İÇİNDEKİLER (3. Sayfa)

### Makaleler / Articles

---

Arş. Gör. Hicret KARADUMAN

Nûh b. Mustafa'nın (ö. 1070/1660) *Tuhfe-i Zâkirîn* Namlı Eserinde  
Tasavvufî Muhteva

*The Mystical Content in Nuh b. Mustafa's (d. 1070/1660) Work Titled Tuhfat al-Dhâkirîn*

441-466

---

Arş. Gör. Osman AYDIN

Hadis Usûlü İstılahlarının Tanımlanmasında Şiirle İstışhâdın Etkisi  
"Râmhürmüzî Örneği"

*The Effect of Evidence with Poetry on the Development of Hadith Methodology Terms "Example of Râmhürmüzî"*

467-496

---

Arş. Gör. Nida Özdemir & Dr. Öğr. Üyesi Sevde Düzgüner

Psikolojik Açıdan Suçluluk, Pişmanlık ve Günahkarlığın Kapsamı ve  
Yakın Kavramlar Arasındaki Yeri

*The Scope of Guilty, Regret, and Sinfulness from Psychological Perspective and Their Place Among Close Concepts*

497-529

---

Yusuf ODABAŞ

Göçmen Karşıtlığı Ve Prekarya

*Opposition to Immigration and Precariat*

531-566

---

Abdullah YARGI

Nurculuk Hareketi İçerisindeki Vakıf Bireylerin Vakıflıktan  
Ayrılmasındaki Toplumsal Etkenler

*Social Factors in the Separation of Waqf (The Abi) Individuals from the Nur Movement*

567-592

---

## Kıtap Tanıtım ve Değerlendirmeler / Book Reviews

---

Fatma ŞEN

İbn Haldûn'da Tarih Metafiziği

*Yazar: Rıza Korkmazgöz,*

593-600

---

Hatice Sueda YAVUZ

Ana Hatlarıyla İslam Eğitim Tarihi

*Editör. Prof. Dr. Mustafa Köylü ve Prof. Dr. Şakir Gözütok,*

601-605

---





MAHIYET, NİTELİK VE MÜFREDAT AÇISINDAN İLİ-  
TAM PROGRAMLARINDA KUR'ÂN-I KERİM DERSLERİ  
(ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ ÖRNEĞİ)  
THE QUR'AN COURSES IN THE İLITAM PROGRAMS TN TERMS  
OF COMPLEXION, QUALITY AND CURRICULUM  
(ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY EXAMPLE)

---

YAŞAR AKASLAN

[Doç. Dr. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,  
Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmî Anabilim Dalı,  
Associate Professor, Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity,  
Department of Recitation of Qur'an and Qırâ'ât  
yakaslan55@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0003-0715-9295j>]

---

Makale Bilgisi / Article Information

*Makale Türü / Article Types:* Araştırma Makalesi / Research Article

*Geliş Tarihi / Received:* 19 Ağustos/August 2020

*Kabul Tarihi / Accepted:* 24 Kasım/November 2020

*Yayın Tarihi / Published:* 15 Aralık/December 2020

*Yayın Sezonu / Pub Date Season:* Aralık/December

*Yıl / Year:* 2020 *Sayı – Issue:* 49 *Sayfa / Pages:* 9-37.

Atıf/Cite as: Akaslan. Yaşar. "Mahiyet, Nitelik Ve Müfredat Açısından İlitam Programlarında Kur'ân-ı Kerim Dersleri (Ondokuz Mayıs Üniversitesi Örneği) - The Qur'an Courses in the İlitam Programs in Terms of Complexion, Quality and Curriculum (Ondokuz Mayıs University Example)". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 49 (Aralık-December 2020): 9-37.  
<https://doi.org/10.17120/omuifd.779343>

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

## Mahiyet, Nitelik ve Müfredat Açısından İlitam Programlarında Kur'ân-I Kerim Dersleri (Ondokuz Mayıs Üniversitesi Örneği)<sup>1</sup>

**Öz:** Türkiye'nin ilk ilahiyat fakültesi olan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin 1949'da eğitim-öğretime başlamasından itibaren günümüze kadarki süreçte, ülkemizin neredeyse her ilinde ilahiyat fakültesi açılmıştır. Bunların yanında bazı ilahiyat fakültelerinin bünyesinde bulunan "İlahiyat Lisans Tamamlama Programı" (İlitam), söz konusu üniversitelerin uzaktan eğitim merkezleri vasıtasıyla hâlihazırda eğitim-öğretime devam etmektedir. İlitam programları, lisans programlarının III. ve IV. sınıflarındaki dersleri ihtiva eden iki yıllık programlardır. Bu programların birçok avantajı olsa da özellikle Kur'ân-ı Kerim gibi pratik boyutu bulunan dersler için olumsuz yönleri bulunmaktadır. Geleneksel yaklaşım ve uygulamalara göre Kur'ân-ı Kerim öğretimi, bir hoca nezaretinde ve müşâfehe metoduyla gerçekleştirilmelidir. İlitam programlarının doğası gereği uzaktan eğitimle yürütülmesi, yüz yüze ders işleme imkânı bulunmaması, gerek öğrencilerin ihmali gerekse teknik imkânsızlıkları dolayısıyla derslere katılım oranının oldukça düşük olması, derslerin online işlenmesi itibariyle zaman zaman yaşanan teknik aksaklıklar gibi sebepler, Kur'ân-ı Kerim dersleri için birçok sorunu da beraberinde getirmektedir. Bu makalede, gerek hoca gerekse öğrenci açısından birtakım zorlukları bünyesinde barındıran Kur'ân-ı Kerim eğitim-öğretim süreci, Ondokuz Mayıs Üniversitesi (Samsun) İlitam programının Kur'ân-ı Kerim müfredat örneği esas alınarak değerlendirilecektir.

**Anahtar Sözcükler:** İlitam, İlahiyat Fakültesi, Kur'ân-ı Kerim, Eğitim-Öğretim.



### The Qur'an Courses in the Ilitam Programs in Terms of Complexion, Quality and Curriculum (Ondokuz Mayıs University Example)

**Abstract:** Since the beginning of the study activities in the Theological Faculty of Ankara University in 1949, which is the first founded theological faculty of the Turkey, a theological faculty has been opened in almost every city. In addition, the "Theology Undergraduate Program" (Ilitam), which is part of some theology faculties, currently continues education through the distance education centers of these universities. Ilitam programs are two years programs that includes second and third year undergraduate courses. Although

<sup>1</sup> Bu makale, yazar tarafından daha önce kaleme alınan "İlahiyat Lisans Tamamlama (İlitam) Programlarında Kur'ân-ı Kerim Dersleri (Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)" isimli çalışmanın geliştirilmiş hâlidir.

these programs have many advantages, they have negative aspects especially for courses with practical dimensions such as the Qur'an. According to traditional approaches and practices, the teaching of the Qur'an reading and recitation should be carried out face to face and verbally under the supervision of a teacher. Reasons such as the realization of İlitam programs by distance education by nature, lack of face-to-face courses, the indifference of students and the lack of technical opportunities due to their technical impossibility, and the occasional technical disruptions due to the online processing of the courses, lead to many problems for the Qur'an recitation courses. In this article, the Qur'an education process, which includes some difficulties for both the teacher and the student, will be evaluated based on the Qur'anic curriculum sample of the Ondokuz Mayıs University (Samsun) İlitam program.

**Keywords:** İlitam, Faculty of Theology, Qur'an, Education.



## Giriş

Birçok ülkede olduğu gibi ülkemizde de bilişim teknolojileri imkânlarıyla uzaktan eğitim, artık yaygın hâle gelmiştir. Öyle ki her yaştan öğrenci kitlesi, “yaşam boyu öğrenme” uygulaması çerçevesinde hizmet almaktadır. Türkiye’de eğitim-öğretim sisteminin değişmesi ve farklı ülkelerle eğitim vesilesiyle yapılan anlaşmalarla birlikte uzaktan eğitim uygulamaları sosyo-ekonomik şartlar etrafında yaygınlaşmaktadır. Yükseköğretim düzeyinde Kamu Yönetimi, İktisat, İşletme, Tarih, Türk Dili ve Edebiyatı, Sosyoloji, Felsefe vb. bölümü bünyesinde barındıran açıköğretim programları bu faaliyetler çerçevesinde olup ilahiyat önlisans ve ardından gelen İlitam (İlahiyat Lisans Tamamlama) programları da bu kategoride yer almaktadır.

*Distance Learning* veya *Distance Education* şeklinde ifade edilen “Uzaktan eğitim”, “öğrenenler ile öğretenlerin farklı zaman ve mekânlarda bulunduğu ve aralarındaki etkileşimin basılı ya da elektronik iletişim ortamları aracılığıyla gerçekleştiği öğretim biçimi”<sup>2</sup> veya “öğre-

---

<sup>2</sup> Tankut Aslantaş, “Uzaktan Eğitim Teknolojileri ve Türkiye’de Bir Uygulama”, 3. <http://www.tankutaslantas.com/wp-content/uploads/2014/04/Uzaktan-E%C4%9Fitim->

nen, öğreten ve öğrenme kaynakları arasındaki sınırlılıkları ortadan kaldırmaya çalışan ve bunu gerçekleştirebilmek için mevcut teknolojileri pragmatist bir yaklaşımla kullanan disiplinler arası bir alan"<sup>3</sup> şeklinde tanımlanır. Söz konusu programın amacı ise bilişim teknolojileri destekli uzaktan eğitim faaliyetlerini planlamak; diğer programlarla işbirliği içerisinde ulusal ve uluslararası eğitim ihtiyaçlarını giderecek uzaktan eğitim çözümlerini tasarlamak ve yürütmek; uzaktan eğitim konusunda araştırma faaliyetleri yapmak ve bu araştırma sonuçları ışığında eğitim faaliyetlerini sürekli iyileştirmektir.<sup>4</sup>

Tarihî sürecinde birçok farklı yöntemle uygulanan uzaktan eğitim faaliyetleri, günümüzde web destekli olarak gerçekleştirilmektedir.<sup>5</sup> Dünyada ilk uzaktan eğitim uygulaması, 1840 yılında İngiltere’de gerçekleştirilmiştir.<sup>6</sup> Buna göre “ilk modern eğitimci” olarak bilinen İsaac Pitman (ö. 1897) isimli bir stenograf,<sup>7</sup> mektupla steno dersi vermiştir. Pit-

12

OMÜİFD

Uzaktan Eğitim-Teknolojileri-ve-Teknolojide-bir-Uygulama. (Erişim tarihi 21/07/2019)

<sup>3</sup> Aras Bozkurt, “Türkiye’de Uzaktan Eğitimin Dünü, Bugünü ve Yarını”, *Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi* 2/3 (2017): 87.

<sup>4</sup> Halil İbrahim Yalın, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme*, (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2012), 202; Mehmet Dağ, “İlahiyat Lisans Tamamlama (İlitam) Programlarında Kur’an Dersi”, *EKEV Akademi Dergisi* 55 (Bahar 2013): 39.

<sup>5</sup> Uzaktan eğitimde iletişim modellerine ilişkin detaylar için bkz. Aytekin İşman, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı*, (Ankara: Pegem Yayınları, 2011), 592-593; Yalın, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme*, 203-204.

<sup>6</sup> Esasen uzaktan eğitimin halka ilk duyurulma tarihi hususunda fikir birliği yoktur. 20 Mart 1728 tarihli *Boston Gazetesi*’nde mektupla steno dersleri verileceği ilanı yer almıştır. Ardından, 1833 yılına ait bir İsveç gazetesinde mektupla yazılı anlatım dersi verileceğine ilişkin bir ilana rastlanmıştır. Fakat bu iki ilanda da iki yönden iletişimden ya da notlandırılmadan söz edilmemiştir. Bu ilanlarda, planlanan derslerin verilip verilmediğinin; bu dersler verildiyse öğrenciyle öğretmen arasında iki yönlü iletişim ve notlandırmanın olup olmadığının belirlenmesi, o yıllarda uzaktan eğitim uygulandığına ilişkin kesin kanıtlar ortaya koymamaktadır. Zeki Kaya, *Uzaktan Eğitim*, (Ankara: Pegem Yayınları, 2002), 27-28.

<sup>7</sup> “Mesajın içeriğini saklamak” anlamındaki kriptolojinin bir parçası olarak *stenografi*, bir nesnenin içine bilginin gizlenmesidir. Sözlük anlamı itibarıyla *stenografi*, Yunanca “steganos” ve “grafi” kelimelerinden türetilmiş olup “gizlenmiş yazı, kaplanmış yazı” anlamına gelmektedir. İçerisinde gizli veri bulunduran taşıyıcıya *stego* adı verilir. Stenografide amaç, bir mesajın varlığını saklamak ve bir örtülü kanal (covert channel) oluşturmaktır. Cemal Koçak, “Kriptografi ve Stenografi Yöntemlerini Birlikte Kullanarak

man, bu uygulamayla öğrencilerine, İncil'deki küçük parçaları steno ile yazmayı öğretmiş ve bu sürecin sonunda not vererek onları değerlendirmişti. Uzaktan eğitimin sistemli olarak yapılmaya başlandığı tarih ise 1856'dır. Mezkûr tarihte Almanya/Berlin'de, uzaktan eğitim yapan bir dil okulu kurulmuştur. 1884 yılına gelindiğinde ise Almanya'da, üniversiteye giriş sınavına yönelik uzaktan öğretim okulu açılmıştır. Amerika'da örgütlü uzaktan eğitim uygulamaları, 1874 yılında İllinois Wesleyan Üniversitesi'nde lisans ve yüksek lisans seviyesinde başlamıştır. 1892'de ise Chicago Üniversitesi'nde tarihte ilk defa "Mektupla Eğitim Bölümü" açılmıştır.<sup>8</sup> Daha sonra farklı tarihlerde, bu ülkelerin dışında Avusturalya, Yeni Zelanda, İspanya, Polonya gibi ülkelerde de iletişim araçlarıyla uzaktan eğitim programı açılıp uygulanmıştır.<sup>9</sup>

Türkiye'de ise uzaktan eğitim konusu ilk defa 1927 yılında gündeme gelmiş, farklı platformlarda tartışılan konuya dair birçok öneri getirilmiştir. Sonuç olarak toplumun okur-yazar oranını artırmaya yönelik olarak uzaktan eğitimden yararlanmanın gerekliliğine karar verilmiştir. Bu çerçevede mektupla uzaktan eğitim uygulaması önerilse de toplumun ekserisinin okuma-yazma bilmediği ve öğretmensiz bu işin başarılamayacağı kanaatiyle söz konusu proje uygulanamamıştır. Dolayısıyla 1927-1960 arasında, uzaktan eğitimin tartışıldığı ve öneriler getirildiği dönem olmuştur.<sup>10</sup>

Türkiye'de uzaktan eğitime dair ilk uygulamayı, 1956 yılında Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi, Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü başlatmıştır. 1961 yılında Milli Eğitim Bakanlığı "Mektupla

---

Yüksek Güvenlikli Veri Gizleme", *Erciyes Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Dergisi* 31/2 (2015): 116.

<sup>8</sup> Uzaktan eğitimin tarihçesine dair bkz. <https://freud-edu.de/uzaktan-egitimin-tarihcesi/> (Erişim tarihi 21/07/2019)

<sup>9</sup> Kaya, *Uzaktan Eğitim*, 28. Ayrıca bkz. <https://freud-edu.de/uzaktan-egitimin-tarihcesi/> (Erişim tarihi 21/07/2019)

<sup>10</sup> Türkiye'de gerçekleştirilen uzaktan eğitim faaliyetlerine dair detaylı bilgi için bkz. Bozkurt, "Türkiye'de Uzaktan Eğitimin Dünü, Bugünü ve Yarını", *Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi* 2/3 (2017): 85-124.

Öğretim” isimli bir merkez kurarak uzaktan eğitime başlamış ve ardından bu merkez, genel müdürlük seviyesinde kurumsallaşmıştır. 1974 yılında ise “Mektupla Yüksek Öğretim Merkezi” tesis edilmiştir. 1983 yılında, 2547 sayılı Yüksek Öğretim Yasası ile Anadolu Üniversitesi bünyesinde, “Açıköğretim Fakültesi” açılmıştır. Bu süreçte yaygınlaşan uzaktan eğitim uygulamaları, birçok üniversitenin eğitim politikaları hâline gelmiştir. 1990 sonrasında ise Fırat Üniversitesi’nin ardından ODTÜ, Sakarya, Ankara, Atatürk gibi üniversiteler, uzaktan eğitim programları açan kurumlar olmuştur. Nitekim bu üniversiteler, uzaktan eğitim uygulamalarını e-posta, internet ve televizyon üzerinden yürütmektedirler.<sup>11</sup>

Günümüzde, Amerika’nın birçok eyaletinde merkezi bulunan ve 1976 yılından beri faaliyet gösteren *University of Phoenix*,<sup>12</sup> bu bağlamda teknoloji, sağlık, sosyal bilimler, eğitim, ekonomi gibi alanlarda lisans ve lisansüstü düzeyde eğitim imkânları sunmaktadır. İsteyenler, Amerika’da 14 200 civarında olan yerleşke merkezlerinde, bu kurumun derslerine katılabilmekte veya tamamen çevrimiçi olarak aldıkları derslerle mezun olabilmektedirler.<sup>13</sup> Uluslararası platformlarda lisans, yüksek lisans ve doktora düzeyinde uzaktan eğitim yoluyla dinî sahada diploma veren bazı üniversiteler de söz konusudur. Örneğin, *Liberty University*,<sup>14</sup> *Christian Leadersship University*<sup>15</sup> gibi üniversiteler, çevrimiçi şekilde Hristiyanlık ile ilgili lisans ve lisansüstü düzeyde programları olan üniversiteler arasındadır.

İslâmî araştırmalar alanında uzaktan eğitim yoluyla lisans ve lisansüstü düzeyde eğitim veren üniversiteleri de burada zikretmemiz gerekir. 1995’te Amerika’da kurulup 1996’da öğrenci kabul etmeye başlayan ve 25’i aşkın ülkeden öğrencisi bulunan *American Open University*,<sup>16</sup> bütün

<sup>11</sup> Kaya, *Uzaktan Eğitim*, 29-31.

<sup>12</sup> <https://www.phoenix.edu/>

<sup>13</sup> Kerim Birinci, *Uzaktan Eğitim ve Din Öğretiminde Bir Uygulama Örneği: İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM)*, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2010), 31.

<sup>14</sup> <https://www.liberty.edu/>

<sup>15</sup> <https://www.cluonline.com/>

<sup>16</sup> <https://www.aou.edu/>

programlarını çevrimiçi gerçekleştirmektedir. Burası, *Al-Azhar University*<sup>17</sup> tarafından da akredite edilmektedir. Buradan lisans düzeyinde diploma almak için; İslâm akîdesi, tefsir, hadis, fıkıh usûlü, fıkıh, İslâm tarihi, araştırma teknikleri ve bilgisayar gibi derslerden oluşan programı tamamlamak gerekmektedir. Ayrıca söz konusu üniversitenin Arap dili, usûlü'd-dîn, fıkıh, fıkıh usûlü, İslâm eğitimi gibi alanlarda yüksek lisans programları bulunmaktadır. 2004'te yine Amerika'nın Florida eyaletinde kurulan *Sharia Academy of America*,<sup>18</sup> İslâm dini hakkında, uzaktan eğitim vasıtasıyla tezli yüksek lisans ve doktora programları yürütmektedir. 2002 yılında Muhammed Şerîf tarafından kurulan ve Kuzey Amerika, Kanada ve İngiltere'de merkezleri bulunan *Al-Maghrib Institute*<sup>19</sup> adlı kurumun, temel programları çevrimiçi olmasa da seminer şeklinde bazı çevrimiçi programları vardır. *Al-Madinah International University*<sup>20</sup> de Malezya tabanlı ve Malezya hükümeti tarafından tanınmış olup bazı lisans ve yüksek lisans programlarını çevrimiçi yürütmektedir.<sup>21</sup>

## 1. İLİTAM Programları

Türkiye'nin ilk ilahiyat fakültesi olan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin 1949'da eğitim-öğretime başlamasından itibaren günümüze kadar geçen sürede, ülkemizin neredeyse her ilinde ilahiyat fakültesi açılmıştır.<sup>22</sup> Bunların yanı sıra bazı ilahiyat fakültelerinin bünyesinde bulunan İlitam programları da söz konusu üniversitelerin uzaktan eğitim merkezleri vasıtasıyla hâlihazırda eğitim-öğretime devam etmektedir.

İlitam programları, lisans programlarının III. ve IV. sınıflarındaki dersleri ihtiva eden ve bağlı buldukları üniversitenin uzaktan eğitim merkezleri vasıtasıyla yürütüldüğü iki yıllık programlardır. Bu program-

<sup>17</sup> <http://www.azhar.edu.eg/en/>

<sup>18</sup> <http://www.shariaacademy.com/introduction.phpf>

<sup>19</sup> <https://www.almaghrib.org/>

<sup>20</sup> <https://www.medi.u.edu.my/>

<sup>21</sup> Birinci, *Uzaktan Eğitim ve Din Öğretiminde Bir Uygulama Örneği*, 31-33.

<sup>22</sup> Hâlihazırda Tunceli dışında ülkemizin her ilinde en az bir tane ilahiyat fakültesi ya da İslâmî ilimler fakültesi bulunmaktadır.

lar, ilahiyat fakültelerinin örgün programlarındaki derslerin içeriğiyle örtüşür. Yaş aralığı itibariyle geniş bir öğrenci yelpazesine sahip bu programların amacı, ilahiyat formasyonunu uzaktan eğitim vasıtasıyla toplumda daha da yaygınlaştırmaktır. Bir başka deyişle ilahiyat önlisans mezunlarına, lisans düzeyine ulaşabilmeleri için uzaktan eğitim imkânlarıyla gerekli eğitimi vermek ve onların lisans diploması almalarını sağlamaktır. Nitekim pek çok sebepten dolayı örgün eğitimden faydalanamayanlar olduğu gibi örgün eğitim yaş aralığında bulunup da örgün eğitim yerine bu programı tercih edenlerin sayısının da oldukça fazlaca olduğunu görmekteyiz.

Türkiye’de ilk defa Ankara Üniversitesi’nde, 2005-2006 eğitim-öğretim döneminde, Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Merkezi (ANKUZEM)<sup>23</sup> marifetiyle öğretime başlayan İlitam programı;<sup>24</sup> daha sonraki süreçte Sakarya, Atatürk, İstanbul, İnönü, Ondokuz Mayıs, Dokuz Eylül, Cumhuriyet, Dicle ve Fırat Üniversiteleri’nde öğrenci almaya başlamıştır. Hâlihazırda (2019-2020 eğitim-öğretim yılı itibariyle) bünyesinde İlitam programı faaliyet gösteren 16 üniversite şu şekildedir:

1. Ankara
2. Sakarya
3. Atatürk (Erzurum)
4. İstanbul
5. İnönü (Malatya)
6. Ondokuz Mayıs (Samsun)
7. Dokuz Eylül (İzmir)

<sup>23</sup> ANKUZEM 2002 yılında kurulmuştur. <https://ankuzem.ankara.edu.tr/index.php> (Erişim tarihi 20.06.2019)

<sup>24</sup> İLİTAM Programının yasal dayanağı, 2547 sayılı Yükseköğretim Kanunu; Meslek Yüksekokulları ve Açıköğretim Önlisans Programı Mezunlarının Lisans Öğrenimine Devamları Hakkındaki Yönetmelik için bk. (Resmi Gazete, 2002/24676); Üniversitelerarası İletişim ve Bilgi Teknolojilerine Dayalı Uzaktan Yükseköğretim Yönetmeliği’dir (Resmi Gazete 1 999/23906).



8. Dicle (Diyarbakır)
9. Kocaeli
10. Fırat (Elazığ)
11. Cumhuriyet (Sivas)
12. Amasya
13. Bayburt
14. Kastamonu
15. Bolu Abant İzzet Baysal
16. Kahramanmaraş Sütçü İmam
17. Kafkas (Kars)

İlitam programa dâhil olabilmek için ilahiyat önlisans derecesine sahip olmak<sup>25</sup> ön şartını taşıyan öğrenciler DGS<sup>26</sup> puanıyla yerleşmektedirler. İlitam programları, 2018-2019 eğitim-öğretim dönemine kadar sadece “Dikey Geçiş Sınavı” (DGS) ile öğrenci kabul etmiştir. Bu dönemden itibaren öğrenciler hem DGS sonucuyla hem de ilahiyat önlisans diplomasına sahip olmak suretiyle -herhangi bir sınava girmeksizin- mezkûr programlara kayıt yaptırabilmişlerdir. Her iki gruba da ayrı kontenjan verilmesi programa kayıt yaptıran öğrenci sayısında önemli artışa sebep olmuştur. 2019-2020 eğitim-öğretim döneminde sadece bu programlara sınavsız giriş kontenjanından kayıt yaptıran öğrenci sayısı tüm İlitam programları için toplamda 8500’dür.<sup>27</sup> 2020-2021 eğitim-öğretim döne-

<sup>25</sup> İlitam programlarına, Anadolu ile Atatürk Üniversite’sinin Açıköğretim Fakültesi İlahiyat Önlisans programından mezun olanlar veya İlahiyat Meslek Yüksekokulu mezunları başvurabilir.

<sup>26</sup> Dikey Geçiş Sınavı adındaki bu sınav, Meslek yüksekokulları ile açık öğretim ön lisans programlarından mezun olan başarılı öğrencilerin lisans programlarına dikey geçiş yapmaları ile ilgili yapılan bir sınavdır. Bkz. <https://www.osym.gov.tr/TR,8862/hakkinda.html>

<sup>27</sup> 2019-2020 eğitim-öğretim yılının başlamasından çok kısa bir süre sonra Anayasa Mahkemesi Genel Kurulu, ilahiyat önlisans mezunlarına ayrıcalık tanıyan ve YÖK Yasası’na

minde bu programa sınavsız giriş kaldırılrsa da DGS'li kontenjan sayısı artırılarak 4500'e çıkarılmıştır.<sup>28</sup>

İlitam programları, ilahiyat önlisans mezunlarına "İlahiyat Lisans Diploması" alma hakkı kazandırmıştır. Bu durum, özellikle Diyanet İşleri Başkanlığı personelinin dinî yükseköğretim düzeylerini yükseltme imkânı sunmuştur. Ayrıca söz konusu diploma onlara, pek çok hak ve imkân sağlamıştır.<sup>29</sup> Öte yandan bu gelişmenin, bir başka ifadeyle iyileştirmenin, din hizmetlerinin kalitesine yansıyor yansımadağı hususunda yeterli araştırma yapılmamıştır.<sup>30</sup> Özellikle son yıllarda yeni açılan İlitam programları ve artan kontenjanıyla bu program sorgulanır hâle gelmiştir. Nitekim 2019 yılında başlayan sınavsız geçiş ile tartışmalar daha da artmış; farklı platformlarda bu programların niteliğine ve geleceğine dair kanaatler dile getirilmiştir. Öyle ki Ondokuz Mayıs Üniversitesi Rektörlüğü'nün himayesinde, İlahiyat Fakültesi tarafından 18-19 Nisan 2019 tarihleri arasında düzenlenen Eski Diyanet İşleri Başkanları *Prof. Dr. Mustafa Sait Yazıcıoğlu*, *Prof. Dr. Ali Bardakoğlu* ve *Prof. Dr. Mehmet Görmez*'in konuşmacı olarak yer aldıkları "Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi Çalıştayı"nda mesele etraflıca tartışılmış; çalıştayda sunulan bildirimler ve yapılan müzakereler sonunda Türkiye'de yüksek din öğretiminde tespit edilen sorunlar ve çözüm önerileri 11 madde hâlinde özetlenmiştir. Buna göre 4, 5 ve 6. maddeler doğrudan İlitam programlarını ilgilendirmektedir. İlgili maddeler şu şekildedir:

"geçici 77. madde" olarak eklenen düzenlemeyi "eşitliğe aykırı" bularak iptal etmiştir. Buna göre kararın alındığı tarihten itibaren önlisans mezunlarının İlitam programlarına sınavsız geçişleri durdurulmuştur.

<sup>28</sup> [https://dokuman.osym.gov.tr/pdfdokuman/2020/DGS/tablo1\\_12082020.pdf](https://dokuman.osym.gov.tr/pdfdokuman/2020/DGS/tablo1_12082020.pdf) (Erişim tarihi 19/08/2020)

<sup>29</sup> Nurullah Altaş, "Uzaktan Eğitim ve İlitam Uygulamalarının Geleceği Nasıl Olmalıdır?", *Buğünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? -Sorunlar ve Çözümleri- Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı (Kayseri, 01-04 Haziran 2014)*, 290.

<sup>30</sup> Uygulamanın başladığı tarihten itibaren konu ile ilgili yeterince araştırma yapılmadığını ve bu alanın, mezun verdiği ilk yıldan itibaren her yıl düzenli olarak araştırma konusu yapılması gerektiğini vurgulayan Altaş, konunun araştırmacılar tarafından cazip görülmediğini veya bilinçli olarak bu alanda araştırma yapılması istenmemiş görüldüğünü ifade eder. Altaş, "Uzaktan Eğitim ve İlitam Uygulamalarının Geleceği Nasıl Olmalıdır?", 390.

4. Yüksek din öğretimi alanında yaşanan kurumsal gelişmeyle birlikte, din görevlilerinin eğitim seviyelerini yükseltmek ve 28 Şubat sürecinde yaşanan mağduriyetleri asgari düzeye indirmek için bir imkân olarak görülen “İlahiyat Lisans Tamamlama (İlitam)” programlarına yönelik ihtiyaç ortadan kalkmıştır.

5. İlahiyat fakültelerinin sayı ve kontenjan olarak haddinden fazla açıldığı bir dönemde, farklı üniversiteler bünyesinde İlitam programlarının açılarak YÖK tarafından sınavsız öğrenci kontenjanı belirlenmesi, ilahiyat gibi hassas bir alanın niteliksizleştirilmesi tehlikesini beraberinde getirmektedir. Ayrıca bu programlar, zaman içinde çeşitli dinî yapıların ve cemaatlerin kendi kurumlarında yetiştirdikleri bireyleri devlet kademelerine yerleştirmesinin bir aracı hâline getirilerek istismar alanına dönüştürülmüştür.

6. 105 ilahiyat fakültesinin bulunduğu ülkemizde, İlitam programının ivedi olarak kapatılması; bunun yanında ilahiyat fakültelerindeki ikinci öğretim programlarına öğrenci alımının da durdurulması, nitelikli insan kaynağı yetiştirme açısından son derece önemli görülmektedir.<sup>31</sup>

Esasen bu programların birçok avantajı<sup>32</sup> olsa da özellikle Kur'ân-ı Kerim gibi pratik yönü bulunan dersler için olumsuz tarafları söz konusudur. Bilindiği üzere Kur'ân-ı Kerim öğretimi, bir hoca rehberliğinde ve müşâfehe metoduyla gerçekleştirilmelidir. Söz konusu programların, doğası gereği uzaktan eğitimle gerçekleşmesi ve yüz yüze ders işleme ortamı bulunmaması ve gerek öğrencilerin ihmali gerekse teknik imkânsızlıkları dolayısıyla derslere katılım oranının oldukça düşük olması;

<sup>31</sup>[http://www.omu.edu.tr/sites/default/files/turkiyede\\_yuksek\\_din\\_ogretimi\\_calistay\\_sonuc\\_bildirisi\\_2019](http://www.omu.edu.tr/sites/default/files/turkiyede_yuksek_din_ogretimi_calistay_sonuc_bildirisi_2019) (Erişim tarihi 21/07/2019)

<sup>32</sup> İnsanlara farklı eğitim seçenekleri sunma, fırsat eşitsizliğini en aza indirmeye, kitle eğitimini kolaylaştırma, eğitim programlarında standardı temin etme, eğitimde maliyeti düşürerek ekonomik hâle getirme, öğrenciye zengin bir eğitim ortamı sunma ve serbestlik sağlama, bireysel ve bağımsız öğrenmeyi sağlama, öğrenme sorumluluğu kazandırma, alanın uzmanlarından daha fazla kişinin yararlanmasını sağlama, belli bir zaman ve mekânda bulunma zorunluluğunu ortadan kaldırma vb. avantajlar için bk. Kaya, *Uzaktan Eğitim*, 19-20.

ayrıca derslerin çevrimiçi işlenmesi itibariyle zaman zaman yaşanan teknik aksaklıklar gibi sebepler, Kur'ân-ı Kerim dersleri için birçok sorunu da beraberinde getirmektedir. Bu kısımda Ondokuz Mayıs Üniversitesi (Samsun) İlitam programının Kur'ân-ı Kerim müfredat örneği esas alınarak gerek hoca gerekse öğrenci açısından birtakım zorluklara sebep olan Kur'ân-ı Kerim eğitim-öğretim süreci değerlendirilecektir.

## 2. İLİTAM Programında Kur'ân-ı Kerim Müfredatı

Daha önce de ifade edildiği üzere ilk İlitam programı Ankara Üniversitesi bünyesinde kurulmuştur. Ancak bu programda başlangıçta Kur'ân-ı Kerim dersine yer verilmemiştir. Sonraki süreçte ise Kur'ân-ı Kerim dersi müfredatı; önce iki dönem hâlinde, ardından her dönemde verilmek suretiyle şekillenmiştir. Hâlihazırda tüm İlitam programlarının müfredatında bu ders dört dönem hâlinde yer almaktadır.<sup>33</sup>

20 OMÜİFD Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlitam programında Kur'ân-ı Kerim dersleri, haftada 2'şer saat olmak üzere 14 haftadan müteşkil dönemler hâlinde 4 dönem olarak işlenmektedir. Dersin içeriği; tecvid konuları yönüyle teorik ve uygulama açısından pratik özelliklere sahiptir. Çevrimiçi olarak her derste sorumluluk alanından; Kur'ân-ı Kerim'in yüzüne okunması ve ilgili yerlerin tecvid tahlilleri gerçekleştirilmektedir. Bu şekilde yüzüne olarak Kur'ân-ı Kerim'in tamamı tilâvet edilemese de ezber müfredatında yer alan sûreler, öğrencilere okutulmaktadır. Özellikle ilk iki dönemde; harflerin sıfatları ve mahreçleri ile tecvid kuralları her hafta düzenli olarak anlatılmaktadır.<sup>34</sup>

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlitam programının Kur'ân-ı Kerim dersi müfredatı ile örgün programın müfredatı uyumludur. Buna göre 4 dönemlik müfredat aşağıdaki gibidir:

<sup>33</sup> Dağ, "İlahiyat Lisans Tamamlama (İlitam) Programlarında Kur'ân Dersi", 45.

<sup>34</sup> Dönemlik ders izlencesi için bkz. <https://uzem.omu.edu.tr/ilahiyat-lisans-tamamlama-ders-icerikleri/>

<b>Kur'ân-ı Kerim I Dersinin Haftalık Ders İçerikleri</b>	
1. Hafta	Kur'ân-ı Kerim'i Okuyuş Şekilleri ve Temsîlî Okuma Esasları; Sübhâneke, Tahiyât ve Salli-Bârik Dualarının Tilâveti ve Tecvidi Yüzüne Okuma (1-10 Arası Sayfalar)
2. Hafta	İsti'âze ve Besmele; Rabbenâ 1-2, Kunut 1-2 ve Âmentü Dualarının Tilâveti ve Tecvidi Yüzüne Okuma (11-20 Arası Sayfalar)
3. Hafta	Vasl, Vakf-İbtidâ Kuralları; Fâtiha Sûresinin Tilâveti ve Tecvidi Yüzüne Okuma (21-30 Arası Sayfalar)
4. Hafta	Nâs, Felak, İhlas, Tebbet ve Nasr Sûrelerinin Tilâveti ve Tecvidi Yüzüne Okuma (31-40 Arası Sayfalar)
5. Hafta	Tecvid İlmi ve Mehâric-i Hurûf; Kâfirûn, Kevser, Mâ'ûn, Kureyş ve Fîl Sûrelerinin Tilâveti ve Tecvidi Yüzüne Okuma (41-50 Arası Sayfalar)
6. Hafta	Sıfât-ı Hurûf; Hümeze ve 'Asr Sûrelerinin Tilâveti ve Tecvidi Yüzüne Okuma (51-60 Arası Sayfalar)
7. Hafta	Med Hükümleri; Tekâsür ve Kâri'a Sûrelerinin Tilâveti ve Tecvidi Yüzüne Okuma (61-70 Arası Sayfalar)
8. Hafta	Tenvîn ve Sâkin Nûn'un Hükümleri; Zilzâl Sûresinin Tilâveti ve Tecvidi Yüzüne Okuma (71-80 Arası Sayfalar)

9. Hafta	Sâkin Mîm'e Ait Hükümler; 'Âdiyât Sûresinin Tilâveti ve Tecvidi Yüzüne Okuma (81-90 Arası Sayfalar)
10. Hafta	Râ'ya Ait Hükümler; Beyyine Sûresinin Tilâveti ve Tecvidi Yüzüne Okuma (91-100 Arası Sayfalar)
11. Hafta	Kalkale Uygulaması; Kadr Sûresinin Tilâveti ve Tecvidi Yüzüne Okuma (101-110 Arası Sayfalar)
12. Hafta	İdğâm ve Hükümleri; 'Alak Sûresinin Tilâveti ve Tecvidi Yüzüne Okuma (111-120 Arası Sayfalar)
13. Hafta	Lâm-ı Ta'rîf'e Ait Hükümler; Tîn ve İnşirah Sûrelerinin Tilâveti ve Tecvidi Yüzüne Okuma (121-130 Arası Sayfalar)
14. Hafta	Mahreç ve Sıfatları Aynı Olan Harflerin Okunuş Özellikleri; Duhâ Sûresinin Tilâveti ve Tecvidi Yüzüne Okuma (131-140 Arası Sayfalar)

22

OMÜİFD

## Kur'ân-ı Kerim II Dersinin Haftalık Ders İçerikleri

1. Hafta	Bakara Sûresinin 1-5; 255; 285-286. Âyetlerinin Tilâveti ve Tecvidi Yüzüne Okuma (141-150 Arası Sayfalar)
2. Hafta	Haşr Sûresinin 18-24; Bakara Sûresinin 153-157. Âyetlerinin Tilâveti ve Tecvidi Yüzüne Okuma (151-160 Arası Sayfalar)
3. Hafta	Yâsîn Sûresinin 1-12 Âyetlerinin Tilâveti ve Tecvidi

	Yüzüne Okuma (161-170 Arası Sayfalar)
4. Hafta	Yâsîn Sûresinin 13-27. Âyetlerinin Tilâveti ve Tecvidi Yüzüne Okuma (171-180 Arası Sayfalar)
5. Hafta	Yâsîn Sûresinin 28-40. Âyetlerinin Tilâveti ve Tecvidi Yüzüne Okuma (181-190 Arası Sayfalar)
6. Hafta	Yâsîn Sûresinin 41-54. Âyetlerinin Tilâveti ve Tecvidi Yüzüne Okuma (191-200 Arası Sayfalar)
7. Hafta	Yâsîn Sûresinin 55-70. Âyetlerinin Tilâveti ve Tecvidi Yüzüne Okuma (201-210 Arası Sayfalar)
8. Hafta	Yâsîn Sûresinin 71-83. Âyetlerinin Tilâveti ve Tecvidi Yüzüne Okuma (211-220 Arası Sayfalar)
9. Hafta	Mülk Sûresinin 1-17. Âyetlerinin Tilâveti ve Tecvidi Yüzüne Okuma (221-230 Arası Sayfalar)
10. Hafta	Mülk Sûresinin 18-30. Âyetlerinin Tilâveti ve Tecvidi Yüzüne Okuma (231-240 Arası Sayfalar)
11. Hafta	Fetih Sûresinin 1-10. Âyetlerinin Tilâveti ve Tecvidi Yüzüne Okuma (241-250 Arası Sayfalar)
12. Hafta	Fetih Sûresinin 11-23. Âyetlerinin Tilâveti ve Tecvidi Yüzüne Okuma (251-260 Arası Sayfalar)
13. Hafta	Fetih Sûresinin 24-29. Âyetlerinin Tilâveti ve Tecvidi Yüzüne Okuma (261-280 Arası Sayfalar)
14. Hafta	Hucurât Sûresinin Tilâveti ve Tecvidi

	Yüzüne Okuma (281-300 Arası Sayfalar)
--	---------------------------------------

Kur'ân-ı Kerim III Dersinin Haftalık Ders İçerikleri	
1. Hafta	Kıyâme Sûresinin Tilâveti ve Tecvidi Yüzüne Okuma (301-310 Arası Sayfalar)
2. Hafta	Saff Sûresinin Tilâveti ve Tecvidi Yüzüne Okuma (311-320 Arası Sayfalar)
3. Hafta	Nebe Sûresinin Tilâveti ve Tecvidi Yüzüne Okuma (321-330 Arası Sayfalar)
24 OMÜİFD 4. Hafta	Nâzi'ât Sûresinin Tilâveti ve Tecvidi Yüzüne Okuma (331-340 Arası Sayfalar)
5. Hafta	'Abese Sûresinin Tilâveti ve Tecvidi Yüzüne Okuma (341-350 Arası Sayfalar)
6. Hafta	Tekvîr Sûresinin Tilâveti ve Tecvidi Yüzüne Okuma (351-360 Arası Sayfalar)
7. Hafta	Burûc Sûresinin Tilâveti ve Tecvidi Yüzüne Okuma (361-370 Arası Sayfalar)
8. Hafta	Târık Sûresinin Tilâveti ve Tecvidi Yüzüne Okuma (371-380 Arası Sayfalar)
9. Hafta	A'lâ Sûresinin Tilâveti ve Tecvidi Yüzüne Okuma (381-390 Arası Sayfalar)
10. Hafta	Çâşiye Sûresinin Tilâveti ve Tecvidi



	Yüzüne Okuma (391-400 Arası Sayfalar)
11. Hafta	Fecr Sûresinin Tilâveti ve Tecvidi Yüzüne Okuma (401-410 Arası Sayfalar)
12. Hafta	Beled Sûresinin Tilâveti ve Tecvidi Yüzüne Okuma (411-420 Arası Sayfalar)
13. Hafta	Şems-Leyl Sûrelerinin Tilâveti ve Tecvidi Yüzüne Okuma (421-440 Arası Sayfalar)
14. Hafta	Âl-İ İmrân Sûresinin 189-194. Âyetlerinin Tilâveti ve Tecvidi Yüzüne Okuma (441-460 Arası Sayfalar)

Kur'ân-ı Kerim IV Dersinin Haftalık Ders İçerikleri	
1. Hafta	Rahmân Sûresinin 1-16. Âyetlerinin Tilâveti ve Tecvidi Yüzüne Okuma (461-470 Arası Sayfalar)
2. Hafta	Rahmân Sûresinin 17-40. Âyetlerinin Tilâveti ve Tecvidi Yüzüne Okuma (471-480 Arası Sayfalar)
3. Hafta	Rahmân Sûresinin 41-67. Âyetlerinin Tilâveti ve Tecvidi Yüzüne Okuma (481-490 Arası Sayfalar)
4. Hafta	Rahmân Sûresinin 68-78. Âyetlerinin Tilâveti ve Tecvidi Yüzüne Okuma (491-500 Arası Sayfalar)
5. Hafta	Cum'a Sûresinin 1-8. Âyetlerinin Tilâveti ve Tecvidi Yüzüne Okuma (501-510 Arası Sayfalar)
6. Hafta	Cum'a Sûresinin 9-11. Âyetlerinin Tilâveti ve Tecvidi

	Yüzüne Okuma (511-520 Arası Sayfalar)	
7. Hafta	Mutaffifîn Sûresinin Tilâveti ve Tecvidi Yüzüne Okuma (521-530 Arası Sayfalar)	
8. Hafta	İnfitâr Sûresinin Tilâveti ve Tecvidi Yüzüne Okuma (531-540 Arası Sayfalar)	
9. Hafta	İnşikâk Sûresinin Tilâveti ve Tecvidi Yüzüne Okuma (541-550 Arası Sayfalar)	
10. Hafta	Âl-i İmrân Sûresinin 102-109. Âyetlerinin Tilâveti ve Tecvidi Yüzüne Okuma (551-560 Arası Sayfalar)	
26 OMÜİFD	11. Hafta	Lokmân Sûresinin 12-19. Âyetlerinin Tilâveti ve Tecvidi Yüzüne Okuma (561-570 Arası Sayfalar)
	12. Hafta	Fussilet Sûresinin 30-36. Âyetlerinin Tilâveti ve Tecvidi Yüzüne Okuma (571-580 Arası Sayfalar)
	13. Hafta	Duhân Sûresinin 1-16. Âyetlerinin Tilâveti ve Tecvidi Yüzüne Okuma (581-590 Arası Sayfalar)
	14. Hafta	Mü'minûn Sûresinin 1-14. Âyetlerinin Tilâveti ve Tecvidi Yüzüne Okuma (590-604 Arası Sayfalar)

### 3. İLİTAM Programında Kur'ân-ı Kerim Derslerinin İşlenişi ve Sınavlar

İlitam programlarında, dersler çevrimiçi olarak öğrencinin hocayı görüp duyabildiği; hocanın ise öğrencinin isteği hâlinde kendisine söz verdiği bir platformda işlenmektedir. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlitam programında, uzaktan eğitim faaliyetinin sürecini; senkron/eş zamanlı ders

öncesi ve senkron/eş zamanlı dersler olmak üzere iki aşama ile izah etmek mümkündür. Senkron ders öncesi kısımda dersin konusu ve izlenmede belirlenmiş olan ezber, sorumlu öğretim üyesinin anlatımıyla ve telaffuzuyla OMÜ UZEM stüdyolarında ayrıntılı olarak kayda alınır. Hazırlanan ders notları ve yapılan video-ders, hem video hem de mp3 formatında UZEM eğitim portalında öğrencilerle paylaşılır. Bu sayede öğretim üyesi nezâretinde yapılacak derse, öğrencinin önceden hazırlanması beklenir. Öğrenci, gerek ders notlarından gerekse video kayıtlarından derslere hazırlık yapabilir ve tecvid uygulamaları ile ilgili lafızların telaffuzlarını bizzat dersi anlatan öğretim üyesinin ağzından dinleyebilir.

Eğitimin senkron kısmında ise A, B, C ve D şeklinde tasnif edilmiş sanal şubelerde, haftanın belirli gün ve saatlerinde<sup>35</sup> senkron dersler yapılmaktadır. 45'er dakikalık 2 derslik çevrimiçi oturumlarda, daha önceden belirlenen sanal sınıflarda, fakültemizin “Kur’ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi” anabilim dalı öğretim üyeleri ders vermektedir. Esasen tek sınıfın dört şube olarak ayrılmasının sebebi, 900 kişilik bir öğrenci grubunun (2018-2019 eğitim-öğretim yılı itibarıyla) dörde bölünerek -Kur’ân-ı Kerim dersi için olmasa da- kısmen daha rahat bir ders işleme fırsatı sunması beklentisidir. Buna göre Kur’ân-ı Kerim I için 400 (A-B) ve 500 (C-D) kişiden oluşan sınıflar oluşturulmuştur. Sınıfların bu şekilde tasnif kriteri, DGS sonucu fakülteyi kazanmak ve herhangi bir sınava girmeksizin önlisans diploma puanına göre yerleşmektir.

Senkron derslerde, öğretim üyesi daha önce video derslerinde sunduğu üzere öğrencilere gerek ezberlerini gerekse yüzüne müfredatını okutur. Sorumlu olunan müfredattaki tecvid kurallarını anlatarak okuduklarını tahlil eder. O dersin ezber müfredatındaki sûre ya da âyetleri, yüz yüze eğitime benzer şekilde öğrenciden dinler; varsa onların hatalarını ders esnasında tashih eder. Ayrıca öğrencilere, tecvid uygulamalarına ilişkin sorular sorar veya onların sorularını cevaplandırır. Bu diyalog,

---

<sup>35</sup> 2018-2019 eğitim öğretim yılı bahar dönemindeki OMÜ İLİTAM programında mevcut Kur’ân-ı Kerim derslerinin gün ve saati şu şekildedir: Kur’ân-ı Kerim II Pazartesi 13:00-13:45/14:00-14:45, Kur’ân-ı Kerim IV Çarşamba 13:00-13:45/14:00-14:45.

sistemdeki panelde bulunan mesaj kutularına yazılması suretiyle ya da öğretim üyesinin sistem üzerinden söz hakkı verdiği öğrenci için ses butonunu aktif hâle getirmesiyle sesli şekilde gerçekleşir.

İlitam programının en önemli dezavantajı, yüz yüze eğitim imkânının bulunmayışıdır. Sadece final sınavı öncesinde Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde 2 ders saati "Yüz Yüze Etkileşim" adıyla bir ders yapılmaktadır. Ancak bu derslere öğrencilerin katılımı, yok denecek kadar az sayıdadır. Bu zaman zarfında, öğrencilerin sınava yönelik sorularını cevaplamamanın ötesinde bir faaliyet yapılamamaktadır.

Öğrenciler, 14 haftalık ders döneminin ilk yarısında (7. haftanın sonunda) çevrimiçi olarak çoktan seçmeli vize (ara) sınavı ile değerlendirilmektedir. 20 sorunun sorulduğu bu sınavın ortalamaya etkisi % 20'dir. Dönemin sonunda ise Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde yüz yüze yapılan sözlü uygulama ile final sınavı gerçekleştirilmektedir.<sup>36</sup> Final sınavının nota etkisi ise % 80'dir.

Vize sınavının çevrimiçi gerçekleştirilmesi dolayısıyla öğrencinin Kur'ân-ı Kerim okuması ve ezber becerisi ölçülememekte, sadece teorik açıdan tecvid ve diğer konulardaki gelişimi değerlendirilebilmektedir. Final sınavında ise öğrenciler, gruplar hâlinde "Kur'ân-ı Kerim İmtihan Komisyonları" tarafından sözlü olarak sınava tabi tutulur. Bu sınavda, öğrencilerin yüzüne okuma becerisini ölçmeye yönelik; onlara, önce Kur'ân-ı Kerim'den yeterli miktarda okutulup tecvide dair sorular yöneltilir. Ardından müfredatın ezberleri sorularak öğrencilerin ezberleri yoklanır. Böylece ezberlerin, usûlüne uygun ve tecvid kurallarına riâyet ederek yapılıp yapılmadığı kontrol edilir.

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde ders geçme notu 60 olup öğrencinin her iki sınavda aldığı not, söz konusu yüzdelere bölünerek ortalama alınır. Ayrıca Ondokuz Mayıs Üniversitesi'nde uygulanan

<sup>36</sup> Yüz yüze (sözlü uygulama) yapılan Kur'ân-ı Kerim final sınavları, 2019-2020 bahar yarıyılında pandemi sebebiyle çevrimiçi ve uygulamalı olarak gerçekleştirilmiş, 2 hafta sürmüştür. Bütünleme sınavları ise 1 hafta devam etmiştir.

çan eğrisi/bağlı değerlendirme sistemi gereği baraj puanı olan 50 alındıktan sonra sınıf ortalaması ile ders geçmek de mümkündür.

#### 4. İLİTAM Programındaki Kur'ân-ı Kerim Derslerinde Yaşanan Aksaklıklar

Kişilere yaşam boyu bireysel ve bağımsız öğrenme imkânı sağlayan, bireyin merkezde olması itibarıyla de sorumlulukların önemli kısmını kişiye devretmesi ve bilgiye erişim açısından oldukça faydalı olan bu uygulamalar, pratik yönü bulunan dersler için olumsuz sonuçlara yol açmaktadır. Zira her ne kadar uzaktan eğitimin sahip olduğu avantajlara İlitam programı sahipse de fonetik boyutu bulunan Kur'ân-ı Kerim dersi için aynı durum geçerli değildir. Burada söz konusu sorunlardan bahsedilecektir.

Bilindiği üzere her alanın kendine mahsus metodu vardır. Özellikle pratik boyutu olan branşlarda, bu durum daha da dikkat çeker. Bu bağlamda başlangıçtan beri müşâfehe yoluyla nesilden nesile özenle aktarılagelen Kur'ân-ı Kerim'in tilâveti ve öğretiminin de kendisine özgü yöntemleri söz konusudur. Kaynaklarımızda, meselenin bu yönüne işaret edilerek Kur'ân-ı Kerim ve kırâat derslerinin, ehil bir hocadan öğrenilmesi gerektiği vurgulanır. Tarihî sürecinde Kur'ân-ı Kerim ve kırâat eğitimi, bu minval üzere, "fem-i muhsin"<sup>37</sup> rehberliğinde gerçekleştirilmiştir. İbnü'l-Cezerî, *Mukaddime* adlı eserindeki şu ifadelerle meseleye dikkat çeker: "Kur'ân'ı tecvid ile okumak lazım ve vâciptir. Kim onu tecvidsiz (gelişigüzel) okursa günahkâr olur. Çünkü Allah (cc), Kur'ân'ı tecvid üzere indirdi ve bize kadar da Kur'ân böylece geldi. Tecvid, tilâvetin süsü; edâ ve kırâatin zinetidir."<sup>38</sup>

<sup>37</sup> Kur'ân-ı Kerim eğitiminde fem-i muhsin faktörünün önemi hususunda bkz. Mustafa Kılıç, "İmam-Hatip Ortaokul ve Liselerinde Kur'ân Eğitimi Üzerine Bir Araştırma", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2014): 77-80.

<sup>38</sup> Ebü'l-Hayr Şemsüddîn İbnü'l-Cezerî, *el-Mukaddime*, thk. Eymen Rüşdî Süveyd (Dımaşk: Mektebetü Nûri'ş-Şurûk, h. 1407) 3 (27-28. beyitler).

İslâm eğitim tarihine bakıldığında, Kur'ân-ı Kerim öğretimi kısaca *semâ* ve *arz* yöntemlerinin birlikte yürütüldüğü *edâ* usûlüyle gerçekleştirilir. Bu çerçevede yazılı eserler bir takviye kabilinden ve hoca nezâretinde istifade edilmesi gereken çalışmalardır. Kısaca yazılı eserler, Kur'ân-ı Kerim eğitiminde iyi bir öğreticinin yerini tutamamıştır. Öte yandan eğitim-öğretimde yaşanan gelişmeler ya da teknolojik ilerlemelere bağlı olarak icat edilen materyaller ne seviyede olursa olsun; pratik yönü ağır basan Kur'ân-ı Kerim öğretiminde "fem-i muhsin" vasıtasıyla verilen eğitimi aşamamıştır.

Öğrencinin, Kur'ân-ı Kerim'in usûlüne uygun şekilde okunmasına dönük aşamalardan *semâ* yöntemiyle harflerin mahreç ve sıfatlarına riâyet ederek Kur'ân-ı Kerim'i okuyan hocayı, tüm dikkatini vererek dinlemesi gerekir. Zira ardından gerçekleşecek *arz* uygulamasına, bu yöntem bir temel teşkil eder. Dolayısıyla doğru bir seslendirmeyi hocasının ağzından alıp onu titizlikle tekrar edip pekiştirmek suretiyle telaffuzuna yerleşmesi, bu açıdan önem arz eder. Bu sayede öğrenci, hocasından, Kur'ân-ı Kerim tedrisinin teknik kavramlarından kabul edilen bir "tavır" yakalar. Aksi takdirde yanlış telaffuzun pekiştirilmesi, telafisi zor süreçlere yol açabilir. *Semâ* yöntemi, İlitam programlarında kısmen uygulansa da öğrencinin sahip olduğu kişisel bilgisayarı, ses sistemi, teknik materyal vb. imkânlar sebebiyle verim istenilen düzeyde değildir. Zira birçok öğrenci; dersi hocasından dinlese de kendisine -kişisel bilgisayarı aracılığıyla- ulaşan ses kalitesinin yetersizliğinden, internet hızının yavaşlığından, zaman zaman kesintiye uğradığından şikayet etmekte ve sistemde yaşanan aksaklıklardan dolayı gerekli verimi alamadığını dile getirmektedir. Ayrıca çok ince ve teknik bir konu olan harflerin mahreç ve sıfatlarını, doğru bir şekilde yansıtmak üzere hoca tarafından gerçekleştirilen telaffuzda, harfin doğal sesi kaybolup ilgili telaffuz manyetik bir sese dönüşebilmektedir. Bunun yanı sıra iletişimin sağlıklı olmaması nedeniyle öğrencinin, hocanın örnek okuyuşundaki kelimeyi ya da harfi, farklı kelime ya da harfe benzetmesine sebep olabilmektedir. Bununla birlikte bir öğrenci Kur'ân-ı Kerim'i okurken telaffuz hatası yaptığında, hoca bunu tashih ederken başka bir öğrenci harfin sesini farklı anlayabilmek-

tedir. Tüm bu durumlar, çevrimiçi ortamda semâ yönteminin çok sağlıklı işlemediğini gösterir mahiyettedir.

Temelinde Hz. Peygamber ile Cebrâil arasında gerçekleşen arza/mukâbele sistemi olan müşâfehe usûlü, Kur'ân-ı Kerim eğitim-öğretiminin vazgeçilmez sistemidir. Böyle bir uygulamadan yoksun bir Kur'ân-ı Kerim ve kırâat eğitim-öğretimi başarıya ulaşamaz. Zira kaynaklarda: “Kırâat, öncekilerin sünnetidir.”<sup>39</sup> ve “Bunu hocanın ağzından dinle ve öğren!”<sup>40</sup> vb. tavsiyeler, bu durumu açıklayan bariz ifadelerdir. Ayrıca bir hocanın izahıyla ve telaffuzuyla anlaşılabilmesi mümkün olan konular, Kur'ân-ı Kerim ve kırâat ilminde oldukça fazladır. Tüm bu verilerin sonucunda denilebilir ki öğrencinin Kur'ân-ı Kerim dersi için hocasıyla birebir/yüz yüze iletişim ortamında bulunması, Kur'ân-ı Kerim dersinin ilkelerindedir. Öğrenci ancak bu sayede başarı elde etme imkânına sahip olabilir.

Arz yöntemi ise öğrencinin, hocasından önceden dinlediği dersini, çalıştıktan sonra hocasına sunmasıdır. Bu sistem de semâ gibi Hz. Peygamber'in uygulamalarına dayanır.<sup>41</sup> Arz uygulamasıyla öğrencinin öğrendiğini hocasına sunması, öğrenmenin ikinci aşamasını oluşturur. Bununla birlikte İlitam programlarındaki Kur'ân-ı Kerim derslerinde yaşanan en büyük problem müşâfehe sisteminin uygulanamamasıdır. Programın uzaktan eğitim yoluyla gerçekleşmesi sebebiyle karşılıklı iletişimin gerektiği gibi sağlanamaması, derslerin verimini düşürmektedir. Nitekim İlitam programlarında, öğrenci video derste hocaya öğrendiği dersi sunma imkânı bulamamaktadır. Senkron derste ise öğrenci sayısının fazlalığı

<sup>39</sup> Ebû Bekir İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kırâat*, thk. Şevkî Dayf (Kahire: Dâru'l-Mearif, 1972), 46.

<sup>40</sup> Hâmid b. Abdilfettâh Paluvî, *Zübdetü'l-'irfân fi vücûhi'l-Kur'ân*, (İstanbul: Âsitâne, ty.) 7; Muhammed Emin Efendi, *'Umdetü'l-hallân fi izâhi Zübdetü'l-'irfân*, (İstanbul: Emin, ty.), 15; Necati Tetik, *Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kırâat İlminin Ta'lîmi*, (İstanbul: İşaret Yayınları, 1990), 92; Osman Bayraktutan, “Kur'ân-ı Kerim Derslerinin Toplu/Koro Halinde Okutulmasının Avantajları ve Dezavantajları”, *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2017): 149.

<sup>41</sup> Buhârî, “Fedâilü'l-Kur'ân” 7.

ğı, birçok öğrencinin farklı gerekçelerle okumak istememeleri, teknik imkânların yetersizliği vb. sebeplerle pek çok öğrenci, hoca tarafından dinlenememektedir. Böylece gerektiğinde tashih edilecek öğrenci sayısı oldukça az durumdadır. Neticede, öğrenci izlediği video derste, kısmen eksiklerini görse de bir hoca nezâretinde okumadıysa eksiklerini giderip gideremediğini fark edememektedir.

Kur'ân-ı Kerim ve tecvid altyapısı olan ve kendini bu sahada geliştirme imkânı bulabilmiş öğrenciler, İlitam programının Kur'ân-ı Kerim derslerinde başarılı olurken; bu programla Kur'ân-ı Kerim'i yeni öğrenmeye çalışanların kahir ekserisi başarısız olmaktadır. Bunların çok az kısmı, Kur'ân-ı Kerim'i öğrenmek ve geçerli not alabilmek için bulunduğu çevrede ehil bir hoca nezâretinde kendini geliştirme ihtiyacı hissedip eksiklerinin farkına varmak suretiyle bu konuya eğilmektedir. Ayrıca konuyla ilgili dikkat çekilecek bir başka husus da altyapısı olan bazı öğrencilerin, özellikle Kur'ân-ı Kerim konusunda yeterli olduklarını düşünmeleri sebebiyle Kur'ân-ı Kerim derslerinin gereksizliğini ifade etmeleridir. Özellikle "sınavsız geçiş" kontenjanından kayıt yaptıran öğrencilerin bir kısmının bu şekilde düşünüyor olması, gayet endişe vericidir. Bu müstağnî tutum, istifade edilecek bu platformdan ya da imkândan da mahrum kalmalarına sebep olabilmektedir. Nitekim sınavlarda karşılaşılan tablo, bu tutumda olup dersleri takip etmeyen öğrencilerin başarısızlıklarını gözler önüne sermektedir.

Öte yandan senkron derslerde, sınıf mevcudunun yarısının dahi derslere katılmadığı gözlenmektedir. Bununla birlikte derse katılanların bir kısmının bilgisayar donanımları; iletişim kurmaya ve sesi nakletmeye müsait değildir. Bazı öğrenciler utanma, heyecan, sınıfların karma olması, seslerinin tanımadıkları kişiler tarafından işitilmesinden rahatsızlık duymaları, hata yaptıklarında mahcup olacakları endişesi vb. gerekçelerle senkron derste okumak istememektedir. Dolayısıyla senkron derste okumamayı tercih eden öğrenci sayısı oldukça fazladır. Hâl böyle olunca dersin hocasının, öğrencilerin çoğunun Kur'ân-ı Kerim dersiyle ilgili du-



rumuna muttali olma imkânı bulunmamaktadır. Bu durum, maalesef çoğu öğrenci ile ilk defa, final sınavında karşılaşmaya yol açmaktadır.

Vize sınavları, çevrimiçi ve çoktan seçmeli test olarak gerçekleştirildiğinden, öğrenciler sadece tecvid bilgileriyle ve teorik açıdan değerlendirilmektedir. Böyle bir sınavda alınacak puan, Kur'ân-ı Kerim gibi pratik boyutlu bir ders için belirleyici olmamalıdır. Burada dile getirilmesi gereken bir başka husus da çevrimiçi gerçekleştirilen bu sınavlara, ilgili öğrencinin yerine bir başkası girebilmekte ya da öğrenci soruları cevaplarırken farklı kaynaklara bakma fırsatı bulabilmekte yahut da sosyal paylaşım siteleri kanalıyla organize bir şekilde birçok öğrenci ile yardımlaşarak (ortaklaşa çözerek) sınav sorularını cevaplayabilmektedir. Pek çok öğrencinin teyit ettiği bu sorun, uzaktan eğitim sisteminde kontrol edilememektedir. Bu arada derslerde ve sınavlarda gerçekten başarılı öğrencileri istisna etmeliyiz. Uzaktan eğitim sisteminin yol açtığı bu ve benzeri belirsizlikler, final döneminde öğrenciyi sözlü sınav yapan ve mezkûr belirsizliklere muttali olan hocayı, sınavın daha sağlıklı yürütülmesi bakımından daha hassas olmaya sevk etmektedir. Zira öğrencilerin vize sınavından aldıkları -çoğu tam puan olmak üzere- yüksek puanlar ile onların finaldeki sözlü sınav performansları genellikle örtüşmemektedir. Dolayısıyla vize ve finaldeki başarı oranlarında, önemli derecede farklar söz konusu olabilmektedir.

Çevrimiçi sınavların teknik açıdan sağlıklı yürütülememesi, öğrencinin mağduriyetine de yol açabilmektedir. Bu yolla gerçekleştirilen sınavlarda elektrik kesintisi, internet bağlantısında yaşanan aksaklıklar, kişisel bilgisayarının donanım sorunları gibi teknik problemler sebebiyle öğrencilerin bazıları sınavı sağlıklı şekilde tamamlayamamakta ve ilgili sınavdan ya çok düşük bir puan alabilmekte ya da sınava girmemiş sayılmaktadır. Böylesi durumlara bu sistemde sıkça rastlanmaktadır. Ayrıca zaman zaman sistemin yol açtığı problemler sebebiyle tamamlanan bir sınav -belki de aynı sorularla- tekrarlanabilmektedir.

Neredeyse her yaştan geniş bir öğrenci kitlesine hizmet veren bu programda, bazı İlitam öğrencilerinin teknolojinin imkânlarını kullanamamaları ve sistemin işleyişini bilememeleri, onları çevrimiçi sınavlarda başarısız kılmaktadır. Yaşça ileri olan öğrencilerin ifadeleri de bu yöndedir. Nitekim söz konusu öğrenciler; yakınları, çocukları hatta torunlarından aldıkları teknolojik yardımla bu sınavlara dâhil olabilmekte ve bu sayede dersleri geçebilmektedirler. Ayrıca 2019-2020 bahar yarıyılında yaşanan pandemi sürecinde, normalde yüz yüze gerçekleşen Kur'ân-ı Kerim final ve bütünleme sınavlarının çevrimiçi gerçekleşmesiyle başta bağlantı problemi olmak üzere söz konusu sorunlar had safhada yaşanmıştır. Hâl böyle olunca birçok öğrenci çevrimiçi gerçekleştirilen sözlü sınavlarda ya sınava girememiş ya da sınavda başarısız olmuştur.

### Sonuç ve Öneriler

Birçok ülkede olduğu gibi ülkemizde de bilişim teknolojileri imkânlarıyla uzaktan eğitim, artık “yaşam boyu öğrenme” çerçevesinde yaygın hâle gelmiştir. Bu uygulamadan, neredeyse her yaştan öğrenci kitlesi hizmet almaktadır. İlahiyat önlisans ve ardından gelen İlitam (İlahiyat Lisans Tamamlama) da bu kapsamdadır. Dünyada 1840 yılında ilk defa İngiltere’de başlayan ve sonraki süreçte pek çok örneği olan uzaktan eğitim; Türkiye’de ilk defa 1927 yılında gündeme gelmiş, ancak bu işi ilk olarak 1956 yılında Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü başlatabilmiştir. Uzaktan eğitim, dinî yükseköğretim alanında ise Ankara Üniversitesi’nde 2005-2006 eğitim-öğretim döneminde ANKUZEM (Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Merkezi) vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Hâlihazırda 16 üniversitenin İlitam programı bulunmaktadır.

İlitam programlarında yer alan Kur'ân-ı Kerim dersleri için en önemli sorun, bu derslerin yüz yüze gerçekleştirilememesidir. Kur'ân-ı Kerim derslerinde aslanan yüzüne ve ezberin sahih bir şekilde okunmasıdır. Ezber becerisinin de ölçülebilmesine imkân verecek tek yöntem, yüz yüze bir iletişimin olduğu sistemde gerçekleşebilir. Mevcut uzaktan eğitim sistemi, yüz yüze bir iletişimi gerekli kılan Kur'ân-ı Kerim eğitim-

öğretiminin uygulama boyutuna uygun değildir. Nitekim diğer derslerde faydalı bir şekilde kullanılan eğitim-öğretim kaynakları, Kur'ân-ı Kerim öğretiminde esas olarak değil, sadece takviye kabilinden kullanılabilir durumdadır. Zira yüz yüze/müşâfehe yöntemi, Kur'ân-ı Kerim eğitim-öğretimi için vazgeçilmezdir. Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerim ve tecvid altyapısı olan ve kendini bu sahada geliştirme imkânı bulabilmiş öğrenciler; İlitam programının Kur'ân-ı Kerim derslerinde başarılı olurken bu programla Kur'ân-ı Kerim'i yeni öğrenmeye çalışanların çoğu başarısız olmaktadır. Bunların yalnızca bir kısmı ise dersi geçmek için bulunduğu çevrede ehil bir hoca rehberliğinde kendini geliştirme ihtiyacı hissetmektedir. Bu şekilde eksiklerinin farkına varan öğrenci, meseleye daha fazla zaman ayırabilmektedir.

Çevrimiçi ve çoktan seçmeli test olarak gerçekleştirilen vize sınavları, Kur'ân-ı Kerim dersi gibi pratik boyutlu bir ders için uygun değildir. Bu münasebetle vize sınavları da yüz yüze yapılmalı ve sözlü şekilde gerçekleştirilmelidir. Böylece öğrencinin ezber yükü daha da hafifleyecektir. Ayrıca çevrimiçi gerçekleştirilen sınavlarda yaşanan; kaynaklara bakabilme, öğrenciler arası yardımlaşma, sosyal medya yoluyla soruları organize bir şekilde cevaplama gibi -sınav uygulamaları sırasında tecrübe edilen- birtakım sorun ve belirsizlikler de böylece bertaraf edilmiş olacaktır. Çevrimiçi sınavlarda elektrik kesintisi, internet bağlantısında yaşanan problemler, kişisel bilgisayarının donanım sorunları gibi teknik aksaklıklar, yüz yüze yapılan sınavda yaşanmayacağından öğrenci mağdur olmayacaktır.

En azından ayda bir ya da iki kez yapılacak yüz yüze eğitim ile o ay içerisinde işlenen derslerin tekrarı ve ezberlerin kısmen dinletilme imkânı sağlanmalıdır. Bu sayede öğrencilerden sağlıklı dönüt alınabilir ve söz konusu sorun kısmen aşılabılır. Ayrıca senkron derslere öğrencilerin katılımı sayıca yetersiz olduğundan, derslere iştirak edenleri artırmak için yoklama alınabilir ve derse katılanlara belli puanlar verilebilir.

Pek çok avantajı bulunan İlitam programlarının, hâlihazırda 16 adet ilahiyat fakültesindeki mevcut hâli ve artan kontenjanıyla acilen ıslahı gerekmektedir. Özellikle Kur'ân-ı Kerim gibi pratik yönü bulunan dersleri ihtiva eden bu programların ıslahı, ilahiyat gibi hassas bir alanda daha nitelikli eğitim-öğretim faaliyetleri için kaçınılmaz görünmektedir.

### Kaynakça

- Altaş, Nurullah. "Uzaktan Eğitim ve İlitam Uygulamalarının Geleceği Nasıl Olmalıdır?". *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? -Sorunlar ve Çözümleri- Tartışılmalı İlmî İhtisas Toplantısı (Kayseri, 01-04 Haziran 2014): 387-412.*
- Aslantaş, Tankut. "Uzaktan Eğitim Teknolojileri ve Türkiye'de Bir Uygulama", <http://www.tankutaslantas.com/wp-content/uploads/2014/04/Uzaktan-E%C4%9Fitim-Uzaktan-E%C4%9Fitim-Teknolojileri-ve-T%C3%BCrkiyede-bir-Uygulama>. (Erişim tarihi 21/07/2019)
- Bayraktutan, Osman. "Kur'ân-ı Kerim Derslerinin Toplu /Koro Halinde Okutulmasının Avantajları ve Dezavantajları". *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2017): 145-171.
- Birinci, Kerim. *Uzaktan Eğitim ve Din Öğretiminde Bir Uygulama Örneği: İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM)*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2010.
- Bozkurt, Aras. "Türkiye'de Uzaktan Eğitimin Dünü, Bugünü ve Yarını". *Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi* 2/3 (2017): 85-124.
- Dağ, Mehmet. "İlahiyat Lisans Tamamlama (İlitam) Programlarında Kur'ân Dersi". *EKEV Akademi Dergisi* 55 (Bahar 2013): 37-54.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekir. *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kırâât*. thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1972.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn. *el-Mukaddime*. thk. Eymen Rüşdî Süveyd. Dimaşk: Mektebetü Nûri's-Şurûk, 1407.
- İşman, Aytakin. *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı*. Ankara: Pegem Yayınları, 2011.
- Kaya, Zeki. *Uzaktan Eğitim*. Ankara: Pegem Yayınları, 2002.
- Kılıç, Mustafa. "İmam-Hatip Ortaokul ve Liselerinde Kur'ân Eğitimi Üzerine Bir Araştırma". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2014): 69-106.
- Koçak, Cemal. "Kriptografi ve Stenografi Yöntemlerini Birlikte Kullanarak Yüksek Güvenlikli Veri Gizleme". *Erciyes Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Dergisi* 31/2 (2015): 115-123.
- Muhammed Emin Efendi. *'Umdetü'l-hallân fi izâhi Zübdeti'l-'irfân*. İstanbul: Emin, ty.

Paluvî, Hâmîd b. Abdilfettâh. *Zübdetü'l-'irfân fî vücûhi'l-Kur'ân*. İstanbul: Âsîtâne, ty.

Tetik, Necatî. *Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kırâat İlminin Ta'lîmi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1990.

Yalın, Halil İbrahim. *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2012.

### İnternet Kaynakları

[http://www.omu.edu.tr/sites/default/files/turkiyede\\_yuksek\\_din\\_ogretimi\\_cal\\_istay\\_sonuc\\_bildirisi\\_2019](http://www.omu.edu.tr/sites/default/files/turkiyede_yuksek_din_ogretimi_cal_istay_sonuc_bildirisi_2019)

[https://dokuman.osym.gov.tr/pdfdokuman/2020/DGS/tablo1\\_12082020.pdf](https://dokuman.osym.gov.tr/pdfdokuman/2020/DGS/tablo1_12082020.pdf)

<https://uzem.omu.edu.tr/ilahiyat-lisans-tamamlama-ders-icerikleri/>

<https://www.osym.gov.tr/TR,8862/hakkinda.html>

<http://www.shariaacademy.com/introduction.php>

<https://freud-edu.de/uzaktan-egitimin-tarihcesi/>

<https://www.almaghrib.org/>

<http://www.azhar.edu.eg/en/>

<https://www.cluonline.com/>

<https://www.medi.u.edu.my/>

<https://www.liberty.edu/>

<https://www.aou.edu/>





# HANEFÎ DOKTRİNİNDE MASLAHAT SEBEBİYLE AN- LAŞMALARIN BOZULABİLECEĞİ GÖRÜŞÜ İLE MO- DERN HUKUKTAKİ “REBUS SIC STANTIBUS” İLKESİ HAKKINDA BİR TAHLİL

## AN ANALYSIS OF THE "REBUS SIC STANTIBUS" PRINCIPLE IN MODERN LAW, WITH THE VIEW THAT TREATIES MAY BE DISRUPTED DUE TO CHARGE IN HANAFI DOCTRINE

---

ALİ ASLAN TOPÇUOĞLU

[Doç. Dr. Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı  
Associate Professor, Trabzon University Faculty of Divinity, Department of Islamic Law  
aatopcuoglu@hotmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-7721-9751>]

---

### Makale Bilgisi / Article Information

*Makale Türü / Article Types:* Araştırma Makalesi / Research Article

*Geliş Tarihi / Received:* 25 Eylül/September 2020

*Kabul Tarihi / Accepted:* 26 Kasım/November 2020

*Yayın Tarihi / Published:* 15 Aralık/December 2020

*Yayın Sezonu / Pub Date Season:* Aralık/December

*Yıl / Year:* 2020 *Sayı – Issue:* 49 *Sayfa / Pages:* 39-77.

Atıf/Cite as: Topçuoğlu, Ali Aslan. “Hanefî Doktrininde Maslahat Sebebiyle Antlaşmaların Bozulabileceği Görüşü ile Modern Hukuktaki “Rebus Sic Stantibus” İlkesi Hakkında Bir Tahlil-An Analysis of the “Rebus Sic Stantibus” Principle in Modern Law, with the View that Treaties may be Disrupted due to Charge in Hanafi Doctrine”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity* 49 (Aralık-December 2020): 39-77.  
<https://doi.org/10.17120/omuifd.800337>

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

## Hanefî Doktrinde Maslahat Sebebiyle Antlaşmaların Bozulabileceği Görüşü ile Modern Hukuktaki “Rebus Sic Stantibus” İlkesi Hakkında Bir Tahlil

**Öz:** Uluslararası ilişkilerde belirli amaçlar için yapılan antlaşmalarla kabul edilen taahhütler, ahlâkî ve hukukî nitelik taşıdığından bunlara sadakat gösterilmesi, barış ve güven esası için oldukça önem arz etmektedir. İslam'ın temel kaynaklarında barışa yönelik antlaşmalar yapılmasını veya süresi tamamlanan antlaşmaların yenilenmesini engelleyici bir hüküm bulunmadığı için İslam ülkesi devlet başkanının toplumun menfaatini dikkate alarak gayrimüslim ülke/ülkelerle antlaşma yapmasında dinî/hukukî bir engel söz konusu değildir. Bununla birlikte Hanefî doktrinde İslam toplumunun maslahatı gereği akdedilmiş bir antlaşmanın karşı tarafa bilgi vermek şartıyla bozulabileceği malumatı yer almaktadır. Bu yaklaşım, modern hukuktaki ‘rebus sic stantibus’ ilkesini anımsatmaktadır. Bu ilkeye istinaden günümüz hukukunda şartların değişmesi ve devletin menfaati göz önünde bulundurulduğunda bazı durumlarda antlaşmalar bozulabilmektedir. İşte ele aldığımız bu çalışmada Hanefîlerin konuyla ilgili yaklaşımları ve bunları dayandırdıkları deliller üzerinde durulmakta, çok fazla detaya girmeden modern hukukta belirtilen ilkeyle örtüşüp örtüşmediği ile ilgili bir analiz yapılmaktadır.

40

OMÜİFD **Anahtar Sözcükler:** Hanefî Mezhebi, Antlaşma, Rebus sic stantibus ilkesi, Şartların değişmesi, Maslahat, Akdin Bozulması.



### An Analysis of the "Rebus Sic Stantibus" Principle in Modern Law, with the View that Treaties may be Disrupted due to Charge in Hanafi Doctrine

**Abstract:** Since the commitments accepted by treaties made for specific purposes in international relations have a moral and legal nature, showing them loyalty is very important for peace and trust. There is no religious / legal obstacle for the head of state of the Islamic country to make a treaty with non-Muslim countries / countries, taking into account the interests of the society, since there is no provision in the main sources of Islam that prevents agreements for peace or renewal of expired agreements. However, in the Hanafi doctrine, there is information that a treaty concluded in accordance with the interests of the Islamic community can be broken provided that the other party is informed. Based on this principle, treaties may be broken in some cases by changing the conditions in today's law and taking into account the interest of the state. In the study we have dealt with, the approaches of Hanafis on this issue and the evidences they based



on are emphasized, without going into too much detail, an analysis is made about whether it is compatible with the principle specified in modern law.

**Keywords:** Hanafi Sect, Treaty, 'Rebus Sic Stantibus' Principle, Change of Conditions, Mesalih-İ Mursele, Breakdown of Treaty.



## Giriş

Uluslararası ilişkilerde antlaşmanın yapılmasını gerektiren şartlarda sonradan meydana gelen bir değişikliğin, antlaşmanın yürürlüğünü etkileyip etkilememesi<sup>1</sup> veya akdin taraflarından birinin, şartların değiştiğini ileri sürerek fesih yoluyla antlaşmaya son verip veremeyeceği, öteden beri doktrinde ve uygulamada tartışılan konularından biridir.<sup>2</sup> Uluslararası hukukun, antlaşma yapma yetkisi tanıdığı uluslararası kişilerin başında devletler gelmektedir. Diğer uluslararası kişilerin antlaşma veya uluslararası hukuk işlemi akdetmesi veya benimsemesi kendilerine tanınan yetkiler kapsamında mümkündür.<sup>3</sup> Bu hususta Viyana Andlaşmalar Hukuku Sözleşmesi'nde "*Her devletin antlaşma akdetme yetkisi/ehliyeti vardır*"<sup>4</sup> hükmü bulunmaktadır.<sup>5</sup> Dolayısıyla antlaşma akdetme ehliyeti, yalnız devletler hukuku şahıslarına tanındığından tarafların bu vasfı taşıması gerekir.<sup>6</sup> Uluslararası uygulamalara bakıldığında devletler hukuku şahıslarının irade mutabakatlarını tespit eden ve açıklayan belgelere çeşitli isimlerin verildiği görülmektedir. Bu kapsamda antlaşma, anlaşma, sözleşme, mısak, sened, protokol, beyanname, mektup teatisi konkordato gibi kavramlar sayılabilir. Bütün bu farklı terimler bir dereceye kadar farklı bir içeriğe işaret etmek etmekle birlikte esasen bunların hukukî mahiyetleri ve so-

- 
- <sup>1</sup> F. Edip Çelik, *Milletlerarası Hukuk*, 4. Baskı (İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1980), 1: 274.
  - <sup>2</sup> Seha Lütfi Meray, *Devletler Hukukuna Giriş*, 3. Baskı (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1965), 2: 139.
  - <sup>3</sup> Kamuran Reçber, *Uluslararası Hukuk Ders Kitabı* (Bursa: Dora Basım-Yayın Dağıtım Ltd., 2014), 80-81.
  - <sup>4</sup> md. 6.
  - <sup>5</sup> Enver Bozkurt, *Türkiye'nin Uluslararası Hukuk Mevzuatı*, 5. Baskı (Ankara: Asil Yayın Dağıtım Ltd. Şti., 2011), 716.
  - <sup>6</sup> Çelik, *Milletlerarası Hukuk*, 1: 131.

nuçları arasında bir fark görünmemektedir. Ancak antlaşma terimi, iki veya daha çok devlet arasında ilişkileri kapsamlı bir şekilde düzenlemek üzere akdedilmiş taahhütler için kullanılmaktadır.<sup>7</sup>

Şunu belirtelim ki uluslararası hukukta antlaşmanın yapılmasında yetkili organın tespiti iç hukuka bırakıldığından anayasaların çoğunda, esasen antlaşma yapma yetkisi devlet başkanına tanınmaktadır. Ancak bunların önemli bir kısmı, parlamentonun onayını da şart koşmaktadır.<sup>8</sup> Antlaşmalar, âkit taraflara mütekebil vecibeler yüklemekte, menfaatler sağlamak ve âkitler arasında devletler hukuku kaidelerine dayanarak bağlar kurmaktadır.<sup>9</sup> Karşılıklı menfaate dayalı münasebetleri düzenleyen vesikalar olduğu için akdedilen antlaşmayı devletin mutlaka onaylaması gerekir. Devletin antlaşmayı tasdikten çekinmesi ise bazı sorunlara yol açabilir. Bununla birlikte kamu otoritesini temsil eden devletin, toplum için fayda-zarar dengesini gözeterek maslahatın gerektirdiği şekilde antlaşma yapma yetkisine sahip olduğu da kabul edilmektedir.

42

OMÜİFD

Akdedilen bir antlaşmada haliyle nimet-külfet dengesi gözetildiğinden tasdik işlemi, antlaşmanın tümü için geçerli olmalıdır.<sup>10</sup> Bu arada antlaşmalarla ilgili hukuk kuralları ve bu hususta kodifikasyon çalışmaları, birçok devlet tarafından tasvip edilmedikleri ve onaylanmadıkları için ya da bu antlaşmalara konulan bir kısım çekince ve şerhlerden ötürü genel olma niteliğini yitirmektedir. Böylece devletler arasında sorunların ve çatışmaların artmasıyla da hukuk terminolojisindeki koşullar değiştiğinde antlaşmaların da değişebileceğini ifade eden '*rebus sic stantibus*' ilkesine olan ilgiyi artırmaktadır.<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Meray, *Devletler Hukukuna Giriş*, 2: 82; 1: 94; uluslararası ilişkilerde devletlerin birbiriyle yaptığı yazılı anlaşmalara çeşitli isimler verilse de doktrinde çoğu yazar tarafından '*antlaşma*' terimi kullanılmaktadır. Ayrıntılı bkz. Çelik, *Milletlerarası Hukuk*, 1: 127-28.

<sup>8</sup> Meray, *Devletler Hukukuna Giriş*, 2: 87-88.

<sup>9</sup> Menemenlizade Ethem, *Devletler Umumi Hukuku* (İstanbul: Türkiye Matbaası, 1934), 65.

<sup>10</sup> Zeki Mesud Alsan, *Yeni Devletler Hukuku* (Ankara: Güney Matbaacılık ve Gazetecilik, A.Ş., 1951), 1: 589.

<sup>11</sup> Mehmet Gönlübol, *Uluslararası Politika*, (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2000), 420.

Bu bağlamda akdedilen antlaşmaya sadakat gösterilmesini gerektiren ahde vefa anlayışı ile zamanla bunların hükümlerinin değişebileceği esasının/rebus sic stantibus birbiriyle nasıl telif edileceği meselesi, uluslararası hukukta bir sorun oluşturmaktadır. Çünkü kişiler arasında yapılan akitlerde bir anlaşmazlık olduğunda konu, mahkemeye taşınarak çözüme kavuşturulur. Ancak devletlerin akdettikleri antlaşmalarda anlaşmazlık çıktığında bunu çözebilecek bir merci olmadığından her devlet kendi takdirine göre bu esaslardan birine sarılıp, iddiasında ısrar edebilir ve bundan da önemli ihtilaflar ortaya çıkabilir.<sup>12</sup> Bu bakımdan tüm akitlerde olduğu gibi devletlerin yaptığı akitlerde de geçerli olan müşterek rızaya dayalı bir antlaşmanın yapılması meşru/hukukî kabul edildiği gibi belirli şartlar öngörülerek yapılan bir antlaşmaya müşterek rıza ile son verme de aynı şekilde meşru görülmelidir.<sup>13</sup> Antlaşmaları sonlandıran durumların tümünün ele alınması, konuyu kapsam dışına çıkaracağından çalışmamızı sadece bunlardan biri olarak kabul edilen 'rebus sic stantibus' ilkesiyle sınırlı tutacağız. Ayrıca klasik dönem Hanefi doktrinde devlet başkanının maslahat mülahazasıyla bir antlaşmayı bozabileceği yönündeki görüşünü delilleriyle birlikte ele alıp, modern hukuk uygulamasındaki rebus sic stantibus ile örtüşüp örtüşmediğini tahlil etmeye çalışacağız.

### I. Modern Hukukta 'Rebus Sic Stantibus' İlkesi ve Mahiyeti

Uluslararası hukukta süresi sınırlanmamış tüm antlaşmalarda zımnî bir şekilde kabul edilen, imzalanmasına neden olan koşulların değişmesi ve yeni koşullara uymaması hâlinde tek taraflı olarak veya tarafların uzlaşmasıyla antlaşmanın feshine ya da gözden geçirilmesine imkân tanıyan tabir, 'rebus sic stantibus' olarak ifade edilmektedir.<sup>14</sup> Bu ilkenin ortaya çıkmasındaki temel etken, antlaşma akdedildiğinde mevcut şartların son-

<sup>12</sup> Alsan, *Yeni Devletler Hukuku*, 1: 599; Hamza Eroğlu, *Devletler Umumi Hukuku* (Ankara: İktisadi ve Ticarî İlimler Yayınevi, 1979),78.

<sup>13</sup> Antlaşmaların sonlandırma biçimleri ile ilgili bkz. Eroğlu, *Devletler Umumi Hukuku*, 75.

<sup>14</sup> Muammer Raşit Seviğ, *Özel Devletler Umumi Hukuku*, 2. Baskı (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1958), 186-187; Eroğlu, *Devletler Umumi Hukuku*, 77; Selahattin, Bağdatlı, "Rebus Sic Stantibus Koşulu", *Hukuk Sözlüğü* (İstanbul: Derin Yayınları, 2012), 559; ayrıca bkz. Alsan, *Yeni Devletler Hukuku*, 599.

radan değişmesiyle antlaşma hükümlerinin sonlandırılması veya uygulanmaması ve antlaşmayı sona erdirmeye gerekçesi olarak antlaşma akdedildiğinde değişikliklerle ilgili şartların antlaşmada önceden yer almamasıdır.<sup>15</sup> Uluslararası hukukta yapılan antlaşmalara sadakat gösterilmesini belirten ahde vefa, tüm hukuk sistemlerinde temel ilke olarak kabul edilmekle birlikte<sup>16</sup> antlaşmaların yeni şartlara uygun olarak değiştirilmesi ya da yeni şartlar karşısında sona ermesi/rebus sic stantibus ilkesi bu temel kuralın bir istisnasıdır.<sup>17</sup> Eski dönemlerden beri uluslararası ilişkilerde doktrin ve uygulamada özellikle savaş zamanlarında antlaşma şartlarına uyulmaması gibi bir kısım farklılıklar olsa da ahde vefa ilkesi, günümüze kadar varlığını sürdürmüştür.<sup>18</sup> Toplumsal ilişkilerde samimiyet ve doğruluk ihtiyacını sağladığından eskiden beri toplumların münasebetlerinde kendisini kabul ettirmiş olan bu ilkeye riayet edilmediğinde uluslararası alanda güvene dayalı bir ilişki kurma imkânı ortadan kalkar.<sup>19</sup> Bu bakımdan bütün unsurlarıyla geçerli bir antlaşma, ancak tarafların rızasıyla ve akit esasında kullanılan usuller çerçevesinde değiştirilebilir, yeniden gözden geçirilmesini gerekli kılan şartlar oluştuğunda ise rebus sic stantibus kaidesi ileri sürülebilir.<sup>20</sup>

44

OMÜİFD

Uluslararası hukukta doktrin ve uygulamada mevcut şartlar sonradan değiştiğinde veya taraflardan biri şartların değiştiğini öne sürdüğünde antlaşmanın fesih yoluyla sona erdirilip erdirilemeyeceği bir sorun oluşturmaktadır.<sup>21</sup> Bu itibarla eski dönemlerde bireysel anlamda borçlu olacaklı ilişkilerinde, özellikle savaş ve kriz ortamlarında sözleşmeye mutlak bir şekilde riayet edildiğinde ödeme güçlüğü içinde olan borçlu

<sup>15</sup> Eroğlu, *Devletler Umumi Hukuku*, 77-78.

<sup>16</sup> Meray, *Devletler Hukukuna Giriş*, 2: 139.

<sup>17</sup> Çelik, *Milletlerarası Hukuk*, 1: 275; Eroğlu, *Devletler Umumi Hukuku*, 78.

<sup>18</sup> Faruk Sönmezoğlu, "Pacta sunt servanda", *Uluslararası İlişkiler Sözlüğü*, 2. Baskı (İstanbul: Der Yayınları, 2010), 529.

<sup>19</sup> Charles Crozat, *Devletler Umumi Hukuku*, trc. Edip F. Çelik (İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1950), 1: 105.

<sup>20</sup> Crozat, *Devletler Umumi Hukuku*, 1: 124.

<sup>21</sup> Meray, *Devletler Hukukuna Giriş*, 2: 139; ayrıntılı bkz. J. W. Garner, "The Doctrine of Rebus Sic Stantibus and the Termination of Treaties", *American Journal of International Law*, 29(1927): 500 vd.

ve hukukî olarak borcun ödenmesini talep eden alacaklı arasında ihtilaf- lar ortaya çıkmıştır. Bu ihtilafın çözümü için gerek yasama gerekse yargı, içtihat yoluyla ahde vefa ilkesinin vazgeçilmez niteliğini esneten bazı çarelere başvurmuş ve bunu haklı göstermek için doktrinde birçok hukukî esas ortaya atılmıştır. İşte bunların başında antlaşma şartlarında köklü değişimler/*Clausula rebus sic stantibus*<sup>22</sup> anlamına gelen nazariye gelmektedir.<sup>23</sup> Roma hukuk sisteminden gelen bu ilkeyi modern devletler hukukuna sokan uluslararası hukuk biliminin kurucularından İtalyan hukukçu Alberico Gentili(ö.1608)'dir. Gentili, barış antlaşmalarında antlaşmanın tesirinin ancak yapıldığı zaman mevcut bulunan şartlarda değişiklik olmadığı sürece devam edeceğine dair zımnî bir kaydın, yani '*clausula rebus sic stantibus*' ilkesinin daima kabul edilmesi gerektiğini belirtmiştir.<sup>24</sup> Antlaşma yapılırken böyle kaydın zımnî olarak bulunduğunu savunanlar, antlaşmaların uygulanmasından şikâyetçi olan tarafa tek taraflı olarak antlaşmayı sonlandırma yetkisi vermiştir. Oysaki uluslararası uygulama ve yargı içtihatları, genelde '*rebus sic stantibus*' kuralına dayanarak uluslararası antlaşmaların tek taraflı feshine imkân tanımadığı için bu kuralla taraflara ancak mevcut koşullara uygun yeni bir antlaşma imkânı sağlanmaktadır.<sup>25</sup>

Bununla birlikte Fransız uluslararası hukukçularından Georges Scelle(ö.1961), '*rebus sic stantibus*' kuralının uygulanmasının, toplumsal hayat-taki gelişmelerin sonucu ve toplumun zarurî bir ihtiyacı olduğunu kabul etmektedir.<sup>26</sup> Ancak böyle durumlarda hukukî işlemlerin güvenliği ile hukukun sosyal hayata uygunluğunu sağlama sorunuyla karşılaşılma-dır. Çünkü teamül hukukunun esnek olması nedeniyle sosyal hayatın gelişmelerine ayak uydurabilmesi kolaydır. Oysaki yazılı hukukun, özel-likle kanun ve antlaşmanın, sosyal hayatın yeni şartlarına uydurulması için ya kanun koyucunun müdahalesi ya da antlaşmaya taraf olanların,

<sup>22</sup> Sönmezoğlu, *Uluslararası İlişkiler Sözlüğü*, 555.

<sup>23</sup> Meray, *Devletler Hukukuna Giriş*, 2: 140.

<sup>24</sup> Crozat, *Devletler Umumî Hukuku*, 1: 220.

<sup>25</sup> Uygulama örnekleri için bkz. Eroğlu, *Devletler Umumi Hukuku*, 78-79.

<sup>26</sup> Eroğlu, *Devletler Umumi Hukuku*, 78.

yeni bir antlaşma yapmaları gerekir.<sup>27</sup> Bu konuda Birleşmiş Milletler Antlaşması'nda antlaşmadan doğan vecibelerin, diğer milletlerarası antlaşmalardan doğan vecibelerle çatışması durumunda öncekilerin üstün tutulacağı sarih bir şekilde belirtmektedir.<sup>28</sup>

Uluslararası hukuk doktrininde 'rebus sic stantibus' ilkesinin niteliğine dair iki görüş bulunmaktadır.

◊ Birinci görüştekiler, bir antlaşma yapıldığında mevcut olan ve antlaşmayı etkileyen şartlarda değişiklik olması halinde tarafların bu antlaşmaya son verme ya da uygulamayı durdurma hakkına sahip olması gerektiğinden hareket etmişlerdir.<sup>29</sup> Aslında antlaşmalarda köklü değişiklik yapılması istemi, süre sınırı olmayan ya da uzun süreli antlaşmalarda zımni bir kayıt olarak mevcuttur. Başka bir deyimle *rebus sic stantibus* kaydı, bu çeşit antlaşmalara açıkça konulmasa da tarafların bunu zımnen kabul etmiş olduğu varsayımına dayanır.<sup>30</sup> Bu ilkeye başvurulabilmesi için şartlarda ortaya çıkan değişikliğin köklü bir değişiklik olması gerekir.<sup>31</sup> Bu temel değişikliğin dikkate alınabilmesi için önceki şartların tarafların bu antlaşmayı yapmalarında ana gerekçeyi oluşturması ve bu değişikliğin tarafların yükümlülüklerini önemli ölçüde etkilemesi gerekir.<sup>32</sup> Antlaşma yapıldığında antlaşmanın koşullarında öngörülme-yen köklü bir değişikliğin oluşması, yükümlülükleri temelden etkilediği takdirde âkitlerden birinin irade beyanı ile antlaşma tek taraflı olarak feshedilebilir<sup>33</sup> ya da askıya alınabilir veya yapılan antlaşmanın gözden geçirilmesi antlaşmaya taraf olandan istenebilir. Bu arada şunu da belirtelim ki köklü değişikliğe sebep olan taraf, bu gerekçeye dayanarak antlaşmanın son-

<sup>27</sup> Çelik, *Milletlerarası Hukuk*, 1: 274.

<sup>28</sup> (md. 103). Bkz. Alsan, *Yeni Devletler Hukuku*, 1: 600.

<sup>29</sup> Sönmezoğlu, *Uluslararası İlişkiler Sözlüğü*, 555.

<sup>30</sup> Alsan, *Yeni Devletler Hukuku*, 1: 600; Meray, *Devletler Hukukuna Giriş*, 2: 141; Seviş, *Özel Devletler Umumi Hukuku* 187; Çelik, *Milletlerarası Hukuk*, 1: 275.

<sup>31</sup> Bozkurt, *Türkiye'nin Uluslararası Hukuk Mevzuatı*, 732-733.

<sup>32</sup> Hüseyin Pazarcı, *Uluslararası Hukuk*, 10. Baskı (Ankara: Turhan Kitabevi, 2011), 99; antlaşma metni için bkz. 1969 *Viyana Andlaşmalar Hukuku Sözleşmesi*, md. 62/1 a ve b.

<sup>33</sup> Çelik, *Milletlerarası Hukuk*, 1: 275; Yücel Acer- İbrahim. Kaya, *Uluslararası Hukuk*. 5. Baskı (Ankara: Seçkin Yayınları, 2010), 101.

landırılmasını veya değiştirilmesini isteyemez.<sup>34</sup> Çünkü taraflar, yaptıkları antlaşmaya şartlar değişmediği sürece bağlı kalmayı taahhüt etmişlerdir. Böylece mesele, âkitlerin antlaşmanın akdi sırasındaki iradelerinin yorumuyla tespit edildiği bir hal almaktadır ki bu da oldukça karmaşık bir hale dönüşmektedir. Böyle bir izah tarzı, uygulamada taraflara istedikleri antlaşmayı tek taraflı olarak yürürlükten kaldırma imkânı vererek ahde vefa ilkesinin değerini kaybettirecek ve keyfi teşebbüslerin yolunu açabilecek bir durumdur.<sup>35</sup> Ancak şu var ki suiistimal ihtimaline binaen bu ilkenin uygulanmaması da başka sıkıntılara neden olabilir.<sup>36</sup>

◊ İkinci görüş ise Fransa idare hukukunun beklenilmeyen hal nazariyesinden esinlenerek geliştirilmiştir. Buna göre antlaşmanın yapıldığı koşullarda gerçekleşen çok önemli ve beklenilmeyen değişiklikler oluşmasının, âkitlerden birine antlaşmayı sonlandırma yetkisi tanımadığı,<sup>37</sup> antlaşmanın yeni şartlara göre düzenlenmesi gerektiği ileri sürülmüştür. Aslında burada şartlarda meydana gelecek olan değişiklik karşısında antlaşmanın fesih yoluyla sonlandırılması değil, yeni şartlara uydurulması söz konusudur.<sup>38</sup> Dolayısıyla Rebus sic stantibus kaydı, beklenilmeyen haller nazariyesi kapsamında anlaşıldığında, âkitler arasında dostane bir yoldan veya yargı yoluyla antlaşmanın değiştirilmek üzere gözden geçirilmesidir.<sup>39</sup> Uluslararası hukukta antlaşmaları kendiliğinden sona erdirmeyip bu tür nedenlere dayanarak antlaşmanın sonlandırılmasını veya değiştirilmesini isteyen tarafın isteğini diğer taraf/taraflara bildirmesi gerekir. Bu talep, ya ilgili devletlerin kendi aralarında ya da üçüncü bir tarafça, yani uluslararası bir mahkeme tarafından karara bağlanabilir.<sup>40</sup> Bu çerçevede şartların değiştiğini iddia eden taraf, antlaşmanın yapıldığı gündeki şartlarda köklü ve beklenilmeyen değişikliklerin olduğunu öne sürer, diğer âkit/âkitler de bunu kabul ederlerse, antlaşmayı yeni

<sup>34</sup> Acer - Kaya, *Uluslararası Hukuk*, 101.

<sup>35</sup> Meray, *Devletler Hukukuna Giriş*, 2: 141.

<sup>36</sup> Seviğ, *Özel Devletler Umumi Hukuku*, 187.

<sup>37</sup> Meray, *Devletler Hukukuna Giriş*, 2: 141.

<sup>38</sup> Çelik, *Milletlerarası Hukuk*, 1: 275.

<sup>39</sup> Meray, *Devletler Hukukuna Giriş*, 2: 141; Seviğ *Özel Devletler Umumi Hukuku*, 187.

<sup>40</sup> Acer - Kaya, *Uluslararası Hukuk*, 101.

koşullara uydurmak için görüşmelere başlarlar.<sup>41</sup> Tarafların antlaşmayı yeni şartlara uyduramaması veya şartların önemli ve köklü şekilde değişmemesi, meselenin milletlerarası hakemliğe ya da yargı yoluna götürülmesi sonucunu doğurabilir.<sup>42</sup> Böyle bir davranışı reddetmek ise ya âkitlerden birinin ‘rebus sic stantibus’ kaydını meşru olmayan maksatlar için bahane olarak kullanmak istediğini ya da diğer âkidin hukukî mevcudiyet sebebini kaybetmiş bir antlaşmayı, değişen şartlar içinde istismar etmek ve kötüye kullanmak arzusunu ortaya koyar.<sup>43</sup> Rebus sic stantibus konusunda çağımız yazarlarının çoğunluğu, Fransa idare hukukundaki beklenmeyen hal nazariyesinden ilham alınarak geliştirilen görüşü benimsemiştir.<sup>44</sup>

Buraya kadar verilen malumatlar çerçevesinde anlaşılmaktadır ki uluslararası hukukta bu iki norm arasındaki uyumsuzluğu ortadan kaldırmak için şartlarda önemli ve köklü değişiklikler olmadığı sürece antlaşmalara ahde vefa/sadakat zorunluluğu gerekmektedir. Şartlarda önemli ve köklü değişiklikler olduğunda ise ‘rebus sic stantibus’ kaydı gereği, hukukun sosyal hayatın şartlarına uydurulması mümkün olmaktadır.<sup>45</sup> Ancak şartların değişip değişmemesiyle ilgili antlaşma tarafları serbest olunca ve takdir farkının çözümü noktasında bir merci de bulunamayınca gayet tabii ki antlaşma kolaylıkla feshedilemez. Bunun için devletler hukukçularının büyük bir kısmı, rebus sic stantibus şartını kabul etmesine rağmen, meselenin taraflarca anlaşılacak şekilde çözülmesi neticesinde tatbikini zaruri görürler. Zaten uluslararası hukuktaki uygulama da bu yöndedir.<sup>46</sup> Aslında bu ilkeyle ilgili en önemli sorun, bu ilkenin öngördüğü şartlar gerçekleştiğinde bu durumdan zarar gören tarafın, antlaşmaya tek taraflı olarak son verip verememesi ya da bu yönde uygulamayı durdurma yetkisinin olup olmadığıdır. Bu konuda doktrinde

<sup>41</sup> Çelik, *Milletlerarası Hukuk*, 1: 275-276; ayrıca bkz. Meray, *Devletler Hukukuna Giriş*, 2: 141.

<sup>42</sup> Meray, *Devletler Hukukuna Giriş*, 2: 141; Çelik, *Milletlerarası Hukuk*, 1: 275-276.

<sup>43</sup> Meray, *Devletler Hukukuna Giriş*, 2: 141.

<sup>44</sup> Çelik, *Milletlerarası Hukuk*, 1: 275-276.

<sup>45</sup> Çelik, *Milletlerarası Hukuk*, 1: 275.

<sup>46</sup> Alsan, *Yeni Devletler Hukuku*, 1: 600.



hâkim görüş, bir tarafın bu ilkeye istinaden akdedilen antlaşmayı tek başına sonlandıramayacağı yönündedir.<sup>47</sup> Ancak günümüzde bir antlaşmanın yapılışı sırasında mevcut olan ve antlaşmanın yapılmasını etkileyen şartlarda ortaya çıkan değişmelerin antlaşmaya son verme ya da bu antlaşmanın uygulamasını durdurma nedeni olacağı kabul edilmektedir.<sup>48</sup> Buna göre akdedilen bir antlaşma nedeniyle zarar gören taraf, ya antlaşmanın diğer taraf/taraflarıyla yeniden bir antlaşma yapmak veya uyumsuzluğu barışçıl yollardan çözüme kavuşturmak durumundadır. Nitekim Türkiye Cumhuriyeti 24 Temmuz 1923 Lozan Boğazları Sözleşmesi'nin 22 Haziran 1936 Montrö Sözleşmesi ile değiştirilmesi için birinci yola başvurmuştur.<sup>49</sup>

## II. Maslahat Kavramı

Dinî maksatları gözetip koruma anlamına gelen maslahat terimi,<sup>50</sup> toplum veya bireyler için sürekli veya çoğunlukla yararın bulunduğu fiilleri ifade eder.<sup>51</sup> Başka bir deyişle, İslam hukuk usulünde hakkında nâss, icma ve kıyas gibi bir delil bulunmayan hususlarda İslâm'ın ruhuna uygun maslahatlara/kamu yararına göre hüküm verme işlemidir. Bu kapsamda ıstıslâh terimi de mesâlih-i mürseleyi esas alarak hüküm verme demektir.<sup>52</sup> Şafiî alimlerinden Gazzâlî(ö. 505/1111) maslahat için ıstıslah terimini, Malikîler ise mesâlih-i mürsele tabirini kullanırlar. Buna münasib-i mürsel de denilmektedir.<sup>53</sup> Aslında terminolojik nitelik gösteren bu farklılık, müçtehitler arasında maslahat kavramının anlam ve mahiyetini etkile-

<sup>47</sup> Çelik *Milletlerarası Hukuk*, 1: 276; Pazarcı *Uluslararası Hukuk*, 99.

<sup>48</sup> Pazarcı, *Uluslararası Hukuk*, 99.

<sup>49</sup> Çelik, *Milletlerarası Hukuk*, 1: 276; Bu konuda Uluslararası Adalet Divanı'nın İngiltere ile İzlanda arasında balıkçılık davasına ilişkin bkz. Pazarcı, *Uluslararası Hukuk*, 99.

<sup>50</sup> Mehmet Erdoğan, "Maslahat", *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 7. Baskı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 345.

<sup>51</sup> Muhammed Tahir b. Âşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, trc. Mehmet Erdoğan- Vecdi Akyüz, 4. Baskı (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013), 194.

<sup>52</sup> Abdulvehhâb Hallâf, *Mesâdirü't- Teşrî'i'l- İslâmî fimâ lâ nassa fihîhi*, 6. Baskı (Kuveyt, Dâru'l Kalem, 1414/1993), 85-86, 90; Saîd Ramadan el-Bûti, *Dâvabitü'l Maslahâ fi Şer'îâtî'l İslâmiyye*, (Dimeşk: Dâru'l Fikr, 2005), 364-365; Abdülkadir Şener, *Kıyas İstihsan İstıslah* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1974), 137-138.

<sup>53</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *İlm-i Hilâf*, haz. Sırrı Fuat Ateş, (Konya: Hüner Yayınları, 2010), 79.

meyen bir durumdur. Dolayısıyla maslahatın açılımına bakıldığında<sup>54</sup>, hüküm verilirken dikkate alınması gerektiğine dair hakkında şer'î bir delil bulunan maslahatlara mesâlih-i mu'tebere; belirli bir şer'î delilin muteber sayılmayacağını gösterdiği maslahatlara mesâlih-i mülğâ denilmektedir. Mesâlih-i mürsele ise insanlara bir fayda sağlayan ve onlardan bir zararı gideren, muteber veya mülğâ sayıldığına dair hakkında belirli bir delil bulunmayan maslahatlardır.<sup>55</sup> Başka bir ifadeyle İslâm'ın amaçlarına uygun olan ve hakkında muteber veya ilga edilmiş olduğuna dair özel bir delil bulunmayan maslahatlardır. Bu itibarla maslahatları gösteren bir delil bulunması durumunda bu gibi maslahatlar kıyasın kapsamına dâhil olur. Buna mukabil ilga edildiğine dair bir delil bulunması hâlinde ise bu maslahatın kabul edilmesi İslâm'ın hüküm koyarken hedeflediği temel amaçlara aykırı düşer.<sup>56</sup>

50

OMÜİFD

İslâm dininin emir ve yasakları, kuvvetli gerekçelere dayanır ve esaslı maksatları hedefler ki bu hükümler, insanların yararı düşünülerek konmuştur. Bu çerçevede Yüce Allah, bazı hükümlerin gerekçelerini açıklamış, bazı hükümlerin gerekçelerini açıklamayarak bunun araştırılıp anlaşılmasını insanların idrakine bırakmıştır.<sup>57</sup> Buna göre maslahat/mesâlih-i mürselele göre meydana gelen bir olay hakkında hüküm verme, hükmün dayanacağı gerekçeyi ve gerçekleştireceği maksadı belirleme işi müçtehide düşmektedir. Dolayısıyla burada herhangi bir kayda tabi olmadığı için sözlük manasına uygun bir şekilde maslahat-ı mürsele

<sup>54</sup> Gazzâlî, Maslahatları üç kısma ayırmaktadır. Bunlardan birincisi, bir nass'la muteber olduğu bildirilmiş olan maslahatlar. İkincisi, bir nass'la batıl olduğu bildirilmemiş olan maslahatlar. Üçüncüsü ise muteber veya batıl olduğu bir nass tarafından bildirilmemiş olan maslahatlardır. Burada hüccet olup olmaması tartışmalı olan, üçüncü kısımdaki maslahatlardır. Bu konuda ayrıntılı bkz. Ebû Hamîd Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l Usûl*, thk. Muhammed Abdurrahman el- Maraşlı (Beyrut, Dâru'n nefâis, 1432/2011), 1: 476, vd.

<sup>55</sup> Zekiyyüddîn. Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez, 18. Baskı (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 168-170.

<sup>56</sup> Muhammed Ebû Zehra, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, trc. Abdülkadir Şener, 6. Baskı (Ankara: Fecr Yayınları, 1994), 235.

<sup>57</sup> Bûti, *Dâvabitü'l Maslaha*, 85-86.

olarak adlandırılan<sup>58</sup> maslahatın esas alınması gerekir ki bu zaten 'celb-i menafi ve def'i mefasitten/mazarrattan' ibarettir.<sup>59</sup> Toplumun ayakta kalması ve insanların huzur ve güven içinde yaşayabilmesi için İslam, "din, can, akıl, nesil ve mal" şeklinde beş esasın korunmasını gaye edinmiştir.<sup>60</sup> Zaten bütün semavî dinler ve hukuk sistemleri, bu beş esasın dokunulmazlığı ve korunmasının gerekliliğini, başka bir ifadeyle maslahatı gerçekleştirme ve mefsedeti ortadan kaldırmayı hedefler.<sup>61</sup>

Bu durumda hangi fiillerin maslahat, hangilerinin mefsedet olarak belirleneceği yukarıda belirtilen beş esasa bağlı olarak maslahatın amacını<sup>62</sup> şekillendirir. Maslahat ile mefsedetın eşit olduğu varsayıldığında ise mefsedetın defedilmesi, maslahatın elde edilmesinden evladır. Şu da bir gerçek ki hüküm verilirken dikkate alınacak olan fayda ve zarar, zamanla toplumdaki farklılık gösterebilmesi, sonraki dönemlerde maslahat ve mefsedet mefhumlarının yeniden değerlendirilmesini gerektirir. Bu itibarla İslâm'ın erken döneminden itibaren İslâm bilginlerinin dönemin şartları gereği kamu menfaatini, iyiliğin teminini ve kötülüğün engellenmesini esas alarak daha önce üzerinde ittifak edilmiş hükme aykırı, ancak maslahatı gerçekleştiren hükümler verdikleri görülmektedir.<sup>63</sup> O halde hakkında nass bulunmayan bir maslahat, İslâmî hükümlerin amaçlarına uygun olduğu takdirde ihmal edilmemelidir. Hüküm verilirken maslahatı dikkate almamak ise Kur'an'da "O, dinde sizin için hiçbir zorluk yüklememiştir"<sup>64</sup> şeklindeki ayetin hükmüne aykırı olarak insanları zorluklarla karşı karşıya bırakmak anlamına gelir. Ayrıca olaylar, sosyal şart ve çevrelere göre sürekli değiştiğine göre insanların maslahatları da buna

<sup>58</sup> Hallâf, *Mesâdirü't- teşrî'i'l- İslâmî*, 85; Şener, *Kıyas İstihsan İstislah*, 137.

<sup>59</sup> el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1: 478.

<sup>60</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1: 478; İbrahim b. Musa el-Gırnâti eş- Şâtibi, *el-Muvâfakât fi Usûli's Şeri'a*, thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan Ali Selman (Kahire, Dâru İbn Affân, 1417/1997), 2: 18 vd.; İzmirli, *İlm-i Hilâf*, 82.

<sup>61</sup> Şener, *Kıyas İstihsan İstislah*, 139.

<sup>62</sup> Bu durum, Mecelle'de "Def'i mefasid celb-i menâfi'den evladır" şeklinde ifade edilmiştir (md. 30).

<sup>63</sup> Hallâf, *Mesâdirü't- Teşrî'i'l- İslâmî*, 91; Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 123-126; 172-174.

<sup>64</sup> Hacc, 22/77.

bağlı olarak değişir. Müçtehidin bir kısım meseleleri/olayları, maslahatı göz önüne alarak bir hükme bağlamaktan yoksun bırakılması hâlinde dönemsel ihtiyaçların sevkiyle ortaya çıkan hukukî meselelere uygun çözümler üretilmesi engellenmiş olur. Böyle bir durum ise İslâm'ın son din olarak gönderiliş anlam ve mahiyetine ters düşer.<sup>65</sup>

Maslahat-ı mürsele, Malikîler ve Hanbelîler tarafından benimsenmekle birlikte İslâm'ın, insanların maslahatlarını koruma ve zararlı şeyleri onlardan uzak tutma gayesini güttüğü ve sahabenin de birçok meselelerin hükmünü buna uygun olarak belirlediği gerekçesinden hareketle Malikîler, bunu bazı şartlar dâhilinde müstakil şer'î bir delil olarak görürler.<sup>66</sup> Buna mukabil Şafiiler, mesâlih-i mürseleyi şer'î bir delil olarak kabul etmezler. Nitekim Şafiî âlimlerinden el-Âmidî(ö. 631/1233) konuya ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Maslahatlar, Allah tarafından muteber ve ilga edilmiş olarak iki kısma ayrılır. Ancak mesâlih-i mürselenin bunlardan hangisine dâhil olacağı kesin bir şekilde belli değildir. Muteber ve ilga edilmiş olduğu yönünde şer'î bir delil bulunmadığından bunlardan birine bağlı kılma imkânı olmadığı için mürsel maslahat, hüccet olarak kabul edilemez."<sup>67</sup> Aynı şekilde Gazzâlî de maslahatın zarurî, külli ve kesin olması hâlinde ancak bir hüccet olacağını söylemektedir.<sup>68</sup> Dolayısıyla Şafiiler, kıyasa dâhil bir delil olarak kabul ettikleri maslahatı, kıyasa bağlayacak herhangi bir nass bulunmaması hâlinde geçerli kabul etmezler.<sup>69</sup>

Fıkıh usullerinde mesâlih-i mürseleyi başlı başına bir kaynak olarak görmeyip, bunun yerine hüküm istinbatında istihsâna geniş ölçüde yer veren Hanefîler ise İslâm'ın genel prensiplerine uygun olan maslahatları koruma ve mefsedetleri defetme esasını kabul etmektedirler. Bu açıdan

<sup>65</sup> Hallâf, *Mesâdirü't- Teşrî'i'l- İslâmî*, 90-91; Ebû Zehra, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, 268-169.

<sup>66</sup> İzmirli, *İlm-i Hilâf*,108; Şener, *Kıyas İstihsan İstislah*, 144-145. Ebû Zehra, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, 235.

<sup>67</sup> Ebu'l Hasen Seyfüddîn, el-Âmidî, *el İhkâm fî Usûl'l Ahkâm*, thk: Seyyid el-Cemilî (Beyrut: Dâru'l Kütübî'l Arâbî, 1404), 4: 167; İzmirli, *İlm-i Hilâf*, 108.

<sup>68</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1: 476; İzmirli, *İlm-i Hilâf*, 109.

<sup>69</sup> Ebû Zehra, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, 236.

Hanefîlerin istihsân anlayışları, mesâlih-i mürseleyi de kapsayıcı niteliktedir. Irak ekolünün ilk temsilcilerinden İbrahim en-Nehâî(ö. 96/714), görüş ve fetvalarında daima maslahat esaslı yaklaşım içinde olduğu gibi Ebû Hanife ve arkadaşlarının vermiş oldukları fetva ve hükümler incelendiğinde onların da mesâlih-i mürsele terimini kullanmasalar da bazı meseleleri çözüme kavuştururken maslahatı gözettileri görülmüştür.<sup>70</sup> Bu çerçevede fıkıh külliyyatına bakıldığında Hanefî hukukçularının ortaya çıkan meseleleri bir hükme bağlarken, kuralların katılığı ve darlığı içinde sıkışıp kalmadan bazı durumlarda nassların lafızlarını zorlayarak ruhunu araştırdıkları ve hakkaniyete uygun çözüm üretme gayreti içinde oldukları göze çarpmaktadır.<sup>71</sup> İşte bunlardan biri de devlet başkanının kamu menfaatini ön planda tutarak bir antlaşmayı bozup bozamayacağı meselesidir.

## II. Antlaşmaların Maslahat Sebebiyle Bozulması

### A. Genel Olarak

Günümüzde teamüle dayalı kurallar yanında devletler, menfaatleriyle ilgili alanlarda, antlaşmalar akdederek ilişkilerinde uyacakları ve uygulayacakları hukuk kurallarını belirlemekle teamül kaidelerini daha etkinleştirmeyi amaçlamaktadırlar. Gelişen ve değişen uluslararası ilişkiler, beraberinde farklı ihtiyaçları da getirdiğinden bunları karşılamak adına devletler, kuralları güncellemek üzere antlaşma/ antlaşmalar yapmaktadır.<sup>72</sup> Uluslararası hukukta devletler arasında karşılıklı hak ve vecibeler kurmak veya mevcut olanları değiştirmek ya da yapılan antlaşmalara son vermek üzere devletlerin irade mutabakatlarını tespit eden hukukî muameleler olarak ifade edilen<sup>73</sup> antlaşmalarla kabul edilen taahhütler, aslın-

<sup>70</sup> Hallaf, *Mesâdirü't- Teşrî'i'l- İslâmî*, 89, 90; Şener, *Kıyas İstihsan İstıslah*, 146; Sabri Şakir, Ansay, *Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku*, 2. Baskı (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1954), 45.

<sup>71</sup> Ali, Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997, 16: 17.

<sup>72</sup> Meray, *Devletler Hukukuna Giriş*, 2: 81.

<sup>73</sup> Enver Bozkurt - M. Akif Kütükçü - Yasin Poyraz, *Devletler Hukuku*, 7. Baskı (Ankara: Yetkin Yayınları, 2012), 64.

da tarafların birbirlerine karşı bağlandıklarını belirten ahlâkî ve hukuki taahhütlerdir.<sup>74</sup>

İslam'da uluslararası ilişkilerde Müslüman-gayrimüslim ayrımı yapılmaksızın tüm insanlar arasında haksızlığın ortadan kaldırılması, adaletin hâkim kılınması ve insanlığın şeref ve haysiyetinin korunması temel esas olarak kabul edilmiştir. İslam'ın bu barışçıl yaklaşımını engellemeye çalışan ve onunla mücadele eden insanlarla veya toplumla karşılaşılması durumunda barışın tesisi için savaşılmaması öngörülmüştür.<sup>75</sup> Nitekim bu yaklaşım Kur'an'da " ...Artık onlar, sizi bırakıp bir tarafa çekilir de sizinle savaşmazlar ve size barış teklif ederlerse bu durumda Allah, size onların aleyhinde bir yola girme hakkı vermemiştir"<sup>76</sup> ayetiyle açıkça ortaya konulmuştur. Aynı şekilde diğer naslar da incelendiğinde uluslararası ilişkilerde barışı tesis etmeye matuf antlaşmalar yapılmasını ya da süresi biten antlaşmaların yenilenmesini engelleyici bir ibare mevcut değildir.<sup>77</sup> Buna göre İslam ülkesi devlet başkanının, gayrimüslim bir ülkeyle veya onlardan bir toplulukla Müslümanların maslahatına uygun şekilde barış antlaşması yapmasında bir mahzur bulunmamaktadır. Nitekim "Eğer onlar barışa yanaşırlarsa sen de ona yanaş ve Allah'a tevekkül et, çünkü O işitendir, bilendir"<sup>78</sup> ayetinin sevkiyle Hz. Peygamber, Mekke halkıyla on yıllık bir barışı öngören Hudeybiye Antlaşması'nı yapmıştır.<sup>79</sup> Ancak bu antlaşmada sürenin on yıl olarak belirlenmiş olması, sonradan yapılan antlaşmalar için bağlayıcı nitelik taşımayıp, Müslümanların ihtiyaçları ve maslahatları dikkate alınarak herhangi bir süre sınırlandırılması söz konusu olmaksızın belirtilen süreden uzun veya kısa olarak belirlenebilmesine mani bir durum yok-

54

OMÜİFD

<sup>74</sup> Meray, *Devletler Hukukuna Giriş*, 2: 82.

<sup>75</sup> Muhammed, el-Mübarek, *İslam Nizamı: Devlet ve Hükümet*, trc. Hüsameddin Cemal (İstanbul: Nidâ yayımları, 2013), 116.

<sup>76</sup> Nisâ, 4/90.

<sup>77</sup> Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, 2017), 4: 271.

<sup>78</sup> Enfâl, 8/61.

<sup>79</sup> Şemsu'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, , *el-Mebsût*, thk: Halîl Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dâru'l Fikr, 1421/2000), 10: 147, 149; Burhânuddin Ebû'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelil, el-Merginânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mubtedî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990), 2: 430.

tur.<sup>80</sup> Hanefî ve Malikîlere göre antlaşmanın belirli bir süreye dayalı olması söz konusu değildir. Dolayısıyla ihtiyaç nispetinde süre uzatılabileceği için bu mesele, tamamen devlet başkanının takdirine/içtihadına bırakılmıştır. Şafîî ve Hanbelîler ise Hudeybiye Antlaşması'nda belirlenen on yıllık süreyi esas alarak antlaşmalarda bu sürenin üzerine çıkılmaması görüşünü benimsemişlerdir.<sup>81</sup> Antlaşmalarda süreyle ilgili bu farklı yorumlamalara rağmen uluslararası ilişkilerde bazen barış zamanı elde edilebilecek maslahatın, savaş dönemindekinden daha fazla olabileceği<sup>82</sup> de göz ardı edilmemelidir.

Her ne kadar yukarıda zikredilen Enfâl suresi 61. ayeti mutlak olsa da "Üstün durumda iken gevşeyip barışa çağırmayın. Allah sizinle beraberdir. O amellerinizi asla eksiltmeyecektir"<sup>83</sup> ayetinin takyit ile bir antlaşmanın Müslümanların maslahatını sağlayacak nitelikte olması gerektiği konusunda fakihlerin ittifakı bulunmaktadır. Müslümanların maslahatını temin etmeyen bir antlaşmanın yapılması ise İslâm'da yasaklanmıştır.<sup>84</sup> Zira bu durumda yapılan bir antlaşma, fiziki bakımdan savaşın terkedilmesi, manevî bakımdan da Müslümanların maslahatını sağlayamaması, 'def-i mefâsid' diye belirtilen kötülüklerin bertaraf edilememesi anlamına gelir.<sup>85</sup> Bu durum ise gayrimüslim ülke/ülkelerden gelebilecek kötülüğü defetmek ve onları İslâm'a çağırma amacına yönelik yapılan cihadın<sup>86</sup> tam olarak fonksiyonunun icra edilememesi demektir. O halde İslam ülkesinin husumet içinde olduğu bir ülkeyle antlaşma yapmasındaki ana hedefi, İslam'ın ve Müslümanların hak ve menfaatinin korunmasıyla

<sup>80</sup> Muhamed b. Muhammed Ekmelüddin, el-Babertî, *el-Înâye fi Şerhi'l Hidâye (Fethü'l Kadir ile birlikte)* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, tsz.), 5: 456.

<sup>81</sup> Vehbe, Zuhayli, *el-Fikhu'l İslâmî ve Edilletuhu* (Beyrut: Dâru'l Fikr, 1417/1996), 6: 440-441.

<sup>82</sup> Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Kudâme, *el-Muğni*, thk: Abdullah b. Abdul Muhsinet-Türki-Abdulfettah Muhammed el-Hulvî, 3. Baskı (Riyad: Dâru'l Âlemu'l Kütüb, 1417/1997), 13: 155.

<sup>83</sup> Muhammed, 47/35.

<sup>84</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 10: 147; Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî (İbnü'l Hümâm), *Fethu'l-Kadir* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, tsz.), 5: 455-456.

<sup>85</sup> Babertî, *el-Înâye*, 5: 456.

<sup>86</sup> Ebû Bekr Alâeddin Muhammed b. Ahmed es- Semerkandî, *Tuhfetü'l Fukâha* (Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, 1405/1984), 2: 294.

onların karşılaşabileceği mazarratı/zararların ortadan kaldırılması, yani maslahatın sağlanmasıdır.<sup>87</sup> Maslahatın değişmesi durumunda ise antlaşmayı bozmak hem fizikî hem de manevî bakımdan cihat kabul edildiğinden bu durumda antlaşmaya bağlı kalınması, cihadın terkedilmesi anlamına gelir.<sup>88</sup> Bunun için İslam'da antlaşmanın kuruluş aşamasında maslahat esaslı yaklaşıldığı gibi nebzi-i ahd<sup>89</sup> diye tabir edilen antlaşmanın bozulması durumunda da hikmet, maslahat ve zaruret göz önünde bulundurulmuştur.<sup>90</sup>

İslam devletler hukukunda antlaşmalar, belirli bir süre kaydıyla yapılabilirdiği gibi mutlak bir biçimde de yapılabilir. Belirli bir vakte kadar yapılması durumunda antlaşmanın bozulmasına gerek duyulmaz. Çünkü zaten bu sürenin tamamlanmasıyla antlaşma da bozulmuş olur.<sup>91</sup> Mutlak bir şekilde yapılmış olan antlaşmalar ise devlet başkanı tarafından Müslümanların maslahatı gereği sarih olarak bozulabileceği gibi<sup>92</sup> gayrimüslimlerden bir grubun kendi yönetimlerinin izni veya bilgisi dâhilinde İslam ülkesine girerek antlaşmaya aykırı davranması veya kamu düzenini bozucu faaliyetlerde bulunması da bozulabilir. Ayrıca antlaşmanın bozulmasında önemli bir etken olan ihanet endişesi, İslam hukukçularının yaşadıkları dönemin siyasî ve sosyal şartlarının da sevgiyle farklı yorumlara konu olmuştur. Buna göre Hanefîler, antlaşmadaki şartlara aykırı her türlü davranışı ve Müslümanların öldürülmesini veya onlara karşı açıkça düşmanlık faaliyeti içine girilmesini ve örf ve âdetin antlaş-

<sup>87</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 10: 147; Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd el-Mevsîlî, *el-İhtiyârli Ta'lîlî't-Muhtâr*, Ta'lik: Şeyh Mahmud Ebû Dakika, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1991), 4: 121; Ebu'l Berakât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *el-Mustasfa fi Şerhi'l Nafi'*, thk. Hasan Özer-Mehmet Caba (İstanbul: Mektebetül İrsadiyye, 1438/2017), 2: 464.

<sup>88</sup> Ebu'l Hüseyin Ahmed b. Muhammed el-Kudûrî, *Muhtasaru'l Kudûrî* (Kahire: Dâru's Selâm, 1434/2013), 215; Merginânî, *el-Hidâye*, 2: 430; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 4: 121.

<sup>89</sup> Bu tabir antlaşmanın atılması/reddedilmesi yani bozulması anlamındadır. Bkz. Sâdî Çelebi, *Hâşiye ale'l İnâye fi Şerhi'l Hidâye(Fethiül Kâdir ile Birlikte)* (Beyrut: Dâru'l Fikr, tsz.), 5: 457.

<sup>90</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 10: 147-148; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhatı Fikhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi,1992), 3: 390.

<sup>91</sup> Kâsânî, Alâuddin Ebû Bekr b. Mes'ud, *Bedâiu's-Sanâi fi Tertibi's-Şerâyî* (Beyrut: Dâru İhyâit Turâsî'l Arabî, 1417/1997), VI, 73; Zuhayli, *el-Fıkhü'l İslâmî*, 4: 439.

<sup>92</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 10: 148; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, 6: 73.



mayı bozucu nitelikte olduğunu belirlediği şeylerin yapılmasını antlaşmayı sonlandıran davranış olarak kabul etmişlerdir. İslam hukukçularının çoğunluğuna göre ise antlaşmaya taraf olan ülkenin veya o ülke yönetiminin bilgisi dâhilinde bir Müslümanın öldürülerek mallarının alınması, İslam'ın kutsallarına hakaret edilmesi, İslam ülkesinin düşmanına yardım edilmesi ile Müslümanlar aleyhine casusluk yapılması antlaşmayı bozucu eylemler olarak görülmüştür.<sup>93</sup> Ancak karşı tarafın ihanet niteliğindeki bu eylemlerinin antlaşmanın bozulmasına gerekçe oluşturabilmesi için ihanet şüphesinin güvenilir kaynaklardan elde edilebilecek somut delillere dayanması gerektiği de bir gerçektir.<sup>94</sup> Aksi durum devletin uluslararası alanda sözüne güvenilmez bir konuma düşmesine ve böylece itibar kaybetmesine neden olur. Buna mukabil antlaşma şartlarına hassasiyetle bağlı kalınması ise uluslararası alanda devletin saygınlığını artırıcı bir nitelik olarak görülür. İslam'ın devletler hukukunda kabul ederek uygulandığı bu esas, aynı şekilde günümüz uluslararası hukukunda da görülmektedir.<sup>95</sup>

Bu kapsamda şunu da belirtelim ki mal karşılığında düşman ülkeyle bir antlaşma yapıldığında o mal iade edilmeden antlaşmanın bozulması söz konusu değildir.<sup>96</sup> Antlaşmanın o milletten alınan bir bedel karşılığında ve belirli bir süre için akdedilmesi halinde bu bedelin geri kalan süreye tekabül eden kısmının kendilerine iade edilmesi gerekir. Ayrıca kendileriyle antlaşma yapılmış düşman tarafın elinde bazı Müslüman rehinelere bulunduğu maslahata binaen antlaşma bozulmak istenildiğinde durum değerlendirmesi yapılarak mesele çözüme kavuşturulur. Buna göre, İster geçici ister sürekli nitelikte olsun bir antlaşmanın bozulması hâlinde, düşman tarafın elinde bulunan Müslüman rehinelere öl-

<sup>93</sup> Zuhayli, *el-Fıkhu'l İslâmî*, 6: 439-440.

<sup>94</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş- Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l Marife, 1393/1973), 4: 185; Şemsuddin, Muhammed b. Muhammed el-Hatîb eş- Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Maâni Elfâzi'l-Minhâc*, thk: Muhammed Halil İ'tânî (Beyrut: Dâru'l Marife, 1418/1997), 4: 347; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 3: 390.

<sup>95</sup> Çelik, *Milletlerarası Hukuk*, 1: 268; Pazarıcı, *Uluslararası Hukuk*, 97.

<sup>96</sup> Şemsu'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebir*, thk., Selâhuddin el-Müneccid (Kahire: Dâru İhyâi't Turâsi'l Arabî, 1971), 5: 1715, 1795.

dürülmeleri söz konusu olduğunda antlaşmayı bozma cihetine gidilmez ancak şu durumlarda antlaşmanın bozulması caiz görülmüştür:<sup>97</sup>

- ◊ Rehinelere öldürülmeleri yönünde bir korku/endişe duyulmaması
- ◊ Rehinelere sağ salim kurtarılmasının mümkün olması
- ◊ Rehinelere daha önce düşman ülkesinde vefat etmiş olması
- ◊ Rehinelere, ölümlerini göze alarak antlaşmanın bozulmasına razı olmaları

### B. Antlaşma Bozulduğunda Karşı Tarafın Bilgilendirmesi

Tek taraflı irade beyanlarının sarıh şekilleri arasında olan bildirim/tebliğ yoluyla bir devlet, diğer bir devlete veya devletlere yeni bir hukukî durumu açıklamış olmaktadır. Tek taraflı irade beyanları mutad olarak yazılı yapılmakla birlikte sözlü olarak da olabilmektedir.<sup>98</sup> İslam'da akdedilen bir antlaşmanın bozulduğuna dair bilginin karşı tarafa iletilmesini gerekli

58

OMÜİFD

kılan “(Antlaşma yaptığın) bir kavmin hainlik yapmasından korkarsan, sen de (onlarla yaptığın ahdi) aynı şekilde bozduğunu kendilerine bildir. Çünkü Allah, hainleri sevmez”<sup>99</sup> ayeti, ahdin/antlaşmanın bozulmasının ihanet kapsamına girmemesi için uyulması gereken prensibi ortaya koymuştur.<sup>100</sup> Aynı şekilde Hz. Peygamber de “Kendisi ile bir kavim arasında bir ahit/akit bulunan kişi, ahdin süresi geçmedikçe ya da eşit bir şekilde ahitlerini bozduğunu onlara bildirmedikçe hiçbir zaman bir ahdi çözmesin...”<sup>101</sup> ifadesiyle bu konuya dikkat çekmiştir. Buna göre belirtilen nasslarda süreye dayalı bir antlaşma yapıldığında karşı taraf aykırı davranmadığı sürece Müslümanların mevcut antlaşmaya dinî/hukukî yönden uyması gerekir. Ayrıca İslam'da ahde vefasızlık olmasın diye onların kendilerini güvencede hissedecekleri yere dönmelerine imkân tanımak için antlaşmanın bozulduğu

<sup>97</sup> Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 3: 391.

<sup>98</sup> Meray, *Devletler Hukukuna Giriş*, 2: 85-86.

<sup>99</sup> Enfâl, 8/58.

<sup>100</sup> Serahsî, *Şerhu's-Siyeril-Kebir*, 5: 1712; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 13: 158.

<sup>101</sup> Ebû Dâvûd, *Cihâd*, 152, no:2759;Tirmizî, *Siyer*, 27, no:1580.

bilgisinin karşı tarafa haber vermeden doğrudan savaşa girilmesi yasaklanmıştır.<sup>102</sup>

Bununla birlikte akdin tarafı olan devletin, antlaşmaya ihanet etmesi durumunda İslam ülkesinin bildirimde bulunmadan savaşa girmesinde bir sakınca bulunmamaktadır.<sup>103</sup> Ayrıca şunu da belirtelim ki karşı tarafın antlaşma şartlarına ihanet etmesi yönünde bir endişe oluştuğunda ise ülkesine doğrudan bir saldırı yapılmasını önleme adına devlet başkanı, İslam'ın ve Müslümanların maslahatını korumak üzere antlaşmayı bozması hâlinde, diğer ülkenin devlet başkanına bilginin ulaştırılabilmesi ve onun da bu bilgiyi ülkesinin her tarafına ulaştırma imkânı bulabileceği kadar makul bir zaman dilimi takdir edilmiştir.<sup>104</sup> Bu süre geçtikten sonra devlet başkanının antlaşmanın bozulduğu ile ilgili kendilerine yapılan bildirim halkına duyurmuş olup olmadığına bakılmaksızın savaşa başlanmasında dinî bir engel söz konusu olmadığı gibi<sup>105</sup> antlaşmanın yürürlükte kalma süresinin bitiminde düşman ülkeyle savaşılması da akdi bozmak olarak görülmemiştir.<sup>106</sup> İslam devletler hukukunda antlaşmanın bozulduğuna dair bildirim yapılmadan doğrudan doğruya savaşa girilmesi, karşı tarafın antlaşmanın devam ettiğini sanarak herhangi bir karşı önlem almadığı gerekçesiyle, "Ey iman edenler! Akitleri(n gereğini) yerine getiriniz"<sup>107</sup> ve "Müslümanlar şartlarına bağlıdır"lar"<sup>108</sup> şeklindeki nasslara ters düşen bir eylem olarak değerlendirilmiştir. Zira bu nasslarda antlaşma şartlarına bağlı olma ve ahde vefa göstermenin Müslümanın vasfı olduğu belirtilmiştir. Buna göre İslam'da resmi olarak antlaşmalı görünüş de gizlice ahdi bozmaya kalkışmak hainlik olduğu gibi, antlaşmanın

<sup>102</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 10: 148; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 13: 158; Babertî, *el-İnâye*, 5: 457.

<sup>103</sup> Zuhayli, *el-Fıkhu'l İslâmî*, 6: 439.

<sup>104</sup> Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 4: 121.

<sup>105</sup> Kudûrî, *Muhtasar*, 215; Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebir*, 5: 1722; Merginânî, *el-Hidâye*, 2: 430; Abdülğânî el-Çanimî el-Meydânî, *el-Lübâb fi Şerhi'l Kitâb*, Thk: Muhammed el-Azizî (Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmîyye, 1438/2017), 4: 707; Zuhayli, *el-Fıkhu'l İslâmî*, 6: 438.

<sup>106</sup> Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 4: 121.

<sup>107</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, 2: 430; Nesefî, *el-Mustasfa fi Şerhi'l Nafi'*, 2: 464; *el-Fetâva'l Hindiy-ye* Beyrut: Daru'l Fikr, 1411/1991), 2:197.

<sup>108</sup> Mâide, 5/1.

<sup>109</sup> Buhârî, *İcâre*, 14, no: 2273; Ebû Dâvûd, *Kazâ*, 12, no: 3594; Tirmizî, *Ahkâm*, 17, no: 1352.

gereğine uygun bir şekilde sona erdiğini haber vermeden harbe girişilmesi de bir nevi ihanet olarak görülmüştür.<sup>109</sup> Nitekim Mekkeli müşriklerle Hudeybiye Antlaşması on yıllığına yapılmasına rağmen onların aykırı davranışları nedeniyle Hz. Peygamber, antlaşmayı bozduğunu onlara bildirmiştir.<sup>110</sup> Aynı şekilde herhangi bir şart içermeyen saldırmazlık antlaşmalarında tarafların birbirine güvence vermeleri hâlinde de İslâm ülkesinin, akdin tarafına/taraflarına antlaşmanın bozulduğu bilgisini vermeden savaşa girmesi caiz görülmemiştir. Ayrıca İslâm'da antlaşma için bir miktar mal vermiş olsalar bile, düşman tarafın kendilerini güvende hissedecekleri yere ulaşıncaya kadar onlara saldırılması caiz değildir.<sup>111</sup>

Antlaşmanın sona erdirilmesi her iki ülkenin bilgisi dâhilinde olduğunda taraflar ona göre hareket ederek<sup>112</sup> düşman olan ülkenin yöneticileri, bu fesih olayını ülkenin her tarafına ilan etme fırsatı bulurlar. Böylece tahrip olunan veya tahliye edilen kalelerin tamir edilmesini ve dağıtılmış olan askerlerin görev bölgelerine dönüşünü sağlamış olurlar.<sup>113</sup> Böyle bir bildirimde bulunmaksızın antlaşmanın bozularak düşmana saldırılması, İslâm'ın uluslararası ilişkilerde temel prensip olarak benimsediği ahde vefa ilkesiyle bağdaşmadığı için kendilerini güvencede gören bir millete karşı savaş ilanı olarak telakki edilmiştir.<sup>114</sup> Aynı şekilde İslâm ülkesinin belirli bir süre ve bir miktar karşılığında gayrimüslim bir ülkeyle saldırmazlık antlaşması yapması hâlinde de bu ülkeye belirli bir süre canları konusunda bir güvence verildiği için ahde vefa gereği bunun yerine getirilmesi gerekir. Bunun aksine akdin diğer tarafına bilgi verilmeksizin ya da belirlenen süre dolmadan saldırılması yasaklanmıştır.<sup>115</sup>

<sup>109</sup> Ebû Ubeyd, *el-Kâsım b. Sellâm, Emvâl*, thk: Muhammed İmâre ( Beyrut: Dârü's Şurûk, 1409/1989), 255, no:449; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 13: 158; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4: 268-269, 289.

<sup>110</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, 2: 430; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, 5: 458.

<sup>111</sup> Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebir*, 5: 1712.

<sup>112</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4: 268.

<sup>113</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 10: 148; *el-Fetâva'l Hindiyye*, 2: 197.

<sup>114</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 13: 158; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 3: 391.

<sup>115</sup> Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebir*, 5: 1713; *el-Fetâva'l Hindiyye*, 2: 197.

Antlaşmanın, akdin tarafı olan devletçe bozulması hâlinde ise bu konuda İslam ülkesinin herhangi bir sorumluluğu bulunmadığı için onlara karşı bir bildirimde bulunma zorunluluğu da yoktur.<sup>116</sup> Ayrıca onlardan sadece birkaçının kendi yönetimlerinin bilgisi ve onayını almadan İslam ülkesine girerek kamu düzenine aykırı eylem gerçekleştirmeleri antlaşmanın bozulmasını gerektirmez.<sup>117</sup> Bununla birlikte eylemleri gerçekleştirenlerin mensup oldukları devlet yönetiminin olaya karışanlar hakkında soruşturma başlatmaması, suça karışanların korunması anlamına geleceği için İslam hukukçuları, bu durumu antlaşmayı sona erdiren bir eylem kabul etmişlerdir.<sup>118</sup> Bahse konu bu meseleyi kapsamlı olarak ele alan Hanefî hukukçular, bu fiillerin topyekûn toplum tarafından veya yönetimin bilgisi dâhilinde yapılmasıyla ancak antlaşmanın feshedilebileceğini söylemişlerdir.<sup>119</sup> Dolayısıyla Hanefîlere göre antlaşmanın fertler tarafından bozulmasına itibar edilmeyip, karşı tarafın yetkilisi olan devlet başkanı veya ordu komutanının bozmasıyla ancak antlaşma tamamen işlevini yitirmiş olur.<sup>120</sup> Böyle bir durumunda Müslümanların ellerinde bulunan rehinelere erkekleri serbest bırakılarak kendilerini güvencede hissedecekleri yere ulaştırılması sağlanır; kadın ve çocuk rehinelere ise ailelerine teslim edilirler.<sup>121</sup> Ayrıca akdedilen bir antlaşmayı bozan bir ülke halkı, İslam ülkesiyle savaşır ve sonucunda Müslümanlar galip gelirse bunların bir kısmı, ahdi bozanlarla birlikte hareket etmediklerini iddia ettiklerinde ahdin bozulmasından önceki süreçte antlaşmaya bağlılıkları biliniyorsa sözlerine itibar edilir.<sup>122</sup> Çünkü İslam hukukunda istishâb deliline göre sübutu kesin olarak bilinen bir şeyin aksi sabit oluncaya kadar bulunduğu hal üzere kalması esastır.<sup>123</sup> Antlaşma bozuldu-

<sup>116</sup> Kudûrî, *Muhtasar*, 215; Merginânî, *el-Hidâye*, 2: 430.

<sup>117</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, 2: 430.

<sup>118</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 13: 158-159.

<sup>119</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, 2: 430; Meydânî, *el-Lübâb*, 4: 708; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 3: 391.

<sup>120</sup> *el-Fetâva'l Hindîyye*, 2: 197; Vehbe Zuhayli, *Âsâru'l-Harb fi'l Fikhi'l İslamî* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2009), 731.

<sup>121</sup> Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 3: 391.

<sup>122</sup> Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebir*, 5: 1943-1944.

<sup>123</sup> "الْيَقِينُ لَا يَزَالُ بِالشَّكِّ" bu hukukî prensip için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 89; "Şek ile yakîn zail olmaz" (Mecelle, md. 5).

ğunda karşı tarafa bildirimde bulunma yükümlülüğüne dair İslam'ın ortaya koyduğu bu yaklaşımı<sup>124</sup> günümüz uluslararası hukukta da görmek mümkündür. Buna göre bir devletin, antlaşmayla elde ettiği yetkiyi kullanarak antlaşmayı feshetme kararını ilgili devlet ya da devletlere bildirme zorunluluğu bulunmaktadır.<sup>125</sup>

### C. Hanefî Doktrininde Konuya Dair Görüşlerin Gerekçeleri ve Tahlili

İslam'da uluslararası ilişkilerde maddi ve geçici menfaatlara başvurmaksızın akdedilmiş olan antlaşmalara ahde vefa prensibi gereği bağlı kalınması naslarda sarih bir şekilde ifade edilmiştir.<sup>126</sup> Hanefî mezhebinde diğer mezheplere nazaran devlet başkanına daha geniş yetki tanınmış ve başta inanç, ibadet, yargı ve yönetim olmak üzere fıkhn pek çok alanında hem birey hem de kamu yararını sağlayabilecek nitelikte hükümler geliştirilmiştir.<sup>127</sup> Devlet başkanının maslahat mülâhazasıyla akdedilen bir antlaşmayı, ancak karşı tarafa bildirimde bulunmak kaydıyla bozabileceği bilgisine de doktrinde yer verilmiştir.<sup>128</sup> Hanefîlerin konuyu yorumlamalarında temel etken, antlaşmaların gayr-i لازم(bağlayıcı olmayan) akitler olduğu yönündeki düşünceleridir. Dolayısıyla onlar bu görüşlerini“(Antlaşma yaptığın) bir kavmin hainlik yapmasından korkarsan, sen de (onlarla yaptığın ahdi) aynı şekilde bozduğunu kendilerine bildir. Çünkü Allah, hainleri sevmez”<sup>129</sup> ayetine dayandırmışlardır. Aynı ayeti görüşlerinde esas alan İslam hukukçularının çoğunluğuna göre ise antlaşmalar, لازم/bağlayıcı akitler olduğundan ihanet veya düşman tarafının antlaşmaya aykırı davranışı ve buna benzer emareler bulunmadığı sürece ant-

<sup>124</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâî*, 6: 73.

<sup>125</sup> Çelik, *Milletlerarası Hukuk*, 1: 268; Pazarcı, *Uluslararası Hukuk*, 97.

<sup>126</sup> Maide, 5/1; İsrâ, 17/34; Bakara, 2/40; Âl-i İmrân, 3/76; Buhârî, *İman*, 24, no:33; Edeb, 23, no:6004; İcâre, 14, no:2273; Müslim, *İman*, 106, no:201; Ebû Dâvûd, *Sünne*, 15, no:4688; Kazâ, 12, no:3594; Tirmizî, *İman*, 14, no:2631, 2632; Tirmizî, *Ahkâm*, 17, no:1352.

<sup>127</sup> Ebu'l Muzaffer Şemsüddin Yûsuf b. Kızıoğlu et-Turkî el- Avnî el-Bağdâdî Sibt İbnü'l Cevzî, *el-İntisâr ve't-Tercîh li'l Mezhebi's- Salih*, Ta'lik: Muhammed Zâhid b. Hasan el-Kevserî (İstanbul: Enver Matbaası, 1360/1941), 17-18 vd.

<sup>128</sup> Kudûrî, *Muhtasar*, 215; Merginânî, *el-Hidâye*, 2: 430; Neseî, *el-Mustasfa fi Şerhi'l Nafi'*, 2: 464; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 4: 121; Meydânî, *el-Lübâb*, 4: 707.

<sup>129</sup> Enfâl, 8/58.

laşmayı bozmak caiz değildir. Çünkü söz konusu bu ayet, ahde vefayı gerekli kılmaktadır.<sup>130</sup> Burada antlaşmanın ihanet endişesiyle bozulabilmesinin dinî/hukukî bir karşılığının olabilmesi için somut bilgiye dayanması gerektiği, hatta bunların da güvenilir kaynaklardan elde edilmesi lüzumu vardır.<sup>131</sup> Bu meseleye dair Hanefîlerin görüşlerini temellendirdikleri ayette zikredilen antlaşmanın varlığı kesin bir şekilde bilinmekte ancak ihanete binaen antlaşmanın bozulması, zanna/endişeye dayalı bir bilgidir. Bu bakımdan kesin/kat'î bir şekilde bilinen bir şey, zan ile ortadan kaldırılamaz.<sup>132</sup> Barışı ve istikrarı olumsuz anlamda etkileyebileceği için güvenilir kaynaklardan teyit edilmediği sürece sırf endişe ve korku varsayımıyla hareket edilerek antlaşmanın bozulmasının İslam'ın uluslararası ilişkilerde temel ilke olarak kabul ettiği ahde vefa prensibine aykırıdır.<sup>133</sup>

Hanefîlerin bu konuda görüşlerini dayandırdıkları diğer bir mesele de İslam ülkesinin garantörü olduğu bir ülkeye ya da anlaşmalı olduğu tarafa yapılan saldırının aynı zamanda İslam ülkesine anlaşmayı feshetme yetkisi tanımış olmasıdır. Hanefî hukukçular, bu husustaki görüşlerini, Hudeybiye Antlaşması'nda Kureyş'in şartlara aykırı davranışı münasebetiyle Hz. Peygamber'in anlaşmayı bozmasına dayandırmışlardır.<sup>134</sup> Bu olay, şu şekilde cereyan etmiştir: Hudeybiye Antlaşması'nda kabul edilen hükme göre, "...Kim Muhammed'in birliğine ve ittifakına girmek isterse, oraya girebilir ve her kim Kureyş'in birliğine ve ittifakına girmek isterse, o da oraya girebilir..."<sup>135</sup> Buna binaen cahiliye döneminden beri aralarında sü-

<sup>130</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 13: 157-158; Zuhayli, *el-Fıkhü'l İslâmî*, 6: 439.

<sup>131</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 4: 185; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâî*, 6: 77; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'an*, thk: Abdulmuhsin et-Turkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006), 10: 50.

<sup>132</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh el-Meâfirî İbnü'l Arabî, *Ahkâmu'l Kur'an*, thk: Muhammed Abdulkadir 'Ata (Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, 1414/1993), 2: 420; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'an*, 10: 50; Mecelle, md.4.

<sup>133</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâî*, 6: 77; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 4: 347.

<sup>134</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, 2: 430; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 4: 121; Nesefî, *el-Mustasfa fi Şerhi'l Nafi'*, 2: 464.

<sup>135</sup> Ebû Muhammed Abdulmelik b. Hişâm, *es-Sîretu'r-Nebeviyye* (Kahire: Dâru's Sahâbe li't Turâsî Betnatâ, 1416/1995), 4: 4; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 5: 458.

regelen bir düşmanlık bulunan Huzâ'a ve Benî Bekir kabilesinden Huzâa, henüz Müslüman olmadığı halde Hz. Peygamber'in müttefiki olurken, Benî Bekir ise Kureyşle antlaşma yaparak onun himayesine girmiştir.<sup>136</sup>

Bu süreçte Müslümanların lehine olan gelişmeler ve Huzâa ile yakın işbirliği, Kureyş müşriklerini endişelendirerek onları Hudeybiye Antlaşmasını ihlal etmeye sevk etmiştir. Aslında Benî Bekir ile Huzâa kabileleri arasındaki düşmanlık Hudeybiye Antlaşmasıyla bir tarafa bırakılıp, on yıllık bir barış öngörülmüştür. Yaklaşık on yedi veya on sekiz ay devam eden<sup>137</sup> bu antlaşmanın yürürlükte olduğu sırada/630 yılında Kureyş'in müttefiki olan Benî Bekir, bir gece baskısıyla Huzâa'ya saldırarak onlardan bir kısmını öldürmüştür.<sup>138</sup> Bunun üzerine Huzâalılar canlarını Mekte'ye kaçıp Büdeyl b. Verkâ'nın(ö. 11/632) evine sığınarak kurtarmışlardır.<sup>139</sup> Bu saldırıda Kureyş'in de Hz. Peygamber'in geceleyin olup bitenleri bilemeyeceği ve göremeyeceği zannıyla hareket edip,<sup>140</sup> bunlara silah ve gıda desteğinde bulunması,<sup>141</sup> antlaşmaya aykırı bir davranış olarak görülerek antlaşmanın hükümsüz sayılmasına yol açmıştır.<sup>142</sup> Bu sırada Mekkeli Kureyşliler, antlaşmanın hükümlerine aykırı davrandıkları için

64

OMÜİFD

<sup>136</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretu'r-Nebeviyye*, 4: 3-4; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk: Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l Hancı, 1421/2001), 2: 124-125; Ebu'l Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed eş-Şeybânî el- Cezerî "*İbnü'l-Esîr*", *el-Kâmil fi't-Tarih*, thk: Ebi'l Fida Abdullâh el-Kadî (Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmîyye, 1407/1987), 2: 116; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 5: 458.

<sup>137</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 5: 456, 458; Ahmet Önkâl, "*Huzâa*", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 432.

<sup>138</sup> Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrahim el-Kûfî, *Kitâbu'l-Harâc*, Matbaatu Selefîyye ve Mektebetuha, 4. Baskı (Kahire: 1392), 230; ayrıca bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l Beyân 'an Te'vil'l Kur'an*, thk: Abdulmuhsin et-Turkî (Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001), 11: 369; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, 10: 128-129; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 5: 458.

<sup>139</sup> Önkâl, "*Huzâa*", 18: 432.

<sup>140</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 5: 458.

<sup>141</sup> Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harâc*, 230; Hanbelî hukukçulardan İbn Kudame'nin(ö. 620/1223) belirttiğine göre Kureyşlilerin bir kısmı Benî Bekir'e yardımda bulunurken diğer bir kısmı ise bu duruma sessiz kalmış olması, Huzâa'ya yapılanlara rıza anlamı taşıdığı için Hz. Peygamber tarafından Hudeybiye Antlaşması bozulmuştur. Bkz. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 13: 158.

<sup>142</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretu'r-Nebeviyye*, 4: 3-4; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2: 124-125; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih* 2: 116; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l Kadîr*, 5: 456, 458.



korku ve endişeye kapılarak antlaşmayı yenilemek ve ilişkileri düzeltmek üzere Ebû Süfyân'ı(ö. 31/651-52) elçi sıfatıyla Medine'ye göndermiştir. Ebû Süfyân'ın Medine'ye geldiğinde Hz. Peygamber, "Ebu Süfyan size gelmesine rağmen bir iş göremeden ancak memnun olarak Mekke'ye döneceğini" söylemiştir. Bunun üzerine Kureyşlilerin istediği şekilde görevini yerine getirmeden Mekke'ye dönmek istemeyen Ebû Süfyân'ın, Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in kızı Fatıma ve Hz. Ali'yle de antlaşmanın yenilenmesi için taleplerini iletmiş ama istediği sonucu alamadan Medine'den ayrılmıştır.<sup>143</sup> Tam o sıralarda kendilerine yapılan saldırının intikamını almak için Huzâa' da Amr b. Sâlim<sup>144</sup>, başkanlığındaki kırk kişilik bir heyeti Medine'ye göndermiştir. Amr b. Sâlim'in kabilesinin uğradığı baskını okuduğu uzun bir şiirle anlatması karşısında oldukça üzülen Hz. Peygamber, Mekke'nin fethine yol açan savaş hazırlığı yapılması talimatı vermiştir.<sup>145</sup>

Aslında Kureyş, doğrudan antlaşmayı bozduğunu ilan etmemiş, ama Hz. Peygamber'in müttefiki olan Huzâa'ya saldıran Benî Bekir'e destek vererek antlaşma şartlarına aykırı davranmıştır. Zaten Kureyş, yaptıkları işin doğru olmadığını, antlaşmayı bozacak nitelikte bir davranış olarak görüleceğini bildiği için Ebû Süfyân'ı Medine'ye elçi olarak göndermiştir. Bu arada Hudeybiye Antlaşması'nı ihlal edenler hakkında Tevbe Sûresi 13-14. ayetleri nazil olmuş<sup>146</sup> ve bununla Kureyşin desteğiyle Benî Bekir'in Huzâa'ya saldırısında onlara gerekli karşılık verilemediği için halleri yürekler acısı olan Huzâalı müminlerin gönülleri bu sıkıntıdan kurtarılmak istenmiştir.<sup>147</sup> Ancak şunu da belirtelim ki Hz. Peygamber'in Hudeybiye Antlaşması'nı karşı tarafın eylemlerinden kaynaklanan

<sup>143</sup> Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harâc*, 230; Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Tefsirü'l-Fahru'r Râzî* (Beyrut: Dâru'l Fikr, 1401/1981), 15: 244-245.

<sup>144</sup> Mücteba Uğur, "Amr b. Sâlim", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, İstanbul, 1991), 3: 91.

<sup>145</sup> Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harâc*, 231; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, 10: 130; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 5: 456, 458.

<sup>146</sup> Ebû Ubeyd, *Emvâl*, 269, no:471; Taberî, *Câmiu'l Beyân 'an Te'vil'l Kur'an*, 367; Râzî, *Tefsirü'l-Fahru'r Râzî*, 15: 244-245; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, 10: 128.

<sup>147</sup> Taberî, *Câmiu'l Beyân 'an Te'vil'l Kur'an*, 11: 369-371; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4: 311.

sebeplerle bozması dışında herhangi bir antlaşmayı bozduğu bilgisine kaynaklarda rastlanmamaktadır.<sup>148</sup>

Hız. Peygamber'in uygulamaları ışığında gelişen Müslümanların maslahatını temin etmek adına kamu otoritesini temsil eden devlet başkanı tarafından antlaşmaların bozulabileceği yönündeki bu yaklaşım, sonraki zamanlarda da gündemde olmuştur. Nitekim Kıbrıs halkıyla haraç vergisi karşılığında Muâviye b. Ebî Süfyân(ö. 60/680)'ın yaptığı antlaşma Abdülmelik b. Mervân(ö. 86/705) dönemine kadar sürmüştür. Ancak bu halife, hilafeti sırasında akdedilen antlaşmaya aykırı bir olay vaki olduğunda Kıbrıs halkının antlaşmaya ihanet edip etmediklerini belirlemek amacıyla fakihlerin görüşlerine başvurmuştur. Bu konuda farklı görüşler bulunmakla birlikte bunlar arasında en dikkat çeken, Leys b. Sa'd' (ö.175/791) ile Malik b. Enes(ö. 179/795)'in görüşleridir. Leys b. Sa'd, "*(Antlaşma yaptığın) bir kavmin hainlik yapmasından korkarsan, sen de (onlarla yaptığın ahdi) aynı şekilde bozduğunu kendilerine bildir. Çünkü Allah, hainleri sevmez*"<sup>149</sup> ayetinde ihanetin somut şekilde ortaya çıkmasından ziyade ihanet şüphesinin/korkusunun bile antlaşmayı bozmayı gerektirecek bir durum olduğu görüşünü dile getirmiştir. Buna mukabil Malik b. Enes ise Kıbrıs halkının öteden beri kendilerine verilen emân üzere zimmet akdi kapsamında olduğunu hatırlatarak ihanetleri açıkça görülmediği sürece onlarla ahitlerinin bozulmasında acele edilmemesi ve "...Onların antlaşmalarını, süreleri bitinceye kadar tamamlayınız..."<sup>150</sup> ayetinin gereğine göre hareket edilmesi gerektiğini belirtmiştir.<sup>151</sup> Hanefilerin bu tarz meselelere dair yaklaşımının Malikî görüşüyle örtüştüğü görülmektedir. Nitekim Abbasîler döneminde Bizanslılarla yapılan bir savaş sırasında Harun Reşîd(ö. 193/809), sınır bölgesinde yaşayan Benî Tağlîb kabilesiyle yapılan antlaşmayı feshederek Bizanslılara sempati duymaları nedeniyle savaşılmasına karar vermiştir. Bu konuda görüşüne başvuru- lan Hanefî hukukçulardan Muhammed b. Hasan es- Şeybanî(ö. 189/805),

<sup>148</sup> Ebû Ubeyd, *Emvâl*, 465, no:471.

<sup>149</sup> Enfâl, 8/58.

<sup>150</sup> Tevbe, 9/4.

<sup>151</sup> Ebû Ubeyd, *Emvâl*, 264-266, no:469-472.

Benî Tağlib'in antlaşmayı ihlal etmediği için bunlara saldırının kesinlikle haklı görülemeyeceğini ifade ederek<sup>152</sup> antlaşmaların keyfi ve sübjektif mülahazalarla bozulmasına engel olmak istemiştir. Aynı şekilde İmam Şafii'nin(ö.204/820) kavli-i cedidine göre de sırf ihanet edileceği endişe/korkusu nedeniyle bir antlaşmanın bozulamayacağı ancak güvenilir kaynaklardan edinilen bilgiye dayalı olarak bir antlaşmanın feshedilebileceği yönünde görüşü bulunmaktadır.<sup>153</sup> Çünkü İslam'da maddi ve geçici bir menfaat veya maslahat uğruna vazgeçemeyecek bir temel ilke vardır ki o da ahde vefadır. Dolayısıyla topluma yararlı olacağı düşünülen bir şeye aykırılık taşısa bile ahde vefa gereği ona sadakat göstermesi, maslahatın gereğidir.<sup>154</sup>

Bu bağlamda uluslararası hukuktaki uygulamaya dair kısaca değerlendirme yapıldığında görülecektir ki ahde vefa genel bir ilke olarak benimsenmekle birlikte bunun istisnası mahiyetinde rebus sic stantibus ilkesi de bulunmaktadır.<sup>155</sup> Bu ilkeye göre bir anlaşmanın yapılış sırasında var olan şartlarda ortaya çıkan değişikliklerle bu anlaşmaya son verme veya uygulamasını durdurma gerekçesi olarak kabul edilmektedir.<sup>156</sup> Hanefîlerin maslahatın değişmesiyle antlaşmaların yeniden değerlendirilmesine dair görüşleri, 'rebus sic stantibus' ilkesini hatıra getirmektedir. Hanefî doktrinine göre, Müslümanların maslahatı sebebiyle anlaşma yapıldığı için zamanla oluşacak şartlar bu maslahatı etkilediği takdirde devletin, karşı tarafa bilgi vererek anlaşmayı sonlandırma yetkisi bulunmaktadır.<sup>157</sup> Akdin tarafına haber vermeksizin antlaşmanın bozulması ise "Allah, hainleri sevmez"<sup>158</sup> ayetine göre hainlik olarak görülmüştür.<sup>159</sup> As-

<sup>152</sup> Macid Khadduri, *İslam'da Adalet Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1991), 225.

<sup>153</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 4: 185; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 4: 347; Şemsuddin Muhammed b. Ahmed er-Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l Fikr, 1404/1984), 8: 109.

<sup>154</sup> Seyyid Kutup, *Fi Zilali'l Kur'an* (Kahire: Dâru'ş Şurûk,1985), 2: 835.

<sup>155</sup> Acer- Kaya, *Uluslararası Hukuk*, 101.

Bozkurt, *Türkiye'nin Uluslararası Hukuk Mevzuatı*,732; 1969 *Viyana Sözleşmesi*, md. 6); Seviğ, *Özel Devletler Umumi Hukuku* 187; Pazarıcı, *Uluslararası Hukuk*, 99.

<sup>157</sup> Kudûrî, *Muhtasar*, 215; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, 6: 73; Merginânî, *el-Hidâye*, 2: 430; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 4: 121; Babertî, *el-Înâye*, 5: 457.

<sup>158</sup> Enfâl, 8/58.

lında İslam'da antlaşmaların maslahat düşüncesiyle bozulmasıyla bireysel maslahattan ziyade sosyal, siyasal, ekonomik ve askerî gibi kamu yararını yakından ilgilendiren maslahatlar/menfaatler kastedilmektedir. Günümüz uluslararası hukukta ise şartların değişikliğine bağlı olarak antlaşmaların gözden geçirilebilmesi için öncelikle, daha önceki şartların tarafların bu antlaşmayı yapmalarında ana gerekçeyi oluşturması ve değişikliğin tarafların yükümlülüklerini önemli ölçüde etkilemesi gerektiği ifade edilmiştir.<sup>160</sup> Aksi halde keyfi ve sübjektif yorumlamalarla içi doldurulmuş bir maslahat anlayışı antlaşmaların bozulması cihetine gidilmesi ahde vefa ilkesine aykırılık taşır. Oysaki *"Bir toplum diğer toplumdansayınca ve malca) daha çok olduğu için yeminlerinizi, aranızda bir fesat aracı edinerek ipliğini sağlamca büktükten sonra, çözüp bozan(kadın) gibi olmayın. Allah bununla sizi imtihan etmektedir..."*<sup>161</sup> ayeti, Müslümanları bu duruma düşmekten sakındırmaktadır.

68

OMÜİFD

Maslahat nedeniyle antlaşmaların bozulup bozulamayacağı konusunun günümüz uluslararası hukukta nasıl değerlendirildiği hususunda ise şunları söylemek mümkündür. Antlaşmaların yapıldıktan sonraki süreçte rebus sic stantibus ilkesi diye tabir edilen şartlarda köklü değişiklikler olması durumu, hem uluslararası örf-adet hukuku kuralları hem de 1969 Tarihli Viyana Antlaşmalar Hukuku Sözleşmesi'nin 62. maddesi kapsamında bir antlaşmayı sona erdirmeye veya antlaşmadan çekilme sebebi-dir.<sup>162</sup> Ancak bir antlaşmanın akdedildiği sırada mevcut olan şartlar da sonradan meydana gelen taraflarca öngörülemez esaslı bir değişikliğe, aşağıdaki şartlar yerine gelmedikçe antlaşmayı sona erdirmeye veya antlaşmadan çekilme için bir gerekçe olarak başvurulamaz:

◊ Bunlardan biri, antlaşma şartlarının mevcudiyetinin, tarafların antlaşma ile bağlanma rızalarının köklü bir temelini teşkil etmesi;

<sup>159</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, 2: 430; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, 6: 77; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 4: 121; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 5: 457.

<sup>160</sup> 1969 Viyana Sözleşmesi, md. 62/1a ve b; Bozkurt, *Türkiye'nin Uluslararası Hukuk Mevzuatı*, 732-733.

<sup>161</sup> Nahl, 16/92.

<sup>162</sup> Acer-Kaya, *Uluslararası Hukuk*, 101.

◊ Diğeri ise değişiklik antlaşmaya göre halâ icra edilecek yükümlülüklerin kapsamını köklü bir şekilde değiştirme etkisini haiz olması.<sup>163</sup>

Aynı şekilde ilgili Sözleşme'nin içeriğinde şartlarda meydana gelen esaslı bir değişikliğe bir antlaşmayı sona erdirmek veya ondan çekilmek için gerekçe olarak şu hallerde başvurulamayacağı belirtilmiştir: Birincisi, antlaşmanın bir sınır tesis ediyor olması diğeri de şartlarda köklü değişiklik olması gerekçesini ileri sürerek başvuran tarafın ya antlaşmadan doğan bir yükümlülüğünü ihlal etmesinin ya da antlaşmanın diğer bir tarafına karşı herhangi bir uluslararası yükümlülüğünü ihlâl etmesinin neticesi olması.<sup>164</sup> Günümüzde bir antlaşmanın yapılışı sırasında mevcut olan ve antlaşmanın yapılmasını etkileyen şartlarda ortaya çıkan değişmelerin bu antlaşmaya son verme ya da bu antlaşmanın uygulamasını durdurma nedeni olacağı kabul edilmekle birlikte<sup>165</sup> uluslararası uygulama ve yargı içtihatları, genelde rebus sic stantibus kuralına dayanarak uluslararası antlaşmaların tek taraflı feshine imkân tanımamaktadır. Dolayısıyla bu kuralın gereği olarak taraflara ancak mevcut koşullara uygun yeni bir antlaşma imkânı sağlanmaktadır.<sup>166</sup> Oysaki Hanefilerin bu konuya yaklaşımlarına bakıldığında karşı tarafın antlaşma şartlarını ihlal etmesi neticesinde maslahat mülâhazasıyla mevcut antlaşmanın feshedilmesi söz konusudur. Nitekim Hudeybiye Antlaşması, Mekkelilerin aykırı davranışı sebebiyle bozulduğunda onların antlaşmayı yenilemek üzere Ebû Süfyân'ı gönderdiklerinde Hz. Peygamber, bu talebe olumlu yaklaşmamıştır.<sup>167</sup>

Buradan anlaşıldığına göre uluslararası hukukta şartların değişmesi ve umumun menfaati göz önünde bulundurularak bazı şartlar çerçevesinde antlaşmalar bozulabilmektedir. Bu durum dikkate alındığında Müslümanların, antlaşma yaptıkları tarafın antlaşmada belirtilen şartlara aykırı davranışlarına dair güçlü bulgu/kanıt söz konusu olduğunda top-

<sup>163</sup> md. 62/1.

<sup>164</sup> 1969 Tarihli Viyana Andlaşmalar Hukuku Sözleşmesi, mad.62/2 a-b.

<sup>165</sup> Pazarıcı, *Uluslararası Hukuk*, 99.

<sup>166</sup> Ayrıntılı bkz. Eroğlu, *Devletler Umumi Hukuku*, 78-79.

<sup>167</sup> Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harâc*, 230.

lumun hak ve menfaatlerini korumak için mevcut antlaşmayı bozması hukuk aykırı bir eylem değil, bilakis hukukun tesis edilmesi için atılmış bir adımdır.<sup>168</sup> Ancak günümüzde anlaşmaların zaman zaman ihlal edilmesine dayanak teşkil eden ‘devletin ya da toplumun menfaati’ yaklaşımı ki anlaşmalara bağlılık ilkesine aykırı davranmayı gerektirmez. Bu bakımdan İslam’da bir devletle yapılan bir antlaşmayı, menfaat icabı bozmak veya antlaşmayı çeşitli hile, aldatma ve ihanete alet etmek kesin olarak yasaklanmıştır. Hanefî kaynaklarında devlet başkanının maslahat icabı antlaşmayı bozacağıının belirtildiği kısımlarda Hanefî hukukçuların görüşlerine dayanak olarak “‘Antlaşma yaptığın) bir kavmin hainlik yapmasından korkarsan, sen de (onlarla yaptığın ahdi) aynı şekilde bozduğunu kendilerine bildir. Çünkü Allah, hainleri sevmez”<sup>169</sup> ayetine yer verilmektedir. Hanefî ve Şafiî fıkıhında hukukî işlemlerde objektifliğin, istikrar ve güven ortamının sağlanması ön planda tutulduğundan antlaşmanın bozulmasına gerekçe oluşturan ihanet korkusundan emin olmak için antlaşma şartlarına ihanet şüphesinin mevcut olup olmadığına güvenilir kaynaklardan araştırılıp teyit ve tespit edildikten sonra ancak antlaşma bozulabilir. Aksi takdirde bu durum, sübjektif mülahazayla antlaşmaların bozulduğu yönünde bir algı oluşmasına neden olur. Böyle bir endişeden dolayı Hanefî ve Şafiî fikhî doktrininde objektiflik, güven ve istikrar bozulmaması için İslam hukukunda kötülük ve mefsedete götüren yolların kapatılması anlamındaki sedd-i zerâyi’ prensibinin uygulama alanı sınırlı kalmıştır.<sup>170</sup>

Diğer taraftan sınırsız veya uzun bir süre için akdedilen antlaşmaların şartların değişikliğine binaen bozulması da uluslararası hukuk açısından taraflar arasında bir kısım mağduriyetler doğurabilir. Bunun için günümüz modern hukukta bu tarz antlaşmalarda değişiklik yapılabilmesinin zımnî bir kayıt olarak bulunduğu bazı hukukçular tarafından kabul

<sup>168</sup> Vehbe Zuhayli, *İslam Hukukunda Savaş*, çev. İsmail Bayer (İstanbul: İhtar yayıncılık, 1996), 134.

<sup>169</sup> Enfâl, 8/58.

<sup>170</sup> Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, 16: 18.

edilir.<sup>171</sup> Bu bakımdan antlaşmanın yürürlüğüne dair bir problem ortaya çıktığında bir çıkış yolu olarak rebus sic stantibus ilkesi devreye alınarak antlaşmanın yeniden değerlendirilmesi mümkün olabilir. İslam hukukunda ise daimî nitelikte yapılan antlaşmalara daha baştan cevaz verilmeyerek<sup>172</sup> daha sonra problem oluşturma ihtimaline binaen önlem alınmıştır. Kur'an'da, belli sürelerle bağlı yeni antlaşmalar yapmaları için gayrimüslimlere dört aylık ek bir süre verilmiş ayrıca Hz. Peygamber tarafından da on yılı aşmayan antlaşmalar yapılmıştır.<sup>173</sup> Bu yaklaşımla İslam hukuku, tüm konularda olduğu gibi bu konuda da ihtilaftan sonra çözümü değil, ihtilaf çıkmadan önce tedbiri esas alarak hukukî ilişkileri sonraki dönemlerde ihtilafa konu olabilecek şeylerden uzak tutmaya çalışmıştır.<sup>174</sup>

## Sonuç

Uluslararası ilişkilerin günümüzdeki anlam ve mahiyette gelişmişlik düzeyine ulaşmadığı eski devirlerde özellikle antlaşmanın tarafları arasında bir savaş ya da bir krizin vaki olduğu durumlarda ahde vefa ilkesine esneklik kazandırmak için antlaşmaların, köklü değişimlerin olduğu durumlarda şartlara uyarlanmasını ifade eden rebus sic stantibus ilkesi geliştirilmiştir. Uluslararası hukukta bu konuda genel kabul gören yaklaşım, şartlarda önemli ve köklü değişiklik olmadığında antlaşmalara bağlı kalınması, aksi takdirde tarafların diplomatik yolları kullanarak karşılıklı rıza temelinde antlaşmayı şartlara uygun hale getirmeleridir. İslam devletler hukukunda belirli bir süreye dayalı antlaşma yapıldığında akdin tarafı olan devlet, buna aykırı davranmadığı sürece İslam ülkesinin dinî/hukukî yönden bu antlaşmaya uyma zorunluluğu bulunmaktadır. Hatta herhangi bir şekilde karşı tarafın ihaneti sonucu antlaşmanın bozulması hâlinde bile ahde vefasızlık olmaması için belirli bir usul takip

<sup>171</sup> Alsan, *Yeni Devletler Hukuku*, 1: 600; Meray, *Devletler Hukukuna Giriş*, 2: 141; Seviğ, *Özel Devletler Umumi Hukuku*, 187; Çelik, *Milletlerarası Hukuk*, 1: 275.

<sup>172</sup> İbn Kudâme, XVIII, *el-Muğni*, 155-159; Zuhayli, *el-Fıkhü'l İslâmî*, VI, 440-441.

Muhammed, Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2011), 1: 453.

<sup>174</sup> Hayreddin Karaman, *Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 3: 92.

edilerek akdin tarafı olan devlet ya da devletlere bilgilendirme işlemi yapılması öngörülmüştür.

İslam ülkesinin Müslümanların maslahatını sağlamak için antlaşmayı bozması hâlinde bu bilginin akdin tarafı olan ülkenin bilgilendirilmesi ve bu yönde belirli bir süre takdir edilmesiyle İslâm devletler hukukunun ahlâkî, hukukî, insanî ve erdemli niteliği ortaya konulmuştur. İslâm tarihi boyunca pek çok örneğine rastlanan bu durum, erken dönemlerden itibaren uygulanagelmiş ve İslâmî bir örf halini almıştır. İslam'da uluslararası ilişkilere barış eksenli yaklaşıldığı için maddi maslahatlara başvurmaksızın antlaşmalara ahde vefa prensibi gereği sadakat gösterilmesi naslarda sarih bir şekilde belirtilmiştir. Bununla birlikte Hanefî hukukçular, hakkında bir nass ya da hükmü bilinen benzer bir olay bulamadıklarında İslam hukukunun genel prensiplerine ve ruhuna göre hükmün aranması anlamındaki maslahata, istihsân metodu kapsamında yer vermişlerdir.

72

OMÜİFD

Bu kapsamda Hanefî mezhebinde diğer mezheplere nazaran devlet başkanına daha geniş yetki tanınmış ve kamu yarını ön planda tutan hükümler geliştirilmiştir. Bu itibarla İslam ülkesi devlet başkanının maslahat düşüncesiyle bir antlaşmayı, ancak akdin tarafı olan ülkenin devlet başkanına bildirim yapmak kaydıyla bozabileceği bilgisi de doktrinde ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Antlaşmanın bozulması hâlinde karşı tarafa bildirimde bulunma yükümlülüğüne dair İslam'ın ortaya koyduğu bu yaklaşım, uluslararası ilişkiler bağlamında ileri bir merhaleyi ifade etmektedir. Bu uygulamanın günümüz uluslararası hukukunda da geçerli olduğunu belirtmek gerekir.

Hanefî doktrininde İslam ülkesi devlet başkanının Müslümanların maslahatı için karşı tarafı bilgilendirmek kaydıyla antlaşmayı bozabilme yetkisi ise modern hukukta ahde vefa genel kuralının bir istisnası durumunda olan ve belirli şartlar altında uygulama alanı bulan 'rebus sic stantibus' ilkesini akla getirmektedir. Uluslararası hukukta bu ilkenin uygulanabilmesi için önceki şartların tarafların bu antlaşmayı yapmalarında temel gerekçeyi oluşturması ve bunun tarafların yükümlülüklerini ciddi manada etkilemesi gerekmektedir. İslam devletler hukukunda ise masla-



hat sebebiyle antlaşmanın bozulması veya bazı hükümlerinin yeniden düzenlenmesindeki amaç, aslında tabii veya siyasî olaylara bağlı köklü değişikliklerdir. Aksi takdirde çeşitli hile ve bahanelerle antlaşmaların bozulması, ahde vefa prensibine aykırı bulunduğu için yasak bir eylem olarak görülmüştür. Ancak günümüz uygulamalarına bakıldığında uluslararası hukukta şartların değişmesi ve umumun menfaati ileri sürülerek antlaşmalar bozulabilmektedir. Bu minval üzere mesele değerlendirildiğinde İslam ülkesi devlet başkanının antlaşma yaptıkları tarafın ihaneti söz konusu olması hâlinde bilgilendirme yaparak antlaşmayı bozması hukuk dışı bir davranış değildir.

### Kaynakça

- Acer, Yücel – Kaya. İbrahim. Uluslararası Hukuk. 5. Baskı. Ankara: Seçkin Yayınları, 2010.
- Alsan, Zeki Mesud. Yeni Devletler Hukuku. Ankara: Güney Matbaacılık ve Gazetecilik, A.Ş., 1951.
- Âmidî, Ebu'l Hasen Seyfüddin. el İhkâm fi Usûl'l Ahkâm. Thk: Seyyid el-Cemilî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kütübî'l Arâbî, 1404.
- Ansay, Sabri Şakir. Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku. 2. Baskı. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1954.
- Babertî, Muhamed b. Muhammed Ekmelüddin. el-İnâye fi Şerhi'l Hidâye (Fethü'l Kadir ile birlikte). 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, tsz.
- Bağdatlı, Selahattin. "Rebus Sic Stantibus Koşulu". Hukuk Sözlüğü. İstanbul: Derin Yayınları, 2012.
- Bardakoğlu, Ali. "Hanefi Mezhebi". Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi. 16: 1-21. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılâhatı Fikhiyye Kâmusu. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1992.
- Bozkurt, Enver. Türkiye'nin Uluslararası Hukuk Mevzuatı. 5. Baskı. Ankara: Asil Yayın Dağıtım Ltd. Şti., 2011.
- Bozkurt, Enver-Kütükçü, M. Akif- Poyraz, Yasin. Devletler Hukuku. 7. Baskı. Ankara: Yetkin Yayınları, 2012.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. Sahihu'l Buhari(Mevsûatu'l Hadîs eş-Şerif el-Kütübü's Sitte İçinde). Haz. Salih b. Adülaziz. Riyâd: Dâru's Selâm, 2008.
- Büti, Saîd Ramadan. Dâvabitü'l Maslaha fi Şer'îati'l İslâmiyye. Dimeşk: Dâru'l Fikr, 2005.

Crozat, Charles. Devletler Umumî Hukuku. Trc. Edip F. Çelik. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1950.

Çelik, F. Edip. Milletlerarası Hukuk. 4. Baskı. İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1980.

Ebü Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî. es-Sünen(Mevsûatu'l Hadîs eş-Şerif el-Kütübü's Sitte içinde). Haz. Salih b. Adûlaziz. Riyâd: Dâru's Selâm, 2008.

Ebü Ubeyd, Kasım b. Sellâm. el-Emvâl. Thk: Muhammed İmâre. Beyrut: Dâru's Şurûk, 1409/1989.

Ebü Yûsuf, Yakûb b. İbrahim el-Kûfî. Kitâbu'l-Harâc. 4. Baskı. Kahire: Matbaatu Selefiyye ve Mektebetuha, 1392.

Ebü Zehra, Muhammed. İslâm Hukuku Metodolojisi. Trc. Abdülkadir Şener. 6 Baskı. Ankara: Fecr Yayınları, 1994.

Erdoğan, Mehmet. "Maslahat". Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü.7. Baskı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.

Eroğlu, Hamza. Devletler Umumi Hukuku. Ankara: İktisadi ve Ticarî İlimler Yayınevi, 1979.

74

el-Fetâva'l Hindiyeye. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l Fikr, 1411/ 1991.

OMÜİFD

Hallâf, Abdulvehhâb. Mesâdirü't- Teşri'i'l- İslâmî fimâ lâ nassa fihihi. 6. Baskı. Kuveyt: Dâru'l Kalem, 1414/1993.

Hamidullah, Muhammed. İslâm Peygamberi. 2 Cilt. Çev. Mehmet Yazgan, İstanbul: Beyan Yayınları, 2011.

Garner, J. W. "The Doctrine of Rebus Sic Stantibus and the Termination of Treaties". American Journal of International law, 29(1927): 500-516.

Gazzâlî, Ebü Hamîd Muhammed. el-Mustasfâ min 'İlmi'l Usûl. thk. Muhammed Abdurrahman el Maraşlı. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'n nefâis, 1432/2011.

Gönlübol, Mehmet. Uluslararası Politika. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2000.

İbn Âşûr, Muhammed Tahir. İslam Hukuk Felsefes. Çev. Mehmet Erdoğan- Vecdi Akyüz. 4. Baskı. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.

İbn Hişâm, Ebü Muhammed Abdulmelik b. Hişâm. es-Sîretu'r-Nebeviyye. 5 Cilt: Kahire: Dâru's Sahâbe li't Turâsî Betnatâ, 1416/1995.

İbn Sa'd, Ebü Abdillâh Muhammed. et-Tabakâtü'l-Kübrâ. 11 Cilt. Thk: Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l Hancı, 1421/2001.

İbnü'l Arabî, Ebü Bekir Muhammed b. Abdillâh el-Meâfirî. Ahkâmü'l Kur'an. Thk: Muhammed Abdulkadir 'Ata. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, 1414/1993.

İbnü'l-Esîr, Ebu'l Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed eş-Şeybânî el- Cezerî. el-Kâmil fi't-Tarih. Thk: Ebi'l Fida Abdullâh el-Kadî. 11 Cilt. (Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, 1407/1987.

- İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid. Fethu'l-Kadir. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, tsz.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed. el-Muğnî. 3. Baskı. 15 Cilt. Thk: Abdullah b. Abdul Muhsinet-Türkî-Abdulfettah Muhammed el-Hulvî. Riyad: Dâru'l Âlemu'l Kütüb, 1417/1997.
- İzmirlî, İsmail Hakki. İlm-i Hilâf. Haz. Sırrı Fuat Ateş. Konya: Hüner Yayınları, 2010.
- Karaman, Hayreddin. Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku. 3 Cilt. İstanbul: Ensar Yayınları, 2013.
- Kâsânî, Alâuddîn EbûBekr b. Mes'ud. Bedâiu's-Sanâi fi Tertibi's-Şerâyî. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't Turâsi'l Arabî, 1417/1997.
- Kudûrî, Ebu'l Hüseyin Ahmed b. Muhammed. Muhtasarul Kudûrî. Kahire: Dâru's Selâm, 1434/2013.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an. 24 Cilt. Thk: Abdulmuhsin et-Turkî, Müessesetü'r- Risâle. Beyrut: 1427/2006.
- Menemenlizade, Ethem. Devletler Umumi Hukuku. İstanbul: Türkiye Matbaası, 1934.
- Meray, Seha Lütfi. Devletler Hukukuna Giriş. 3. Baskı. 2 cilt. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1965.
- Merginânî, Burhânuddîn Ebû'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelil. el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mubtedî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990.
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd. el-İhtiyârli Ta'lîlî'l-Muhtâr. 5 Cilt. Ta'lik: Şeyh Mahmud Ebû Dakika. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1991.
- Meydânî, Abdülğânî el-Ğanimî. el-Lübâb fi Şerhi'l Kitâb. 4 Cilt. Thk: Muhammed el-Azizî. Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, 1438/2017.
- el-Mübarek, Muhammed. İslam Nizamı: Devlet ve Hükümet, Trc. Hüsameddin Cemal İstanbul: Nidâ yayınları, 2013.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebu'l-Huseyn el- Kuşeyrî. Sahîhu Müslim. (Mevsûatu'l Hadîs eş-Şerif el-Kütübü's Sitte içinde). Haz. Salih b. Adülaziz, Riyâd: Dâru's Selâm, 2008.
- Nesefî, Ebu'l Berakât Abdullah b. Ahmed. el-Mustasfa fi Şerhi'l Nafi'. 3 Cilt. Thk. Hasan Özer-Mehmet Caba. İstanbul: Mektebetül İrşadiyye, 1438/2017.
- Önkâl, Ahmet. "Huzâa". Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi. 18: 431-433. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Pazarıcı, Hüseyin. Uluslararası Hukuk. 10. Baskı. Ankara: Turhan Kitabevi, 2011.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. Tefsirü Fahrü'r Râzî. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l Fikr, 1401/1981.

- Reçber, Kamuran. Uluslararası Hukuk Ders Kitabı. Bursa: Dora Basım-Yayın Dağıtım Ltd., 2014.
- Remlî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed. Nihâyetü'l Muhtâc ilâ Şerhi'l Minhâc. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l Fikr, 1404/1984.
- Sâdî Çelebi. Hâşiye ale'l İnâye fi Şerhi'l Hidâye(Fethül Kâdir ile Birlikte), 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l Fikr, tsz.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâeddin Muhammed b. Ahmed. Tuhfetü'l Fukâha. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmîyye, 1405 /1984.
- Serahsî, Şemsu'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl. Şerhu's-Siyerî'l-Kebir. 5 Cilt. Thk. Selâhuddin el-Müneccid. Kahire: Dâru İhyâi't Turâsî'l Arabî ,1971.
- , el-Mebûsât. Thk: Halil Muhyiddin el-Meys. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l Fikr, 1421/2000.
- Seviğ, Muammer Raşit. Özel Devletler Umumi Hukuku. 2. Baskı.İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1958.
- Sıbt İbnü'l Cevzî, Ebu'l Muzaffer Şemsüddin Yûsuf b. Kızıoğlu et-Turkî el- Avnî el-Bağdâdî el-İntisâr ve't-tercîh li'l mezhebi's- salih. Ta'lik: Muhammed Zâhid b. Hasan el-Kevserî. İstanbul: Enver Matbaası, 1360/1941.
- 76 Seyyid Kutup. Fi Zilali'l Kur'an, 6 Cilt. Kahire: Dâru's Şurûk, 1985.
- OMÜİFD Sönmezoğlu, Faruk. "Pacta Sunt Servanda". Uluslararası İlişkiler Sözlüğü. 529-555. İstanbul: Der Yayınları, 2010.
- Şa'bân, Zekiyyüddîn. İslâm Hukuk İlminin Esasları. Trc. İbrahim Kâfî Dönmez, 18. Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Şâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris. el-Ümm. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l Marife, 1393/1973.
- Şâtibi, İbrahim b. Musa el-Girnâfî. el-Muvâfakât fi Usûli's Şeri'a. Thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan Ali Selman. 7 Cilt. Kahire: Dâru İbn Affân, 1417/1997.
- Şener, Abdülkadir. Kıyas İstihsan İstislah. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1974.
- Şirbînî, Şemsuddin, Muhammed b. Muhammed el-Hatîb. Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Maâni Elfâzi'l-Minhâc. 4 Cilt. Thk: Muhammed Halil İ'tânî. Beyrut: Dâru'l Marife, 1418/1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. Câmiu'l Beyân 'an Te'vil'l Kur'an. Thk: Abdulmuhsin et-Turkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Serve. el-Câmi'u's-sahîh(Mevsûatu'l Hadîs eş-Şerif el-Kütübü's Sitte içinde). Haz. Salih b. Adûlaziz. Riyâd: Dâru's Selâm, 2008.
- Uğur, Mücteba. "Amr b. Sâlim". Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi. 3: 91. İstanbul: TDV Yayınları, İstanbul, 1991.
- Yazır, Muhammed Hamdi. Hak Dini Kur'an Dili. 10 Cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, 2017.

Zuhayli, Vehbe. el-Fıkhü'l İslâmî ve Edilletuhu. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l Fıkr, 1417/1996.

-----, Âsâru'l-Harb fi'l Fıkhî'l İslâmî. Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, 2009.

-----, İslam Hukukunda Savaş. Çev. İsmail Bayer. İstanbul: İhtar yayıncılık, 1996.





İMÂM-I ÂZAM EBÛ HANÎFE'NİN (Ö. 150/767) İLİM AN-  
LAYIŞI, İLİMLERİ TAKSİMİ VE HADİS İLMİNE BAKIŞI  
ABU HANİFA'S (D. 150/767) UNDERSTANDING OF SCIENCE, CLAS-  
SIFICATION OF SCIENCE AND VIEW OF HADITH SCIENCE

---

ALİ ARSLAN

[Doç. Dr., Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı  
Associate Professor Zonguldak Bülent Ecevit University,  
Faculty of Theology, Department of Hadith  
arslanalikarabuk@gmail.com  
orcid.org/0000-0003-1085-9604]

---

Makale Bilgisi / Article Information

*Makale Türü / Article Types:* Araştırma Makalesi / Research Article

*Geliş Tarihi / Received:* 2 Eylül/September 2020

*Kabul Tarihi / Accepted:* 09 Aralık/December 2020

*Yayın Tarihi / Published:* 15 Aralık/December 2020

*Yayın Sezonu / Pub Date Season:* Aralık/December

*Yıl / Year:* 2020 *Sayı – Issue:* 49 *Sayfa / Pages:* 79-106.

Atıf/Cite as: Arslan, Ali. “İmâm-I Âzam Ebû Hanîfe'nin (Ö. 150/767) İlim Anlayışı, İlimleri Taksimi ve Hadis İlmine Bakışı Abu Hanîfa's (d. 150/767) Understanding of Science, Classification of Science and View of Hadith Science”: The Case of Ibn al-Arabî”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity* 49 (Aralık-December 2020): 79-106. <https://doi.org/10.17120/omuifd.789721>

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

## İmâm-I Âzam Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) İlim Anlayışı, İlimleri Taksimi Ve Hadis İlmine Bakışı

**Öz:** Hicrî birinci ve ikinci asır âlimlerinin ilim anlayışları ve ilimlerin birbiri ile irtibatları konularındaki görüşleri, onların metodlarını anlamak bakımından son derece önemlidir. Bu çalışmada ikinci asrın en önemli âlimlerinden İmâm A'zâm Ebû Hanîfe'nin ilim anlayışı ve ilimlere bakışı ortaya konacaktır. Ebû Hanîfe hakkında, kurucularından olması bakımından özellikle kelâm ve fıkıh alanında çok fazla çalışma bulunmaktadır. Bunlar içinde onun ilim anlayışına özellikle haber-i vâhidin kabulünde ileri sürdüğü şartlarla ilgili konularda işaret edilmektedir. Fakat özel olarak onun ilim anlayışını ortaya koyanlar azdır. Burada onun ilme bakışı, ilimleri sınıflandırması ve bu çerçevede hadisler karşısındaki tutumu, kendisine nispet edilen eserleri çerçevesinde ortaya çıkarılacaktır. Ebû Hanîfe, dinî delilleri sıralarken öncelikli olarak Kitâb ve Sünnet'e yer vermekte, bu iki kaynaktan bulamadığı konularda ise ashâbın sözünü esas aldığını belirtmektedir. Fakat tâbiûn âlimlerinin fetvaları için ise aynı şeyi söylememekte, bilakis biz de onlar gibi fetva veririz, demektedir. O, hadisleri değerlendirirken öncelikli olarak Kitâb'a aykırı olmaması şartını koşmaktadır. Bu durum ise onun sahip olduğu ilim anlayışının gereğidir. Neticede bu araştırmada, onun ilimlere bir bütün olarak baktığı, onları "fıkıh" başlığı altında topladığı ve önceliği itikâdî konulara verdiği neticesine varılmıştır. Ayrıca onun, ilimlerin tasnifi konusunda sadece dinî ilimleri genel olarak bir sınıflandırma tabi tuttuğu, bugün anlaşılmanan bir tasnif yapmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar Sözcükler:** Hadis, Ebû Hanîfe, İlim, Tasnif, Fıkıh.



## Abu Hanifa's (d. 150/767) Understanding of Science, Classification of Science and View of Hadith Science

**Abstract:** The views of the first and second century scholars of the hijri on the subject of their understanding of science and their relations with each other are extremely important for understanding their methods. In this study, the understanding of science and the view of science of Abu Hanifa, one of the most important scholars of the second century, will be revealed. There is a lot of work about Abu Hanifa especially in the field of kalam and fiqh in terms of being one of the founders. However, among these studies, there are few works that reveal his understanding of science. Here, his knowledge of science, his classification of science and his attitude towards the hadiths will be revealed within the framework of his works. Abu Hanifa primarily gives place to the Quran and Sunnah while listing the religious evidence, and states that he takes the words of the Companions as the basis of the issues he cannot find in these two sources. However, he does not say the same thing about the fatwas of the scholars of the successor, on the



contrary, he says, we will give fatwas like them. When evaluating the hadiths, he primarily stipulates that they are not contrary to the Quran. This situation is a requirement of his understanding of science. As a result, it was concluded that he viewed sciences as a whole, gathered them under the title of "fiqh" and gave priority to belief issues. Concerning the classification of sciences, it was concluded that only religious sciences were generally subjected to a classification and that they did not make a classification in the sense understood today.

**Keywords:** Hadith, Abu Hanifa, Science, Classification, Fiqh.



## Giriş

Felsefî eserlerin Arapça'ya tercüme edilmesi ile birlikte başlayan ilimlerin tasnifiyle ilgili çalışmalarından önceki devirde, İslâm âlimlerinin ilim anlayışlarını ve ilimlere bakış açılarını ortaya koymak önem arz eden bir konu olarak görülmektedir. Bu dönemin en önemli âlimlerinden birisi ise kuşkusuz İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'dir.

Ebû Hanîfe, dinî delilleri Kitâb, Sünnet ve sahâbe icmâsı olarak sıralamaktadır. Bu şekilde sıralama yapmakla o, öncelikli olarak Kitâb'ın, Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından nasıl anlaşıldığı ve peşinden de sahâbenin çoğunluğu tarafından o konuda nasıl amel edildiği hususunu göz önünde bulundurduğunu göstermektedir. Böylelikle de başta Kitâb'ın anlaşılmasında hangi metotların göz önünde bulundurulması gerektiğini de ortaya koymaktadır. Onun bu yöntemine etki eden en önemli husus ise, ilim anlayışı ve ilmî bakış açısıdır, denilebilir.

İslâm tarihinin en önemli âlimlerinden İmâm-ı Azâm Ebû Hanîfe (ö. 150/767), erken devirlerden itibaren teşekkül etmeye başlayan ehl-i rey ve ehl-i hadis ekollerinden ehl-i rey'in en önemli temsilcilerindedir.<sup>1</sup> Ehl-i rey tabiri genel itibarıyla, merkezi Kûfe olmak üzere Irak bölgesinde daha sahâbe devrinde başla-

<sup>1</sup> Hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Ahbâru Ebi Hanîfe ve Ashabihi*, (Beyrût: Âlemü'l-kütüb, 1405/1985), 15-88; İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Haneî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 15-26.

yan fikhî faaliyetler için kullanılmıştır. Bu bölgelerde ilmî faaliyetler, hemen fetihlerin peşinden başta Kur'an ve Sünnet'in öğretimi ile çok erken devirlerde başlamıştır. Bölgenin eski kültür havzası içinde olması, her çeşit inanç ve fikir ekollerini içinde barındırması gibi sebepler, buradaki ilmî faaliyetlerin canlılığına etki etmiştir. Bu durum başta Ebû Hanîfe olmak üzere bazı âlimleri Kur'an ve Sünnet merkezli dinî bilginin re'yle desteklenmesi çabalarını ortaya çıkarmıştır. Hicaz bölgesinden muhit, üstat ve elde edilen rivâyetler açısından farklılıklar arz eden bu bölge, böylelikle re'y ekolünün ortaya çıkmasına da vesile olmuştur.

Bu ekolün ehl-i re'y diye isimlendirilmesi, onların dinin iki temel kaynağı olan Kitâb ve Sünnet'i terk ettikleri şeklinde anlaşılması ise doğru değildir. Çünkü ehl-i rey açısından da aslî deliller arasında Kitâb ve Sünnet ilk iki sırada yer almaktadır ve bunda herhangi bir ihtilaf da yoktur. Ayrılık ise daha ziyade, bu iki delilin yorumlanmasında ve hadislerin sıhhatini tespitinde ehl-i hadisten usul ve kriter açısından farklı olmalarıdır.<sup>2</sup> Kitâb ve Sünnet'te hakkında açık hüküm bulunmayan meselelerde içtihad edilmesi gerektiği, yani re'y ile hüküm verme konusu ise hemen bütün fakihler tarafından kabul edilen bir yöntemdir. Buna örnek olarak İbn Abdülber'in (ö. 463/1071), hicrî birinci ve ikinci yüzyılda yaşamış olan başta Medine ve Mekke olmak üzere İslâm coğrafyasının Bağdat, Basra, Dımaşk ve Yemen gibi önemli ilim merkezlerindeki meşhur fakihleri zikretmesi verilebilir. O, bu fakihleri zikrettiği yerde onların, Kitâb ve Sünnet'te hakkında hüküm bulunmayan konularda re'y ile hüküm verdiklerini bildirmektedir. Bu fakihler arasında ise Ebân b. Osmân, Rebî'a, Şa'bî, Atâ, Mücâhid, Mesrûk, Tâvus, İkrime, İbn Cüreyc, Şüreyh b. Hâris, İshâk b. Râhûye, Abdullah b. Mübârek, Saîd b. Cübeyr, İbn Şihâb ez-Zührî, İmam Mâlik gibi isimler bulunmaktadır.<sup>3</sup> Bu açıdan bakıldığında ihtiyaç hissedildiğinde gerek ehl-i rey, gerekse de ehl-i hadisin re'y ile ihtihadda bulunma konusunda aralarında temelde çok ciddi bir fark bulunduğunu söylemek pek isabetli olmamaktadır. Nitekim Evzaî de aynı noktaya işaret ederek, "Biz Ebû Hanîfe'yi re'ye başvurduğu için kınamıyoruz, çünkü hepimiz

<sup>2</sup> M. Esat Kılıçer, "Ehl-i re'y", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/520.

<sup>3</sup> İbn Abdülber en-Nemerî el-Kurtubî, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlihî*, thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyri (Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzi, 1414/1994), 2: 858-859.

yeri geldiğinde re'ye başvuruyoruz. Bizim onu tenkit ettiğimiz asıl husus, hadise muhalefeti bakımındandır" demektedir.<sup>4</sup>

Bu araştırmada Ehl-i re'yin en önemli temsilcisi olan Ebû Hanîfe'nin ilim anlayışı bu çerçevede incelenecek ve ehl-i hadisle arasında fark bulunup bulunmadığı tespit edilecektir. Ebû Hanîfe üzerine yapılan çalışmalarda<sup>5</sup>, onun ilim anlayışına, daha ziyade haber-i vâhidleri kabulde ileri şartlar ile ilgili bölümlerde yer verilmiştir. Bilindiği üzere o devirde, henüz ilimlerin tasnifi ile ilgili çalışmalar yeni yeni gündeme gelmeye başlamıştır. Felsefi düşüncenin ve farklı kültürlerin hâkim olduğu Şâm (Dımaşk), Antakya, Halep, İskenderiye gibi bazı bölgeler onun yaşadığı devirde fethedilmişti.<sup>6</sup> Bundan dolayı öncelikli olarak onun bilgi anlayışı, daha sonra onun rivâyet ettiği hadislerde geçen ilim kelimesi üzerinde durulacak ve Ehl-i hadisin rivâyet kitaplarındakiler ile karşılaştırılacaktır. Kaynak olarak ise öncelikli olarak aynı zamanda Ebû Hanîfe'nin *Müsned*'i olarak kabul edilebilecek olan, Ebû Yûsuf'a (ö. 182/798) nispet edilen *el-Âsâr* kullanılacaktır. Ayrıca onun ilim konusuna bakışı ise ona nispet edilen beş risale çerçevesinde tespit edilmeye çalışılacaktır. Talebeleri tarafından bir araya getirilen zâhiru'r-rivâye eserlerinde bu konunun araştırılması daha geniş bir çalışma konusu olarak düşünülmüştür. Yine Ebû Hanîfe hakkında yazılan başta makale düzeyindeki çalışmalar da başlıca müracaat kaynakları olacaktır.

## 1. İlim Kelimesinin İlk Zamanlarda Kullanımı

"İlim" aslen Arapça olup, "bir şeyin kendisiyle başkasından fark edildiği nişan, iz, eser" anlamlara gelmektedir ki, bu anlamıyla irtibatlı olarak "bayrak" ve "dağ" için de "alem" kelimesi kullanılmaktadır.<sup>7</sup> Âyetlerde çok sık tekrarlanan bu kelime

4 İbn Kuteybe, Abdullâh b. Müslim, *Tevilü muhtelifi'l-âhadis*, thk. M. Zührî en-Neccâr (Kahire: 1386/1966), 51, 52.

5 Bk. Ünal, *İmam Ebu Hanife*, 100-140; Sahiron Syamsuddin, "Ebû Hanîfe'nin Haber-i Vâhidi Delil Olarak Kullanması", çev. A. Kadir Evgin, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2003), 145-160.

6 Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, (Ankara: TDV Yay.,2003), 37-74.

7 Ahmet b. Fâris, "İlm", *Mu'cemu Mekâyisi'l-lüğa*, thk. Abdüsselâm Muhmamed Hârûn (Beyrût: Dâru'l-cil, 1991), 4: 109; Elmalılı Muhamed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Eser Kitabevi, 1971), 1: 70, 314.

ayrıca, "bilme, bilgi, biliş, dâniş, haber, vukuf, ma'lûmât, okuyarak öğrenilen ma'lûmât, yakîn, tecrübe neticesinde kazanılan bilgi" anlamında da kullanılmakta olup, "cehâlet" in zıddıdır.<sup>8</sup> Bu anlamların hepsi bir bütün olarak ele alınıp değerlendirildiğinde ise "ilim" kelimesi ile genel itibariyle, "bir şeyi doğru ve kesin olarak bilme" manasının kastedildiği ortaya çıkmaktadır.<sup>9</sup>

Câhiliye devrindeki kullanımına bakıldığında, daha çok insanın kendi tecrübesi sonucunda elde ettiği veya kabile tecrübesi neticesinde öncekilerden ulaştan bilgiyi ifade etmek için kullanılan "ilim" kelimesi, zan ve şüphenin tam tersi bir manaya gelmekteydi. Mesela muallaka şâirlerinden Ebû Amr Tarafe b. el-Abd'in (ö. 564 m. [?]) bir şiirindeki "Ve ben zanla değil ilmimle bilirim ki..." ifadesi buna örnektir.<sup>10</sup> O burada ilim ve zan arasındaki farka işaret etmekte ve ayrıca kendi tecrübesi ile bildiği şeye de ilim demektedir. Bu itibarla "ilim", bilginin şahsî tecrübe neticesinde öğrenilen, öncekilerden aktarılmış ve kabile tarafından da çokça tecrübe edilerek kesin olduğu sabit olmuş halidir. Bu kelime daha sonra Kur'ân-ı Kerim'de de, zannın karşıtı olarak kullanılmıştır. Kur'ân'daki kullanım ile cahiliye devrindeki kullanım arasında her ne kadar önceki anlamında bir değişiklik yokmuş gibi gözükse de, ilmin elde edildiği kaynak bakımından ciddi bir farklılık meydana gelmiştir. Kur'an'da ifade edilen bilgi, kendisinden herhangi bir şüphe bulunmayan vahiydir, yani Allah'tan gelmektedir. "Onların bu hususta kesin bir bilgileri yoktur, onlar sadece zannediyorlar"<sup>11</sup> âyetinde açıkça belirtildiği üzere, Kur'ân'da ifade edilen ilmin, câhiliye devri ilmi ile kıyaslanması dahi doğru değildir.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem, "Alime", *Lisânu'l-'Arab*, 6 cilt, thk. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasbullah, Hâşim Muhammed eş-Şâzeli (Kâhire: Dâru'l-Meârif, ts.), 4:3082, 3084; Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî* (İstanbul, Çağrı Yayınları, 1992), 947.

<sup>9</sup> Edward William Lane, *An Arabic- English Lexicon* (Beirut: 1980), 5: 2138.

<sup>10</sup> Ebû Amr, Tarafe b. el-Abd b. Süfyân b. Sa'd el-Bekrî el-Vâilî eş-Şâir el-Câhilî, *Dîvânü Tarafe b. el-'Abd*, thk. Mehdi Muhammed Nâsiruddîn (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1423/2002), 67.

<sup>11</sup> Câsiye 45/24.

<sup>12</sup> Toshihiko İzutsu *Kur'ân'da Tanrı ve insan*, trc. M. Kürşad Atalar (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), 99-102; Ali Arslan, *Hadis İlmünde İlim/Bilgi Vasıtası Olarak "Haber" Haberin Epis-*

Kur'ân-ı Kerîm'de yedi yüz elliye yakın yerde geçen "ilim" kelimesi<sup>13</sup>, bu âyetlerde "Vahiy, bilmek, görmek, izin, Kur'ân, Kitâb, resûl, fıkıh, akıl, temyiz, fazilet ve gerçekte ilim olmamasına rağmen bazılarının ilim saydığı şey" gibi manalarda kullanılmıştır.<sup>14</sup> Bunların içerisinde vahiy anlamında kullanımı ise daha yaygın olup, bu bazı âyetlerde daha açık bir şekilde ifade edilmektedir. Örnek olarak, "... Yemin olsun ki, eğer sana gelen ilimden sonra, onların heveslerine tabi olursan, Allah'tan sana ne bir dost, ne de bir yardımcı olur"<sup>15</sup> âyeti gösterilebilir. Kur'ân-ı Kerim'de diğer anlamlarında da kullanılmakla birlikte, Allah'ın bilgisi, vahiy vasıtasıyla insanlara ulaşan bilgi ve vahye tabi olan mü'minin bu yolla elde ettiği imânî bilgi gibi anlamları daha ön plandadır.<sup>16</sup>

Hadislerde de çokça geçen "ilim" kelimesi, Kur'ân-ı Kerim'deki anlamına benzer manalarda kullanılmıştır. Örneğin, Resûlullah (s.a.v.) Allah'ın kendisi vasıtasıyla gönderdiği hidâyet ve ilmi, bol bol yağın yağmura benzetmiştir.<sup>17</sup> İlmin ortadan kalkıp yerine cehâletin gelmesi hadislerde kıyâmet alâmeti olarak zikredilmiş<sup>18</sup> ve âlimlerin ortadan kaybolmasıyla birlikte ilmin de yok olacağı hatırlatılmıştır.<sup>19</sup> Bundan dolayı da kişinin ilminin artması için Allah'a devamlı dua etmesi tavsiye edilmiştir.<sup>20</sup>

*temolojik Değeri ve Hadis Usulü Eserlerinde İncelenmesi*, (Ankara, İlahiyat Yayınları, 2019), 15-29.

<sup>13</sup> Muhammed Fuâd Abdülbâkî, "Alime", *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 469-481.

<sup>14</sup> İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân, *Nüzhetü'l-ayüni'n-nevâzir fi ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Abdulkerim Kâzım er-Râzî (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1404/1984), 451-453.

<sup>15</sup> el-Bakara 2/120.

<sup>16</sup> Alpaslan Açıkgenç, "Kur'ân'da "ilim" Kavramı Çerçevesinde Tarihselliğe Bir Yaklaşım ve Bunun Tefsir Yöntemine Katkısı", *Kur'ân'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri (8-10 Kasım 1996, Bursa)*, ed. Abdülhamit Birışık (Bursa: Kurav Yayınları, 2005), 195-205; Arslan, *Hadis İliminde İlim/Bilgi Vasıtası Olarak "Haber"*, 22-29.

<sup>17</sup> Buhârî, "İlim", 41.

<sup>18</sup> Buhârî, "İlim", 21; Müslim, "İlim", 2671.

<sup>19</sup> Buhârî, "İlim", 34; Müslim, "İlim", 14; Tirmizî, "İlim", 5; İbn Mâce, "Mukaddime", 8.

<sup>20</sup> Tirmizî, "Da'avât", 128.

Hadis edebiyatında ilk zamanlarda "ilim" kelimesinin, Kur'an, hadis ve fıkhi içine alacak anlamda kullanıldığına dair bazı örnekler bulunmakla birlikte, daha sonra bu kelime ile daha çok "hadis" kastedilmiştir.<sup>21</sup> Mesela Zehebî (ö. 748/1348), Abdullah b. el-Mübârek (ö. 181/797) için "İlmi çeşitli bâblarda tedvin etti" demektedir ki, buradaki "ilim" ile "hadis" kastedildiği açıktır.

Hadislerin tedvin ve tasnif edilmesi ile birlikte, bu eserlerde ilim ile ilgili rivâyetlere de yer verilmiş, hatta bazı eserlerde bunlar ayrı bölümler halinde tasnif edilmişlerdir. Günümüzde en eski hadis sahîfesi olarak kabul edilen Ebû Hureyre'nin (ö. 58/677) talebesi Hemmâm b. Münebbih'in (ö. 132/750) sahîfesinde ilimle ilgili iki rivâyet bulunmaktadır. Bu rivâyetler incelendiğinde<sup>22</sup>, buradaki mananın "vahiy yoluyla gelen ilim" olduğu açıktır.<sup>23</sup> Aynı durum Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153/770) *el-Câmi'* isimli eseri için de söz konusudur. O, bu eserinde "Bâbu'l-ilm" ve "Bâbu kitâbi'l-ilm" şeklinde ilme iki ayrı bölümde yer vermiştir.<sup>24</sup> Buradaki rivâyetlere bakıldığında da kastedilenin Hz. Peygamber'den (s.a.s.), sahâbe ve tâbiünden nakledilen hadisler olduğu görülmektedir.<sup>25</sup> Aynı devirde yaşayan Ebû Hanîfe'nin rivâyet ettiği hadislerde ilim ile neyin kastedildiği ise aşağıdaki başlıkta ele alınacaktır.

## 2. Ebû Hanîfe'nin Rivâyet Ettiği Hadislerde "İlim"

Ebû Hanîfe, hadis tarihi açısından tedvin ve tasnif devri olarak isimlendirilen dönemleri bizzat yaşamış birisidir. Hocaları arasında resmî tedvin faaliyetinde bulunan ilk âlim olarak kabul edilen İbn Şihâb ez-Zühri'nin (ö. 124/741) ve talakla ilgili hadisleri veya fikhî meseleleri bir bâb altında cem ettiği bilinen Şa'bi'nin (ö. 104/722) bulunması ise, onun tasnife yönelik ilgisini göstermesi bakımından ayrı-

<sup>21</sup> İlhan Kutluer, "İlim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22: 111.

<sup>22</sup> Hemmâm b. Münebbih, *Şahîfetü Hemmâm b. Münebbih*, thk. Ali Hasan Ali Abdülhamid (Beyrût: Mektebetü'l-İslâmî, 1407/1987), 33, (22); 39, (45).

<sup>23</sup> Arslan, *Hadis İlminde İlim/Bilgi Vasıtası Olarak "Haber"*, 68.

<sup>24</sup> Ebû Urve Ma'mer b. Râşid el-Basrî es-San'ânî, *el-Câmi'*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî (Beyrût: Mektebetü'l-İslâmî, 1403), 11: 252-257 (20465-20483); 11: 257-259 (20484-20489).

<sup>25</sup> Muhammet Emin Eren, *Hadis Edebiyatında Kitâbu'l-İlm ve İlim Kelimesinin Kavramsal Tahlili* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006), 23.

ca önemlidir.<sup>26</sup> Burada şu hususu da dikkat çekmek gerekmektedir ki, bilindiği üzere hadislerin tedvini çok erken devirde başlamakla birlikte, hadislerin tasnifinin olgunluk devrine ulaşması fıkıhın tedvininden hemen sonraya dek gelmiştir.<sup>27</sup>

Durum böyle olmakla birlikte, ikinci aşırıdaki tasnif faaliyetleri hakkında bilgi veren eserlerde, önemli ilim merkezlerinde bu faaliyeti başlatanlar ayrı ayrı sayılmasına rağmen Ebû Hanîfe'ye bunlar arasında yer verilmemiştir.<sup>28</sup> Tabii bu konuda ilgili eserlerde isminin yer almamasının birçok sebebi bulunmakla birlikte<sup>29</sup>, bu isimleri zikredenlerin öncelikli amacının tasnifte ön plana çıkarılması tanıtım istemeleri olduğunu söylemek de mümkündür. Yoksa fıkıh ve hadis ilminin beraber düşünüldüğü bu devirlerde, Ebû Hanîfe'nin özellikle fikhî yönleme göre yapılan hadis tasnif faaliyetinden uzak olduğunu düşünmek mümkün değildir. Nitekim o fıkıh ilmini bâblara göre tasnif edenlerin ilki olarak gösterilmiştir. Dolayısıyla talebeleri tarafından günümüze aktarılan Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed'in (ö. 189/805) *el-Âsâr* isimli eserlerini, onun tasnifi olarak değerlendirmek de mümkün olduğu<sup>30</sup> gibi, onun hadislerini bir araya getiren ilk ve en muteber kitaplar olarak da kabul etmek mümkündür.<sup>31</sup> Bu bölümde bu eserlerden ilki olan Ebû Yûsuf'un *el-Âsâr*'ı dikkate alınarak, buradaki rivâyetlerde "ilim" kelimesinin hangi manalarda kullanıldığı tespit edilecektir.

Ebû Yûsuf'un oğlu tarafından fikhî bâblara göre tasnif edilmiş bir eser olan *el-Âsâr*'da, Ebû Yûsuf'un hocasından rivâyet ettiği hadisler ile bazı fikhî içtihatları

<sup>26</sup> Râmhürmüzî, Hasan b. Abdurrahman, *el-Muḥaddis ü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâî*, nşr. Muhammed Acâc el-Hatîb (Beyrût: Dâru'l-fikr, 1391/1981), 609; Mehmet Özşenel, "Hadislerin Tasnifinde Ebû Hanîfe'nin Rolü", *İmâm-ı Azâm Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)* (Bursa, 2003), 2/354.

<sup>27</sup> Hayrettin Karaman, "Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/6.

<sup>28</sup> Ebû İsa et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Nâsirüddin el-Elbânî (Riyâd: Mektebül'l-meârif, 1417), "İlel" (es-Sünen içinde), 887.

<sup>29</sup> Mesela Ebû Hanîfe'nin daha ziyade fıkıh yönünün öne çıkması, mesaisinin çoğunluğunu fıkıha ayırması gibi. Bk. Özşenel, "Hadislerin Tasnifinde Ebû Hanîfe'nin Rolü", 354-355.

<sup>30</sup> Konu ile ilgili olarak bk. Özşenel, "Hadislerin Tasnifinde Ebû Hanîfe'nin Rolü", 353-357.

<sup>31</sup> Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, trc. Osman Keskioglu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), 220.

bulunmaktadır. Aynı şekilde Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî de *el-Âsâr*'ında hocası Ebû Hanîfe'den rivayet ettiği merfû, mevkuf ve mürsel hadisleri fikhî bâblara göre tasnif etmiştir. Her iki eserde de hadisler fikhî bâblara göre tasnif edildiğinden, bu eserler daha ziyade musannef tarzı eserlere benzemektedir. Dolayısıyla bunlarda özellikle câmî türü hadis eserlerinde bulunan Kitâbu'l-ilm gibi bir bölüm veya mukaddime bulunmamaktadır.

Ebû Yûsuf'un *el-Âsâr*'ındaki rivâyetlere, yukarıdaki açıklamalar çerçevesinde bakıldığında, ilim kelimesinin lugat anlamında en dikkat çeken "kesinlik ve sağlamlık" anlamı bu rivâyetlerde de muhafaza edilmiştir. Bu kesinliği sağlayan en önemli husus ise Hz. Peygamber'e (s.a.s.) veya sahâbeye dayanmış olmasıdır. Örnek verilecek olursa;

“Abdullah b. Mes'ûd'dan (r.a.) rivâyet edilen hadise göre Resûlullah (s.a.s.) ona teşehhüdü şu şekilde öğretmişti: Ettehiyyâtü....” İbn Mes'ûd, bu teşehhüde bir harf ilave veya noksanlaştırmayı kerih görürdü.<sup>32</sup>

88

OMÜİFD

Bu rivâyette ta'lim edilen şey, tahiyât duâsı olduğundan ve bizzat Resûlullah'ın (s.a.s.) bir uygulamasına işaret etmesinden de anlaşılacağı üzere hadistir. Ayrıca İbn Mes'ûd'un teşehhüde bir şey ilave edilmesini mekruh görmesi, onun dua olarak nakledilen hadislerdeki dikkatini göstermektedir. Talim edilen ilim ise, açıkça görüldüğü üzere Resûlullah'dan aktarılan bilgidir.

Yine Alkame'den rivâyet edilen bir haberde, onun bir adama teşehhüdü öğrettiğinden bahsedilmektedir. Adam teşehhüde besmele ile başlayınca, Alkame doğrusunun "et-tehiyyâtü" ile başlamak olduğunu bildirmektedir.<sup>33</sup>

Bu rivâyette de öğretilen konu tahiyât duâsı olup, yapılan ilave düzeltilmektedir ki, her halde bu düzeltme Resûlullah'tan nakledilen haline uygun olmadığı için yapılmaktadır. Bu da ilim ile kastedilenin, öncekilerden nakledilen bilgi olduğunu göstermektedir.

Başka bir rivâyette ise, bir adamın ferâiz konusunda Huzeyfe'ye soru sorması üzerine, o bu konuda bilgisinin olmadığını söylemiştir. Bunun üzerine bu soru-

<sup>32</sup> Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, thk. Ebu'l-vefâ (Beyrût: Dâru'l-kütübü'l-ilmî, ts.), 53 (No: 269).

<sup>33</sup> Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, 53 (No: 270).



ya cevap vermek isteyen Alkame'ye, Huzeyfe tarafından ferâizi bilip bilmediği sorulmuştur. O da bu konuda bilgisi olduğunu söyleyip, ilgili soruyu cevaplamıştır. Sonra Huzeyfe bu konuyu nereden öğrendiğini sorunca Alkame cevaben, Abdullah b. Mes'ûd'un ismini söylemiştir. Hatta Huzeyfe, "Abdullah b. Mes'ûd bunu da mı öğretti" diyerek hayretini de bildirmiştir.<sup>34</sup> Burada da açıkça ifade edildiği üzere, ferâiz ile ilgili bilgi, önceki âlimlerden nakil yoluyla gelen bilgidir.

Yine farklı bir örnek verilecek olursa: Sahâbeden biri kendisini ibadete vermişti. Resûlullah'ın (s.a.s.) vefatından sonra bu sahâbiye birisi soru sormaya geldiğinde ona, "Bilmiyorum veya bu konuda benim herhangi bir ilmim yok" diye cevap vermişti. Bunun üzerine soru soran kimse o sahâbiye, "Şayet Nebî'nin (s.a.s.) ashâbı senin tuttuğun yolu tutsaydı, ilim zâyi olurdu." dedi.<sup>35</sup> Kendini ibadete verip de ilimden uzaklaşan sahâbînin tenkit edildiği husus da aynı şekilde, nakilde bulunmamasıdır. Zâyi olmasından korkulan ilim ile hadislerin kastedildiği kesindir.

İlim ile kastedilenin öncelikli olarak, Resûlullah'tan (s.a.s.) nakledilen bilgiler olduğu şeklindeki anlayışı *Fıkhü'l-ebîsât'* da da görmekteyiz: Örneğin Ebû Mutî, Ebû Hanîfe'ye imanın ne olduğunu kendisine açıklamasını istemiş, bunun üzerine o şöyle cevap vermiştir: "Bana Alkame b. Mersed - Yahya b. Ya'mer'den rivâyet etti ki, İbn Ömer'e, "Bana din nedir" haber ver dedim. O, "imana sarıl ve onu öğren" dedi." Ayrıca bu rivâyetin devamında İbn Ömer'e "İman nedir" diye sorulduğunda ise, İbn Ömer onu, Bedir'e katılan sahâbeden birinin yanına götürmüş, sonra ona bu soruyu sormuşlar ve o da meşhur cibrîl hadisini onlara nakletmiştir.<sup>36</sup>

Bu rivâyetlerde dikkat çeken bir başka husus ise nakledilen ilmin karşısında reyden bahsedilmemesidir. Nitekim Ma'mer b. Râşid'in *el-Câmi'* isimli eserindeki bazı rivâyetlerde bu ayırıma da işaret eden nakiller bulunabilmektedir. Mesela

<sup>34</sup> Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, 170 (No. 777).

<sup>35</sup> Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, 212 (No. 943).

<sup>36</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ebîsât*, çev. ve nşr. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 13. (Bu çalışmada çeviri ismi, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri el-Âlim ve'l-müteallim el-Fıkhü'l-Ebsat el-Fıkhü'l-ekber Risâletü Ebî Hanîfe el-Vasıyye* olan eserden tercümede istifade edilmiştir).

Şa'bî bir sözünde, sahâbeden nakledilen hadislerin alınması, fakat kendi reyî ile konuşanların sözlerine itibar edilmemesi gerektiğini belirtmektedir.<sup>37</sup>

“İlim” kelimesi bazı rivâyetlerde ise, yukarıdaki anlamdan ziyade bir şeyi fark etme, gerçeğini öğrenme, bir şeyi olduğu gibi bilmek, ondaki gizliliğin ortadan kalkması gibi anlamlarda kullanılmıştır. Bu kullanımlarda ilmin kaynağına işaret olmayıp, insanın kendi zihnî melekeleri ile elde ettiği bilgi, farkına varma, hatırlama, idrak etme ve anlama gibi anlamlar ön plandadır. Şu rivâyetleri örnek olarak verebiliriz:

İbrâhim şöyle demiştir: Erkek, iddet beklemekte olan bir kadınla evlenip, onunla birlikte olduktan sonra o kadını zina yapmış olmakla suçlayıp, kadınla lanetleşmeyi müteakip, o kadının zina etmediğini bilse (anlasa), bu durumda liân bâtil olur. Böyle bir kocaya had cezası da verilmez. Birinci eşinden iddeti tamam olduğu zaman, tekrar onunla evlenmek için nişanlanabilir. Şayet liândan önce o kadının iddet içinde olduğunu bilirse, o kocaya had cezası verilmez ve liân da yoktur, ikisinin arası ayrılır ve erkek, birinciden iddeti tamamlandığında o kadınla nişanlanabilir.<sup>38</sup>

Bir adamın evinde yanında silahla geceleyen ve onu öldüren ev sahibi kişi hakkında İbrâhim en-Nehâî şöyle demiştir: Ev sahibi, geceleyin kendi evinde geceyi geçiren adamın kötü ve fâsit biri olduğunu bilirse, öldürülen kişinin kanı hederdir. Eğer o adamın kötü biri olduğuna dair bilgisi yoksa diyetini öder.<sup>39</sup> Bu rivâyetlerdeki kullanımın, hadisçilerin anladıkları ilim ile bir alakası olmayıp, bunlarla günlük kullanımdaki lügat manası kastedilmektedir. Ebû Hanîfe'den nakledilen bazı rivâyetlerde ilim kelimesi, bu anlamlarda kullanılmakla beraber onun ilim konusuna bakışını ortaya çıkarmak için diğer eserlerini de göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

### 3. Ebû Hanîfe'nin İlim Anlayışı Ve İlimleri Tasnifi

Tespit edilebildiği kadarıyla Ebû Hanîfe eserlerinde ilmin tarifini müstakil olarak yapmamaktadır. Bununla birlikte, özellikle *el-Âlim ve'l-müte'allim* isimli eserinde

<sup>37</sup> Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi*; 11: 256 (No. 20476).

<sup>38</sup> Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, 154 (No. 708).

<sup>39</sup> Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, 156 (No. 718).

ilim ile neyi kastettiği konusunda bazı açıklamalarda bulunmaktadır. Eser ismini, karşılıklı soru-cevap şeklindeki konuşmalarda geçen el-âlim (hoca) ve el-müteallim (öğrenci) kelimelerinden almaktadır. O bu eserine, itikâdî mevzularda kendisine yöneltilen bazı sorulara ikna edici cevap veremediğini ifade eden ve bununla beraber hak bildiği şeyi terk etmeyen bir öğrencisinin sorusuyla başlamaktadır. Bu öğrenci hakkı açıklayacak bir kimsenin mevcut olduğuna inanmakta, çünkü hakkın yok olup, batılın onun yerine kâim olamayacağını düşünmektedir. Ayrıca o öğrenci, dinin aslını, mensup olduğu hak yolu ve iddia ettiği konularda ne söylediğini bilmeyen kimseleri, henüz öğrenme aşamasındaki küçük bir çocuk, hafif akıllı bir kimse veya saçmalayan bir deli gibi görmektedir. Bu öğrenci hocasının bu konularda kendisine vereceği cevaplar neticesinde, kendisine karşı direnen ve onu doğru yoldan uzaklaştırmak isteyen sapık kimselere karşı güçlü duruma gelmeyi istemektedir. Yine kendisine bu konularda bilgi sahibi olmak için gelen kimselere de hakkı açıklamak ve işinde basiretli bir kişi olmayı arzulamaktadır.<sup>40</sup>

Ebû Hanîfe, talebinin bu durumunu takdirle karşılamaktadır. Bir manada onun izlediği yöntemin, ilimde ilerlemek, sistemli bir şekilde bilgi elde etmek ve kendisine fayda sağlayacak bir metot açısından uygun bir yol olduğunu belirtmektedir. Bu gibi durumlara işaret etmesi Ebû Hanîfe'nin ilmî araştırma için gerekli şartları da bir manada ortaya koyması olarak değerlendirilebilir. O, ayrıca bu açıdan önemli bir noktaya daha işaret etmektedir ki, o da ilim ile amel arasındaki ilişkidir. Ebû Hanîfe, bu konu ile ilgili olarak,

“Bil ki, uzuvların göze tâbi olması gibi, amel de ilme tâbidir. Az amelle ilim, çok amelle birlikte olan cehaletten daha hayırlıdır. Bunun gibi hayat için zarurî olan azık ile hidayet, cehaletle beraber olan çok azıktan daha faydalıdır. Bundan dolayıdır ki, Allah: "Hiç bilenlerle, bilmeyenler bir olur mu?"<sup>41</sup> buyurmaktadır” demektedir.<sup>42</sup>

<sup>40</sup> Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, çev. ve nşr. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 13.

<sup>41</sup> ez-Zümer 39/9.

<sup>42</sup> Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, 13.

O, böylelikle ilim-amel bütünlüğüne dikkat çekmekte, fakat buradaki önceliği ilme vermektedir. Amelin doğru ve faydalı olabilmesinin temel şartı, ilimdir. İlim olmadan amellerin nasıl ve ne kadar yapılacağı gibi hususları bilmeye imkân yoktur. Daha sonraki dönemlerde ilim tarifini yapanların özellikle belirttiği üzere, ilim ile cehâletin birbirine zıt olduğunu böylelikle vurgulamaktadır. Ayrıca ilmin önemini azık benzetmesi ile anlatarak daha iyi anlaşılmasını sağlamış ve konuyu âyetle desteklemiştir. Böylelikle bir taraftan ilim öğrenmenin önemi anlatılırken, bir taraftan ilim ve amel-i sâlih ilişkisi eğitim-öğretimdeki bazı metotlar da kullanılarak açıklanmıştır. Bu tarz bir cevap verme ile de ilim öğrenme konusunda talebenin arzusunu artırmıştır. Talebe devamında başka soru sorma konusunda teşvik edilmiş ve Ebû Hanîfe'den sorduğu sorular hakkında delileriyle cevap istemiştir. Bu durum ise Ebû Hanîfe'nin ilmî araştırmalara nasıl baktığını ortaya çıkarmaktadır. O ayrıca yeni ortaya çıkan meselelerde söz söylemeyi doğru bulmayan bazı kimselerin, bu konuda delil olarak ileri sürdükleri, "sahâbenin bu konulara girmemiş olması" geçerli bir mazeret olarak görmemektedir. Yeni ortaya çıkan meselelerde görüş beyan etmekten hoşlanmayan kişiler ise bu konuda, "sahâbeye yeterli olan bize de yeterlidir" demektedirler.<sup>43</sup>

92

OMÜİFD

Ebû Hanîfe, talebesinin yeni ortaya çıkan hususlarla ilgili yukarıdaki sorusuna, yine talebesinin ilimdeki durumunu tespit ederek ve cesaretlendirerek cevap vermektedir. Nitekim o, talebesinin bazı delilleri bulabildiğini ve karşısındaki kişinin kusurlarını tespit edebildiğini kendisine ifade etmektedir. Özellikle "sahâbe için yeterli olan bizim için de yeterlidir", şeklindeki itiraza cevaben, "Evet, ben onların durumunda olsaydım, onlar için mümkün olan benim için de mümkün olurdu" diye cevap vermesini talebesinden istemektedir. Böylelikle ilimde yeni şartları dikkate almanın önemini ortaya koymaktadır. Bu genel hükmü ortaya koyduktan sonra ise, içinde yaşanan devirde hangi değişikliklerin olduğunu kısaca açıklamaktadır. Ona göre şartlar değişmiştir. Çünkü artık toplum içinde birbirinin kanının dökülmesini helal kabul eden insanlar ortaya çıkmıştır. Bu durum ise toplum içinde kimlerin bu konuda isabet ettiğinin ve kimlerin hatalı olduğunun bilinmesini, ayrıca can ve namus emniyetini sağlamayı zorunlu kıl-

<sup>43</sup> Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, 13-14.

mıştır.<sup>44</sup> Bu açıklamasından da anlaşıldığı üzere, toplumdaki değişim yeni ortaya çıkan bazı konularda cevaplar verilmesini gerektirmektedir. Bu durum ise, ilgili konularda araştırma yapmayı, ilimle meşgul olmayı mecburî kılmaktadır. İnsanlar arasındaki ihtilafın giderilmesinde birinci öncelik itikâtle ilgili hususlardır ki, o bundan dolayı bu ilme fıkıh-ı ekber demiştir.

Ebû Hanîfe, insanların ihtilaf ettiği konularda, kişinin kendisini tam ikna edecek bir bilgiye sahip olmasının önemine ayrıca işaret etmektedir. Çünkü kişi her ne kadar lisanını bu gibi konularda muhafaza etse bile, işittiği konularda kalbindeki hisleri men edemez. Çünkü kalp iki farklı hususu aynı anda sevemez. Nitekim söz ve amelin gerçekliği de sadece kalp yönünden mümkün olur.<sup>45</sup> Dolayısıyla insanlar arasındaki ihtilafları çözmede hata eden ile isabet eden tam olarak bilinmelidir. Eğer bu durumlar bilinmez ise, birçok noktadan zararlarla karşılaşılabilir. Hatta hakkı tavsif edip bilen, fakat muhalifinin haksızlığını bilmeyen kimse, aslında adaleti de zulmü de bilmiyor demektir. Böyle kimse ise, insanlar içinde en câhil ve en kötü kimselerdir.<sup>46</sup> Dolayısıyla âlim olan kimsenin sadece kendi görüşünün doğruluğu ile ilgili delilleri bilmesi yeterli olmayıp, aksi görüşü savunan kişilerin delillerinin zayıflığını, geçersiz olduğunu ve o konuda kullanılmasının isabetsizliğini de bilmesi icap eder. Bu durum ise onun ilimdeki metodu açısından son derece önemli bir husustur.

Ebû Hanîfe başka bir meseleye daha dikkat çekmektedir ki, o da hata ile doğruyu tam olarak fark edemeyen kimselerden bir kısmının, bazen bir konuda ortaya çıkan iki görüşü de doğru görmesidir. Hatta bu kimseler, bu gibi konularda Hz. Peygamber'den (s.a.s.) bazı rivâyetler nakledip, kendilerini desteklemek isterler. Ebû Hanîfe'ye göre bunların bilmesi gereken en önemli husus, Allah'ın peygamber göndermedeki gayesini iyice anlamaktır. Çünkü Allah, Peygamberi tefrika çıkarmak ve Müslümanların birbirleriyle mücadele etmesini sağlamak için değil, bilakis onların arasında tefrikayı gidermek ve sevgiyi yaymak amacıyla rahmet olarak göndermiştir. Fakat bazı kimseler buna rağmen, mensûh olduğunu

<sup>44</sup> Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, 14.

<sup>45</sup> Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, 14.

<sup>46</sup> Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, 14-15.

bildikleri rivâyetleri nakletmekte beis görmemektedir. Şu anda bizim mensûh ile amel etmemiz dalâlettir. Hz. Peygamber (s.a.s.) bir âyeti iki farklı şekilde açıklamıştır. Yine şu da bilinmelidir ki, nesih ilâhî sıfatlarda ve haberlerde değil, emir ve nehyde meydana gelmiştir.<sup>47</sup> Böylelikle o, hem doğruyu hem de yanlış delilleriyle bilmeyi tavsiye ettiği gibi, bir kimsenin aynı anda bir konuda iki farklı görüşü de savunmasının yanlışlığını ortaya koymaktadır. Böyle konularda rivâyetlerin delil olarak kullanılmasında ise öncelikle nesh konusuna dikkat çekmektedir. Doğru bilgiye ulaşmada, talebesini hem teşvik etmekte, hem de usûl ortaya koymaktadır.

Ebû Hanîfe'nin, "yakîn" kelimesini açıklarken yaptığı tarif de onun ilme bakışını göstermektedir. Ona göre herhangi bir şey hakkında kullanılan "yakîn" ifadesi, "o şeyi kesin olarak, şek ve şüphe etmeyerek bilmek" anlamına gelmektedir. O, imanı tarif ederken kullandığı kelimeler arasında tasdik, marifet, yakîn, ikrar kelimelerine yer verdiği için ve "yakîn"i de bu şekilde tarif ettiği için, şehâdet ehli olan bir Müslümanın hangi günahı işlerse işlesin, Allah, Kitâb ve resûl konusunda şüpheyeye düşmeyeceğini belirtmektedir. Ayrıca imanı tarif ederken kullandığı "tasdik, marifet, ikrâr, İslâm ve yakîn" kelimelerinin de neticede aynı manaya geldiklerine vurgu yapmaktadır.<sup>48</sup>

Ebû Hanîfe ilim öğrenmede önemli bir noktaya daha dikkat çekmektedir ki, o da kıyas konusudur. Nitekim öğrenmek istediği bir konuyu kendisine kıyas yoluyla anlatmasını isteyen öğrencisinin bu isteğini güzel bulmaktadır. Öğrencisinin sorduğu sorunun cevabına geçmeden önce kıyasın ilimdeki önemine vurgu yapmaktadır. Ona göre özellikle meselelerin karşılıklı müzakeresinden faydalanmak isteyen kimse, o esnada ifade edileni anlamadığı zaman o konuyu anlamak için kıyas yapılmasını ister. Bu istek güzel bir durumdur. Çünkü kıyas, hakikati bulmak isteyenin aradığı hakikati ortaya çıkarır. Kıyas, hak sahibinin iddia ettiği hakka ulaşmasında, âdil şâhit gibidir. Cahillerin hakkı inkâr etmesi, âlimleri kıyas ve mukayese yapma zorunda bırakmıştır.<sup>49</sup>

<sup>47</sup> Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, 15-16.

<sup>48</sup> Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, 17-21.

<sup>49</sup> Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, 20-21.

Ehl-i hakkın Allah'ın emirlerine hürmet etmede aynı seviyede olduğunu belirten Ebû Hanîfe, fakat onların bir kısmının başta ilim olmak üzere, hüccet, ilâhî emirlere hürmet gibi konularda diğerlerinden daha üstün olduğunu belirtmektedir. Böylelikle o, insanların ilim bakımından aynı seviyede olmadıklarını ifade etmektedir. Nitekim insanlar arasında başka hususlarda da farklılıklar vardır. Mesela düşmana karşı saldırmada aynı duyguları paylaşan ordunun fertleri arasında harp bilgisi, silahları kullanma becerisi gibi konularda askerlerin birbirinden farklı olması, buna örnek olarak zikredilebilir.<sup>50</sup>

İlim ve amel bütünlüğü, kıyas ve ilim bakımından insanların arasındaki fark gibi hususlar üzerinde durduktan sonra Ebû Hanîfe, mü'min kişinin bilgiye sahip olduktan sonra günah işlemede imkânı ile ilgili olarak başka bir konuya geçmektedir. Ona göre mü'min azaba çekileceğini bilerek, günah işlemez. Bilakis Allah'ın affedeceğini veya ölmeden önce tevbe edeceğini ümit ettiğinden dolayı o günahı işler.<sup>51</sup> İlim bazen amel etme konusunda yeterli olmayabilir ki, bu durumun izahlarından biri, ona göre kişinin farklı ümitler içinde olmasıdır.

Ebû Hanîfe, insanların ilminin bir sınırı olduğunu da ifade etmektedir. Mesela insanlar kalplerde olanları bilemez, kalplerde olanları sadece Allah ve Allah'ın kendisine vahyettiği peygamberler bilir. Ayrıca Allah bizi kalplerde bulunan ve gizli niyetleri bilmekle mükellef kılmamıştır. Hatta kirâmen kâtibîn melekleri bile, insanların açığa vurdukları amelleri yazmakla mükelleftirler. Vahiy almadan, kalplerde bulunanı bildiğini iddia eden, âlemlerin Rabbi'nin ilmine sahip olduğunu iddia etmiş olur ki, bu da büyük günahdır, böyle kimse cehennem hak etmiş olur.<sup>52</sup> Bundan dolayı da insan kesin olarak bilmediği hususlarda konuşmamalıdır. Nitekim bir âyette, "Bilmediğin şeyin peşine düşme, çünkü kulak, göz ve kalp, bunların hepsi bundan mes'uldür."<sup>53</sup> buyurulmuştur. Bunun açıklaması, gerçek olarak bilmediğin şeyi söyleme demektir. Bu âyetle, Resûlullah'a bile kesin bilgi olmadan zan ile konuşmak, incitmek, herhangi bir kimseye

<sup>50</sup> Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, 24.

<sup>51</sup> Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, 25.

<sup>52</sup> Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, 29-30.

<sup>53</sup> el-İsrâ 17/36.

iftira atma konularında ruhsat verilmemişken, insanların kesin bilgileri olmadan zanla birbirlerine tecavüz edip ayıplamaları nasıl mümkün olabilir? Eğer bir konuda kesin bilgi sahibi olunmamışsa, tevakkuf etmek gerekir. Tevakkuf öncesi yapılması gereken araştırmada ise ilim, tecrübe ve akli ilkeler (mekâyis) üzerine vurgu yapmaktadır. Böylelikle aslında ilim elde etmenin metotlarını da vermektedir.<sup>54</sup> İlim ve ilmî metot hakkında bu görüşlere sahip olan Ebû Hanîfe'nin, kendi devrindeki ilimleri ise bir bütün halinde gördüğü anlaşılmaktadır. Nitekim aşağıda kısmen üzerinde durulacağı üzere onun yaşadığı devirde ilimlerin birbirinden tamamen bağımsız hale geldiğini söylemek mümkün değildir.

Kaynaklarda eğitim hayatına ilk olarak kelâm ilmi ile başladığı özellikle belirtilen Ebû Hanîfe'nin daha sonra hocası Hammâd'dan fıkıh ilmini öğrendiği belirtilmektedir. Ayrıca onun öncelikle Kur'ân-ı Kerim, kıraât, sarf, nahiv, şiir, edebiyat, peşinden hadis ve lügat ezberlediği, bunlardan sonra kelâm ilmine yöneldiği de bildirilmektedir.<sup>55</sup> Fakat bu ve benzeri ifadeleri ihtiyatla karşılamak gerekmektedir. Çünkü Zehebî'nin de işaret ettiği üzere o devirde mesela kelâm ilmi daha yeni teşekkül etmeye başlamıştı.<sup>56</sup> Hatta onu kelâm ile iştiğal eden âlimlerin öncüsü olarak görmek daha doğrudur. Ayrıca onun yaşadığı devirde, daha sonraki devirlerde yazılacak olan ilimlerin tasnifi ile ilgili olarak görüş ortaya koyan herhangi bir İslâm âlimi de bilinmemektedir.<sup>57</sup> Bilindiği üzere ilimlerin tasnifi ile ilgili eserler, özellikle felsefe kitaplarının tercüme edilmesini müteakip görülmeye başlamıştır.<sup>58</sup> Erken devirde ilimler, Kur'an ve Sünnet etrafında teşekkül etmeye başlamış olup, diğer ilimlerin ortaya çıkmasında başta Müslümanlar

<sup>54</sup> Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, 30.

<sup>55</sup> Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, *Menâkıbı Ebî Hanîfe* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1401/1981), 51-59.

<sup>56</sup> Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Siyerü a'lâmin-nübelâ*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1982/1402), 6: 395-400.

<sup>57</sup> Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988), 135.

<sup>58</sup> Halis Demir, "İlimler Tasnifi Literatürü Denemesi", *Balikesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Haziran/2019), 51-66; Ali Arslan, "Âmirî (ö. 381/992) ve Hârizmî'nin (ö. 387/997) İlimler Tasnifinde Hadis İlminin Yeri", *Diyanet İlmî Dergi* 56/2 (Haziran 2020), 114-115; Ali Arslan, "Bir Filozofun Gözünden Hadis İlmi ve Hadis Âlimleri (Âmirî (ö. 381/992) Örneği)", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Haziran 2020), 378.



arasındaki tartışmalar olmak üzere çok farklı âmiller etkili olmuştur.<sup>59</sup> Ebû Hanîfe'nin ilimle ilgili olarak yukarıda üzerinde durduğu hususlar başta olmak üzere, Müslümanlar arasındaki farklı tartışmalar bir taraftan da hakîkî bilgiye nasıl ulaşılabileceğini gündeme getirmiştir. İlk zamanlar ilim ile daha ziyade vahiy ve vahyin açıklaması olarak Peygamber'den (s.a.s.) nakledilen şeyler kastedildiğinden doğru bilgiye nasıl ulaşılabileceği gibi konular sonraki dönemlerde başta kelâm ve fıkıh âlimleri tarafından ortaya konulmuştur. Neticede esbâb-ı ilim olarak, havâss-ı selîme, akıl ve haber-i sâdik tespit edilmiştir.<sup>60</sup>

Bu itibarla Ebû Hanîfe'nin yaşadığı devirde dinî ilimler arasında bir ayırım olduğunu söylemek pek mümkün değildir.<sup>61</sup> Dolayısıyla bu devirdeki eserlerde ilimlerden bahseden taksimâtları, daha sonraki devirlerde kastedildiği anlamıyla ilimlerin tasnifi gibi değerlendirmek pek isabetli görülmemektedir. Bu taksimâtlar, özellikle yeni teşekkül etmeye başlayan dinî ilimlerin kendi aralarındaki farklılık ve benzerliklere dikkat çeken sınıflandırmalardır. Bu açıdan bakıldığında Ebû Hanîfe'nin, bu konu üzerinde duran ilk âlim olarak görülmesi mümkündür.

Kur'an ve hadislerden belli metotlar ve zihnî gayretler neticesinde elde edilen bilgilerin hepsine birden fıkıh ismini verdiği anlaşılan Ebû Hanîfe, bir bakıma fıkıh kelimesinin kullanımının yaygınlaşmasını sağlayan ilk kişilerdendir. Nitekim risâlelerine verdiği isimlerden de anlaşılacağı üzere, o fıkıh kavramını çok geniş manada kullanmıştır.

Ebû Hanîfe'nin dinî ilimleri bir bütün olarak değerlendirdiği, "dinde fıkıh, ahkâmındaki fıkihtan daha üstündür" şeklindeki ifadesinden anlaşılabilir.<sup>62</sup> Ona göre dinî ilimlerin hepsi fıkıh adı altında birleşmektedir. Ayrıca kişinin fıkıh ilminden öğreneceği şeylerin en faziletisini sayarken de, ilk önce Allah'a imana yer

<sup>59</sup> Bk. Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, ts.), 94, 272.

<sup>60</sup> Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd, *el-Bidâye fi uşûli'd-dîn*, trc. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000), 55, 56.

<sup>61</sup> Süleyman Gökbulut, "İlim Tasniflerinde Tasavvufun Yeri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/19 (2007), 246-248.

<sup>62</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ebsat*, çev. ve nşr. Mustafa Öz (İstanbul, İFAV Yayınları, 2015), 44-45.

vermekte, peşinden şeriatlar (dinin temel esasları), sünnetler, hadler ve ümmetin üzerinde ittifak ve ihtilaf ettiği hususların bilinmesine geçmektedir.<sup>63</sup> Böylelikle o dinde fıkıhı, en başta zikretmektedir. Dinde fıkıh ile de imânî konuları kastetmektedir. Nitekim fıkıh-ı ekberi tarif ederken şöyle demektedir:

"Ehl-i kıbleden olan bir kimseyi herhangi bir günahla tekfir etmemen, kimseyi imandan uzaklaştırmaman, marufu emredip münkerden sakındırman, senin için takdir olunan şeyin sana mutlaka isabet edeceğini, senin için takdir olunmayanın da sana isabet etmeyeceğini bilmen, Hz. Peygamber'in ashabından hiçbiri ile ilgini kesmemen, birini sevip diğerini sevmemezlik etmemen, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin durumunu Allah'a havale etmendir."<sup>64</sup>

Böylelikle ona göre fıkıh ilminin, itikât, amel ve ahlâkı kapsayacak kadar geniş olduğu anlaşılmakta, fakat itikât alanındaki fıkıh, bunların içerisinde en üstün olanıdır. Bu ifadeler hayatının belli aşamalarında farklı ilim dallarıyla ilgilendiğinden ziyade, onun bu ilimleri bir bütün halinde gördüğünü göstermektedir. Fakat özellikle hocası Hammâd'ın derslerine devam ettikten sonra, fıkıhın amelî kısmı ile daha fazla ilgilenmiştir.<sup>65</sup>

Ebû Hanîfe'nin fıkıh ilmini itikât, amel ve ahlâkı da içine alacak şekilde tarif etmesi, daha sonraki dönemlerde yapılacak olan ilimler tasnifine etki ettiği de düşünülebilir. Mesela Fârâbî (ö. 339/950) tarafından ilimler farklı şekillerde sınıflandırılmıştır. Onun *İhşâ'ü'l-'ulûm* isimli eserindeki tasnife göre ilimler dil, mantık, matematik, tabiat-ilahiyat ve siyaset-fıkıh-kelâm olarak beşe ayrılmaktadır. Bu sınıflandırmada dinî ilimlerden sadece kelâm ve fıkıh yer verilmiş, muhtemelen diğer dinî ilimler bu iki ilim içinde değerlendirilmiştir.<sup>66</sup>

<sup>63</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ebsat*, 45.

<sup>64</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ebsat*, 44.

<sup>65</sup> Mustafa Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe" ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/143.

<sup>66</sup> Arslan, "Âmirî (ö. 381/992) ve Hârizmî'nin (ö. 387/997) İlimler Tasnifinde Hadis İlminin Yeri", 117.

#### 4. Ebû Hanîfe'ye Göre Hadis İlmî

Hız. Ömer'in emriyle hicrî 17. senede kurulan Kûfe şehrinde dünyaya gelen Ebû Hanîfe, ilmî bakımdan çok zengin bir kültürün hâkim olduğu ortamda yetişti. Onun doğduğu hicrî 80'li yıllarda ve daha öncesinde bu bölgeye birçok sahâbî yerleşmiş ve Hız. Ali'nin hilafet merkezini buraya taşıması ile birlikte daha önemli hale gelmişti. Bu itibarla Ebû Hanîfe'nin ilmî çevresinde, sahâbelerden ilim almış çok sayıda hocalar bulunmuştur. Bunlar arasında Alkame b. Kays (ö. 62/682), Mesrûk b. el-Ecda' (ö. 63/683), İbrâhim en-Nehâî (ö. 96/715) vb. gibi büyük âlimler sayılabilir. Kendisinden ders alan öğrencilerinin sayısı ise çok fazladır.<sup>67</sup> Hocaları arasında İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/741) ve Şa'bi (ö. 104/722) önemli hadis âlimleri de bulunmaktadır ki bu durum, onun hadise olan ilgisini de göstermektedir.<sup>68</sup>

Ebû Hanîfe, dinin iki kaynağının Kur'ân-ı Kerim ve Hız. Peygamber'in (s.a.s.) davet ettiği şeyler (Sünnet) olduğunu özellikle belirtmektedir. İnsanların bu iki kaynağa müracaat etmeksizin, kendilerinin ortaya koyduğu şeylerin onları doğru yolu ulaştırmayacağını ifade ederek, bu kaynaklara sarılmaya teşvik etmektedir. Ayrıca diğeri bir kaynak ise insanlar arasında tefrika ortaya çıkmadan önceki devirde, Hız. Peygamber'in (s.a.s.) ashâbının amel etmekte devam ettiği hususlardır. Bundan başka bir şey ile amel edenler ise bidatçı olup, kendiliğinden bir şeyler ihdas eden kimselerdir. Herhangi bir konunun anlaşılmasında ve o konu ile ilgili delillerin bir araya getirilmesinde öncelikle olarak Allah'ın Kitâb'ına ve Hız. Peygamber'in (s.a.s.) Sünnet'ine bakılmalıdır. Yine onun Osman el-Bettî'ye nasihatı şu şekildedir: "Bil ki; bildiğiniz ve insanlara öğrettiğiniz şeylerin en faziletli sünnettir. Senin için lâıyk olan, sünneti öğrenmeleri gereken ehil kimseleri bilmendir."<sup>69</sup> Dolayısıyla sünneti teşriî bir kaynak olarak kabul etmesi bakımından diğeri imâmlar ile Ebû Hanîfe arasında bir fark bulunmamakta olup; o, hadise ittiba konusunda herhangi bir tesâhül göstermemiştir.<sup>70</sup> Dolayısıyla Ebû Hanîfe,

<sup>67</sup> el-Mizzî, Ebu'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahman, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1980), 29/418-423.

<sup>68</sup> Râmhürmüzî, *el-Muḥaddis ü'l-fâşil beyne'r-râvî ve'l-vâî*, 609..

<sup>69</sup> Ebû Hanîfe, *er-Risâletü Ebî Hanîfe*, çev. ve nşr. Mustafa Öz (İstanbul, İFAV Yayınları, 2015), 80-84.

<sup>70</sup> Ünal, *İmam Ebu Hanife*, 75-81.

hadis ve sünnetin ayrı bir ilim dalı olduğunu değil de, dinin Kur'an'dan sonraki ikinci kaynağını teşkil ettiğini özellikle belirtmektedir. Bunun sebebi olarak ise, o devirde, henüz dinî ilimlerin birbirinden tamamen bağımsız hale gelmemesi ve "ilim" ile kastedilen mananın daha ziyade "hadis" olması öne sürülebilir.

Yukarıda ilimleri fıkıh adı altında bir bütün olarak değerlendirdiğine işaret edilen Ebû Hanîfe, fıkıhın en faziletlisinin de kişinin Allah'a imanı bilmesi olduğunu ifade etmişti. Daha sonra ise şerâyi, sünnetler, hadler, ümmetin ittifak ve ihtilafının bilinmesi şeklinde sıralamıştı. Dolayısıyla o ayrı bir ilim dalı olarak ifade etmese de sünnetin bilinmesini, fıkıh ana başlığı altında, iman ve dinin temel ilkelerinin ardından özellikle belirtmektedir.<sup>71</sup> Peşinden de o, imanun ne olduğunu açıklarken Cibrîl hadisini nakletmektedir. Bütün bunlar beraber düşünüldüğünde Ebû Hanîfe'nin, dinin anlaşılmasında Kur'an ve Sünnet'in önemine özel vurgu yaptığı da açıkça görülmektedir.<sup>72</sup>

Ebû Hanîfe, sünnetin kaynağı olan peygamberi de ayrıca tanıtmaktadır. O, peygamberlerin vasıflarını sıralarken öncelikli olarak onların hepsinin, küçük veya büyük günahlardan, küfür ve çirkin hallerden münezzehtir olduğu üzerinde durmaktadır. Ancak onların bazı sürçme ve hatalarının da bulunabileceğini belirtmektedir. Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.s.) ise, Allah'ın sevgili kulu, resûlü, nebisi ve seçilmiş tertemiz kuludur. Hiçbir zaman puta tapmamış, şirk koşmamış ve küçük veya büyük hiçbir günah işlememiştir.<sup>73</sup> "Peygamberin peygamber olduğunu, Allah tarafından biliriz" diyen Ebû Hanîfe, hiçbir kimsenin Allah'ın gönlüne tasdik ve peygamber olduğu bilgisini koymadan, peygamberin hak ve doğru söylediğini bilemeyeceğini ifade etmektedir. Nitekim "Sen şüphesiz ki, sevdiğini hidayete ulaştıramazsın, fakat Allah dilediğini doğru yola iletir" âyeti bu gerçeği bildirmektedir. Rabbini tanıma nimetini peygambere ihsan eden Allah'tır. Aynı şekilde peygamberi insanlara tanıtarak tasdik ettirmesi de Allah'ın insanlara en büyük lütfu ve nimetidir.<sup>74</sup>

<sup>71</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ebsat*, 45.

<sup>72</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ebsat*, 44-45.

<sup>73</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, çev. ve nşr. Mustafa Öz (İstanbul, İFAV Yayınları, 2015), 73.

<sup>74</sup> Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, 41.

Ebû Hanîfe, tevhid inancını benimsediğini iddia edip, Hz. Muhammed'i (s.a.s.) inkâr eden kimsenin durumu ile ilgili olarak, böyle bir şeyin vaki olamayacağını belirtmektedir. Ona göre şayet böyle bir durum olursa, o kimseyi Allah'ı inkâr eden ve Allah'ı bildiği konusundaki iddiasında yalancı birisi olarak saymak gerekir. Çünkü onun peygamberi inkâr etmesi ile Allah'ı inkâr ettiği neticesine varılır. Hatta bir kimsenin, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Allah'ın elçisi olduğunu bildikten sonra, onun katlini veya eziyet çekmesini istemesi bile mümkün değildir. Kur'ân-ı Kerim'de peygamberin yüceliğini belirtmek için "Kim Resûle itaat ederse, Allah'a itaat etmiş olur."<sup>75</sup> buyurulmuştur. Ayrıca Allah, peygamberi bütün insan ve cinlerin önderi, farzları ve süneni (kanunları) için emîn kılmış ve bunu "Resûl size neyi verirse, onu alın; sizi neden yasaklarsa ondan kaçın"<sup>76</sup> âyetinde bildirmiştir.<sup>77</sup>

Peygambere imân ile ilgili olarak bu açıklamaları yapan Ebû Hanîfe, peygamberden bize ulaşan bilgilerle ilgili olarak şöyle demektedir:

"Hz. Peygamber'in söylediğini duyduğumuz yahut duymadığımız herşey, can ve baş üstünedir. Biz onların hepsine îman ettik, onların Allâh'ın Resûlu'nün söylediği gibi olduğuna şehâdet ederiz. Keza Hz. Peygamber'in, Allah'ın nehyettiği bir şeyi emretmediğine, Allah'ın kullarına ulaştırılmasını emrettiği bir şeye de mâni olmadığına şahitlik ederiz. O, hiçbir şeyi Allah'ın tavsif ettiğinden başka şekilde tavsif etmez. Yine şehâdet ederiz ki O, bütün işlerde Allah'ın emrine muvafakat etmiş, hiçbir bid'at ortaya koymamıştır. Allah'ın söylemediği hiçbir şeyi de, Allah'a isnâd etmemiştir. Bunun için Allah Teâlâ "Kim Resûle itaat ederse, Allah'a itaat etmiş olur."<sup>78</sup> buyurmaktadır."<sup>79</sup>

Ebû Hanîfe, Hz. Peygamber'den (s.a.s.) nakledilen hadisler konusunda ise çok dikkatli olunmasını özellikle belirtmektedir. Ona göre özellikle bazı fırkaların kendi fikirlerini desteklemek amacıyla naklettikleri hadislerde bu durum daha

<sup>75</sup> en-Nisâ 4/80.

<sup>76</sup> El-Haşr 59/7.

<sup>77</sup> Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, 26-28.

<sup>78</sup> en-Nisâ 4/80.

<sup>79</sup> Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, 33.

önem arz etmektedir. Hatta onlar bu tür nakillerde Hz. Peygamber'e ulaşıncaya kadar muteber kişilerden oluşan bir sened zikretseler dahî onları tekzip etmek gerekir. Çünkü böyle nakilleri tekzip etmek, Hz. Peygamber'in sözünü tekzip olarak düşünülemez. Hz. Peygamber'i tekzibi ise şu şekilde izah etmektedir:

"Tekzip etmek, ancak "Ben Hz. Peygamber'in sözünü yalanlıyorum," diyen kimsenin yalanlamasıdır. Lâkin bir kimse "Ben Hz. Peygamber'in söylediği her şeye îman ederim, fakat o kötülük yapılmasını söylemedi, Kur'ân'a da muhalefet etmedi" derse, bu söz o kimsenin, Hz. Peygamber'i ve Kur'ân-ı Kerim'i tasdik etmesi; Allah'ın Resûlünü, Kur'ân'a muhalefetten tenzih etmesidir. Eğer, Hz. Peygamber, Kur'ân'a muhalefet etse ve Allah için hak olmayan şeyleri kendiliğinden uydursa idi, Allah onun kudret ve kuvvetini alır, kalp damarını koparırdı. Nitekim bu husus Kur'ân'da şöyle belirtilir: "Eğer peygamber söylemediklerimizi bize karşı, kendiliğinden uydurmuş olsa idi, elbette onu kuvvetle yakalar, sonra da kalp damarını koparıverirdik. Sizin hiçbiriniz de buna mâni olamazdı."<sup>80</sup> Allah'ın peygamberi, Allah'ın kitabına muhalefet etmez, Allah'ın kitabına muhalefet eden kimse de Allah'ın peygamberi olamaz... O halde Kur'ân-ı Kerim'in hilâfına, Hz. Peygamber'den hadis nakleden herhangi bir kimseyi reddetmek, Hz. Peygamber'i reddetmek veya tekzip etmek demek değildir. Bilakis, Hz. Peygamber adına bâtil rivâyet eden kimseyi reddetmek demektir. İtham Hz. Peygamber'e değil, nakleden kimseye râcidir."<sup>81</sup>

Ebû Hanîfe peygamberler hakkında nasıl bir inanişaya sahip olunması gerektiğini anlattığı gibi, onların sünnetinin ümmet için ne derecede önemli olduğunu da özellikle vurgulamıştır. Fakat sünnet olarak nakledilen rivâyetlerde, başta Kur'ân-ı Kerim'de açıkça bildirilen hususlara aykırılık olduğu anlaşıldığında, bu rivâyetlerin reddedilmesi gerektiğini belirtmektedir. Önemle üzerinde durduğu husus ise Hz. Peygamber'in Kur'ân'a aykırı bir şey söylemeyeceğidir.

Ebû Hanîfe'nin hadislerle ilgili olarak önemle üzerinde durduğu konu, hadis olarak nakledilen bilginin Kur'ân'a uygun olmasıdır. O ayrıca hadisleri kabulde başka hususlara da işaret etmiştir ki bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

<sup>80</sup> el-Hâkka 69/45-47.

<sup>81</sup> Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, 31-33.

Akla uygunluk, insana verilen değer, kolay ve maslahata uygun olanı tercih, maksada uygun olanı tercih, örfe uygunluk ve zamanla ortaya çıkan gelişmeleri dikkate alma.<sup>82</sup>

Neticede ona göre hadis, gerek imânî konularda gerekse fikhî konularda, dinin ikinci kaynağı olup, ayrı bir ilim dalı değildir. Nitekim Ebû Hanîfe, fıkıh ana başlığı altında, fıkıhın en faziletliilerini sayarken Sünnet'e özellikle işaret etmiştir.

### Sonuç

Sünnet'in ümmet için gerekliliğini özellikle belirten Ebû Hanîfe, Sünnet'in dinin en önemli ikinci kaynağı olduğunu net bir şekilde ifade etmektedir. Fakat onun, hadisleri tercih etmede ehl-i hadisin ileri sürmüş olduğu şartlar yanında, bazı noktalarda farklı usûl ve metotlar da benimsediği kesindir. O, dinin temel kaynaklarını bir bütün halinde değerlendirmeyi kendine en temel usûl olarak benimsediğinden, hadisleri değerlendirmeye de bunu yansıtmıştır. Nitekim bu durumu onun ilim anlayışında görmek mümkündür, o sadece nakilcilik yapmak gibi bir anlayışı benimsememiştir.

Dinin iki temel kaynağı üzerinde derinlemesine araştırma yapıp, anlama faaliyeti içerisinde olmayı en iyi ifade eden kelime olarak "fıkıh" terimini seçmiş olması, onun ilimlere bakışını göstermektedir. İkinci asırdan itibaren dinî ilimler farklı isimler adı altında yavaş yavaş ayrılmaya başlamakla birlikte, Ebû Hanîfe bunları bir bütün halinde düşünmüş ve fıkıh çatısı altında toplamıştır. Fakat onun bu kelimeyi tercih edişinden de anlaşılacağı üzere, o ilim ile sadece nakle dayalı bir faaliyeti değil de, deliller üzerinde düşünme ve istidlâl etme faaliyetinden sonra elde edilen neticeyi kastetmektedir. Bunları dinde fıkıh ve ahkâmıda fıkıh olarak adlandırması ise, kendisinden sonra özellikle filozoflar tarafından yapılan ilimler tasnifine de yansımıştır. Mesela Farâbî dinî ilimlerden sadece kelâm ve fıkha yer vermiştir.

<sup>82</sup> Ünal, *İmam Ebu Hanife*, 80-130.

Rivâyetlerin sadece nakledilmesi ve diğer delillerle birlikte düşünülmemesi tarihte olduğu gibi günümüzde de önemli bir problem olarak durmaktadır. Çözüm ise Ebû Hanîfe'nin metodunu takip etmekten geçmektedir. Zira İbn Haldun'un isabetle belirttiği üzere, geçmiş içinde yaşadığımız zamana, suyun suya benzediğinden daha fazla bir şekilde benzemektedir. Rivâyetlerin anlaşılmasında geniş anlamdaki fikhî faaliyet her zaman işin içinde olmalıdır. Asıl itibariyle ilim, zihni gayretler neticesinde, ihtiyaç duyulan hususlarda bilinmeyi elde etme çabasıdır.

Esasen ilim elde etme, insanın en temel ihtiyacı ve onun en ayırt edici özelliklerindedir. İnsan az veya çok hayatının her aşamasında ilim ile bir şekilde ilgilenmektedir. Burada önemli olan husus ise elde edilen ilmin kaynağı ve doğru anlaşılması meselesidir. Bu meselenin çözümü ise ciddi bir usulün bulunmasını zorunlu kılmaktadır ki, Ebû Hanîfe bu açıdan örnek alınması gereken en önemli âlimlerdendir. İlmî bakış açısı, onu sadece içinde bulunduğu asrın değil, günümüz dâhil bütün asırların en önemli şahsiyetlerinden biri yapmıştır. Onun usulü daha sonraki dönemlerde de canlı bir ilmî faaliyetin ortaya çıkmasına etki etmiştir. Bu ilmî bakış açısı, bugün birçok alanda yeni metot arayışında olan ilim dünyası için, örnek alınacak bir yaklaşımdır.

104

OMÜİFD

### Kaynakça

- Açıkgenç, Alpaslan. "Kur'ân'da "ilim" Kavramı Çerçevesinde Tarihselliğe Bir Yaklaşım ve Bunun Tefsir Yöntemine Katkısı". *Kur'ân'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri (8-10 Kasım 1996, Bursa)*. Ed. Abdülhamit Birşik. 195-205. Bursa: Kurav Yayınları, 2005.
- Ahmet b. Fâris. "İlm". *Mu'cemu Mekâyisi'l-lüğa*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 4: 109-111. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-cil, 1991.
- Arslan, Ali. *Hadis İliminde İlim/Bilgi Vasıtası Olarak "Haber" Haberin Epistemolojik Değeri ve Hadis Usulü Eserlerinde İncelenmesi*. Ankara, İlahiyat Yayınları, 2019.
- Arslan, Ali. "Âmirî (ö. 381/992) ve Hârizmî'nin (ö. 387/997) İlimler Tasnifinde Hadis İlminin Yeri". *Diyanet İlmî Dergi* 56/2 (Haziran 2020): 111-132.
- Arslan, Ali. "Bir Filozofun Gözünden Hadis İlmi ve Hadis Âlimleri (Âmirî (ö. 381/992) Örneği)". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Haziran 2020): 372-389.



- Bayraktar, Mehmet. *İslam Felsefesine Giriş*. Ankara: TDV Yay., 2003.
- Demir, Halis. "İlimler Tasnifi Literatürü Denemesi". *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Haziran/2019), 48-89.
- Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Kitabevi, 1971.
- Ebû Hanîfe. *el-Âlim ve'l-müte'allim*. çev. ve nşr. Mustafa Öz. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Ebû Hanîfe. *el-Fıkhu'l-ebnat*. çev. ve nşr. Mustafa Öz. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Ebû Hanîfe. *el-Fıkhu'l-ekber*. çev. ve nşr. Mustafa Öz. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Ebû Yûsuf. *el-Âsâr*. thk. Ebu'l-vefâ. Beyrût: Dâru'l-kütübü'l-ilmî, ts.
- Eren, Muhammed Emin. *Hadis Edebiyatında Kitabu-İlm ve İlim Kelimesinin Kavramsal Tahlili*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006.
- Gökbulut, Süleyman. "İlim Tasniflerinde Tasavvufun Yeri". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/19 (2007), 245-264.
- Hemmâm b. Münebbih. *Şahîfetü Hemmâm b. Münebbih*. Thk. Ali Hasan Ali Abdülhamid. Beyrût: Mektebetü'l-İslâmî, 1407/1987.
- İbn Abdülber en-Nemerî el-Kurtubî. *Câmi'ü beyâni'l-ilm ve fazlihî*. Thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyri. Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî, 1414/1994.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân. *Nüzhetü'l-a'yüni'n-nevâzir fi ilmi'l-üücûh ve'n-nezâ'ir*. Thk. Muhammed Abdulkerim Kâzım er-Râzî. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1404/1984.
- İbn Kuteybe, Abdullâh b. Müslim. *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*. thk. M. Zührî en-Neccâr. Kahire: 1386/1966.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mukerrem. "Alime". *Lisânu'l-'Arab*. Thk. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasbullah, Hâşim Muhammed eş-Şâzeli. 4: 3082-3086. 6 cilt. Kâhire: Dâru'l-Meârif, ts.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan*. Trc. M. Kürşad Atalar. İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.
- Karaman, Hayrettin. "Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/1-14. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Kılıçer, M. Esat. "Ehl-i re'y". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/520-524. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Koçyiğit, Talat. *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, ts.
- Kutluer, İlhan. "İlim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 109-114. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

- Lane, Edward William. *An Arabic- English Lexicon*. Beirut: 1980.
- Ma'mer b. Râşid, Ebû Urve el-Basrî es-San'ânî. *el-Câmi'*. Thk. Habîburrahmân el-A'zamî. Beyrût: Mektebetü'l-islâmî, 1403.
- el-Mizzî, Ebu'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'î'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 cilt. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1980.
- Muhammed Ebû Zehra. *Ebû Hanîfe*. trc. Osman Keskioglu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.
- Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî. *Menâkıbı Ebî Hanîfe*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1401/1981.
- Özşenel, Mehmet. "Hadislerin Tasnûfunde Ebû Hanîfe'nin Rolü". *İmâm-ı Azâm Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*. 2/353-360. Bursa, 2003.
- Râmhürmüzî, Hasan b. Abdurrahman. *el-Muhaddişü'l-fâşıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*. Nşr. Muhammed Acâc el-Hatîb. Beyrût: Dâru'l-fîkr, 1391/1971.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd. *el-Bidâye fi uşûlî'd-dîn*. Trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000.
- Saymerî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali. *Ahbâru Ebi Hanîfe ve Ashabihi*. Beyrût: Âlemü'l-kütüb, 1405/1985.
- OMÜİFD Syamsuddin, Sahiron. "Ebû Hanîfe'nin Haber-i Vâhidi Delil Olarak Kullanması". çev. A. Kadir Evgin. *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2003), 145-160.
- Şemseddin Sâmî. *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul, Çağrı Yayınları, 1992.
- Tirmizî, Ebû İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Nâsırüddin el-Elbânî. Riyâd: Mektebetü'l-meârif, 1417.
- Uzunpostalıcı, Mustafa. "Ebû Hanîfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/143-145. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Siyerü a'lâmin-nübelâ*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, vdğr. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1982/1402.



# AKADEMİSYENLERİNİN GÖZÜYLE TEFSİR ALANI SORUNLARI

## PROBLEMS OF TAFSİR WITH THE EYES OF ACADEMICIANS

---

### MUSTAFA TUNÇER & HÜSEYİN ALGUR

[Dr. Öğr. Üyesi, Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı,  
Faculty Member, PhD., Giresun University Faculty of Divinity, Department of Tafsir  
mustafatuncer061@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1415-6682>

Dr. Öğr. Üyesi, Giresun Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,  
Faculty Member, PhD., Giresun University Faculty of Divinity,  
Department of Philosophy and Religious Studies.

[huseyin.algur@giresun.edu.tr](mailto:huseyin.algur@giresun.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0002-2028-2151>

---

#### Makale Bilgisi / Article Information

*Makale Türü / Article Types:* Araştırma Makalesi / Research Article

*Geliş Tarihi / Received:* 06 Mart/Marc 2020

*Kabul Tarihi / Accepted:* 26 Kasım/November 2020

*Yayın Tarihi / Published:* 15 Aralık/December 2020

*Yayın Sezonu / Pub Date Season:* Aralık/December

*Yıl / Year:* 2020 *Sayı – Issue:* 49 *Sayfa / Pages:* 107-142.

Atf/Cite as:Algur, Hüseyin. Tunçer, Mustafa. “Akademisyenlerinin Gözüyle Tefsir Alanı Sorunları-Problems of Tafsir With the Eyes of Academicians”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 49 (Aralık-December 2020): 107-142. <https://doi.org/10.17120/omuifd.700086>

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

## Akademisyenlerinin Gözüyle Tefsir Alanı Sorunları

**Öz:** İslam dininin ilk döneminden günümüze Kur'an-ı Kerim ayetlerinin daha iyi anlaşılması adına ortaya koyulan çaba, Tefsir ilminin konusu dâhilindedir. Ortaya koyulan bu anlama ve açıklama çabasında müfessir ve Tefsir alanı uzmanlarının iyi niyeti saklı kalmak kaydıyla takip edilen yöntem ve paradigma farklılıkları çeşitli görüşlerin sergilenmesine zemin hazırlamıştır. Kimi müfessirler Tefsir literatüründe yer alan rivayetleri merkeze alarak geleneksel Tefsir metoduyla ayetleri yorumlamaya çalışırken, kimisi de akılcı bir yaklaşım usulüyle Tefsire odaklanmıştır. Ayetlerdeki kelimelerin hakiki anlamlarını önceleyen bir paradigmanın yanı sıra, mecazı veya temsili anlatımı tercih eden bir bakış açısı da kendine yer bulmuştur. Günümüzde müteşabih ayetler üzerinden ya da günün şartları doğrultusunda ortaya çıkan Tefsir meselelerin tespit edilmesinin ve bu sorunların çözümüne dair çaba sarf edilmesinin Kur'an'ın anlaşılması uğraşısına olumlu yönde katkı sunacağı düşünülmektedir. Bu düşünceden hareketle Tefsir alanında görev yapan 26 öğretim elemanı ile durum çalışması yapılmış, elde edilen veriler önceden belirlenmiş temalara göre betimsel analize tabi tutulmuştur. Araştırmada ulaşılan verilere göre, Tefsir alanı meselelerinin metodoloji, Kur'an'ın anlaşılma kaygısı, bu ilimle iştiğal edecek kişilerin yeterlikleri, Tefsir konularının güncellenmesi, Kur'an'ın tarihselliği, Kur'an'a olan bağlılık ve Tefsir konularının ele alınmasında kullanılan dil ve üslup olduğu tespit edilmiştir. Bu meselelerin çözülmesi adına istenen düzeyde bir kaygının olmadığı, kullanılan yöntemlerin çözüme yönelik yetersiz düzeyde kaldığı elde edilen tespitler arasındadır. Diğer taraftan Tefsir meselelerinin çözümü adına yapılan konuşma ve tartışmaların teorik boyutunun bilimsel ortamlarda yapılmasının, medya aracılığıyla ise muhatap kitlenin ilgi, ihtiyaç ve beklentileri doğrultusunda olması gerektiği sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar Sözcükler:** Tefsir, Din Eğitimi, Kur'an, Tefsir Meseleleri, Medya.



## Problems of Tafsir With the Eyes of Academicians

**Abstract:** The effort exerted in the name of better understanding of Verses (Ayahs) of the Quran from the earlier period of Islam to the present day is within the subject of hermeneutics. In this effort to understand and explain, method and paradigm differences followed by the goodwill of the experts in the field of hermeneutics have laid the groundwork for different perspectives. Some hermeneutics experts attempt to interpret verses using a traditional hermeneutics method, with a central focus on accounts in the hermeneutics literature while others focus on hermeneutics with a more rationalist approach. In addition to a paradigm that prioritizes the true meanings of words in verses, there is also a perspective focusing on metaphorical or representative discourse. It is thought that identifying current questions of hermeneutics, caused by cognate verses or by conditions of the period and

exerting efforts on resolving these problems will contribute greatly to a better understanding of the Quran. Based on this perspective, a case study was conducted 26 faculty members working in the field of hermeneutics and data obtained were analyzed according to predetermined themes using descriptive analysis method. According to data obtained in the study, current question of Quranic hermeneutics are methodology, the concern attached to the understanding of the Quran, competences of people who will focus on this field, updating the subjects on Quranic hermeneutics, historicity of the Quran, commitment to the Quran, and language and style used in Quranic hermeneutics. Among the findings are that the concern shown towards resolving these problems is not at a desired level and that methods are insufficient to find solutions. On the other hand, it has been also concluded that speeches and discussions on resolving problems of Quranic hermeneutics.

**Keywords:** Tafsir, Religious Education, Quran, Subjects of Tafsir, Media.



## Giriş

Fitratı gereği sosyal özellikler taşıyan bir varlık olarak insanın bireysel ve toplumsal hayatının huzurlu olması açısından herkes tarafından kabul edilmiş değerlerin önemli bir yeri vardır. Bireyin hayatında iyi-kötü, doğru-yanlış ayrımı yapmasını sağlayan değerlerden biri de dindir. Din kavramı her disiplin tarafından farklı şekillerde tanımlansa da yapılan bu farklı tanımlar, dinin bireyin hayatındaki etkisinin önemine dair fikir verir niteliktedir. İnsan hayatındaki bu öneminden hareketle dinin bireyin gündelik hayatının akışına paralel olarak yaşadığı sorunların çözümünde etkin rol oynaması beklenir. Bu noktada İslam dininin temel kaynağı olan Kur'an'ın daha iyi anlaşılması ve yorumlanması önem arz eden bir durumdur. Bu itibarla Kur'an'ın daha iyi anlaşılması ve yorumlanmasında başat role sahip Tefsir ilmi ve bu ilimle iştigal eden akademisyenlerin görüşlerinin oldukça önemli bir rolü söz konusudur.

Kaynağı ilahî olan bir metnin insan tarafından anlaşılması ve yorumlanmasının pek kolay olmadığı bilinen bir gerçektir. Bu anlayışın gelişmesinde Kur'an'da geçen bazı ifadelerin çok anlamlı olması, önceki dönemlerde yapılmış Tefsir veya yorumların değişmez normlar şeklinde

algılanması ve bilim-din ilişkilerini ele alırken duygu ve önyargılardan bağımsız yorum yapılamaması başta olmak üzere birçok sebebin etkisinden söz edilebilir.<sup>1</sup>

Müslümanlar, Kur'an-ı Kerim'in nazil oluşundan itibaren açıklanması ve yorumlanması konusunda büyük çaba göstermişlerdir. Kur'an'ın ilk açıklama ve yorumunu doğal olarak Hz. Muhammed (sav) yapmıştır. Akabinde bu açıklama ve yorumlar sırasıyla sahabe, tabiûn, tebe-i tabiûn ve sonraki dönemlerde de konunun uzmanları olan müfessirler tarafından sürdürülmüştür. Kur'an'ı yorumlamaya çalışan müfessirlerin çoğunlukla kendi dönemine kadar yapılan yorumları ve kendi döneminin ilim ve kültür seviyesini dikkate alarak açıklama yapmaları, her çağda ortaya çıkan ilmî gelişmelerden istifade edilerek Kur'an'ın günün anlayışına sunulmasını gerekli kılmaktadır.

İfade edilen bu realiteden hareketle günümüzde Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasında önemli bir rol üstelenen Tefsir alanı uzmanlarının yetkinliklerinin ve yetiştirme süreçlerinin, ilmi metodolojilerinin ve muhataplarıyla iletişim biçimlerinin dikkate alınması, söz konusu süreçte niteliğin artmasına olumlu katkılar sunacaktır. Zira akademisyenlerin yetiştirme tarzı, aldıkları eğitimin niteliği, sosyo-kültürel çevre şartları onların akademik liyakatlerinde farklılık yaratabilmektedir. Bu kapsamda Tefsir alanı uzmanlarının en dikkat çekici yeterliliklerden biri Arapça diline hâkimiyettir. İlahî kelâmı anlamaya çalışırken Arapçaya hâkimiyetin ve gramer inceliklerinin bilinmesinin yanı sıra Kur'an'ın nazil olduğu dönemin sosyo-kültürel çevresinin bilinmesinin, ayetlerin Kur'an'a dizilişinde bağlama (siyak-sibak) riayet edilmesinin ve ayetlerin içerdiği hükümlerin arka planlarında yer alan gaye, hikmet ve gerçeklerin kıvranılabilmesi gibi temel parametrelerin göz önünde bulundurulması gerekir.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> A.Faruk Sinanoğlu, "Dini Metinlerin (text) Yorumuna Toplum Bilim Açısından Yaklaşım", *İslâm ve Yorum Sempozyumu* Fikret Karaman (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017), 141.

<sup>2</sup> Geniş bilgi için bk. Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, 37. Baskı (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 289-281; Yusuf Alemdar, "Akademik Tefsir Çalışmaları Sempozyumu (XIII. Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı) 27-29 Mayıs 2016", *İLTED* 45/1 (2016);

Şüphesiz bu noktada maksad-ı ilahiyi keşfetmede en doğruyu yakalama çabası ve Kur'an ifadelerinin zengin anlam örgüsü ve edebi zenginliğiyle dile hâkimiyetin önemi çok daha fazla belirgin hale gelmektedir. Bu durum, Tefsir akademisyenleri arasında en fazla gündem yapılan konuların başında gelmektedir. Bu yüzden Tefsir alanına dair meselelerin konuşulduğu çoğu toplantılarda söz konusu problem ele alınıp çözümüne dair önerilerde bulunmaktadır.<sup>3</sup>

Tefsir alanında ele alınıp tartışılan konular, Tefsir ilminin genel geçer tartışma konulardan olan meselelerin veya bilimsel verilerin ortaya çıkışıyla bazı ayetlerin yeniden yorumlanması gibi güncelliği olan konuların yanı sıra Kur'an'da dile getirilen kimi kıssalar hakikat-mecaz ilmi bağlamda değerlendirilip kıssada dile getirilen olayların yaşanmış olup olmadıkları ya da hakikatleri Kur'an'ın tarihselliği başlığı altında tartışılmaktadır. Günümüz Tefsir alanına ilişkin meselelerin hangi ortamlarda konuşulması, tartışılması gerektiği konusu da Tefsir alanı metodoloji sorunlarının başında anılabilir. Tefsir akademisyen veya uzmanlarının çeşitli ilmî toplantılarda bir araya gelerek gündeme aldıkları konular çoğu kere halka kapalı ortamlarda icra edilirken, bazen de halka açık mekânlarda medya araçları kullanılarak gerçekleştirilmektedir. Bu konuya dair altı çizilmesi gereken noktalardan birisi başta televizyon olmak üzere geniş kitleleri etkileyebilme gücüne sahip medya kuruluşlarıdır. Zira insanlara kısa sürede ulaşmanın en önemli araçlarından olan medya kuruluşları farklı amaçlarla toplumsal dönüşümü sağlamak üzere kitleleri yönlendirebilmektedirler. Ancak çeşitli kitle iletişim araçlarının yön-

İsmail Çalışkan, "9. Tefsir Akademisyenleri Buluşması ve Kur'an Nüzulünün Mekke Dönemi Sempozyumu", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2012).

<sup>3</sup> Bk. Yusuf Alemdar, "İlahiyat Fakülteleri Tefsir Anabilim Dalı Başkanlığı VII. Eşgüdüm Toplantısı", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/ (2011); İsmail Çalışkan, "8. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması ve Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplum Sempozyumu", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2011).

lendirme ve kamuoyu oluşturma gibi amaçlarını gerçekleştirmeye çalıştığı da bir hakikattir.<sup>4</sup>

Günümüz Tefsir meselelerinin kimlerin sorumluluğunda olduğu hususu, üzerinde düşünülmesi gereken konulardan bir diğeridir. Konunun öncelikli muhatapları Tefsir hocaları olması nedeniyle İlahiyat/İslami İlimler fakültelerinde görev yapan bu alanın akademisyenleri ile DİB'e bağlı Din İşleri Yüksek Kurulu uzmanları söz konusu Tefsir meseleleri üzerinde ilk söz sahibi olması gerekenler olarak sıralanabilir. Ayrıca bu meselelerin yine konu uzmanlarının katılımıyla panel, çalıştay, açık oturum, sempozyum gibi ilmî toplantılarda ele alınıp işlenmesinin de sağlıklı ve en doğru çözümlerin ortaya çıkışında etkili olacağı muhakkaktır.<sup>5</sup>

Son yıllarda Tefsir alanı sorunlarının çözüme ulaştırılması konusunda akademik düzeyde ve geniş katılımlı faydalı çalışmalara imza atılmıştır. Bu bağlamda öncelikle Türkiye'de tüm İlahiyat/İslami İlimler fakültelerinde görev yapan akademisyenlerin 2005 yılından beri her yıl farklı bir ildeki İlahiyat fakültesinin ev sahipliğinde gerçekleştirilen ilmi toplantılardan söz etmek yararlı olacaktır. Bu toplantılarda günümüz Tefsir alanı sorunları gündeme alınarak çözümlerine ilişkin değerlendirmelerde bulunmaktadır. Geniş katılımlı gerçekleştirilen bu toplantı/sempozyumların ilki 2005 yılında Van'da "Tefsir Anabilim Dalı Problemleri" adıyla tertip edilmiştir. Bu sempozyumda Kur'an araştırmaları alanında akademik bir derginin çıkarılması, Kur'an ve Tefsir Araştırmaları Enstitüsü kurulması, İlahiyat fakültelerinde okutulan Tefsir derslerinin artırılması, bu derslere dair problemler ve çözüm önerileri tartışmaya açılmıştır.<sup>6</sup> İkincisi 2006'da Kayseri'de "Kur'an Tasavvuru Problemi" adıyla, düzenlenmiştir. Bu sempozyumda Tefsir alanı eğitim-öğretim

<sup>4</sup> Abdurrahman Güneş, "Medyanın Olumsuz Din Algısına Etkisi", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 28/1 (2018).

<sup>5</sup> Konunun önemine vurgu yapan görüşler için bk. Faruk Tuncer, "Tefsir Koordinasyon Toplantıları Üzerine Bir Değerlendirme", *Öneri Dergisi* 10/39 (2013).

<sup>6</sup> İsmail Çalışkan, "I. Tefsir Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Tefsir Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Problemleri Sempozyumu Değerlendirmesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2006), 273-277.



sorunları, Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasından kaynaklanan problemler ağırlıklı olarak gündeme alınıp tartışılmıştır.<sup>7</sup>

Günümüz Tefsir alanı problemlerinin ele alındığı çalışmalar arasında da "çalıştay"lar da sayılabilir. Nitekim bunlardan iki tanesi 2019 ve 2020 yıllarında seri halinde birer yıl arayla Sakarya'da yapılmıştır. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ile Tefsir Araştırmaları Dergisi'nin "Tefsir ve Toplumsal Sorunlarımız" adıyla ortaklaşa düzenlediği bu ilmi toplantılarda sosyal sorunlar karşısında Tefsir akademisyenlerinin çözüm önerileri ele alınmıştır.<sup>8</sup>

Tefsir alanı sorunları tarihsel süreçte ilgili alanyazın içerisinde özel çalışmalar şeklinde değil, daha çok Tefsir ve Tefsir usulü literatürü içerisinde ele alınmış ve çözümü yönünde efor sarf edilmişse de son yıllarda daha çok müstakil çalışmalarla ele alındığı görülmektedir. Bu çalışmalarda Tefsir alanına dair problemler üzerinde yeni bakış açıları geliştirilmekte ve çözümler üzerinde bazı açılımlar sağlanmaktadır. Şüphesiz bu tür çalışmaların devam ettirilmesi Tefsir alanında karşılaşılan problemlerin halledilmesine katkı sağlayacağı aşikârdır. Diğer taraftan Tefsir sorunlarının çözümüne dair bu tartışmalar, Tefsir alanı uzmanlarının yetkinlikleriyle ilgili kaygıların zeminini de güçlendirmektedir.

<sup>7</sup> İsmail Çalışkan, "Tefsir Anabilim Dalı II. Koordinasyon Toplantısı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006),469-474. Daha sonra da bu çalışmalar sırasıyla İzmir ("Modern Dönemde Kur'an Yorumu (Kur'an'ın Aydınlığında Yaşamak)", 2007'de), İstanbul (Marmara Üniv. "Tefsirin Geçmişi ve Geleceği", 2008'de), Erzurum ("İlahiyat Fakülteleri Tefsir Anabilim Dalı VI. Eşgüdüm Toplantıları", 2009'da), Konya ("Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerir et-Taberî", 2010'da), İstanbul (İstanbul Üniv. "Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu", 2011'de), Çorum ("Kur'an Nüzulünün Mekke Dönemi", 2012'de), Kahramanmaraş ("Kur'an Nüzulünün Medine Dönemi", 2013'te), Sakarya ("Medya ve Kur'an", 2014'te), Sivas (2015'te "Kur'an ve Sahabe"), Ankara ("Akademik Tefsir Çalışmaları", 2016'da), Gaziantep ("Geçmişten Günümüze Tefsir İlmî: Konusu, Hedefi ve Sınırları", 2017'de), Samsun ("Kur'an ve Hayat", 2018'de) ve Şanlıurfa ("Hz. İbrahim ve Nübüvvet", 2019'da) illerinde gerçekleştirildi. (Bk. Sakin Taş - Samed Yazar, "İlahiyat Fakülteleri XIV. Tefsir Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve "Geçmişten Günümüze Tefsir İlmî: Konusu, Hedefi, Sınırları" Paneli", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/32 (2017).

<sup>8</sup> Betül Özdirek v.dğr., "Günümüz Tefsir Problemleri Çalıştay-II- Tefsir ve Toplumsal Sorunlarımız", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2020).

Tefsir alanı sorunlarına yönelik yazılan güncel müstakil eserlerden Şimşek'in "Günümüz Tefsir Problemleri" adlı eserinde günümüz Tefsir ekolleri ile Kur'an'ın tarihselliği, Kur'an'da kadın, reenkarnasyon vb. tartışmalı Tefsir konuları<sup>9</sup> ele alınmaktadır. Demirci'nin "Günümüz Tefsir Problemleri" isimli eserinde ise tarihselci, semantik, tematik Tefsir yöntemlerine ilişkin günümüz problemleri, vahiy tarihi ile ilgili problemler ile Kur'an'ın yorumuna dair güncel problemler<sup>10</sup> değerlendirilmektedir. Karataş ve Gördük'ün editörlüğünde hazırlanan "Günümüz Tefsir Problemleri" adlı çalışmada ise Tefsir öğretimi ve öğrenimi faaliyetlerinin sorunsallığı, Tefsir tarihi tasavvurunun sorunları ve bazı öneriler, Tefsir usulü tartışmaları, Kur'an'ı anlamada bağlamın rolü, nesh, şefaahat, garanik vakası, abdestsiz Kur'an'a dokunma, reenkarnasyon gibi Tefsir alanında gündem yapılan tartışmalı konular<sup>11</sup> kaleme alınmaktadır. "İlahiyatlarda Tefsir Eğitimi Ne Durumda?" başlıklı makalede de fakültelerde takip edilen müfredat programları, öğrencilerin nitelik sorunları, akademik eleman yetiştirmede eksiklikler gibi daha çok eğitim-öğretim problemleri<sup>12</sup> değerlendirmeye alınmakta ve çözüm önerileri sunulmaktadır. Bu çalışmada ise literatürde daha önce yer almayan bir metot takip edilerek Tefsir alanı uzmanlarının bakış açısıyla sorun tespiti, sorunların ele alınış biçimleri, sorunların çözümünde sorumluluk sahipleri ve bu sorunların ele alındığı ortama ilişkin değerlendirmeler yapılmaktadır. Dolayısıyla çalışmanın temel problemi Tefsir alanı uzmanlarının görüşleri doğrultusunda Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması temel amacının gerçekleşmesi için ilgili alanda karşılaşılan sorunların tespit edilmesi ve çözümüne dair öneriler getirilmesidir. Bu temel problemten hareketle aşağıdaki alt problemlere cevap aranmaya çalışılmıştır:

✓ Günümüzde Tefsir alanının sorunları nelerdir?

<sup>9</sup> Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 16 Baskı (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2018).

<sup>10</sup> Muhsin Demirci, *Günümüz Tefsir Problemleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017).

<sup>11</sup> Ali Karataş - Yunus Emre Gördük, *Günümüz Tefsir Problemleri* (Ankara: Bilay Yayınları, 2018).

<sup>12</sup> Abdulhamit Birişik, "İlahiyatlarda Tefsir Eğitimi Ne Durumda?", erişim: 27.10.2020 2020, <https://www.ilimdergisi.org/kisa-sorusturma/ilahiyatlarda-tefsir-egitimi-ne-durumda/>.

- ✓ Günümüz Tefsir alanı sorunlarının üstesinden gelme sürecinde kimler, hangi platformlarda, nasıl bir yol izleyerek uğraş vermektedir?
- ✓ Muhteva ile ilgili Tefsir alanı sorunlarının ele alınma sürecinde ortaya çıkan değerlendirmelerin muhatapları kim/ler olmalıdır?
- ✓ Günümüz Tefsir alanı sorunlarının çözümüne dair değerlendirmelerde medyanın konumu nedir?

### Yöntem

Nitel bir yaklaşım benimsenen araştırmada durum çalışması deseni kullanılmıştır. Durum çalışmaları, bir veya daha fazla olay ya da olgunun derinlemesine incelendiği araştırmalardır.<sup>13</sup> Bu araştırmada da günümüzde Tefsir alanı sorunları, çözüm önerileri ve sorunların çözümünde takip edilecek yöntemler derinlemesine incelenmeye çalışıldığı için durum çalışması yöntemi tercih edilmiştir.

### Çalışma Grubu

Çalışmada konu ile ilgili maksimum çeşitlilik ve derinlemesine bilgi edilmesi hedeflendiği için amaçlı örnekleme türlerinden maksimum çeşitlilik örnekleme esas alınmıştır.<sup>14</sup>Örnekleme belirlenirken maksimum çeşitliliği sağlamak adına farklı Tefsir meseleleri üzerine çalışmaları olan öğretim elemanlarıyla iletişime geçilmiştir. Kendileriyle iletişim kurulan akademisyenlerden gönüllülük esasına göre dönüş yapan 26 öğretim elemanı araştırmacının çalışma grubunu oluşturmuştur. Örnekleme oluşturulan öğretim elemanlarının 1'i kadın 25'i erkektir. Öğretim elemanlarının 2'si "65 ve üstü", 6'sı "41-45", 4'ü "46-50", 6'sı "51-60", 4'ü "25-35" ve 4'ü de "36-40" yaş aralığındadır. 11'i "Dr. Öğr. Üyesi", 7'si "Doçent Dr.", 5'i "Prof. Dr." ve 3'ü "Arş. Gör." olan katılımcıların 5'i "1-5 yıl", 11'i "6- 10

<sup>13</sup> Şener Büyüköztürk v.dğr., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 11 Baskı (Ankara: Pegem Akademi, 2012), 260.

<sup>14</sup> Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 8. Baskı (Ankara: Seçkin Yayınları, 2011), 107-109.

yıl”, 6’sı “11-25 yıl”, 2’si “31-33 yıl” ve 2’si de “39-42 yıl” mesleki deneyime sahiptir. Araştırmada katılımcıların görüşleri “K” kısaltmasıyla verilmiş olup her bir katılımcı bilgisi Tablo1’de verilmiştir.

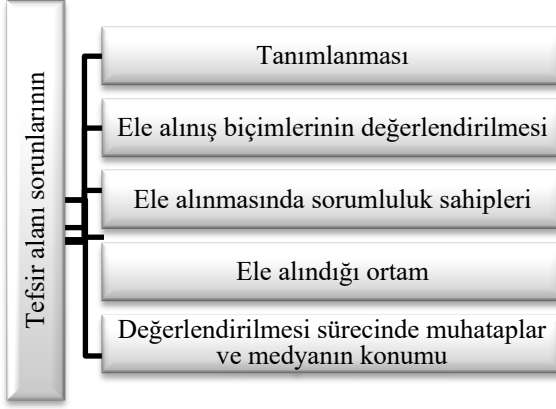
**Tablo 1: Katılımcı Bilgisi**

Kat.	Cinsiyet	Yaş	Unvan	Den.	Kat.	Cinsiyet	Yaş	Unvan	Den.
K1	Erkek	51-60	Prof. Dr.	31-33	K14	Erkek	46-50	Dr.	6-10
K2	Erkek	51-60	Doç. Dr.	11-25	K15	Erkek	51-60	Prof. Dr.	31-33
K3	Erkek	36-40	Dr.	6-10	K16	Erkek	41-45	Dr.	6-10
K4	Erkek	46-50	Dr.	6-10	K17	Erkek	25-35	Dr.	6-10
K5	Erkek	46-50	Dr.	11-25	K18	Erkek	36-40	Dr.	6-10
K6	Erkek	51-60	Doç. Dr.	6-10	K19	Erkek	46-50	Doç. Dr.	-
K7	Erkek	46-50	Dr.	6-10	K20	Erkek	36-40	Dr.	1-5
K8	Erkek	41-45	Doç. Dr.	11-25	K21	Erkek	41-45	Doç. Dr.	1-5
K9	Erkek	36-40	Dr.	1-5	K22	Kadın	25-35	Arş. Gör	1-5
K10	Erkek	51-60	Doç. Dr.	6-10	K23	Erkek	65/üstü	Prof. Dr.	39-42
K11	Erkek	25-35	Arş. Gör	1-5	K24	Erkek	51-60	Prof. Dr.	11-25
K12	Erkek	25-35	Arş. Gör	6-10	K25	Erkek	41-45	Dr.	6-10
K13	Erkek	41-45	Doç. Dr.	11-25	K26	Erkek	65/üstü	Prof. Dr.	39-42

### Veri toplama Aracı

Araştırmanın problemine çözüm üretebilmek için bir veri toplama aracı geliştirilmiştir. Veri toplama aracı geliştirilirken kapsam geçerliğini sağlamak adına öncelikle alanyazındaki çalışmalar taranarak araştırmanın temel problemi ve alt problemleri netleştirilmiştir. Arkasından ifade edilen problemlere dair veri toplamak üzere temalar belirlenmiş, bu temalarla ilgili sorular yazılmıştır. Veri toplama aracındaki temalarla ilgili aşağıdaki Şekil 1 incelenebilir.

Şekil 1: Araştırma Veri Topla Aracının İçerdiği Temalar



Nitel veri elde etmek amacıyla geliştirilen bu formun kapsam geçerliğini sağlamak üzere ilgili literatür taranmış, ayrıca farklı Tefsir alanı uzmanlarının görüşleri alınmıştır. Veri toplama aracının güvenilirliğini artırmak adına veri toplama aracından elde edilen temalar alan araştırması yapma tecrübesi olan üç akademisyenin değerlendirmesine tabi tutulmuş, onlar tarafından da benzer temalar tespit edilmesi üzerine değerlendirme aşamasına geçilmiştir. Hazırlanan veri toplama aracı yapılandırılmış görüşme formu niteliğindedir. Bu sebeple verilerin toplanmasında bire bir görüşmelerin yanı sıra internet üzerinden gönderilen formların katılımcılar tarafından doldurulması yöntemine de başvurulmuştur. Bu yöntemin uygulanmasında öncelikli gerekçe, katılımcıların araştırma-ya içten ve samimiyetle katılarak araştırmanın objektifliğini temin etmek olmuştur.

### Verilerin Analizi

Araştırmada elde edilen veriler Şekil 1’de yer alan temalar ve araştırmanın alt problemleri göz önünde bulundurularak değerlendirilmiş, elde edilen veriler literatürde yer alan farklı çalışmalarla da karşılaştırılarak

betimsel olarak analiz edilmiştir. Betimsel analizinin bir gereği olarak zaman zaman katılımcıların görüşlerine aynen yer verilmiştir.<sup>15</sup>

## Bulgu Ve Yorumlar

Tefsir alanındaki uzmanlara veri toplanması ve dinin emir ve yasaklarına muhatap kılınan Müslümanlara dinin anlaşılması noktasında destek bağlamında yapılan bu araştırmada elde edilen bulgular Şekil 1'deki temalar çerçevesinde ele alınarak değerlendirilmiştir.

### 1.Tefsir Alanı Sorunlarının Tanımlanması

Günümüz Tefsir meselelerinin tespiti ve çözümüne dair farklı çaba ve arayışlardan söz edilebilir. Tefsir alanı ile ilgili düzenlenen çeşitli kongre, sempozyum ve koordinasyon toplantısı gibi ilmî toplantıları bu bağlamda değerlendirilebiliriz. İlki 2005 yılında Van'da yapılan ve her yıl farklı bir ilde düzenlenen seri Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon toplantılarının, sonuncusu (16.) Şanlıurfa'da düzenlenmiştir. Bu toplantılarda "Kur'an Tasavvuru Problemi", "Kur'an-ı Kerim Işığında İnsanî ve Sosyal Gelişim", "Medya ve Kur'an", "Kur'an ve Sahabe", "Akademik Tefsir Çalışmaları", "Kur'an ve Hayat" gibi daha çok günümüzde tartışılan konular ele alınıp değerlendirilmiştir.<sup>16</sup>

Araştırma kapsamında katılımcılardan Tefsir alanı sorunlarını tanımlamaları için "Tefsir alanında araştırma yapan bir akademisyen/öğretim üyesi olarak, size göre günümüzde çözüm bekleyen temel Tefsir problemleri nelerdir?" sorusu yöneltilmiştir. Soruya verilen cevaplar birlikte incelendiğinde, Tefsir alanıyla ilgili metodoloji (n=10), Kur'an'ın anlaşılma kaygısı (n=9), bu ilimle iştigal edecek kişilerin yeterlikleri (n=5), Tefsir konularının güncellenmesi (n=6), Kur'an'ın tarihselliği

<sup>15</sup> Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 224.

<sup>16</sup> Geniş bilgi için bk. Tuncer, "Tefsir Koordinasyon Toplantıları", 143-148; Sakin Taş - Samed Yazar, "İlahiyat Fakülteleri XIV. Tefsir Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve "Geçmişten Günümüze Tefsir İlimi: Konusu, Hedefi ve Sınırları Paneli", *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/32 (2017), 771-786; İsmail Çalışkan, "XV. Tefsir Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Kur'an ve Hayat Sempozyumu (11-12 Mayıs Samsun)", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018), 755-761.

(n=3), Kur'an'a olan bağlılık (n=4) ve Tefsir konularının ele alınmasında kullanılan dil ve üslup ile ilgili konulara (n=2) dikkat çekilmiştir.

Malum olduğu üzere bilim, özünde anlama, açıklama ve kontrol altına alma işlevlerini barındırır.<sup>17</sup>Tefsir bilimi de Hz. Peygamber döneminden itibaren Kur'an'ın anlaşılması ve açıklanmasını kendisine hedef edinmiştir. Tarihsel süreçte günümüze kadar birçok mesele tartışılmış, bu tartışmalar sonucunda bu meselelerin çözümüne ilişkin belli başlı görüşler ortaya çıkmıştır. Bu durumu K16 aşağıda yer alan ifadeleriyle dile getirmiştir:

Aslında Tefsire dair günümüze gelinceye dek bu gök kubbe altında söylenmedik söz kalmamış gibidir. Tarihi süreç içerisinde Kur'an'ın metin yapısından, nüzul sürecinden, derlenmesinden ve Arap dilinin yapısından dolayı kaynaklara geçen rivayet farklılıkları sebebiyle ayrıca bölgesel ve mezhebi farklılıklardan dolayı Kur'an'ın yorumlanması noktasında bazı farklılıklar ortaya çıkmış ve bunlar yazılı olarak temel kaynaklarda tartışılmıştır...

Araştırmaya katkı sunan öğretim üyelerinden bir kısmı Tefsir alanının öncelikle üzerinde durması gereken konunun -bilimselleşme süreciyle ilişkilendirilebilecek- metodoloji/usul konusu olduğunu ifade etmiştir (n=10). Bu probleme K22, "Kur'an'a geleneksel ve modern yaklaşımların önemli farklılıklar arz etmesi ve neticede Tefsirin bir ilim olarak yöntem noktasında bazı zaafalarının bulunması" sözleriyle değinirken; bu doğrultuda görüş belirten K17, metodoloji sorununa şu ifadelerle işaret etmiştir:

Tefsirin mahiyetinin belirlenmesi, Tefsirin usulünün geliştirilmesi, lisansta okutulan ortak tarih ve usul kitaplarının belirlenmesi, Tefsir tarihinde araştırılmayı bekleyen alanlara yönelmesi... Mesela Osmanlı Tefsir mirası ayet Tefsirleri sure Tefsirleri şerh ve haşiyeler, erken dönemde Tefsirin gelişimi ve bu konudaki oryantalistik çalışmaların incelenmesi, yorum problemiyle ilgilenilmesi bu süreçte de usul belagat semantik dil

<sup>17</sup> Zeki Salih Zengin - Fatma Arpağuş, "Bilim ve Bilimsel Yönteme Giriş", *Bilimsel Araştırma Süreçleri Yöntem, Teknik ve Etiğe Giriş* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 26.

felsefesi ve özellikle felsefi hermenötikdâhil olmak üzere modern metin yorum teorilerinin incelenmesi, kıssaların arkeolojik verilerin ve iddiaların çok daha fazla dikkate alınarak yorumlanması...

Bilimselleşme süreciyle ilgili temel problemlerden biri de Kur'an'ın anlaşılma çabası ve bu çaba doğrultusunda istenen düzeyin yakalanamadığı düşüncesidir. Katılımcılardan azımsanmayacak bir çoğunluğu bu konuya işaret etmiştir (n=9). K19, geçmişten günümüze Kur'an'ın anlaşılma çabasının hep var olduğunu ve bu süreçte farklı yorum biçimlerinin ortaya çıktığını şu sözleriyle ifade etmiştir:

Kur'an'ın maksad-ı ilahiye uygun olarak anlaşılmasına yönelik olarak farklı ekoller ortaya çıkmış ve Kur'an'ın yorumlanmasına çalışmışlar, her ekol kendi perspektifinden meseleleri ele almış ve yorumlamıştır. Bu doğrultuda günümüzde çözüm bekleyen temel Tefsir problemlerinden biri de Kur'an'ın 'doğru' bir şekilde anlaşılması ve anlatılması için nasıl bir metot ya da metotlar izlenmelidir? sorusudur.

Bir bilim dalının çalışma alanındaki problemleri ele almasında yukarıda ifade edilen yöntem ve anlama çabasının yanı sıra bu süreci yönetecek bilim adamlarının yetkinliklerinin de dikkate alınması gerekir. Araştırmaya katkı sunan ve bu meseleye işaret eden Tefsir alanı uzmanlarından (n=5) K15, Tefsir alanında araştırma yapan bireylerin bilgi birikimi ve koordinasyonuna aşağıdaki sözleriyle vurgu yapmıştır:

Tefsirle ilgili çalışma yapanların çözüm bekleyen meselelerin üstesinden gelecek bilgi birikimine sahip olmaları gerekir. Bu doğrultuda alanda çalışacak olanlara alt yapıyı sağlayacak bir program ve gerekli imkânlar sağlanmalıdır. Tefsir alanında çalışma yapanların koordinasyonu sağlanmalıdır...

Bu problemin akademik bakış açısına da yansıdığını ifade eden K20, ilgili alanda çalışma yapabilecek yeterliğe sahip olmayan bireylerin farklı gerekçelerle alana dâhil edildiklerinden aşağıdaki beyanıyla bahsetmiştir:

...İkinci en önemli problemin (aslında akademi camiasının genel problemidir) akademik tez adı altında yaptırılan çalışmalardaki (yüksek



lisans ve doktora) kalite problemi olduğu kanısındayım. Yapıtılan tezlerin 'Körler sağırlar...' anlayışı ile dost ilişkileri çerçevesinde değerlendirilerek kabul edilmesi ve yetkinliği tartışmalı kişilerin akademi içerisine dâhil olmalarıdır. Arapçası yeterli olmayan (hatta hiç olmayan) kişilerin belli bir ölçü olmadan Yüksek lisansa alınmaları...

Genel eğitim ilkelerinden biri de güncelliktir.<sup>18</sup> Bireyin öğrenim faaliyetlerinde kendisine yakın olan ve kendi yaşamında anlam ifade eden olay, olgu ve kavramların kullanımı, konuya ilgi duyma ve onun algılanması açısından önemlidir. Bu doğrultuda Tefsir problemleriyle ilgili konuşulanlardan biri de alanın sorunları ve bu sorunların tartışılmasında kullanılan dilin güncelliği konusudur. Bu yönde görüş belirtenlerden biri olan K21, "Kanımca bu alanda temel problem günceli yakalayamamaktır. Tefsirde tartışılan birçok konu geçmişte tartışılmış konular. Bizim şu anda tartışacağımız konular daha çok toplumsal konular olması gerekir diye düşünüyorum." ifadeleriyle konuşulan ve tartışılan Tefsir konularının güncelleştirilmesi gerektiğini vurgulamıştır. K1 de benzer ifadelerle bu konudaki kaygısını ortaya koymuştur.

Diğer yandan günümüzde konuşulması gereken konuları K23, "Kur'an'ın sünnete olan ihtiyacı, Kur'an fıkı, tesettür, kadının Kur'an'daki konumu, Kur'an ve tarihselliği safsatası, oryantalizmin yeneden ele alınması" sözleriyle ortaya koyarken, K1, "Tefsirin en önemli sorunu Tefsirin Kur'an'dan kopuk hale getirilmesidir. Kur'an kavramlarının içini Kur'an'ın doldurduğu gerçeğinin görmezlikten gelinmesi de problemlerden birisidir." ifadeleriyle Tefsir alanında Kur'an'dan uzaklaşıldığını bir sorun olarak dile getirmiştir.

Gerek her yıl düzenlenen Tefsir akademisyenleri toplantılarında, gerekse bu toplantılar çerçevesinde gerçekleştirilen sempozyumlarda Kur'an'ın doğru anlaşılmasına yönelik ele alınan konu başlıkları ile bu çalışmada katılımcıların daha çok üzerinde durduğu günümüz Tefsir

<sup>18</sup> Onur Köksal, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, 3. Baskı (Konya: Eğitim Yayınevi, 2017), 15-16.

meselelerinin tanımına ilişkin verilerin büyük ölçüde örtüştüğü, benzer başlıklardan oluştuğu görülmektedir.

## 2.Günümüz Tefsir Alanı Sorunlarının Ele Alınış Biçimlerinin Değerlendirilmesi

Araştırmada bir önceki başlıkta ifade edilen sorunların ele alınış biçimleriyle ilgili veri toplamak üzere katılımcılara “Size göre Tefsir problemlerine çözüm üretmek adına bir kaygıdan söz edilebilir mi?”, “Söz konusu problemlere çözüm üretmede nasıl bir yöntem/uygulama/yol haritası takip edilmektedir?” ve “İfade ettiğiniz bu yöntem/uygulama/yol haritası size göre yeterli midir? (Hali hazırda var olan durumu değerlendirebilir misiniz?)” soruları yöneltilmiş, alınan cevaplar farklı başlıklar altında incelenmiştir.

122 Tefsir alanı sorunlarının çözümü konusunda ilim camiasında büyük  
OMÜİFD ölçüde bir çabanın olduğu muhakkaktır. Yazılan yüzlerce Tefsir eseri, ilmi düzeyde kaleme alınan makaleler, konulu Tefsir kitapları, sempozyum, açık oturum ve çalıştaylar bunun açık göstergeleridir. Ancak bu tür ilmi faaliyetleri gereksiz gören, selefın üzerinde durduğu ve açıkladığı hususları yeterli gören bir anlayış da yok değildir. Örneğin ümmî bir topluma gönderilen ümmî bir peygamberin onların anladığı dille (Arapça) gönderildiğini iyetlerle desteklemeye çalışan ve Kur’an’ın, onların alışık oldukları konuların dışına çıkmadığını ifade eden Şatbî, selef âlimlerinin, Kur’an’da mevcut ilimler dışında başka ilimler aradıklarına ve bu kabil meselelerle alakalı kitaplar kaleme aldıklarına ilişkin bize ulaşan herhangi bir eser olmadığını bildirmektedir.<sup>19</sup> 19. asırdan itibaren Şatbî’nin yıllar önce neden olduğu durgunluğun yerine artık ilmî bakış açısıyla Tefsirler yazılmaya başlanmıştır. Bunların bazıları tüm Kur’an’ı kapsayan hacimli eserlerden meydana gelirken, bazıları da konulu Tefsir adı altında müstakil eserlerden oluşmaktadır.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Ahmet Akbaş, “Bilimsel Tefsire Dair Tartışmaların Güncel Değeri”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/15 (2016), 83.

<sup>20</sup> Bu eserlerden bazıları; Şevkânî’nin *Fethu’l-kadîr’i*, Seyyid Ahmed Han’ın (ö. 1898) *Tefsîru’l-Kur’an’ı*, Tantavî Cevherî’nin (ö. 1940) *el-Cevâhîr fî tefsîri’l-Kur’an’ı*, Muham-

Araştırmaya katkı sunan katılımcılara sorulan “Size göre bu Tefsir problemlerine çözüm üretmek adına bir kaygıdan söz edilebilir mi?” sorusuna verilen cevaplar birlikte değerlendirildiğinde üç tür yaklaşım olduğu görülmektedir. Bunlardan ilki söz konusu problemlerin çözümüne dair bir kaygının var olduğu düşüncesi (n=10), ikincisi böyle bir kaygının olmadığı ifade edilmesi (n=5), üçüncüsü ise böylesi bir kaygının sınırlı ve yetersiz bir düzeyde olduğu düşüncesidir (n=6).

Sorunların çözümü kapsamında bir kaygının varlığına dair görüş belirtenlere örnek olması bağlamında K25’in, “Bunu bir problem olarak görenlerin kaygısından söz edilebilir.” ve K16’nın “Elbette bu konuda bir kaygıdan bahsedilebilir.” görüşü dikkat çekmektedir. Böylesi bir kaygıda insan faktörünün göz ardı edilmemesi gerektiğini K19, “Evet bu probleme çözüm üretmek adına şöyle bir kaygı vardır diyebiliriz: Kur’an’ı asrın idrakine söyletme çabasıyla en doğru yöntemi bulduğumuzu farz etsek ya da tespit etsek bile netice itibarıyla Kur’an’ı yorumlayacak olan yine insandır ve o da kaçınılmaz olarak öznelliğinden sıyrılamayacaktır.” sözleriyle vurgulamıştır. K10 ise ifade edilen kaygının olduğunu ancak bunun çözüme yansımadığını “Bu konuda gerçekten bir kaygı durumu vardır. Fakat çözüm adına bir kaygı bütünsel olarak yoktur.” şeklindeki beyanıyla dile getirmiştir.

Sözü edilen kaygının sınırlı düzeyde olduğunu ifade edenlerden K15, bu durumu “Tek tek veya cılız ve sessiz söylemlerin dışında bir gayretten bahsetmek söz konusu değildir.” sözleriyle ortaya koyarken K14, “Bu kaygının derecesi her akademisyene göre değişmekle beraber böyle bir kaygının oluşması için de adımlar atılmalıdır. Allah’ın dininin doğru bir şekilde anlaşılması ve insanlara Allah’ın mesajının doğru olarak ulaştırılması konusunda en yetkin kişiler pasif olurlarsa uhrevi bir sorumluluk da yüklenmiş olurlar.” şeklindeki sözleriyle yeterli düzeyde

med Hamdi Yazır’ın (ö. 1942) Hak Dini Kur’an Dili, Mustafa el-Merâğî’nin (ö. 1952) Tefsîru’l-Merâğî’si, İbnÂşûr’un et-Tahrîrve’t-tenvir’i, Muhammed İzzet Derveze’nin (ö. 1984) Tefsîru’l-hadîs’idir. Daha geniş bilgi için bk. İsmail Çalışkan, Tefsir Tarihi (Ankara: Bilay Yayınları, 2019), 245-255.

olmayan bu kaygının alanda araştırma yapan kişilere manevi bir sorumluluk yüklediğinden söz etmiştir.

Problemlerin çözümüne dair bir kaygının olmadığını ve bu durumun uzun yıllar devam edeceğini K20, "Akademik camiada böyle bir kaygı olduğu kanısında değilim. Bu kaygının olmaması ve kendi başınalığın devam etmesi bu problemlerin daha uzun yıllar büyüyerek devam edeceğinin göstergesidir." sözleriyle beyan etmiştir. K1 ise "Kaygım üst düzeydedir. Çünkü derslerde Tefsir yapılmıyor; asırlar önce yapılan Tefsirlerin Arapça metin okunması ile yetiniliyor." sözleriyle kendi kaygısını belirterek Tefsir öğretimi ile ilgili sorun çözmeye dönük bir endişenin yoksunluğundan duyduğu rahatsızlığı dile getirmektedir.

Araştırma kapsamında katılımcılara "Söz konusu problemlere çözüm üretmede nasıl bir yöntem/uygulama/yol haritası takip edilmektedir?" sorusuyla Tefsir alanı sorunları ele alınırken nasıl bir yol izlendiği konusunda fikirleri alınmıştır. Elde edilen veriler birlikte değerlendirildiğinde dikkat çeken başlıklar, Kur'an metninin merkeze alınması (n=4), iyi bir Arapça dil eğitiminin alınması (n=3), disiplinler arası bir yaklaşım benimsenmesi (n=2), süreçte etkisi olan herkesin birlikte hareket etmesinin gerekliliği (n=6), benimsenen belli bir yöntemden yoksun olma durumu (n=4), sorunların çözümünde geçmişten referans alan ve günün şartlarını dikkate alan bir yaklaşımın benimsenmesinin gerekliliği (n=2), yüksek din öğretimi veren kurumlardaki bürokratik ve etik bazı sorunlardır (n=3).

Tefsir sorunlarının çözümü konusunda Kur'an metninin merkeze alınması, Arapça dil öğretiminin önemi ve öğrenci özelliklerinin dikkate alınmasının gerekliliği bağlamında bir değerlendirme yapan K1, görüşlerini aşağıdaki ifadeleriyle sunmuştur:

Tefsir metinleri elbette çok önemlidir ancak daha önemli olan Kur'an metninin derslerde merkeze alınmasıdır. Öğrencilerimizin derse önceden hazırlanarak gelmesi sağlanmalıdır. Mutlak surette Kur'an meali bir kaç defa okunmuş olarak derslerde Kur'an ile doğrudan iletişim sağlanmalı-

dır. Öğrencilerimizden hafız olanlara özel ders imkânı verilmeli, bütün öğrencilerimize klasik Arapça bilgisi mutlaka kazandırılmış olmalıdır. Fakültede yeterli klasik Arapça öğretilmesi öğrencilerin başka yerlere gitmesini de engellemelidir. İlahiyat öğrencisi dili de dini de fakültelerinde öğrenmelidir...

Söz konusu sorunların çözümünde kurumsal bir bakış açısının olması gerektiğini ifade eden K15, Tefsir alanında kararlar verecek bir üst kurul kurulması önerisini şu sözleriyle dikkate sunmuştur:

Geçmişten günümüze asırlarca üretilen ve farklı yönelişler tarafından ortaya konulan çalışmalar önce genel sonra özele inilerek araştırılması yolları denenmelidir. Yüz yıllar, yönelişler, akımlar kendi içlerinde ve daha detaylı çalışmalarla bu uygulama genişletilebilir. Tefsirle ilgili konuların tespiti ile ilgili bir üst kurul oluşturulmalıdır. Araştırmacılardan, Tefsir alanına katkı sağlama adına oluşturulacak üst kurul tarafından belirlenecek konulardan eğilim ve yönelişlerine uygun olanlarının çalışmaları sağlanmalıdır...

K16 da "... Diyanet ve ilahiyatlar işbirliği içerisinde ulusal ve uluslararası düzeyde belli heyetler oluşturarak daha sistemli ve verimli çalışmalar yapabilirler." sözleriyle diyanet-ilahiyat işbirliğine vurgu yaparak sistemli bir çalışmaya işaret etmiştir. Kurumsal yapı bağlamında değerlendirme yapan K20 de lisansüstü eğitimde niteliğin artırılması adına tez jürilerinin YÖK tarafından belirlenmesi gerektiğini "...doçentlik jürisinin YÖK tarafından belirlenmesinde olduğu gibi yüksek lisans ve doktora jürilerinin de YÖK tarafından bağımsız olarak belirlenmesi bu durumu %90 oranında değiştirecektir." sözleriyle dile getirmiştir.

K10, "Sivil ve akademik alanda yetkin hocaların katılımıyla ve herkesin tez-antitez yöntemiyle iştirak edeceği, konuşulmayan bir alanın kalmayacağı bir yöntem izlenmelidir..." sözleriyle Tefsir meselelerin kolektif bir anlayışla konuşulmasının gerektiğini belirtirken, K4, "disiplinler arası alanında uzman kişilerin işbirliği sağlanmalı" ifadesiyle disiplinler arası bir yaklaşımın benimsenmesini, K7 de "parçacı ve şahsi çaba-

lar gözlenmektedir. Bu da sonuç bazlı bir durum ortaya koymuyor.” görüşüyle çabaların daha bütüncül bir yaklaşımla ele alınması gerektiğini salık vermiştir.

Konu ile ilgili alanı adına özeleştiri yapan K26, “Tefsir akademisyenleri arasında belli orandaki akademisyenler hariç, genelinin söz konusu problemlere çözüm arama diye bir derdinin olduğunu düşünmüyorum. Zira her hangi bir yol haritası bulunmuyor. Bunun en güzel örneği, Tefsir Anabilim Dalı Koordinasyon toplantılarında bu konulara yer verilmeyişi veya yeterince yer verilmeyişidir.” sözleriyle sorunların çözümüne ilişkin belli bir gayret ya da yöntemin yoksunluğuna vurgu yapmaktadır.

Katılımcıların varlığından söz ettiği Tefsir alanı sorunlarının ele alınması sürecinde işe koşulan uygulamaların ne kadar fonksiyonel olduğunu tespit etmek üzere katılımcılardan “İfade ettiğiniz bu yöntem/uygulama/yol haritası size göre yeterli midir? (Hali hazırda var olan durumu değerlendirebilir misiniz?)” sorusuyla bir değerlendirme yapmaları istenmiştir. Katılımcıların yarından fazlası bir önceki başlıkta ifade ettikleri sorun çözme yöntemlerini yetersiz görmüştür (n=16). Bunun yanında katılımcılardan bir kısmı ilgili yöntemleri kısmen yeterli görürken (n=5) azınlıkta kalan bir kısmı da yeterli olduğunu ifade etmiştir (n=4).

Tefsir alanı sorunlarının çözümüne dair çaba ve yöntemleri yetersiz gören katılımcılardan K1, bu yöndeki kanaatini “Mevcut durumu hiçbir şekilde doğru ve yeterli görmüyorum...”, sözleriyle K8 ise “Yeterli olmadığı açık. Metot ve intizam içinde yazılıp çizilmesi gerekir. Yolun ortasından değil başından yani vahiy olgusundan başlamak gerekir.” şeklindeki beyanıyla vurgulamıştır. Yöntem ile ilgili sorunun ilgili alanda yapılan çalışmalarındaki koordinasyonsuzluğa bağlı olduğunu düşünen katılımcılardan K10, “Bu günkü durum karmaşa doludur. Siviller ayrı, akademia ayrı, diyanet ayrı tellerden çalmaktadır.” İfadeleriyle düşüncesini açıklarken benzer bir tespiti K15, “Şu anki durum; dağınık, birbirinden habersiz ve hangi maksadın gerçekleştirileceği konusunda net olmayan çalışmalardan söz edilebilir.” sözleriyle yapmıştır.

Bu konuda yapılan tespitlerden biri de teorik önerilerin pratiğe dökülemediği yönündedir. Bu doğrultuda ilgili sorunların çözüme kavuşturulmada başarısız olduğunu K21, "... Teorik olarak ortaya konan çözümlerin pratiğe yansması önem arz etmektedir. Toplumun içerisine girilerek bizzat alanda uygulama yapılması gerekmektedir." sözleriyle dile getirirken K17, "Şu anki durumu çok sağlıklı görmüyorum çoğumuz yaptığımız işin hakkını vermiyoruz ben de dâhil. Önerim sorunların farkında olmak önce. Sonra iyi çalışmalar yapmak. Titil kaygısından ziyade iyi eser ortaya koyma kaygısı taşırsak iyi şeyler çıkar zannediyorum" sözleriyle samimiyet vurgusu yapmıştır.

Tefsir meselelerinin çözümüne dair yöntemleri kısmen yeterli gören katılımcılar, başarıya ulaşmada bazı özel şartların yerine getirilmesini önermektedir. K14, "Bir akademisyen Kur'an'daki dinamizmi diriltici ruhu Allah'ın dinini dert ve dava edinerek doğru anlama ve insanlığa ulaştırma misyonuna sahip olmazsa bu konuda başarı da sağlamayacaktır. Sadece akademik kaygılarla yürütülecek çalışmalar yeterli netice veremeyecektir." ifadeleriyle bu şartı Kur'an'ı doğru anlama olarak ifade ederken, K7 ise "... sorunların tespiti ve çok geniş halk kitlelerine ulaşma noktasında bir takım çekincelerin var olması" ifadesiyle daha genel bir değerlendirme yapmıştır.

Tefsir meselelerinin çözümüne dair yöntemleri yeterli göre K22, "Tefsir koordinasyon toplantıları ve bunların çıktıkları olarak yapılan yayınlar düşünüldüğünde yeterlidir" sözleriyle akademik çalışmaların yeterliliğine değinmiştir.

Bu tema altında ulaşılan bulgulardan hareketle -her ne kadar tarihten günümüze gelen bir Tefsir Usulünden söz edebilirsek de- günümüzde ilgili alandaki etki boyutunun artması için metodoloji konusunda sistemli bir düşünmenin gerekliliğinden söz edilebilir. Bu düşünme faaliyetinin kapsama alanına tarihsel verinin güncel taşınmasında karşılaşılan sorunlar, temel kaynaklara ulaşmada alan uzmanlarının -dil başta olmak üzere- yeterlilikleri ve ilgili alanda çalışma yapanların birbirleri ve diğer disiplinlerle olan etkileşimi gibi dikkate değer konular girmektedir.

### 3.Tefsir Alanı Sorunlarının Ele Alınmasında Sorumluluk Sahipleri

İlgili literatür incelendiğinde Tefsir alanı sorunlarının çözümü için çaba sarf edenlerin öncelikle Kur'an'ı anlama ve anlamlandırma konusunda ilmî kariyerinin nitelikli olması temel şart olarak görülmektedir. Bu bağlamda geçmişte bazı âlimler öyle ağır şartlar ileri sürmüşlerdir ki, adeta kimse Kur'an'ı yorumlayamaz gibi bir sonuç ortaya çıkmıştır. Müfessir için öngörülen hayali şartların yanı sıra abartılarak bir tek şart bile maddele bölünerek ayrı ayrı şartlanmış gibi gösterilmiştir. Meselâ “müfessirin Kur'an dili olan Arapçayı bilmesi şarttır” ifadesi yerine Arapçanın alt kolları olan Sarf, Nahiv, Bedi', beyan, Meâni gibi ilimleri bilmesi şart koşulmuştur. Kur'an'ı anlamaya, Tefsir meselelerini çözmeye çalışacak kişilerin karşısına bu şartların çıkarılması, zamanla Müslümanları Kur'an'dan uzaklaştırarak çeşitli cemaat ve grupların insafına teslim etmiştir.<sup>21</sup>

128

OMÜİFD

Araştırmaya konu edilen alan özelinde karşılaşılan sorunların çözüme ulaştırılması adına mesuliyetin kim ya da kimlere ait olduğunun belirlenmesi amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda araştırmaya destek veren katılımcıların Tefsir meselelerinin çözümünde sorumluluğun kime ait olduğuna dair düşünceleri “İfade ettiğiniz günümüzdeki bu en önemli Tefsir problemlerinin çözümünden kim/kimler/hangi kurum sorumlu olmalıdır? Değerlendiriniz.” sorusuyla alınmaya çalışılmıştır. Katılımcılardan gelen görüşler birlikte değerlendirildiğinde YÖK (n=2), ilahiyat fakülteleri (n=11), TefsirAnabilim Dalı uzmanları(n=8), akademik camia (n=6) olmak üzere üniversite düzeyinde; Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) (n=10) , Milli Eğitim Bakanlığı (MEB) (n=5) ve gönüllü kişi ya da kuruluşlar olmak üzere uygulamaya dönük; İlahiyat fakülteleri özelinde Üniversite-DİB-MEB arasında olması gereken işbirliğinin önemine dair (n=10) tespitlere ulaşılmıştır.

K7, Tefsir meselelerinin çözümünde özverili bir çalışmanın etkili olacağını “Temelden başlayıp yukarıya doğru bir seyir takip edilmelidir.

<sup>21</sup> Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 24.



Gönülden gelen hiç bir dünyevi kaygı duymayan bir çalışmanın zaruri olduğunu düşünüyorum.” ifadeleriyle değerlendirirken; K18 de ilgili sorunların çözümünün iyi eğitilmiş bilim adamlarının sorumluluklarını yerine getirmesiyle mümkün olacağını “hem geçmişini hem de gününü iyi bilen her ilim adamı üzerine düşen sorumluluğu yerine getirmelidir, kurumlarla bu iş olmaz.” ifadesiyle beyan etmiştir.

Katılımcılardan bir kısmı, Tefsir alanındaki sorunlara çözüm üretmede ilgili alan uzmanlarına gerekli imkânların sağlanmasıyla mümkün olacağını ifade etmiştir. K13, bu yöndeki görüşünü “Özgün fikirlerin oluşmasında en önemli katkı Tefsir akademisyenlerinden gelmeli, bu fikirlere destek verme ya da fikir sahiplerini destekleme başta Diyanet İşleri Başkanlığı ve İlahiyat Fakültesi dekanlıkları olmak üzere devlet yetkililerinden gelmelidir.” sözleriyle ortaya koyarken, K20 benzer tespitleri “Akademik camia daha çok özgürlükler alanı olmak zorundadır. Bu itibarla akademisyenlerin kendi alanlarına çok müdahale etmeden, çalışmalarını kalitesini artırma hedefli YÖK’ün bu çalışmalar için inisiyatif alınması gerektiği kanaatindeyim.” sözlerinde görüldüğü gibi akademisyenin özgürlüğüne vurgu yaparak dile getirmiştir.

Tefsir alanında nitelikli çalışmalar yapılabilmesi için K26’nın “Her Tefsir akademisyeni kendini bu konuda sorumlu hissetmeli ve sorunların tespiti ve çözüm yollarını bulma konusunda çaba göstermelidir.” ifadesiyle her Tefsir alanı akademisyeninin, K1’in “Öncelikle Anabilim dalımız beraberinde bölüm başkanlığımız sorumluluk almalı, öğretim elemanları arasında ders içerikleri ve ders işleniş metodunun belirlenmesi ihmal edilmemelidir.” sözleriyle de başta Temel İslam Bilimleri Bölüm Başkanlığı olmak üzere Tefsir Anabilim Dalının inisiyatif alması gerektiğine dikkat çekmiştir.

Şimşek, günümüz Tefsir meselelerini çözecek olan kişilerin sahip olması gereken vasıfları “Öncelikle Kur’an dilinin Arapça olması nedeniyle Arapçaya vakıf olmak”, “Hz. Peygamber’in sünnetini, Kur’an’a dair açıklamalarını bilmek”, “Sağlam bir itikada ve sorumluluğu vicdanında hisseden bir kişiliğe sahip olmak”, “Kur’an’ın genel muhtevasına vakıf

olmak” ve “Çağının insanını, bu insanın problemlerini ve çağına hâkim düşünce sistemlerini bilmek” olarak sıralamıştır.<sup>22</sup>

Araştırmada elde edilen veriler ve alanyazındaki farklı çalışmalar birlikte değerlendirildiğinde Tefsir meselelerinin çözümünde Kur’an ve Hadis bilgisi özelinde alan bilgisi, dil yeterliliği, çağın ilmî gelişmelerini takip edebilen, temsil kabiliyeti olan kişi ve kurumların görev alması gerektiği söylenebilir. Bu yeterliliklere sahip bireylerin yetiştirilmesinde örgün ve yaygın eğitimde bir farkındalığın oluşturulmasından söz edilebilir. Bu bağlamda örgün eğitimde Psikolojik Danışma ve Rehberlik uzmanlarının gözetiminde mesleki rehberlik faaliyetlerinin yürütülerek bireyin çalışmak istediği alanı mümkün olan en kısa sürede tespit ederek bu yönde yeterliliklerini artırması için kendisine destek olunması sağlanmalıdır.

#### 4. Tefsir Alanı Sorunlarının Ele Alındığı Ortam/Muhatap

130

OMÜİFD

Günümüzde Tefsir alanının konusuna giren birçok mesele TV programları başta olmak üzere medya aracılığıyla konuşulmakta ve/veya tartışılmaktadır. Medya aracılığıyla bireyin dini bilgi ve anlayışında doğrudan etkisi olan Kur’an’ın anlaşılmasına odaklanan Tefsir ilminin alanına giren sorunların nasıl bir bilişsel temele sahip olduğu kestirilemeyecek muhatap kitlesi önünde konuşulması bazı soru işaretlerini bünyesinde taşımaktadır. Bu soru işaretleri ile ilgili kaygının bertaraf edilmesi adına araştırmada katılımcıların Tefsir meselelerinin nasıl bir ortamda konuşulması gerektiği hususundaki görüşleri kendilerine yöneltilen “Size göre bu gibi meselelerin konuşulması hangi ortamlarda yapılmalıdır?” sorusuyla tespit edilmiştir.

Bu tema altında verilen cevaplar birlikte değerlendirildiğinde ön plana çıkan görüşün söz konusu konuşmaların bilimsel bir kaygıyla akademik ortamlarda yapılması gerektiği yönündedir (n=20). Bununla birlik-

22 Şimşek, Günümüz Tefsir Problemleri, 23-29. Karşılaştırma için bk. Muhammed Reşid Rıza, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (el-Menâr) (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1366/1947), 21-24; Mesut Kaya, “Dönemsel İlmî Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği - Klasik ve Modern Dönem Mukayesesi”, Marife 13/3 (2013).

te katılımcıların bir kısmı tarafından ifade edilen türde konuşma ve tartışmaların mümkün olduğunca medya önünde yapılmamasının (n=5) ve yapılacak bilgilendirmelerin halkın anlayışı nispetinde olmasının gerekliliği (n=5) beyan edilmiştir.

Bu kapsamda dile getirilen görüşlere K2'nin "Akademisyenlerin bulunduğu özel oturularda..." , K13'ün "İlim dünyası kendi arasında istişare etmeli ve tartışmalıdır. Medyaya malzeme olmaktan kaçınılmalıdır." ve K20'nin "Bu gibi meselelerin öncelikli konuşulma yerleri fakülte kurulları sonra dekanlar toplantıları ve en nihayetinde YÖK danışma kurulunda konuşulmalıdır. Halkın önünde TV'lerde bu veya başka dini meselelerin konuşulması dini anlayışın ve toplumun akademiye bakışı açısından cinayet niteliğindedir." ifadeleri örnek olarak verilebilir.

Tefsir alanı sorunlarının ele alınış sürecinde medyanın konumunun netleştirilmesi de önemlidir. Günümüzde kitle iletişim araçlarının gelişimi sayesinde istenen pek çok kitleye rahatlıkla ulaşılabilir. İnsanlar da dilediklerinde sanal ortamlar vasıtasıyla dini bilgilere erişebilmekte, uzman şahsiyetlerden istifade edebilmektedirler. Eskiden sadece camilerde, medrese ve dini eğitim veren kurumlarda öğrenilebilen dini bilgilerden medyanın sağladığı imkân sayesinde artık ev ve ofis ortamında haberdar olunabilmektedir.<sup>23</sup> Böylece iletişimin gelişmesi ile dini ilke ve esasların anlatımını zenginleştiren pek çok imkân ortaya çıkmış ve bu sayede dini görüşler daha fazla kitlelere ulaştırılabilir hale gelmiştir. TV kanallarındaki dini içerikli yayınlar halkın dini tutum, davranış ve algıları üzerinde hatırı sayılır bir etki bıraktığı muhakkaktır. Tüm kamuoyu tarafından bilinmektedir ki, bir şeyin ne olduğundan çok nasıl algılandığı önemlidir. Dolayısıyla din de nasıl algılanırsa inananların hayatına o

<sup>23</sup> Mustafa Arslan, "Kitle İletişim Araçları, Medya ve Din İlişkisi Üzerine", *Birey ve Toplum* 6/11 (2016), 17.

şekilde yansımaktadır ve dinin algılanmasında pek çok faktör devreye girmektedir ki, TV programları da bunlardan birisidir.<sup>24</sup>

Din eğitimi faaliyetlerinde kolaylaştırıcı bir etkiye sahip olan medyanın araştırma konusu olan Tefsir meseleleri için de olumlu katkıya imkân sağlama durumu, “Bu tartışmalar/konuşmalardan halk ne kadar haberdar olmalıdır?/edilmelidir?” sorusuyla tespit edilmeye çalışılmıştır. Elde edilen veriler birlikte değerlendirildiğinde katılımcıların azınlıkta kalan bir kısmı (n=3) “evet” cevabını vererek halkın ilgili tartışmalardan koşulsuz haberdar edilmeleri gerektiğini, yarıya yakını (n=11) “hayır” cevabını vererek koşulsuz haberdar edilmemeleri gerektiğini söylerken büyük bir çoğunluğu (n=12) ise halkın haberdar edilmesi gerektiğini “sadece sonuçlardan olmak üzere”, “seviyeleri dikkate alınarak”, “ilgili oldukları konuyla ilgili” gibi bazı şartlar belirterek imkân dâhilinde görmüştür.

132

OMÜİFD

Tefsir meselelerinin halka anlatılmaması gerektiğini düşünen katılımcılardan K8, bu yöndeki düşüncesini “Derdi ve sorusu/sorunu olmayan konuşmak gereksizdir, zararlıdır.” sözleriyle dile getirirken; K19, dinin teorik tartışmalardan ziyade pratik yönüyle halkın ilgi alanında olduğunu “Bana göre halkın hiç haberdar edilmemesi gerekir. Bu tür konuları yani Kur’an’ın nasıl bir metotla Tefsir edilmesi gerektiği konusunun halkı pek ilgilendirdiğini de düşünmüyorum. Halk daha çok dinin pratik sonuçlarıyla ilgilenir diye düşünüyorum.” ifadeleriyle ortaya koymuştur. K20 ise Tefsir sorunlarının halkın önünde tartışılmasının din adamlarına yönelik negatif bir tutumun gelişmesine sebep olduğuna “Kendi dini vecibelerini ve zarurat-ı diniyesini bile bilmeyen kimseler önünde hem akademik hem de ilmi problemlerin konuşulması ve hatta tartışılması, toplumun ilim adamına bakışını negatif seviyelere indirmiştir, yanlıştır, yapılmamalıdır.” ifadesiyle dikkat çekmiştir.

<sup>24</sup> Muammer Cengil, “Televizyonlarda Yer Alan Dini Programların Kitlelerin Din Algısı ve Dini Yorumları Üzerine Etkisi”, İslâm ve Yorum Sempozyumu Ed. Fikret Karaman (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017), 539.

Tefsir alanı problemlerinin halkın önünde tartışılması için onların ilgi alanına girmesi gerektiğini K15, “Konu halkın haberdar olmasını gerektirecek hususlardan ise bilgi paylaşımı olabilir. Ancak her meselenin halkın paylaşımına sunulması uygun değildir.” şeklindeki vurgusuyla, K21 “Kendilerini ilgilendiren hususlarda halk bundan haberdar olmalı.” sözleriyle ifade ederken; K17, bu gibi konuşmalardan akademik olarak belli bir seviyedeki halkın haberdar edilmesi gerektiğini “İlmi tartışmalardan sadece lise ve lisans düzeyindeki genç neslin haberdar olması gerekir bu da televizyon değil de sadece internet ve neşriyat yoluyla olmalı” beyanıyla dikkate sunmuştur.

Araştırmaya katkı sunan K1, “Mutlak surette belli oranda ve sınırdan olsa da haberdar edilmelidir Çünkü onlardan da yapıcı fikirlerin gelebileceği unutulmamalıdır.” sözleriyle, K7, “Tefsirin ilgi alanının en basında Kur’an olduğu için halk ile olan iletişimde bu konunun ayrışma değil kaynaşma yönünde ortaya konulmalıdır.” ifadesiyle, K6 ise bu tür tartışmaların gizli olmaması gerektiğini belirterek yapılan konuşma ve tartışmalardan halkın haberdar edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.

Araştırmada Tefsir sorunlarının tartışılmasında medyanın yerini daha net konumlandırmak üzere bir önceki soruyla bağlantılı olarak katılımcılara “Tefsir problemlerinin çözümüne yönelik yapılan toplantı/tartışmaların medya aracılığıyla gerçekleşmesini nasıl değerlendiriyorsunuz?”, “avantaj ve dezavantajları nelerdir?” soruları yöneltilmiştir. Katılımcıların yarısından fazlası (n=16), bu tür konuşmaların medyada yer almaması gerektiğini belirtmiştir. Dikkate değer bir kısmı da (n=8) ilgili konuların medyada yer alması gerektiğine işaret etmiştir.

Konuya olumlu bakan katılımcılardan K1, “Ehil insanlar tarafından yapıcı konuşmalar yapılacaksa bunun medya aracılığıyla yapılmasında herhangi bir sakınca olmayacağı düşüncesindeyim” sözleriyle liyakatli kişiler tarafından yapılmasını ön şart olarak sunarken, K15, bu durumu “İlmi bir çalışmanın sonuç bildirimini gerekli yönleri ile paylaşımı, içinde yaşadığımız topluma karşı bir sorumluluktur. Bu durum, aynı zamanda devlet ve milletten gizli, farklı bir gündemimiz ve gayretimiz

olmadığını da sağlar.” sözleriyle ilmi bir sorumluluk olarak tanımlamıştır. K10 ise durumu iki tarafı keskin bıçağa benzeterek “İki tarafı keskin bir bıçak gibi. Program iyi niyetli halk ve hatipler için faydalıdır. Yine kötü niyetliler ve kozmopolit bir toplum (sağ-sol/ dinli-dinsiz/ ulusal-yerel/ ümmetçi-ulusalci) için zararlıdır.” sözleriyle toplumsal yapının özelliklerine vurgu yapmıştır.

Aynı tema altında medyanın konumuna dair olumsuz görüş bildiren katılımcılardan K4, muhatabın seviyesine “Yeterli altyapısı olmayanlara katkidan ziyade kafa karışıklığına sebep olur” sözüyle dikkat çekerken, K21 benzer bir tespiti “Uygun bulmuyorum insanların anlama durumlarına göre konuşmalıyız. Bizim problem olarak gördüğünüz birçok husus halk nazarında problem olarak görülüyor.” ifadeleriyle yapmıştır. Konuya farklı bir açıdan bakan K13 ise, medyanın çıkarıcı bakış açısına “Uygun bulmuyorum. Medyanın İslam âlimleri üzerinden menfaat devşirdiğini düşünüyorum.” ifadesiyle dikkat çekmiştir.

134

OMÜİFD

Katılımcılara Tefsir sorunlarının medyada ele alınmasının ne gibi avantajları olacağı sorulmuştur. Alınan veriler birlikte değerlendirildiğinde, katılımcıların büyük bir kısmı (n=10) ifade edilen durumun herhangi bir avantajının olmadığını ifade etmiştir. Avantaj olarak tanımlanan durumların başında “bilgi edinme” (n=6) gelmektedir. Bu durumu muhataptan geri bildirim alınmasına katkı sunması (n=2), dinleyenlerin bilgi ve görüşleriyle sürece katkı sunması (n=2), dini konuların gündemde tutulmasına imkân sağlaması (n=2) ve din eğitiminde daha fazla insana ulaşma imkânı (n=1) takip etmektedir.

Medyanın Tefsir alanı özelinde din eğitimindeki dezavantajları konusundaki sorulara katılımcıların vurgu yaptığı temel durumlardan biri, halkın dini konularla ilgili doğru-yanlış bağlamında bir kafa karışıklığına düşmeleri tespitidir (n=6). Bu yönde görüş belirten K16, “insanların her şeyden şüphe etmeye başlamalarına, dinin temel kaynağından soğumalarına ya da yanlış alanlara yönelmelerine neden olur” sözleriyle kaygısını dile getirirken, K21, benzer tespiti “İnsanların hiç uğramayacağı sokak-

larda gezinti yapmak bize hiç bir fayda sağlamaz. Bilakis zihinleri bulandırmış oluruz.” ifadesiyle yapmıştır.

Araştırmada işaret edilen bir diğer dezavantajlı durum, halkın din-den uzaklaşması, din ve Kur’an’a yönelik olumsuz bir tepki oluşmasının önünün açıldığı yönündedir (n=10). Bu kapsamda görüş belirten katılımcılardan K2, “Dinden insanların uzaklaşmalarına sebep oluyor.” sözüyle, K12, “Halkın zihnindeki Kuran algısı zedelenmektedir.” cümlesiyle, K13, “İlmi konularda ehil olmayan ve Tefsir alanına vukufiyeti bulunmayan insanlarla yapılan medyadaki bütün programlar dezavantajlıdır ve dine ve samimi Müslümanlara zarar vermektedir.” endişesiyle, K18, “halkın dine karşı saygısı azalmaktadır. Dinde de çok karışık meseleler var demeye başlamaktadır. Ve ilim adamlarına karşı saygı ve muhabbetinde azalma olmaktadır.” şeklindeki görüşüyle ifade edilen dezavantajlara dikkat çekmiştir.

Araştırmada katılımcılara günümüz Tefsir meselelerinin çözümünde aktüalitenin yeri tespit etmek üzere, “Dini açıdan özel gün ve gecelerde medyada yapılan aktüel programlarını söz konusu Tefsir problemlerinin konuşulması/dile getirilmesi/çözüm üretilmeye çalışılması için bir fırsat olarak görebilir miyiz?” sorusu yöneltilmiştir. Elde edilen veriler birlikte değerlendirildiğinde, katılımcıların büyük bir çoğunluğu (n= 18) dini açıdan özel gün ve gecelerin Tefsir sorunlarının çözümü için bir fırsat olabileceğini düşünmemektedir. Katılımcılardan bir kısmının da (n=5) bu durumun mümkün olacağını belirttiği tespit edilmiştir.

Bu tema altında olumsuz yanıt veren katılımcılardan bir kısmı aynı zamanda gerekçelerini de ortaya koymuşlardır. Tefsir alanı sorunlarının dini açıdan özel gün ve gecelerde konuşmanın konu açısından bir kısıtlama olacağını “Müslüman bir toplumun dini değerleri sürekli olarak belli gün ve gecelere göre kendisini kısıtlaması Kur’an’ın genel nüzul anlayışına ters bir durumdur.” sözleriyle ifade K7’den farklı olarak bu tür günlerin dinin pratik yönüyle ilgili olduğunu belirten K19 ise görüşlerini “Göremeyiz. Zira yukarıda da iddia ettiğim gibi dini açıdan özel gün ve

gecelelerin medyada yer alması güzel bir şeydir. Dinin pratik yönünü göstermekte olduğu için faydalıdır.” şeklinde ortaya koymuştur.

Görüldüğü gibi katılımcıların yaklaşık olarak yarısı belli endişelerin bertaraf edilmesi şartıyla da olsa Tefsir meselelerinin halkın haberdar edileceği bir şekilde konuşulması gerektiğini ifade etmektedir. Diğer taraftan katılımcıların yarıdan fazlası Tefsir meselelerinin medyada yer almaması gerektiğini ifade etmiştir. İlgili literatür incelendiğinde TV kanallarında yapılan dini yayınların izleyici kitlesi üzerinde dinin algılanması ve yorumlanmasına ne tür bir etki yaptığı konusunda Cengil’in 150 denek üzerinde yaptığı nitel araştırması dikkat çekmektedir. İlgili araştırma sonuçlarına göre, katılımcıların tamamı, TV’den dinî programlar aracılığıyla doğru bilgi edinme durumları ve TV’nin dinî duygu ve ibadet yapma davranışı üzerinde etkisiyle ilgili kendilerine yöneltilen sorulara olumlu cevap vermiştir.<sup>25</sup>Bu konuda DİB tarafından geniş katılımlı yapılan nicel bir araştırmada deneklerin %24,6’sı dini bilgi kaynağı olarak medyayı belirtmiştir. Aynı araştırmada dini içerikli TV ve radyo programlarını takip edenlerin oranı %48.8 olarak tespit edilmiştir. Bu sonuçlar dini yayınlara ilişkin medyanın gücünü göstermesi bakımından güçlü anlam taşımakla birlikte araştırmamızda görüş belirten katılımcılarında ifade ettiği üzere daha çok dinin pratik yönü ile ilgilidir.<sup>26</sup>

Kitle iletişim araçlarının dinle ilgili yayınlarda sebep olduğu yanlışların iki farklı şekilde ortaya çıktığı ifade edilebilir. Birincisi yayına katılanların ya da program yapımcılarının anlattıkları konularda yeterli ve nitelikli bilgi birikimine sahip olmamalarıdır. Dolayısıyla dini konularda sunulan bilgiler niyet ve maksat iyi olsa da muhatapları yanlış sevk edebilmektedir. İkincisi, dini içerikli konuların kasıtlı ve ideolojik bakış

<sup>25</sup> Cengil, “Televizyonlarda Yer Alan Dini Programların Kitlelerin Din Algısı ve Dini Yorumları Üzerine Etkisi”, 539.

<sup>26</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye’de Dini Hayat Araştırması* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 113-121.



açısıyla işlenmesidir. Bu durum muhatap kitleyi, dinî konularda olumsuz bir algıya kapılmaya neden olabilmektedir.<sup>27</sup>

### Sonuç

Kur'an-ı Kerim'in kimi ayetlerinin kısa ve özlü oluşu, kiminin birden çok manaya işaret etmesi (müteşabih) veya yorum yapmaya açık ve zengin anlam karakteri nedeniyle Tefsir edilmesi bir zorunluluk ifade eder. Bu bağlamda vahyin muhatabı olan Resûlullah'tan (sav) günümüze dek konunun uzmanları, kimi zaman özgün, kimi zaman birbirinin tekrarı niteliğinde Kur'an'ın Tefsirini yapmaya çalışmışlar ve doğal olarak yoruma müsait olan ayetlerde farklı sonuçlara ulaşmışlardır. Bu itibarla Kur'an'ın Tefsirine yönelik gündeme gelen bu meselelerin hangi metot ve mecrada çözülmesi gerektiği önem arz eden bir konudur.

Günümüz Tefsir meselelerinin çözümüne katkı sunmayı amaçlayan bu çalışmada ilahiyat alanındaki 26 akademisyenin görüşleri durum çal- 137  
ışması deseniyle ele alınıp değerlendirilmiştir. İlahiyat ve İslami İlimler OMÜİFD  
Fakültelerinde görev yapan akademisyenlerin Tefsir meseleleri üzerindeki görüşleri şu şekilde tebarüz etmiştir.

Katılımcıların ifade ettiği görüşlerden hareketle Tefsirde karşılaşılan temel meselelerin başında Kur'an'ı anlama sorunu, onu Tefsir edecek kişilerin ehliyet/liyakat seviyesinin düşüklüğü, metodoloji ve günceli yakalayamama hususlarının olduğu anlaşılmıştır. Bu tespitler, Tefsir alanının bilimsel sorunlarına ışık tutmaktadır. Zira bilimin anlama, açıklama ve yorumlamayı kapsadığı düşünülürse, Tefsir alanının da bir bilim olarak tartıştığı konuların uzmanlarınca anlaşılıp muhataplarına anlatması temel kaygısı olmalıdır. Tefsir uzmanlarının yeterlilikleri, ilgili alandaki yöntem sorunları ve Kur'an'ın anlaşılması kaygısı bu bağlamda değerli tespitlerdir.

Tefsir ilmi, İslami ilimlerin teşekkül sürecinden günümüze güncelliğini hep korumuş, bu durum günümüzde de devam etmektedir.

<sup>27</sup> Güneş, "Medyanın Olumsuz Din Algısına Etkisi", 209-210.

Kur'an'ın anlaşılma çabasında başat rol oynayan bu ilmin usulleri bilindiği üzere Tefsir Usulü ile kayıt altına alınmıştır. Ancak araştırmada elde edilen veriler göz önünde bulundurulduğunda Tefsir alanında ortaya çıkan metodoloji sorununun bir usül yoksunluğundan ziyade günceli yakalayamama meselesi olduğu görülmektedir. Değişen zaman içerisinde insanların yaşam tarzları, hayata bakış açıları ile birlikte dini anlama, yorumlama ve yaşama biçimleri de farklılaşmaktadır. Oluşan bu nevi farklılıkların tespit edilerek Tefsir usulünün güncellenmesi, burada ifade edilen Tefsir alanı sorunlarıyla başa çıkmada alan uzmanlarının elini rahatlatacaktır.

Tefsir ilmi, muhtevası gereği Kur'an'ı incelediği ve onun anlaşılmasına katkı sunmayı hedeflediği için bir yandan bilimsel bir düzlemde ilerlemekte, diğer yandan pratik boyutuyla Müslümanların dini yaşantılarına kılavuzluk etmektedir. Bu doğrultuda Tefsir ilminin akademik düzeydeki hedef ve muhtevası, alan uzmanlarının yetiştirilmesi sürecinde örgün ve yaygın eğitimdeki konumu ve oluşan ilmi birikimin halka yansımaya sürecinin belirli bir usül çerçevesinde ele alınmasının yararı dikkatlerden uzak tutulmamalıdır.

Günümüz Tefsir sorunlarının çözümü konusunda katılımcıların net bir duruşunun olmadığı bir yanda sözü edilen sorunların üstesinden gelmek adına bir kaygı olduğunu ifade edenlerin yanında diğer yanda böylesi bir endişenin mevcut olmadığını söyleyenlerin beyanlarından anlaşılmaktadır. Burada katılımcıların farklı düşüncelerinin temelinde Tefsir alanı sorunlarını farklı tanımlamaları yatmaktadır. Bu durum ise, Tefsir alanı uzmanlarının bilimselleşme sürecine dair net bir tavra sahip olmadığı şeklinde yorumlanabilir. Ayrıca bu konudaki ferdi çalışmalardan ziyade sürece katkı sunacak uzmanların müşterek çalışmasının gerekliliğine ve önemine dikkat çekilmesi de bu kanaati güçlendirmektedir.

Tefsir alanı sorunlarının üstesinden gelinmesinde şüphesiz bu alanın uzmanlarının donanımlı bir şekilde yetişmesini önemlidir. Ancak katılımcıların dil ve hafızlık eğitimi ile ilgili görüşlerindeki farklılıklardan hareketle alan uzmanlarının yetişme/tirilme süreciyle ilgili net bir duru-

şun olmadığı görülmektedir. Burada Tefsir alan uzmanlarının yetiştirilme sürecinin bilimsel bir kaygıyla planlanmasının gerekliliği net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Din eğitimi faaliyetlerinin nicelik olarak arttığı günümüz şartlarında daha ortaokul düzeyinden itibaren bu alan uzmanlarının gerek dil eğitimi gerekse Kur'an'a olan yakınlığı artırmak adına hafızlık eğitiminin tamamlanarak uzun vadeli idealist bir bakış açısının geliştirilmesi gerekir. Böylesi bir çaba sadece Tefsir alanına değil aynı zamanda din eğitiminin niteliğine de olumlu katkılar sunar.

Tefsir alanı problemlerinin üstesinden gelinmesindeki zorluklardan biri de otorite sorunudur. Katılımcılar, günümüz Tefsir meselelerinin çözümüne katkı sunması gerekenler arasında teori üreten bir kurum olarak üniversite, pratik boyutun yükümlülüğünü taşıyan DİB ve MEB ile teorik ve pratik yönünün birlikteliği kapsamında ilahiyat/DİB ve MEB işbirliğine vurgu yaparak dikkat çekmektedir. Bu tespit, toplumun geneline ilgilendiren Kur'an ve onun anlaşılması meselesinin çok yönlü ele alınmasının ve çeşitli paydaşların etkileşiminin gerekliliğini sarih bir şekilde açığa çıkarmaktadır. Katılımcıların neredeyse tamamının söz konusu bu meselelere çözüm üretmeye ilişkin çalışmaların ilmi bir anlayışa dayalı olarak konunun uzmanları tarafından kendi aralarında gerçekleştirilmesi gerektiğini ifade etmeleri, bu konuların halka yönelik oturumlarda ele alınmasının doğru olmadığı yönünde güçlü bir kanaat olduğunu göstermektedir.

Medyanın önemine vurgu yapan katılımcılardan, Tefsir sorunlarını çözüme ulaştırma arayışlarına dair gerçekleştirilen toplantıların medya aracılığıyla halka arz edilmesinin uygun olmadığını dile getirenler, buna gerekçe olarak onların din anlayışında kafa karışıklığına sebep olacağını, teorik tartışmaların dini hassasiyeti azaltacağını ve teorik boyutun halkı ilgilendirmedeğini ileri sürmüşlerdir. Medyanın olumlu yönde tesirine işaret edenler ise bu tür bilgilendirmeleri yapacak uzmanların liyakati ve hassasiyetine vurgu yapmışlardır.

Araştırmada elde edilen veriler de göz önünde bulundurulduğunda teorik yönü itibarıyla Tefsir alanı sorunlarının tartışılmasının akademik

düzeyde yapılmasının, pratik yönünün ise medya aracılığıyla geniş kitlelere duyurulmasının gerekliliğinden söz edilebilir. Zira gerekli ilmi alt yapısı olmayan bireylerin önünde Kur'an'ın anlaşılmasına yönelik Tefsir alanı sorunlarının tartışılması, ilgili sorunun çözümüne bir katkı sunmadığı gibi Tefsir uzmanları, bu uzmanların temsil ettiği ilahiyat camiası ve dine karşı olumsuz yönde duyuşsal tepkilerin oluşmasına sebebiyet verebilir.

Bu araştırmada ulaşılan sonuçlar bir yandan Tefsir ilminin bilimsel sorunları ve çözüm arayışlarına işaret ederken diğer yandan bu alanın muhtevasını oluşturan meselelere dikkat çekmektedir. Kanaatimiz, Tefsirin bilimsel sorunlarının ilgili uzmanlar tarafından ele alınarak çözüme ulaştırılması, içeriğe dair sorunların çözümünde ulaşılan verilerin ise din eğitimi biliminden yararlanılarak pedagojik ve androgojik ilkelere uygun bir şekilde halka anlatılması yönündedir. Bu kapsamda özeldir Tefsir alanı olmak üzere ilahiyat ilimlerinin birbirleriyle etkileşim içerisinde disiplinler arası çalışmalar yapmaları, alan bazında yapılacak bireysel çalışmalara nazaran daha etkili sonuçlara zemin hazırlayacaktır.

### Kaynakça

- Akbaş, Ahmet. "Bilimsel Tefsire Dair Tartışmaların Güncel Değeri". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/15 (2016), 74-93.
- Alemdar, Yusuf. "Akademik Tefsir Çalışmaları Sempozyumu (XIII. Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı) 27-29 Mayıs 2016". *İLTED* 45/1 (2016), 307-326.
- Alemdar, Yusuf "İlahiyat Fakülteleri Tefsir Anabilim Dalı Başkanlığı VII. Eşgüdüm Toplantısı". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/ (2011), 287-297.
- Arslan, Mustafa. "Kitle İletişim Araçları, Medya ve Din İlişkisi Üzerine". *Birey ve Toplum* 6/11 (2016), 5-25.
- Birişik, Abdulhamit. "İlahiyatlarda Tefsir Eğitimi Ne Durumda?". Erişim: 27.10.2020 2020. <https://www.ilimdergisi.org/kisa-sorusturma/ilahiyatlarda-tefsir-egitimi-ne-durumda/>.
- Büyüköztürk, Şener v.dğr. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 11 Baskı, 2012.

- Cengil, Muammer. "Televizyonlarda Yer Alan Dini Programların Kitlelerin Din Algısı ve Dini Yorumları Üzerine Etkisi". *İslâm ve Yorum Sempozyumu* Ed. Fikret Karaman. 539-548. Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017.
- Çalışkan, İsmail. "I. Tefsir Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Tefsir Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Problemleri Sempozyumu Değerlendirmesi", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10/1 (2006), 273-277.
- Çalışkan, İsmail. "8. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması ve Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu". *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2011), 459-466.
- Çalışkan, İsmail. "9. Tefsir Akademisyenleri Buluşması ve Kur'an Nüzulünün Mekke Dönemi Sempozyumu". *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2012), 821-832.
- Çalışkan, İsmail. "Tefsir Anabilim Dalı II. Koordinasyon Toplantısı", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10/2 (2006),469-474.
- Çalışkan, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Bilay Yayınları, 2019.
- Çalışkan, İsmail. "XV. Tefsir Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Kur'an ve Hayat Sempozyumu (11-12 Mayıs Samsun)". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018), 755-761.
- Demirci, Muhsin. *Günümüz Tefsir Problemleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 37. Baskı, 2015.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. *Türkiye'de Dini Hayat Araştırması*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Güneş, Abdurrahman. "Medyanın Olumsuz Din Algısına Etkisi". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 28/1 (2018), 203-216.
- Güneş, Abdurrahman. "Medyanın Olumsuz Din Algısına Etkisi". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 28/1 (2018), 203-216.
- Karataş, Ali - Gördük, Yunus Emre. *Günümüz Tefsir Problemleri*. Ankara: Bilay Yayınları, 2018.
- Kaya, Mesut. "Dönemsel İlmî Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği -Klasik ve Modern Dönem Mukayesesi". *Marife* 13/3 (2013), 9-31.
- Köksal, Onur. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Konya: Eğitim Yayınevi, 3. Baskı, 2017.
- Özdirek, Betül - Şanlı, İlyas - Öziş, Musa. "Günümüz Tefsir Problemleri Çalıştayı-II- Tefsir ve Toplumsal Sorunlarımız". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2020), 655-660.
- Reşid Rıza, Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (el-Menâr)*. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1366/1947.
- Sinanoglu, A.Faruk. "Dini Metinlerin (text) Yorumuna Toplum Bilim Açısından Yaklaşım". *İslâm ve Yorum Sempozyumu* Fikret Karaman. 141-145. Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017.

- Şimşek, Sait. *Günümüz Tefsir Problemleri*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 16 Baskı, 2018.
- Taş, Sakin - Yazar, Samed. "İlahiyat Fakülteleri XIV. Tefsir Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve "Geçmişten Günümüze Tefsir İlmi: Konusu, Hedefi ve Sınırları Paneli". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/32 (2017), 771-786.
- Taş, Sakin - Yazar, Samed. "İlahiyat Fakülteleri XIV. Tefsir Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve "Geçmişten Günümüze Tefsir İlmi: Konusu, Hedefi, Sınırları" Paneli". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/32 (2017), 771-786.
- Tuncer, Faruk. "Tefsir Koordinasyon Toplantıları Üzerine Bir Değerlendirme". *Öneri Dergisi* 10/39 (2013), 143-148.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 8. Baskı, 2011.
- Zengin, Zeki Salih - Arpağuş, Fatma. "Bilim ve Bilimsel Yönteme Giriş". *Bilimsel Araştırma Süreçleri Yöntem, Teknik ve Etiğe Giriş*. 21-47. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.



# DİN FELSEFESİ BAKIMINDAN SIGMUND FREUD'DA BİLİM VE DİN I: BİLİMSEL GÖRÜŞLERİ, ÖZGÜNLÜĞÜ VE BİLİM PERSPEKTİFİNDEN BİLİM-DİN İLİŞKİSİ

## SCIENCE AND RELIGION IN SIGMUND FREUD IN TERMS OF THE PHILOSOPHY OF RELIGION I: HIS SCIENTIFIC VIEWS, ORIGINALITY AND SCIENCE-RELIGION RELATIONS FROM THE PERSPECTIVE OF SCIENCE

---

FATMA YÜCE

[Dr. Öğr. Üyesi, Sinop Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı  
Faculty Member, PhD., Sinop University Faculty of Divinity,  
Department of Philosophy of Religion,  
fyuce@sinop.edu.tr  
<http://orcid.org/0000-0002-8168-5982>]

---

Makale Bilgisi / Article Information

*Makale Türü / Article Types:* Araştırma Makalesi / Research Article

*Geliş Tarihi / Received:* 26 Eylül/September 2020 *Kabul Tarihi / Accepted:* 8 Kasım/November 2020

*Yayın Tarihi / Published:* 15 Aralık/December 2020 *Yayın Sezonu / Pub Date Season:*  
Aralık/December

*Yıl / Year:* 2020 *Sayı – Issue:* 49 *Sayfa / Pages:* 143-176

Atıf/Cite as: Yüce, Fatma. “Din Felsefesi Bakımından Sigmund Freud'da Bilim ve Din I: Bilimsel Görüşleri, Özgünlüğü ve Bilim Perspektifinden Bilim-Din İlişkisi-Science and Religion in Sigmund Freud in Terms of The Philosophy of Religion I: His Scientific Views, Originality and Scienc Religion Relations from The Perspective of Science”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 49 (Aralık-December 2020): 143-176. <https://doi.org/10.17120/omuifd.800426>

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

## Din Felsefesi Bakımından Sigmund Freud'da Bilim ve Din I: Bilimsel Görüşleri, Özgünlüğü ve Bilim Perspektifinden Bilim-Din İlişkisi

**Öz:** Bilim ve din arasındaki ilişki din felsefesinin en önemli konularından biridir. Freud bilim ve din görüşleri bakımından din felsefesi için önemli bir bilim insanıdır. Bu çalışmada Freud'da bilim-din ilişkisi, din felsefesi disiplininin kapsamında bilim perspektifinden tartışılmıştır. Öncelikle Freud'un bilimsel görüşleri ve özgünlüğü ele alınmış; daha sonra Freud'un bilimsel görüşlerinden hareketle bilim-din ilişkisinde hangi yaklaşımı benimsediği sorgulanmıştır. Freud'un bilimsel görüşlerinin psikanaliz ve bilinçaltı gibi çok önemli bilimsel başarılarla sahip olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte bu çalışmada Freud'un bilimsel görüşlerinin bazı eksiklerinin olduğu ve zannedildiği kadar özgün olmadığı tespit edilmiştir. Freud'un, bilimsel görüşlerini eleştirilere karşı korumak için bilim ve din arasındaki ilişkide bağımsızlıktan yanaymış izlenimi veren ifadeleri dile getirmiş olması dikkat çekicidir. Bu ifadelerle rağmen Freud bilim ve dini karşı karşıya getirdiği için tam bir çatışma taraftarıdır. Freud'un bilim ve din arasında ön gördüğü çatışma yaklaşımı, bilimsel görüşlerinin bir sonucu değildir; aksine onun ateist, materyalist ve natüralist felsefesinin bir sonucudur. Bilinçli alanı etkileyen bilinçsiz bir alanı olumlayan Freud'un bilimsel görüşleri, Freud'a rağmen dinle uyumludur. Netice itibariyle denilebilir ki, Freud'un bilimsel görüşleri değil, kendisi dinle çatışmaktadır. İdeolojik girdilerden ve kişisel ön yargılardan bağımsız Freud'un bilimsel görüşleri ile din arasında uyum olduğu söylenebilir.

**Anahtar Sözcükler:** Din Felsefesi, Bilim, Sigmund Freud, Çatışma, Bağımsızlık, Uyum.



### Science and Religion in Sigmund Freud in Terms of The Philosophy of Religion I: His Scientific Views, Originality and The Relationship Between Science and Religion from The Perspective of Science

**Abstract:** The relationship between science and religion is one of the most important issues in the philosophy of religion. Freud is an important scientist for the philosophy of religion due to his views related to science and religion. In this study the relationship between science and religion in Freud is discussed from the perspective of science within the scope of the philosophy of religion. At first, Freud's scientific views and originality has been analysed, then it has been discussed which approach in the relationship between science and religion Freud affirmed. It is known that Freud's scientific views have very important scientific achievements such as psychoanal-



ysis and the subconscious. However, in this study it has been determined that Freud's scientific views have some deficiencies and is not as original as it is supposed. It is remarkable that Freud expressed some statements as if he was in favor of independence in the relationship between science and religion to preserve his scientific views against criticism. Despite these statements, Freud is a defender of conflict in the relationship between science and religion because he brought science and religion against each other. Freud's approach of conflict between science and religion is not a result of his scientific views; but it is the result of his atheist, materialist and naturalist philosophy. Despite Freud, Freud's scientific views, which affirms the unconscious that affects the conscious field, are compatible with religion. In Conclusion, it is deduced that not Freud's scientific views but Freud, himself, is in conflict with religion. It may be said that religion is compatible with Freud's scientific views without his ideological inputs and personal prejudices.

**Keywords:** Philosophy of Religion, Science, Sigmund Freud, Conflict, Independence, Compatibility.



## Giriş

Bilim ve din arasındaki ilişki din felsefesinin en önemli konularından biridir. Bilim ve din arasında olumsuz ilişki, ilişkisizlik ve olumlu ilişkiyi temsil eden temelde çatışma (conflict), bağımsızlık (independence) ve uyum ya da uyumluluk (compatibility) olmak üzere üç yaklaşımdan bahsedilmektedir. Bu üç yaklaşımdan uyum ikiye ayrılarak çatışma (conflict), bağımsızlık (independence), diyalog (dialog) ve entegrasyon (integration) olmak üzere dörtlü bir tipoloji geliştirilmiştir.<sup>1</sup> Yaygın olarak kullanılan bu dörtlü tipolojinin çatışma, ayrışma, uyuşma ve dinleşme (İslamileşme) gibi farklı versiyonları da önerilmiştir.<sup>2</sup> Çatışma yaklaşımına göre bilim ve din arasında ortak hakimiyet alanlarında tekellik iddiasından dolayı bir kavga ve anlaşmazlık bulunmaktadır. Bu yaklaşım kapsamında bilim ve din birbirlerine zararlı ve birbirleriyle sürekli kavgalı olarak algılanmaktadır. Alego-

<sup>1</sup> Ian G Barbour, *When Science Meets Religion: Enemies, Strangers or Partners?* (New York: HarperCollins Publishers, 2000); Ian G Barbour, *Bilim ve Din: Çatışma-Ayrışma-Uzlaşma*, çev. Mübariz Camal ve Nebi Mehdi (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004).

<sup>2</sup> Bilim-din ilişkisinde aynı yaklaşımı temsil eden farklı isimlendirmeler görülmektedir. Bk. Cafer Sadık Yaran, *Bilgelik Peşinde: Din Felsefesi Yazıları* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2011), 111-143.

rik bir ifadeyle bu yaklaşımda bilim ve din düşman rakiplerdir. Bu kategori bilim cephesinin aşırılığını temsil eden bilimcileri ve din cephesinin aşırılığını temsil eden dincileri savaş retorikğine sürüklemektedir. Natürallizm, materyalizm ve ateizm yaklaşımın bilimciler cenahını oluştururken; gelenekselcilik, konservatizm ve fundamentalizm (dini literalizm) dinciler cenahını oluşturmaktadır.<sup>3</sup>

Bağımsızlık yaklaşımı, bilim ve dinin farklı alanlarının ve yönlemlerinin olduğunu, aralarındaki mesafe dolayısıyla da olumlu ya da olumsuz herhangi bir şekilde karşılaşmalarının imkansız olduğunu iddia eder. Bu yaklaşım kapsamında bilim ve din birbirinden ayrışır ve birbirleriyle ilişkisizdir. Alegorik bir ifadeyle bu yaklaşımda bilim ve din bağımsız yabancılardır. Uyum yaklaşımının diyalog taraftarları, ayrışmacılar gibi din ve bilimin farklılıklarına değil benzerliklerine odaklanarak bilim ve dinin arasında yapısal bir ilişkinin varlığından bahsederler, bunun yanı sıra entegrasyon taraftarları bu ilişkiyi bilim tandanslı doğal teoloji, din tandanslı doğa teolojisinde olduğu gibi yapısal bir birliğe dönüştürürler. Uyum yaklaşımı kapsamında bilim ve din birbirleriyle uzlaşır ve birbirlerine faydalıdır. Alegorik bir ifadeyle bu yaklaşımda bilim ve din dost partnerlerdir.<sup>4</sup>

Modern dönemde akıl merkeze alınmış, Tanrı ve dinin konumu sorguya açılmıştır. Bu sorgulamadaki aşırı akıl vurgusu bilim ile din arasında asıl olan uyum yaklaşımını zamanla çatışma yaklaşımına çevirmiştir. Modern dönem düşünürleri modern bilimlerden hareketle çatışma yaklaşımını desteklemeye çalışmıştır. Modern dönem düşünürlerinden Freud psikanalitik ateist, bilimsel materyalist ve natürallist kimliğiyle, bilim-din ilişkisinde çatışmacı yaklaşımın psikoloji bilimi temsilcisi olarak görülmektedir. Freud'un bilimsel görüşlerinden beslenen bazı ifadeleri onun ayrışmacı olduğunu düşündürse de dini konulardaki görüşleri onun tam bir çatışmacı olduğunu göster-

<sup>3</sup> Barbour, *When Science Meets Religion: Enemies, Strangers or Partners?*, 2, 7-17; Barbour, *Bilim ve din*, 20, 27-38.

<sup>4</sup> Barbour, *When Science Meets Religion: Enemies, Strangers or Partners?*, 2-6, 17-38; Barbour, *Bilim ve din*, 20-25, 39-63.

mektedir. Freud'un dinle çatışmasına mukabil, bilimsel görüşlerinin ideolojik boyutunun temizlenmesinden sonra uyuşmacı yaklaşıma destek verdiği düşünülebilir. Freud'un bilimsel görüşlerinden hareketle bilim-din ilişkisindeki konumunu tespit etmek kolay değildir. Bununla birlikte Freud, bilim ile din ilişkisinde çatışmacı yaklaşım adına akla gereğinden fazla önem veren bilim adamlarının bilimde yaptıklarını (mesela Darwin'in biyolojide yaptığını) kendisinin psikolojide yaptığını belirterek<sup>5</sup> çatışmacı olduğunu olumlamıştır.

Freud'un bilimsel görüşleri psikoloji tandanslı olduğu için ve Freud'un iddiasına göre çok az felsefe barındırdığı için genellikle bu görüşlerin dinle ilişkisi din psikolojisi disiplini ele alınmaktadır. Bu çalışmada ise Freud'un bilimsel görüşlerinin insanın dini davranışlarındaki kökenine odaklanmak yerine, bu görüşlerin din felsefesinin en önemli konularından biri olan bilim-din ilişkisindeki belirleyiciliği incelendiği için ve Freud'un iddiasının aksine bilimsel görüşlerinin felsefi arka planı olduğu için konu din felsefesi disiplini kapsamında ele alınacaktır. Bilim ve din arasındaki ilişki incelenirken, bilim öncelikle söze bilimden başlanırsa bilim-din ilişkisi kavramının tercih edilmesi uygundur.<sup>6</sup> Bu çalışmada bilim-din ilişkisi Freud'un bilimsel görüşlerinden hareketle ele alındığı için bilim ve din arasındaki ilişki incelenirken bilim-din ilişkisi kavramı tercih edilmiştir. Bu çalışmada Freud'un psikiyatri ve psikoloji alanındaki psikanaliz ve bilinçaltı gibi önemli bilimsel yenilikleri içeren bilimsel görüşlerinin zannedildiği gibi özgün olup olmadığı ve bilim ile dinin çatışmasının zeminini oluşturup oluşturmadığı incelenecektir. Ayrıca Freud'un bilim-din ilişkisinde bilimsel görüşlerinden hareketle hangi yaklaşımı benimseydiği sorgulanacaktır. Çalışmanın kapsamı Freud'un bilimsel görüşlerinin bilim-din ilişkisindeki yeri ile sınırlandırıldığı için Freud'un din

<sup>5</sup> Sigmund Freud, *Die Zukunft einer Illusion* (Lepzig, Wien, Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1928), 57; Sigmund Freud, *The Future of an Illusion*, ed. James Strachey, çev. W. D. Robson-Scott (New York: Doubleday & Company, 1961), 57-58; Sigmund Freud, "Bir Yarılsamamın Geleceği", içinde *Uygarlık, Din ve Toplum*, çev. Selçuk Budak, 4. Baskı (Ankara: Öteki Yayınevi, 1999), 213-14.

<sup>6</sup> Metin Yasa, *Din Felsefesi: Soru, Sorgu, Sonuç* (Ankara: Elis Yayınları, 2016), 139.

görüşleri, onların arka planı ve bilimsel görüşlerinin din görüşlerine yansımaları başka bir çalışmaya bırakılmıştır. Bu kapsamda çalışmanın birinci bölümünde Freud'un bilimsel görüşleri ve özgünlüğü ele alınacak; ikinci bölümünde ise Freud'un bilimsel görüşlerinin değerlendirilmesi yapıldıktan sonra Freud'un bilim-din ilişkisinde hangi yaklaşımı desteklediği sorgulanacaktır.

### 1. Freud'un Bilimsel Görüşleri ve Bilimsel Görüşlerinin Özgünlüğü Problemi

Freud, fizyolog, doktor, psikiyatrist, filozof ve psikolog olarak varlık göstermiştir. Bu bakımdan Freud'un çok yönlü bir bilim insanı olduğu söylenebilir. Freud önceleri zooloji, kimya, tıp, fizyoloji, histoloji, anatomi, patoloji, nöroloji, nöropatoloji alanlarına ilgi duymuş ve bu alanlarda çalışmıştır; daha sonra psikiyatri ve psikoloji alanlarına yönelmiştir. Freud'un psikiyatri ve psikoloji alanında elde ettiği verileri, sonuçları ve bilgileri dini açıklamak üzere kullanması dolayısıyla din psikolojisi ve din felsefesi sahaları için de önemli bir isim olduğu söylenebilir.<sup>7</sup> Freud'un görüşlerinin ahlak, din, sosyal bilimler gibi birçok alanda geniş çaplı bir yankısının olmasında, her ne kadar Freud redetse de felsefe bilimine vukufiyetinin etkisi olduğu düşünülebilir. Bilimin birçok alanıyla ilgilenen Freud, kendini bulduğu ve anlamlandırdığı bilimi psikoloji olarak ifade etmektedir. Psikoloji ile ilgilenmeyi varoluşsal bir mesele olarak sunan Freud, bu saha içerisinde birçok yeniliğe imzasını atmıştır.

Freud'un bilimsel kişiliğinde ve zihin dünyasında etkin olan birçok düşünür bulunmaktadır. Evrim doktrinini ortaya atarak insanı, diğer hayvanlar arasından (sadece onlara göre daha kompleks) bir hayvan olarak doğanın bir parçası sayan biyolog Charles Darwin (1809-1882) ile aklın bilimsel olarak incelenip sayısal bir şekilde hesap-

<sup>7</sup> Ernest Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*, c. I (New York: Basic Books, 1953), 36-327; Calvin S. Hall, *Freudyen Psikolojiye Giriş*, çev. Ersan Devrim (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999), 24; Ali Köse, *Freud ve Din* (İstanbul: İz yayıncılık, 2000), 21-22; James Strachey, "Sigmund Freud: Yaşamı ve Görüşleri", içinde *Uygurluk, Din ve Toplum*, çev. Selçuk Budak, 4. Baskı (Ankara: Öteki Yayınevi, 1999), 9-26.

lanabileceğini savunan ve psikoloji biliminin temellerini atan psikolog Gustav Fechner (1801-1887), Freud'un entelektüel gelişiminde, dolayısıyla bilim ve din sahalarındaki düşüncelerinde etkili olmuştur. Darwin'le birlikte insan, bilimsel çalışmanın bir nesnesi haline gelirken, Fechner'le birlikte psikoloji diğer doğal bilimler arasında yerini almıştı.<sup>8</sup> Biri biyoloji diğeri psikoloji biliminin önemli isimlerinden olan bu iki düşünür Freud'un bilimsel görüşlerinde etkili olmuştur.

Freud, tüm bilimsel birikimini kullanarak, kişiliğin içinde yer alan enerjinin çevrimlerini ve yön değiştirmesini inceleyen dinamik bir psikoloji oluşturmuştur.<sup>9</sup> Modern dünyada Freud, oluşturduğu dinamik psikoloji içerisinde kullandığı psikanaliz yöntemiyle tanınmıştır. Freud psikanalizin kurucusu ve bilinçaltının kaşifi olarak ünlenmiştir. Peki Freud'un bu ünü hak edilmiş bir ün müdür? Freud gerçekten psikanalizin kurucusu ve bilinçaltının kaşifi midir? Freud'dan önce bilinçdışından bahsedilmiş midir? Bu ve benzeri sorular ve Freud'un aleyhinde iddialar, Freud'un kendisinin de duyduğu ve cevap verme ihtiyacı hissettiği sorular ve iddialardır. Freud, psikanalize karşı şiddetli bir direnişin olduğu dönemlerde, çalışmalarına gölge düşürmek için kendisinin Fransız ekolüyle ilişkisinin olduğuna ve Pierre Janet'nin (1859-1947) öğretilerinden etkilendiğine dair iddiaların ortaya atıldığından bahseder. Freud bu iddiaları kendisinin Salpetriere'de olduğu zaman Janet'nin henüz adının bile geçmediğini söyleyerek yalanlamaktadır.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Calvin S. Hall, *Freudyen Psikolojiye Giriş*, çev. Ersan Devrim (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999), 15-17.

<sup>9</sup> Hall, 18.

<sup>\*</sup> Eskiden Silah fabrikası ve bakımevi olarak hizmet vermiş, Freud'un Paris'i ziyareti esnasında Ünlü Sinir Hastalıkları Hastanesi olarak kullanılan geniş bir alana yayılmış yapıdır. Burada 1881'de kurulan nöropatoloji kürsüsünün başına Charcot getirilmiştir. Charcot'dan sonra burada Janet görev yapmıştır.

<sup>10</sup> Sigmund Freud, "Selbstdarstellung", içinde *Gesammelte Schriften*, c. XI (Lepzig, Wien, Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1928), 123; Sigmund Freud, "An Autobiographical Study", içinde *The Standard Edition of The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, çev. James Strachey, c. XX (London: The Hogart Press, 1981), 13; Sigmund Freud, *Yaşamım ve Psikanaliz*, çev. Kamuran Şipal, 7. Baskı (İstanbul: Say Yayınları, 2000), 50-51.

Janet'den etkilendiğinin söylenmesine şiddetle karşı çıkan Freud, etkilendiği birisi varsa bu kişinin Breuer olması gerektiğini belirtir. Psikanalizin tarihçesinden bahsedilirken genellikle sırasıyla Freud'un etkilendiği hocaları fizyolog Ernest Brücke, nörolog Jean Charcot, nörolog Josef Breuer şeklinde ifade edilmektedir. Freud'un bu etkilere itiraz etmediği bilinmektedir. Bununla birlikte Breuer'in etkisini sürrekli vurgulaması da dikkatlerden kaçmaz. 1909 yılında bir Amerikan Üniversitesi kürsüsünde ilk kez kamuoyuna psikanalizle ilgili konuşacağı bir konferansta psikanalizi yoktan var eden kişinin aslında hocası Breuer olduğunu söylemesi<sup>11</sup> üzerine dostlarından aldığı tepkileri şu şekilde ifade eder: "... iyi niyetli arkadaşlarım, burada minnettarlığımı fazla abartılı dile getirip getirmediğimi sorgulamamı tavsiye ettiler; onlara göre benim daha önceki durumlarda açıkladığım gibi, Breuer'in katartik yöntemini psikanalizin ilk aşaması olarak sunmam ve psikanalizi hipnotik tekniği reddederek ve serbest çağrışımı tanıtarak başlatmam uygun olacaktı."<sup>12</sup>

150

OMÜİFD

Freud, psikanalize Breuer'in katkısına duyduğu saygıyla birlikte psikanalizin kendi eseri olduğunun altını çizer. Arkadaşlarının eleştirisini de ifade etme şeklinden onlara hak verdiği fakat bu durumu kendisinin dillendirmek istemediği sezilmektedir. Adeta bu tutumuyla Freud Breuer'in küçük bir katkısı olduğu halde onu tamamen referans göstermesini ve katkılarını abartılı bir şekilde anmasını, Janet'nin onun psikanalizinde hiç etkisinin olmadığına kanıt olarak sunmaktadır. Çünkü Freud, benzer bir etkileşim Janet'yle gerçekleşmiş olsaydı, Breuer'in hakkını teslim ettiği gibi onun da hakkını teslim edeceğinin düşünüldüğünü istemektedir. Freud'un zekice tutumunun arkasında psikanalize etki eden isimleri zikretmek değil, tam tersi psikanalizin

<sup>11</sup> Sigmund Freud, "Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung", içinde *Gesammelte Schriften*, c. IV (Leipzig, Wien, Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1924), 411; Sigmund Freud, "On the History of the Psycho-Analytic Movement", içinde *The Standard Edition of The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, çev. James Strachey, c. XIV (London: The Hogart Press, 1981), 7; Freud, *Yaşamım ve Psikanaliz*, 45, 184.

<sup>12</sup> Freud, "Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung", 412; Freud, "On the History of the Psycho-Analytic Movement", 8; Freud, *Yaşamım ve Psikanaliz*, 184.

kendi buluşu olduğunu ve bu konudaki başarısının bütünüyle kendisine ait olduğunu vurgulamak isteği görünmektedir. Burada Janet ile ilgili iddialara karşı Breuer paravan yapılmış gibidir. Böyle bir tutumdan bahsetmek, bir yönüyle Freud'un psikanaliz yöntemini ona uygulamak gibidir. Nitekim Freud'un çalışmalarında sürekli kendini gizlediği, tecrübelerini, kişisel görüş ve düşüncelerini başkalarınınmış gibi sunduğu dikkat çekmektedir.<sup>13</sup>

Breuer'in psikanalize katkısı Brücke ve Charcot'a nazaran daha doğrudan olmuştur. Bununla birlikte Brücke ve Charcot'nun da Freud'a katkıları göz ardı edilemez. 1873 yılında 17 yaşında Viyana tıp fakültesine giren Freud, 1876-1882 yılları arasında burada Viyana Fizyoloji Enstitüsünde Brücke'nin yanında çalışmıştır.<sup>14</sup> Freud'un henüz tıp fakültesi öğrencisiyken Brücke'nin laboratuvarında edindiği tecrübeleri, onun psikolojik kuramının temellerini oluşturmaktadır. Brücke'nin beyin hücrelerini belirli ilkelerle çalışan dinamik güçler ve enerjilerle açıklayan görüşlerine benzer görüşler Freud'un psikanalizinde yer almaktadır. Ayrıca Freud'un Brücke'nin canlı organizmaların fiziğin ve kimyanın uygulanabileceği dinamik bir sistem olduğu görüşünden etkilendiği söylenebilir. Nitekim bu görüş sayesinde Freud, dinamik bir fizyolojiden dinamik bir psikolojiye geçebilmiştir.<sup>15</sup>

Brücke'nin tavsiyesiyle fizyolojiden tıba, tıp alanında da nöropatolojiye geçen Freud, 1885 yılında burs kazanarak Paris'e (h)isteri tedavisinde adını sürekli duyduğu Charcot'nun yanına gitmiştir. Charcot (h)isterinin tedavisinde hipnozu kullanmasıyla ünlenmişti. Freud, Charcot ile görüşmesinden sonra (h)isterinin nörolojik kökenlerinin olmasının yanı sıra psikolojik kökenlerinin de olduğunu dü-

<sup>13</sup> Ilse Grubrich-Simitis, "Sigmund Freud'un Yaşamöyküsü ve Psikanalizin Başlangıç Evreleri", içinde *Yaşamım ve Psikanaliz*, çev. Kamuran Şipal, 7. Baskı (İstanbul: Say Yayınları, 2000), 24-30.

<sup>14</sup> Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*, 1:27-77; Strachey, "Sigmund Freud: Yaşamı ve Görüşleri", 10-11, 22; Köse, *Freud ve Din*, 49.

<sup>15</sup> Hall, *Freud'ün Psikolojiye Giriş*, 17-18.

şünmeye başlar. Paris'te Charcot'nun yanında geçirdiği günlerde bilinçli alanın dışında bir alanın da var olabileceği fikri Freud'un zihninde belirmeye başlar.<sup>16</sup> Charcot'nun (h)isteri üzerine yaptığı çalışmalara nöropatolojiyle ilişkili yaklaşmasına mukabil, Freud bu çalışmalarını ruhsal yapının incelenmesinin başlangıç aşaması olarak görmüştür. Bu görüşlerinden ve hipnotik yöntemindeki eksikliklerden dolayı Charcot'dan ayrılan Freud, Charcot'un hipnoz yönteminden ziyade Breuer'in katartik sistemini daha makul bulmuş ve uygulamıştır.<sup>17</sup> Freud (h)isteri konusunu anlamada ve tedavi etme sürecinde Breuer'le birlikte Charcot'dan bir adım ileri gittiklerini belirtmektedir.<sup>18</sup>

1882-1894 yılları Freud'un hayatında Breuer dönemi (The Breuer Period) olarak adlandırılabilir. Paris'e gitmeden önce Breuer'in (h)isteri ile ilgili çalışmaları Freud'un dikkatini çekmişti. Freud bu kronolojiye dikkat edilmesini özellikle vurgulamaktadır. Çünkü Breuer'in (h)isteri ile ilgili çalışmalarından haberdarken, o henüz Paris'e gitmemişti. Freud bu bilgiyi Janet'den etkilendiği iddiasını çürütmek için kanıt olarak sunmaktadır. Paris'te Charcot'nun da benzer çalışmalarının olduğunu görünce Freud'un konuya ilgisi daha fazla artmıştır. Hatta Freud, Charcot'a hocası Breuer'in ilginç çalışmalarından bahsetmek istediğini, fakat Charcot ilgilenmeyince vazgeçtiğini belirtmektedir. Freud, Paris'ten döndükten sonra oradaki tecrübelerini ve Charcot'nun çalışmalarını Breuer'a anlatarak (h)isteri üzerine birlikte çalışma yapmak üzere hocasını ikna etmiştir. Freud öncelikle hocası Breuer'in (h)isteri üzerine çalışmaya sıcak bakmadığını ama daha sonra Janet'nin çalışmalarından haberdar olması sonucu birlikte çalışma yapmayı kabul ettiğini belirtmektedir.<sup>19</sup> Freud ve hocası

<sup>16</sup> Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*, I:77; Freud, *Yaşamım ve Psikanaliz*, 50-51; Strachey, "Sigmund Freud: Yaşamı ve Görüşleri", 11-12, 22; Köse, *Freud ve Din*, 22-23.

<sup>17</sup> Freud, *Yaşamım ve Psikanaliz*, 50-59; Strachey, "Sigmund Freud: Yaşamı ve Görüşleri", 12; Hall, *Freud'un Psikolojiye Giriş*, 19.

<sup>18</sup> Sigmund Freud ve Josef Breuer, *Studien über Hysterie* (Leipzig, Wien, Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1925), 23-24; Sigmund Freud ve Josef Breuer, *İsteri Üzerine Araştırmalar* (İzmir: İlya Yayınevi, 2011), 25.

<sup>19</sup> Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*, I:221-67; Freud, *Yaşamım ve Psikanaliz*, 57-59.



Breuer 1893 yılında yazdıkları “(H)isterik Olayların Ruhsal Mekanizması Hakkında” (Über den psychischen Mechanismus der hysterischen Phänomene) adındaki bir bildiriden sonra 1895 yılında “(H)isteri Üzerine Araştırmalar” (Studien über Hysterie; Studies on Hysteria)<sup>20</sup> adlı bir kitap kaleme aldılar. Bu çalışma aynı zamanda Freud’un ilk kitap çalışmasıdır.

Freud’un iddiası (h)isteri tedavisinde Breuer’in Charcot’dan daha yeterli olduğu ve daha Janet’in isminin geçmediği dönemlerde Breuer’in (h)isteri konusunda büyük işler başardığıdır. Breuer 1880-1882 yılları arasında henüz Freud Paris’e Charcot’nun yanına gitmeden Bertha Pappenheim isimli kadının tedavi sürecini başlatmıştı. Bu vakayı daha sonra Freud devralmış ve bu vaka Anna O. adıyla psikanalizin tarihine ilk ve en önemli vaka olarak geçmiştir. Bertha olumsuz anıları sebebiyle acı çeken; kuru ve sinirsel öksürük, geçici bilinç kayıpları, uyku ve uyuşukluk durumu, konuşma bozukluğu gibi (h)isterik semptomlar gösteren biriydi. Freud bu vakada Charcot’nun da kullandığı hipnotik telkin işe yaramayınca Breuer’in adına katartik yöntem dediği yöntemi kullanmıştı. Bu yöntemde, hastanın unuttuğu ve belki de bastırıldığı travmasının (h)isterinin sebebi olduğu düşünülmüştü. Breuer, (h)isteri nöbetine sebep olan olayın bulunması ve bulunduktan sonra hastanın olayı hatırlayıp aynı heyecan ve duyguyu yaşayarak detaylı ve serbest bir şekilde anlatması halinde (h)isterinin tedavi edilebileceğini düşünüyordu. Bastırıldığı için hastalığa sebep olan duygular serbest çağrışımla açığa çıkınca hasta rahatlıyordu.<sup>21</sup> Freud Breuer’dan devraldığı bu yöntemi psikanalizde kullanmıştır. Freud kızın psikanalizle şifa bulduğunu ve bir daha hasta-

<sup>20</sup> Freud ve Breuer, *Studien über Hysterie*; Sigmund Freud ve Josef Breuer, “Studies on Hysteria”, içinde *The Standard Edition of The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, çev. James Strachey, c. II (London: The Hogart Press, 1981), 1-305; Freud ve Breuer, *İsteri Üzerine Araştırmalar*.

<sup>21</sup> Freud ve Breuer, *Studien über Hysterie*, 7-24; Freud ve Breuer, *İsteri Üzerine Araştırmalar*, 11-52; Freud, *Yaşamım ve Psikanaliz*, 58-61.

lanmadığını söylemiş olsa da, son dönemlerde hastanın tedavi olmadığı yönünde iddialar ortaya çıkmıştır ama kanıtlanamamıştır.<sup>22</sup>

Charcot'nun hipnozuna mukabil, Breuer'in serbest çağrışımı öneren katartik yöntemini (Katharsis; catharsis) makul bularak onunla devam etme kararı alan Freud, psikanalizi (Psychoanalyse; psychoanalysis) keşfederek Breuer'den ayrılmıştır. Böylece Freud psikanalizi Breuer'in katarsis yönteminden nevrozun temelinde yatan nedenin genellikle cinsel içgüdülerin bastırılması olduğu fikriyle farklı bir alana taşımıştır. Bununla birlikte Freud, iki yöntem arasında fark için Breuer'in daha çok fizyolojik denebilecek bir kuramı benimsediğini kendisinin ruhsal alanla ilgisinin daha fazla olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Breuer'in "hipnoid isteri" (Hypnoidhysterie; hypnoid hysteria) görüşü ile kendisinin "savunu nevrozu" (Abwehrneurose; neuroses of defence) görüşünün de birbirinin zıttı olduğunu belirtmektedir.

154 Freud'a göre Breuer'in katartik yöntemi ile psikanaliz arasında derin farklılıklar vardı, Charcot'nun hipnouzundan aldığı tek şey ise yatarak tedaviydi.<sup>23</sup> Görüldüğü gibi Freud, Charcot'nun ve Breuer'in düşüncelerinden istifade ederek kendi psikanaliz teorisini 1896 yılında kurmuştur. Freud'un aktardığına göre Breuer'in aralarındaki işbirliğinden çekilmesi sonrasında Freud ondan devraldığı bilimsel mirası tek başına geliştirme görevini yüklenmiş ve hem teori hem de yöntemde değişiklikler yaparak katarsisten asıl psikanalize geçmiştir. Freud, psikanalizi geliştirip ortaya koymasıyla ise Breuer'in dostluğunu yitirdiğinden bahseder ve böyle bir başarının bedelinin bu kadar ağır olmasından dolayı üzüntüsünü belirtir.<sup>24</sup>

Freud hocalarının kendisi üzerindeki etkisini kabul etmekle birlikte küçümseme eğilimindedir. Oysaki etki Freud'un ifade ettiği kadar az değil, farklar da o kadar belirgin değildir. Freud psikanalizi

<sup>22</sup> Freud ve Breuer, *İsteri Üzerine Araştırmalar*, 27-52; Freud, *Yaşamım ve Psikanaliz*, 57-58; Köse, *Freud ve Din*, 24, 30-32.

<sup>23</sup> Freud, "Selbstdarstellung", 133-35, 139; Freud, "An Autobiographical Study", 22-24, 28; Freud, *Yaşamım ve Psikanaliz*, 60-62, 66.

<sup>24</sup> Freud, *Yaşamım ve Psikanaliz*, 57, 60.

hocalarından aldığı miras üzere kurmuştur. Freud'un Breuer'den farklı olarak nevrozları cinsel fonksiyon sorunları (Störungen der Sexualfunktion; disturbances of the sexual function)<sup>25</sup> olarak tanımlaması psikanalizin olumsuz ve indirgemeci tarafını temsil etmektedir. Elbette ki, cinsel işlev bozukluklarının nevrozlara sebebiyet verdiği doğrudur, ama bütün nevrozların sebebinin burada aranması hatta dinin de nevroz olarak görülerek sebebinin cinselliğe dayandırılması açık bir hatadır. Zaten Freud, cinsellik konusunda abartıya kaçtığı için ve dini konuları buraya indirgediği için oldukça fazla eleştirilmiş ve inançsızlıkla suçlanmıştır.<sup>26</sup> Hatta Freud, cinsellikle ilgili görüşlerinin bilim konusundaki başarısını gölgelemesinden endişe ettiği için rüyalar dahil her şeyi cinsellikle açıklamadığını ifade etmek zorunda kalmıştır.<sup>27</sup> Kendisinin herşeyi cinsellikle açıklamasını abartı görülmesinin üzerine, Freud, herşeyi cinsellikle açıkladığı iddiasının abartı olduğunu söylemiştir. Freud bastırılan malzemenin bilinçdışından bilinç alanına çıkarılması için kullanılan serbest çağrışım yöntemini Breuer'den almış; bu yöntemin yanına rüya analizini eklemiştir. Freud'a göre rüya (bastırılmış) bir isteğin (kılık değiştirmiş) gerçekleştirimidir.<sup>28</sup> Psikanalizdeki en önemli başarılarından biri, bilinçdışı malzemenin varlığı ve buradaki malzemenin bilinç alanına çıkarılarak tedavi edilmesidir. Psikanalizin eleştirilen kısmı, abartılı cinsellik açıklamaları; başarılı görülen kısmı ise serbest çağrışım ya da rüya analizi ile bilinçdışı malzemeyi bilince taşıyarak nevrozları tedavi etmesidir. Dolayısıyla Breuer'in psikanalizin başarısındaki katkısı Freud'un aktardığından belki de zannettiğinden oldukça fazladır.

<sup>25</sup> Freud, "Selbstdarstellung", 136; Freud, "An Autobiographical Study", 25; Freud, *Yaşamım ve Psikanaliz*, 63.

<sup>26</sup> Freud, "Selbstdarstellung", 137; Freud, "An Autobiographical Study", 26; Freud, *Yaşamım ve Psikanaliz*, 64.

<sup>27</sup> Freud, "Selbstdarstellung", 158; Freud, "An Autobiographical Study", 46; Freud, *Yaşamım ve Psikanaliz*, 84.

<sup>28</sup> Freud, "Selbstdarstellung", 156-57; Freud, "An Autobiographical Study", 45; Freud, *Yaşamım ve Psikanaliz*, 82.

Freud, Charcot ve Breuer'in psikanalize katkılarından bahsetse bile Janet'yi tamamen psikanalizdeki başarısından dışlamak istemektedir. Freud, Janet'den alıntılar çıkarılırsa psikanalizden geriye pek bir şey kalmayacağı şeklindeki iddiaları asılsız bulmakta; psikanalizin içerik olarak Janet'nin buluşlarından bağımsız olduğunu ve tarihsel olarak da onlarla bağlantısız olduğunu ifade etmektedir.<sup>29</sup> Freud'a göre psikanalizi Janet'nin tedavi yöntemlerinden ayıran en önemli husus şudur: "Janet'nin görüşüne göre (h)isterililer, yapısal güçsüzlükten dolayı zihinsel etkinliklerini bir arada tutamayan acınası kişilerdir. Bu nedenle bu kişilerde zihinsel bir bölünme ve bilincin daralması meydana gelir. Buna karşılık, psikanalitik araştırmalar, bu fenomenlerin zihinsel çatışmanın ve bastırma gibi dinamik faktörlerin sonucu olduğunu gösterdi."<sup>30</sup>

156  
OMÜİFD

Görüldüğü gibi Freud psikanalizin kendi buluşu olduğunu ve Janet'den etkilenmediğini ifade etmektedir. Oysaki, psikanalizin bastırılan malzemenin yeri olarak belirlediği bilinçsiz alan olarak bilinçaltı kavramı tamamen Janet'nin keşfidir. Janet'nin psikanalize etkisi bilinçdışı ve bilinçaltı kavramlarının açılımları yapılırken daha net görülecektir.

Freud'un psikanalizinde bilinçsiz bir bilincin varlığını temsil etmek üzere kullandığı temel kavramlar, bilinçdışı yani bilinçsizlik (unbewußte; unconscious)<sup>31</sup> ve bilinçaltıdır (unterbewußte; subconsci-

<sup>29</sup> Freud, "Selbstdarstellung", 142; Freud, "An Autobiographical Study", 30-31; Freud, *Yaşamım ve Psikanaliz*, 68.

<sup>30</sup> Freud, "Selbstdarstellung", 142; Freud, "An Autobiographical Study", 30-31; Freud, *Yaşamım ve Psikanaliz*, 68.

<sup>31</sup> Sigmund Freud, "Das Unbewußte", içinde *Gesammelte Schriften*, c. V (Leipzig, Wien, Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1924), 480-519; Sigmund Freud, "The Unconscious", içinde *The Standard Edition of The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, çev. James Strachey, c. XIV (London: The Hogart Press, 1981), 166-215; Sigmund Freud, "Das Ich und das Es", içinde *Gesammelte Schriften*, c. VI (Leipzig, Wien, Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1924), 355-61; Sigmund Freud, "The Ego and The Id", içinde *The Standard Edition of The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, çev. James Strachey, c. XIX (London: The Hogart Press, 1981), 13-18; Sigmund Freud, "Einige Bemerkungen über den Begriff des Unbewußten in der Psychoanalyse", içinde *Gesammelte Schriften*, c. V (Leipzig, Wien, Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1924), 433-42; Sigmund Freud, "A Note on The

ous)<sup>32</sup>. Freud bu iki kavramdan ilkinin daha yaygın olarak kullanmış ama ikincisiyle anılmıştır. Freud psikanalizi temellendirirken bilinçli bir alanın yanı sıra ikinci bir bilinç kapsamında bilinçdışı yani bilinçsiz bir alandan bahsetmiştir. Ayrıca Freud bilinçdışını bir ön bilinç (vorbewußte; preconscious) ve asıl bilinçdışı olmak üzere ikiye ayırmıştır.<sup>33</sup> Freud bilinç ve bilinçaltı olmak üzere iki bilinç biçiminden bahsetmek yerine, bilincin dışında alternatif ikinci bir bilinçsiz bilinçten bahsetmiştir ve bu kapsamda bilinçaltı (unterbewußtsein; subconsciousness)<sup>34</sup> kavramının kullanımını uygun bulmamıştır.<sup>35</sup> Freud, ruhsalın bilinçli ve bilinçsiz diye ikiye ayrılmasının psikanalizin temel öncülü olduğunu, bu öncül sayesinde patolojik süreçlerin bilimsel bir şekilde anlaşılacağını ve böylece tedavi edilebileceğini belirtmektedir.<sup>36</sup> Freud nevrozları genellikle bilinçsiz alanla ilişkilendirmiş ve psikanaliz yardımıyla bilinçsiz alandaki bastırılmış malzemeyi açığa çıkararak tedavi etmeye çalışmıştır. Freud'a göre bilinç düzeyinden atılan ve baskılanan her şey bilinçsiz alana itilir. Bilinçdışı bastırılmış malzemenin daha geniştir; baskılananların dışında başka şeyler de ihtiva eder. Bu durumda bastırılmış malzeme bilinçdışının sadece bir bölümünü temsil eder.<sup>37</sup> Freud'un psikanaliz yönteminin güçlü temelleri esasında insanın farkında olmadığı ve bilinci etkileyen bu bilinçsiz alana dayanmaktadır.

Freud'un bilincin bilinçsiz tarafından yani bilinçdışından bahsetmesi ve onu psikanalize temel yapması, onun psikanaliz yöntemini öne sürmesi kadar önemlidir. Bu önem dolayısıyla bazen bilinçdışının

---

Unconscious in Psycho-Analysis", içinde *The Standard Edition of The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, çev. James Strachey, c. XII (London: The Hogart Press, 1981), 260-66.

<sup>32</sup> Freud ve Breuer, *Studien über Hysterie*, 48; Freud ve Breuer, "Studies on Hysteria", 69; Freud, "Das Unbewußte", 485; Freud, "The Unconscious", 170.

<sup>33</sup> Freud, "Selbstdarstellung", 142-43; Freud, "An Autobiographical Study", 31-32; Freud, *Yaşamım ve Psikanaliz*, 69-70.

<sup>34</sup> Freud, "Das Unbewußte", 485; Freud, "The Unconscious", 170.

<sup>35</sup> Freud, "Das Unbewußte", 485; Freud, "The Unconscious", 170.

<sup>36</sup> Freud, "Das Unbewußte", 255; Freud, "The Ego and The Id", 13.

<sup>37</sup> Freud, "Das Unbewußte", 480; Freud, "The Unconscious", 166.

kaşifi Freud olarak aktarılmaktadır.<sup>38</sup> Esasında normal bilincin dışında farklı bir bilinçten bahsedilmesinin tarihi 18. Yüzyıla kadar geri götürülebilir. Bu bakımdan bilinç dışının keşfinin<sup>39</sup> Freud'a atfedilmesi doğru görünmemektedir. Bilinçdışı zihinsel etkinlik fikrini net bir ifadeye kavuşturan ilk Avrupalı filozof, Leibniz (1646-1716) olarak bilinmektedir.<sup>40</sup> Freud'dan önce bilinçdışının tarihi seyrine bakıldığında ondan önce ve ona en yakın olan isim ise psikanalizle ilgili Freud'un kendisinden etkilenmediğini ispatlamaya çalıştığı Fransız Pierre Janet (1859-1947)'dir. Janet kendisinden önce Leibniz ve Schopenhauer'dan etkilendiği belli olan Maine de Biran'ın (1766-1824) bilinçdışını ilk net bir şekilde tanımlayan kişi olduğundan bahseder.<sup>41</sup> Görünen o ki, Freud'la aynı dönemde yaşayan Janet (h)isteri ve nevrozların tedavisinde kullanılan yöntem bakımından Freud'u öncelediği gibi ruhsal patoloji sürecinde etkin yapıları belirlerken bilinçsiz alana dikkat çekmesiyle de Freud'u önelemektedir.

158

OMÜİFD

Psikanalizin en temel kavramlarından biri olarak bilinen ve çoğunlukla Freud'a atfedilen bilinçaltı (Fr. subconscient) kavramı 1889 yılında Janet tarafından öne sürülmüştür.<sup>42</sup> Dolayısıyla bilinçaltı kavramının kaşifi Janet'dir.<sup>43</sup> Janet bilinçdışı teriminin metafizik spekülasyonlara açıklığı ve felsefede yaygın bir şekilde kullanılması nedeniyle daha teknik, psikoloji ya da psikiyatri sahalarına daha uygun bir terim olarak bilinçaltını teklif etmiş ve bilincin dışında bilinçle çatışan bilinçsiz bir alanı temsil etmek üzere bilinçaltı kavramını kullanmıştır. Janet'e göre bilinçaltı zihinsel güçsüzlüğün sonucunda oluşan fikirlere odaklanır. Janet kendisinin bilinçaltı kavramını Freud ve Breuer'den

<sup>38</sup> Bu algı kitap başlığına bile taşınmıştır. Bk. Margaret Muckenhaupt, *Sigmund Freud: Explorer of the Unconscious* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1997).

<sup>39</sup> Bilinçdışının keşif süreci hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Henri F. Ellenberger, *The Discovery of The Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry* (New York: Basic Books, 1970).

<sup>40</sup> Lancelot Law Whyte, *The Unconscious Before Freud* (New York: Basic Books, 1960), 99.

<sup>41</sup> Whyte, 135-36.

<sup>42</sup> Pierre Janet, *L'Automatisme Psychologique* (Paris: Felix Alcan, 1910), 223-69.

<sup>43</sup> Ellenberger, *The Discovery of The Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, 406.

önce öne sürdüğünü, onlardan önce (h)isterinin tedavisine yönelik bilinçaltı süreçlerden bahsettiğini ve dolayısıyla onların kendisini taklit ettiğini iddia eder.<sup>44</sup> Joseph Jastrow 1906 yılında yazdığı eserine bilinçaltı terimini kitap başlığı olarak tercih etmiştir. 1908 yılında Fransızcaya çevrilen eserin önsözünü de Janet yazmıştır.<sup>45</sup> Freud bilinçaltı kavramını 1895 yılında Breuer'le yazdığı ilk kitapta kullanmakla birlikte ondan daha ziyade bilinçdışı kavramını ön plana çıkarmıştır. Freud bilinçdışı ya da bilinçaltı olarak tanımlanan yeni bir bilinç türünden bahsetmek istememiş, onun yerine bilincin dışında bastırılan malzemeyi barındıran bilinçsiz bir alanın varlığından bahsetmek istemiştir. Bu nedenle Freud'un bu iki kavramı, arasında pek de fark gözetmeksizin bilinçsiz bir alan için kullandığı öngörüsü yaygındır.<sup>46</sup> Bununla birlikte bu alanı ifade etmek için genellikle Freud'la ilgili çalışmalarda bilinçaltı kavramı tercih edilmektedir.<sup>47</sup>

Kişiliğin temel dinamiklerini cinsellik ve saldırganlık olarak belirleyen Freud psikanalizde bahsettiği bilinçsiz alan için kullandığı bilinçdışı kavramını Schopenhauer'a dayandırmıştır. Türü koruyabilmeyi cinsel sevgiye bağlayan Schopenhauer'un öğretisinde de benzer bir şekilde saldırganlık ve cinsellik temaları mevcuttur. Schopenhauer'a göre yaşama iradesi, belli bir bireye yönelmiş cinsel dürtü olarak bilinçte fenomenleşen (görünürleşen/ortaya çıkan şey) kendinde iradeyi temsil etmektedir. Böylece Schopenhauer öznel bir alanda olduğu herkes tarafından kolaylıkla takdir edilebilecek bir dürtüyü nesnel bir zeminde tanımlamaya çalışmakta, bilinçdışı yönlendiren bu dürtüye üreme imkanıyla birlikte türün devamlılığı ve korunması misyo-

<sup>44</sup> Janet, *L'Automatisme Psychologique*, 223-69; Ellenberger, *The Discovery of The Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, 358-409.

<sup>45</sup> Joseph Jastrow, *The Subconscious* (London: Houghton, Mifflin & Co., 1906).

<sup>46</sup> Mesela Freud'un din görüşleriyle ilgili yapılan bir çalışmada bilinçte olmayan ve bilinç alanını etkileyen, bilinç tarafından sadece tesirleri ve neticeleri fark edilebilen bilinçsiz bir alan için bilinçaltı kavramı kullanılmış; bilinçaltı kavramı yerine bilinçdışı, şuuraltı, şuur dışı, gayri şuur vb. gibi kavramların da kullanılabileceği belirtilmiştir. Bk. Köse, *Freud ve Din*, 9.

<sup>47</sup> Freud'un eserlerinin çevirisinde bilinçdışı (unbewußte; unconscious) kelimesinin Türkçe karşılığı olarak genellikle bilinçdışı yerine bilinçsiz ya da bilinçaltı kelimesi kullanılmıştır. Bk. Sigmund Freud, *Metapsikoloji*, çev. Aziz Yardımlı, 3. Baskı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2020), 21, 107, 226.

nunu yüklemektedir.<sup>48</sup> Yukarıda belirtildiği gibi Freud en temel içgüdüyü cinsellik olarak belirlemiş ve bilinçsiz alanda konumlanıp bilinçli alanı etkileyen cinselliği psikanalizin temeline yerleştirmişti. Schopenhauer ve Freud bilinçdışı kavramını genellikle alt, negatif ve eksi kodlarıyla; bilinçdışı karanlık bir alandan bahsederek, bastırılmış arzular ve cinsellik kapsamında ele aldığı için onların ele aldığı bilinçsizlik hali bilinçaltı olarak değerlendirilmiştir. Freud'a göre Schopenhauer'un görüşleri ruhsal hayatta duyguların etkisini olumlaması, cinselliği önemsemesi ve bastırma mekanizmasını anımsatması bakımından psikanalizle oldukça benzemektedir. Bununla birlikte Freud Janet etkisini kabul etmediği gibi Schopenhauer etkisini de minimize etmek ister. Bu kapsamda Schopenhauer'u çok geç okuduğunu ve felsefeye yeteneksiz olduğu için felsefeden uzak durduğunu belirtmektedir. Oysaki Freud'un çalışmalarında felsefeye vukufiyeti rahatlıkla hissedilmektedir. Freud'un psikanalizle benzerliğini farketmediği ve bu nedenle okumadığını belirttiği diğer bir filozof Nietzsche'dir.<sup>49</sup>

Freud'un kendisine sıklıkla yakıştırılan bilinçaltı kavramı yerine bilinçdışı kavramını kullanmasını, Freud'un gerekçelerini yetersiz bularak Janet'yle ilişkilendirenler olmuştur. Yukarıda belirtildiği gibi Freud'un kulağına kadar giden ve cevaplamaya çalıştığı bu iddialara göre Freud, Janet'in çalışmalarını beğenip ondan etkilenmiştir; fakat mesleki hırslarından dolayı çalışmalarında Janet etkisini gizlemiştir. Bu ve benzeri iddialara göre Freud, Janet'nin takipçisi görünmemek ve onun gölgesinde kalmamak için psikoloji sahasında maksadını daha iyi ifade eden bir terim olan bilinçaltını kullanmak yerine, felsefe sahasından Schopenhauer'a fikirlerini dayandırmayı tercih etmiştir. Freud, Janet'nin bilinçaltı kavramındaki önemli konumunu değersizleştirmek isteyerek ve görüşlerine Schopenhauer'u referans yaparak adeta bu iddiaları haklı çıkarmaktadır. Freud, Janet'nin bilinçsiz etkin-

<sup>48</sup> Arthur Schopenhauer, *Aşkın Metafiziği*, çev. Veysel Atayman (İstanbul: Bordo Siyah Klasik Yayınlar, 2003), 23, 42.

<sup>49</sup> Freud, "Selbstdarstellung", 172; Freud, "An Autobiographical Study", 59; Freud, *Yaşamım ve Psikanaliz*, 97.



likten bahsetmekle belli bir şey kastetmediğini belirtmesiyle çalışmalarını değerden düşürdüğünü belirtmektedir. Janet'nin aynı zamanda psikanalize karşı çıktığını belirterek kendisinin ondan etkilenme olasılığını ortadan kaldırmak istemektedir.<sup>50</sup> Bu açıklamalar, Freud'un özgün olduğunu düşündürmek isteğini ama yeterince özgün olmadığını açık bir şekilde göstermektedir. Ayrıca tarihsel veriler dikkate alındığında Freud'un cevapları değil de, Janet'yle ilgili iddialar daha makul görünmektedir.

## 2. Freud'un Bilim Görüşlerinin Değerlendirilmesi ve Bilim Perspektifinden Freud'da Bilim-Din İlişkisi

Freud'un başta psikanaliz yöntemini keşfetmesi, bununla birlikte bilincin dışında bir alandan bahsetmesi ve bu alanın bilinci etkilediğini belirtmesi takdiri hak eden büyük bilimsel başarılardır. Bu bilimsel başarıdaki özgünlüğü ise yukarıda belirtildiği gibi tartışmalıdır. Kendisinden sadece 3 yaş büyük olan ve aynı dönemlerde yaşayan iki nöroloğun (Janet ve Freud) eserleri ve tarihsel veriler dikkate alındığında Freud'un zannedildiği kadar özgün olmadığı görülmektedir. Bu bakımdan Freud'un bilinçdışı ya da bilinçaltı kavramlarının kaşifi ya da ilk kullanıcısı olarak görülmesi ya da bu şekilde tanıtılması yanlıştır. Bazı bilimciler kasten bazıları da sehven Freud'a bu ünvanı atfederek onu gereğinden fazla abartmaktadırlar. Görüldüğü gibi Freud, bilinci etkileyen bilinçdışı alanın varlığını ilk fark eden bilim insanı değildir. Bununla birlikte Freud bu kavramları ilk öne süren isim olmasa da bu kavramlarla psikanalizde geldiği nokta oldukça önemlidir. Çünkü Freud bu buluşu, kendi psikanalitik sistemine temel alan ve bilinçdışı durumları büyük bir hassasiyetle araştırarak, onları ruh sağlığı bakımından önemli sonuçlara vardırarak ilk düşünürdür.<sup>51</sup> Ayrıca Freud, psikanaliz yönteminde bilinçsiz alanın bilinçli alana etkisine işaret ederek yaptığı çalışmalarını bilinçdışı ya da bi-

<sup>50</sup> Freud, *Yaşamım ve Psikanaliz*, 69.

<sup>51</sup> Erich Fromm, *Freud Düşüncesinin Büyüklüğü ve Sınırları*, çev. Aydın Arıtan, 4. Baskı (İstanbul: Arıtan Yayınevi, 1993), 62.

linçaltı kavramlarının kaşiflerini psikiyatri sahasında aşmış görünmektedir.

Freud'un en büyük başarısı bilinçsiz alan ile bilinçli alan arasındaki ayrıma ve ilişkiye vurgu yaparak, kültürel ve felsefi sonuçları ile "düşünmek" ve "olmak" arasındaki çelişkiyi ortaya koymasındır. Freud bu süreçte "düşünmek" ile "olmak" arasındaki karşılıklı ilişkinin birbirlerinden farklı oluşu bilgisinden yola çıkmakta ve bu durumun çatışmanın zeminini oluşturduğunu belirtmektedir.<sup>52</sup> Freud'a göre kişi her zaman düşündüğü kişi olamamakta ve duygularını olduğu gibi yansıtmamaktadır. Bu durumda bilinçli zihin alanına çıkamayan düşünce ve duyguların bastırılması ruhsal çatışmalara ve psikolojik hastalıklara zemin hazırlamaktadır. İşte Freud tam da burada psikanalitik yöntemi kullanarak bu çatışmalara çözüm bulmaya çalışmaktadır. Bu bakımdan Freud'un çabası ve bilimsel etkinlikleri oldukça kıymetlidir. Ama bundan sonraki süreçte çocukluk dönemindeki cinsel içgüdülerin bilinçli zihin aracılığıyla bastırıldığını ve cinsel içgüdülerin bastırılmasının da çatışmanın kaynağı olduğunu iddia etmişti. Bu iddiası, "düşünmek" ile "olmak" arasındaki çatışmanın farkındalığındaki büyük buluşunu, "düşünmek" ile bastırılmış çocukluk dönemi cinselliği arasındaki çatışmaya indirgemiş; Freud'un büyük buluşunun anlamını daraltmış ve sınırlandırmıştır.<sup>53</sup> Görüldüğü gibi Freud psikanalizi bilinçdışı kavramı üzerine kurmaktadır. Bununla birlikte Freud'un psikanalizi temellendirdiği bilinçdışı alan konusunda da psikanalizde olduğu gibi cinselliğe aşırı vurgu yapmasıyla indirgemeci yaklaşımı ve bazı eksikliklerinin olduğu görülmektedir.

Freud bilinçli alanı etkileyen bilinçsiz bir alandan bahsetmiş ve bunu bilinç biçimi olarak tanımlamamıştır. Freud bilinçsiz alan için genellikle bilinçdışı bazen de bilinçaltı kavramını kullandığı halde ona hep bilinçaltı kavramı yakıştırılmıştır. Freud'a bilinçaltı kavramının

<sup>52</sup> Fromm, 62, 65.

<sup>53</sup> Fromm, 65.

yakıştırılması yukarıda belirtilen nedenlerden ötürü makul görünmektedir. Ne Freud ne de Freud üzerine çalışma yapanlar bilinçdışı ve bilinçaltı kavramları arasında ayrıma gitmemiştir. Oysaki bu ayrım zaruridir. Çünkü bilinçaltı, bilincin dışındaki tüm alanı kapsayacak yeterlilikte değildir. Bilinçdışı, bilinçaltından daha geniş bir kavramdır. Bilinçdışının bir formu olarak bilinçaltı, bilince çıkmayı bekleyen bilinçöncesi bir süreci ifade edebilmektedir. Bu açıklamalarla birlikte Freud'un bilinçdışına tam olarak nüfuz edemediği ve bütüncül yaklaşmadığı görülmektedir. Bu eksikliği tamamlamak için bilinçaltının yanına bilinç ötesine açılan farklı bir bilinç durumu olarak bilinçüstü kavramı eklenebilir. Bilinçaltında bastırılan ve bastırıldığı için insanı psikolojik olarak hasta eden malzeme yer alıyorsa, bilinçüstünde de yüceltilen ve insan ruhunu yüksek seviyelere taşıdığı için manevi olarak iyileştiren malzemenin yer aldığı düşünülebilir. Karanlık, alt, negatif ve eksi kodlarıyla altbenliği temsil eden bilinçaltı kavramının yanına aydınlık, üst, pozitif ve artı kodlarıyla Tanrı'ya ulaşan donanımlara sahip üst benliği temsil eden bilinçüstü kavramı eklendiğinde Freud'un bilinçdışına yönelik değerli, fakat eksik görüşleri bütünlük kazanabilmektedir.<sup>54</sup>

Freud'un, bilinçdışındaki alanın nevrozlara sebebiyet veren negatif içeriğinin psikanaliz yöntemle açığa çıkarılabileceğini ve böylece ruhun tedavi edilebileceğini ifade etmesi önemli bilimsel buluştur. Peki benzer bir şekilde bilinçdışındaki alanın insan ruhunu yücelten olumlu içeriğinin maneviyatla açığa çıkarılması ve böylece Tanrı'nın temellendirilmesi niçin mümkün olmasın? Meseleye bilinçdışı kavramı kapsamında bilinçaltı kavramının yanında konumlandırılan bilinçüstü açılımı getirildiğinde Freud'un bilinçsiz alanda temellendirdiği görüşlerinin maneviyatı ve Tanrı'yı olumlayan bir perspektif sundu-

<sup>54</sup> Fatma Yüce, "Bir Din Felsefesi Problemi Olarak Bilinçaltı ve Bilinçüstü Formlarıyla Tanrı'yla İletişim", içinde *I. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu: Din, Dil ve İletişim* (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Yayınları, 2019), 10-12, 15. Bu çalışmada Tanrı ve insan arasındaki ontolojik fark dolayısıyla Tanrı'yla iletişimin bilinç düzeyinde gerçekleşmediğinden hareketle manevi iletişimin imkanı bilinçaltı ve bilinçüstü formlarda temellendirilmiştir.

ğu görülmektedir. Nitekim Freud, görünmeyen bilinçsiz ve irrasyonel bir alandan negatif bir içerikle bahsetmektedir. Bu alanın varlığı kanıtlandıktan sonra içeriğinin olumlu olması neden mümkün olmasın? Freud içgüdülere özellikle de cinsellik içgüdüsüne vurgu yaparak insanın karanlık taraflarına odaklanmıştır; bununla birlikte insanın ruhunu yücelten Tanrı'ya ulaştığı aydınlık tarafları da vardır. Bilinçdışının aydınlık tarafını ve insanın iyiliğini göremeyen Freud, insanı kötü olarak tanımlayarak ne insan bilincine ne de insanın doğasına tam olarak nüfuz edebilmiştir.

Düşünme ile olma arasındaki çelişkiyi bulan Freud'dan önce bilinçaltı kavramına önem veren ve düşünme ile olmanın kesinliğine Descartes'den önce ulaşan Augustinus<sup>55</sup>, felsefe tarihinde bilinçdışının ilk kaşiflerinden biri olarak bilinir. Augustinus'un görünmeyen bilinçdışından görünmeyen Tanrı'ya giden yolu açtığı söylenebilir. Augustinus bilinçdışından Tanrı'ya giden her hangi net bir kanıt öne sürmemiştir ama hem bilinçaltını çok erken dönemlerde keşfetmiş, hem de Tanrı'yı bilinçaltı süreçlerle birlikte olumlamıştır. Augustinus, insanın bir irade, arzu, enerji birimi olduğunu Freud'dan çok önceleri saptamıştır. Bununla birlikte Augustinus, Freud'dan farklı olarak bilinçaltı süreçlerin kaynaklarının akıl tarafından tam olarak kavranamaz olduğunu iddia etmiştir. Ayrıca Augustinus, insanın bilinçli olduğunu zannettiği arzularının aslında bilinçsiz olduğunu veya bazı arzularının sürekli olarak başka bazı arzuları tarafından engellendiğini de fark etmiştir.<sup>56</sup> Augustinus örneğinde görüldüğü gibi bilinçaltı süreçleri farkedip aynı zamanda Tanrı'yı olumlamak mümkündür. Bilinçaltı insanı Tanrısızlığa ulaştıran bir keşif değildir.

Her ne kadar Freud'un maksadı tam tersi olsa da, Freud'un bilimsel görüşleri psikanaliz ve bilinçdışı kavramlarıyla Tanrı'ya giden

<sup>55</sup> Bilincin varlığından hareketle şüphecilikten düşüncenin kesinliğine ulaşan Augustinus ve Descartes arasındaki farklar için bk. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5: Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), 383.

<sup>56</sup> Arslan, 349.

yolu açmaktadır. Freud'un bilimsel görüşlerinin haklı ve bilimsel yanları dini olumsuzlamaktadır. Kısacası Freud'un bilimsel görüşleri ile Tanrı inancı ve dolayısıyla gerçek din uyumludur. Gerçek bilim ile gerçek din arasındaki doğal ilişki uyumdur. Dinin doğasını açıklayacak doğru bir bilim ile bilimin doğasını genişletecek gerçek bir din algısı bu açıdan önem arz eder.<sup>57</sup> Bilim ile din arasındaki uyuşmaya mani olan çatışmanın nedeni bilimdeki ideolojik girdiler ve dindeki mitolojik unsurlardır. Gerçek bilim ile gerçek din arasında çatışma görülmez. Bilimin kesinleşmemiş teori kısmında ve dinin tevil ya da tefsir boyutunda çatışmanın olması söz konusu olabilir. Bu tezin doğruluğu bilimdeki kesinleşmiş yasalar ile dindeki muhkem ayetler ışığında açıkça görülür. Bilim ile din arasındaki ideal ve real ilişkinin uyum olduğu İslam dini ele alındığında net bir şekilde görülmektedir.<sup>58</sup> Freud'da bilim-din ilişkisi bilim perspektifinden ele alındığında Freud'un gerçek bilimi ile gerçek bir din olan İslam arasında uyumun olması kaçınılmazdır. Bu durumda Freud'un bilimsel görüşleri ile din arasındaki ilişki uyum olarak belirlenebilir. Peki Freud bilim-din ilişkisinde uyumu mu desteklemektedir? Bu soruya Fromm olumlu cevap vermektedir. Fromm'a göre Freud'un dine karşı olduğu inancı yanlıştır. Hatta Freud, dindar olarak bile nitelendirilebilir.<sup>59</sup> Burada Fromm'un Freud'la ilgili açıklamaları fazla iyimser görünmektedir. Çünkü Freud'un bilimsel görüşleri ya da psikanalizi dinle uyumlu olabilir ama Freud'un ifadelerinden anlaşıldığı üzere kendisi dinle uyumlu değildir. Bu durumun din perspektifinden sebebi Freud'un gerçek bir din olarak İslam'ı tanımayan olmasıdır. Bilim perspektifinden sebebi ise Freud'un bilimsel görüşlerinin ideolojik girdilerden bağımsız olmamasıdır.

Giriş bölümünde de ifade edildiği gibi Freud bilim-din ilişkisinde çatışmacı yaklaşımı psikolojik perspektifle desteklemektedir. Bu iddia

<sup>57</sup> Yasa, *Din Felsefesi: Soru, Sorgu, Sonuç*, 144.

<sup>58</sup> Cafer Sadık Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, 2. Baskı (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 177.

<sup>59</sup> Erich Fromm, *Psikanaliz ve Din*, çev. Aydın Arıtan (İstanbul: Fatih Yayınevi Matbaası, 1982), 35-36.

bilim-din ilişkisinin negatif ya da pozitif yönde aşırı yanlarını temsil eden hem bilimciler tarafına hem de dinciler tarafına aittir. Bilimciler Freud'un bilimsel görüşlerini olduğundan fazla değerli göstererek ve bu değer illüzyonunu Tanrı'yı inkar ve dini değersizleştirme yolunda kullanarak adeta bilimsel bilginin nesnel değerini çarpıtmışlardır. Freud da bilimci kimliğiyle kendi bilimsel görüşlerini bilimsel olmayan keyfi bir şekilde dine enjekte ederek bilim ve dinin çatıştığını iddia etmiştir. Oysa ki, Freud'un bilimsel görüşlerinden bilimsel bir yöntemle bilim ile din arasında bir çatışmanın olduğu sonucuna ulaşılmaz. Freud'un bilimsel görüşlerinden bu iddiaya gidilemediğine göre demek ki, Freud'un bilimsel görüşleri ile din değil, Freud'un kendisi ve ideolojisi ile din çatışmaktadır. Freud'un bilimsel görüşleri psikolojik ve ideolojik girdilerle çarpıtılmış bir bilime dönüştürüldükten sonra din ile çatışma arz etmiştir. Çünkü yukarıda da belirtildiği gibi ideolojik girdilerle çarpıtılmış sahte bilimle gerçek din çatışır. Freud'un ateist olduğu bilinmekte bu nedenle görüşleri ateizmin psikolojik gücü olarak değerlendirilmektedir. Peki Freud'un ateizmi bilimsel midir? Freud'un psikanalitik bir ateizm inşa ettiği söylenebilir mi? Bu soruya psikolojik ve ideolojik olmak üzere iki perspektifle cevap vermek uygun görünmektedir.

Freud Tanrı'yı totem ve baba ile özdeşleştirerek açıklamış ve daha sonra reddetmiştir. Freud'un Tanrı açıklamasında baba figürü önem arz eder. Freud'un bilinçsiz olanı ve çocukluk dönemini önemseyen psikanalitik yaklaşımı dikkate alındığında onun Tanrı görüşlerinin cevabı da kendi babasında aranabilir. Yüceltilmiş baba olarak Tanrı teorisinin kurucusu Freud kendi babası hakkında olumsuz kanaate sahiptir. Freud, babası Jacob'un bir Yahudi aleyhtarının kendisine "pis Yahudi kaldırımından çekil" deyip şapkasını çamura attığı talihsiz bir olay anlattığını ve bu olayda babasının kendisini savunmak için hiçbir kahramanlık göstermeksizin sadece gidip şapkasını almasını üzüntüyle karşıladığını belirtmektedir.<sup>60</sup> Bu olayda Freud'un

<sup>60</sup> Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*, 1:22-23.

Yahudiliğe ve babasına saygısı bitmiştir. Babasıyla birlikte Tanrı'ya olan itimadı da sarsılmıştır. Freud, Yahudi aleyhtarlığından çok çekmiştir. Kendisine ön yargı besleyen Hristiyanları, bu önyargılarla baş edemeyen Yahudileri ve onu bu talihsiz durumdan kurtaramayan Tanrı'yı hiç affetmemiştir. Freud, kıskandığı, saygısını yitirdiği, baskı unsuru olarak gördüğü babasını bilinçaltında bastırarak onu bilinç düzeyine çıkartmak istememiş ve hayali bir Tanrı'ya dönüştürmüştür. Freud babasıyla ilgili geliştirdiği nevroitik çatışmaları Tanrı'ya yüklemiş ve Tanrı'yı baba imgesine hapsedmiştir. Tanrı gerçekten var olsa bile Freud onun kendisine acı tecrübeler yaşatan varlığını yadsımış ve var olmamasını arzulamıştır. Görüldüğü gibi Freud'un dine ve Tanrı'ya karşı olumsuz tutumu kendi yaşadığı hayal kırıklıklarında gizlidir. Freud'un psikanalitik ateizm olarak ünlenen ateizmi bilimsel anlamda psikolojik değil, duygusal bir reddedişi barındıran keyfi ve ideolojik anlamda psikolojik ateizmdir.

Bilinçsiz ve irrasyonel güçlerin insan hayatındaki etkisinden bahseden<sup>61</sup> Freud'un bilinçsiz bir alanın varlığından haberdar eden bilimsel görüşleri ruhu ve dolayısıyla maneviyatı temellendirdiği halde Freud ateist, materyalist ve natüralisttir. Freud öğrencilik yıllarından beri ateistti. Freud'un psikanalizi ve bilinçdışı keşfetmeden önce ateist oluşu, onun ateizminin bilimsel olmadığını ve psikanalizin onu ateizme sürüklediğini gösteren güçlü bir tarihsel kanıttır.<sup>62</sup> Bu tarihsel gerçeklikle birlikte psikanaliz ile ateizm arasında kurulan neden-sonuç ilişkisi ortadan kalkmaktadır. Bir iyileştirme ve ruh araştırma metodu olan psikanaliz kişiyi ateizme götürmemektedir. Freud burada psikanaliz yardımıyla bilimsel bir sonuca ulaşmamıştır, ideolojik bir görüşü sonuç kabul ederek ona bilimden gerekçeler bulmaya çalışmıştır. Bir sonuç kabul ettikten sonra sonuca sebep üreten bu süreç ise bilimsel değildir. Dolayısıyla Freud'un ateizmi bilimsel de-

<sup>61</sup> Barbour, *Bilim ve din*, 203.

<sup>62</sup> Hans Küng, *Freud and The Problem of God*, çev. Edward Quinn (Nev Haven: Yale University Pres, 1979), 75.

ğildir. Freud'un çocukluk tecrübesinin önemine olan inancı, bilime dayandığını iddia ettiği natüralist bir felsefeyle birleşmiştir.<sup>63</sup> Dolayısıyla her ne kadar Freud, özgünlüğünü koruyabilmek adına felsefeye yeteneksiz olduğunu ve dolayısıyla uzak durduğunu söylese de, Freud'da felsefi bir ağırlık hissedilmektedir. Hatta Freud'un natüralizmi bilimsel bir sonuç değil, felsefi bir iddia olarak görülmelidir.<sup>64</sup>

Freud kendisinin materyalist olduğunu iddia etse de materyalistler onu, görünmeyenden bahsetmesi, ruhu mesele edinmesi ve akli aşan bir alandan bahsetmesi dolayısıyla eleştirmiştir. Bilimsel materyalistlerin bazılarına göre Freud'un ruhla ilgili bulguları deneye ve gözleme dayanmadığı için bilimsel değildir. Onlara göre aslında Freud pozitivist, materyalizme ve akla darbe vuran kişi ünvanını kazanmalıydı. Freud görünmeyen bir alandan bahsetmiştir fakat bunu materyalist görüşleriyle uyumlu hale getirebilmek adına cinselliğe sığınmıştır. Freud psikanaliz içerisinde cinsellik gibi fiziksel bir temel arayarak, akla darbe vururken yine akılcılığı seçerek, akla uymayan duyguları rasyonel bir zeminde temellendirerek materyalist oluşunu koruma altına almış görünmektedir.<sup>65</sup> Freud'un 1942 yılında yaptığı bir konuşmasından tutulan notlarda bu konuyla ilgili şöyle dediği ifade edilir: "Efendiler, ruhsal fenomenlerdeki değişiklikleri tesadüflerin yönlendirdiğini mi iddia ediyorsunuz? Ayrıca aslında böyle kanunların olmadığı gerçeği benim için önemli görünüyor"<sup>66</sup> Freud'un tesadüf küçümsemesine karşı psikanalizi korumak adına materyalizme bağlılığı dolayısıyla fiziksel bir açıklama olarak cinselliği tercih ettiği ve ruhun mekanik açıklamasını yaparak maneviyatı reddettiği görülmektedir. Böylece Freud ideolojisi için bilimini cinsellikle sınırlandırarak indirgemiş ve değerinden düşürmüştür. Sonuç olarak, Freud'un sıkı sıkıya bağlı olduğu ideolojisi onun gerçekleri görmesini engellemiş ve bilimsel hatalarının kaynağı olmuştur. Freud

<sup>63</sup> Barbour, *Bilim ve din*, 203.

<sup>64</sup> Barbour, 204.

<sup>65</sup> Köse, *Freud ve Din*, 10-11.

<sup>66</sup> Ludwig Wittgenstein, *Estetik Betimleme, Din ve Freud Hakkında Dersler*, çev. Zeki Algün (İzmir: İlya, 2001), 95.



ideolojisi yüzünden “insanda fizyolojik bir kaynağı olmayan etkili ruhsal güçlerin”<sup>67</sup> varlığını kavrayamamıştır.

Freud çatışmacı olarak görüldüğüne göre ayrışmacı olarak anlaşılabilir ifadeleri nasıl anlaşılmalıdır? Freud’un bazı açıklamaları ayrışmacı olduğu izlenimi verir. Mesela Freud “kutup ayıları ve balinaların her biri kendi elementiyle sınırlı olup bir araya gelemediği için birbirleriyle savaşılamayacağı söylenmiştir”<sup>68</sup> ifadesinde yaşam alanı farklılığına vurgu yapmıştır. Bu ifadeler bilim ve dinin hakimiyet alanları ve yöntemlerinin farklılığına vurgu yapan bağımsızlık yaklaşımını hatırlatmaktadır. Freud bu ve benzeri birkaç ifadeyle ayrışmacı olamayacağına göre bu ifadelerin amacı nedir? Çatışmacı olan Freud, bu ve benzeri ifadelerle din taraftarlarının kendisine açacakları savaşın anlamsızlığına vurgu yapmaktadır. Bu kapsamda Freud psikoloji sahasında çalışsa bile psikanalizin varsayımlarına uzak olan kişilerle bile tartışmasının imkansız olduğunu belirtmiştir.<sup>69</sup> Freud bu tutumuyla itirazlara karşı önceden tedbir almak istemiştir; ama bu tutum onu çifte standarda ve çelişkiye düşürmüştür. Psikiyatri alanında bilgisi olmayanların kendisini eleştiremeyeceğini belirtmiş ama din hakkında bilgisi olmadığı halde hüküm verme yetkisini kendisinde görmüştür. Aynı zamanda Freud, bilim ve dinin hakimiyet alanı farklı diyerek gelebilecek olumsuz eleştirilerin önünü kapatmış olabilir; ama hakimiyet alanları aynı değilse neden dinin yerine bilimin cevaplarını önermiştir? Bu da açık bir çelişkidir.

Freud bilim-din ilişkisinde bağımsızlık yaklaşımını çağrıştıran ifadeler kullansa da Freud’un bilim-din ilişkisindeki yaklaşımı çatışmadır. Freud’a göre aklın abartılması (Die Überschatzung des Intel-

<sup>67</sup> Fromm, *Freud Düşüncesinin Büyüklüğü ve Sınırları*, 25-26.

<sup>68</sup> Sigmund Freud, “Aus der Geschichte einer infantilen Neurose”, içinde *Gesammelte Schriften*, c. VIII (Lepzig, Wien, Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1924), 486; Sigmund Freud, “From the History of an Infantile Neurosis”, içinde *The Standard Edition of The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, çev. James Strachey, c. XVII (London: The Hogart Press, 1981), 48.

<sup>69</sup> Freud, “Aus der Geschichte einer infantilen Neurose”, 486; Freud, “From the History of an Infantile Neurosis”, 48.

lekti, overvaluing the intellect), bilimin aşırı bir şekilde vurgulanmasıyla dinin karşısında konumlandırılması kendisine has değildir. Kendisinden daha önceki kendisinin de daha değerli gördüğü kişiler bilim-din ilişkisinde çatışmayı daha eksiksiz, güçlü ve etkileyici bir üslupla anlatmışlardır. Freud bilim-din ilişkisinin çatışmacı yaklaşımına katkısının sadece din eleştirilerine psikolojik temel kazandırmak olduğunu ve kendi öncüllerinin psikolojik söylem farkıyla onların söylediklerinin tekrarı olduğunu kabul eder.<sup>70</sup> Bu itiraf ise Freud'un bilim-din ilişkisinde çatışmayı destekleyecek yeni bir bilimsel gerçeklik getirmediğini adeta çatışmayı desteklemek için psikanalitik yaklaşımı kullandığını göstermektedir. Freud burada bilimsel verilerden çatışma sonucuna gitmemiş, adeta çatışma sonucunu kabul ettikten sonra gerekçe arayışına girmiştir. Bu tutum ise bilimsel tutumun tam tersidir.

170  
OMÜİFD

Freud'un bilimsel görüşleri değil, kendisi bilimi psikolojik ve ideolojik girdilerle çarpıtarak dinle çatışmaktadır. Bu çatışmayı da önyargılarını bilimsel gerçeklik olarak sunarak izah etmeye çalışmaktadır. Bilim-din ilişkisinin bilimci kanadının da Freud'un bilimsel görüşlerini gereğinden fazla abartarak onun görüşlerini Tanrı ve dine karşı olumsuz bir tutum geliştirmek için kullandıkları görülmektedir. Çatışmanın engellenmesi için Freud'un bilimsel görüşlerinin en önemli unsurları psikanaliz ve bilinçdışının natüralist arka plandan arındırılması gerekmektedir. Freud istemeyerek de olsa bilinçaltından bahsederek Tanrı'yı açıklayan, dini anlamlandırır ve görünmeyene inanmayı meşrulaştıran yolu bilimsel olarak açmıştır. Bu açıdan Freud'un bilimsel görüşleri dinle olumlu bir ilişki içindedir. Freud'un bilinçsiz alandan bahsederek yaptığı bilimsel başlangıç bilinçüstüyle tamamlanarak bilinçdışına bütüncül bir yaklaşım getirildiğinde bilimle din çatışması son bulur ve bilim-din ilişkisi uyuma dönüşür.

<sup>70</sup> Freud, *Die Zukunft einer Illusion*, 57; Freud, *The Future of an Illusion*, 57-58; Freud, "Bir Yanılsamanın Geleceği", 213-14.

Freud, bilimin gelişmesiyle insanlığın dinden ve Tanrılardan kurtulacağını iddia etmektedir. Freud dinin geleceğinin olmadığını, bu bakımdan illüzyon olduğunu ve bilimin ilerleyerek dini ortadan kaldıracığını iddia etmiştir. Tamamen kişisel bir temenniden oluşan bu iddianın temeli de bilimsel değildir. Freud, “Bizim bilimimiz ilüzyon değildir. Ama bilimin bize veremeyeceğini başka bir yerden alabileceğimize inanmak, illüzyondur”<sup>71</sup> diyerek çatışmacı yaklaşımına son şeklini vermiştir. Freud böylece “ya bilim ya da din” gizli söylemiyle yanlış ikilem oluşturmuş, kurduğu yanlış ikilemle bilim ve dini bir çatışmaya sürükledikten sonra bilim alternatifini seçmiştir. Bilim ve dine yan yana olma fırsatı tanımayan Freud, varoluşsal sorulara dinin verdiği cevaplar yerine bilimin verdiği cevapları önermiş; dini yok etmek ve ona alternatif üretmek isterken adeta bilimi din haline getirmiştir. Freud’a göre insanlar, gerçekler yerine hayallerle yaşamayı ve yanılsamayla avunmayı daha çok tercih etmekte; kendilerine bir illüzyon oluşturan dine bunun için kıymet vermektedirler. Gerçeklerle yüzleşen, yanılsamadan uzak duran insanların yaşayacağı bir altın çağın (das goldene Zeitalter; the golden age) bilimin gelişmesiyle mümkün olacağından bahseden Freud, bu çağda dinin baskısından kurtulan insanların içgüdülerini serbestçe yaşayacakları için mutlu olacaklarını öngörmektedir.<sup>72</sup> Görüldüğü gibi Freud’un ütopyasına göre bilimin gelişmesiyle insanlık din illüzyonundan kurtulacak ve mutlu olacaktır. Freud’un kendisinin de kuşkulu olduğu böyle bir altın çağ hiç gelmemiştir ve gelmesi de mümkün görünmemektedir. Freud’un iddialarının günümüzde gerçekleşmemesinin de ötesinde tam tersi bir süreç yaşanmış, anlam arayışıyla birlikte dine ilgi artmış ve bilimin ilerlemesiyle bağlantılı olarak din de Tanrı’nın varlığı gibi bazı problemlere bilimsel cevaplar bulmuştur. Dinin değil de Freud’un altın çağının illüzyon olduğu açıktır. Bununla birlikte, bili-

<sup>71</sup> Freud, *Die Zukunft einer Illusion*, 91; Freud, *The Future of an Illusion*, 92; Freud, “Bir Yanılsamanın Geleceği”, 237.

<sup>72</sup> Freud, *Die Zukunft einer Illusion*, 8-9, 82-91; Freud, *The Future of an Illusion*, 4-5, 83-92; Freud, “Bir Yanılsamanın Geleceği”, 181, 231-37; Hall, *Freudyen Psikolojiye Giriş*, 25.

min ilerlemesiyle dinin yok olacağı düşüncesinin de illüzyon olduğu görülmüştür. Gerçekler, Freud'un yanlış ikilem illüzyonunu hem bilimin hem dinin var olduğu üçüncü bir ihtimali göstererek kırmış ve kırılan bu illüzyon sonrası bilim ve dinin uyumunun insanlığın faydasına olduğunu göstermiştir.

## Sonuç

Freud bilim ile din arasındaki ilişkiyi ele alması bakımından din felsefi için önemli bir bilim insanıdır. Freud'un bilim ve din görüşleri incelendiğinde onun bilim-din ilişkisinde hangi yaklaşımı tercih ettiğini tespit etmek çok kolay değildir. Freud'un genellikle bilim-din ilişkisindeki tutumu çatışmacı olarak değerlendirilmektedir. Ama onun bazı ifadeleri ayrışmacı olduğunu düşündürmektedir. Bununla birlikte Freud'un bilimsel düşüncelerine odaklanıldığında onun uzlaşmacı olduğu bile düşünülebilir. Freud kendisini bilim-din ilişkisinde çatışmacı yaklaşımın psikolojik kanadını temsil eden bir şekilde konumlandırmıştır. Freud'un kendi ifadelerinden yola çıkarak onun bilim-din ilişkisinde psikanalitik bir çatışmacı olduğunu söylemek mümkündür. Bu çalışmada Freud'un bilim-din ilişkisinde çatışma yaklaşımını temsil eden bir düşünür olarak ele alınmasından hareketle Freud'un bilimsel görüşlerinin dinle çatışıp çatışmadığı sorgulanmıştır.

Psikanalizin kurucusu ve babası olarak bilinen Freud'un bilinci etkileyen bilinçdışı süreçlerden, bilinçsiz alan ile bilinçli alan arasındaki çatışmadan bahsetmesi ve psikanalizi ruh hastalıklarını tedavi eden bir yöntem olarak kullanması onun önemli bilimsel başarılarıdır. Bu başarılarının yanı sıra Freud'un bilimsel görüşlerinde bazı eksiklikler bulunmaktadır. Freud'un karanlığı, negatifi ve başta cinsellik olmak üzere bastırılmış içgüdüleri temsil eden bilinçaltı kavramı tek başına bilinçdışını açıklamak için yeterli değildir. Bilinçdışı, bilinçaltının yanına aydınlığı, pozitif ve yüceltilmiş ruhu temsil eden bilinçüstü kavramının eklenmesiyle bütüncül yapısına kavuşur ve tamamlanır. Böylece Freud'un bilinçdışından haberdar ettiği bilimden hare-

ketle bilinçüstü kavramını geliştirmek ve bu kavramla Tanrı'yı olumlamak mümkündür. Görüldüğü gibi Freud Tanrı'ya giden ve maneviyata açılan yolu bilinçdışından bahsederek açmıştır. Freud çatışmacı olarak değerlendirilse bile, onun bilimsel görüşleri din ile uyumludur.

Freud'un bilimsel başarıları olduğundan fazla abartılmış bazen Freud bilinçaltının kaşifi olarak bile sunulmuştur. Bu çalışmada tarihsel bilgilerle Freud'un zannedildiği kadar özgün olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Freud'un bilimsel başarısında katkısı olanları gizlemeye çalışması, ideolojisiyle bilimsel görüşlerini çarpıtması, maneviyata açılan kapıları kapatmak için psikanaliz ve bilinçdışı açıklamalarına cinsellik gibi fiziksel bir gerekçe bulması ve cinsellekle ilgili açıklamalarını aşırı vurgulayıp genelleştirerek indirgemeci bir tutum sergilemesi bilimsel başarılarına gölge düşürmüştür. Freud'un bilimsel başarısını olduğundan fazla göstermeye çalışan bilimciler, genellikle bu abartılı ve çarpıtılmış bilimi dinin aleyhinde kullanmaktadırlar. Freud'un bilimsel görüşlerinin haddinden fazla abartıldığı, Freud'un ideolojileri ile daralttığı ve kişisel ön yargıları ile çarpıttığı kısım din ile çatışmaktadır. Freud'un ideolojisine sıkı sıkıya bağlı olması onun biliminden hareketle ulaşılabilen gerçekleri görebilmesini engellemiştir.

Freud özelinde bilim-din ilişkisinin bilim perspektifinden ele alındığı bu çalışmadan çıkan en temel sonuç şudur: Freud'un bilimsel görüşleri değil, kendisi dinle çatışmaktadır. Bu sonuç teist din felsefecileri tarafından savunulan "gerçek bilim ile gerçek din çatışmaz" argümanını desteklemektedir. Çatışmanın olması için bilimin ideolojik girdilerle, dinin de psikolojik ve mitolojik unsurlarla çarpıtılmış olması gerekmektedir. Freud'un bilim-din ilişkisinde çatışmacı kategoride yer almasının arka planında söz konusu kişisel ve ideolojik çarpıtma bulunmaktadır. Freud Yahudi bir ailede doğmuş, babasıyla sorunlar yaşamış, daha sonrasında Hristiyan dünyada ayrımcılığa uğramış ve gerçek bir din olan İslam'ı da hiç tanımamıştır. Bu nedenle kişisel deneyimlerinden hareketle dine ve Tanrı'ya tepkili olmuştur.

Bununla birlikte Freud'un ateist, materyalist ve natüralist bir felsefeyle bilimi sentezlediği ve bu nedenle çatışmaya zemin hazırladığı görülmektedir. Freud'un bilimsel görüşleri, söz konusu felsefi ön yargılardan, ideolojik arka plandan, psikolojik ve kişisel çarpıtmadan temizlendikten sonra bilim-din ilişkisinde uyum kategorisine katkı sunacaktır.

Freud'un bilim-din ilişkisine dair bazı ifadelerinin ayrışmacı olduğu görülmektedir. Bu ifadelere Freud daha ziyade dini eleştirilere karşı bilimini korumak için başvurmuştur. Freud bağımsızlık yaklaşımının getirdiği mesafeyi bilgisi olmayanların tıp sahasında konuşamayacağını belirterek korurken, din sahasında bilgisi olmadığı halde kişisel önyargılarından hareketle kendisi konuşarak koruyamamıştır. Freud'un ayrışmacı ifadeleriyle objektif görünmeye çalışmasına rağmen çelişkiye düştüğü görülmektedir. Freud bilimsel kimliği ve altyapısıyla değil, akla gereğinden fazla önem veren bilimci aşırılığı ile dine ve Tanrı'ya savaş açmıştır. Bu da onun bilim-din ilişkisinde ayrışmacı ifadeleri olsa da tam bir çatışmacı olduğunu göstermektedir. Freud bilim-din ilişkisinde geldiği noktada bilimin hakim olacağını ve insanlığın din illüzyonundan bilimle kurtulacağını iddia etmiştir. Oysaki, bilim ilerlemiştir ve din hala güçlü yapısıyla varlık göstermektedir. Gerçekler, Freud'un dinin illüzyon olduğu iddiasını çürütmüş; bilimin ilerlemesiyle dinin yok olacağı düşüncesinin illüzyon olduğunu göstermiştir. Netice itibarıyla Freud'un, bilimi eleştirilere kapatmak için bilim-din ilişkisinde bağımsızlık öngören ifadeler kullanmasına rağmen Freud, bilim ve dini yanlış ikilem kurarak karşı karşıya getirip bilimi dine alternatif olarak seçtiği için tam bir çatışmacıdır. Gerçekler, Freud'un yanlış ikilem illüzyonunu hem bilimin hem dinin var olduğu üçüncü bir ihtimalle kırmış, bu kırılmada ise Freud'un bilimsel görüşleri, Freud'un kendisine rağmen bilim ile dinin uyumuna zemin hazırlamıştır.

## Kaynakça

- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 5: Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Barbour, Ian G. *Bilim ve Din: Çatışma-Ayrışma-Uzlaşma*. Çeviren Mübariz Camal ve Nebi Mehdi. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- — —. *When Science Meets Religion: Enemies, Strangers or Partners?* New York: HarperCollins Publishers, 2000.
- Ellenberger, Henri F. *The Discovery of The Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*. New York: Basic Books, 1970.
- Freud, Sigmund. "A Note on The Unconscious in Psycho-Analysis". İçinde *The Standard Edition of The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, çeviren James Strachey, XII:117-27. London: The Hogart Press, 1981.
- — —. "An Autobiographical Study". İçinde *The Standard Edition of The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, çeviren James Strachey, XX:3-70. London: The Hogart Press, 1981.
- — —. "Aus der Geschichte einer infantilen Neurose". İçinde *Gesammelte Schriften*, VIII:439-567. Leipzig, Wien, Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1924.
- — —. "Bir Yanılsamanın Geleceği". İçinde *Uygarlık, Din ve Toplum*, çeviren Selçuk Budak, 4. Baskı. Ankara: Öteki Yayınevi, 1999.
- — —. "Das Ich und das Es". İçinde *Gesammelte Schriften*, VI:210-20. Leipzig, Wien, Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1924.
- — —. "Das Unbewußte". İçinde *Gesammelte Schriften*, V:210-20. Leipzig, Wien, Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1924.
- — —. *Die Zukunft einer Illusion*. Leipzig, Wien, Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1928.

- — —. “Einige Bemerkungen über den Begriff des Unbewußten in der Psychoanalyse”. İçinde *Gesammelte Schriften*, V:210-20. Leipzig, Wien, Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1924.
- — —. “From the History of an Infantile Neurosis”. İçinde *The Standard Edition of The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, çeviren James Strachey, XVII:7-122. London: The Hogart Press, 1981.
- — —. *Metapsikoloji*. Çeviren Aziz Yardımlı. 3. Baskı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2020.
- — —. “On the History of the Psycho-Analytic Movement”. İçinde *The Standard Edition of The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, çeviren James Strachey, XIV:7-66. London: The Hogart Press, 1981.
- — —. “Selbstdarstellung”. İçinde *Gesammelte Schriften*, XI:119-82. Leipzig, Wien, Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1928.
- — —. “The Ego and The Id”. İçinde *The Standard Edition of The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, çeviren James Strachey, XIX:117-27. London: The Hogart Press, 1981.
- — —. *The Future of an Illusion*. Editör James Strachey. Çeviren W. D. Robson-Scott. New York: Doubleday & Company, 1961.
- — —. “The Unconscious”. İçinde *The Standard Edition of The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, çeviren James Strachey, XIV:117-27. London: The Hogart Press, 1981.
- — —. *Yaşamım ve Psikanaliz*. Çeviren Kamuran Şipal. 7. Baskı. İstanbul: Say Yayınları, 2000.
- — —. “Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung”. İçinde *Gesammelte Schriften*, IV:411-80. Leipzig, Wien, Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1924.
- Freud, Sigmund, ve Josef Breuer. *İsteri Üzerine Araştırmalar*. İzmir: İlya Yayınevi, 2011.
- — —. *Studien über Hysterie*. Leipzig, Wien, Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1925.



- — —. "Studies on Hysteria". İçinde *The Standard Edition of The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, çeviren James Strachey, II:1-305. London: The Hogart Press, 1981.
- Fromm, Erich. *Freud Düşüncesinin Büyüklüğü ve Sınırları*. Çeviren Aydın Arıtan. 4. Baskı. İstanbul: Arıtan Yayınevi, 1993.
- — —. *Psikanaliz ve Din*. Çeviren Aydın Arıtan. İstanbul: Fatih Yayınevi Matbaası, 1982.
- Grubrich-Simitis, Ilse. "Sigmund Freud'un Yaşamöyküsü ve Psikanalizin Başlangıç Evreleri". İçinde *Yaşamım ve Psikanaliz*, çeviren Kamuran Şipal, 7. Baskı., 7-37. İstanbul: Say Yayınları, 2000.
- Hall, Calvin S. *Freudyen Psikolojiye Giriş*. Çeviren Ersan Devrim. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.
- Janet, Pierre. *L'Automatisme Psychologique*. Paris: Felix Alcan, 1910.
- Jastrow, Joseph. *The Subconscious*. London: Houghton, Mifflin & Co., 1906.
- Jones, Ernest. *The Life and Work of Sigmund Freud*. C. I. New York: Basic Books, 1953.
- Köse, Ali. *Freud ve Din*. İstanbul: İz yayıncılık, 2000.
- Küng, Hans. *Freud and The Problem of God*. Çeviren Edward Quinn. Nev Haven: Yale University Pres, 1979.
- Muckenhaupt, Margaret. *Sigmund Freud: Explorer of the Unconscious*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Schopenhauer, Arthur. *Aşkın Metafiziği*. Çeviren Veysel Atayman. İstanbul: Bordo Siyah Klasik Yayınlar, 2003.
- Strachey, James. "Sigmund Freud: Yaşamı ve Görüşleri". İçinde *Uygarlık, Din ve Toplum*, çeviren Selçuk Budak, 4. Baskı. Ankara: Öteki Yayınevi, 1999.
- Whyte, Lancelot Law. *The Unconscious Before Freud*. New York: Basic Books, 1960.
- Wittgenstein, Ludwig. *Estetik Betimleme, Din ve Freud Hakkında Dersler*. Çeviren Zeki Algün. İzmir: İlya, 2001.

Yaran, Cafer Sadık. *Bilgelik Peşinde: Din Felsefesi Yazıları*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2011.

— — —. *Din Felsefesine Giriş*. 2. Baskı. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.

Yasa, Metin. *Din Felsefesi: Soru, Sorgu, Sonuç*. Ankara: Elis Yayınları, 2016.

Yüce, Fatma. “Bir Din Felsefesi Problemi Olarak Bilinçaltı ve Bilinçüstü Formlarıyla Tanrı’yla İletişim”. İçinde *I. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu: Din, Dil ve İletişim*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Yayınları, 2019.



OKUL ÖNCESİ EĞİTİM KURUMLARINDA DİN  
EĞİTİMİ: ERKEN DÖNEM DİN EĞİTİMİNE  
İLİŞKİN EBEVEYN GÖRÜŞLERİ

RELIGIOUS EDUCATION IN PRE-SCHOOL EDUCATION INSTI-  
TUTIONS: PARENTS' OPINIONS ON EARLY  
PERIOD RELIGIOUS EDUCATION

---

İLYAS ERPAY

[Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı  
Faculty Member, PhD., Siirt University, Faculty of Theology,  
Department of Religion Education  
ilyaserpay@hotmail.com  
orcid.org/0000-0003-2350-6998]

---

Makale Bilgisi / Article Information

*Makale Türü / Article Types:* Araştırma Makalesi / Research Article

*Geliş Tarihi / Received:* 08 Ağustos/August 2020

*Kabul Tarihi / Accepted:* 21 Ekim/October 2020

*Yayın Tarihi / Published:* 15 Aralık/December 2020

*Yayın Sezonu / Pub Date Season:* Aralık/December

*Yıl / Year:* 2020 *Sayı – Issue:* 49 *Sayfa / Pages:* 179-215

Atf/Cite as: Erpay, İlyas. “Okul Öncesi Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi: Erken Dönem Din Eğitimi- İlişkin Ebeveyn Görüşleri Religious Education in Pre-School Education Institutions: Parents' Opinions on Early Period Religious Education”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 49 (Aralık-December 2020): 179-215. [https://doi.org/ 10.17120/omuifd.778128](https://doi.org/10.17120/omuifd.778128)

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

## Okul Öncesi Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi: Erken Dönem Din Eğitimine İlişkin Ebeveyn Görüşleri

**Öz:** Okul öncesi eğitim kurumları olarak anaokulu, yaşamın en önemli kademelerinden biridir ve çocukların ebeveyn haricinde bir başka eğitmen ile karşılaştıkları ilk dönemdir. Bu evre çocuklar açısından olduğu kadar, ebeveynler açısından da önemlidir. Çünkü bu döneme kadar çocukların bakımı, alışkanlıkları, dini, ahlaki ve eğitimi üzerinde tamamen hakim olan ebeveynler, bu aşamayla birlikte hakimiyetlerini çocuğun öğretmenleri, arkadaşları ve çevresi ile paylaşmak zorunda kalırlar. Anaokulu döneminden itibaren artık eğitimin bir paydaşı haline gelen ve her açıdan çocuğunun iyi yetişmesini isteyen ebeveynler, kendi milli ve dini değerleri ile örtüşen bir eğitimin çocuklarına verilmesini önemserler. Bu bakımdan ebeveynlerin mevcut eğitim ve öğretime dair görüşlerinin ortaya konması, eğitimin diğer paydaşları olan öğretmen, öğrenci, müfredat vb. unsurları arasında senkronize bir şekilde yürütülmesi açısından önemlidir. Dolayısıyla ebeveynlerin okul öncesi ve anaokulunda din eğitimine ilişkin görüşlerinin irdelendiği bu çalışma, 2018-2019 eğitim öğretim yılı ikinci dönemi içerisinde Siirt il merkezindeki resmi anaokullarına çocuklarını gönderen ebeveynler ile yapılmıştır. Bu çerçevede okul öncesi eğitim kurumlarında okul öncesi din eğitimi verilmesi yönündeki ebeveyn görüşleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Araştırma sonucu elde edilen bulgulara göre okul öncesi din eğitimi verilmesi yönünde ebeveynlerden koşulsuz destek verenlerinin yanı sıra pozitif yaklaşım sergileyen ancak bunun için çeşitli koşullar öne süren ebeveynlerin olduğu görülmüştür. Bununla birlikte bazı ebeveynler ise okul öncesi dönemde din eğitiminin verilmesini desteklemiş; ancak bu eğitimin ailelerce verilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Diğer taraftan okul öncesi dönemde din eğitiminin verilmesini uygun bulmayan ebeveynlerin, uygun bulmama gerekçeleri ortaya konmuştur.

**Anahtar Sözcükler:** Din eğitimi, Okul öncesi dönem, Okul öncesi dönem din eğitimi, Anaokulu, Ebeveyn görüşleri.



## Religious Education in Pre-School Education Institutions: Parents' Opinions on Early Period Religious Education

**Abstract:** Kindergartens as pre-school education institutions are one of the most important stages of life and the first period in which the children encounter another instructor other than their parents. This stage is as important for parents as it is for children. Because parents, who have a complete command of their children's care, habits, religion, manners and training until this period, have to share their dominion with the child's teachers, friends and surroundings. Parents, who became a partner to the education starting with kindergarten and want to raise their child in the best way, care about

giving their children an education that coincides with their own national and religious values. In this regard, setting out parents' views on current education and training is important in terms of conducting the education synchronized with other elements of education such as teacher, student, curriculum. Therefore, this study, in which the parents' opinions on religious education in pre-school and kindergartens are examined, was done with parents who send their children to formal kindergartens in Siirt Center during the second semester of the 2018-2019 academic year. Within this framework, parents' opinions on giving religious education in pre-school institutions were tried to be put forward. According to the findings obtained from the study, apart from parents who give unconditional support about giving religious education in pre-school period, it has been observed that there are other parents who have taken a positive approach but have put forward various conditions for this. In addition, some parents supported the religious education in pre-school period; but stated that this education should be given by the families. On the other hand, there are parents who do not consider it appropriate to give religious education in pre-school period; their reasons for not finding it appropriate are put forward in this study.

**Keywords:** Religious Education, Pre-School Period, Pre-School Period Religious Education, Kindergarten, Parent Opinions.



## Giriş

İnsanların gelişim evreleri birbirinin devamı niteliğindedir ve her evre bir sonraki evreleri derinden etkiler. Gelişim basamakları doğum öncesi, bebeklik, okul öncesi, çocukluk, ergenlik ve yetişkinlik evresi gibi çeşitli dönemlere ayrılarak nitelenirse de bu evreleri birbirinden kesin çizgilerle ayırmak mümkün değildir. Her evre kendinden sonraki dönem için başlangıç evresidir. Ve insan her evrede farklı gelişim alanlarında farklı özellikler göstermektedir. Dini gelişim de fiziksel, bilişsel, sosyal vb. gelişim alanları gibi insanın gelişim gösterdiği alanlardan birisidir. İnsanın dini gelişimi açısından kritik dönemlerin bilinmesi yapılacak olan eğitim ve din eğitiminin belirleyicileri olması hasebiyle önem arz etmektedir.<sup>1</sup>

Erken çocukluk eğitimi alanında yapılan bilimsel araştırmalar ve çağdaş uygulamalar, nitelikli ve istenilen davranışlara sahip sağlıklı nesil-

<sup>1</sup> Cemal Tosun - Fatma Çapcıoğlu, "4-6 Yaş Kur'an Kursları Öğretim Programının Dini Gelişim Kuramları Çerçevesinde İncelenmesi", *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 5 (2015): 706.

ler yetiştirebilmek için eğitimin çok küçük yaşlardan itibaren başlaması gerektiğini ortaya koymuştur.<sup>2</sup> Eğitimi doğumla birlikte başlatan ve erken çocukluk eğitimi alanında önemli bir yeri olan Montessori, özellikle be-densel, zihinsel ve kişilik açısından gelişimin önemli olduğu ve duyarlılık dönemi olarak adlandırılan ilk altı yılın çok iyi değerlendirilmesi gerektiğini belirtmektedir.<sup>3</sup> Montessori, yaklaşımlarını sadece genel eğitim için değil, kurmuş olduğu okulda bizatihi din eğitimi için de hayata geçirmiştir.<sup>4</sup>

Çocuğun içinde yetiştiği toplumun gelenekleri, dini, değerleri, ahlaki onun eğitiminde ve yaşamında belirleyici konumundadır. Dolayısıyla bütün bu birikimlerin yanı sıra yeni değişimlere karşı ayak uyduracak bakış açısının çocuklara kazandırılmasında temel araç olan eğitim, çocukluğun ilk evresinden itibaren karşılaşılan<sup>5</sup> ve her dönem ve şartlara göre gelişen dinamik bir mekanizmadır. Eğitim sürecinde çocuk, toplumun değerlerini, kurallarını, rollerini ve standartlarını sosyal gelişim sürecinde öğrenerek sağlıklı ilişkiler geliştirir ve topluma uyum sağlayabilir.<sup>6</sup> Bu aşamada önemli bir yeri olan okul öncesi kurumlar sayesinde ebeveynler, okul yönetimi ve öğretmenle karşılıklı görüş alışverişinde bulunabilir, çocuğun gelişimine katkısı olacak konularla ilgili öneriler sunabilir ve karar verme sürecine etkin katılım sağlayabilirler.<sup>7</sup> Bu bakımdan çocukların eğitimi ve gelişimi sürecinde aile önemli bir rol üstlenir ve bu aşamada çocukların bütün sorumluluğu ailelere aittir. Anne babalar çocuk üye-

<sup>2</sup> Dilsiruz Cömert - Gileç Havise, "Okulöncesi Eğitim Kurumlarında Aile Katılımının Önemi: Öğretmen- Aile- Çocuk ve Kurum", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/131-145 (2004): 133.

<sup>3</sup> Akt. Hasan Hüseyin Kılınç v.dğr., "Okul Öncesi Eğitimde Öğretmen ve Veli Etkileşimi Üzerine Bir Çalışma", *Route Educational and Social Science Journal* 3/1 (2016): 353.

<sup>4</sup> Cemil Oruç, "Montessori Eğitim Yaklaşımının Din Eğitimine Uygulanması: Godly Play Örneği", *Değerler Eğitimi Dergisi* 17/38 (2019): 237.

<sup>5</sup> Cemil Oruç, "Okul Öncesi Dönem Çocuğunda Ahlaki Değerler Eğitimi", *Eğitim Ve İnsani Bilimler Dergisi: Teori Ve Uygulama* 2 (23 Temmuz 2010): 38.

<sup>6</sup> Berrin Dinç, "Okulöncesi Eğitim Kurumuna Devam Eden Çocukların Ebeveynlerinin Çocuk Hakları Eğitimi Konusundaki Görüşleri", *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi* 3/1 (28 Mart 2015): 9.

<sup>7</sup> Cömert - Havise, "Okulöncesi Eğitim Kurumlarında Aile Katılımının Önemi: Öğretmen-Aile- Çocuk ve Kurum", 134.

rinde hukuki açıdan vasidirler. Bu bakımdan doğumundan itibaren anne-baba, çocuğun bakımına, barınmasına, gözetimine ve eğitimine özen göstermekle yükümlüdür. Aileler çocuğun genel eğitiminden sorumlu olduğu gibi ahlaki ve din eğitiminden de sorumludurlar. Çocuğa ilk dini bilgiler ailede verilmeye başlanmalıdır; ancak bunun için anne-babanın çocuk psikolojisini iyi bilmesi,<sup>8</sup> dini bilgiye hakim olması ve pedagojik altyapısının olması gibi bazı kazanımları elde etmiş olması önemlidir. Nitekim aile çocuğa din eğitimini kendisi verebileceği gibi ailelerin uygun göreceği kişi, kurum ve kuruluştan destek alabilir. Son zamanlarda Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) bünyesindeki okul öncesi çocuklar için açılan Kur'an Kursları ve ebeveynlerin kursa olan talepleri, okul öncesi din eğitimi gereksiniminin varlığını göstermiştir. Diğer taraftan bazı dini oluşumlar çeşitli kurslardan alınan sertifikalar çerçevesinde okul öncesi çocuklara din eğitimi vermeye başlamışlardır. Ülkemizde henüz metodolojisi yeterli derecede ortaya konmamış bir alanda bilimsel temele dayanmadan yapılan değişik kurumlardaki din eğitiminin çocuklar üzerinde farklı sorunlara yol açabileceği de ayrı bir mesele olarak karşımızda durmaktadır.

2018 TÜİK verilerine okul öncesi kurum sayısı 31.246'ya, derslik sayısı 78.852'ye, öğrenci sayısı 1.501.088, öğretmen sayısı ise 84.257 ulaşmıştır.<sup>9</sup> Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı Kur'an Kursları Okul Öncesi Din Eğitimi Programından ise 2018 yılı itibariyle 106 bin öğrenci yararlanmıştır.<sup>10</sup> Bunu yetersiz görmüş olacak ki Diyanet İşleri Başkanlığı, Milli Eğitim Bakanlığı (MEB) ile ikili protokoller çerçevesinde okul öncesi dönem çocuklarının dini gelişim ihtiyaçlarının karşılanması için farklı etkinlikler

<sup>8</sup> Mehmet Emin Ay, "Ailede Verilecek Din Eğitiminde Genel Prensipler", *İslam' da Aile ve Çocuk Terbiyesi (II)*, ed. İbrahim Canan (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 365.

<sup>9</sup> "Öğretim Yılına Göre Okul Öncesinde Net Okullaşma Oranı, Okul, Öğrenci, Öğretmen ve Derslik Sayısı", erişim: 27 Eylül 2019, [http://www.tuik.gov.tr/PreTablo.do?alt\\_id=1018](http://www.tuik.gov.tr/PreTablo.do?alt_id=1018).

<sup>10</sup> Teceli Karasu, "Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi (Muş İli Örneği)", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 51 (30 Haziran 2019): 483.

düzenleme çabası içerisinde. <sup>11</sup> Örneğin Sakarya İl Milli Eğitim Müdürlüğü ile İl Müftülüğü arasında imzalanan protokol çerçevesinde, ebeveynlerin yazılı beyanı esasınca isteğe bağlı olarak anaokulu ve anasınıfı eğitimi alan çocukların haftalık üç saat Kur'an Öğretimi ve Peygamber Efendimizin hayatı konusunda din eğitimi alması planlanmıştır. <sup>12</sup> Son zamanlarda erken dönem çocuklara din eğitimi için bu tarz girişimlerin yaygınlaştığı görülmektedir.

Okul öncesi çocukların özellikleri, dini gelişimleri ve din eğitimi ile ilgili ülkemizde belirli ölçüde çalışma mevcuttur. Bunun yanı sıra okul öncesi din eğitimi bağlamında Kur'an Kursları özelinde çalışmalar yeni de olsa yapılmaya başlanmıştır. Ancak okul öncesi DİB-MEB ikili protokoller çerçevesinde resmi okul öncesi kurumlarda uygulanan din eğitiminin daha çok yeni ve kısıtlı bir uygulama olması hasebiyle okul öncesi kurumlarda din eğitimi konusunda çalışmalar oldukça sınırlıdır. Bu konuda son yıllarda Semra Akto ve Akif Akto'nun (2017) <sup>13</sup> birlikte yapmış oldukları okul öncesi öğretmenlerinin din eğitimine yönelik bakış açılarını ortaya koyan çalışmaları önemlidir. Çalışmada okul öncesi öğretmenlerin, okul öncesi din eğitimine yaklaşımlarının bilimsel bir temele dayanmadığı, ideolojik bakış açılarını yansıttığı sonucuna ulaşılmış ve çözüm önerisi olarak okul öncesi kurumlarda din eğitimi için okul öncesi dönemin gelişim özellikleri ve öğrenme psikolojisinin dikkate alınması gerektiği sunulmuştur. <sup>14</sup>

<sup>11</sup> Karasu, "Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi (Muş İli Örneği)", 483.

<sup>12</sup> Kübra Çelebi v.dğr., "Okul Öncesi Dönem Çocuklarının Din Dersine Yönelik Görüşleri", *Kastamonu Eğitim Dergisi* 24/5 (15 Aralık 2016): 2281.

<sup>13</sup> Semra Akto - Akif Akto, "Okul Öncesi Öğretmenlerin Din Eğitimi Hakkındaki Görüşlerinin İncelenmesi (Nitel Bir Araştırma)", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmaları Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)* 9/2 (30 Kasım 2017): 1096-1121.

<sup>14</sup> Akto - Akto, "Okul Öncesi Öğretmenlerin Din Eğitimi Hakkındaki Görüşlerinin İncelenmesi (Nitel Bir Araştırma)", 1096.



## 1. Araştırmanın Problemi

Okul öncesi eğitim dönemi, çocuklardan daha fazla ebeveynlerin karar vermede etkin olduğu bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bakış açısından yola çıkarak okul öncesi eğitim kurumlarında ve anaokulunda din eğitimi verilmesi konusunda ebeveynlerin yaklaşımlarının ne olduğu bu araştırmanın çıkış noktasını oluşturmuştur. Bu çerçevede çalışmanın temel problemini "Çocuklarını resmi okul öncesi eğitim kurumlarına gönderen ebeveynlerin bu kurumlarda din eğitimi yapılması konusundaki yaklaşımları nedir?" sorusu oluşturmaktadır. Bu ana problem çerçevesinde aşağıdaki alt sorulara yanıt aranmıştır:

- Çocuğunu anaokuluna gönderen ebeveynler okul öncesi eğitimde çocuklara din eğitimi verilmesini uygun buluyorlar mı?
- Okul öncesi eğitim kurumlarında çocuklara din eğitimi verilmesini isteyen ebeveynlere göre din eğitimi verilmesini isteme gerekçeleri nelerdir?
- Okul öncesi eğitim kurumlarında çocuklara din eğitimi verilmesini istemeyen ebeveynlere göre din eğitiminin verilmemesini gerektiren nedenleri nelerdir?
- Okul öncesi kurumlarda din eğitimi verilmesi durumunda ebeveynler dersin (zorunlu veya seçmeli) nasıl olmasını isterler?
- Okul öncesi kurumlarda din eğitimi verilmesi durumunda ebeveynler ders içeriğinin hangi konulardan oluşmasını isterler?
- Ebeveynler okul öncesi dönemde kaç yaş çocuklar için din dersi verilmesini uygun bulurlar?
- Ebeveynlerin din eğitimini aldığı kurum ile okul öncesi eğitim kurumlarında çocuklarına din eğitimi verilmesine dair görüşü arasında ilişki var mıdır?

## 2. Çalışmanın Amacı Ve Yöntemi

### 2.1. Araştırmanın Amacı

Bu araştırma, Siirt ili merkezindeki resmi okul öncesi eğitim kurumlarına çocuklarını gönderen ebeveynlerin, okul öncesi dönemde din eğitiminin verilmesi yönündeki düşüncelerinin belirlenmesi, ebeveynlerin dini bilgi düzeyi ile okul öncesi ve anaokulunda din eğitimi verme arasındaki ilişki durumu, din eğitimi

verilmesini arzu eden ebeveynlerin dersin zorunlu veya seçmeli mi olacağı, ders içerikleri, aynı zamanda okul öncesi ve okul öncesi kurumlarda din eğitimi istemeyen ebeveynlerin gerekçeleri ile kaygılarını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

## 2.2. Araştırmanın Önemi

Çocukların eğitimi ve gelişimi sürecinde aile önemli bir rol üstlenir ve bu süreçte çocukların bütün sorumluluğu ailelere aittir. Bir anne-baba çocuğun sadece bakımını yapmak ve barınmasını sağlamakla yükümlü değildir. Onların eğitimleri ile ilgilenmesi barınma ve bakımını sağlamak kadar önemlidir. Bu bakımdan ebeveynler çocuğun genel eğitiminden sorumlu olduğu gibi ahlaki bakımdan ve din eğitimi açısından da sorumludurlar. Hatta din eğitimi konusunda çocukların eğitimsiz kalması dinen hoş karşılanmadığı gibi, halk arasında da mesuliyet olarak kabul görür. Ebeveynler din eğitimi kendileri verebilecekleri gibi çeşitli kurum ve kişilerden yardım alabilir. Bunu yaparken kendi milli ve dini değerleri ile örtüşen bir eğitimin çocuklarına verilmesini önemserler. Dolayısıyla okul öncesi dönemde din eğitimine dair ebeveyn görüşlerinin alınarak, ortaya çıkan sonuçların okul öncesi eğitim kurumları, din eğitim faaliyeti yürüten kurumlar ve din eğitimcisi yetiştiren kurumlarca paylaşılmasının önemi ortaya çıkmıştır. Ayrıca okul öncesi kurumlarda din eğitimi verilmesi konusunda yapılan bu çalışma alana katkı sunması açısından önemlidir.

## 2.3. Araştırmanın Modeli

Bu araştırma, Siirt ili merkezindeki Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı resmi anaokulu kurumlarına çocuklarını gönderen ebeveynlerin, okul öncesi eğitim döneminde ve anaokullarında çocuklara din eğitiminin verilmesi yönündeki düşüncelerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışmada nicel araştırma metodlarından tarama (Survey) modeli kullanılarak seçilen çalışma gurubuna anket tekniği uygulanmıştır. Tarama modelleri, geçmişte veya günümüzdeki bir durumu bulunduğu şartlar içerisinde tanımlamayı amaçlar.<sup>15</sup> Anket tekniği ise belirli bir araştırmanın amacına uygun olarak hazırlanmış sorularla çeşitli kimselerin bilgi, tecrübe ve

<sup>15</sup> Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayın, 2009), 77.

düşüncelerini almak için yapılan soruşturmadır.<sup>16</sup> Çalışmada bu doğrultuda elde edilen bulgular betimlenerek; ebeveynlerin okul öncesi din eğitimine ve okul öncesi kurumu olan anaokulunda din eğitimine bakış açıları ortaya konulmaya çalışılmıştır.

#### 2.4. Evren ve Örneklem

Araştırma evrenini, Siirt ili Merkez ilçesinde Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı anaokullarına çocuklarını gönderen ebeveynler oluşturmaktadır. Siirt ili ve ilçelerde 23 okul öncesi eğitim kurumu ve bu kurumda okuyan 2.888 erkek, 2.586 kız olmak üzere toplam 5.474 öğrenci bulunmaktadır. Köylerinde ise 6 okul öncesi eğitim kurumu ile 1.563 erkek, 1.559 kız olmak üzere toplamda 3.122 öğrenci bulunmaktadır.<sup>17</sup> Bünyesinde ana sınıfı bulunan okul sayısı şehirde 70, köy ve vilayetlerde 165 olmak üzere toplamda 235'dir.<sup>18</sup> Siirt il Milli Eğitim Müdürlüğü'ne bağlı, Siirt Merkez ilçede toplam 12 anaokulu mevcuttur.<sup>19</sup> Araştırma örneklemini, 2018-2019 eğitim öğretim yılı il merkezinde bulunan anaokullarına çocuklarını gönderen 76

187

OMÜİFD

#### 2.5. Araştırma Verilerinin Toplanması ve Analizi

Araştırmada verilerin elde edilmesi için anket tekniği kullanılmıştır. Anketin hazırlanma aşamasında konuyla ilgili yapılan çalışmalar taranmış, konuyla bağlantılı olan belgeler incelenmiş, alan uzmanları ile görüşmeler yapılmıştır. Anket, birisi açık uçlu soru olmak üzere toplamda 19 sorudan oluşmuştur. Valilik makamından izin alınması sonrasında çalışmanın pilot uygulaması yapılarak eksik-

<sup>16</sup> Suat Cebeci, *Bilimsel Araştırma ve Yazma Teknikleri* (Bursa: Alfa Yayınları, 1997), 93.

<sup>17</sup> "Milli Eğitim İstatistikleri Örgün Eğitim", *Resmî İstatistik Programı Yayınıdır* (Ankara, y.y.), 52, [http://sgb.meb.gov.tr/meb\\_iys\\_dosyalar/2019\\_09/30102730\\_meb\\_istatistikleri\\_organ\\_egitim\\_2018\\_2019.pdf](http://sgb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2019_09/30102730_meb_istatistikleri_organ_egitim_2018_2019.pdf).

<sup>18</sup> "Milli Eğitim İstatistikleri Örgün Eğitim", 69.

<sup>19</sup> "Diyanet İşleri Başkanlığı Siirt Müftülüğü", erişim: 26 Mart 2019, <https://siirt.diyaret.gov.tr/Sayfalar/ContentDetail.aspx?MenuCategory=Kurumsal2&ContentCategory=personelimiz>.

likler giderilmiş ve sonrasında anketin asıl uygulamasına geçilmiştir. Anket Siirt il Milli Eğitim Müdürlüğüne bağlı il merkezinde bulunan 12 resmi anaokulundan farklı mahallelerdeki yedi anaokulunda yürütülmüştür. Çocuklarını anaokuluna gönderen ebeveynlerden 280 kişiye anket formu dağıtılmış; ancak 225 anket formunda dönüş olmuş ve bu anketlerin 202'si istatistiksel analize tabi tutulmuştur. 23 anket formu ise büyük ölçüde boş bırakıldığı ve uygun doldurulmadığı için değerlendirmeye alınmamıştır. Elde edilen ham veriler bilgisayar ortamında "SPSS 20 Programı" ile değerlendirilmiş olup, iki ayrı analiz yapılmıştır. Bunlardan ilki betimsel istatistik olan frekans dağılımı analizidir. Diğeri ise çapraz analiz ve Ki-Kare testleridir. Yüzde analizi ile ankete katılan ebeveynlerin okul öncesi din eğitimini uygun bulma durumu, uygun bulan ebeveynlerin ne sebepten uygun bulduğu, uygun bulmayan ebeveynlerin uygun bulmama nedenleri, uygun bulması halinde ders içeriğinde olmasını istedikleri dersler, öğretici tercihleri vs. hakkındaki görüşlerine yönelik elde edilen verilerin yüzdelik dağılımına bakılmıştır. Çapraz analiz yöntemi ile de değişkenler arasındaki ilişkiler incelenmiştir.

188

OMÜİFD

### 3. Bulgular Ve Yorumlar

Araştırma kapsamındaki katılımcıların cinsiyet dağılımı incelendiğinde katılımcıların %37,6'sını kadın, % 62,4'ünü ise erkek katılımcılar oluşturmaktadır. Erkeklerin çalışma oranı kadınlara göre yüksek olduğu düşünüldüğünde ailelerin çocukları kreşe bırakma ve alma, genelde işe başlama ve işten dönme zamanında babalar tarafından yapıldığını söylememiz mümkündür. Yaş durumuna baktığımızda katılımcıların %57,9'u 18-34 yaş aralığında iken, %42,1'i 35-50 yaş aralığındadır. Bu durumda anketi dolduran ebeveynlerin büyük bir bölümünün 34 yaş ve altı genç erişkinlerden oluştuğunu söylemek mümkündür. 2018-2019 Siirt ilinde resmi anaokuluna giden öğrencilerin, %13,9'u 4, %39,1'i 5, % 47,0'si ise 6 yaşındadır. Buna göre okul öncesi dönemi çocuklarında yaşların yükselmesiyle birlikte anaokuluna katılımın da arttığını söyleyebiliriz. Bu durumda okul öncesi çocukların anaokullarına daha çok (%47,0) 6 yaşındayken gittikleri görülmektedir. Bu-

nunla beraber 4-6 Yaş Kur'an kursları öğretim programı için daha çok (%48,0) 5 yaşındaki okul öncesi çocukların devam ettiklerini söyleyebiliriz.<sup>20</sup>

Araştırmaya katılan ebeveynlerden eğitim durumuna baktığımızda, annelerin % 10,4'ünün okuma-yazmasının olmadığı görülmüştür. Diğer %26,7'si ilkokul, %20,3'ü ortaokul, %21,3'ü lise, %19,8'i üniversite ve %1,5'i ise yüksek lisans/doktora mezunudur. Anaokulu öğrenci annelerinin büyük bir kısmı ilkokul mezunudur, bunu müteakiben lise, ortaokul, üniversite ve lisansüstü eğitimi alanlar gelmektedir. Ortaya çıkan tabloya göre okuma yazma bilmeyen annelerin azımsanmayacak oranı dikkati çekmektedir. Ebeveyn babaların eğitim durumu incelendiğinde %1,5'inin okuma yazma bilmediği, %13,4'ünün ilkokul, %10,4'ünün ortaokul, %30,2'sinin lise, %42,1'inin üniversite ve %2,5'inin ise yüksek lisans/doktora mezunu olduğu görülmektedir. Buna göre anaokuluna giden öğrencilerin babalarının büyük bir kısmı üniversite mezunudur, bunu lise, ilkokul, ortaokul ve lisansüstü eğitimi alanlar takip etmektedir.

Eğitim durumu açısından anne ve babalar karşılaştırıldığında genel itibariyle babaların eğitim alma oranı annelere göre çok daha yüksektir. Diğer taraftan babalara göre annelerde okuma-yazma bilmeyenlerin oranının çok daha yüksek olduğu görülmektedir. Bunun yanı sıra annelerde ilkokul ve ortaokul mezunu oranı yüksek iken babalarda bu oranın düşük olduğu tespit edilmiştir. Ancak lise ve üniversite bitiren babaların oranı annelere göre çok daha fazla olduğu görülmektedir. Bu da anne ve babalar arasındaki eğitim durumundaki farklılığı ortaya koymaktadır. Siirt genelinde ve bölgedeki eğitim durumuna baktığımızda okuma yazma bilmeyen kadın oranı, erkeklere göre yüksektir. Okuma yazma bilen kadınların ise çoğunluğunu ilkokul mezunu oluşturmaktadır. Ortaokul, lise, yüksekokul veya fakülte bitiren kadın oranı ise erkeklere göre daha düşüktür. Siirt genelinde eğitim durumu hakkında TÜİK verilerine baktığımızda 15 yaş ve üzeri okuma yazma bilmeyen kadın sayısı 17.982,

<sup>20</sup> İbrahim Kurt, *Velilerin 4-6 Yaş Gurubu Kuran Kurslarından Memnuniyet Düzeyleri Ve beklentileri Üzerine Bir Araştırma (Ankara Örneği)* (Y. Lisans Tezi) (Hitit Üniversitesi, 2017), 51.

erkek sayısı ise 3.343, toplam sayısı ise 21.325 dir.<sup>21</sup> Dolayısıyla elde ettiğimiz bulgular aynı zamanda çalışmanın yapıldığı ilin bulunduğu bölgenin kadın eğitimi durumunun bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Araştırmaya katılan ebeveynlerin %70,8'i Kur'an okumasını bildiğini; %29,2'si ise Kur'an okumasını bilmediğini belirtmiştir. Ebeveynlerin dini konularda bilgi düzeyi hakkında fikir edinilmek amacıyla katılımcılara "dini konulardaki bilgi düzeyiniz nedir?" sorusu sorulmuş ve bu soruya %1 katılımcı din ile ilgili hiçbir bilgi sahibi değilim cevabını vermiş; diğer katılımcıların ise %51,5'i dini pratikleri yapacak seviyede olduğunu, %32,7'si dini konulara iyi derecede hakim olduğunu, %9,9'usu genel kültür seviyesi kadar ve %5'i ise din ile ilgili çok az bir bilgiye sahip olduğunu belirtmiştir. Buna göre ebeveynlerin dini bilgi durumlarının yeterli düzeyde olduğu söylenebilir. Ebeveynlerin din eğitimi aldığı kurum dağılımına baktığımızda ebeveynlerin %35,6'sı din eğitimini aileden, %23,8'i okuldan, %22,3'ü Kur'an Kursundan, %2,5'i medreseden, %6,4'ü camiden aldığını, %7,9'u ise din eğitimini kendi imkanlarıyla öğrendiklerini belirtmişlerdir. Bu durumda ebeveynler din eğitimini büyük oranda aileden, daha sonra okul ve Kur'an kurslarından almış görünmektedir. Ebeveynlerin cami ve medreselerde din eğitimini alma oranının oldukça düşük olduğunu söylemek mümkündür. Çalışmanın yapıldığı ilin medreselerle tanınması itibarıyla ebeveynlerin din eğitimi oranında medreselerin düşük olması dikkati çeken bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tabloya göre ebeveynlerin din eğitimi almaları konusunda aile, okul ve Kur'an kursunun diğer kurumlara göre çok daha fazla rol üstlenmiş olduğunu söyleyebiliriz.

<sup>21</sup> "Türkiye İstatistik Kurumu", *İllere Göre Bitirilen Eğitim Durumu, 2008-2018*, erişim: 03 Nisan 2020, <http://tuik.gov.tr/PreTabloArama.do>.

**Tablo 1. Ebeveynlerin Okul Öncesi Eğitimde Çocuklara Din Eğitimi Verilmesini Uygun Bulma Durumu**

Okul öncesi dönemde çocuklara din eğitimi verilmesini uygun buluyor musunuz?	Kişi Sayısı	Yüzde
Verilmelidir	128	63,4
Fark etmez	52	25,7
Kesinlikle verilmemelidir	22	10,9
Toplam	202	100,0

Okul öncesi çocuklara din eğitimi verilmesini uygun bulan katılımcı ebeveynlerin oranı %63,4 iken, kesinlikle verilmemelidir diyenlerin oranı ise %10,9'dur. Din eğitiminin verilmesi ya da verilmemesi konusunda kesin bir görüşe sahip olamayan %25,7 oranındaki ebeveyn ise fark etmez olarak görüşlerini bildirmişlerdir. Bu durumda ebeveynler tarafından anaokullarında din eğitimi verilmesi konusuna olumlu baktıklarını söylemek mümkündür. Bunun yanı sıra anaokullarında din eğitimi kesinlikle verilmemesi gerektiğini belirten ebeveynlerin az da olsa varlığı dikkate değer bir diğer konudur.

**Tablo 2. Okul Öncesi Çocuklara Din Eğitimi Verilmesini İsteyen Ebeveynlere Göre Din Eğitimi Verilmesini İsteme Gerekçeleri**

Okul öncesi dönemde çocuklara din eğitimi verilmesini istiyorsanız, niçin istiyorsunuz?	Katılıyorum %	Katılmıyorum %	Toplam %
Çocuğumun bilinçli bir din eğitimi almasını istiyorum	65,0	35,0	100,0
Çocuğumun davranışlarına olumlu etkisi olacağını düşünüyorum	43,9	56,1	100,0
Okul öncesi din eğitiminin daha kalıcı olacağını düşünüyorum	42,2	57,8	100,0
Çocuğumun din eğitimi konusunda eksik olduğunu düşünüyorum (Ailede din eğitimi yetersizliği)	15,6	84,4	100,0
Çocuğumun ileri yaşlarındaki din algısına temel olacağını düşünüyorum	35,0	65,0	100,0
Ahlaki değerlerin farkında olmasını istiyorum	42,8	57,2	100,0
Akranlarıyla birlikte din eğitimi almasının daha çok istek uyandıracığını düşünüyorum	29,4	70,6	100,0



Okul öncesi eğitim döneminde çocuklara din eğitimi verilmesini uygun gören katılımcılara din eğitimi verilmesini isteme gerekçeleri sorulmuş ve birden çok gerekçenin seçilmesine olanak tanınmıştır. Sunulan seçenekler içerisinde “*çocuğumun bilinçli bir din eğitimi almasını istiyorum*” gerekçesine katılımcıların %65’i, “*çocuğumun davranışlarına olumlu etkisi olacağını düşünüyorum*” gerekçesine katılımcıların %43,9’u, “*ahlaki değerlerin farkında olmasını istiyorum*” gerekçesine katılımcıların %42,8’i, “*okul öncesi din eğitiminin daha kalıcı olacağını düşünüyorum*” gerekçesine katılımcıların %42,2’si, “*çocuğumun ileri yaşlarındaki din algısına temel olacağını düşünüyorum*” gerekçesine katılımcıların %35’i, “*akranlarıyla birlikte din eğitimi alması daha çok istek uyandıracığını düşünüyorum*” gerekçesine katılımcıların %29,4’ü ve son olarak “*çocuğumun din eğitimi konusunda eksik olduğunu düşünüyorum*” gerekçesine ise katılımcıların %15,6’sı katıldığını belirtmiştir. Sunulan seçenekler içerisinde “*çocuğumun din eğitimi konusunda eksik olduğunu düşünüyorum*” gerekçesine %84,4’ü, “*akranlarıyla birlikte din eğitimi almasının daha çok istek uyandıracığını düşünüyorum*” gerekçesine katılımcıların %70,6’sı, “*çocuğumun ileri yaşlarındaki din algısına temel olacağını düşünüyorum*” gerekçesine katılımcıların %65’i, “*okul öncesi din eğitiminin daha kalıcı olacağını düşünüyorum*” gerekçesine katılımcıların %57,8’i, “*ahlaki değerlerin farkında olmasını isterim*” gerekçesine katılımcıların %57,2’i, “*çocuğumun davranışlarına olumlu etkisi olacağını düşünüyorum*” gerekçesine katılımcıların %56,1’i ve son olarak “*çocuğumun bilinçli bir din eğitimi almasını istiyorum*” gerekçesine katılımcıların %35’i katılmadığını belirtmiştir. Ebeveynlerin, okul öncesi din eğitimi verilmesini isteme nedeni çocukların “*ahlaki değerlerin farkında olması*”, “*ileri yaşlardaki din algısına etkisi*”, “*çocukların din eğitimi konusunda eksikliği*”, “*okul öncesi din eğitiminin daha kalıcı olacağı*”, “*çocuğun davranışlarında olumlu etki bırakacağı*” düşüncelerinden daha çok “*bilinçli bir din eğitimi alması gerektiği*” düşüncesidir. Dolayısıyla ebeveynlerin, çocuklara bilinçli bir din eğitimi verilmesi gerektiği düşüncesiyle okul öncesi din eğitimine olumlu baktıkları söylenebilir.

Anket çalışmasında yer alan “Anaokulu öğrencilerinin din eğitimi alması konusundaki görüş ve önerileriniz varsa yazınız?” şeklindeki açık uçlu soruya verilen cevaplar bu konu hakkında daha derinlemesine ipuçları vermektedir. Ebeveynlerce verilen cevaplara göre konuyu okul öncesi ve anaokulunda din eğitimi olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Zira okul öncesinde din eğitimini normal karşılayan ancak bu eğitimin anaokullarında değil de ailelerde verilmesinin gerektiğini belirten aileler mevcuttur. Bunun yanı sıra ebeveynlerin okul öncesi ve anaokulunda din eğitimi verilmesine ilişkin koşulsuz (kabul edici) yaklaşanlar ve koşullu (kabul edici) yaklaşanlar olarak ayırmak mümkündür. Okul öncesi eğitim kurumlarında din eğitimi verilmesini koşulsuz uygun bulan ebeveynlerin yaklaşımları bir an önce böyle bir uygulamanın yaygınlaştırılması yönündedir. Bu yönde görüş bildiren ebeveynlerden; *“Bence okul öncesi kesinlikle din eğitimi dersi verilmeli, biz yetişkinler maalesef yeteri derecede din eğitimi alamadığımız için çocuklarımızı da gerekli şekilde yetiştiremiyoruz. Biz din konusunda kendimiz çok eksiğiz. İnşallah okul öncesi ve sonrası din eğitimi dersleri verilir.”* (Kadın, Yaş Aralığı 35-50, Lise), diyerek din konusunda eksikliklerinin olduğunu düşünenler görülmüştür. Bir kısım ebeveynler koşulsuz bir şekilde din eğitiminin erken yaşlarda verilmesi gerekçesi olarak bireylerin çocukluk dönemi alınan eğitimin yararlarının yaşam boyunca süreceği düşüncesidir. Bu konuda bazı ebeveynler: *“Küçük yaşta ahlaki değerlerin farkına varması ileriki yaşlarında topluma ve insanlığa daha yararlı bir birey olarak büyüyeceğine inanıyorum.”* (Erkek, Yaş Aralığı 35-50, Ünv.), *“Çocukların sağlıklı ve vatanına, milletine hayırlı bir birey olarak yetişmesini istiyorsak okul öncesi yaştaki çocuklarımıza iyi bir din eğitimi vermemiz halinde ondan kötü bir kişilik ortaya çıkmaz.”* (Erkek, Yaş Aralığı 35-50, İlkokul), demektedirler. Bir kısım ebeveyn ise küçük yaşlarda verilen eğitimin daha kalıcı olduğu düşüncesiyle: *“Çocukların küçük yaşta alacakları din eğitimi bir ömür kalıcı olacağını düşünüyorum. Bundan dolayı herkesin küçük yaştan din eğitimi almasını diliyorum”* (Erkek, Yaş Aralığı 35-50, Ortaokul), *“Bence kesinlikle verilmeli. Küçük yaşta verilen eğitiminin kalıcı olduğunu düşünüyorum. Bende kızımı dört buçuk yaşında Kuran eğitimi için sübyan mektebine gönderdim. Dört ay kadar. Çok memnun kaldım. ...İnşallah bir an önce okul*

*öncesi ve ileriki okul yıllarında bu eğitim aktif bir hale gelir...."* (Kadın, Yaş Aralığı 18-34, Ortaokul) şeklinde görüş bildirmişlerdir. Ebeveynlerden bazıları, küçük yaşta alınan din eğitiminin çocukların dinine ve inancına daha bağlı bir birey olarak yetişmesinde katkı sağlayacağını belirterek koşulsuz bir şekilde din eğitimine destek vermektedir. Konuya ilişkin ebeveynler: *"Küçük yaşta çocukların çevreyi ve gördüklerini öğrendiklerini daha iyi bir şekilde kavradıkları için gelecekte din ve inançlarına daha bağlı olabilmeleri açısından güzel olacağını düşünüyorum."* (Kadın, Yaş Aralığı 18-34, Ortaokul), *"...Ağaç yaşken eğilir atasözünden yola çıkarak ne kadar bir karar olduğunu gösteriyor."* (Kadın, Yaş Aralığı 35-50, İlkokul) diyerek küçük yaşlardan din eğitiminin din ve iman üzerindeki etkisine dikkat çekmişlerdir.

Okul öncesi din eğitimi verilmesine ilişkin koşullu görüş bildiren ebeveynlerin daha çok eğitim yöntem ve teknikleri ile özel öğretim yöntemleri ve çocuğun gelişim özelliklerinin dikkate alınması konusundaki kaygıları görünürlük kazanmıştır. Konu ile ilgili ebeveyn değerlendirmesinde: *"Çocukları korkutmadan ve sıkmadan, eğlenceli etkinliklerle eğitim verilmeli, çocuğa İslam'ın sevgisi aşılanmalı."* (Kadın, Yaş Aralığı 18-34, Ünv.), *"Anaokulu öğrencilerinde din eğitimi verilirken çok soyut konulara değinilmemeli. Detaylar çocuğu dinden soğutabilir..."* (Erkek, Yaş Aralığı 35-50, Ünv.), *"Çok sıkılmamak kaydıyla temel din konularını, dualar, doğru-yanlış, iyilik gibi konularda eğitim verilmesini doğru buluyorum."* (Kadın, Yaş Aralığı 18-34, Ünv.), *"Ana sınıfı çocuğu oynayarak, dini sevdirecek öğretilmeli. Allah korkusu ile değil Allah sevgisi ile din öğretilmeli. Cehennemden bahsedilmeden yada bastırılarak öğretilmek yerine cennetin güzelliklerinden bahsetmeliyiz."* (Erkek, Yaş Aralığı 35-50, Üni.) ifadeleri ile karşılaşılmıştır.

Okul öncesi dönem çocuklarını anaokuluna gönderen ve çeşitli nedenlerden dolayı din eğitiminin anaokullarında yapılması taraftarı olan ebeveynler açık uçlu soruya verdikleri cevaplarla, anaokulunda din eğitiminin başlatılması yönünde çeşitli görüş bildirmişlerdir. Konuya ilişkin: *"İnşallah böyle bir şey yapılır. Küçükken öğrenmesi daha iyi herşeyi. Dinimizi, kitabımızı, ahlakı, saygıyı sevgiyi öğrenmesi, Kuran-ı öğrenmesi beni çok mutlu"*

eder.” (Kadın, Yaş Aralığı 18-34, Ortaokul), “Anaokulda din eğitimi olması bence güzel olur, çocuklara faydalı olacağını düşünüyorum.” (Kadın, Yaş Aralığı 18-34, İlkokul), “Gelecek nesiller için din çok önemlidir. Hemen derslere başlanılsın.” (Erkek, Yaş Aralığı 18-34, Lise), “Din eğitimi devlet kontrolü altında olursa tarikat ve cemaat gibi yerlere halk ihtiyaç duymaz ve duymamalıdır.” (Kadın, Yaş Aralığı 18-34, Üniv.), “Hepimiz aileden din eğitimi almaya başlarız. Fakat bu pekiştirilmezse kalıcı olmaz. Bu nedenle okulda da pekiştirilmesi gerekiyor. Çocuğun aklında da yer etsin.” (Kadın, Yaş Aralığı 35-50, Lise), “Çocuğun gelişimi, kaliteli hayata ulaşması için bu zamanda yapılabilecek en iyi şey.” (Erkek, Yaş Aralığı 35-50, Üniv.) diyerek ebeveynler küçük yaşta alınan eğitimin önemi, çocukların hayatında ve toplumun geleceğine faydalı olacağı düşüncesi, diğer cemaat ve cemiyetlere karşı önlem olması, ailede verilen din eğitiminin yanı sıra okulda da din eğitimi verilmesinin pekiştirici görevi görmesi gibi anaokulunda din eğitimi verilmesinin gerekliliği yönünde çeşitli argümanlar öne sürmüşlerdir.

**Tablo 3. Ebeveynlerin Din Eğitimi Dersini Tercih (Zorunlu ve Seçmeli) Durumu**

Okul öncesi din eğitimi verilmesini istiyorsanız, bu dersler zorunlu mu yoksa seçmeli mi verilmeli?	Kişi Sayısı	Yüzde
Zorunlu ders olarak	84	46,7
Seçmeli ders olarak	96	53,3
Toplam	180	100,0

Okul öncesi dönemde çocuklara din eğitimi verilmesini uygun bulan ebeveynlerin %53,3’ü din dersinin seçmeli ders olarak, %46,7’si ise zorunlu ders olarak verilmesi yönünde kanaat bildirmişlerdir. Bu durumda çocuklarını anaokuluna gönderen ebeveynler okul öncesi din dersinin zorunlu bir ders olmaksızın seçmeli bir ders olması yönünde görüş bildirmişlerdir. Ebeveynlerin çoğunluğu, din eğitiminin okul öncesi dönemde başlamasını istemekle beraber veliler tarafından tercih edilip edilmemesine bağlı olarak, seçmeli bir ders şeklinde verilmesi, dolayısı-

la okul öncesi çocukların din eğitimi konusunda velilerin tasarruflarının gerektiği düşüncesinde olduklarını söylemek mümkündür.

**Tablo 4. Ebeveynlerin Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi Ders İçeriği Dağılımı**

Okul öncesi eğitimde din eğitimi verilmiş olsaydı hangi konu veya konuların ders müfredatında yer almasını isterdiniz?	Kişi Sayısı	Yüzde	
Ahlak Konuları (İyilik, Doğruluk, Yardımseverlik)	58	28,9	
İslami Konular (Namaz, Oruç, Zekat, Hac, Abdest vb.)	6	3,0	
İman Konuları ( Allah'a, Peygambere, Ahiret Gününe, Kadere, vb.)	4	2,0	
Kur'an'ı Kerim	4	2,0	197
Dua öğretimi	3	1,5	OMÜFD
Hepsi	127	62,7	
Toplam	202	100,0	

Ebeveynlere “okul öncesi eğitimde din eğitimi verilmiş olsaydı aşağıdaki hangi konuların ders müfredatında olmasını isterdiniz?” sorusu sorulmuştur. Verilen cevaplara göre %62,7 oranındaki ebeveyn görüşü Ahlak konuları, İslami konular, İman konuları, Kur'an ve Dua öğretimi dahil olmak üzere bütün konuların müfredatta yer alması yönündedir. Ebeveynlerin %28,9'u ise müfredatta özellikle ahlak konularının yer alması gerektiğini belirtmişlerdir. Sadece İslami konuların öğretilmesini isteyenlerin oranı %3, sadece iman konularının öğretilmesini isteyenlerin oranı %2, sadece Kur'an'ı Kerim öğretilsin diyenlerin oranı %2, sadece dua öğretilsin diyenlerin oranı ise %1,5'dir. Ebeveynlerin okul öncesi din eğitimi içeriğinin ahlak, iman, İslam, Kur'an ve dua öğretimini kapsayacak bir özellikte olmasını, müfredatın bütüncül bir yaklaşımla hazırlanmasını istediklerini söylemek mümkündür. Nitekim Gün'ün “Veli ve

Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Gurubu Kur'an Kursu Eğitimi" başlıklı araştırmasına göre velilerin Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 4-6 yaş aralığındaki çocuklar için özel olarak hazırlanmış ders programlarını yeterli gördüğü ancak bazılarının çocukların yaş seviyelerine göre ders programının ağır olduğunu belirttiği saptanmıştır.<sup>22</sup>

Ankette yer alan "Anaokulu öğrencilerinin din eğitimi alması konusundaki görüş ve önerileriniz varsa yazınız?" açık uçlu soruya verilen cevaplar, bu konu hakkında da daha ayrıntılı ipuçları vermektedir. Ders içeriği hakkında ebeveynlerin büyük bir bölümü okul öncesi çocuklara iman, İslam, ahlak Kur'an, dua gibi konuların hepsinden verilmesini desteklerken bir kesim ebeveynler ise sınırlı konuların verilmesi yönünde görüş bildirmişlerdir. Okul öncesi din eğitimine içerik bakımından koşullu yaklaşan bazı ebeveynler daha çok ahlak ve değerler eğitimi uygun bulmaktadır. Konuya ilişkin ebeveyn "*Daha çok Şükür, israf, saygı ahlak konularından bahsedilmelidir. Okul öncesi öğrencilerine değerlerimiz öğretilmelidir...*" (Kadın, Yaş Aralığı 35-50, Üni.) derken diğer bazı ebeveynler, "*Kur'an'da temel olan hak adalet iyilik vb. gibi kavramların çocukların seviyesine göre verilmesinin uygun olacağını düşünüyorum.*" (Kadın, Yaş Aralığı 35-50, Lise), "*Hiçbirşey verilme bile iyilik, doğruluk, yardımseverlik, büyüğe saygı, dua öğretimi gibi ahlaki değer yargılarının üzerinde durulmasını isterim.*" (Kadın, Yaş Aralığı 18-34, Ünv.), "*Çocukların ahlaki değer açısından zorunlu olmayarak zaman zaman seçmeli ders olarak çocuklara anlayabilecekleri şekilde güzel, yaşına uygun din eğitimi almasında sakınca görmüyorum.*" (Kadın, Yaş Aralığı 18-34, Lise) diyerek ders içeriğinin ahlak ve değerler konusundan oluşması gerektiğini belirtmişlerdir. Ebeveynlerin bazıları ise ahlak konusunun yanı sıra Allah ve peygamber sevgisinin kazandırılmasının daha önemli olduğunu belirterek: "*Bu yaştaki çocuklara en başta ahlak konuları, daha sonra da Allah sevgisi, peygamber sevgisi konuları kesinlikle verilmeli. Bu konular ileriki yaşlarda akıllarında kalacak ve hayatta faydasını göreceklerdir.*" Erkek, Yaş Aralığı 35-50, Üni.), "...*Din eğitiminin ilk aşaması Allaha iman ve*

<sup>22</sup> Ayşegül Gün, "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Gurubu Kur'an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/7 (2015): 46.

daha sonra da ahlaki değerlerin kazandırılması olmalıdır. Allah'ı tanıyan ve ahlaki değerlere sahip bir çocuk hem ailesine hem de etrafındaki insanlara daha saygılı ve sevecen bir insan olup, ilerdeki yaşlarda İslami yaşama daha uygun bir hayat yaşayabilir." (Kadın, Yaş Aralığı 18-34, Ün.v.) şeklinde görüşlerini dile getirmişlerdir.

Yapılan çalışmalarda velilerin büyük bir kısmı çocuklarının Kur'an kursunda harfleri öğrenmesinde problem yaşadıklarını belirtmişlerdir.<sup>23</sup> Diğer taraftan Korkmaz'ın araştırmasına göre veliler Kur'an kursundaki din eğitiminde 4-6 yaş dönemi çocuklara yüzüne, ezber dua öğretimini yeterli bulmamakta, programdaki drama vb. etkinliklerin zaman kaybı olduğunu düşünmektedirler.<sup>24</sup> Çocukların özelliklerini dikkate almadan bilgi ve ezber ağırlıklı yapılan bir din eğitimi çocuğun gelişimine zarar verebilir. Bu bakımdan velilerin çocuk gelişim özellikleri ve 4-6 yaş din eğitiminin amacı, kapsamı konusunda yeterince bilgilendirilmeleri önem arz etmektedir.

**Tablo 5. Ebeveynlerin Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi Vermesi Gereken Öğretmenler Hakkında Düşünceleri**

Okul öncesi dönemde çocuklara din eğitimi verilse kimin vermesini isterdiniz?	Kişi Sayısı	Yüzde
Okul Öncesi Öğretmeni	54	26,7
Meslek (Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi) Öğretmeni	101	50,0
Kuran kursu öğreticileri veya diğer din görevlileri	36	17,8
Fark etmez	11	5,4
Toplam	202	100,0

<sup>23</sup> Gün, "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Gurubu Kur'an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği", 50.

<sup>24</sup> Mehmet Korkmaz, *4-6 Yaş Gurubu Kur'an Kurslarında Din Eğitimi (Sorunlar ve Çözüm Önerileri)* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 68.

Okul öncesi dönemde çocuklara din eğitimi verilmesi durumunda ebeveynlerin %50'sine göre bu eğitimin meslek öğretmeni tarafından verilmesi daha uygun iken, %26,7'sine göre okul öncesi öğretmeni tarafından, %17,8'ine göre Kur'an kursu veya diğer din görevlileri tarafından verilmesi daha uygun görülmektedir. %5,4 oranındaki katılımcıya göre ise din eğitimi verecek kişinin statüsü önemli olmayıp bu konudaki görüşlerini fark etmez olarak belirtmişlerdir.

Bu durumda katılımcıların çoğunluğu okul öncesi dönemi çocuklara din eğitimi verilmesinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerini daha uygun bulduğunu söylemek mümkündür. Ancak konu hakkında açık uçlu soruya bazı ebeveynlerin verdikleri cevaplardan öğreticilere karşı temkinli oldukları anlaşılmaktadır. Bu ebeveynler, öğreticilerin yükseköğretimden mezun ve pedagojik eğitimden geçmiş kişilerce yapılması gerektiği konusunda görüş bildirerek, şartlı yaklaşım sergilemişlerdir. Konuya ilişkin bazı ebeveynler: *"Pedagojik eğitim almış, eğitim düzeyi yüksek kişiler tarafından verilmesini istiyorum. ... Aile ile işbirliği yapılarak, eksikler tespit edilerek çocuğun eksik tarafları tamamlanmalıdır."* (Kadın, Yaş Aralığı 18-34, Ün.v.), *"Okul öncesi çocuklara din eğitimi verecek öğretmenler en usta öğretmenler olmalı. Kesinlikle yükseköğretim mezunu olmalı. Sevdirerek din dersini verbilmeli, korku olmamalı. Çocuk psikolojisi ve gelişimi üzerinde üst düzey bilgisi olmalı. Çünkü anaokulu öğrencilerinin din eğitimi konusu çok önemlidir. Atılacak yanlış bir adım kaç yapayım derken göz çıkarır."* (Kadın, Yaş Aralığı 18-34, Lise) şeklinde ifadelerle okul öncesi dönem din eğitimi metodolojisi ve okul öncesi din eğitimi verecek yetişmiş insan kaynağı konusuna dikkat çekmişlerdir.

Araştırmaya katılan ebeveynlerden bazıları küçük çocuklara din eğitimi verebilecek öğreticilerin henüz olmadığı iddiasındadır. Bu çerçevede: *"Yaşadığımız toplum içerisinde din eğitimi konusunda doğru olanı öğretecek bir öğretmenin olduğunu düşünmüyorum."* (Kadın, Yaş Aralığı 35-50, Ün.v.), *"Din eğitimi konusunda çocuklar soyut düşünemedikleri için bunu somutlaştıracak eğitimcilerin yetersiz olmasından çocuğu yanlış yönlendirebilirler."* (Kadın, Yaş Aralığı 18-34, Ün.v.) diyen ebeveynler konu ile ilgili temel kaygı-



larını belirtmişlerdir. Ebeveynlerin bu tarz kaygıları, Korkmaz'ın araştırmasında okul öncesi din eğitimi öğretmenleri tarafından da dile getirilmiştir. Bu araştırmaya göre mevcut 4-6 yaş Kur'an kurs öğretmenleri kendilerini en çok öğretim yöntemleri, sınıf yönetimi, çocuk psikolojisi, çocukları derse motive edebilme ve çocuklarla etkili iletişim konularında eksikliklerinin olduğu belirlenmiştir.<sup>25</sup> Gün'ün çalışmasına göre ise 4-6 yaş grubu Kur'an kursu eğitiminde görev alacak öğretmenler ilk etapta 9 günlük bir hizmet içi eğitim ile başlamış, sonrasında bu seminerlere bütün personelin katılmadığı, seminerlerin sınırlı sayıdaki öğreticiye verilebildiği ortaya çıkmıştır.<sup>26</sup>

**Tablo 6. Okul Öncesi Çocuklara Din Eğitimi Verilmesine Karşı Olan Katılımcılara Göre Din Eğitimi Verilmemesini İstememe Durumu**

Okul öncesi dönemde çocuklara din eğitimi verilmesini istemiyorsanız için istemiyorsunuz?	Katılıyorum %	Katılmıyorum %	Toplam
Okul öncesi dönemde çocuklara din eğitimi verilmesini istemiyorsanız için istemiyorsunuz?			201
Okul öncesi çocuğun yaşını din eğitimi için erken buluyorum	59,1	40,9	100,0
Okul öncesi çocuğun psikolojik olarak din eğitimine hazır olmadığını düşünüyorum	36,4	63,6	100,0
Aileden aldığı din eğitimini yeterli buluyorum	22,7	77,3	100,0
Okul öncesi eğitim veren kurumları	22,7	77,3	100,0

201  
OMÜİFD

<sup>25</sup> Korkmaz, *4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Din Eğitimi (Sorunlar ve Çözüm Önerileri)*, 101; Bilal Yorulmaz, "Kuran Kursu Öğreticileri İle Cami Görevlilerinin Okul Öncesi ve İlköğretim 1. Kademe Öğrencilerine Ders Verme Durumlarına İlişkin Öz Algıları (İstanbul Örneği)", *Öneri Dergisi* 10/39 (01 Şubat 2013): 154; Ahmet Koç, "Kur'an Kurslarında Din Eğitimi", *Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü - Nurullah Altaş (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 397.

<sup>26</sup> Gün, "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği", 41.

din eğitimi konusunda yetersiz buluyorum

Din eğitimine karşıyım	13,6	86,4	100,0
Din eğitimi çocuğun öğrenme güçlüğüne sebep olur	9,1	90,9	100,0
Okul öncesindeki öğretmenleri din eğitimi konusunda eksik buluyorum	9,1	90,9	100,0

Okul öncesi dönemde çocuklara din eğitimi verilmesini uygun bulmayan toplam katılımcı içinde %10,9 oranındaki katılımcıya neden uygun bulmadıklarının gerekçesi sorulmuş ve birden çok seçeneği gerekçe olarak gösterme olanağı tanınmıştır. Buna göre çocuklara din eğitimi verilmesini uygun bulmayan katılımcıların %59,1'i çocuğun yaşınının din eğitimi için erken olmasını, %36,4 oranı ile çocuğun psikolojik olarak din eğitimine hazır olmadığı düşüncesi, %22,7 ile aileden alacağı din eğitimini yeterli bulma, %22,7 ile okul öncesi eğitim veren kurumların din eğitimi konusunda yetersiz bulma gerekçe olarak gösterilmiştir. %13,6 oranındaki katılımcı din eğitimine karşı olduğu için verilmesini uygun bulmamaktadır. Aynı %9,1 oranındaki katılımcı ise okul öncesindeki öğretmenleri din eğitimi konusunda eksik bulduğu için din eğitimi verilmesini uygun görmediğini belirtmiştir.

Çalışma çerçevesinde okul öncesi dönemde din eğitimine karşı olan ebeveyn görüşlerini üç grupta toplamak mümkündür. Birinci grup ebeveyn görüşü okul öncesi dönem çocukların yaşlarının din eğitimi için küçük olduğudur. İkinci grup ebeveynler ise bu eğitimlerin aile içerisinde verildiğinden eğitim kurumlarında verilmesinin gerek olmadığı düşüncesinde olanlardır. Bu iki grubun ortak noktası okul öncesi herhangi bir kurumda din eğitiminin verilmemesidir. Okul öncesi dönemin çocuklara din eğitimi için erken bir yaş olduğunu düşünen ebeveynler ile bu eğitim-

lerin aile içerisinde verilmesinin uygun olacağını düşünen ebeveynlerin konu ile ilgili: “Kızım henüz okuma yazma bilmediği için erken buluyorum...” (Kadın, Yaş Aralığı 18-34, İlkokul), “Okul öncesi çocuğunun din eğitimi için çok küçük olduğunu düşünüyorum. Zaten ailede gerekli olduğu kadarını aldığını düşünüyorum” (Kadın, Yaş Aralığı 18-34, Üniv.), “Okul öncesi çocukların oyun çağındaki çocuklar olduğunu düşünüyorum. Ahlak konularını aile içinde aşulamaya çaba gösteriyoruz...” (Kadın, Yaş Aralığı 18-34, Lise), “Ailede ve okulda verilen ahlak konularının yeterli olduğunu ...düşünüyorum.” (Erkek, Yaş Aralığı 35-50, Üniv.), “Din eğitimi aileden almasından yanayım, öğretmen ikinci planda olması gerekir.” (Kadın, Yaş Aralığı 18-34, Ortaokul) şeklindeki ifadelerle düşüncelerini ortaya koymuşlardır. Ancak bazı ebeveynler çocuklara din eğitimi verebilmenin çeşitli kazanımlar gerektirdiği ve farklı bir durum olduğu konusunu gözden kaçırmış görünmektedirler.

Okul öncesi din eğitimine karşı olan ebeveynlerden üçüncü grup ise din eğitiminin hiçbir şekilde yapılmaması taraftarı olanlar ile anaokulunda din eğitimi yapılmasına karşı olanlar şeklinde ayrıldığını görmekteyiz. Okul öncesi dönemde din eğitimi istemeyen ebeveynler: “Okul öncesindeki dönemde öğrenciler somut işlemler döneminde olduklarından soyut kavramları öğrenmeleri güç olacağından din eğitimi almalarını uygun bulmuyorum.” (Erkek, Yaş Aralığı 18-34, Okur-Yazar), Okul öncesi dönem, erişkinler için bile doğru anlaşılmanış kavramların çocuğa öğretilmesi için çok erken. Zaten bu yaşlarda soyut kavramların anlaşılması çok zor olduğu gibi çocuğa anlatabilmekte zordur.” (Erkek, Yaş Aralığı 35-50, Üniv.) biçiminde belirtmişlerdir. Anaokulunda din eğitiminin yapılmasını uygun bulmayan ebeveynler ise: “Din kurumsal bir olgu değildir ve herhangi bir devlet kurumunda zorunlu olarak dayatılmamalıdır. Fakat devlet dinin öğretilmesi için tüm şartları oluşturmalıdır. Okul öncesi çocuklara din eğitimi verilmemelidir.” (Erkek, Yaş Aralığı 35-50, Üniv.), “Verilmemelidir, çocuğun Allah’ı algılaması ve görünmeyen şeyleri algılaması kafasını allak bullak eder.” (Erkek, Yaş Aralığı 18-34, Lise), “Anaokulunda din eğitimi verilmesini doğru bulmuyorum. Çünkü verilebilecek en ufak yanlış bir eğitim veya bilgide çocuğun tüm hayatını olumsuz yönde etkileyebilir...” (Kadın, Yaş Aralığı 18-34, Üniv.) diyerek düşüncelerini

rini ortaya koymuşlardır. Bu bağlamda okul öncesi dönemde ebeveynlerden büyük bir oran, temelde din eğitimi verilmesine karşı olmamakla birlikte, bazı çekincelerinin olduğu da bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır.

**Tablo 7. Çocukların Yaşına Göre Ebeveynlerin Okul Öncesi Dönemde Çocuklara Din Dersi Verilmesini Uygun Bulma Durumu**

Çocuğunuzun yaşı?	Okul öncesi dönemde çocuklara din dersi verilmesini uygun buluyor musunuz?			Toplam
	Verilmelidir	Fark etmez	Kesinlikle verilmemelidir	
4 Yaş	14	9	5	28
	50,0%	32,1%	17,9%	100,0%
5 Yaş	45	23	11	79
	57,0%	29,1%	13,9%	100,0%
6 Yaş	69	20	6	95
	72,6%	21,1%	6,3%	100,0%
Toplam	128	52	22	202
	63,4%	25,7%	10,9%	100,0%

Katılımcıların sahip olduğu çocukların yaşına göre okul öncesi dönemde din dersi verilmesini uygun bulma durumu incelendiğinde; 4 yaş çocuk sahibi katılımcıların %50'sinin, 5 yaş çocuk sahibinin %57'sinin ve 6 yaş çocuk sahibi katılımcıların %72,6'sının din dersi verilmesini uygun gördüğü; 4 yaş sahibi katılımcının %17,9'unun 5 yaş çocuk sahibi katılımcı-

cının %13,9'unun ve 6 yaş çocuk sahibi katılımcının %6,3'ünün uygun görmediği Tablo 7'de görülmektedir. Ayrıca %32,1 oranındaki 4 yaş çocuk sahibi, %29,1 oranındaki 5 yaş çocuk sahibi ve %21,1 oranındaki 6 yaş çocuk sahibi katılımcı ise net bir şekilde verilmesinden ya da verilmemesinden yana olmayıp okul öncesi dönemde çocuklara din eğitimi verilip verilmemesine fark etmez şeklinde görüşlerini belirtmişlerdir. Sahip olunan çocuk yaşı ile okul öncesi dönemde okullarda çocuklara din dersi verilmesini uygun bulma durumu arasında anlamlı bir farklılık olmamakla birlikte; 6 yaşındaki çocuğa sahip katılımcıların 5 yaş ve 4 yaş çocuğa sahip katılımcılara göre din dersi verilmesine daha yüksek oranda katıldıkları görülmektedir. Ayrıca 4 yaşındaki ve 5 yaşındaki çocuğa sahip katılımcıların 6 yaş çocuğa sahip katılımcıya göre okul öncesi dönemde kesinlikle din dersi verilmemesine daha yüksek oranda katıldıkları gözlemlenmiştir. Bu durumda çocukların yaşı yükseldikçe ebeveynlerin okul öncesi dönemde okullarda din dersi verilmesine daha olumlu baktıklarını söylemek mümkündür.

**Tablo 8. Annenin Öğrenim Durumu İle Okul Öncesi Dönemde Çocuklara Din Dersi Verilmesi Değişkeni Arasındaki İlişki Durumu**

Annenin öğrenim durumu	Okul öncesi dönemde çocuklara din dersi verilmesini uygun buluyor musunuz?			Toplam
	Verilmelidir	Fark etmez	Kesinlikle verilmemelidir	
Okuma-yazma bilmiyor	15 71,4%	5 23,8%	1 4,8%	21 100,0%
İlkokul Mezunu	40 74,1%	11 20,4%	3 5,6%	54 100,0%

	Ortaokul	26	12	3	41
	Mezunu	63,4%	29,3%	7,3%	100,0%
	Lise	25	13	5	43
	Me- zunu	58,1%	30,2%	11,6%	100,0%
	Üniversite	22	10	8	40
	mezunu	55,0%	25,0%	20,0%	100,0%
	Lisansüstü	0	1	2	3
		,0%	33,3%	66,7%	100,0%
206	Toplam	128	52	22	202
OMÜİFD		63,4%	25,7%	10,9%	100,0%

“Okul öncesi dönemde din dersi verilmesini uygun buluyor musunuz?” sorusuna; okuma yazma bilmeyen katılımcı annelerin %71,4’ü, ilkokul mezunu katılımcı annelerin % 74,1’i, ortaokul mezunu katılımcı annelerin %63,4’ü, lise mezunu katılımcı annelerin %58,1’i ve üniversite mezunu katılımcı annelerin %55’i “verilmelidir” şeklinde cevap vermiştir. Ayrıca okuma yazma bilmeyen katılımcı annelerin %4,8’i, ilkokul mezunu katılımcı annelerin %5,6’sı, ortaokul mezunu katılımcı annelerin %7,3’ü, lise mezunu katılımcı annelerin %11,6’sı ve üniversite mezunu katılımcı annelerin ise %20’si okul öncesi dönemde çocuklara din dersi verilmesini uygun bulmamıştır.

### Ki Kare Testi

	Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)
Pearson Chi-Square	19,222a	10	,038

Bu iki değişken arasındaki anlamlı farklılık ilişkisi aşağıdaki Ki Kare Testinde görüldüğü üzere Pearson Ki-Kare  $0,038 < 0,05$ 'ten olduğu için değişkenler arasında anlamlı bir ilişki olup, annelerin öğrenim düzeyi yükseldikçe okul öncesi dönemde çocuklara din dersi verilmesini uygun bulmadıkları ve eğitim düzeyi düştükçe bu durumun tam tersi şeklinde olduğunu söylemek mümkündür.

**Tablo 9. Babanın Öğrenim Durumu ile Okul Öncesi Dönemde Çocuklara Din Dersi Verilmesi Değişkeni Arasındaki İlişki Durumu**

Babanın öğrenim durumu	Okul öncesi dönemde çocuklara din dersi verilmesini uygun buluyor musunuz?				Toplam
	Verilmelidir	Fark etmez	Kesinlikle memelidir	veril-	
Okuma-yazma bilmiyor	2 66,7%	1 33,3%	0 ,0%	3 100,0%	
İlkokul Mezunu	17 63,0%	6 22,2%	4 14,8%	27 100,0%	
Ortaokul Mezunu	12 57,1%	8 38,1%	1 4,8%	21 100,0%	
Lise Mezunu	42	15	4	61	

	68,9%	24,6%	6,6%	100,0%
Üniversite mezunu	55	20	10	85
	64,7%	23,5%	11,8%	100,0%
Lisansüstü	0	2	3	5
	,0%	40,0%	60,0%	100,0%
Toplam	128	52	22	202
	63,4%	25,7%	10,9%	100,0%

*“Okul öncesi dönemde din dersi verilmesini uygun buluyor musunuz?”* sorusuna; okuma yazma bilmeyen katılımcı babaların %66,7’si, ilkokul mezunu katılımcı babaların %63’ü, ortaokul mezunu babaların %57,1’i, lise mezunu katılımcı babaların %68,9’u, üniversite mezunu katılımcı babaların %64,7’si *“verilmelidir”* şeklinde cevap vermiştir. Yüksek lisans/doktora mezunu katılımcı babaların %40’ı fark etmez, %60’ı ise kesinlikle verilmemelidir şeklinde görüşlerini belirtmişlerdir. Ayrıca okul öncesi dönemde çocuklara din dersi *“kesinlikle verilmemelidir”* şeklinde görüşlerinin bildiren ilkokul mezunu katılımcı babaların oranı %14,8, ortaokul mezunu katılımcı babaların oranı %4,8, lise mezunu katılımcı babaların oranı %6,6, üniversite mezunu katılımcı babaların oranı ise %11,8’dir. Bu durumda okul öncesi din eğitimi verilmesi konusu lisansüstü mezunu bir kesim babalar için pek de önemli bir konu değilken, diğer bir kesim için ise kesinlikle karşı olunan bir konudur. Okuma yazma bilmeyen babaların tamamı okul öncesi dönemde din eğitimi verilmesine kesinlikle karşı değilken, lisansüstü mezunu babaların tamamı ise lisansüstü mezunu annelerde olduğu gibi din eğitimi verilmesini uygun bulmadıkları görülmektedir.



Tablo 10. Katılımcıların Din Eğitimini Aldığı Kuruma göre Okul Öncesi Dönemde Çocuklara Din Dersi Verilmesini Uygun Bulma Durumu

Daha önce din eğitimi aldığınız hangi kurumdan din eğitimi aldınız?	Okul öncesi dönemde çocuklara din dersi verilmesini uygun buluyor musunuz?			Toplam
	Verilmelidir	Fark etmez	Kesinlikle verilmemelidir	
Aileden	41	21	10	72
	56,9%	29,2%	13,9%	100,0%
Okuldan	32	13	3	48
	66,7%	27,1%	6,2%	100,0%
Medreseden	5	0	0	5
	100,0%	,0%	,0%	100,0%
Kur'an Kur- sundan	32	10	3	45
	71,1%	22,2%	6,7%	100,0%
Kendi imkânlarımla öğrendim	9	4	3	16
	56,2%	25,0%	18,8%	100,0%
Camiden	6	4	3	13
	46,2%	30,8%	23,1%	100,0%
Diğer	3	0	0	3
	100,0%	,0%	,0%	100,0%
Toplam	128	52	22	202
	63,4%	25,7%	10,9%	100,0%

209  
OMÜİFD

Katılımcıların daha önce din eğitimi aldığı kuruma göre okul öncesi dönemde okullarda çocuklara din dersi verilmesini uygun bulup bulmama durumları incelendiğinde; din eğitimini aileden alanların %56,9'u verilmelidir, %29,2'si fark etmez, %13,9'u ise kesinlikle verilmemelidir görüşünde olup, din eğitimini okuldan alanların %66,7'si verilmelidir, %27,1'i fark etmez, %6,2'si kesinlikle verilmemelidir görüşündedir. Din eğitimini medreselerden ve diğer kurumlardan alanların ise %100'ü kesinlikle verilmelidir görüşüne hakim olup, Kur'an kursundan alanların %71,1'i verilmelidir, %22,2'si fark etmez, %6,7'si kesinlikle verilmemelidir şeklinde bu konudaki görüşlerini belirtmişlerdir. Son olarak din eğitimini kendi imkanları ile öğrenen katılımcıların %56,2'si verilmelidir, %18,8'i kesinlikle verilmemelidir görüşünde olup, camiden din eğitimi alanların ise %46,2'si verilmelidir, %23,1'i kesinlikle verilmemelidir görüşündedir. Bu bağlamda okul öncesi dönemde çocuklara din dersi verilmesinin uygun bulunup bulunmamasının kişilerin daha önce din eğitimi aldığı kuruma göre değişkenlik göstermediğini söylemek mümkün olup, araştırma sonucu elde edilen bulgulara göre genel görüş verilmesi yönündedir; ancak bu oran sadece din eğitimini camiden alanlarda %50'nin altında çıkmıştır.

### Sonuç

Okul öncesi dönemi çocuklar için din eğitimi faaliyeti, din eğitimi faaliyetinde bulunan ve din eğitimcisi yetiştiren kurumlar ile ebeveynler açısından önemli bir evredir. Okul öncesi dönemde din eğitiminin gelişebilmesi ancak ebeveynlerin desteği ile mümkün olacağından, çocukların eğitiminde önemli rolü bulunan ve anaokulundan itibaren eğitimin bir paydaşı olan ebeveyn görüşlerinin dikkate alınması önemlidir. Ülkemizde yakın zamanda Diyanet İşleri Başkanlığı, 4-6 yaş aralığındaki çocuklara yönelik olarak Kur'an Kursu programı ve okul öncesi dönem çocuklarının dini gelişim ihtiyaçlarının karşılanması amacıyla DİB ile MEB arasındaki protokoller çerçevesinde çeşitli etkinliklere başlanmış durumdadır. Dolayısıyla okul öncesi dönemde atılan bu yeni adımların sürdürülebilir hale getirilmesi, konuyla ilgili çalışmaların artırılması ve elde edilen

bulguların taraflarca değerlendirilerek yaşama geçirilmesi ile mümkündür. Bu çerçevede yapılan araştırma kapsamında ebeveynlere biri açık uçlu soru olmak üzere toplam on dokuz soru sorulmuş, çapraz analizler yapılmış, ortaya çıkan bulgular yorumlanarak değerlendirilmiştir. Anaokulu bağlamında okul öncesi çocuklara din eğitimi verilmesine ilişkin ebeveynlerin yaklaşımları ile ilgili olarak yapılan bu çalışmada, okul öncesi dönemde din eğitimi, anaokulunda çocuklara din eğitiminin verilmesi, ders içeriği, öğreticilerin özelliği gibi hususlar öne çıkmıştır. Bu konuların yanı sıra araştırmaya göre çoğunluğu teşkil eden ve okul öncesi dönemde din eğitimi verilmesini isteyen ebeveynlerin gerekçeleri ile azınlıkta kalan ve bu dönemde din eğitimi verilmesini istemeyen ebeveynlerin kaygıları görünürlük kazanmıştır.

Ebeveynlerin çoğunluğunun okul öncesi döneminde çocuklara din eğitimi verilmesinin gerekli olduğu ve bu eğitimin anaokulunda verilmesinin uygun olacağı kanaatinde oldukları sonucuna ulaşılmıştır. Bu doğrultuda ebeveynlerin okul öncesinde din eğitimini uygun bulma durumları çocukların yaşı ile doğru orantılı olarak artış göstermektedir. Anaokuluna çocuğunu 4 yaşında gönderen ebeveyn din eğitimi verilmesini daha az (%50) isterken, çocuğunu 5 yaşında gönderen ebeveynde bu oranın (%57) arttığı, çocuğu 6 yaşında olan ebeveynlerde ise bu oranın (%72) üst seviyelere çıktığı görülmüştür. Bu da bize anaokulundaki çocuğun yaşının yükselmesiyle ebeveynlerin çocuklara din eğitimi verme arzusu arasında doğru bir orantının olduğunu göstermektedir. Okul öncesi dönemde din eğitimini uygun bulan ebeveynlerin çoğunluğu bu dersin seçmeli olarak verilmesinin gerektiği yönünde kanaat bildirmişlerdir. Dolayısıyla aileler okul öncesi din eğitimi verilecek çocuk için ebeveynlerin tercihlerinin alınmasını önemsemektedirler. Okul öncesi dönemde çocukların din eğitimi ders içeriği konusunda ebeveynlerin büyük bir kısmının görüşü ahlak, İslam, iman, Kur'an'ı Kerim, dua öğretimi gibi konuların hepsinin müfredatta yer alması yönündedir. Ayrıca okul öncesi dönemde din eğitimi verecek öğreticilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleri olması ebeveynlerin çoğunluğunun tercihi olarak karşımıza

çıkmıştır. Ancak ebeveynlerin okul öncesi din eğitimi verecek olan öğreticilerin özellikleri konusunda olabildiğince hassas oldukları görülmüştür. Diğer taraftan okul öncesi dönemde din eğitimi uygun bulan ancak anaokullarında din eğitimi verilmesine karşı olan ebeveynler, okul öncesi dönem din eğitiminin aile içinde verilmesinin gerektiği ve bunun çocuklara din eğitimi açısından yeterli olacağı kanaatini taşıdıkları görülmüştür.

Çalışma neticesinde okul öncesi dönemde ve anaokulunda din eğitimi verilmesine ilişkin ebeveyn görüşlerini; din eğitimine koşulsuz yaklaşım sergileyen, din eğitimine koşullu yaklaşım sergileyen ve din eğitimine karşı olan ebeveynler şekilde üç grupta sınıflandırmak mümkündür. Buna göre:

Okul öncesi dönemde din eğitimi verilmesini isteyen çoğu ebeveynin, din eğitimine karşı koşulsuz yaklaştıkları görülmüştür. Okul öncesi dönem din eğitimi verilmesini koşulsuz olarak isteyen ebeveynler; böyle bir eğitimin verilmesi neticesinde çocuklarının dini açıdan bilinçli yetişeceğini, aldıkları din eğitiminin davranışlarına yansıtacağını, ilk dini bilgilerin daha kalıcı olacağını ve ahlaki olarak olumlu katkı sağlayacağını düşünmektedir. Ayrıca bu ebeveynlerde, küçük yaşta verilen din eğitiminin çocuklarının yaşamlarında etkin rol oynayacağı, dinine ve inancına daha bağlı bir birey olarak yetişeceği düşüncesi hakimdir. Okul öncesi dönem çocuklara din eğitimi verilmesini koşulsuz bir şekilde isteyen ebeveynlerin böyle bir uygulamanın bir an önce yaygınlaştırılması yönünde eğilim sergiledikleri sonucuna varılmıştır. Bu düşünceye sahip ebeveynlerin dini hassasiyetinin yüksek olma ihtimali, onların okul öncesi dönemde din eğitimine koşulsuz yaklaşım sergilemelerinin muhtemel bir nedeni olarak görülebilir.

Okul öncesi eğitim kurumlarında din eğitimine koşullu yaklaşım sergileyen ebeveynler, okul öncesi din eğitimi için bazı şartların oluşmasını önemseyen ebeveynlerdir. Bu ebeveynlere göre öncelikle din eğitimi verecek öğreticilerin; çocuk gelişimi ve psikolojisi konusuna uzman, öğretim yöntem ve teknikleri ile özel öğretim yönetmeleri konu-

sunda yetkin kimseler olması gerekmektedir. Bunun yanı sıra koşullu yaklaşım sergileyen ebeveynlerin, okul öncesi din eğitiminin çocuğun yaşına uygun verilmesi; korkutarak ve zorlamayla değil, sevdilerek öğretilmesi; konuların soyut değil, somut anlatılması; detaylı değil yüzeysel bir şekilde verilmesi; ayrıca doğru, yanlış, iyilik, kötülük gibi genelde ahlaki değerlerin çocuğa kazandırılmasını önemsedikleri görülmüştür.

Bir diğer grup okul öncesi eğitim kurumlarında din eğitimine karşı olan ebeveynlerdir. Bu ebeveynler, okul öncesi çocuğun yaşının din eğitimi için uygun olmadığı ve çocuğun psikolojik olarak din eğitimine hazır bulunmadığı kanaati içindedirler. Bu ebeveynlerin bir kısmının görüşüne göre ailede verilecek din eğitimi, çocuk için yeterlidir. Diğer bir kısım ebeveyn ise okul öncesi eğitim veren kurumları din eğitimi konusunda yetersiz bulmakta ve bu doğrultuda okul öncesi din eğitimine gerek olmadığı yönünde görüş belirtmişlerdir. Okul öncesi dönemde ve anaokulunda din eğitimine tamamen karşı olan çok az bir gurubun varlığı da dikkat çekmektedir.

Okul öncesi dönemde ve anaokulunda çocuklara din eğitimi verilmesine ilişkin ebeveyn görüşleri göz önünde bulundurulduğunda:

Öncelikle okul öncesi dönem din eğitiminin metodolojisi oluşturulmalıdır. Bu metodolojinin oluşturulabilmesi için yüksek din eğitim kurumları ilköğretimi de kapsayacak şekilde okul öncesi dönem din öğretmenlerinin yetiştirildiği bir modele kavuşmalıdır. Branşlaşmayla birlikte okul öncesi dönem çocuklara yönelik metodoloji oluşacak ve ayrıca din eğitimi verecek öğretmenlerin alan dersleri ile birlikte çocuk gelişimi ve özel öğretim yöntemi konusunda yeterli düzeyde eğitim almaları sağlanacaktır. Bu konuda Milli Eğitim Bakanlığı, Diyanet İşleri Başkanlığından ziyade yüksek din eğitimi kurumları ile işbirliği yapmalı, okul öncesi çocuklara din eğitimi verilmesinde çocukların olumsuz etkilenmemesi adına okul öncesi dönem çocuklara din eğitimi verebilecek yeterliliğe sahip kendi kadrolarını oluşturması gereklilik arz etmektedir.

Diğer taraftan okul öncesi dönem çocuklarının dini gelişimi konusunda ebeveynlerin bilinçlenmesi için konunun din eğitimcisi yetiştiren ve din eğitimi faaliyeti yürüten kurumlarca bilimsel temelde tartışılmasının önemi saptanmıştır. Bu konuda din eğitimi faaliyeti yürüten kurumların iletişim ve halkla ilişkiler açısından konuyu değerlendirmesi gerekmektedir. Böylece okul öncesi dönem din eğitimi verilmesinde olumsuz düşünceye sahip olan ebeveynlerin kaygılarının belli ölçüde giderileceği düşünülmektedir.

Netice itibarıyla çocuklarını okul öncesi kurumlara gönderen ebeveynlerin, Milli Eğitim Bakanlığı ve okul öncesi dönemde çocuklara din eğitimi faaliyeti yürüten Diyanet İşleri Başkanlığı ile her iki kuruma din eğitimcisi yetiştirmekte olan yüksek din eğitim kurumlarından okul öncesi dönemi din eğitimine ilişkin beklentilerinin olduğu görülmüş ve bu çerçevede ilgili kurumların dönüşümünün luzumu ortaya çıkmıştır.

214

OMÜİFD

### Kaynakça

- Akto, Semra - Akto, Akif. "Okul Öncesi Öğretmenlerin Din Eğitimi Hakkındaki Görüşlerinin İncelenmesi (Nitel Bir Araştırma)". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmaları Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)* 9/2 (30 Kasım 2017): 1096-1121.
- Ay, Mehmet Emin. "Ailede Verilecek Din Eğitiminde Genel Prensipler". *İslam' da Aile ve Çocuk Terbiyesi (II)*. Ed. İbrahim Canan. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Cebeci, Suat. *Bilimsel Araştırma ve Yazma Teknikleri*. Bursa: Alfa Yayınları, 1997.
- Çelebi, Kübra - Şahin, Merve - Bütün, Neslihan - Kol, Suat. "Okul Öncesi Dönem Çocuklarının Din Dersine Yönelik Görüşleri". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 24/5 (15 Aralık 2016): 2279-2292.
- Cömert, Dilsiruz - Havise, Gileç. "Okulöncesi Eğitim Kurumlarında Aile Katılımının Önemi: Öğretmen- Aile- Çocuk ve Kurum". *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1 / 131-145 (2004).
- Dinç, Berrin. "Okulöncesi Eğitim Kurumuna Devam Eden Çocukların Ebeveynlerinin Çocuk Hakları Eğitimi Konusundaki Görüşleri". *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi* 3 / 1 (28 Mart 2015): 7-25.
- "Diyanet İşleri Başkanlığı Siirt Müftülüğü". Erişim: 26 Mart 2019. <https://siirt.diyanet.gov.tr/Sayfalar/ContentDetail.aspx?MenuCategory=Kurumsal2&ContentCategory=personelimiz>.

- Gün, Ayşegül. "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Gurubu Kur'an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/7 (2015): 33-66.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayın, 2009.
- Karasu, Teceli. "Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi (Muş İli Örneği)". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*. 51 (30 Haziran 2019): 479-500.
- Kılınç, Hasan Hüseyin - Bulut, Ayhan - Yenen, Emin Tamer. "Okul Öncesi Eğitimde Öğretmen ve Veli Etkileşimi Üzerine Bir Çalışma". *Route Educational and Social Science Journal* 3/1 (2016): 351-365.
- Koç, Ahmet. "Kur'an Kurslarında Din Eğitimi". *Din Eğitimi*. Ed. Mustafa Köylü - Nurullah Altaş. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Korkmaz, Mehmet. *4-6 Yaş Gurubu Kur'an Kurslarında Din Eğitimi (Sorunlar ve Çözüm Önerileri)*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Kurt, İbrahim. *Velilerin 4-6 Yaş Gurubu Kuran Kurslarından Memnuniyet Düzeyleri Ve beklentileri Üzerine Bir Araştırma (Ankara Örneği) (Y. Lisans Tezi)*. Hitit Üniversitesi, 2017.
- "Milli Eğitim İstatistikleri Örgün Eğitim". *Resmi İstatistik Programı Yayımıdır*. Ankara, y.y. [http://sgb.meb.gov.tr/meb\\_iys\\_dosyalar/2019\\_09/30102730\\_meb\\_istatistikleri\\_orgun\\_egitim\\_2018\\_2019.pdf](http://sgb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2019_09/30102730_meb_istatistikleri_orgun_egitim_2018_2019.pdf).
- "Öğretim Yılına Göre Okul Öncesinde Net Okullaşma Oranı, Okul, Öğrenci, Öğretmen ve Derslik Sayısı". Erişim: 27 Eylül 2019. [http://www.tuik.gov.tr/PreTablo.do?alt\\_id=1018](http://www.tuik.gov.tr/PreTablo.do?alt_id=1018).
- Oruç, Cemil. "Montessori Eğitim Yaklaşımının Din Eğitimine Uygulanması: Godly Play Örneği". *Değerler Eğitimi Dergisi* 17/38 (2019): 235-266.
- Oruç, Cemil. "Okul Öncesi Dönem Çocuğunda Ahlaki Değerler Eğitimi". *Eğitim Ve İnsani Bilimler Dergisi: Teori Ve Uygulama* 2 (23 Temmuz 2010): 37-60.
- Tosun, Cemal - Çapcıoğlu, Fatma. "4-6 Yaş Kur'an Kursları Öğretim Programının Dini Gelişim Kuramları Çerçevesinde İncelenmesi". *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 5 (2015): 705-720.
- "Türkiye İstatistik Kurumu". *İllere Göre Bitirilen Eğitim Durumu, 2008-2018*. Erişim: 03 Nisan 2020. <http://tuik.gov.tr/PreTabloArama.do>.
- Yorulmaz, Bilal. "Kuran Kursu Öğreticileri İle Cami Görevlilerinin Okul Öncesi ve İlköğretim 1. Kademe Öğrencilerine Ders Verme Durumlarına İlişkin Öz Algıları (İstanbul Örneği)". *Öneri Dergisi* 10/39 (01 Şubat 2013): 149-162.







## İBN KUTEYBE'NİN YEDİ HARF ANLAYIŞI

### IBN QUTAYBA'S INTERPRETATION OF SEVEN LETTERS (AL-AHRUF AL-SAB'A)

---

MUSTAFA KILIÇ

[Dr. Öğr. Üyesi Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim  
Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı,  
Faculty Member, PhD., Marmara University, Faculty of Divinity,  
Department of Recitation of Qur'an and Qirâ'ât  
mustafa.kilic@marmara.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0001-9669-4745>]

---

#### Makale Bilgisi / Article Information

*Makale Türü / Article Types:* Araştırma Makalesi / Research Article

*Geliş Tarihi / Received:* 25 Ağustos/August 2020

*Kabul Tarihi / Accepted:* 21 Ekim/October 2020

*Yayın Tarihi / Published:* 15 Aralık/December 2020

*Yayın Sezonu / Pub Date Season:* Aralık/December

*Yıl / Year:* 2020 *Sayı – Issue:* 49 *Sayfa / Pages:* 217-258

Atıf/Cite as: Kılıç, Mustafa. "İbn Kuteybe'nin Yedi Harf Anlayışı-Ibn Qutayba's Interpretation of Seven Letters (al-Ahruf al-Sab'a)". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity* 49 (Aralık-December 2020): 217-258. <https://doi.org/10.17120/omuifd.785267>

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

## İbn Kuteybe'nin Yedi Harf Anlayışı

**Öz:** Kur'an'ın yedi harf üzere inzâl edildiğine dair pek çok rivayet Hz. Peygamber'den nakledilmiş; bunlar genel olarak kıraatlerin dayanağı telakki edilmiştir. Âlimlerin çoğu, konuyla ilgili rivayetlerden hareketle, nübüvvet döneminin önemli bir bölümünde Kur'an'ın tek bir harf üzere okunduğunu, daha sonra çeşitli nedenlerle yedi harf ruhsatının verildiğini söylemiştir. Hadislerden anlaşıldığına göre yedi harf ruhsatından haberi olmayan bazı sahabîler duydukları farklı kıraatleri şikâyet amacıyla Rasûlüllâh'a arz etmişler; ancak o, söz konusu olaylarda dinlediği kıraatlerin tamamının doğru olduğunu, zira Kur'an'ın yedi harf üzere inzâl edildiğini bildirmiştir. Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olduğu, rivayetlerden anlaşılma ile birlikte bu hadislerde ifade edilen "yedi harf" ile kastedilenin ne olduğuna dair Hz. Peygamber'den aktarılan bir açıklama bulunmamaktadır. Durum böyle olunca Rasûlüllâh'ın ahirete irtihalinden sonra erken dönemlerden itibaren yedi harf ile ilgili yorumlar yapılmaya başlanmış ve konuyla ilgili olarak günümüze değin pek çok görüş ileriye sürülmüştür. Bu çerçevede yedi harf ile ilgili orijinal denebilecek yorum yapan âlimlerden biri de İbn Kuteybe'dir. Kaynaklarda, yedi harfin yedi vecih olduğu yönündeki görüşün ilk olarak İbn Kuteybe tarafından ileriye sürüldüğü ifade edilmektedir. İbn Kuteybe'den sonra yedi harf meselesiyle ilgili görüş belirten âlimlerin bazısının onun yedi harf te'vilini aynen benimsediği; bazısının İbn Kuteybe'nin tespit ettiği yedi vecih üzerinde bir kısım düzenlemeler yaptığı; diğer bir bölümünün yine onun düşüncesinden hareketle farklı yorumlara ulaştığı gözlemlenmektedir. Buna karşın İbn Kuteybe'nin ortaya koyduğu yorumun birtakım âlimler tarafından ise tenkit edildiği bilinmektedir. Çalışmada İbn Kuteybe'nin yedi harf yorumu ortaya konacak ve bunun, ilim dünyasındaki yansımaları tespit edilmeye çalışılacaktır. Araştırma, İbn Kuteybe'nin söz konusu görüşlerini kaydettiği *Te'vilü müşkili'l-Kur'an* isimli eseri üzerinden yürütülecektir.

**Anahtar Sözcükler:** Kur'an, Kıraat, Yedi Harf, Yedi Vecih, İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'an*.



## Ibn Kutayba's Interpretation of Seven Letters (al-Ahruf al-Sab'a)

**Abstract:** There are many narratives from the Prophet about that the Quran was revealed upon seven letters and in general these narratives were considered as the root of qiraats (variant readings of the Qur'an). Most of scholars said with reference to narratives which are about the topic that in the large period of the prophethood the Quran was recited upon one letter, after that because of several reasons the seven letters' permission was given. As it is understood from the hadiths some companions who had not known the permission, when they heard their friends' different readings they complained the Prophet about these readings, but in these issues he said that all

these were right, because the Quran was revealed upon seven letters. Despite it can be understood from narratives that the Quran was revealed upon seven letters, there is no explanation of seven letters' meaning that was narrated from the Prophet. Because of lack of any explanation of the Prophet, it was started to indicate interpretation of seven letters and many interpretations were stated in early periods of time after the Prophet passed away. In this framework Ibn Qutayba was one of these scholars who stated original interpretations of seven letters. It is indicated in sources that the interpretation of seven letters is seven wajhes was stated by Ibn Qutayba for the first time. After Ibn Qutayba some scholars who tried to interpret seven letters follow him, some of them changed a couple of his seven wajhes and some scholars reached a new interpretation with reference to him. However it is know that some scholars criticised Ibn Qutayba's ideas on the topic. In this article Ibn Quteybe's interpretation of seven letters and his ideas' reflection on the scientific area will be studied. The study will be carried out through his book called *Tawilu mushkil al-Quran*.

**Keywords:** Quran, Qiraat, Seven Letters (al-Ahruf al-Sab'a), Seven Wajh, Ibn Qutayba, Tawilu Mushkil al-Quran.



## Giriş

Kaynaklarda Kur'ân'ın yedi harf üzere nâzil olduğunu bildiren pek çok hadis nakledilmekle birlikte<sup>1</sup> yedi harf ifadesiyle kastedilenin ne olduğu-

<sup>1</sup> Bu hadislerin bir bölümü için bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsnedü'l-imâm Ahmed b. Hanbel* (Riyad: Mektebetü Dâri's-Selâm, 2013), 25 (hadis nr. 158), 37-38 (hadis nr. 296), 2004 (hadis nr. 27443); Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhibbüddîn el-Hatîb ve diğeri (Kâhire: el-Matbaatü's-Selefiyye ve Mektebetühâ, 1979), "Fedâilü'l-Kur'ân", 5, 27, "Husûmât", 4; Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübü'l-'Arabîyye, 1955-1956), "Salâtü'l-Müsâfirîn", 48; Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'âs b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, nşr. İzzet 'Ubeyd ed-De'âs ve 'Âdil es-Seyyid (Beyrut: Dâru İbn Hazb, 1997), "Salâh", 357; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebir*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), "Kırâât", 11; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), "İftitâh", 37; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî (Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 2001), 1: 20-67; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, tahkik, tahrîc, ta'lik: Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 8: 108-127; Abdurrahman Çetin, *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 41-84; Emin Aşık-

na dair Hz. Peygamber'den herhangi bir açıklama kaydedilmemiştir.<sup>2</sup> Bu durumda âlimler söz konusu hadislerde geçen "yedi" ve "harf" kelimelelerinden hareketle yedi harfi yorumlamışlar; onların *yedi* ve *harf* sözcükleri için tercih ettikleri anlam, ulaştıkları neticeyi de etkilemiştir. Sonuçta *yedi* kelimesiyle ilgili -onun gerçek anlamda rakamsal değer ifade etmesi ile genişlik ve kesretten kinaye olması<sup>3</sup> şeklinde- iki temel görüş; harf<sup>4</sup> sözcüğüyle alakalı ise pek çok yorum ortaya çıkmıştır.<sup>5</sup> Âlimler, İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) yedi harfin te'vili kapsamında ortaya konan otuz beş görüş tespit ettiğini bildirmişlerdir.<sup>6</sup> Süyûtî (ö. 911/1505) bu konuda

kutlu, "Kırâat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb'a Hadisi (Tahrîc, Tahlil ve Değerlendirme)", *Kur'ân ve Tefsîr Araştırmaları-IV* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002), 53-90.

<sup>2</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib Muhammed el-Bakillânî el-Basrî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, thk. Muhammed el-İsmâil el-Kudât (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001), 1: 384.

<sup>3</sup> Yedi harf tamlamasında geçen yedi kelimesi bazı âlimler tarafından gerçek rakamsal değer olarak, bazılarınca ise genişlik olarak anlaşılmıştır. Meselâ bk. Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İmiyye, 2003), 90-92; Bedreddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Kâhire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1957), 1: 212; Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf el-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kurâati'l-aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Âlemiyye, ts.), 1: 25-26.

<sup>4</sup> Harf kelimesi Arap dilinde hece harflerinin her biri, edat; bir şeyin ucu, yan tarafı, sınırı; lehçe ve vecih gibi anlamlara gelmektedir. Harf kelimesinin cem'i ahruftur. bk. Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-luga ve sihâhu'l-'Arabîyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm, 1990), 4: 1342 ("حرف" maddesi); Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal er-Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, nşr. Nizâr Mustafa el-Bâz (Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, t.y.), 149; Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, t.y.), 9: 41-43 ("حرف" maddesi).

<sup>5</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 212; Kerim Buladı, "Klasik Tefsir Mukaddimelerinde Yedi Harf Meselesi ve Yorumları", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2016/2), 120, 134-135.

<sup>6</sup> Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî el-Bağdâdî, *Fünûnu'l-efnân fi 'uyûni 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Hasan Ziyaeddîn Itr (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1987), 200; Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyyin limâ tedammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-Furkân*, thk. Abdullâh b. Abdü'l-Muhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 1: 72; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 212; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Şuayb el-Arnaût, Adil Mürşid ve diğerleri (Dımaşk: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 2013), 15: 45; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li-fünûni'l-kurâat*, thk.

kırk kadar te'vilin bulunduğunu söylerken; çağdaş araştırmacılarından Abdurrahman Çetin yedi harfin açıklaması mahiyetinde ifade edilen yorumların altmış civarında olduğunu belirtmiştir.<sup>7</sup> Bu durumda yedi harf konusunda yapılan açıklamaların tarihi süreç içerisinde artarak devam ettiğini ve bunların halen nihayete ermediğini söylemek mümkün görünmektedir.<sup>8</sup> Zira Abdurrahman Çetin de kendisinden öncekilerden istifade ederek yeni bir görüş ortaya koymuştur.<sup>9</sup> Bu durumu değerlendiren Zürcânî (ö. 1948) yedi harf kapsamında yapılan yorumların çokluğunun, meselenin anlaşılmasını zorlaştırdığını; bu nedenle âlimlerin bir kısmının yedi harfi müşkil kapsamında değerlendirdiklerini belirtmiştir.<sup>10</sup> Yine bu nedenle olsa gerek, yedi harf meselesinin, kıraat ilminin en müşkil ve en çok tartışılan mevzuu olduğu;<sup>11</sup> âlimlerin hiçbir asırda bu konuda ittifak etmediği ifade edilmiştir.<sup>12</sup> Bazı araştırmacılar, yedi harf meselesinde çözüme ulaşamamasının sebebini, konuya bütün yönleriyle bakılmamasına ve birtakım teolojik endişelere bağlamıştır.<sup>13</sup>

Âlimlerden önemli bir kısmının yedi harf ile ilgili görüşlerini, telif ettikleri eserlerin içinde bir bölüm veya başlık olarak kaydettikleri anlaşıl-

Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye (Medine-i Münevvere: Vizâratü's-Şüûni'l-İslâmiyye ve'd-Da've ve'l-İrşâd es-Su'ûdiyye, 1434), 1: 82.

<sup>7</sup> Ebü'l-Fadl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008), 105; Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar*, 20, 103.

<sup>8</sup> Farklı birkaç yorum için meselâ bk. Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1977), 109-113; Murat Sülün, "Vahy, Nübüvvet ve Kur'an'ın Vahyediliş Aşamaları", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (1997), s. 133-134; Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 43-73, 90-91; Yusuf Alemdar, "Kıraatlerin Ortaya Çıkışı Meselesine Yeni(den) Bir Bakış", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2004/2), 143-170; Harun Öğmü, "Yedi Harf Meselesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 24 (2010), s. 19-22.

<sup>9</sup> Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar*, 137-148.

<sup>10</sup> Muhammed Abdülâzîm ez-Zürcânî, *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevâz Ahmed Zümerlî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabi, 1995), 1: 116.

<sup>11</sup> Meselâ bk. Fatih Çollak, "Kur'an'ın Nazil Olduğu Yedi Harf Ruhsatı ve Kıraat İhtilaflarının Karakteristiği", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-III* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002), 242; Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 65.

<sup>12</sup> Bakillânî, *el-İntisâr*, 1: 384.

<sup>13</sup> Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 42.

maktadır. Mekkî b. Ebî Tâlib'in (ö. 437/1045) kendisinden önce *el-İbâne* gibi bir kitabı kimsenin yazdığını bilmediğini söylemesine bakılırsa, yedi harf üzerine müstakil eserler, erken dönemlerde yazılmamıştır.<sup>14</sup> İlk yüzyıllarda âlimlerin yedi harf ile ilgili görüşlerini, telif ettikleri kıraat, tefsir, ulumü'l-Kur'ân eserlerinde veya yedi harf ile ilgili hadislerin şerhlerinde ortaya koydukları anlaşılmaktadır. Bu çerçevede yedi harf ile alakalı görüşlerini meselâ İbn Kuteybe (ö. 276/889) *Te'vîlü müşkili'l-Kur'an* adlı eserinde, Taberî *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* isimli tefsirinin mukaddimesinde ve Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053) *Câmi'u'l-beyân fi'l-kirââtî's-seb'i'l-meşhûra*<sup>15</sup> başlıklı eserinde beyan etmişlerdir.<sup>16</sup> Özellikle ilerleyen asırlarda yedi harf meselesiyle ilgili müstakil kitapların kaleme alındığı da gözlemlenmektedir. Mekkî b. Ebî Tâlib'in *el-İbâne 'an me'âni'l-kirâât*'ın konuyla ilgili yazılan müstakil eserlerin ilklerinden olduğu söylenebilir. Bununla birlikte konu üzerine hasredilen kitapların, sayı bakımından kitap bölümlerinden ve makalelerden daha az olduğu gözlemlenmektedir.

Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (213/828-276/889), yedi harfi anlamaya yönelik özgün bir görüş ortaya koyan ve bu düşüncesiyle kendisinden sonraki âlimlerin önemli bir kıs-

<sup>14</sup> Ebû Muhammed b. Hammûs b. Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-İbâne 'an me'âni'l-kirâât*, thk. Abtülfettâh İsmail Şelebî (Kahire: Dâru Nehdati Mısır, 1977), 29.

<sup>15</sup> Dâni'nin konuyla ilgili görüşleri için bk. Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman el-Ümevî ed-Dânî, *Câmi'u'l-beyân fi'l-kirââtî's-seb'i'l-meşhûra*, thk. Muhammed Sadûk el-Cezâirî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 20-36. Eserin konuyla ilgili bölümünü Abdülmuheymin Tahhân, *el-Ahrufü's-seb'a li'l-Kur'ân* ismiyle müstakil bir kitap olarak neşretmiştir (Cidde: Dâru'l-Menâra, 1997). Tahhân'ın söz konusu açıklamaları için bk. *el-Ahrufü's-seb'a li'l-Kur'ân*, 6.

<sup>16</sup> Yedi harf ile alakalı değerlendirmelerin bir kitabın içinde bölüm veya başlık olarak yer aldığı diğer eserlerin bir kısmı için bk. Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 8: 108-127; Bakillânî, *el-İntisâr*, 1: 384-392; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî el-Endelüsî, *et-Temhûd linâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Muhammed el-Fellâh (Titvan: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1980), 8: 272-315; Ebû Muhammed Abdülhak b. Ğâlib İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsiri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdü's-Selâm Abdü's-Şâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 1: 43-48; İbnü'l-Cevzî, *Fünûnü'l-efnân*, 196-219; Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 78-116; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 19-46.

mını etkileyen ilim adamlarındandır. Öyle ki ulemadan bir kısmı onun görüşlerini aynen takip etmiş, bir kısmı onun tespit ettiği vecihlerdeki eksikleri giderip bu düşüncenin daha olgun bir hale gelmesine katkı sunmuş, diğer bir grup ise İbn Kuteybe'nin te'vilini kabul etmese de bunu eserlerinde zikredip tartışmaya değer bulmuşlardır. Şüphesiz ki ilmi dayanağı olan görüşler, her halükârda meselenin anlaşılmasına, konunun en azından bir yönüne dikkat çekerek yedi harfin daha iyi kavranabilmesine katkı sağlamıştır. Kıraat ilminin en temel konularından olan yedi harf meselesinin anlaşılmasına yönelik çabalara “yedi vecih” fikriyle katılan İbn Kuteybe'nin yedi harf anlayışının ve sonraki âlimlere etkisinin müstakil bir makalede ele alınmasının ihtiyacı olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Kuteybe, yedi harf ile ilgili yorumlarını *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân* isimli eserinin baş tarafında ifade etmiştir. *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, İbn Kuteybe'nin yedi harf konusundaki özgün yorumuna ilk elden ulaşmamıza imkân sağlaması bakımından önem arz etmektedir. Esasen İbn Kuteybe'nin kıraat ilmiyle alakalı *Kitâbü i'râbi'l-kırâât* isimli bir eser kaleme aldığı kaynaklarda bildirilmekle birlikte söz konusu telif günümüze ulaşmadığından çalışma, onun *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân* isimli kitabında yedi harfle ilgili ortaya koyduğu yorumlar çerçevesinde yürütülecektir.<sup>17</sup>

İbn Kuteybe, inkârcıların Kur'ân'da tenakuz, ihtilaf, lahn<sup>18</sup> ve bozuk nazım bulunduğunu iddia ettiklerini haber vermiştir. O, *Te'vîlü müşkili'l-*

<sup>17</sup> İbn Kuteybe'nin eserleri için bk. Ebû Bekir el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev medîneti's-selâm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.), 10: 170; Ebü'l-Hasan Cemaeddîn Ali b. Yûsuf b. İbrâhim İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât alâ enbâhi'n-nühât*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim (Kahire: Dâru Fikri'l-Arabî- Beyrut: Müessesetü'l-Kütüb es-Sekâfiyye, 1986), 2: 144-146; Ebü'l-Abbâs Şemseddîn Ahmed b. Muhammed b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân [mimmâ sebete bi'n-nakl evi's-sem' ev esbetehü'l-a'yân]*, nşr. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1978), 3: 42-43; Ebü Abdullâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, nşr. Şuayb el-Arnaut, Hüseyin Esat (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983), 13: 297-298; Hayreddîn Zirikli, *el-A'lâm: Kâmusu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002), 4: 137.

<sup>18</sup> *Lahn* kelimesi Arap dilinde çeşitli manalarda kullanılmakla birlikte bu bağlamda “dil ve gramer hatası” anlamına gelmektedir. Kelimenin muhtelif manaları için bk. Mustafa Al-

*Kur'ân'*'ı telif etmedeki amacının, söz konusu inatçı mühlitlere karşı *Kur'ân'*'ı savunma düşüncesi olduğunu belirtmiş;<sup>19</sup> onların iddialarının yanlışlığını ortaya koyan delilleri eserinde zikrettiğini söylemiştir.<sup>20</sup>

İbn Kuteybe *Kur'ân'*'ın aleyhinde birtakım iddialar ortaya atanların *لَا يَأْتِيهِ أَفْلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ غَيْرَ اللَّهِ لَوْجِدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا* (en-Nisâ 4/82)<sup>21</sup> ve *الْبَاطِلُ مِنَ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ* (el-Fussilet 41/42)<sup>22</sup> âyetlerini *Kur'ân'*'ı eleştirmek için kendilerine dayanak yaptıklarını bildirmiştir. O, *Kur'ân'*'ın ilahi bir kelam olmadığını iddia edenlerin birtakım kıraat farklılıklarını zikredip bunların hem sahabeden hem de onlardan sonrakilere tarafından nakledildiğini, bu tür muhtelif okumaların açık bir çelişki olduğunu savunduklarını nakletmiştir. İbn Kuteybe, mühlidlerin bu meyanda zikrettiği bazı örnekleri kaydetmiş; onların aynı maksatla sahabeden bazı zatların özel mushaflarında birtakım sûrelerin bulunmamasını veya onlara fazladan bazı duaların ilave edilmesini ve mushafta lahn olduğuna yönelik birtakım nakilleri<sup>23</sup> de kendilerince iddiaları için delil yaptıklarını bildirmiştir.<sup>24</sup>

224  
OMÜİFD

İbn Kuteybe, *Kur'ân'*'da çelişki bulunduğunu iddia edenlerin; kurrânın *Kur'ân'* kıraatlerinde ihtilaf etmesini, birinin ref ile okuduğunu, diğlerinin nasb yapmasını; öbürünün meksûr okuduğunu, bazılarının ref ile tilâvet etmesini kendileri için önemli bir delil gördüklerini aktarmıştır. O, *Kur'ân'*'ın aleyhinde konuşanların bütün bu ihtilaflardan, hata ve

tundağ, *Hata İddiaları Çerçevesinde Kur'ân'ın Dil Ve Yazım Özelliği: Mushafta Lahm Meselesi* (Bakü: Nurlar Neşriyat, 2004), *Kur'ân'ın Dil Ve Yazım Özelliği*, 40-47.

<sup>19</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Dâru't-Türâs, 1973), 22-23.

<sup>20</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 32.

<sup>21</sup> "Onlar *Kur'ân'*'ı hala düşünüp anlamaya çalışmıyorlar mı? O, Allah'tan başkası tarafından (gönderilmiş) olsaydı, ondan pek çok çelişki bulurlardı."

<sup>22</sup> "Bâtil ona (*Kur'ân'*'a) ne önünden ne de arkasından gelebilir..."

<sup>23</sup> Bu rivayetlerin bir kısmı için bk. Ebû Bekir Abdullâh b. Ebî Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Kitâbü'l-mesâhif*, thk. Muhibbü'd-Dîn Abdü's-Sübhân Vâiz (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 1: 227-237. Söz konusu rivayetlerin değerlendirilmesi için bk. Altundağ, *Kur'an'ın Dil ve Yazım Özelliği*, 38 vd.

<sup>24</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 24-26.



lahnden sonra Kur'ân'ın âlemlerin Rabbinin kelamı olmadığını ortaya çıktığını savunduklarını kaydetmiştir.<sup>25</sup>

Yukarıda İbn Kuteybe'den yapılan alıntılardan anlaşıldığı üzere o, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân* isimli eserini, Kur'ân'da bazı çelişkiler ve hatalar bulunduğunu öne süren mühlidlerin söz konusu iddialarının doğru olmadığını ortaya koymak için telif etmiştir. İbn Kuteybe'nin yaptığı nakillerden mühlidlerin, Kur'ân'da çelişki bulunduğunu ispatlamak için kıraat farklılıklarını da kullandıkları anlaşılmaktadır.

### Kur'ân'ın Yedi Harf Üzere Nâzil Olması

İbn Kuteybe, mühlidlerin kıraat vecihleri hakkında ileri sürdükleri iddiaların doğru olmadığına Hz. Peygamber'in نَزَلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ كُلُّهَا شَافٍ (Kur'ân yedi harf üzere nâzil olmuştur, onların hepsi de şâfîdir, kâfîdir. Öyleyse nasıl derseniz öyle okuyun.) hadisinin delil teşkil ettiğini söylemiştir.<sup>26</sup>

Kaynaklarda Kur'ân'ın yedi harf üzere nâzil olduğunu belirten pek çok rivayet bulunmaktadır. Bunlar bazı farklı olaylara ve şahıslara işaret etmekle birlikte hadislerin özellikle son kısımları itibariyle genel olarak anlam ve lafız bakımından birbirine yakındır. İbn Kuteybe'nin naklettiği hadisin نَزَلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ كُلُّهَا شَافٍ bölümünün bu şekliyle bazı kaynaklarda bulunduğu anlaşılmaktadır.<sup>27</sup> Söz konusu metnin son bölümünün (فَأَقْرَعُوا كَيْفَ سِنتُمْ) aynı lafızlarla aktarıldığı bir rivayete ise araştırma esnasında ulaşamamıştır. Bununla birlikte aynı anlama gelen başka rivayetlerin kaynaklarda yer aldığı gözlemlenmektedir. Mekkî b. Ebî Tâlib, lafız olarak İbn Kuteybe'nin aktardığı hadisin son bölümüyle benzerlik gösteren bir metin (أَنْزَلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ فَأَقْرَعُوا بِمَا سِنتُمْ) nakletmiş-

<sup>25</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 25.

<sup>26</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 33.

<sup>27</sup> Meselâ bk. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Garîbü'l-hadîs* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-'Arabi, 1976), 3: 159; Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşeri, *el-Fâik fi garîbi'l-hadîs*, thk. Ali Muhammed Becâvî, Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Kahire: İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1971), 1: 46. Bu hadise benzer bir rivayet de قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: يَا أَبِي أَنَّهُ قَدْ أَنزَلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ كُلُّهَا شَافٍ كَابٍ şeklinde. Meselâ bk. Nesâî, "İftitâh", 37.

tir.<sup>28</sup> Söz konusu hadise benzeyen diğer rivayetlerden bazıları نَزَلَ الْقُرْآنُ عَلَيَّ نَزَلَ الْقُرْآنُ عَلَيَّ سَبْعَةَ أَحْرَفٍ آيَهَا قُرَأَتْ 30, نَزَلَ الْقُرْآنُ عَلَيَّ سَبْعَةَ أَحْرَفٍ فَمَا قُرَأَتْ أَصَبَتْ 29, سَبْعَةَ أَحْرَفٍ فَمَا قُرَأَتْ أَصَبَتْ 29... ثُمَّ جَاءَهُ الرَّابِعَةُ فَقَالَ (جِبْرِيلُ): إِنَّ اللَّهَ يُأْتِيكَ أَنْ تُفْرِيَ أُمَّتَكَ الْقُرْآنَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ، فَأَيُّمَا حَرْفٍ قَرَأْتَهُ عَلَيْهِ فَقَدْ 31، أَجْرَأَكَ إِنَّ الْقُرْآنَ أَنْزَلَ عَلَيَّ سَبْعَةَ أَحْرَفٍ فَأَقْرَأُوا مِنْهُ مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ 32، وَأَصَابُوا 33 ve إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ أَنْزَلَ عَلَيَّ سَبْعَةَ أَحْرَفٍ فَأَقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ 32, أَصَابُوا 34 şeklinde dir.<sup>34</sup>

Yukarıda aktarılan bilgilerden hareketle İbn Kuteybe'nin ya aktardığı bir hadisin son bölümünü anlam olarak kaydettiği ya da kaynaklarda farklı hadislerde ifade edilen içeriği birleştirdiği, dolayısıyla söz konusu hadisin ikinci bölümünü başka rivayetleri de göz önünde bulundurarak manen naklettiği söylenebilir. Zira Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), konuyla ilgili olarak نَزَلَ الْقُرْآنُ عَلَيَّ سَبْعَةَ أَحْرَفٍ كُلُّهَا كَافٍ شَافٍ hadisini nakledip bazı ravilerin bunun devamında فَاقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ metnini de rivayet ettiğini bildirmiştir.<sup>35</sup> Bu durum, hadisin son bölümündeki ilavenin rivayetlerin çoğunda bulunmadığına, نَزَلَ الْقُرْآنُ عَلَيَّ سَبْعَةَ أَحْرَفٍ كُلُّهَا كَافٍ شَافٍ metni-

<sup>28</sup> Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 32, 47, 48.

<sup>29</sup> "Kur'an yedi harf üzere nâzil olmuştur, onların hangisini okursan isabet etmiş olursun." bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1: 29.

<sup>30</sup> "Kur'an yedi harf üzere nâzil olmuştur, hangisini okursan isabet etmiş olursun." bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1: 27-28; Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 8: 112.

<sup>31</sup> "Kur'an yedi harf üzere nâzil olmuştur, hangisini okursan doğru okumuş olursun." bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2004 (hadis nr. 27443).

<sup>32</sup> "... Cebrâil, Hz. Peygamber'e dördüncü kez gelip 'Allah sana, ümmetine Kur'an'ı yedi harf üzere okutmanı emrediyor, hangi harfle okusalar isabet etmiş olurlar.' dedi." bk. Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn", 48; Nesâî, "İftitâh", 37; Ebû Dâvûd, "Salâh", 357; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1: 34-35.

<sup>33</sup> "Kur'an şüphesiz ki yedi harf üzere inzâl olunmuştur, ondan kolayınıza geleni okuyun." bk. Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'an", 5; Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn", 48; Ebû Dâvûd, "Salâh", 357; Tirmizî, "Kırâât", 11; Nesâî, "İftitâh", 37; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 37-38 (hadis nr. 296).

<sup>34</sup> "Kur'an şüphesiz ki yedi harf üzere inzâl olunmuştur, ondan kolayınıza geleni okuyun." bk. Buhârî, "Husûmât", 4; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 37-38 (hadis nr. 296).

<sup>35</sup> Ebû Ubeyd, *Garibü'l-hadis*, 3: 159. Zemaşerî söz konusu hadisi herhangi bir açıklama yapmadan نَزَلَ الْقُرْآنُ عَلَيَّ سَبْعَةَ أَحْرَفٍ كُلُّهَا كَافٍ شَافٍ فَاقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ şeklinde nakletmiştir. bk. Zemaşerî, *el-Fâik*, 1: 46. Bu lafızlara benzer başka bir rivayet قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: يَا أَيُّهَا قَدْ أَنْزَلَ عَلَيَّ سَبْعَةَ أَحْرَفٍ كُلُّهَا كَافٍ شَافٍ فَاقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ (فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: يَا أَيُّهَا قَدْ أَنْزَلَ عَلَيَّ سَبْعَةَ أَحْرَفٍ كُلُّهَا كَافٍ شَافٍ فَاقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ) ise Nesâî'nin (ö. 303/915) *es-Sünenü'l-kübrâ* isimli eserinde ("İftitâh", 397) bulunmaktadır. Benzer başka bir rivayet için bk. Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 8: 121-122.

nin tek başına bir hadis olarak değerlendirildiğine işaret etmektedir.<sup>36</sup> Buna göre İbn Kuteybe'nin diğer rivayetlerde geçen bir bölümü buraya manen eklediği ihtimalinin ağır bastığı söylenebilir.

İbn Kuteybe, söz konusu hadiste geçen yedi harfi bir grup âlimin "va'd, va'îd, helal, haram, mevâiz, emsâl ve ihticâc"; bazılarının "bir kelimedede yedi lügat (lehçe)"; bir kısmının ise "helal, haram, emir, nehiy, geçmiş milletlerin haberi, bundan sonrakilerin haberi ve emsâl" şeklinde yorumladıklarını, ancak bu açıklamaların hepsinin hatalı olduğunu savunmuştur. İbn Kuteybe, bu açıklamaların yanlış olduğunu bir örnekle ortaya koymaya çalışmıştır. Buna göre "Bir kişi Ebû Amr'ın veya Âsım'ın harfiyle okuyor." diyen kişinin, bu âlimlerin yaptığı açıklamalardan hiçbirini kastetmediğini, zira bildiği kadarıyla, Allah'ın kitabında yedi vecih üzere okunan bir harfin bulunmadığını söylemiştir.<sup>37</sup>

İbn Kuteybe'nin de naklettiği üzere yedi harfin bazılarınca helal, haram, va'd, va'îd gibi birtakım yorumlarla izah edilmeye çalışıldığı, bu konuyu ele alan hemen her âlim tarafından zikredilmektedir. Ancak söz konusu görüşleri eserlerinde aktaran ulemanın geneli bu tür açıklamaların isabetli olmadığını ifade etmektedir. Onlar, meselâ aşağıda ele alınacağı üzere, Hz. Ömer (ö. 23/644) ile Hişâm b. Hakîm'in (ö. 15/636) kıraatlerinde görülen söz konusu farklılığın; helal-haram, emir-nehiy, nâsih-mensûh ve benzeri durumlarla ilgili olmadığını, aksi takdirde Hz. Peygamber'in "Dilediğiniz harf ile okuyun, hangi biriyle okusanız doğruyu bulmuş olursunuz." demeyeceğini belirtmişlerdir. Bu âlimler yedi harf meselesinde bahsedilen genişliğin, helalin haram yapılması; haramın helal kılınması ve ayetin manasında -tezat ihtilafı kabilinden- tebdil olmadığına, yoksa bu durumun أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ

<sup>36</sup> Meselâ Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "أُنزِلَ الْقُرْآنَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ كُلُّهَا شَافٍ كَافٍ." "أمزث", أنزل القرآن على سبعة أحرف كلها شاف كاف. bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1: 39.

<sup>37</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 33-34.

اختلافًا كثيرًا (en-Nisâ 4/82) âyetine aykırı bir neticeye sebep olacağına dikkat çekmişlerdir.<sup>38</sup>

İbn Kuteybe'nin doğru bulmadığını söylediği "bir kelimede yedi lügat/lehçe" görüşü ise bahsedilen diğer iki yorumdan farklıdır. İbn Kuteybe her ne kadar bu yoruma sıcak bakmasa da onun, âlimlerden önemli bir grubun benimsediği muteber te'viller arasında yer aldığı anlaşılmaktadır. Zira Abdullah b. Vehb (ö. 197/813), Süfyân b. 'Uyeyne (ö. 198/814), Taberî ve Tahâvî (ö. 321/933) gibi âlimler bu görüşü benimsemişlerdir.<sup>39</sup>

İbn Kuteybe, Kur'ân'ın yedi harf üzere nâzil olmasının; Kur'ân'ın, bünyesinde dağınık halde bulunan lügatlerden yedi vecih üzere inzâl edilmesi manasına geldiğini söylemiştir. O, Hz. Peygamber'in hadisin sonunda söylediği "dilediğiniz gibi okuyun" (فَأَقْرءُوا كَيْفَ شِئْتُمْ) sözünün, bu manaya delalet ettiğini savunmuştur.<sup>40</sup>

228 OMÜİFD İbn Kuteybe, aktarılan bilgilerden sonra Hz. Ömer ile Hişâm b. Hakâm arasında geçen yedi harf meselesiyle bağlantılı bir olayı yorum yapmadan aktarmıştır. İbn Kuteybe'nin aktardığı söz konusu olayın lafız bakımından aynısı kaynaklarda araştırma esnasında tespit edilememiştir. Bununla birlikte birkaç kelime farklılığıyla İbn Kuteybe'nin aktardığına benzer bir rivayet bazı kitaplarda yer almaktadır.<sup>41</sup> Ayrıca İbn Kuteybe'nin aktardığı olayın daha detaylıca anlatıldığı haber, pek çok kaynakta yer almaktadır.<sup>42</sup> Ancak onun, hem muhtasar olan rivayeti tercih ettiği hem de -tespit edebildiğimiz kadarıyla- eserine aldığı hadisin lafzen nak-

<sup>38</sup> Söz konusu görüşlerin eleştirisi için meselâ bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1: 43-45; Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 8: 114-115, 121; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 72-73; İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, 8: 275; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 1: 43; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1: 78-79; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 24-25; Sâlih, *Mebâhis*, 106-107.

<sup>39</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1: 41 vd.; Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 8: 116-125; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1: 72; Zürcânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1: 147.

<sup>40</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 34.

<sup>41</sup> Ebû Ubeyd, *Garîbü'l-hadîs*, 3: 160-161; Ebû Dâvûd, "Salâh", 357; Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 8: 118-119.

<sup>42</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 25 (hadis nr. 158), 37-38 (hadis nr. 296); Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 5, 27; Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn", 48; Tirmizî, "Kıraat", 11; Nesâî, "İftitâh", 37; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1: 24-25.

linde birkaç kelimedede farklılık bulunduğu anlaşılmaktadır. İbn Kuteybe'nin eserine aldığı nakil şöyledir:

Hz. Ömer şöyle dedi: Hişâm b. Hakîm b. Hizâm'ı Furkân sûresini Hz. Peygamber'in bana okuttuğundan farklı bir şekilde okuyorken duyudum. Bunun üzerine onu Hz. Peygamber'e götürdüm ve durumu ona haber verdim. Rasûlüllâh ona oku dedi, o da aynı kıraati okudu. Hz. Peygamber, bu şekilde nâzil olundu, dedi. Sonra bana oku, dedi, ben de okudum. O, böyle (de) nâzil olundu dedi. Ardından da bu Kur'ân şüphesiz ki yedi harf üzere nâzil olmuştur, ondan kolay olanı okuyun,<sup>43</sup> buyurdu.<sup>44</sup>

İbn Kuteybe, Kur'ân'ı Abdullah b. Mes'ûd'un kıraatiyle okuyanın, onun harfiyle; Übey b. Ka'b'ın kıraatiyle okuyanın, onun harfiyle; Zeyd b. Sâbit'in kıraatiyle okuyanın da onun harfiyle okumuş olacağını söylemiştir.<sup>45</sup> Übey'in harfi, Abdullah'ın harfi gibi kullanımda harf kelimesinin kıraat manasına geldiğini pek çok âlim de belirtmiştir.<sup>46</sup> İbn Kuteybe harf kelimesinin Arap dilinde; alfabenin harflerinden her birisi, tek bir kelime, kelimenin tamamı, konuşmanın bütünü ve kasidenin/şiiirin tümü manalarında kullanıldığını belirtmiştir. O, söylediklerini ispat için Arapların, şiiiri/kasideyi kastederek كَذَا فِي كَلِمَتِهِ (Şair, şiiirinde/kasidesinde söyle söyledi...)” sözünü ve وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ (et-Tevbe 9/74),<sup>47</sup> وَالزَّمِيمُ كَلِمَةٌ (es-Sâffât 37/171)<sup>49</sup> âyetlerini delil olarak vermiştir.<sup>50</sup>

İbn Kuteybe, وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَغُذُّهُ اللَّهُ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ (el-Hac 22/11)<sup>51</sup> âyetinde insanlardan bir kısmının hayatta istediği şeyleri elde ettiği sürece itaatkâr; Allah'ın kendilerini birtakım

<sup>43</sup> " إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ نَزَّلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَافٍ فَأَقْرَعُوا مِنْهُ مَا تَيَسَّرَ. "

<sup>44</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 34-35.

<sup>45</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 35.

<sup>46</sup> Meselâ bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1: 46-57.

<sup>47</sup> "Hâlbuki o küfür sözünü söylediler."

<sup>48</sup> "... ve onları takvâ sözünü üzerinde durdurdu."

<sup>49</sup> "Ant olsun, peygamber olarak gönderilen kullarımız hakkında şu sözümüz geçmişti: ..."

<sup>50</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 35.

<sup>51</sup> "İnsanlardan bir kısmı da Allah'a kenardan kulluk eder. Kendisine bir hayır gelse sevinir, başına istemediği bir şey isabet etse yüzüstü (geri) döner..."

imtihanlara tabi tutması durumunda ise nankör olmalarının kastedildiğini söylemiştir. O, âyette bahsedilen kimselerin Allah'a tek bir vecih, tek bir mana ve tek bir mezhep üzere kulluk ettiklerini söyleyip bunun "harf" in manası olduğunu belirtmiştir. Nitekim o, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân* isimli eserinde de "عَلَى حَرْفٍ" tabirinin "tek bir vecih, bir mezhep üzere" anlamında olduğunu belirtilmiştir.<sup>52</sup> İbn Kuteybe, söz konusu kimseler Allah'a nimet için şükür; musibet için sabır ve kazaya rıza üzere kulluk etselerdi, onların bir harf üzere kulluk etmiş olmayacaklarını ifade etmiştir.<sup>53</sup> Âlimlerin genelinin<sup>54</sup> de bu âyeti İbn Kuteybe'nin bahsettiği çerçevede anlamlandırdıkları gözlemlenmektedir.<sup>55</sup>

### İbn Kuteybe'nin Yedi Harf Yorumu

İbn Kuteybe, kıraatlerdeki farklılıkların tasnifi için iyice düşündüğünü ve bunun sonucunda onların yedi veche ayrıldıklarını tespit ettiğini söylemiş; bunları kısaca açıklamıştır:<sup>56</sup>

230

OMÜİFD

<sup>52</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, thk. es-Seyyid Abbas Ahmed Sakr (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1978), 290.

<sup>53</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 35-36.

<sup>54</sup> Bunlardan bir kısmı için bk. Ebû'l-Kâsim Dahhâk b. Müzâhim el-Hilâlî el-Horasânî el-Belhî, *Tefsîru'd-Dahhâk*, cem', dirase ve thk. Muhammed Şükri Ahmed ez-Zâviye (Kahire: Dâru's-Selâm, 1999), 2: 584; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân* (Beirut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1983), 2: 216-217; Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî, *Mecâzü'l-Kur'ân*, thk. Fuat Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1954), 2: 46; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16: 472; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân* ve *i'râbüh*, şerh ve thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beirut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1988), 3: 414; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 7: 395; Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman ed-Dânî el-Ümevî, *el-Ahrufû's-seb'a li'l-Kur'ân*, thk. Abdülmuheymin Tahhân (Cidde: Dâru'l-Menâra, 1997), 27-28; Ebû'l-Kâsim Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hâkâiki ğavâmizî't-Tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz (Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998), 4: 179-180.

<sup>55</sup> Bu âyette geçen "Allah'a bir harf üzere kulluk etmek" tanımlamasının ifade ettiği anlam üzerine farklı bir değerlendirme için bk. Muhammed Coşkun, "Allah'a "Bir Harf Üzere" İbadet Etmek Ne Demektir?", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2012/2), 223-250.

<sup>56</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 36.

Birinci vecih, kelimenin (nokta ve harekeden arındırılmış) resmi/yazım şekli ile anlamında değişiklik olmaksızın, irabında veya kelimeyi oluşturan bazı harflerin harekesinde görülen farklılıklardır. İbn Kuteybe bu vecih için kıraat farklılıkları arasından هُنَّ أَطَهَّرُ لَكُمْ (el-Hûd 11/78) âyetinin هُنَّ أَطَهَّرَ لَكُمْ<sup>57</sup>; وَهَلْ يُجَازِي إِلَّا الْكُفُورَ (es-Sebe' 34/17) âyetinin وَهَلْ يُجَازِي إِلَّا الْكُفُورَ<sup>58</sup>; وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ<sup>59</sup>; فَتَنْظِرَةٌ (en-Nisâ 4/37) âyetinin بِالنَّبْلِ<sup>59</sup> ve فَتَنْظِرَةٌ (el-Bakara 2/280) âyetinin مَيْسِرَةً<sup>60</sup> de okunmalarını misal vermiştir.<sup>61</sup>

1. İkinci vecih, resim/yazım şekli aynı kalmakla birlikte anlamı zenginleş-ticek şekilde kelimenin irabında ve kelimeyi oluşturan bazı harflerin harekesinde görülen farklılıklardır. İbn Kuteybe bu bölüm için kıraat farklılıkları arasından رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا (es-Sebe' 34/19) âyetinin رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا<sup>62</sup>

<sup>57</sup> Söz konusu kelimeyi ر harfinin nasbıyla (هُنَّ أَطَهَّرُ لَكُمْ) okuyanlar Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]), hulf ile (her iki şekilde de) olmak üzere Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Muhammed b. Mervân (ö. ?), İsâ b. Ömer es-Sekafî (ö. 149/766) ve İbn Ebî İshâk'tır (ö. 205/821). bk. Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî İbn Cinnî, *el-Muhteseb: fi tebyîni vücûhi şevâzî'l-Kirâât ve'l-izâhi anhâ*, thk. Ali en-Necdî Nâsîf, Abdülhalîm en-Neccâr, Abdülfettâh İsmâ'il Şiblî (Kahire: Meclisü'l-A'la li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994), 1: 325.

<sup>58</sup> Söz konusu âyeti kıraat-ı aşere imamlarından Hamza (ö. 156/773), Kisâî (ö. 189/805), Halef (ö. 229/844), Yakub ve Hafs Ĵ'nin kesresiyle birlikte ن (نَجَازِي) ve الْكُفُورَ kelimesini mansûb (الْكُفُورُ); diğer imamlar ise Ĵ'nin fethasıyla birlikte ي (يَجَازِي) ve الْكُفُورَ kelimesini merfû (الْكُفُورُ) olarak okumuştur. bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 350.

<sup>59</sup> Söz konusu kelimeyi kıraat-ı aşere imamlarından Hamza, Kisâî, Halef بِالنَّبْلِ; diğerleri ise بِالنَّبْلِ şeklinde okumuşlardır. bk. Ebû Bekir Ahmed b. Musa b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kirâât*, thk. Şevkî Dayf (Kahire: Dâru'l-Ma'rife, 1980), 233; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 249.

<sup>60</sup> Verilen âyetteki مَيْسِرَةَ kelimesini kıraat-ı aşere imamlarından Nâfi' 's'in zammesiyle (مَيْسِرَةً); diğerleri ise 's'in fethasıyla (مَيْسِرَةَ) okumuştur. bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 236.

<sup>61</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 36.

<sup>62</sup> رَبَّنَا âyetini kıraat-ı aşere imamlarından İbn Kesîr, Ebû Amr ve Hişâm (ö. 245/859 [?]) رَبَّنَا بَاعِدْ; Yakub رَبَّنَا بَاعِدْ; diğerleri ise رَبَّنَا بَاعِدْ şeklinde okumuşlardır. bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 350.

âyetinin <sup>63</sup>تَلْفُونَهُ (en-Nûr 24/15) <sup>64</sup>اِذْ تَلْفُونَهُ بِأَسْتَنْتَكُمْ (Yûsuf 12/45) <sup>65</sup>وَادْكُرْ بَعْدَ أُمَّةٍ (Yûsuf 12/45) âyetinin ise <sup>64</sup>آمِهٍ şeklinde de okunmalarını örnek göstermiştir.<sup>65</sup>

2. Üçüncü vecih ihtilafın, kelimenin irabında değil de harflerinde olduğu kıraatlerdir. Bu değişiklik kelimenin resminde/yazım şeklinde farklılığa neden olmamakla birlikte anlamını değiştirmektedir. İbn Kuteybe bu madde için kıraat farklılıkları arasından <sup>66</sup>وَإِنظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِرُهَا (el-Bakara 2/259) âyetinin <sup>66</sup>تُنشِرُهَا (es-Sebe' 34/23) âyetinin <sup>67</sup>فُرْعَ olarak da okunmalarını misal olarak seçmiştir.<sup>68</sup>

3. Dördüncü vecih, kelimenin manası aynı kalmakla birlikte resminin/yazım şeklinin değiştiği kıraat ihtilaflarıdır. İbn Kuteybe bu vecih için kıraat farklılıkları arasından <sup>69</sup>إِنْ كَانَتْ إِلَّا صِيْحَةً وَاحِدَةً (Yâsîn 36/29, 53) âyetinin <sup>69</sup>كَالصُّوْفِ الْمُنْفُوشِ (el-Kâria 101/5) âyetinin ise <sup>69</sup>إِنْ كَانَتْ إِلَّا زَفِيَةً وَاحِدَةً biçiminde de okunmalarını örnek vermiştir.<sup>71</sup> Bu maddedeki kıraat farklılıklarında, kelimenin yerine onun eş veya yakın anlamlısının okunduğu anlaşılmaktadır.

4. Beşinci vecih, kelimenin resminin/yazım şeklinin değiştiği, manasının zenginleştiği farklılıklardır. İbn Kuteybe bu madde için kıraat farklılıkları

<sup>63</sup> Söz konusu âyeti Hz. Âişe (ö. 58/678), Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687), Yahya b. Ya'mer (ö. 89/708 [?]) ve İsa b. Ömer es-Sekafi <sup>63</sup>تَلْفُونَهُ şeklinde okumuştur. bk. İbn Cinnî, el-Muhteseb, 2: 104.

<sup>64</sup> Söz konusu âyetin <sup>64</sup>آمِهٍ şeklindeki okunuşu Abdullah b. Abbâs ile İkrime'ye (ö. 105/723) nispet edilmiştir. bk. Taberî, Câmi'u'l-beyân, 13: 184-185.

<sup>65</sup> İbn Kuteybe, Te'vilü müşkili'l-Kur'ân, 36-37.

<sup>66</sup> Kıraat-i aşere imamlarından Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb mezkûr kelimeyi <sup>66</sup>تُنشِرُهَا; diğerleri ise <sup>66</sup>نُنشِرُهَا şeklinde okumuştur. bk. İbn Mücâhid, Kitâbü's-seb'a, 189; İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, 2: 231.

<sup>67</sup> Söz konusu âyetin <sup>67</sup>فُرْعَ şeklindeki okunuşu Hasan-ı Basrî'ye nispet edilmiştir. bk. İbn Cinnî, el-Muhteseb, 2: 192.

<sup>68</sup> İbn Kuteybe, Te'vilü müşkili'l-Kur'ân, 37.

<sup>69</sup> Söz konusu âyetin <sup>69</sup>زَفِيَةً şeklindeki okunuşu Abdullah b. Mes'ûd ile Abdurrahmân b. el-Esved'e (ö. 99/717) nispet edilmiştir. bk. İbn Cinnî, el-Muhteseb, 2: 206-208.

<sup>70</sup> Bahsi geçen okuyuş Abdullah b. Mes'ûd'a nispet edilmiştir. bk. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed b. Hâleveyh, Muhtasar fî şevâzî'l-Kur'ân min Kitâbi'l-Bed' (Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.), 179.

İbn Kuteybe, Te'vilü müşkili'l-Kur'ân, 37.



arasından *وَطَلَعَ مَنْضُودٌ* (el-Vâkıa 56/29) âyetinin *وَطَلَعَ* şeklinde<sup>72</sup> de okunmasını örnek göstermiştir.<sup>73</sup> Bu maddede yer alan kıraat ihtilaflarında, kelimenin yerine farklı anlamdaki başka bir kelimenin okunduğu anlaşılmaktadır.

5. Altıncı vecih, farklılığın takdim-tehir şeklinde tezahür ettiği ihtilaflardır. İbn Kuteybe bu bölüm için kıraat farklılıkları arasından *وَجَاءَتْ سَكْرَةٌ* ve *وَجَاءَتْ سَكْرَةٌ الْحَقِّ بِالْمَوْتِ بِالْحَقِّ* (Kâf 50/19) âyetinin *وَجَاءَتْ سَكْرَةٌ بِالْمَوْتِ* şeklinde de okunmasını<sup>74</sup> misal olarak zikretmiştir.<sup>75</sup>

6. Yedinci vecih ise ziyade ve noksan şeklinde görülen farklılıklardır. İbn Kuteybe bu vecih için kıraat farklılıkları arasından *وَمَا عَمَلُهُ آيْدِيهِمْ* (Yâsîn 36/35) âyetinin *إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَنِيُّ الْحَمِيدُ*<sup>76</sup> *وَمَا عَمَلْتُ آيْدِيهِمْ* (Lukmân 31/26) âyetinin *إِنَّ اللَّهَ الْعَنِيُّ الْحَمِيدُ* (الله) biçiminde<sup>77</sup> de okunmalarını örnek olarak sunmuştur. O, seleften bazı zevatın *إِنَّ هَذَا آجِي لَهٗ تَسَعٌ وَتَسْعُونَ نَعَجَةً* (Sâd 38/23) âyetini *إِنَّ هَذَا آجِي* (Tâhâ 20/15) *إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَىٰ*<sup>78</sup> *لَهٗ تَسَعٌ وَتَسْعُونَ نَعَجَةً أَنْتَلِي* âyetini ise *إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا مِنْ نَفْسِي فَكَيْفَ أَظْهَرُكُمْ عَلَيْهَا*<sup>79</sup> şeklinde<sup>79</sup> okuduklarını da zikretmiştir.<sup>80</sup>

İbn Kuteybe, bu harflerin tamamının Allah kelamı olduğunu; onları Rasûlullah'a Rûhu'l-Emîn'in inzâl ettiğini savunmuştur. Zira Hz. Pey-

<sup>72</sup> Söz konusu okuyuş Hz. Ali'ye nispet edilmiştir. bk. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzzi'l-Kur'ân*, 151; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6: 27.

<sup>73</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 37.

<sup>74</sup> Kaynaklarda Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) ile Abdullah b. Mes'ûd'un böyle okuduğu nakledilmiştir. bk. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzzi'l-Kur'ân*, 145; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5: 598.

<sup>75</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 37.

<sup>76</sup> Söz konusu âyeti kıraat-ı aşere imamlarından Hamza, Kisâî, Halef ve Âsım'ın râvîsi Şu'be (ö. 193/809) *وَمَا عَمَلْتُ آيْدِيهِمْ*; diğerleri ise *وَمَا عَمَلْتُهُ آيْدِيهِمْ* şeklinde okumuştur. bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 353.

<sup>77</sup> Abdülatîf Hatîb, burada hafz edilenin sadece *هو* kelimesi olması gerektiğini söylüyor. Nitekim Mekki b. Ebî Tâlib de bu örneği, söz konusu âyetten sadece *هو* kelimesinin hazfedilmesiyle *إِنَّ اللَّهَ الْعَنِيُّ الْحَمِيدُ* şeklinde kaydetmiştir. bk. Mekki b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 78; Abdülatîf Hatîb, *Mu'cemü'l-kurâât* (Dimeşk: Dâru Sa'deddîn, 2000), 7: 203-204.

<sup>78</sup> Kaynaklarda Abdullah b. Mes'ûd'un böyle okuduğu nakledilmiştir. bk. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzzi'l-Kur'ân*, 130.

<sup>79</sup> Bahsi geçen okuyuş Übey b. Ka'b'a nispet edilmiştir. bk. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzzi'l-Kur'ân*, 90.

<sup>80</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 38.

gamber'in her yılın Ramazan ayında Kur'ân'ın o ana kadar kendisine inzâl edilen bölümlerini Cebrâil'e arz ettiğini; bu esnada Allah'ın dilediğini ekleyip dilediğini nesh ettiğini ve istediğini de kulları için kolaylaştırdığını belirtmiştir. İbn Kuteybe, Allah Teâlâ'nın her kavmin alışkanlıkları üzere okumalarını emretmesinin, O'nun bu kolaylaştırmasından bir bölümü olduğunu ifade etmiştir.<sup>81</sup>

İbn Kuteybe, mütekaddimûndan sahabe ile tâbiînin Kur'ân'ı kendi lügatleriyle okuduklarını; onu, adetleri ve tabiatları üzere tilâvetine devam ettiklerini; ancak bu durumun daha sonraki nesiller için artık caiz olmadığını belirtmiştir. O, mushaf hattına uyan kıraatlerle Kur'ân okumanın câiz olduğunu, mushaf hattına muhalif kıraat vecihleriyle tilâvetin ise artık câiz olmayacağını ifade etmiştir. İbn Kuteybe, Allah'ın kıraatler konusunda kendilerini selevin güzel ihtiyarı üzerinde birleştirdiğini ve buna uymaları gerektiğini söylemiştir. O, selevin tercihi olan mushafın, arza-i ahîredeki kıraatler olduğunu savunup müslümanların bunu dikka-

234  
OMÜİFD

te almamalarının mümkün olmadığını ifade etmiştir.<sup>82</sup> O, Übey b. Ka'b'ın Mushafında kunut dualarının da bulunması ile Abdullah b. Mes'ûd'un (ö. 32/652-653) Mushafında Fatiha, Felak ve Nâs sûrelerinin olmamasının, söz konusu vecihler kapsamına girmediğini belirtmiştir.<sup>83</sup>

İbn Kuteybe, kıraat farklılıklarından kaynaklanan mana değişimlerinde tezat ihtilafına neden olmayan teğâyür (tenevvü) türü çeşitliliğin mümkün olduğunu söylemiş; zaten tezat ihtilafına dair bir örneğin Kur'ân'da bulunamayacağını vurgulamıştır. O, bahsettiği türden teğâyür farklılığını örneklerle açıklamıştır.<sup>84</sup>

### Yedi Vecih Yorumunu Benimseyen Âlimler

Yedi harfin yorumlanması çerçevesinde kıraatlerdeki ihtilaf çeşitlerini araştırma ve onları yedi olarak sınırlandırma fikrinin ilk olarak İbn Ku-

<sup>81</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 38-39.

<sup>82</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 42.

<sup>83</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 38.

<sup>84</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 40-42.

teybe tarafından ortaya konduğu söylenmiştir.<sup>85</sup> Kaynaklarda verilen bilgilerden, İbn Kuteybe'nin hemen peşinden yedi harfin yedi vecih olarak yorumlanmasını benimseyen âlimlerden birinin Ebü'l-Fadl er-Râzî (ö. 290/903) olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte onun, yedi harfin yedi vecih olarak yorumlanmasında İbn Kuteybe'yi takip ettiği, ancak söz konusu vecihlerin oluşturulması konusunda ondan kısmen ayrıldığı görülmektedir.<sup>86</sup> Ebü'l-Fadl er-Râzî'nin, İbn Kuteybe'nin vecihlerini altı maddede topladığı;<sup>87</sup> Arap lehçeleri arasında cari olan birtakım fonetik uygulamaları ise yedinci madde olarak vecihlere eklediği anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Hacer (ö. 852/1449), Ebü'l-Fazl er-Râzî'nin ortaya koyduğu vecihleri sıraladıktan sonra onun, İbn Kuteybe'nin vecihlerini alıp bunlar üzerinde birtakım düzenlemeler yaptığını söylemiştir.<sup>88</sup> Râzî'nin bu eklemesinin, aşağıda değinildiği üzere, sonraki âlimlerin önemli bir kısmı tarafından da benimsendiği gözlemlenmektedir.

Yedi vecih görüşünü benimseyen âlimlerden bir diğeri Kâdı İbnü't-Tayyib'tir (ö. 407/1016). Onun belirttiği maddelerin, İbn Kuteybe'nin ortaya koyduğu vecihlere çok benzer olduğu anlaşılmaktadır.<sup>89</sup> Nitekim Kurtubî (ö. 671/1273), İbn Hibbân'ın yedi harfin te'vili kapsamında âlimlerin ortaya koyduğu otuz beş görüş tespit ettiğini, kendisinin bunlardan beş tanesini aktaracağını söylemiş ve bu çerçevede İbn Kuteybe'nin vecihlerini de zikre değer bulmuştur.<sup>90</sup> Ancak Kurtubî bunları, İbn Kuteybe'nin ismini zikretmeden Kâsım b. Sâbit el-Endelüsî es-Sarakustî'nin (ö. 302/914-915) *ed-Delâil* isimli kitabından naklen "âlimlerin bazısının yorumu" olarak aktarmış ve bu görüşün benzerini Kâdı İbnü't-Tayyib'in de

<sup>85</sup> Abdussabûr Şâhin, "Kur'an Tarihinde Yedi Harf Meselesi II", çev. Tayyar Altıkulaç, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 12 (1973/2), 72; Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar*, 193.

<sup>86</sup> Ebü'l-Fadl er-Râzî'nin oluşturduğu vecihler için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 27; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 15: 57; Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, 1: 77.

<sup>87</sup> Zürcânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1: 137.

<sup>88</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 15: 57.

<sup>89</sup> Kâdı İbnü't-Tayyib'in vecihleri için bk. Zürcânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1: 136.

<sup>90</sup> bk. Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1: 72. Söz konusu beş yorum için bk. Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1: 72-79.

kaydettiğini belirtmiştir.<sup>91</sup> Kâdı İbnü't-Tayyib'in aktardığı vecihlerin - Kurtubî'nin belirttiği gibi- İbn Kuteybe'nin tespit ettikleriyle aynı olduğu, sadece bir-iki örneğin farklı seçildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca Kurtubî'nin isim vermeden Sarakustî'nin kitabından yaptığı nakil, İbn Kuteybe'ye ait olmalıdır. Zira -aşağıda da değinileceği üzere- Sarakustî, vecihlerden biri nedeniyle İbn Kuteybe'yi tenkit etmiştir.<sup>92</sup> Verilen bilgilerden hareketle Sarakustî'den naklen kaydedilen yedi vechin, İbn Kuteybe'ye ait olduğu ve bu yorumu Kâdı İbnü't-Tayyib'in de benimsediği anlaşılmaktadır.

Yedi harf meselesi üzerine müstakil bir eser yazan kıraat âlimlerinden Mekkî b. Ebî Tâlib, yedi harfin yorumunda İbn Kuteybe'ye tâbi olmuştur. Zira onun kaydettiği maddelerin, İbn Kuteybe'nin zikrettiği vecihlerle tam bir benzerlik içinde olduğu söylenebilir.<sup>93</sup> Nitekim o, eserine aldığı yedi vechi bir grup âlimin benimsediğini, bu vecihlerin İbn Kuteybe'nin ve başkalarının yorumu olduğunu; kendisinin ise bunları şerh ettiğini ifade etmiştir.<sup>94</sup>

Yedi harfin yedi vecih olduğu fikrine sahip olan âlimlerden bir diğeri de kıraat ilminin önde gelen isimlerinden İbnü'l-Cezerî'dir (ö. 833/1429). O, yedi harf meselesi üzerinde otuz yılı aşkın bir süre düşündüğünü; kıraatlerin -sahih, şâz, zayıf ve münker olanlarını da kapsamak kaydıyla- tamamını ince bir tetkike tabi tuttuğunu söylemiştir. İbnü'l-Cezerî, söz konusu inceleme ve araştırma sonunda kıraat farklılıklarının yedi vecih ile izah edilebileceğini; söz konusu ihtilafların, tespit ettiği yedi vechin dışına çıkmadığını gördüğünü belirtmiştir.<sup>95</sup> İbnü'l-Cezerî'nin kaydettiği vecihlerin de İbn Kuteybe'nin zikrettiklerine büyük oranda benzediği anlaşılmaktadır.<sup>96</sup>

<sup>91</sup> bk. Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1: 77-78.

<sup>92</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 15: 57.

<sup>93</sup> Mekkî b. Ebî Tâlib'in vecihleri için bk. Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 74-79.

<sup>94</sup> Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 79.

<sup>95</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 26.

<sup>96</sup> Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar*, 134; Yaşar Akaslan, "İbnü'l-Cezerî'nin "Yedi Harf" Meselesi Üzerindeki Fikirleri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18 (2018/2), 287.

Yedi harfin te'vili konusunda İbn Kuteybe'ye tâbi olan veya ondan istifade eden âlimlerin bir bölümünden yukarıda bahsedildi. Bunların yanı sıra İbn Kuteybe'nin ortaya koyduğu yedi vecih görüşünü benimsemese de eserlerinde onun ismini zikrederek veya "müteahhirûn âlimlerden bazıları" gibi genel bir ifadeyle söz konusu vecihleri eserlerine alıp değerlendiren ulemanın sayısı da çoktur. İbn Kuteybe'nin yedi vecih yorumuyla kendisinden sonraki âlimlere etkisinin ve ilim dünyasına bu açıdan katkısının tespit edilebilmesi bakımından bu âlimlerin bazısının ismi aşağıda verilmiştir.

İbnü'l-Cezerî, İbn Hacer, Süyûtî, Kastallânî (ö. 923/1517) ve Zürkânî gibi âlimler İbn Kuteybe'nin adını anmak suretiyle yedi vechi doğrudan ona nispet etmişlerdir.<sup>97</sup> Bununla birlikte İbn Kuteybe'nin zikrettiği vecihleri benimsemese de onları İbn Kuteybe'ye nispet etmeden genel bir ifadeyle aktaran âlimlerin çoğunlukta olduğu gözlemlenmektedir. Onlar söz konusu vecihleri genellikle "Kıraatteki ihtilaf vecihlerini dikkatlice inceledim, bunların yedi olduğunu gördüm." şeklinde bir ifadeyle aktarmışlardır ki; bu cümle, İbn Kuteybe'nin kendi ifadeleriyle de örtüşmektedir.<sup>98</sup> İbn Abdilberr (ö. 463/1071), İbn Atıyye (ö. 546/1151), İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1267), Kurtubî ve Zerkeşî (ö. 794/1392), İbn Kuteybe'nin yedi vechini bu şekilde aktaran âlimlerden bazılarıdır.<sup>99</sup>

### İbn Kuteybe'ye Yedi Vecih Bağlamında Yöneltilen Tenkitler

Kur'ân'ın yedi harf üzere inzâl edilmesini ele alan âlimlerin bir bölümü yedi harfin açıklanması kapsamında kaydedilen yedi vecih te'vilini kabul etmemiş, bu meselede farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bunların dışında âlimlerin bazıları ise İbn Kuteybe'nin zikrettiği yedi vecih yorumunu benimsemekle birlikte çeşitli nedenlerle onu tenkit etmişlerdir. Aşağıda

<sup>97</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 27-28; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 15: 56-57; Süyûtî, *el-İtkân*, 105-106; Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, 1: 74-75; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1: 135.

<sup>98</sup> Krş. İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkilü'l-Kur'ân*, 36.

<sup>99</sup> İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, 8: 295-300; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 1: 43; İbnü'l-Cevzî, *Fünûnü'l-efnân*, 209-211; Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 99-100; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1: 77-78; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 214-215.

âlimlerden bir kısmının İbn Kuteybe'ye doğrudan veya dolaylı olarak yönelttikleri eleştiriler ele alınacaktır.

### **Kabileler Arasındaki Fonetik Çeşitliliğin Vecihler Arasında Yer Almamasının Tenkit Edilmesi**

Yukarıda geçtiği üzere İbn Kuteybe'nin yedi vecih görüşünü ilk benimseyen âlimlerden birisi Ebü'l-Fadl er-Râzî'dir. Ancak o, İbn Kuteybe'yi aynen takip etmemiş, onun fikrinden hareketle vecihler üzerinde bazı düzenlemeler yapmış, bu kapsamda -İbn Kuteybe'nin maddeler arasında zikretmediği- lehçe temelli fonetik çeşitliliği yedinci vecih olarak kaydetmiştir. Esasen Râzî'nin bu ilavesinin, İbn Kuteybe'ye yöneltilen ilk tenkitlerden biri olduğu söylenebilir. Nitekim daha sonraki zamanlarda yedi vecih görüşünü kabul etmekle birlikte İbn Kuteybe'yi eleştiren ulemanın çoğunun, Râzî'nin söz konusu yedinci vechinin önemine dikkat çektiği gözlemlenmektedir.

238

OMÜİFD

Mekkî b. Ebî Tâlib ise “yedi harf, yedi vecihtir” demiş ve İbn Kuteybe'nin oluşturduğu maddeleri saymıştır.<sup>100</sup> O, kıraatteki idgam, izhar, med, kasr, teşdîd, tahfif ve benzeri meselelerin ilk maddeye dâhil olduğunu,<sup>101</sup> çünkü Arap dilinde kullanılan ve ayrıca sika imamlardan da nakledilen bu tür farklılıkların, resm-i hatta muvafık olmaları hasebiyle, Kur'ân'da uygulanmasının caiz olduğunu belirtmiştir.<sup>102</sup> Aktarılan açıklamalarıyla Mekkî, lehçeler arasındaki fonetik çeşitliliğin kıraatler için sahip olduğu önemi teslim etmekle birlikte bu hususun İbn Kuteybe'nin ve kendisinin zikrettiği vecihler arasında ilk maddenin kapsamına dâhil olduğunu ifade etmiştir. Mekkî'yi böyle bir açıklamaya sevk eden şeyin, fonetik hususları müstakil bir vecih olarak ele alan Ebü'l-Fadl er-Râzî'ye ve onun gibi düşünenlere bir cevap olarak telakki edilmesi mümkündür.

Kıraatler için lehçelerden kaynaklanan fonetik hususların yedi vecih arasında yer alması gerektiğini düşünen âlimlerden İbnü'l-Cezerî; İbn

<sup>100</sup> Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 74-79.

<sup>101</sup> Mekkî'nin belirttiği ilk madde, İbn Kuteybe'nin zikrettiği ilk vechin aynısıdır. krş. İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 36; Mekkî, *el-İbâne*, 74.

<sup>102</sup> Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 78-79.

Kuteybe'nin ve başka âlimlerin, yedi vechi tespit ederken kıraat ilminin usûl bölümünde mütalaa edilen idgam, izhar, ihfâ, imâle, tefhîm, beyne beyne, med, kasr, hemzenin hükümleri, revm, işmam gibi uygulamaları değerlendirmeye dâhil etmediklerini belirtmiştir. Bununla birlikte İbnü'l-Cezerî de -Mekkî b. Ebî Tâlib gibi- esasen bu meselelerin birinci vechin kapsamında değerlendirilebileceğini, böylece zikredilen yedi maddenin, kıraat ihtilaflarının tamamına şamil olacağını savunmuştur.<sup>103</sup> O, söz konusu farklılıkların lafzın edasıyla alakalı olup kelimenin yapısını ve anlamasını değiştirmeyeceğini vurgulamıştır.<sup>104</sup> İbnü'l-Cezerî her ne kadar lehçeler arasındaki farklı fonetik uygulamaların yedi vecih içinde yer alması gerektiğini ima etse de bu tür ihtilafları yedi vecih arasında kendisi de zikretmemiştir. Nitekim Zürkânî ortaya koydukları yedi vecihte lehçe farklılıklarından kaynaklanan fonetik unsurlara yer vermediği gerekçesiyle -İbn Kuteybe'yle birlikte- İbnü'l-Cezerî'yi de tenkit etmiştir.<sup>105</sup>

Âlimlerin bir kısmı, yedi harf ruhsatıyla ümmete (özellikle Arap kabilelerine) sağlanan kolaylık ilkesine dikkat çekmişler; bu doğrultuda lehçelerden kaynaklanan fonetik farklılıkların önemine vurgu yapmışlardır. Onlar, esasen yedi harf ruhsatı doğrultusunda kolaylık ilkesine en çok katkı sağlayan bölümün, kabilelere Kur'ân kelimelerini kendi lehçelerine göre telaffuz etme izninin verilmesi olduğunu söylemişlerdir. Bu ulemâ, söz konusu fonetik farklılıkların yedi harf ruhsatı içindeki önemi nedeniyle zikri geçen maddenin vecihler arasında mutlak surette yer alması gerektiğini savunmuşlardır. Onlar, verilen ruhsatın bütün Arap kabilelerine şamil olması ve mevcut kıraat ihtilafları bakımından söz konusu maddenin önemini bildikleri halde bunu yedi vecih arasında zikretmeyen İbn Kuteybe, Kadı Ebûbekir b. Tayyib el-Bakillânî ve İbnü'l-Cezerî'yi eleştirmişlerdir.<sup>106</sup>

<sup>103</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 28.

<sup>104</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 30.

<sup>105</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1: 137-139.

<sup>106</sup> Meselâ bk. Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1: 137-139; Sâlih, *Mebâhis*, 115.

Arap lehçeleri arasında cari olan fonetik farklılıkların yedi vecih içinde müstakil bir maddede olarak zikredilmesi gerektiğini savunan âlimler, Ebü'l-Fadl er-Râzî'nin yedi vechini, İbn Kuteybe'nin ve takipçilerinin maddelerine tercih etmişlerdir. Meselâ Zürkânî; Ebü'l-Fadl er-Râzî'nin, İbn Kuteybe'nin yedi vechini dikkatli bir şekilde altı vecihte topladığını, yedincisinde ise fetih, imâle, terkîk ve tefhîm gibi lehçe farklılıklarını zikrettiğini söylemiştir. Zürkânî, bu nedenle bazı âlimler tarafından ileri sürülen 'İbn Kuteybe, Ebü'l-Fadl er-Râzî, Kadı İbnü't-Tayyib ve İbnü'l-Cezerî'nin ortaya koydukları vecihlerin birbirine benzeyip aralarındaki ihtilafın hakiki değil, lafzî olduğu' yönündeki düşünceye katılmadığını belirtmiştir. Zira Zürkânî, bu üç büyük âlimin lehçe farklılıklarını -kıraat ihtilafları arasında bunların sahip olduğu yeri ve önemi- bile bile vecihler arasına almadıklarını, söz konusu ulemanın kendi eserlerinden yaptığı alıntılarla ispat etmeye çalışmıştır. O, Ebü'l-Fadl er-Râzî'nin kıraatlerdeki ihtilaf vecihlerinin tamamını göz önünde bulundurduğunu ve neticede bunların yedi vechin dışına çıkmadığını tespit ettiğini söylemiştir.<sup>107</sup> Zürkânî, bu ifadeleriyle yedi vecih içerisinde fonetik farklılıklara yer vermeyen âlimlerin kıraatleri tasnif ederken kıraat farklılıklarının hepsini göz önünde bulundurmadıklarını; dolayısıyla oluşturdukları maddelerin, kıraatlerin tamamını kuşatmadığını savunmuştur.

Günümüz araştırmacılarından Mehmet Dağ, bir çalışmasında yedi harfin te'vili kapsamında ileriye sürülen görüşlerin eksik ve hatalı yönlerini ele almıştır. Yapılan açıklamalardan hareketle Dağ'ın, diğer âlimlerin konuyla ilgili çeşitli yorumlarının yanı sıra, İbn Kuteybe'nin söz konusu tasnifini de üç yönden hatalı bulduğu anlaşılmaktadır. Buna göre Dağ'ın, bir yandan yedi harf içinde zikredilmesi gereken fonetik hususların bu tasnifte bulunmamasına, bir taraftan ferşî farklılıkların yedi harfin açıklaması babında İbn Kuteybe'nin oluşturduğu yedi vecih içinde yer alma-

<sup>107</sup> Zürkânî, *Menâhîlü'l-'irfân*, 1: 137-139.



sına<sup>108</sup> ve sayılan yedi vechin tamamının vahiy kaynaklı olduğu görüşüne katılmadığı müşahede edilmektedir.<sup>109</sup>

İbn Kuteybe, yedi vechi saydıktan hemen sonra kabilelerin kendi lehçelerinden kaynaklanan telaffuz biçmelerine göre Kur'ân okumalarına izin verilmesinin önemini örneklerle açıklamıştır. O, Allah Teâlâ'nın kulları için lütfettiği bu kolaylaştırma kapsamında Hüzeyl kabilesine mensup bir kimsenin حَتَّى جِينِ (meselâ bk. el-Mü'minûn 23/54) âyetini جِينِ عَتَّى şeklinde okuduğunu, çünkü o kişinin bunu öyle telaffuz edip kullandığını belirtmiştir.<sup>110</sup> Aynı cümleden olarak Esed kabilesinden bir kimsenin وَتَسُوذُ وَجُوهَ، تَعْلَمُ، تَعْلَمُونَ (Âl-i İmrân 3/106) ve أَلَمْ اِغْهَدْ اِلَيْكُمْ (Yâsîn 36/60) şeklinde okuduğunu; kelimeyi Temîmlî'nin hemzeli, Kureyşî'nin ise hemzesiz telaffuz ettiğini bildirmiştir. O, aynı kolaylaştırma sayesinde bir başkasının وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ (meselâ bk. el-Bakara 2/11) ve وَغِيصَ الْمَاءِ (Hûd 11/44) âyetlerini kesreyle birlikte zammenin işmâmıyla; هَذِهِ بِضَاعَتُنَا رُذَّتِ الْبَيْتَا (Yûsuf 12/65) âyetini zammeyle birlikte kesrenin işmâmıyla; مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا (Yûsuf 12/11) âyetini idgamla birlikte zammenin işmâmıyla okuduğunu kaydetmiştir.<sup>111</sup>

İbn Kuteybe, bu kabilelerden her birine çocukluğunda, gençliğinde ve ihtiyarlığında konuşageldiği (bebekliğinden beri konuşmakta olduğu) kendi lûgatını bırakması emredilseydi, bunu yapmanın onlar için çok zor olacağına işaret etmiştir. Onların, alışkanlıklarını bırakıp kendileri için yeni olan lehçeyle okuyabilmelerinin ancak uzun bir çalışma, dili yeni telaffuza alıştırma ve öteden beri sürüp gelen konuşma alışkanlıklarını bırakmalarıyla mümkün olabileceğini vurgulamıştır. O, Allah Teâlâ'nın - Hz. Peygamber'in lisanında onlara farzlarında, ahkâmlarında, namazlarında, oruçlarında, zekâtlarında, haclarında, boşanmalarında, köle azat etmelerinde ve diğer dini işlerinde sahabeden âlimlerin ihtilaf ettiği me-

<sup>108</sup> Dağ, ferşî farklılıkların ruhsat kapsamında olmayıp mutlaka Hz. Peygamber'den duyulması gerektiğini savunmuştur.

<sup>109</sup> Söz konusu değerlendirmeler ve konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 43-73, 90-91.

<sup>110</sup> Bahsedilen okuyuş Abdullah b. Mes'ûd'a nispet edilmiştir. bk. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzî'l-Kur'ân*, 68.

<sup>111</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 39.

selelerde herhangi birine tabi olmaları konusunda izin verdiği gibi- rahmetiyle ve lütfuyla lügatler/lehçeler hususunda da bir genişlik kıldığını, kelimelerin (özellikle sarf) hareketlerinde tasarrufta bulunmalarına müsaade ettiğini söylemiştir.<sup>112</sup>

İbn Kuteybe'nin ilk vecih için zikrettiği dört örnekten ikisinin - (بِالْبَحْلِ - مَيْسِرَة) Arap kabilelerinin farklı kullanımlarıyla irtibatlı olduğu anlaşılmaktadır.<sup>113</sup> Bu nedenle olsa gerek, bazı âlimler İbn Kuteybe her ne kadar kabileler arasındaki fonetik farklılıkları müstakil bir vecih olarak zikretmese de bunların ilk madde kapsamında değerlendirilebileceğini söylemişlerdir.

İbn Kuteybe'ye yöneltilen eleştirilerde zikredilen izhar, idgam, med, kasr, fetih, imâle, beyne beyne, hemze ile ilgili durumlar, iskân, revm, işmâm gibi konular ile İbn Kuteybe'nin ilk maddesinde zikredilen iki örneğin ve benzerlerinin tamamının Arap lehçelerinin kullanım farklılıklarıyla sıkı bir ilişki içinde olduğu anlaşılmaktadır. Sahih ve şâz rivayetleriyle bütün kıraatlerin yedi vecih çerçevesinde kabaca tasnifinin yapıldığı taksimatta, sayılan hususların tamamının -hatta mahiyet itibariyle farklı başka maddelerle birlikte- tek bir vecih içerisinde zikredilmesi mazur görülebilir. Nitekim Mekki b. Ebî Tâlib ve İbnü'l-Cezerî de bunların ilk vecih kapsamında mütalaa edilebileceğini söylemişlerdir.<sup>114</sup> Esasen keli-

<sup>112</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 39-40.

<sup>113</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7: 21-22; Ebû Ali el-Hasen b. Abdilgaffâr el-Fârisî, *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'a*, thk. Bedreddîn Kahvecî, Beşîr Cuvicâtî (Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1991), 2: 414-415, 3: 160; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ebû Muhammed b. 'Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2002), 2: 286; Ebû Muhammed b. Hammûs b. Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-Keşf 'an vücûhi'l-kirââti's-seb' ve 'ilelihâ ve hiccîhâ*, thk. Muhyiddîn Ramadân (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 1: 389; Ebü'l-Bekâ Muhibbüddin Abdullah b. Hüseyin b. Abdullah el-Ukberî, *İ'râbü'l-kirââti's-şevâz*, thk. Muhammed es-Seyyid 'Azzûz (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1996), 1: 285; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *Tefsîru'l-bahri'l-muhît*, thk. Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd, Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 2: 355, 3: 257; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf es-Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-mesûn fi 'ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1986), 2: 647.

<sup>114</sup> Mekki, *el-İbâne*, 74; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 28.

melerin hareketlerinin farklılaşması ile kelimenin telaffuzuyla ilgili olan fonetik çeşitlilik lehçelere dayandırılrsa da mahiyet itibariyle bunların birbirinden farklı olduğu savunulabilir. İbn Kuteybe'yi bu konuda eleştiren âlimlerin de meselenin bu yönünü öne çıkardığı anlaşılmaktadır. Ancak İbn Kuteybe'nin bütün rivayetleri yedi vecihte ifade etme "zorunluluğu"nun, onu bu tercihe zorladığı anlaşılmaktadır. Zira onun, yedi vechin hemen peşinden lehçe farklılıklarının yedi harf ruhsatı kapsamında yer alması gerektiği yönündeki açıklamaları, bu yargıyı güçlendirmektedir.

### Yedi Vecihten Daha Fazla Sayıda Okunan Bir Harfin Bulunmadığı Yönündeki Sözlerinin Tenkit Edilmesi

Bazı âlimler İbnü'l-Enbârî'nin (ö. 328/940), "Bildiyim kadarıyla, Allah'ın kitabında yedi vecih üzere okunan bir harf yoktur."<sup>115</sup> sözünden dolayı İbn Kuteybe'yi tenkit ettiğini, buna gerekçe olarak da *إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا* (el-Bakara 2/70) *عَبَدَ الطَّاعُوتَ* (el-Mâide 5/60) *بَعْدَ أَبِي بَيْسٍ* (el-Arâf 7/165) *فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌ* (el-İsrâ 17/23) ve benzeri âyetleri örnek gösterdiğini bildirmiştir.<sup>116</sup> Ebû Hayyân zikredilen âyetlerle ilgili olarak *تَشَابَهَ*'de on iki,<sup>117</sup> *عَبَدَ الطَّاعُوتَ*'de yirmi iki,<sup>118</sup> *بَعْدَ أَبِي بَيْسٍ*'de yirmi iki<sup>119</sup> ve *أَفٌ*'de ise kırk farklı vecih nakledildiğini bildirmiş ve bunların tevcihini yapmıştır.<sup>120</sup>

Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib Muhammed el-Bakillânî (ö. 403/1013) de -İbn Kuteybe gibi- Allah'ın kitabında yedi vecih üzere okunan bir harfin, kelimenin ya da âyetin olmadığını ifade etmiştir.<sup>121</sup> İbn Hacer ise Kur'ân'ın yedi harf üzere nâzil olmasının, yedi vecih üzere nüzûlü manasına geldiğini belirtmiştir. Ancak İbn Hacer bunun, Kur'ân'daki her kelimenin veya cümlenin yedi vecih üzere okunduğu

<sup>115</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 34.

<sup>116</sup> Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 91; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 218; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 15: 55.

<sup>117</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1: 419.

<sup>118</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 3: 529-531.

<sup>119</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 4: 410-411.

<sup>120</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 6: 21-22.

<sup>121</sup> Bakillânî, *el-İntisâr*, 1: 384

anlamına gelmeyeceğini; zira yedi harf kapsamında bir kelimenin en çok yedi vecih üzere okunabileceğini söylemiştir. O, bazı kelimelerin kıraatinin yedi vechi aşmasının bu genel ilkeyi bozmayacağını; ayrıca kelimenin eda keyfiyetinde görülen fazlalıkların da bu genel duruma hanel getirmeyeceğini savunmuştur.<sup>122</sup> Nitekim başka âlimler de Kur'ân'da yedi harf üzere okunabilen kelimelerin, sınırlı sayıda olduğunun altını çizmişlerdir.<sup>123</sup>

İbn Kuteybe'nin kaydettiği "Bildiğim kadarıyla, Allah'ın kitabında yedi vecih üzere okunan bir harf yoktur." sözünün de İbn Hacer'in yaptığı açıklamalar muvacehesinde değerlendirilmesi mümkün görünmektedir. Zira İbn Kuteybe -her ne kadar günümüze ulaşmasa da- kıraat sahasında müstakil kitap yazmış, Kur'ân ilimleri alanında telif ettiği eserlerinde kıraatlerden istifade etmiş ve yedi harf meselesi üzerine etraflıca düşünüp bu konuda kendisinden sonraki ulemayı etkileyebilecek nitelikte yorum ortaya koymuş bir âlimdir. Bu nedenle onun, Kur'ân'daki bazı kelimelerin yedi vecihten daha fazla şekilde okunduğunu gerçekten bilmediğini veya bu durumu göz ardı ettiğini düşünmek yanıltıcı olabilir. Dolayısıyla İbn Kuteybe'nin de -çok az oldukları için genel kuralı etkilemeyecekleri düşüncesiyle- yedi vecihten daha fazla biçimde okunan örnekleri zikretmeye gerek görmediği söylenebilir. Zira onun, kıraat rivayetlerinin geneline göz önünde bulundurup bunları yedi vecih şeklinde tasnif etmeye çalıştığı, hatta bu nedenle fonetik hususları bile yedi vecih içerisine müstakil bir madde olarak dâhil etmediği/edemediği anlaşılmaktadır. Bu nedenle bahsi geçen tenkitten İbn Kuteybe'yi eleştiren âlimlerin haklılık payı olmakla birlikte, bu konunun izah edilen şekilde değerlendirilmesi de mümkün görünmemektedir.<sup>124</sup>

<sup>122</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 15: 45.

<sup>123</sup> İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, 8: 274; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 24.

<sup>124</sup> Kıraat-i aşere ile sınırlı olmak kaydıyla, iki vecihten daha fazla şekilde okunan kelimelerin sınırlı sayıda olduğu yönünde bir değerlendirme için bk. Alican Dağdeviren, "Kıraatlerin Kur'âniyeti ve Sayısına Yönelik Bir Değerlendirme", *Ekev Akademi Dergisi* 68 (2016/Güz), 44-50.

## Vecihlerde Örnek Olarak Zikredilen طلع - طلع Okunuşları Nedeniyle Tenkit Edilmesi

İbn Kuteybe'nin yedi vecih nedeniyle tenkit edilmesine neden olan bir başka husus, onun beşinci madde için seçtiği örnektir. İbnü'l-Cezerî, İbn Kuteybe'nin tespit ettiği yedi vechin güzel olduğunu, ancak kelimenin manasının ve resminin değiştiği farklılıklar (beşinci madde) için وَطَّلَحَ (el-Vâkıa 56/29) âyetinin وَطَّلَحَ şeklinde de okunmasının misal olarak sunulmasını doğru bulmadığını söylemiştir. O, zikredilen örneğin kıraat ihtilaflarına taalluk etmediğini savunmuştur. İbnü'l-Cezerî, İbn Kuteybe'nin söz konusu madde için عَلَى الْغَيْبِ بِضَيْنٍ (et-Tekvîr 81/24) âyetinin بِضَيْنٍ أَشَدَّ مِنْكُمْ قُوَّةً; بِضَيْنٍ (et-Tevbe 9/69) ise أَشَدَّ مِنْهُمْ şeklinde de okunmalarını örnek olarak verseydi bunun doğru olacağını ileri sürmüştür.<sup>125</sup>

İbnü'l-Cezerî her ne kadar söz konusu tenkidinin gerekçesi olarak seçilen örneğin kıraat ihtilaflarına taalluk etmediğini söylese de bununla tam olarak neyi kastettiği meselesi açık değildir. Zira belirtilen وَطَّلَحَ şeklinde okunması, Hz. Ali'ye ve Abdullah b. Mus'ûd'a nispet edilmektedir.<sup>126</sup>

Kaynakların çoğunluğu طَّلَحَ kelimesinin “muz”, طَّلَحَ'nın ise “hurma” anlamına geldiğini belirtmektedir. Bununla birlikte bazı kaynaklar طَّلَحَ kelimesinin a) muz;<sup>127</sup> b) Yemen ve Hicaz'da çok bulunup طَّلَحَ şeklinde isimlendirilen bir ağaç<sup>128</sup> yahut dikenleri büyük olan iri bir ağaç;<sup>129</sup> c) طَّلَحَ, yani hurma olmak üzere üç farklı anlamda kullanılabileceğini kaydetmiştir.<sup>130</sup> Aktarılan bilgiler ışığında ilk iki manaya göre söz konusu kelimeler farklı şeylere delalet etmekle birlikte üçüncü durumda eş anlamlı olmak-

<sup>125</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 28.

<sup>126</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22: 309-310; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5: 454; İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'l-Kur'ân*, 151; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6: 27; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 8: 206.

<sup>127</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5: 454; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Cevzî el-Bağdâdî, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1987), 8: 140; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 8: 206.

<sup>128</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5: 454

<sup>129</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22: 310; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 8: 140.

<sup>130</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5: 454.

tadırlar. Bununla birlikte kaynaklarda طَّلَح kelimesinin anlamıyla alakalı birkaç farklı ihtimal nakledilse de genel kanaat onun “muz” manasına geldiği yönündedir. Nitekim Taberî; sahabe ve tâbiînden te’vil ehlinin طَّلَح kelimesinin “muz” manasına geldiğini söylediklerini rivayetlerle ortaya koymuştur. طَّلَح’ın hurma anlamına geldiği konusunda ise ittifak bulunduğu söylenebilir. Ayrıca âyetin طَّلَعَ وَطَّلَعَ şeklinde de okunuşu Hz. Ali’ye ve İbn Mus’ûd’a nispet edilmektedir. Durum böyle olmakla birlikte İbnü'l-Cezerî'nin söz konusu örneğin seçilmesini niçin eleştirdiği net değildir. Kaldı ki araştırmamız esnasında İbn Kuteybe’yi bu nedenle tenkit eden başka bir âlime/esere de rastlanılamamıştır.

### Yazının Sûreti Üzerinden Açıklama Yapılmasının Tenkit Edilmesi

Tespit ettiği vecihlerle alakalı olarak İbn Kuteybe’ye yöneltilen başka bir tenkit de Kâsım b. Sâbit el-Endelüsî es-Sarakustî’den gelmiştir. İbn Hacer, kelimenin manası aynı kalmakla birlikte resminin/yazım şeklinin değiştiği (كَالْعَيْنِ yerine كَالصُّوفِ gibi kelimenin mürâdifinin okunduğu) kıraatlerle ilgili olarak Kâsım b. Sâbit’in *ed-Delâil* isimli kitabında zikrettiği itirazı nakletmiştir. Buna göre Kâsım b. Sâbit, kıraatler konusunda ruhsat verildiğinde Arapların çoğunun yazıyı ve dolayısıyla yazının şeklini bilmediklerine, onların harfleri ancak mahreçleriyle kavradıklarına dikkat çekmiş; نُشِرُهَا نُشِرُهَا örneğinde olduğu gibi kelimelerin yazım şekli aynı olmakla birlikte mahreçleri farklı olan vecihte ise temel sebebin söz konusu kelimelerin anlam bakımından birbirine yakınlıkları olduğunu söylemiştir. Her ne kadar Kâsım b. Sâbit bahsedilen yönden İbn Kuteybe’yi eleştirse de İbn Hacer, Kâsım b. Sâbit’in işaret ettiği söz konusu durumun, İbn Kuteybe’nin görüşünü zayıflatmayacağını savunmuştur.<sup>131</sup> Kaldı ki araştırma esnasında İbn Kuteybe’yi bu bakımdan eleştiren başka bir âlim tespit edilememiştir.

Aktarılan son tenkitten dikkat çeken diğer bir husus, İbn Kuteybe’den çeyrek asır kadar sonra vefat eden Kâsım b. Sâbit’in -eleştirmek amacıyla olsa bile- onun yedi harf konusundaki görüşlerinden bahsetmesidir.

<sup>131</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 15: 57.

Ebü'l-Fazl er-Râzî'nin, İbn Kuteybe'nin vecihlerini alıp bunlar üzerinde birtakım düzenlemeler yaptığı<sup>132</sup> da göz önünde bulundurulduğunda bu durum, İbn Kuteybe'nin -diğer fikirlerinin yanı sıra- yedi harf konusunda ortaya koyduğu 'yedi harf, yedi vecihtir' görüşünün ilim dünyasındaki yayılma hızını göstermesi bakımından önemlidir.<sup>133</sup> Mesele, belirtilen yönden değerlendirildiğinde söz konusu eleştirinin, İbn Kuteybe'nin yedi vechinin âlimler nezdindeki değerine ve etkisine işaret etmesi bakımından da kayda değer olduğu söylenebilir.

### Yedi'nin Rakamsal Değer Olarak Kabul Edilmesinin Tenkit Edilmesi

İbn Kuteybe'nin, yedi harf ile ilgili hadislerde geçen yedi'yi gerçek rakamsal değer olarak kabul etmesi, eserlerinde konuyla ilgili bilgiler veren müelliflerin bir kısmı tarafından tenkit edilmiştir. Bu çerçevede bazı araştırmacılar, yedi harfin yorumu bağlamında ortaya konan görüşler arasında en makul olanın yedi vecih görüşü olduğunu savunmakla birlikte yedi'nin gerçek anlamda algılanıp vecihlerin yedi maddede ifade edilme-ye çalışılmasını eleştirmiştir.<sup>134</sup> Bunlar, yedi'nin gerçek anlamda kullanıldığını kabul eden bilginlerin söz konusu yedi'nin ne olduğunun tespitinde görüş birliğine varamadıklarını, yedi maddenin oluşturulması çerçevesinde her bir âlimin değişik hususları saydıklarını belirtmişlerdir. Yedi'nin rakamsal değer olarak yorumlanmasını tenkit edenler, söz konusu

<sup>132</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, 15: 57.

<sup>133</sup> Kâsım b. Sâbit Endülüs'te yaşamış bir âlimdir. Onun, babası Sâbit b. Hazm (ö. 313/925) ile birlikte doğuya doğru ilim yolculuğuna çıktıkları, dönüşte aralarında Halil b. Ahmed'in (ö. 175/791) *Kitâbü'l-ayn* isimli eserinin de bulunduğu pek çok telifatı Endülüs'e taşıdıkları kaydedilmektedir. Kâsım b. Sâbit'in garîbü'l-hadis alanında *ed-Delâ'il*'i telifine başladığı, vefatının üzerine bunu babasının tamamladığı bildirilmektedir. *ed-Delâ'il*'in bu alanda daha önce telif edilen Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm ve İbn Kuteybe'nin *Garîbü'l-hadis*'lerinde zikredilmeyen bilgileri ihtiva eden önemli bir eser olduğu vurgulanmıştır. bk. İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 1: 297; Ebü'l-Fadl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir es-Süyûtî, *Buğyetü'l-ov'ât fi tabakâti'l-lügaviyyîn ve'n-nühât*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1979), 2: 252; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 14: 562-563; Fuad Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabi* (GAS): 'İlmü'l-lüga ilâ havâli sene 430 h., Arapça'ya tercüme eden: Arafe Mustafa (Riyad: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'üd el-İslâmiyye, 1988), 8/2. kısım, 484-485.

<sup>134</sup> Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar*, 136-137.

ulemanın yedi maddeyi aşmamak için bazen bir âlimin iki-üç madde içinde saydığı şeylerin, diğeri tarafından tek maddede ifade edildiğini; bazen de yedi harfin kapsamına dâhil olduğu halde birtakım hususların belirlenen yedi vechin dışında bırakıldığını söylemişlerdir.<sup>135</sup>

Günümüz araştırmacılarından Mehmet Dağ, yedi harfin, “leheç” olduğu görüşünün, ferşî farklılıkları kapsamaması; “müterâdîf” yorumunun ise ferşî ihtilafların yanı sıra fonetik çeşitliliği de içinde barındırması nedeniyle bazı âlimlerin kıraat birikimini yedi sayısında sabitleyecek şekilde yedi vecih te’vilini ihdas ettiği fikrini savunmuştur. Dağ, bu görüşün kıraat farklılıklarını kategorik ayrıma tabi tutmanın ötesine geçemediğini ve yapılan yedi vecih tasniflerinin de sübjektif olduğunu belirtmiştir. O, yedi vecih yorumunun, kıraatleri yedi harf ruhsatının verilmiş amacına göre anlamlandırmaktan uzak olduğu tezini ileriye sürmüştür. Dağ, yedi vecih anlayışının bünyesinde barındırdığı birtakım mahzurlar sebebiyle bazı âlimlerin, bu te’vilin bir ileri aşaması olarak “yedi”yi “kesretten kinaye” kabul ettiklerini ve yorumlarını bu çerçevede oluşturduklarını savunmuştur.<sup>136</sup>

Esasen araştırmacıların, yedi vecih yorumunda yedi’nin gerçek rakamsal değer olarak kabulünün, kıraatleri yedi maddede tasnif etmeye çalışan âlimleri zora soktuğu yönündeki değerlendirmesinin isabetli olduğu gözlemlenmektedir. Zira Ebû Amr ed-Dânî konuyla ilgili hadislerde geçen yedi’nin, “lügatlerden vecihler” olmasının mümkün olduğunu, bu nedenle Kur’ân’ın bu vecihlere göre nâzil olduğunu ve yedi harfin “pek çok vecihte” bulunduğunu söylemiştir.<sup>137</sup>

Dânî’nin açıklamaları değerlendirildiğinde onun, “harf”in vecih olarak yorumlanmasında İbn Kuteybe’yi takip etmekle birlikte “yedi”nin, kesretten kinaye/genişlik anlamına geldiğini kabul ederek onun düşünce-

<sup>135</sup> Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar*, 129-130; Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 76-77.

<sup>136</sup> Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 78-80.

<sup>137</sup> Dâni, *el-Ahrufü’s-seb’a*, 32-33; Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman ed-Dânî el-Ümevî, *Câmi’u’l-beyân fi’l-kirâti’s-seb’i’l-meşhûra*, thk. Muhammed Sadûk el-Cezâirî (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2005), 25.



sinden kısmen ayrıldığı anlaşılmaktadır.<sup>138</sup> Bu durumda Ebû Amr ed-Dânî'nin, İbn Kuteybe'nin yedi vecih görüşünden hareketle böyle bir yoruma ulaştığı söylenebilir. Esasen yedi'yi rakamsal değer olarak kabul eden İbn Kuteybe ile onu kesretten kinaye manasında değerlendiren Dâni'nin görüşleri arasında önemli bir farklılık bulunmaktadır. Burada yedi kelimesine yüklenen anlamın vecihlerin tespitinde önemli bir rol oynadığı gözlemlenmektedir. Zira İbn Kuteybe vecihleri yedi maddede ifade etmeye çalışırken Dâni böyle bir sınırlamaya girmeksizin vecihleri ortaya koymuştur. Meselâ Dâni, bu sayede -vecihler arasında fonetik farklılıklara yer vermediği gerekçesiyle tenkit edilen İbn Kuteybe'den farklı olarak- lehçeler arasındaki fonetik farklılıkları müstakil bir vecih olarak zikretme imkânı bulabilmiştir. Muhtemelen İbn Kuteybe de fonetik unsurların yedi harf açısından ehemmiyetini görmüş ve yedi vechin hemen peşinden Arap kabilelerine kendi lehçelerine has telaffuz şekilleriyle Kur'ân okumalarına izin verilmesinin önemini anlatmıştır. Ancak o, yedi maddeyi aşmamak için bunu, vecihler arasında müstakil bir madde olarak zikredememiştir. Dâni için anlatılan durumun bir benzeri, günümüz araştırmacılarından Abdurrahman Çetin için de geçerlidir. Zira Çetin yedi harfin, yedi sayısına bağlı kalmaksızın birtakım vecihler olduğunu söylemiştir. O, bu kapsamda on üç madde ortaya koymakla birlikte bunlara başkalarının da ilave edilebileceğini yahut saydığı bazı maddelelerin birleştirilerek sayının daha aza indirilebileceğini belirtmiştir.<sup>139</sup>

## Sonuç

İbn Kuteybe, Kur'ân'da tenakuz bulunduğu yönelik iddiaları cevaplamak ve bu sayede Kur'ân'ın ilahi kelimeler olduğunu ortaya koymak için *Te'vîlü müşkili'l-Kur'an* isimli eserini telif etmiştir. O, Kur'ân'ın nâzil olduğu Arap dilinin, mecaz konusunda ve başka hususlarda diğer dillere

<sup>138</sup> Dâni ortaya koyduğu vecihlerin sayısı hakkında bir açıklama yapmamakla birlikte onun zikrettiği vecihlerin sayısının on dokuz olduğu anlaşılmaktadır. bk. Dâni, *el-Ahrufü's-seb'a*, 33-44; Dâni, *Câmi'u'l-beyân*, 25-29.

<sup>139</sup> Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar*, 137-148.

olan üstünlüğünden bahsetmiş, Kur'ân'ın bir başka dile tercümesinin bu nedenle mümkün olmadığını savunmuştur.

İbn Kuteybe, mülhidlerin; Kur'ân'da herhangi bir ihtilaf bulunmadığını bildiren âyetlerden hareketle onun bünyesinde birtakım çelişkileri barındırdığını ispata yöneldiklerini; bunun için öne sürdükleri delillerden birinin de kıraatler olduğunu haber vermiştir. O, mülhidlerin; kelimelerin veya âyetlerin lafzındaki çeşitli kıraatlerin ve kıraat farklılıklarından kaynaklanan anlam değişiminin, Kur'ân'da tenakuzun varlığına delalet ettiğini iddia ettiklerini aktarmıştır.

İbn Kuteybe, mülhidlerin tenakuz olarak telakki ettikleri kıraatlerin kaynağının, yedi harf ile ilgili hadisler olduğunu söylemiş, bu doğrultuda Hz. Ömer ile Hişâm b. Hakîm arasında cereyan eden olayı özetle aktarmıştır. O, yedi harf ile ilgili yapılan birtakım yorumların isabetli olmadığını belirttikten sonra kendisinin kıraatleri dikkatli bir şekilde incelediğini, neticede yedi harfin, yedi vecih olduğu kanaatine ulaştığını belirtmiştir. İbn Kuteybe söz konusu yedi vechi maddeler halinde, örneklerle anlatmış; ele aldığı vecihlerin tamamının vahiy olduğunu savunmuştur. İbn Kuteybe, kıraat farklılıklarından doğan mana değişimlerinin tezat ihtilafı oluşturmadığını, kıraatler arasında ve Kur'ân'da böyle bir çelişkinin bulunmadığını misallerle açıklamıştır.

İbn Kuteybe'nin "yedi harf yedi vecihtir" yorumunun, ilim dünyasında hızla yayıldığı ve etkisini günümüze dek sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Yedi vecih görüşünü aynen benimseyen âlimler olduğu gibi, tenkit edenler de bulunmaktadır. İbn Kuteybe'nin belirlediği vecihler farklı açılardan eleştirilse de tenkitlerin odağında kabileler arasındaki fonetik farklılıkların maddeler arasında müstakil bir madde olarak yer almaması bulunmaktadır. Nitekim İbn Kuteybe'den hemen sonra gelen Ebü'l-Fadl er-Râzî'nin yedi vecih görüşünü benimsemekle birlikte İbn Kuteybe'nin belirttiği maddeleri bir bakıma tadil ederek fonetik çeşitliliği yedi vecihe dâhil ettiği ve onun bu düzenlemesinin daha sonra bazı âlimlerce de takdir edildiği müşahede edilmektedir. Esasen İbn Kuteybe de yedi harfin Arap kabilelerinin fonetik farklılıkları için önemli bir kolaylık sağladığı-

nın altını çizmiş, ancak bunu yedi madde içinde özel bir vecih şeklinde zikretmemiştir. Onun, fonetik hususların önemini anlattığı halde bunlara vecihler arasında yer vermemesine, vecihleri yedi madde içinde ifade etme gayretinin neden olduğu anlaşılmaktadır. Fonetik farklıları yedi vecih arasına dâhil etmediği için İbn Kuteybe'yi tenkit eden İbnü'l-Cezerî'nin de yedi vecih arasında bunlara yer ver(e)memesi, bu kanaatin doğru olma ihtimalini güçlendirmektedir.

Yedi harf yedi vecihtir, görüşünü ortaya koyan ilk âlimin İbn Kuteybe olduğu ifade edilmiştir. Bu çerçevede İbn Kuteybe'den sonra gelip de yedi vecih fikrini benimseyenler ya Mekki b. Ebî Tâlib gibi onun görüşlerini aynen kabul etmişler ya da Ebü'l-Fadl er-Râzî gibi ondaki eksikliği gidermek suretiyle bu görüşün olgunlaşmasına katkı sağlamışlardır. Ebû Amr ed-Dânî gibi âlimlerin bir kısmı ise İbn Kuteybe'nin yedi vecih görüşünü benimsemekle birlikte yedi ifadesinin genişlik olarak kabul edilmesinin daha uygun olacağını düşünmüşler ve bu doğrultuda vecihlerin sayısını arttırmışlardır. İbn Abdilber misali, ulemanın bazısı ise yedi harfin yorumu çerçevesinde ortaya konan bazı görüşlerin yanında İbn Kuteybe'nin vecihlerini de değerlendirmekle birlikte onun eksik yönlerine işaret ederek başka bir yoruma yönelmişlerdir.

Bir âlimin görüşlerinin, başkalarının aynen benimsenip takip edilmesi, ilim dünyasına yapılan katkının en somut göstergesi olarak kabul edilmektedir. Bunun yanı sıra ortaya konan bir düşünceden hareketle başka fikirler üretmek de ilim adamlarına etki/katkı olarak görülebilir. Hatta bir âlimin ürettiği düşüncenin -ilim adamlarınca kabul edilmemekle birlikte- tartışılmaya değer bulunması bile, ilim âlemine sunulan bir katkı olarak değerlendirilebilir. Çünkü nitelikli ilmi tartışmaların, yeni düşüncelere kapı araladığı sık sık tecrübe edilen bir hakikattir. Meseleye bu açıdan bakıldığında İbn Kuteybe'nin belirtilen hususların her birinde yedi harfin anlaşılmasına önemli bir katkı sağladığı gözlemlenmektedir. Zira İbn Kuteybe'den sonra yedi harf ile alakalı çalışma yapan hemen hiçbir âlimin -"yedi harf, yedi vecihtir" görüşünü ister benimsesin ister

tenkit etsin- onun konuyla alakalı açıklamalarına değinmekten müstağni kal(a)madığı gözlemlenmektedir.

### Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-inâm Ahmed b. Hanbel*. Riyad: Mektebetü Dâri's-Selâm, 2013.

Akaslan, Yaşar. "İbnü'l-Cezerî'nin "Yedi Harf" Meselesi Üzerindeki Fikirleri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18 (2018/2), 265-303.

Alemdar, Yusuf. "Kıraatlerin Ortaya Çıkışı Meselesine Yeni(den) Bir Bakış". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2004/2), 143-170.

Altundağ, Mustafa. *Hata İddiaları Çerçevesinde Kur'ân'ın Dil Ve Yazım Özelliği: Mushafta Lahn Meselesi*. Bakü: Nurlar Neşriyat, 2004.

Aşıkkutlu, Emin. "Kırâat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb'a Hadisi (Tahrîc, Tahlil ve Değerlendirme)". *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-IV*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002.

Bakillânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib Muhammed el-Basrî. *el-İntisâr li'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed el-İsâm el-Kudât. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001.

Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-sahîh*. Thk. Muhibbüddîn el-Hatîb ve diğerleri. Kâhire: el-Matbaatüs's-Selefiyye ve Mektebetühâ, 1979.

Buladı, Kerim. "Klasik Tefsir Mukaddimelerinde Yedi Harf Meselesi ve Yorumları". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2016/2), 113-139.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-luga ve sihâhu'l-'Arabiyye*. Thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm, 1990.

Coşkun, Muhammed. "Allah'a "Bir Harf Üzere" İbadet Etmek Ne Demektir?". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2012/2), 223-250.

Çetin, Abdurrahman. *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.

- Çollak, Fatih. "Kur'ân'ın Nazil Olduğu Yedi Harf Ruhsatı ve Kıraat İhtilaflarının Karakteristiği". *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-III*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002.
- Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.
- Dağdeviren, Alican. "Kıraatlerin Kur'âniyeti ve Sayısına Yönelik Bir Değerlendirme". *Ekev Akademi Dergisi* 68 (2016/Güz), 35-52.
- Dahhâk, Ebû'l-Kâsım b. Müzâhim el-Hilâlî el-Horasânî el-Belhî. *Tefsîru'd-Dahhâk*. Cem', dirase ve Thk. Muhammed Şükrî Ahmed ez-Zâviye. Kahire: Dâru's-Selâm, 1999.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman el-Ümevî. *Câmi'u'l-beyân fi'l-kurâti's-seb'i'l-meşhûra*. Thk. Muhammed Sadûk el-Cezâirî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman el-Ümevî. *el-Ahrufü's-seb'a li'l-Kur'ân*. Thk. Abdülmüheymîn Tahhân. Cidde: Dâru'l-Menâra, 1997.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'âs b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. Nşr. İzzet 'Ubeyd ed-De'âs ve 'Âdil es-Seyyid. Beyrut: Dâru İbn Hazb, 1997.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *Tefsîru'l-bahri'l-muhîr*. Thk. Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd, Ali Muhammed Muavvid. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Ebû Şâme el-Makdisî, Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm. *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûmin tete'allku bi'l-Kitâbi'l-'Azîz*. Nşr. İbrâhîm Şemsüddîn, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Ebû Şâme, Şihâbüddîn Abdurrahman Makdisî. *el-Mürşidü'l-vecîz*. Thk. Tayyar Altıkulaç. İstanbul: TDV Yayınları, 1986.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm. *Garibü'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabi, 1976.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî. *Mecâzü'l-Kur'ân*. Thk. Fuat Sezgin. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1954.

- Fârisî, Ebû Ali el-Hasen b. Abdilgaffâr. *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'a*. Thk. Bedreddîn Kahvecî, Beşîr Cuvîcâtî. Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1991.
- Ferrâ, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sâbit *Târîhu Bağdâd ev medîneti's-selâm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.
- Hatîb, Abdüllatîf. *Mu'cemü'l-kırâât*. Dimeşk: Dâru Sa'deddîn, 2000.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî el-Endelüsî. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. Thk. Muhammed el-Fellâh. Tıtvân: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1980.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Çâlib el-Endelüsî. *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. Thk. Abdü's-Selâm Abdü's-Şâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî. *el-Muhteseb: fi tebyîni vücûhi şevâzzi'l-Kırâât ve'l-îzâhi anhâ*. Thk. Ali en-Necdî Nâsîf, Abdülhalîm en-Neccâr, Abdülfettâh İsmâ'il Şibî. Kahire: Meclisü'l-A'la li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994.
- İbn Ebî Dâvûd, Ebû Bekir Abdullâh b. Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Kitâbü'l-mesâhif*. Thk. Muhibbü'd-Dîn Abdü's-Sübhân Vâiz. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fet-hu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Thk. Şuayb el-Arnaût, Adil Mürşid ve di-ğerleri. Dimaşk: er-Risâletü'l-'Âlemiyye, 2013.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed. *Muhtasar fi şevâzzi'l-Kur'ân min Kitâbi'l-Bedî'*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemseddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân [mimmâ sebete bi'n-nakl evi's-sem' ev esbetehü'l-a'yân]*. Nşr. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdır, 1978.

- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*. Thk. es-Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Dâru't-Türâs, 1973.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*. Thk. es-Seyyid Abbas Ahmed Sakr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, t.y.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekir Ahmed b. Musa b. el-Abbâs et-Temîmî. *Kitâbü's-seb'a fi'l-kirâât*. Thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru'l-Ma'rife, 1980.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1987.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Fünûniü'l-efnân fi 'uyûni 'ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Hasan Ziyaeddîn Itr. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1987.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kirââtü'l-aşr*. Thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Âlemiyye, ts.
- İbnü'l-Kıftî, Ebü'l-Hasan Cemaleddîn Ali b. Yûsuf b. İbrâhim. *İnbâhü'r-ruvât alâ enbâhi'n-nühât*. Nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim. Kahire: Dâru Fikri'l-Arabî - Beyrut: Müessesetü'l-Kütüb es-Sekâfiyye, 1986.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Letâifü'l-işârât li-fünûni'l-kirâât*. Thk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye. Medine-i Münevvere: Vizâratü'ş-Şüûni'l-İslâmiyye ve'd-Da've ve'l-İrşâd es-Su'ûdiyye, 1434.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyyin limâ tedammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-Furkân*. Thk. Abdullâh b. Abdü'l-Muhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. Thk. Mecdî Bâsellûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed b. Hammûs b. Muhammed el-Kaysî. *el-İbâne 'an me'âni'l-kirâât*. Thk. Abtülfettâh İsmail Şelebî. Kahire: Dâru Nehdati Mısır, 1977.

Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed b. Hammuş b. Muhammed el-Kaysî. *el-Keşf 'an vücûhi'l-kirââti's-seb' ve 'ilelihâ ve hiccihâ*. Thk. Muhyiddîn Ramadân. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabîyye, 1955-1956.

Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Öğmüş, Harun. "Yedi Harf Meselesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 24 (2010), 1-23.

Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. Nşr. Nizâr Mustafa el-Bâz. Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, t.y.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim. *el-Keşf ve'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. Thk. Ebû Muhammed b. 'Âşûr. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2002.

Sâlih, Subhî. *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1977.

Semîn el-Halebî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf. *ed-Dürü'l-mesûn fi 'ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*. Thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1986.

Sezgin, Fuad. *Târîhu't-türâsi'l-'Arabî (GAS): 'İlmü'l-lüga ilâ havâli sene 430 h. Arapça'ya tercüme eden: Arafe Mustafa. Riyad: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1988.*

Sülün, Murat. "Vahy, Nübüvvet ve Kur'an'ın Vahyediliş Aşamaları". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (1997), 99-149.

Süyûtî, Ebû'l-Fadl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008.



- Süyûtî, Ebü'l-Fadl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir. *Buğyetü'l-vü'ât fi tabakâti'l-lügaviyyîn ve'n-nühât*. Nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- Şâhin, Abdussabûr. "Kur'an Tarihinde Yedi Harf Meselesi II". Çev. Tayyar Altıkulaç. *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 12 (1973/2), 67-72.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Bağdâdî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 2001.
- Tahâvî, Ebü Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. Tahkik, tahric, ta'lik: Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- Tirmizî, Ebü İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *el-Câmi'u'l-kebîr*. Thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Ukberî, Ebü'l-Bekâ Muhibbüddin Abdullah b. Hüseyin b. Abdullah. *İ'râbü'l-kirâati's-şevâz*. Thk. Muhammed es-Seyyid 'Azzûz. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1996.
- Ünal, Mehmet. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.
- Zeccâc, Ebü İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. Şerh ve thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zehebî, Ebü Abdullâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. Nşr. Şuayb el-Arnaut, Hüseyin Esat. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Fâik fi garîbi'l-hadîs*. Thk. Ali Muhammed Becâvî, Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1971.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hâkâiki şavâimizi't-Tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vil*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz. Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.

Zerkeşî, Bedreddîn Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Kâhire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1957.

Zirikli, Hayreddîn. *el-A'lâm: Kâmûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Fevâz Ahmed Zümerlî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabi, 1995.



“MÜ’MİNLER PARÇALARI BİRBİRİNE BAĞLI BİNA Gİ-  
BİDİR” HADİS-İ ŞERİFİNİN İŞÂRÎ YORUMLARI:  
İBNÜ’L-ARABÎ ÖRNEĞİ

MYSTICAL COMMENTARIES OF THE HADITH “BELIEVERS  
ARE LIKE A BUILDING WHOSE DIFFERENT PARTS ENFORCE  
EACH OTHER”: THE CASE OF IBN AL-ARABÎ

---

OSMAN NURİ KARADAYI

[Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı  
Faculty Member, PhD., Atatürk University, Faculty of Theology, Department of Sufism  
ottomannuri@hotmail.com  
orcid.org/0000-0003-0253-907X]

---

Makale Bilgisi / Article Information

*Makale Türü / Article Types:* Araştırma Makalesi / Research Article

*Geliş Tarihi / Received:* 28 Eylül/September 2020

*Kabul Tarihi / Accepted:* 27 Kasım/November 2020

*Yayın Tarihi / Published:* 15 Aralık/December 2020

*Yayın Sezonu / Pub Date Season:* Aralık/December

*Yıl / Year:* 2020 *Sayı – Issue:* 49 *Sayfa / Pages:* 259-290

Atıf/Cite as: Karadayı, Osman Nuri. “Mü’minler Parçaları Birbirine Bağlı Bina Gibidir” Hadis-i Şerifinin İşârî Yorumları: İbnü’l-Arabî Örneği-Mystical Commentaries of the Hadith “Believers are Like a Building Whose Different Parts Enforce Each Other”: The Case of Ibn al-Arabî”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 49 (Aralık-December 2020): 259-290. <https://doi.org/10.17120/omuifd.800933>

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

## “Mü’minler Parçaları Birbirine Bağlı Bina Gibidir” Hadis-i Şerifinin İşârî Yorumları: İbnü’l-Arabî Örneği

**Öz:** Sûflerin bazı âyet ve hadisleri işârî metotla yorumlayıp şerh ettikleri bilinmektedir. “Mü’minler parçaları birbirine bağlı bina gibidir” hadis-i şerifi de sûfler tarafından işârî tarzda yorumlanan hadislerden biridir. İlk bakışta mü’minlerin birlik ve beraberliğini vurgulayan bu hadis hakkında hem sosyal hayata hem de mânevî yaşama yönelik yorumlar yapılmıştır. Bu yorumlar arasında, salgın hastalıklar döneminde mü’minlerin nasıl davranması gerektiği ile ilgili ilkeler de yer almaktadır. Ayrıca hadisteki “mü’min” lafızlarını, yaratılmış mü’min ve Allah’ın isimlerinden el-Mü’min şeklinde telakki eden İbnü’l-Arabî’nin yorumları ise büsbütün metafizik bir boyut arz etmektedir. Hadisle ilgili Kelâbâzî ile başlayan işârî yorumlar Gazzâlî ile sürdürülmüş, İbnü’l-Arabî ile en yoğun seviyeye ulaşmıştır. Yapılan yorumların çeşitlenmesinin temelinde lafız hususiyetleri ve sembolik anlatım özellikleri yer almaktadır. Bu çalışmada hadis hakkında yapılan şerh ve yorumlar zâhir-bâtın münasebeti çerçevesinde ele alınacak, nasların ve naslarda yer alan sembollerin marifetin ifade edilmesindeki fonksiyonu İbnü’l-Arabî özelinde irdelenecektir.

260 **Anahtar Sözcükler:** Tasavvuf, Tasavvufî Hadis Şerhi, İbnü’l-Arabî, Sembolik Dil, Mü’min, Bina.

OMÜİFD



### Mystical Commentaries of the Hadith “Believers are Like a Building Whose Different Parts Enforce Each Other”: The Case of Ibn al-Arabî

**Abstract:** It is known that sufis interpret certain verses and hadiths via ishârî (symbolic) method, and form their comments. The hadith ‘Believers are like a building, they support and strengthen each other’ is one of the hadiths which are interpreted by sufis in the mystical ways. At first glance, interpretations both towards social life and spiritual life have been made about this hadith, which underlines the unity and solidarity. Among these interpretations, there are also principles as to how to act during a period of a pandemic for believers. In addition, the comments by Ibn al-Arabî, who considers the “believer” (mu’min) words in the hadith as the creature believers and as al-Mu’min, which is one of the names of Allah, form a completely metaphysical aspect. The ishârî commentary on the hadith started with al-Kalâbâdhî, continued with Ghazzâlî and reached to the top level with Ibn al-Arabî. The variation of interpretations made stem from the wording characteristics and qualities of figurative expression. In this study, commentaries and interpretations

made about this hadith will be addressed within the scope of esoteric and exoteric relations, and the function of religious canons (*an-nass*) and the symbols in them in expressing the merit in particular of Ibn al-Arabî will be examined.

**Keywords:** Sufism, Sufistic Hadith Commentaries, Ibn al-Arabî, Figurative Expression, Believer, Building.



## Giriş

Sûfîler bazı âyet ve hadisleri tasavvufî tecrübeye dayanarak daha çok işârî tarzda yorumlamak suretiyle, zâhir âlimlerinden ayrı bir yol tutmuşlardır. İşârî Tefsir Ekolü/Okulu<sup>1</sup> olarak isimlendirilen bu geleneğe belli esaslara bağlı olarak tasavvufî yorumlar yapılmıştır. Temelde zâhir-bâtın ayırımına dayanan bu ekolde işârî yorumların Kur’an’ın zâhir mânâsına muhalif olmaması, bu yorumları destekleyen şer’î bir delilin bulunması, ayrıca bu yorumlara şer’î ve aklî bir muarızın olmaması ve kastedilenin sadece bâtnî-işârî mânâ olduğunun iddia edilmemesi gibi kabul şartları bulunmaktadır.<sup>2</sup> Böylece tarihi süreç içerisinde büyük bir yekûn tutan işârî

<sup>1</sup> Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998), 19; Yunus Emre Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir Mahiyeti, Meşrûiyeti, Bâtınî Yorumdan Farkı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 22.

<sup>2</sup> İşârî tefsirin kabul şartları hakkında geniş bilgi için bk. Davut Ağbal, *İbn Arabî’de İşârî Tefsir* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 61-66. İbn Teymiyye’nin zâhir bâtin münasebeti ve işârî tefsir hakkındaki görüşleri için bk. Takıyyüddîn İbn Teymiyye, “Zâhir ve Bâtın İlmine Dair Bir Risâle: Takıyyüddîn İbn Teymiyye”, Çeviri ve Notlandırma: Mustafa Öztürk, Ali Bolat, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 2/6 (2001), 265-302. İşârî hadis yorumlarında da benzer şekilde yapılan yorumun lafızlara aykırı olmaması, Kur’an ve sünnetin zâhirî esaslarına uygun olması, metinden tamamen bağımsız olmaması, işârî yorumlara delil olarak öne sürülen âyet ve hadislerin, yorumlanan hadisle bir ilgisinin bulunması ve bu ilginin doğru olarak tespit edilmesi, işârî yorumun hadiste kastedilen mânâ olduğunun ileri sürülmemesi, bâtnî düşünceleri temellendirmek için kullanılmayıp insanın mânevî yönüne ve kalp hayatına hitap etmesi şeklinde kabul şartları aranmıştır. İşârî hadis yorumlarının kabul şartları hakkında geniş bilgi için bk Ferhat Gökçe, “Tasavvufî/İrfânî Yorumla Dair Temel Kavramlar ve İşârî Hadis Yorumlarının Kabul Edilme Şartları”, *İslâmî İlimlerde İşârî Yorum ve Te’vil Geleneği*, ed. Hasan Yerkazan (Ankara: Sonçağ Akademi, 2020), 5-102.

tefsirler<sup>3</sup> ve işârî hadis şerhleri<sup>4</sup> ortaya çıkmıştır. Sûfiler nasların zâhir mânâlarının ötesinde bâtinî mânâlarının olabileceğini kabul etmekle Haşviyye'den,<sup>5</sup> bütün nasların değil bazı âyet ve hadislerin bâtinî mânâsı olabileceğini esas kabul etmekle de Bâtıniyye'den<sup>6</sup> ayrılırlar. Nitekim Gazzâlî (ö. 505/1111) nasların yorumlanmasında bütünüyle zâhir mânâda kalmayı Haşviyye'nin, zâhirî mânâları yok saymayı ise Bâtıniyye'nin yolu olarak gördüğünden zâhir ile bâtinî birleştirmeyi en doğru yol olarak kabul eder.<sup>7</sup> Gazzâlî'nin yaptığı zâhir-bâtinî ayrımı İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Sadreddin Konevî'yle (ö. 673/1274) birlikte daha açık bir şekilde dile getirilmiştir.<sup>8</sup> İbnü'l-Arabî, lafızlardaki zâhir-bâtinî bir başka ifadeyle ibâre-işâret münasebetini asıl-fer ayrımına dayanarak insandaki beden-ruh münasebetine benzetir.<sup>9</sup> Sad-

<sup>3</sup> İşârî tefsir hakkında geniş bir literatür oluşmuştur. Doğrudan işârî tefsirler üzerine yapılan bazı çalışmalar için bk. Süleyman Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri* (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1969); Mehmet Okuyan, *Necmuddin Dâye ve Tasavvufî Tefsiri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001); Ahmet Çelik, *Tasavvufî Tefsir Âlûsî Örneği* (Erzurum: Ekev Yayınevi, 2002); Halim Gül, *Mesnevi'de Tasavvufî Tefsir* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014).

<sup>4</sup> İşârî hadis şerhleri ile ilgili geniş bilgi için bk. Hasan Kâmil Yılmaz, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1990); İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı* (İstanbul: İFAV Yayınları 2015); Enbiya Yıldırım, *Geleneksel Hadis Yorumculuğu* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019). İşârî hadis yorumlarının mahiyeti ve metodu hakkında geniş bilgi için bk. Ahmet Yıldırım, "Hadisleri Anlamada İşârî Yorum", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2004), 21.

<sup>5</sup> Haşviyye, bütün dinî konularda nasların zâhirî mânâlarına bağlı kalıp akıl yürütmeyi kesinlikle terketmeyi esas alan yaklaşımın adıdır. Geniş bilgi için bk. Metin Yurdağur, "Haşviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/426-427.

<sup>6</sup> Bâtinî tefsir geleneği hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum, Tefsirde Bâtinîlik ve Bâtinî Te'vil Geleneği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003); Mustafa Öztürk, "Tefsirde Zâhir-Bâtinî Düalizmi Ya da Tasavvufî Aşırı Yorum", *İslâmiyyât Dergisi* 2/3 (1999). Ayrıca işârî tefsirin bâtinî yorumdan farkı için bk. Yunus Emre Gördük, "İşârî Tefsirin Mahiyeti, Meşrûiyeti ve Bâtinî Yorumdan Farkı", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 11/2 (2011), 9-47.

<sup>7</sup> Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, nşr. Ebu'l-'Alâ 'Affî (Kahire: ed-Dârü'l-Kavmiyye li't-Tıbâ'î ve'n-Neşr, ts.), 19.

<sup>8</sup> Ekrem Demirli, "Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur'an-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi] [İİFD] [EAÜİFD]* 40 (2013): 125.

<sup>9</sup> İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Gâyât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 01777), 36a; İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Gâyât* (Berlin: Berlin Kütüphanesi, 2956), 8b. Ulaşabildiğimiz veriler ışığında kendisine ait olduğunu düşündüğümüz fakat henüz neşri yapılmayan *Kitâbu'l-Gâyât*'ın İbnü'l-Arabî'ye nisbeti hakkında mutabakat henüz sağlanmış değildir. Kısaca bilgi vermek gerekirse risâlenin asıl adı *Kitâbu'l-Gâyât fi mâ verade mine'l-gayb fi tefsiri-i ba'dü'l-âyât* şeklindedir. *Kitâbu'l-Gâyât* şeklinde bilinmektedir. İbnü'l-Arabî, bu

reddin Konevî ise âyet ve hadislerin, normal bir Arapça bilgisiyle ve selim bir fit-rata sahip herkes tarafından bilinebilecek anlamlarından ziyade, ihtiva ettikleri asıl gayeleri, hikmetleri ve sırları üzerinde durulması gerektiğini ifade eder.<sup>10</sup>

Sûfîler işârî tefsir alanında olduğu gibi işârî hadis şerhi alanında da geniş bir literatür oluşturmuşlardır. Özetle ifade etmek gerekirse Hasan Basrî (ö. 110/727) ile başlayan tasavvufî hadis şerh faaliyetleri Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) ve Kelâbâzî (ö. 380/990) ile gelişerek devam etmiş, İbnü’l-Arabî ve Sadreddin Konevî<sup>11</sup> ile en ileri seviyeye ulaşmış, İbn Ebî Cemre el-Ezdî (ö. 699/1300) ve İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1728) ile sürdürülmüştür. Hadis şerh çeşitlerinden biri<sup>12</sup> olan tasavvufî hadis şerhleri, amelî ve nazarî tasavvuf anlayışı doğrultusunda gelişme göstermiş; zühd, ibadet, takvâ ve ihlas gibi tasavvufun ibadet yönüne ağırlık veren amelî hadis şerhleri yapıldığı gibi varlık (vücûd), insan, kâinat, ilm-i ledün gibi mükâsefe

risâlesini telif ettiği eserler arasında *el-Fihris’*inde 164., *el-İcâze’*sinde 173. sırada zikretmektedir. İbnü’l-Arabî’nin eserleri hakkında muteber bir çalışmanın sahibi olan Osman Yahya da *Kitâbu’l-Ġâyât’* İbnü’l-Arabî’nin eserleri arasında 627. sırada zikreder. Bk. İbnü’l-Arabî, “*el-İcâze’*”, *İstilahatu’ş-Şeyh Muhyiddin İbnü’l-Arabî* içinde, thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî (Beyrut: Dâru’l-İmam Müslim, 1990); İbnü’l-Arabî, “*el-Fihrisu Muellefâti Muhyiddin İbn Arabî*”, thk. Kürkîs Avvâd, *Mecelletü Mecma’i’l-Arabî* 29/2 (1954); Osman Yahya, *Müellefâtü İbn Arabî Târihuhâ ve Tasnîfuhâ*, trc. Ahmed Muhammed et-Tîyb (Y.y.: el-Hey’etü’l-Misriyyeti’l-Âmme li’l-Kitâb, 2001), 427. İbnü’l-Arabî’nin *Kitâbu’l-Ġâyât* adlı bir risalesi olduğu hakkında şüphemiz olmasa da nüshaların nisbeti ile ilgili bazı tereddütler vardır. Eserin müellif nüshasının elimizde olmaması, Süleymaniye ve Berlin kütüphanelerinde bulunan nüshaların h. 966 yılından sonrasına ait olması bu tereddütleri ortaya çıkarmıştır. Bu sebeple Muhyiddin İbn Arabî Society’nin raporunda eser İbnü’l-Arabî’ye nisbeti şüpheli eserler kategorisinde verilmekte ve iki nüshası olduğundan söz edilmektedir. [http://archive.ibnarabisociety.org/archive\\_reports/works\\_pdf\\_alpha/195.pdf#page=1&pagemode=none&toolbar=1&navpanes=0](http://archive.ibnarabisociety.org/archive_reports/works_pdf_alpha/195.pdf#page=1&pagemode=none&toolbar=1&navpanes=0) (Version: 01/11/19 11:13:55; erişim tarihi: 08.11.2020) Nüshalar üzerine yaptığımız çalışmada her iki nüshanın da İbnü’l-Arabî’ye nisbet edildiği görülmüş, eserin gerek şekil gerekse muhteva bakımından İbnü’l-Arabî’ye nisbetinin mümkün olduğu kanaatine varılmıştır. Ayrıca *Kitâbu’l-Ġâyât’*ın İbnü’l-Arabî’den başkasına nisbet edilmemesi, ifade kalıpları ve işlenen düşünce bakımından onun diğer eserleriyle yakınlık arz etmesi bu kanaati güçlendirmektedir. Buna rağmen mezkûr iki nüshada yer alan eserin İbnü’l-Arabî’ye ait olduğunu gösteren kesin bir delile henüz sahip değiliz.

<sup>10</sup> Mehmet Eren, “Sadreddin Konevî’nin Tasavvufî Hadis Şerhçiliği “Hz. Peygamber’in Rüya da Görülmesi Rivâyeti” Çerçevesinde”, *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri = The First International Symposium on Sadreddin Qunawi* (2010): 99-100.

<sup>11</sup> Ferhat Gökçe, “Hadislerin Hikmet/Hikemî Yorumu -Sadreddin Konevî’nin Kırk Hadis Şerhi Üzerinde”, *Universal Journal of Theology* 2 / 1 (Mart 2017), 1-35.

<sup>12</sup> Hadis şerhleri işârî, lügavî, zâhirî ve bâtunî yorum şeklinde tasnif edilmiştir. Bk. Fikret Karapınar, “Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri: “...Oruc bana aittir...” Hadis Örneği”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 9/1 (2009), 57-98.

ve tefekkür üzerinde duran nazarî hadis şerhleri de yapılmıştır.<sup>13</sup> Ayrıca tasavvufî hadis şerhleri, sûfilerin marifet anlayışları bakımından “tasavvufî/irfânî yorum”, “bâtınî yorum”, “işârî yorum” ve “hikemî yorum” şeklinde de tasnif edilmiştir. Genel olarak tasavvufî yorumun, bilgi sistemi ve davranışlarla; işârî yorumun ise daha ziyade metinlerle alakalı olduğu söylenebilir. Tasavvufî yorum ifadesi bazen irfânî ve işârî yorumları da içerisine alacak şekilde kullanılmaktadır. İşârî yorum, “lafızların ya da ibârelerin ötesinde, derinliklerinde bazen de dışında bulunan mânâyı anlamaya çalışmak”<sup>14</sup> şeklinde tanımlanmıştır.

Sûfilerin âyet ve hadisler hakkında bağlayıcılık taşımayan öznel yorumlarını ifade eden “işâret” kavramı tefsir ve te’vil kavramlarının teknik anlamlarından uzak bir şekilde kullanılmıştır.<sup>15</sup> Nitekim işârî yorum tefsir gibi bağlayıcı olmayan, mevcut bilgiyi destekleyip zenginleştiren bir yorum olarak ortaya çıkmıştır.<sup>16</sup> Sûfilerin yorum faaliyetleri temelde tefsir maksadıyla değil naslardaki asıl mânâyı anlama ve dile getirme gayretiyle gerçekleşmektedir. İşte bu noktada işâret, bâtında husûle gelen mânâlara tekabül eden lafzın zâhirindeki unsurlardır. Tasavvuf literatüründeki işârî yorumları bâtınî yorumlardan ayıran temel özellik de bu işâretlere bağlı kalınmasıdır.

264

OMÜİFD

Hakkında tasavvufî yorum yapılan bazı âyet ve hadislerin gerek lafız gerekse muhteva itibarıyla marifetin dile getirilmesinde adeta birer kalıp vazifesi gördükleri ve kalpte inkişaf eden mânâlara tercüman oldukları anlaşılmaktadır. Sûfilerin mânevî tecrübe neticesinde gönül dünyalarında harmanladıkları hikmetlerin dile

<sup>13</sup> Hasan Kâmil Yılmaz, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1990), 34-55.

<sup>14</sup> Gökçe, “Tasavvufî/İrfânî Yorumu Dair Temel Kavramlar ve İşârî Hadis Yorumlarının Kabul Edilme Şartları”, 8-64,

<sup>15</sup> Ekrem Demirli, “Normatif Geleneğe Karşı Sembolik Anlatım: İbnü'l-'Arabî de Harf Sembolizmi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]* 17 (2008), 225. Sûfilerin hadislerle ilgili yorumlarını te’vil kavramı içerisinde gören bir yaklaşım da vardır. Bu yaklaşıma göre tasavvufun bir ilim ve hayat tarzı olarak İslamî ilimler arasında teşekkül etmesiyle beraber sûfiler kendi görüş, yaşayış ve düşüncelerini teyid etmek maksadıyla Kur’an ve hadisten deliller aramaya yönelmişler, âyet ve hadislerde uygun anlam yoksa nasları o görüş istikametinde kendilerine has metodlarıyla tev’il etmişlerdir. Geniş bilgi için bk. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 49.

<sup>16</sup> Abdullah Kârtal, “İbnü'l-'Arabî'nin Yorum Yöntemi ve Muhammed Fâssında Bu Yöntemin Tatbiki: Her Varlık Bir Âyettir,” *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/21 (2008), İbnü'l-'Arabî Özel Sayısı, 261.



getirilmesinde, naslar kadar naslarda yer alan sembolik dil unsurlarının da oldukça önemli bir fonksiyonu vardır. Çünkü soyut mânâların dile getirilmesinde normal dil kalıpları yetersiz kaldığından *mânâ dilini*<sup>17</sup> öne çıkaran sûfler, genellikle sembollerini kullanma yolunu tercih ederler. Zira dil kalıplarına sığmayan bazı mânâ ve hakikatlerin, sembollerin sahip olduğu şekil kalıplarıyla dile getirilmesi daha kolaydır.

“Mü’minler parçaları birbirine bağlı bina gibidir” hadis-i şerifi lafız özellikleri ve bina sembolünün kullanılması dolayısıyla pek çok âlim ve mutasavvıfın dikkatini çekmiştir. Temel hadis kaynaklarında ve hadis şerhlerinde, bu hadisin zâhir mânâsına yönelik bazı izahlar yapılmıştır. Bununla beraber Kelâbâzî’den itibaren zâhir mânânın ötesine geçilerek yapılan yorumların İbnü’l-Arabî’de en yoğun seviyeye ulaştığı ve metafizik boyut kazandığı görülmektedir. İlgili metinlerde gerek sosyal hayata gerek mânevî yaşama gerekse metafizik alana dair yorumlar bulunmaktadır. Yorumların neye göre çeşitlendiği ve yorumlarda hadisin zâhir mânâsına bağlı kalınıp kalınmadığı, zâhir mânâyâ bağlı kalmanın mahiyetinin ne olduğu birer problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum dikkate alınarak çalışmamızda kendisi de dâhil olmak üzere İbnü’l-Arabî’ye kadarki dönemde tasavvuf literatüründe yer alan yorum ve şerhler ele alınacak, konu İbnü’l-Arabî’nin yorumları ekseninde işlenecektir. Bunun için öncelikle hadisin zâhir mânâsı belirlenecek sonra sûflerin yorumları zâhir-bâtın münasebeti ve bâtın mânâyı dile getirirken hareket ettikleri işaretler bakımından incelenecektir. Böylece sûflerin sembolik muhtevaya sahip bir hadis hakkındaki yorumlarının çeşitlenmesinde metne ait lafız ve sembolik dil özelliklerinin etkisi irdelenecektir.

### 1. “Mü’minler Parçaları Birbirine Bağlı Bina Gibidir” Hadisi ve Zâhirî Anlamı

Peygamber Efendimiz “Mü’minler parçaları birbirine bağlı bina gibidir” buyurmuş ve bu durumu göstermek üzere parmaklarını birbirine geçirmiştir.<sup>18</sup> Ebu Musa’dan

<sup>17</sup> Mevlânâ’da mânâ dili hakkında geniş bilgi için bk. Cengiz Gündoğdu, “Mevlânâ’nın Mesnevî’sinde “Mânâ Dili”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/14 (2005), 221-232.

<sup>18</sup> ‘Abdullâh b. Mubârek, *ez-Zühed ve’r-rekâ’ik*, nşr. Habîburrahmân el-’A‘zamî (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, ts.), 118; Ebû Bekr b. Ebî Şeybe, *el-Musannef*, nşr. Muhammed ‘Avvâme (Riyad: Dâru’l-Kible, 1409H), 15/596; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2010, 7/897 (No: 19933); Buhârî, “Nasru’l-Mazlum”, 46 (No: 2446); Müslim, “el-Birr ve’s-Sıla”, 65; et-

rivâyet edilen ve temel hadis kaynaklarının çoğunda yer alan bu rivâyetin lafız farklılığı itibariyle üç varyantı bulunmaktadır.

19 "الْمُؤْمِنُونَ كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُمْ بَعْضًا"<sup>19</sup>

20 "الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا"<sup>20</sup>

21 "أُمَّتِي كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا"<sup>21</sup>

Hadis şerhlerinde hadisteki teşbih sanatı üzerinde durulmuş; mü'minler müşebbeh ve müşebbeh bih, kef harfi (ك) teşbih edatı, (يَشُدُّ بَعْضُهُمْ بَعْضًا) benzetme yönü, (تَمَّ شَبْكَ بَيْنَ أَصَابِعِهِ) benzetmenin beyanı olarak görülmüştür. Ayrıca (الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ) ifade-sindeki lam harfinin cinsi ifade ettiği yani herhangi bir mü'minin kastedildiği vurgulanmıştır.<sup>22</sup> *Bünyân* kelimesi hem "yapı" hem de "duvar" şeklinde anlaşılmıştır.<sup>23</sup> Dolayısıyla bölümlerin bir araya gelmesiyle binanın, tuğlaların bir araya gelmesiyle duvarın oluşması mü'minlerin birliğini sembolize etmektedir. Ayrıca hadisteki "parçaları birbirine bağlı olmak" (يَشُدُّ بَعْضُهُمْ بَعْضًا) ifadesi hem dünya hem de ahiret işlerinde birbirini desteklemek, birbirine yardım etmek şeklinde anlaşılmıştır.<sup>24</sup> Hz. Peygamber'in parmaklarını birbirine geçirmesinin, mü'minlerin birbiri üzerindeki haklarının ne kadar fazla olduğunu gösterdiği ifade edilmiştir. Yine bazı hadis şerhlerinde bu hadis iyilik ve takvada yarışmayı, mü'minlere karşı merhametli olmayı, mü'minlere beddua etmemeyi teşvik olarak şerh edilmiştir.<sup>25</sup>

'Aclûnî (ö.1162/1749) hadis ile ilgili değerlendirmesinde insanların insanlarla, bütün mahlûkatın ise Allah'la bir binaya benzetildiğine dair bir rivâyet aktarır ve

Tirmizî, "el-Birr ve's-Sıla", 18 (No: 1928); Nesâ'î, "Zekât", 68 (No: 2546); Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kubrâ*, 1424/2003, 6/156. Bazı rivâyetlerde "الْبُنْيَانِ" yerine "الْبِنَاءِ" lafzı geçmektedir. Bk. Dârekutnî, *Kitâbun fihi 'erba'ûne hadîsen*, 1420/1999, 78.

<sup>19</sup> Ebû Bekr el-Kelâbâzî, *Bahru'l-fevâid*, nşr. Muhammed Hasen İsmail - Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1420/1999), 187; Munâvî, *Feydu'l-Kadir*, 1356/1937, 4/286.

<sup>20</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/897.

<sup>21</sup> 'Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ'*, 1420/2000, 2/377.

<sup>22</sup> Geniş bilgi için bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 1379/1959, 10/450; Şemsuddîn el-Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derârî*, 21/179.

<sup>23</sup> Kastalânî, *İrşâdu's-sârî* 1323H, 1/460.

<sup>24</sup> Bedruddîn el-'Aynî, *Ulmdetu'l-kârî* 12/290, 22/114; Gûrânî, *el-Keveserü'l-cârî*, 1429/2008, 5/121; İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 9/237.

Tûfî, *et-Ta'yîn*, 1419/1998, 201; Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Müslim*, 1392/1972, 16/139, 148; İbnu'l-Mulakkın, *et-Tavdîh li Şerhi'l-Câmi'i's-Sahîh*, 1429/2008, 15/580; Kâdî 'İyâd, *İkmâlu'l-mu'lim bi Fevâ'idü'l-Müslim*, 8/68.

“*Seni kardeşinle destekleyeceğiz*”<sup>26</sup> âyetinin insanların insanlarla binaya benzetilmesine delil olarak görüldüğünü ifade eder.<sup>27</sup>

İslam âlimleri bu hadis-i şerifi genel olarak mü’minlerin birlik ve beraberliğine, ayrıca birlikte yaşama, yardımlaşma, merhametli olma gibi konulara delil olarak değerlendirmiştir.<sup>28</sup> Ayrıca bu hadis, pek çok hadis ve tasavvuf kaynağında genellikle mânâ bakımından irtibat kurularak şu hadislerle beraber ele alınmıştır: “Mü’minler, birbirlerini sevmeye, birbirlerine merhamet ve şefkat göstermeye, tıpkı bir organı rahatsızlandığında diğer organları da uykusuzluk ve yüksek ateşle bu acıyı paylaşan bir bedene benzer”,<sup>29</sup> “Müslüman, müslümanın elinden ve dilinden emin olduğu kimsedir”,<sup>30</sup> “Kişi kendisi için istediğini kardeşi için de istemedikçe iman etmiş olmaz.”<sup>31</sup>

“Mü’minler parçaları birbirine bağlı bina gibidir” hadis-i şerifi delil getirildiği konular, hadis kaynaklarında hakkında yapılan yorumlar ve birlikte ele alındığı diğer naslar dikkate alındığında zâhir mânâ itibariyle mü’minlerden oluşan bir toplumun birlik ve beraberlik içinde olması gerektiğini ifade etmektedir. Muhaddislerin değerlendirmelerinden de istifade ederek elde ettiğimiz zâhir mânâyâ diğer disiplinlerin bağlı kalıp kalmadıkları hususu işârî yorumun konumu açısından önem arz etmektedir. Bu yüzden sûfilerin hadisle ilgili işârî yorumlarına geçmeden önce fakîh ve müfessirlerin bu hadisi nasıl anladıklarına dair kısa bir bilgi vermek yerinde olacaktır.

Fakîhler bu hadis-i şerifi bazı meselelerde hüküm bina etmek üzere bir ilke olarak görmektedirler. Örneğin Serahî (ö. 483/1090) hastalığı dolayısıyla cihada çıkamayan birinin, malıyla bir başka mü’mini teçhiz ederek cihada gönderebilmesinin temelinde bu ilkeyi görmektedir. Bu durumda biri malıyla diğeri bedeniyle

<sup>26</sup> Kasas 28/35.

<sup>27</sup> c Aclûnî, *Keşfu’l-hafâ’*, 2/377.

<sup>28</sup> Ebû ‘Abdurrahman es-Sulemî, *Âdâbu’s-suhbe*, nşr. Mecdî Fethî es-Seyyid (Mısır: Dâru’s-Sahâbe, 1410/1990), 39; Kâdî ‘ÿyâd, *İkmâlu’l-mu’lim*, 8/56.

<sup>29</sup> Müslim, “Birr”, 66.

<sup>30</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/259.

<sup>31</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/559.

katılmak suretiyle cihad emrini yerine getirmede yardımcı olmuş olurlar. Aynı şekilde mü'minlerden bazılarının ziraatle bazılarının ticaretle bazılarının ise cihadla iştiğâl etmeleri de mümkündür. Çünkü aslında her biri toplumsal hayatın gereği olarak mühim bir görevi yerine getirmekte ve yardımcılaşmaktadırlar.<sup>32</sup> Bu tür yorumlar fıkıh literatüründe "işâretin delaleti"<sup>33</sup> olarak ifade edilmiştir.

Müfessirler bu hadisi bazı ayetleri tefsir ederken delil ve temel ilke olarak kullanmışlardır. Örneğin Ebü'l-Leys es-Semerkanî (ö. 373/983) "Mü'minler ancak kardeşler"<sup>34</sup> âyetini bu hadis ile tefsir eder. Ona göre âyette ifade edilen kardeşlik, mü'minlerin yardımlaşma hususunda din kardeşliği üzerine bina edilen bir yapı içerisinde olmalarıdır.<sup>35</sup> Ebû 'Abdurrahman es-Sülemî (ö. 412/1021) ise bu hadisi "Mü'minlerin erkekleri de kadınları da birbirlerinin velîleridir; iyiliği teşvik eder, kötülükten alıkoyarlar, namazı kılarlar, zekâtı verirler, Allah ve Resûlüne itaat ederler."<sup>36</sup> âyetini tefsir ederken delil getirmektedir. Ona göre mü'minler huy ve karakter itibariyle birbirinin velisidir. İbadetleri yerine getirmede birbirlerine yardım ederler ve kurtuluşa ermek için birbirlerine destek verirler. Bu bakımdan mü'minler bir beden azaları veya bir binanın parçaları gibidir.<sup>37</sup> Ayrıca Râzî (ö.606/1210), "Evlere girdiğinizde, Allah katından mübarek ve güzel bir selâmlama ile kendinize selâm verin." (en-Nur 24/61) âyetini tefsir ederken "kendinize selam verin" ifadesini mü'minlerin bina gibi görülmesiyle izah eder. Bu yüzden "kendinize selam verin" ifadesi diğer mü'minlere selam verin" demektir. Yine "nefslerinizi karalamayın (وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ)"<sup>38</sup> âyetini "diğer mü'minleri karalamayın" şeklinde tefsir etmiştir. Ayrıca mü'minler tek bir nefş/şahsiyet gibi görüldüğünden ifk hadisesinde Hz. Aişe'ye atılan iftira

<sup>32</sup> Geniş bilgi için bk. Serahsî, *el-Mebsût*, nşr. Halîl Muhyiddîn el-Meyyis (Beyrût: y.y., 1421/2000), 10/34; Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik ve hâşiyeti'ş-şelebî* (Kahire: el-Matba'atu'l-Kubre'l-'Emîriyye, 1313H), 3/242; 'Alfyyu'l-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye bi şerhi'n-nikâye* (Halep: y.y., 1967), 6/ 83.

<sup>33</sup> İşâretin delâleti, ayet ve hadislerden işâretin delaletini kullanmak suretiyle hüküm istinbat etmek şeklinde tarif edilmiştir. Bk. eş-Şeybânî, *el-Asl*, nşr. Muhammed Boynukalın (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2012), 234.

<sup>34</sup> el-Hucurât 48/10.

<sup>35</sup> Ebü'l-Leys es-Semerkanî, *Bahru'l-'ulûm*, nşr. Mahmûd Mataracı (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/310.

<sup>36</sup> Tevbe 9/71.

<sup>37</sup> Ebü 'Abdurrahman es-Sulemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, nşr. Seyyid 'İmrân (Beyrût: y.y., 1421/2001), 1/280.

<sup>38</sup> el-Hucurât 49/11.

bütün mü’minlere atılan bir leke gibidir. Bütün bu izahların temelinde mü’minleri binaya benzeten bakış açısı yer almaktadır.<sup>39</sup>

Fâkih ve müfessirlerin zâhir mânâdan farklı fakat lafzın zâhirine aykırı olma-  
yacak şekilde alanlarıyla ilgili yorumlar yaptıkları anlaşılmaktadır. Bu yorumlarda,  
mü’min lafızları mü’min topluluğu olarak anlaşılmış ve bina sembolünün çağrı-  
şımlarıyla mü’minlerin dini emirleri yerine getirmede yardımlaşması vurgusu öne  
çıkmıştır. Benzer şekilde sûfilerin de zâhir mânâyâ aykırı olmamak üzere bir kısım  
işârî yorumlar yaptıkları görülmektedir.

## 2. Sûfilerin “Mü’minler Parçaları Birbirine Bağlı Bina Gibidir” Hadisi İle İlgili İşârî Yorumları

Erken dönem tasavvuf kaynaklarında bu hadis hakkında bir yorum veya şerhe  
rastlanmamıştır. İlk olarak Ebu Bekir Kelâbâzî, *Bahrü’l-fevâid* adlı eserinde başka  
bir hadisi şerh ederken yer vermiştir. Sonrasında Gazzâlî (ö. 505/1111) ve İbnü’l-  
Arabî bu hadis hakkında çeşitli açılardan yorumlar yapmışlardır. Ayrıca sûfi ola-  
rak öne çıkmaya da eserlerinde tasavvufî izahlara sıklıkla yer veren Râğıb el-İs-  
fahânî<sup>40</sup> (ö. 409/1019) bu hadis hakkında hikemî yorumlarda bulunmuştur. Konu-  
muz açısından önem arz ettiği için onu da çalışmamıza dâhil etmeyi gerekli gör-  
dük.

Sûfiler, naslardaki zâhir mânânın ötesindeki bâtın mânâyâ dair yorumlarını  
daha ziyade ibaredeki işâretler üzerinden geliştirmişlerdir. Bu hususun istisnaları  
olsa da işâretin ibâreden alınması genel ilke olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ilke  
Gazzâlî’nin basar ile basiret, hak ile hakikat kavramları arasında kurduğu zâhir-  
bâtın münasebetiyle paralellik arz etmektedir. Nur ayeti hakkında yaptığı yorum-

<sup>39</sup> Geniş bilgi için bk. Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 2. Baskı (Beirut: Daru İhyâ’i’t-Turâsî’l-‘Arabî, 1420), 23/341.

<sup>40</sup> Kara, Râğıb el-İsfahânî’nin hayatı ve ilmî şahsiyeti hakkında kaleme aldığı makalesinde, yaptığı tahliller neticesinde onun sûfi bir duruşa sahip olduğu kanaatini dile getirmektedir. bk. Ömer Kara, “Meşhur Ama Az Tanınan Çok Yönlü Bir İlim Adamı: Rağıb el-İsfahânî”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* [Atatürk Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Dergisi] [İİFD] [EAÜİFD] (2012) 38/118.

larda şehâdet âlemi ile melekût âlemi arasındaki muvazeneyi lafızdaki işâret üzerinden kurmaktadır.<sup>41</sup> Buna göre ibare zâhir lafız, işâret zâhir lafızdaki bâtın mânâyâ sevk eden unsurlardır.

Hadisle ilgili yorumların çeşitlenmesinde pek çok sebepten bahsedilebilir. Ancak bu sebepleri, sûfiye ve metne ait özellikler şeklinde tasnif edebiliriz. Öncelikle sûfilere ait kişisel özelliklerin yorumlamada etkili olmasını tabîi görmek gerekir. Zira bir sûfinin sahip olduğu ilmî enginlik, fikrî ve tasavvufî derinlik, mânevî mertebe, parlak zihin, geniş hayal dünyası ve edebî kabiliyet yorumların şekillenmesine etki etmektedir. Örneğin meselelere daha ziyade amelî açıdan yaklaşan Gazzâlî ile varlık ve yaratılışla ilgili kendine has bakış açısı bulunan İbnü'l-Arabî'nin hadisle ilgili yaklaşımları kişisel özelliklere bağlı olarak farklılaşmaktadır. Ancak biz bu makalede metinle ilgili hususlara yoğunlaşmak istiyoruz.

“Mü'minler parçaları birbirine bağlı bina gibidir” hadisinin sûfilerin dikkatini neden celbettiğini irdelediğimizde “işâret” kavramıyla ilgili olarak hadiste yer alan iki husus öne çıkmaktadır. Bunlardan birisi bina/yapı sembolünün kullanılması, diğeri ise iki mü'minden bahsedilmesidir. Gerek bina sembolünün çağrışımı gerekse mü'min lafzının işâreti hadis hakkındaki yorumların çeşitlenmesinde etkili olmuştur. Yorumlar bir bütün halinde değerlendirildiğinde bina sembolünün, mü'minlerin hem sosyal hayatını hem de mânevî yaşamını ifade etmede kullanıldığı görülmektedir. İbnü'l-Arabî'nin mü'min lafzı üzerinden yaptığı yorumlar ise hadise metafizik bir boyut kazandırmaktadır. Kanaatimizce yorumların çeşitlenmesinde öncelikle bina sembolünün çağrışimleri etkili olmuş, bu durum mü'min lafızlarının işâret alanını da etkilemiştir. Bu yüzden önce bina sembolünün fonksiyonunu ele almak ardından mü'min lafzının işâretine geçmek istiyoruz.

### 2.1. İşârî Yorumlarda Sembolik Dilin Fonksiyonu: Bina Sembolünde Sosyal Hayat ve Manevî Yaşam Çağrışımı

Bina sembolünün yorumlardaki fonksiyonuna geçmeden önce tasavvufta sembol ve sembolik dil kullanımı hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır. Grekçe “symballein”, Yunanca “symbolon” kelimelerine karşılık gelen sembol, Türkçe'de

<sup>41</sup> Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, nşr. Ebu'l-'Alâ 'Afîfî (Kahire: ed-Dâru'l-Kavmiyye li't-Tibâ'î ve'n-Neşr, ts.), 19.

simge, Arapça’da remz kavramı ile ifade edilir. Sembol, “iki yarım parçanın yani gösteren ile gösterilenin bir araya toplanması”<sup>42</sup> anlamına gelir; bir düşünce, fikir veya nesnenin yerini tutan, duyuyla hissedilen ve anlamı bilinen;<sup>43</sup> daha genel bir ifadeyle bazı şeylerin bilinmesini sağlayan, görünür işâretler<sup>44</sup> şeklinde tanımlanır. Dolayısıyla sembol, bir hakîkatin yerine geçen duyusal ve hayâlî bir nesne veya mevcut olmayan bir şeyi hayal edebilmek için kullandığımız doğrudan tecrübe edilebilen herhangi bir somut işâret<sup>45</sup> olabilir.

Sembollerin en belirgin özelliği, doğası gereği görünmez, ideal veya aşkın bir şeyin somutlaşmasını ve nesnellik kazanmasını sağlamasıdır. Bir hakîkatin yerine geçseler de yerine geçtiği şeyle özdeş değildirlirler. Bu dünyaya ait semboller, bu dünyanın şart ve sınırlılıklarına tâbidir. Dolayısıyla onlar hakîkatin kendisi olarak değil, hakîkate açılan bir pencere olarak görülmelidir.<sup>46</sup> Bu yüzden anlatılmak istenen mânâ ne kadar karmaşık olursa sembolik ifade de o kadar hatta daha fazla genişliğe sahip olur. Bu noktada çağrışımlar devreye girerek sonlu sembolün sonsuz hakîkati ifade edebilmesini sağlar.

Sûfîler, sembollerini genellikle bilgi aktarma aracı olarak kullanırlar. Özellikle geometrik biçimlerle sınırlı semboller (artistik sembolizm)<sup>47</sup> marifetin ifadesini büyük oranda kolaylaştırmaktadır. Bu tür semboller, sûfî ile muhatabını ortak bir noktada buluşturur. Çünkü kullanılan sembolik ifadenin gerek kendi iç dünyalarında gerekse muhatapta her halükarda ortak bir karşılığı vardır. Artistik sembollerin yer aldığı bazı âyet ve hadisler sûfîler için marifetin ifade edilmesinde ayrıcalıklı bir yere sahip olurlar. Sembollere ait çağrışımlar naslarda yer alan diğer lafızların anlam dünyasını ziyadesiyle etkiler. Bu durumun bir neticesi olarak tasavvufî yorumlar, sûfînin ilgi alanı ve kişisel kabiliyetlerine bağlı olarak çeşitlenir.

<sup>42</sup> Gilbert Durand, *Sembolik İmgelem*, çev. Ayşe Meral (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 138.

<sup>43</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma, 1999), 765.

<sup>44</sup> Galib Atasağun, “Sembol ve Sembolizm”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7* (1997): 370.

<sup>45</sup> Tahir Uluç, *İbn Arabî’de Sembolizm* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 40.

<sup>46</sup> Uluç, *İbn Arabî’de Sembolizm*, 46.

<sup>47</sup> İbrahim Emiroğlu, *Sûfî ve Dil* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 177.

Sûfiler ilk dönem tasavvuf klasiklerinin telif edilmesiyle beraber nesnel bir dil oluşturmuşlar ve bu dilin yanında aynı zamanda mecaz ve işâret dilini de geliştirmişlerdir.<sup>48</sup> Sembolik ifadelerin yoğun olarak kullanıldığı bu dilin bir gereği olarak duyu organlarıyla algılanıp tecrübe edilemeyen soyut mânâları ifâde etmek için çoğunlukla görünür dünyada yer alan bazı unsurlardan hareketle, sembolleri de içinde barındıran *metaforik anlatım* biçimine sıkça başvurmuşlardır.<sup>49</sup> Bazı âyet ve hadisler ihtiva ettikleri sembolik ifadeler ve yorumla müsait lafız özellikleri dolayısıyla sûfilerin dikkatini daha fazla celbetmiş, yazılan şerh ve yorumlarla beraber sûfilere mahsus bir literatür teşekkül etmiştir. Onlar gönül dünyalarında hâsıl olan mânâları dile getirmek için uygun ifade kalıpları ararlar. Dil kalıpları yeterli olmayınca sembolleri kullanmayı tercih ederler. İşte bu noktada sembolik ifadelerin yer aldığı bazı âyet ve hadisler marifetin ifadesine imkân tanıyan birer vasıta olmaktadır. Zira uygun ifade kalıpları tasavvufi tecrübenin dile getirilmesini kolaylaştırmaktadır.

272  
OMÜİFD

Tasavvufî eserlerde erik, üzüm, ceviz gibi meyvalar; inci, mercan, yakut, gevher vb. madenler; şarap, mey, bade vb. içecekler; dükkân, şehir, ülke, köşk, saray gibi mekânlar sembolik dil unsuru olarak kullanılır. Aynı şekilde ayna, kale, derya, bina gibi sembolik muhtevaları da olan bazı ifadelerin yer aldığı hadisler sûfilerin daha çok ilgisini çekmiştir. “Lâilâhe illallah benim kalemdir, kim ona sığınursa azabımdan kurtulur,”<sup>50</sup> “Oruç kalkandır, mü’minleri ateşten (cehennemden) koruyan bir kaledir,”<sup>51</sup> “Mü’min, mü’minin aynasıdır”<sup>52</sup> gibi hadis-i şeriflerde yer alan, geometrik şekilleri ve şekli özellikleriyle öne çıkan kale, kalkan, ayna vb. ifadeler aynı zamanda birer semboldür. “Mü’min, mü’minin aynasıdır” hadis-i şerifinde mü’min, ona bakan başka mü’minlerin kendi eksiklik ve hatalarını açıkça görüp düzeltmelerini sağlayan, cilâlanıp parlatılmış bir ayna sembolüyle anlatılmaktadır. Ayrıca ayna sembolü ontolojik olarak Tanrı–insan özdeşliğini değil, Tanrı ile insan

<sup>48</sup> Ekrem Demirli, “Normatif Geleneğe Karşı Sembolik Anlatım: İbnü'l-'Arabî de Harf Sembolizmi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]* 17 (2008), 225.

<sup>49</sup> Geniş bilgi için bk.: Ahmet Öğke, *Vâhib-i Ümmî'den Niyâzi-i Mısır'ye Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım* (Van: Ahenk Yayınları, 2005).

<sup>50</sup> Muttakî el-Hindî, *Kenzu'l-'ummâl*, 1401/1981, 1/54 (No: 168); Münâvî, *Feydu'l-kadîr*, 4/489 (No: 6047).

<sup>51</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/402.

<sup>52</sup> Ebû Dâvûd, *Sünen*, 2009, 7/279; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-'evsat*, 2/325.



arasında aynı anda var olan özdeşlik/aynîyet ve başkalık/gayriyet ilişkisini göstermek amacıyla da kullanılmıştır.<sup>53</sup> Benzer bir anlatımın yer aldığı “Mü’minler parçaları birbirine bağlı bina gibidir” hadis-i şerifinde yer alan “bina/yapı” sembolü ise kul-kul, kul-Allah irtibâtını ve bu irtibâtın katmanlarını ifade edecek şekilde kullanılmaktadır. Hadisle ilgili yorumlarda bu bakış açısının hâkim olduğu görülmektedir.

“Mü’minler parçaları birbirine bağlı bina gibidir” hadisiyle ilgili işâri yorumlarda bina sembolü, bütünlük arz eden, çeşitli bölüm veya katmanlardan oluşan şekli özelliklere; ayrıca birbirini “destekleme” veya birbirine “muhtaç olma” çağrışımlarına sahiptir. Bu çağrışımları metindeki (يَشُدُّ بَعْضُهُمْ بَعْضًا) ibaresinden çıkarmak mümkündür. “Bağ(ım)lı olmak” şeklinde tercüme ettiğimiz bu ifadede her iki mânâ da vardır. Sembollerin paradoksal yapısını dikkate aldığımızda tuğlaların/parçaların bir araya gelmesiyle destekleme çağrışımı olabileceği gibi, birbirine muhtaç olma çağrışımı da öne çıkabilmektedir. Hadisle ilgili yorumlarda bina sembolü bu özellik ve çağrışımlarıyla kullanılmış hem sosyal hayata hem de mânevî yaşama dair yorumlar yapılmıştır. Örneğin Râğîb el-İsfahânî bu hadis-i şerifi insanın sosyal varlık oluşu bağlamında ele alır ve konuyu bina sembolünün muhtaçlık çağrışımı üzerinden temellendirir.

Ona göre insanın hayattaki bütün ihtiyaçlarını tek başına karşılaması büyük zorluklar içermektedir. Örneğin bir lokma ekme yiyebilmek için buğday tohumunun ekilmesi, yetiştirilmesi, hasat edilmesi, öğütülmesi, yoğrulması, pişirilmesi, sofraya konulması gibi aşamalardan geçmesi gerekmektedir. Bütün aşamaları bir kişinin üstlendiğini düşündüğümüzde bir lokma ekme yiyebilmek, büyük bir meşakkat içermektedir. Bu yüzden insanlar fırkalar halinde bir araya gelerek yardımlaşmak ve hayat şartlarıyla bu şekilde mücadele etmek durumundadır. İnsanın bu tabiatı dolayısıyla “الإنسان مدني بالطبع / İnsan yaratılışı itibarıyla sosyal/medeni bir varlıktır” denilmiştir. İnsanın toplumdan ayrılarak fert halinde yaşaması neredeyse

<sup>53</sup> İbnü’l-Arabî’nin “Mü’min, mü’minin aynasıdır” hadis-i şerifi ve ayna sembolizmi ile ilgili izahları hakkında *el-Fütühâtü’l-Mekkiyye ve Fusûsu’l-Hikem* eserleri özelinde çalışmalar yapılmıştır. Geniş bilgi için bk. Tahir Uluç, *İbn Arabî’de Sembolizm* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011); Ahmet Ögke, “İbnü’l-Arabî’nin Fusûsu’l-Hikem’inde Ayna Metaforu”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 9/23 (2009), “İbnü’l-Arabî” özel sayısı - II, 75-89.

mümkün değildir. Nitekim insan hem dünya hem de ahiret işlerinde diğer insanlara muhtaçtır. Peygamber Efendimiz bu hususa işâret etmek üzere “Mü’minler parçaları birbirine bağlı bina gibidir” buyurmuştur.

Râğıb el-İsfahânî, hadisle ilgili değerlendirmesini sosyal hayatın hikmetine yönelik izahlarla sürdürür. Ona göre Allah Teâla insanın sosyal tabiatına uygun olarak her bir kişiyi farklı mesleklere yönlendirerek diğer insanların hizmetinde istihdam (teshîr) etmiştir. Böylece insanlar arasında gizli bir münâsebet ve semâvî bir sözleşme oluşmuştur. Her insan gönül huzuru ile bütün emeğini tahsis edeceği bir mesleği tercih eder. Belli bir mesleği tercih eden birine başka bir meslek teklif edilse muhtemelen istemeyecektir. Şâyet Allah Teâla insanların fitratına bu ilkeyi yerleştirmemiş olsaydı herkes isim, meslek, şehir, sanat tercih ederken hep en güzel ve en müreffehini seçerdi. Bu durumun bir neticesi olarak insanları birbirine bağlayan yardımlaşma ve ihtiyaçlarını gidermede birbirine muhtaçlık durumu olmazdı. Hâlbuki Allah, hikmetinin bir tezahürü olarak her bir insanı farklı bir şey tercih etmeye mecbur bırakmıştır. İnsanlar bazen istemeseler de belli bir mesleğe razı olurlar ve diğer meslekleri gözden çıkarırlar. Netice olarak hemen her insan toplumsal yaşantı içerisinde bir başkasına muhtaç olmakta ve varlığını sürdürmek için birlikte hareket etmek zorunda kalmaktadır. Mü’minleri parçaları birbirine bağlı binaya benzeten hadis de bu mânâyı ifade etmektedir.<sup>54</sup>

Mü’minler, bir bina olarak telakki edildiğinde bireysel ve toplumsal hayat içerisinde ortaya çıkabilecek hastalıklara karşı nasıl tavır takınılması gerektiği hususu önemli bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Sûfîlerin hadisle ilgili yorumlarında bu konuya da yer verdikleri görülmektedir. Başta Gazzâlî olmak üzere bazı İslam âlimleri bu hadisle tâûn hastalığı ile ilgili hadis arasında irtibat kurmuşlar ve bina sembolünün hem bütünlük hem de muhtaçlık çağrışımları üzerinden yorumlar yapmışlardır.

<sup>54</sup> Râğıb el-İsfahânî, *ez-Zerî‘a ilâ mekârimi’s-şerî‘a*, nşr. Ebu’l-Yezîd Ebû Zeyd el-‘Acemî (Kahire: Dâru es-Selâm, 1428/2007), 265. İsfahânî’nin sözünü ettiği mevzuyu Gazzâlî farklı bir yaklaşımla işlemektedir. O, rençberlik, dokumacılık, tebâbet gibi sosyal hayatın gereği olan bazı ilim ve meslekleri farz-ı kifâye olarak ifade eder. Zira toplumsal hayattaki meslekler bedendeki azalar nisbetindedir. Bir veya birkaç kişinin bu meslekleri devam ettirmesi gerekmektedir. Geniş bilgi için bk. Gazzâlî, *İhyâ’u ‘ulûmi’d-dîn* (Beyrût: Dâru’l-Ma‘rîfe, ts.), 1/16.

Peygamber Efendimiz Tebük gazvesinden dönerken “Bir yerde tâûn hastalığı ortaya çıktığında şâyet o beldede iseniz dışarı çıkmayınız; başka yerde iseniz oraya girmeyiniz.”<sup>55</sup> buyurmuştur. Gazzâlî, tâûn hastalığı olan bölgedeki mü’minlerin dışarıya çıkmaması gerektiğini “Mü’minler parçaları birbirine bağlı bina gibidir” hadisi bağlamında değerlendirir. Ona göre Peygamber Efendimizin hastalık bölgesinden çıkmayı yasaklamasının iki temel sebebi vardır: Salgın hastalıklar hava yoluyla ve solunum esnasında bulaşır. Hastalık bölgesinde bulunan kişi henüz hasta olmamışsa da iç organlarına nüfuz eden mikrobun zamanla ortaya çıkma ihtimali vardır. Kişi hastalık bölgesinden çıktığı takdirde hastalığın bulaşma riskinden kurtulmuş olamayacağı gibi yakalandığı hastalıktan da kurtulmuş olamaz. Üstelik hastalığı başkalarına da bulaştırabilir. Diğer sebep ise dışarı çıkılması halinde hastalığa yakalanan diğer mü’minlerin ölüme terkedilmiş olmasıdır. Çünkü hastalıkları sebebiyle sosyal ve tabii ihtiyaçlarını gideremeyen hastaların sonu, kaçınılmaz bir şekilde ölüm olacaktır. Hâlbuki sağlıklı olanlar kadar hasta olanların da hayatlarından ümit kesilmiş değildir. Hastalığa yakalananlar doğal olarak diğer mü’minlerin desteğine ihtiyaç duyarlar. Bu durumda hastalık bölgesinde bulunanların tevekkül ederek yerlerinde kalmaları ve hastalığa yakalanan diğer mü’minlere yardımcı olmaları “Mü’minler parçaları birbirine bağlı bina gibidir” ilkesine daha uygundur. Vücudun bir azası hastalandığında diğer organların ona hizmet etmesi gibi mü’minler de birbirinin derdi ile ilgilenmeli ve yardım etmelidir. Bu durum tevekkülün bir parçası olan tedbir almaya, dolayısıyla tevekküle de aykırı değildir. Hastalık bölgesinin dışında olanlar ise kirli havayı teneffüs etmedikleri, belde halkı ile işleri bulunmadığı ve belde halkının da onlara ihtiyacı olmadığı için hastalık bölgesine girmemelidir.<sup>56</sup>

İsfahânî ve Gazzâlî’nin tasvir ve değerlendirmelerini zâhir mânâya en yakın yorumlar olarak görmek mümkündür. Hadisteki bina sembolü sosyal hayata dair olduğu gibi benzer şekilde manevî yaşama dair çağrışımlar da yapmıştır. Örneğin

<sup>55</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/2918.

<sup>56</sup> Geniş bilgi için bk. Gazzâlî, *İhyâ’u ‘ulûmi’-d-dîn*, 4/291; . İbnu’l-Cevzî, *Keşfu’l-muşkil min hadisi’s-sahîhayn*, nşr. ‘Alî Huseyn el-Bevvâb (Riyâd: Dâru’l-Vatan, ts.), 1/218; İbnu’l-Mulakkın, *et-Tavdîh*, 17/468; Bedruddîn el-‘Aynî, *Nuhabu’l-efkâr*, 14/72; Münâvî, *Feydu’l-kâdir*, 4/286; İsmâ‘îl Hakkı Bursevî, *Rûhu’l-beyân* (Beyrût: Daru İhyâi’t-Turasi’l-Arabî, ts.), 9/420; Zebîdî, *İthâfu’s-sâdeti’l-muttekin* (Beyrût: y.y., 1414/1994), 2/197.

Kelâbâzî “Kulun kalbinde pintilikle iman asla bir araya gelmez”<sup>57</sup> hadis-i şerifini şerh ederken “Mü’minler parçaları birbirine bağlı bina gibidir” hadisini ve hadiste geçen bina sembolünü bütünlük çağrışıyla kullanmaktadır. Ona göre pintilik (şuhh), cimriliğin aşırı halidir. Pintilik genelde bütün bedensel faydalarda özelde ise mal konusunda ortaya çıkar. İman ise tasdik yani rızık konusunda, infak etmeye karşılık olarak vadedilene ulaşmak ve ahirette mükâfat elde etmek hususunda Allah’a güvenmek demektir. İşte cimrilik bu noktada Allah hakkında sûizan anlamı taşır. Çünkü cimri kişi tasadduk ettiği şeyin karşılığını alamayacağını düşünmektedir. Sûizan tasdiki azaltır ve hayır işlerinden geri durmaya sebep olur. Hayır işlerinden geri kalma bazen dinî emirlerde bazen de kul ile mahlûkat arasında gerçekleşmesi beklenen yardımlaşma, nasihat, şefkat ve merhamet hususlarında olabilmektedir. Dinî emirlerden geri kalmak emir ve nehiyleri kabullenmeyi; kullar arasında yardımlaşmadan geri kalmak ise kaderi tasdik etmeyi zayıflatır. Kaderi tasdik ederek yardımlaşmaya katılan kişi hükümlere razı olur; yardımlaşmadan kaçınan ise sanki mü’minlerden değildir. Kelâbâzî’ye göre işte bu hususu belirtmek üzere Hz. Peygamber “Mü’minler parçaları birbirine bağlı bina gibidir” buyurmuş, “Birbirinizi sevmedikçe iman etmiş olmazsınız” hadisi ile de konunun imanla bağlantısını kurmuştur. Pintiliğin her türlü imânâ ve iman hakikatlerine terstir. Bu sebeple “Pintilikle iman bir kalpte bir arada asla bulunmaz” buyurulmuştur.<sup>58</sup> Bu yorumda pintilik, mânevî yaşam içerisindeki imanın yapısal bütünlüğüne aykırı görülmektedir.

Gazzâlî, Kelâbâzî’nin yaklaşımını devam ettirir ve yine bina sembolü üzerinden kalp hastalıklarını işler. Ahlâkî vasıflarla ilgili olarak mühlikât ve münciyât ayrımı yapan Gazzâlî, ahlakî vasıfları belirleyip işlerken mü’minlerden oluşan toplumu bir bina olarak telakki etmektedir. Zira hased gibi kötü ahlâkî vasıfları, binanın bütünlük arz eden yapısına aykırı görerek yasaklanmalarına hüccet olarak bu hadisi delil gösterir. Ona göre hased, pintilik (şuhh) hastalığının bir şubesidir. Pintilik, cimrilikten farklıdır. Cimri (bahîl) kendi malını başkasıyla paylaşmayan, pinti (şahîh) ise Allah’ın nimetlerini başkalarından esirgeyen kişidir. Hâlbuki Allah, di-

<sup>57</sup> Buhârî, *el-Edebu’l-müfred*, 2003, 135.

<sup>58</sup> Kelâbâzî, *Bahrü’l-fevâid*, 187.

lediği kuluna dilediği şekilde nimet ihsan eder. Allah’ın ihsanını kullarından esirgemeyi ifade eden hased, şuhh ile irtibatlıdır ve bu sebeple de imanla alakalıdır. Kişi kendisi için istediğini başkası için de istemedikçe kâmil mânâda iman etmiş olamaz. Nitekim mü’minler bir bina gibi olduğundan hem refahı hem de darlığı paylaşmak gerekmektedir. Bu yüzden hased, mü’min bir şahsiyette olmaması gereken bir vasıftır.<sup>59</sup>

İbnü’l-Arabî’nin bu hadisle ilgili olarak bütünüyle mânevî yaşama yönelik müstakil bir şerhi bulunmaktadır. Henüz neşri yapılmayan *Kitâbu’l-Ġâyât* adlı risalesinde yer alan bu şerhte İbnü’l-Arabî, bina sembolünün şekli özellikleri ve katmanlı yapısından hareketle mânevî yaşama dair yorum yapmaktadır. İlgili şerhte mü’minler mânevî hayat itibarıyla üç katlı bir yapı ile sembolize edilmektedir: Zâhir ehli, bâtin ehli, zâhir ve bâtin ehli.

Şerhe göre mânevî yaşam bakımından zâhir ehli İslâm, bâtin ehli iman, hem zâhir hem bâtin ehli olan ise ihsan seviyesindedir. Bu bakış açısı Cibril hadisinde yer alan üç kavram ile irtibatlıdır. Nitekim Cibril hadisindeki İslâm, iman ve ihsan kavramları, başta Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) ve Serrâc (ö. 378/988) olmak üzere pek çok sūfî tarafından zâhir, bâtin ve zâhir ve bâtinin yani imanın hakikati şeklinde anlaşılmuştur.<sup>60</sup> İbnü’l-Arabî de “Ümmetim, parçaları birbirine bağlı bina gibidir.” hadisini bu perspektifle yorumlayarak mânevî hayat bakımından müslümanları fert ve toplum olarak üç katmanlı bir yapıyla sembolize etmektedir. Her bir katmanda yer alan hakikatler birbiri ile bağlantılıdır.

Birinci kat zâhir ehlini temsil etmektedir. Zâhir ehli şu üç ahlâkî vasfa sahiptir: Sıdk, vera’ ve hayâ. Bu üç vasıftan sıdk, hüsn-i zannı; vera’, havfı (Allah korkusunu); hayâ, az konuşmayı sağlar. Kimde bu üç haslet ve bu hasletlerin neticeleri bulunursa, o kişinin müslümanlığı kemâle erer. O kişinin temsil ettiği İslâm binasının temeli sağlam, yapısı düzgün olur. Bu hasletlerden birinden veya ikisinden mahrum olanların emniyet vasıfları derecesine göre kaybolur ve o kişilerin

<sup>59</sup> Gazzâlî, *Bidâyetü’l-hidâye* (Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1413/1993), 59.

<sup>60</sup> Hakîm et-Tirmizî, *Beyânu’l-fark beyne’s-sadr ve’l-kalb ve’l-fu’âd ve’l-lüb*, nşr. Ahmed ‘Abdurrahîm es-Sâyih (Kahire: Merkezu’l-Kitâb li’n-Neşr, ts.), 28; Serrâc et-Tûsî, *el-Luma’ fi târîhi’l-tasavvuf ve’l-İslâmî*, tahk. ‘İmâd Zeki el-Bârûdî (Mısır: el-Mektebetü’t-Tevfikiyye, ts.), 10.

huyânetlerinden emin olunamaz. Üç hasletten bütünüyle mahrum olanların ise kökleri yok edilen bir ağacın meyve vermemesi örneğinde olduğu gibi müslümanlığının bir neticesi olmaz.

İkinci kat bâtın ehlini temsil etmektedir. Bâtın ehli şu üç vasfa sahiptir: Teslimiyet (istislâm), himmet ve edep. Teslimiyet, beşerî güç ve kuvvetin nefyedilip yerine Hak Teâlâ'nın güç ve kuvvetinin yerleştirilmesi demektir. Benliğini yok eden sebat bulur. İbnü'l-Arabî bu noktada insandaki beden-ruh münasebetini yeryüzü ile göklerin münasebetine benzeter. Ona göre insan, Cenab-ı Hakk'a bakan yönü itibariyle sema, kendi fiilleri itibariyle de yeryüzü gibidir. Yeryüzü yerleşmeden yani nefis terbiye edilmeden gökler istikrar kazanmaz yani ruh huzura ermez. Nefsin yerleşmesi istislam/teslimiyet ile, ruhun istikrarı ise ancak hikmetle gerçekleşir.

İbnü'l-Arabî bu katmanda insanın nefis ve ruh itibariyle tekâmülünü "Sizi ondan yarattık, yine ona döndüreceğiz ve sonra oradan bir defa daha çıkaracağız."<sup>61</sup> âyetinden işâretle ele alır. Ona göre âyette insanın kendisinden yaratıldığı ve yine kendisine döndürüleceği şey topraktır. Toprağa döndürülmek ölümü ifade etmektedir. Meseleye ruhânî açıdan yaklaşıldığında "Sizi ondan yarattık (مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ)" ifadesi "ölümden sonra sizi dirilttik" anlamına gelmektedir. "Sonra oradan bir defa daha çıkaracağız (وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى)" ifadesi ise "Biz insanı ölmeden evvel kendi dünyasındaki başka bir dirilmeden sonra çıkacağız" demektir. "Başka bir dirilme"den kasıt bütün ibadetlerdir. İbadetler tam olunca insana başka bir üfleme/soluk olan muhabbet ve aşk arzuları üflenir. İnsan şimdiye kadar tanıdığı rabbine (marifetullah) bundan sonra iştiyak duymaya (muhabbetullah) başlar. İşte bu, ikinci defa dirilme demektir.

Üçüncü kat ölmeden evvel ölmek şeklinde ifade edilen bu ikinci dirilmeyle gerçekleşen zâhir ve bâtın ehlini temsil etmektedir. Şerhe göre bu katmandaki kişiye şu üç şey ilham edilir: Himmet-i semâviyye, himmet-i melekûtiyye ve himmet-i hikmet. Semavî himmet, ilm-i billahtır (tevhîd). Melekûfî himmet marifet ehline ait makamdır (marifetullah). Hikemî himmet ise ilm-i ledün ehline ait hikettir. İlm-i billah (tevhîd) dosdoğru din olan İslam'ın direkleri; marifetullah duvarları;

<sup>61</sup> Âyetin metni şu şekildedir: مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى Tâhâ 20/55.

hikmet, kapıları; edep ise iç kısmıdır. Edep üç çeşittir: Azalar üzerindeki aklın edebi, akıl üzerindeki ruhun edebi ve ruhun üzerindeki sırrın edebi.<sup>62</sup>

Yukarıdaki yorumları dikkate aldığımızda Râgıb el-İsfahânî, bina sembolünü insanın sosyal tabiatının bir gereği olarak toplumsal hayat içerisinde diğer insanlara muhtaç olarak yaşayan bir varlık olduğunu ifade etmek için; Kelâbâzî ve Gazzâlî, mü’minlerin hem sosyal hayat hem de manevî yaşam bakımından birbirini desteklemeleri gerektiğini tasvir etmek için kullanmaktadır. İbnü’l-Arabî ise İslam toplumunu hem bireysel hem de toplumsal olarak manevî yaşam bakımından tasvir etmekte ve mü’minlerin mânevîyattaki derecelerini üst üste yükselen üç katlı bina sembolü ile dile getirmektedir. Bu durum hadisle ilgili yorumların çeşitlenmesinde bina sembolünün yaptığı çağrışımların etkili olduğunu ve yorumların kişisel özelliklere bağlı olarak değiştiğini göstermektedir. Ayrıca yorumların gidecek yoğunlaştığını ve İbnü’l-Arabî ile en zirveye ulaştığını söylemek mümkündür. Bu durumu mü’min lafızlarıyla ilgili yorumlarda da görmek mümkündür.

## 2. 2. İşârî Yorumlarda Lafzın İşâreti: Mü’min Lafızları ve Metafizik Boyut

Yorumların çeşitlenmesini sağlayan metinle alakalı bir başka unsur ise lafızların işâreti meselesidir. Lafzın zâhiri, metindeki diğer lafızlarla irtibatı ve müteradif kullanımları işâret alanını (müşarun ileyh) etkilemektedir. Bu durumu “mü’minler parçaları birbirine bağlı bina gibidir” hadisiyle irtibatlı olarak ifade edecek olursak hadiste yer alan mü’min lafızları, zâhir mânâ itibariyle inanan kulları ifade etmektedir. Ancak zâhir mânâyâ aykırı olmayacak şekilde mü’min lafızlarından birinin kulları, diğerinin ise Allah’ın “el-Mü’min” ismini ifade ettiği düşünülebilmiştir. Aynı lafızdan farklı mânâların elde edilmesi işâretle alakalıdır. İbnü’l-Arabî’nin bazı yorumları bu ayrıma dayanmaktadır. Mü’min lafızları bina sembolüyle irtibatlı düşünüldüğünde işâret edilen anlam dünyası zenginleşmekte, kul-kul, kul-Allah münasebeti bina sembolüne bağlı olarak şekillenmektedir. Yine hadisin farklı tariklerindeki (المؤمنون), (المؤمن للمؤمن), (أمتي) müteradif ifadeleri, lafızdaki işâretleri farklılaştırmaktadır. Bu üç hususu İbnü’l-Arabî’nin ilgili yorumlarıyla örneklenerek işleyelim.

<sup>62</sup> İbnü’l-Arabî, *Kitâbu’l-Ġâyât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1777), 8b-12a; İbnü’l-Arabî, *Kitâbu’l-Ġâyât* (Berlin: Berlin Kütüphanesi, 2956), 5b-8a.

Lafzın işâreti hususuyla ilgili İbnü'l-Arabî'nin hususî bir tavrı söz konusudur. Kartal'ın tespitleri üzerinden ifade edecek olursak İbnü'l-Arabî, işârî yorumlarında dilin genel sınırlarında kalmayı ve dil ile sınırlanmayı esas alır. Ayrıca nasları (ayet ve hadis) varlık tasavvuruna paralel olarak yorumlamayı yöntem edinir. Diğer sûfîlerden farklı olarak "işâreti sahip olduğu özneliğin yerine gerçek yorum anlamıyla güçlendirerek başka bir bağlamda yorumlar. Bu nedenle İbnü'l-Arabî'nin yorum yöntemi aynı zamanda sûfîlerin işârî yorum yöntemlerinin bir tekâmülü sayılabilir."<sup>63</sup>

İbnü'l-Arabî hadis-i şerifte yer alan mü'min lafızlarından hareketle yaptığı yorumlarda hem zâhir mânâyı dikkate almakta hem de zâhir mânâyâ bağlı kalmak şartıyla ve lafzın işâretini kullanmak suretiyle bâtın mânâlara yönelmektedir. Öncelikle zâhir mânâyâ yönelik yorumlarını ele alırsak İbnü'l-Arabî bazı yorumlarında hadisteki mü'min lafızlarını mü'min topluluğu olarak anlamıştır. Ona göre her bir mü'min, iman çatısı altında şekillenen bir yapının parçalarıdır. İman, bu yapının parçalarını bir arada tutan en önemli unsurdur. İmanın mü'minleri bir arada tutan bu yapıdaki fonksiyonu, iman kardeşliğini neseb kardeşliğinden daha etkili yapmıştır. Bu yapı sebebiyle mü'min, mü'mini öldüremez, ona buğz edemez. İslam'da bir mü'min din kardeşi olan başka bir mü'mini öldüremez. Fakat mü'min olmayan neseb kardeşini cihad esnasında öldürebilir. Yine bir mü'min, mü'min olmayan neseb kardeşine varis olamazken diğer mü'minlere varis olabilmektedir. Zira mirasın tahakkuk edebilmesi için aynı dinde olmak gerekmektedir. Buna göre iman kardeşliği neseb kardeşliğinden daha etkindir.<sup>64</sup> Allah "Mü'minler kardeştir"<sup>65</sup> âyet-i kerimesi ile imanı onların babası yapmış, Peygamber Efendimiz de hicret sonrasında sahabe arasında kardeşlik bağları kurmuştur. Ayrıca kendisi de Hz. Ali'nin elini tutarak "Benim kardeşim de Ali'dir" buyurmuştur.<sup>66</sup> İbnü'l-Arabî'ye göre bütün bunlar İslam'da iman bağının neseb bağından daha üstün tutulduğunun delilidir. Bu ilkenin temelinde mü'min ile el-Mü'min arasındaki irtibat vardır.

280

OMÜİFD

<sup>63</sup> Kartal, "İbnü'l-Arabî'nin Yorum Yöntemi ve Muhammed Fasında Bu Yöntemin Tatbiki: Her Varlık Bir Âyettir", 258.

<sup>64</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, nşr. Ahmed Şemseddin (Beyrût: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1420/1999), 5/195-201.

<sup>65</sup> el-Hucurât 49/10.

<sup>66</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 5/195-197.



İbnü’l-Arabî lafzın işâretini kullanmak suretiyle metindeki mü’min lafızlarından birini kul mü’min diğeri ise el-Mü’min şeklinde telakki etmiştir. Yukarıda ifade edildiği üzere hadis şârihleri, mü’min lafzında yer alan lam harfinin cinsi ifade ettiği kaydını koyarak bu şekilde anlaşılmasına fırsat vermek istememişlerdir. Ancak lafzın zâhiri bu bakış açısına müsaittir. Nitekim İbnü’l-Arabî de buradan hareket ederek mü’min ile el-Mü’min arasında irtibat kurmakta ve kardeşlik meselesine metafizik bir boyut kazandırmaktadır. İbnü’l-Arabî’ye göre mü’minlerin kendi aralarında olduğu gibi mü’min ile el-Mü’min arasında da sahih ve geçerli bir kardeşlik vardır. Bu durumun bir ileri boyutu olarak mü’min ile el-Mü’min arasındaki ilişkinin bir benzeri bir şekilde ulûhiyet ile a’yan-ı sâbite arasında da vardır. Ulûhiyet ile a’yan-ı sâbite, bir babadan olma iki kardeş gibidir ve birbirini desteklerler. Ulûhiyet ve a’yan-ı sâbite ile birlikte mümkünlerin varlığı ortaya çıkmakta ve böylece Allah’ın bilinmesi gerçekleşmektedir. İstidatlar ile ilahi isimler arasındaki kardeşliğin verdiği bilgi ve ulaşılabilecek en üst kardeşlik budur. Ardından onun aşağısındaki kardeşlik gelir. Bu ise “*Mü’minler kardeştir, onların arasını ıslah edin.*”<sup>67</sup> âyetinde belirtilen kardeşliktir. Âyetteki kardeşliği mü’min ile el-Mü’min arasındaki kardeşlik olarak anlamak mümkündür. Şöyle ki; Allah’ın kendisi hakkında haber verdiği hususlarda mü’minler arasında ihtilaf çıkabilmektedir. Aklın delili, vahyi tasdik etse bile te’vile kalkarak, Allah’ın kendisinden bildirdiği şeyin aksini söyleyebilir. Hak Mü’min (el-Mü’min) ile mahlûk mü’min (insan) arasında böyle bir ihtilaf ortaya çıktığında Allah, keşif sahibi bilginlere “*Kardeşlerinizin arasını bulun (ıslah edin)*” diye emreder. Peygamberler ve âlimler, mü’minleri akla uyarak hata yaptıkları hususunda uyarır ve onları Allah’a teslim olmaya davet ederler. Mü’minler hatalarını anlayınca kardeşlerin arası ıslah edilmiş olur.<sup>68</sup>

İbnü’l-Arabî, mü’min ile el-Mü’min arasında velâyet bakımından da bir irtibat kurmaktadır. Ona göre Allah, mü’minlerin velisi olması itibarıyla onları zulmetten nura, bir başka ifadeyle gaybın zulmetinden müşahedenin nuruna çıkarır. Böylece onları “*kendini bilmekten rabbini bilme*” mertebesine eriştirir. Bu durum Allah’ın kullarına bir nusretidir. “*Siz Allah’a yardım ederseniz, O da size yardım eder*”<sup>69</sup>

<sup>67</sup> el-Hucurât 49/10.

<sup>68</sup> İbnü’l-Arabî, *el-Fütühâtü’l-Mekkiyye*, 5/195-197.

<sup>69</sup> Muhammed 47/7.

âyeti, mü'min ile el-Mü'min arasında gerçekleşen hükme işâret etmektedir. Nitekim O, el-Mü'min, biz de mü'minleriz.<sup>70</sup>

Lafzın işâreti ile ilgili ikinci husus, metindeki diğer kelimelerin işâret alanına etkisi meselesidir. Mü'min lafızlarının anlam dünyası, metinde yer alan bina sembolünden ve bu sembolün sahip olduğu çağrışımlardan etkilenmektedir. İbnü'l-Arabî ilgili yorumlarında hadisteki mü'min ile el-Mü'min arasındaki irtibatı ifade ederken bina sembolünün yukarıda belirlediğimiz hem "destekleme" hem de "muhtaç olma" çağrışımlarını kullanmaktadır. Öncelikle destekleme çağrışımını ele alacak olursak varlık ve yaratılışı esmâ tecellisi temeline dayandıran İbnü'l-Arabî'ye göre el-Mü'min ile mü'min arasında ontolojik bir irtibat vardır ve her iki mü'min birbirinden güç almakta, birbirini desteklemektedir. Bu irtibat sebebiyle âlemde herkes, el-Mü'min isminin tecellisi ile mü'min ve secde edicidir. Bunun istisnası olarak insanlar ve cinlerden bazılarının iman etmemesi, imandaki derece farkı ile ilgilidir. "Ey iman edenler! İman ediniz"<sup>71</sup> âyetinde insan ve cinlerin bu kısmına hitap edilmektedir. Âyetteki birinci iman genel imandır ve Elest Bezmi'nde

282

OMÜİFD

Cenab-ı Hakk'a verilen misakla oluşan iman olup ikrâr şeklinde ifade edilir. Mü'minler için kolay olan bu iman, el-Mü'min'in mü'minle kenetlenmesinin ve ondan güç almasının örneğidir. Zor olan asıl iman ise tevhidle gerçekleşen imandır. Allah âyette "Ey mü'minler!" diye hitap etmiş, ardından tevhidle iman etmelerini istemiştir. Yani ikinci iman, tevhidi ifade etmektedir. "Onların çoğu ortak koşmadan Allah'a iman etmezler"<sup>72</sup> âyetinde kullarından bazılarının gizli şirke düşerek iman ettiği ifade edilmiş olmaktadır. Allah kullarına rahmetinden dolayı mutlak tevhide değinmemiş, O'nun birliğine iman edin dememiştir. İman, Allah'ın varlığını kabul etmekle; tevhid ise ortağı nefyetmekle gerçekleşir. Tevhidi hakkıyla gerçekleştirenler peygamberlerdir. Nitekim Hz. Peygamber'in "Allah kardeşim Lût'a merhamet etsin. O, güçlü bir rükne dayanıyordu" hadis-i şerifinde Hz. Lût tevhidi gerçekleştiren bir örnek olarak sunulmaktadır. Bu durum da mü'minin, el-Mü'min'le kenetlenmesini ve ondan güç almasını ifade eder.<sup>73</sup>

<sup>70</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 7/216.

<sup>71</sup> en-Nisa 4/136.

<sup>72</sup> Yusuf 12/106.

<sup>73</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 8/262.

Her iki mü’min arasındaki irtibat, yapı ve duvar ilişkisi ile ifade edilebilir. Nitekim muhaddis şârihler, her iki şekilde de şerh etmişlerdir. “el-Mü’min” yapı olarak düşünülürse yaratılmış mü’min bu yapıyı oluşturan duvarlardaki her bir tuğla olacaktır. Dolayısıyla mü’minler kendi aralarında bir duvarı temsil etmekte, hem diğer mü’minlerden hem de el-Mü’min’den destek almakta, aynı zamanda bu yapıya destek sunmaktadır.<sup>74</sup> Zekât konusunu işlerken bu hadisi kullanan İbnü’l-Arabî binayı/duvarı oluşturan tuğlalar misali mü’minlerin birbirine destek olduklarını söyler ve zekâtı bu yapının bir gereği olarak görür. Zekât mü’minlerin mallarını artırdığı gibi kalplerindeki imanı da artırır. Bu da mü’minin el-Mü’min’den güç almasını ifade eder.<sup>75</sup>

Muhtaçlık çağrısını ise sadece mahlûk mü’mine aittir. Çünkü Allah onu zayıf olarak yaratmış, sonra ona güç vermiştir. Bu yüzden mahlûk mü’min, her daim el-Mü’min’e muhtaçlık içerisindedir.<sup>76</sup> Tasavvuftaki fakr kavramı ile ifade edilen bu hakikat, her ne kadar bazı noktalardan benzerlik bulunsa da mü’minin el-Mü’min’den gayriyetini ifade eder. İbnü’l-Arabî’ye göre fakr, âlemin en bariz özelliğidir. Âlem hem var olmak için hem de varlığını sürdürmek için, dolayısıyla her haliyle muhtaçlık içerisindedir. Bu yüzden mahlûk için fakr, özden kaynaklanan zorunlu bir özelliktir.<sup>77</sup> İbnü’l-Arabî bu durumu tenbih maksatlı olarak hatırlatır ve “Allah Mü’min, sen de mü’minsin. Ancak sen kendine layık mertebede bulduğun gibi, O da kendisine layık mertebededir. Biliyorsun ki, O’nunla benzer değilsin. İman sizi birleştirmiş olsa bile, imanın Allah ile ilişkisi seninle ilişkisi gibi değildir. Çünkü O’nun benzeri değilsin. (İman nedeniyle ortaya çıkan) benzeşme, seni aldatmamalıdır.”<sup>78</sup> der. İbnü’l-Arabî’ye göre mü’min Allah için isim, kul için ancak bir vasıftır.<sup>79</sup> Bu yüzden mü’min ile el-Mü’min arasındaki irtibat ve ilişkinin en önemli neticesi “Allah’ın ahlakıyla ahlaklanın”<sup>80</sup> hadisindeki ilkenin imkânına

<sup>74</sup> İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 8/224.

<sup>75</sup> İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 8/225.

<sup>76</sup> İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 8/287.

<sup>77</sup> İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 3/395-398; Suad el-Hakîm, *İbnü’l-Arabî Sözlüğü* (İstanbul: Alfa, 2017), 144-146.

<sup>78</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2012), 11/293; İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 5/195-197.

<sup>79</sup> İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 2/301

<sup>80</sup> Kastalânî, *İrşâdu’s-sârî*, 5/341.

dayanmasıdır. Mü'min Allah'ın bir ismidir. Allah âlemi kendi suretinde yarattığı için âlem, Mü'min ismiyle ahlaklanma imkânına sahiptir.<sup>81</sup>

Son olarak hadisin üç farklı tarikinde mü'min lafızlarının (الْمُؤْمِنُ), (الْمُؤْمِنُونَ), (الْمُؤْمِنَاتُ) ve (الْمُؤْمِنَاتُ) şeklinde farklılaştığı görülmektedir. Bu lafız farklılıklarının hadisle ilgili yorumları etkilediği görülmektedir. Zâhir anlam bakımından ele aldığımızda her üç lafızla kastedilen şeyin mahlûk mü'minler olduğu anlaşılacaktır. Sûfiler de bu zâhir mânâ üzerinden hareket ederek yorum yapmışlardır. Nitekim Kelâbâzî, Gazzâlî ve İbnü'l-Arabî bu zâhir mânâyâ bağlı kalarak fakat mü'minin mânevî yaşamı üzerinden yorum geliştirmişlerdir. İbnü'l-Arabî mü'minleri manevî yaşam bakımından üç katlı bina sembolüyle ele aldığı anlatıda ise (الْمُؤْمِنَاتُ) lafzının yer aldığı varyantı kullanmıştır. Ancak İbnü'l-Arabî (الْمُؤْمِنُونَ) lafızlarının yer aldığı varyantı kullandığında zâhir mânâyâ aykırı olmamak üzere lafızlardan birini mahlûk mü'min, diğerini ise Allah Teâlâ'nın el-Mü'min ismi olarak telakki etmiştir. Nitekim *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de hem zâhir mânâyâ bağlı kalarak mü'minler topluluğu şeklinde hem de zâhir mânâyâ aykırı olmamak üzere kul mü'min-el-Mü'min şeklinde düşünerek yorumlar geliştirmiştir. Bu durum hadisle ilgili işârî yorumların çeşitlenmesinde lafızların işâretlerinin önem arz ettiğini; ayrıca sûfilerin zâhir mânâyâ bağlı kaldıklarını veya zâhir mânâyâ aykırı olmamak kaydıyla yorumlar yaptığını göstermektedir.

284

OMÜİFD

### Sonuç

"Mü'minler parçaları birbirine bağlı bina gibidir" hadis-i şerifi sûfiler tarafından çeşitli şekillerde yorumlanan hadislerden biridir. Zâhirî mânâ bakımından mü'minlerin birlik ve beraberliğini ifade eden bu hadis-i şerif, bazı fakîh ve müfessirler tarafından zâhir mânânın ötesinde yorumlanmıştır. Bu yorumlarda, mü'min lafızları mü'min topluluğu olarak anlaşılmuş ve bina sembolünün çağrışımlarıyla mü'minlerin dinî emirleri yerine getirmede yardımlaşması vurgusu öne çıkmıştır. Mezkûr hadis, sûfilerin dikkatini ise daha ziyade manevî yaşam itibarıyla çekmiş, yorumlar sûfinin ilgi ve kabiliyetine bağlı olarak çeşitlenmiştir. Yorumlar zâhir-bâtın münasebeti açısından incelendiğinde sûfilerin diğer âlimler gibi zâhir

<sup>81</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 5/195; 4/464.

mânâya bağlı kaldıkları ve lafızdaki işâretlerden hareket ederek zâhir mânâya aykırı olmamak kaydıyla tasavvufî/işârî yorumlar geliştirdikleri anlaşılmaktadır. Sûfîlerin bu yorumları hem hadisle ilgili şerhlere hem de İslam düşünce geleneğine husûsî katkı sağlamaktadır.

Marifetin ifade edilmesinde mecaz ve işâret dilini sıklıkla kullanan sûfîler, semboller ve sembollerin yer aldığı bazı nasları bilgi aktarım aracı olarak kullanırlar. Hadis hakkında yapılan yorumların çeşitlenmesinin temelinde lafız hususiyetleri ve sembolik anlatım özellikleri yer almaktadır. Nitekim bina sembolünün çağrışımları ve mü’min lafızlarının işâreti, yorumları şekillendiren birer unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Hadisteki bina sembolü şeklî özellikleri, bütünlük arz eden yapısı ve çeşitli çağrışımlarıyla kullanılmış hem sosyal hayata hem de mânevî yaşama dair yorumlar yapılmıştır. Bu durum hadisle ilgili yorumların çeşitlenmesinde bina sembolünün yaptığı çağrışımların etkili olduğunu ve yorumların kişisel özelliklere bağlı olarak değiştiğini göstermektedir. Ayrıca İbnü’l-Arabî’nin mü’min lafızlarını mü’min - el-Mü’min şeklinde anlaması ve bina sembolüyle bağlantılı olarak ele alınmasıyla hadis-i şerif, kul-kul, kul-Allah arasındaki irtibatı ve bu irtibatın katmanlarını ifade edecek metafizik bir mânâ boyutuna sahip olmuştur. Tarihsel süreci dikkate aldığımızda erken dönemlerden itibaren yapılan yorumların giderek yoğunlaştığını ve İbnü’l-Arabî ile en yoğun tasavvufî muhtevaya ulaştığını söylemek mümkündür. İbnü’l-Arabî’nin, yorumlarında dilin sınırlarına riayet ettiği, lafızlara muhtemel işâretleri kullanarak mânâlar yüklediği, hadisi varlık anlayışı ekseninde yorumladığı anlaşılmaktadır.

Hadisle ilgili yorumları metin merkezli bir okumaya tabi tuttuğumuzda sûfîlerin, işâreti ibâreden aldıklarını söyleyebiliriz. Bunun bir neticesi olarak işâreti, bâtında husûle gelen mânâlara tekabül eden lafzın zâhirindeki unsurlar; işârî yorumu ise sûfîlerin gönül dünyalarında harmanlayıp lafızdaki işâretlere bağlı olarak dile getirdikleri mânâlar şeklinde anlamak mümkündür.

#### Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, Ebû ‘Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedu Ahmed b. Hanbel*. 12. Cilt. B.y.: Cem‘iyyetu’l-Merkezi’l-İslâmî, 2010. Ağbal, Davut. *İbn Arabî’de İşârî Tefsir*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

- ‘Alîyyu’l-Kârî, Ebu’l-Hasen Nûruddîn ‘Alî el-Mollâ. *Fethu bâbî’l-‘înâye bi şerhi’n-nikâye*. Halep: y.y., 1967.
- Atasağun, Galib. “Sembol ve Sembolizm”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1997), 369-387.
- Ateş, Süleyman. *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1969.
- Ateş, Süleyman. *İşârî Tefsir Okulu*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998.
- Bedruddîn el-‘Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed. *‘Umdetu’l-kârî şerhu Sahîhi’l-Buhârî*. 15. Cilt. Beyrût: Dâru İhyâ’i’t-Turâsî’l-‘Arabî, ts.
- Bedruddîn el-‘Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed. *Nuhabu’l-efkâr fi tenkîhi mebânî’l-ahbâr fi şerhi me ‘ânî’l-âsâr*. nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm. 19. Cilt. b.y.: y.y., 1429/2008.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. ‘Alî el-Husrevcerdî el-Hurâsânî. *es-Sunenu’l-kubrâ*. nşr. Muhammed ‘Abdulkâdir ‘Atâ. 3. Baskı. Beyrût: y.y., 1424/2003.
- Buhârî, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. İsmâ’îl b. İbrâhîm. *Sahihu’l-Buhârî*. nşr. Muhammed Zuheyr en-Nâsir. 9 Cilt. Beyrût: Dâru Tavkî’n-Necât, 1422.
- Buhârî, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. İsmâ’îl b. İbrâhîm. *el-Edebu’l-mufred*. nşr. ‘Alî ‘Abdulbasît Mezîd-‘Alî ‘Abdulgâsîd Ridvân. Kahire: Mektebetu’l-Hancî, Kahire 2003.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma, 1999.
- Çakan, İsmail Lütfî. *Hadis Edebiyatı*. İstanbul: İFAV Yayınları 2015.
- Çelik, Ahmet. *Tasavvufî Tefsir Âlûsî Örneği*. Erzurum: Ekev Yayınevi, 2002.
- Dârekutnî, Ebû’l-Hasen ‘Alî b. ‘Omer el-Bağdâdî. *Kitâbun fihî ‘erba ‘üne hadîsen min Mûsnedi Bureyd b. ‘Abdullâh b. Ebî Burde ‘an Ceddilî ‘an Ebî Mûsâ el-‘Eş ‘arî Radiyallâhu ‘anh*. nşr. Muhammed b. ‘Abdilkerîm b. ‘Ubeyd. b.y.: Câmî ‘atu ‘Ummî’l-Kurâ, 1420/1999.
- Demirli, Ekrem. “Normatif Geleneğe Karşı Sembolik Anlatım: İbnü’l-‘Arabî’de Harf Sembolizmi”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]* 17 (2008), 223-236.
- Demirli, Ekrem. “Kuşeyrî’den İbnü’l-‘Arabî’ye İşâri Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşâri Yorumdan Tahkîke Doğru Kur’ân-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi] [İİFD] [EAÜİFD]* 40 (2013): 121-142.
- Durand, Gilbert. *Sembolik İmgelem*. çev. Ayşe Meral. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- Ebû ‘Abdurrahman es-Sulemî, Ebû ‘Abdurrahman Muhammed b. el-Huseyn en-Nisâbûrî. *Hakâ ‘iku’t-tefsîr*. nşr. Seyyid ‘İmrân. 2 Cilt. Beyrut: y.y., 1421/2001.
- Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş ‘as es-Sicistânî. *Sunenu Ebî Dâvûd*. nşr. Şu ‘ayb el-Arnaût. B.y.: Dâru’r-Risâleti’l-‘Âlemiyeye, 2009.

- Ebû'l-Leys es-Semerkindî, Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Bahru'l-  
'ulûm*. nşr. Mahmûd Mataracı. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Emiroğlu, İbrahim. *Sûfî ve Dil*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Eren, Mehmet, “Sadreddin Konevî'nin Tasavvufî Hadis Şerhçiliği “Hz. Peygam-  
ber'in Rüyada Görülmesi Rivâyeti” Çerçevesinde”, *I. Uluslararası Sadreddin  
Konevî Sempozyumu Bildirileri = The First International Symposium on Sadraddin  
Qunawi* (2010), 99-115.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Mişkâtü'l-envâr*. nşr. Ebu'l-'Alâ  
'Affî. Kahire: ed-Dâru'l-Kavmiyye li't-Tibâ'î ve'n-Neşr, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrût:  
Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Gökçe, Ferhat. “Tasavvufî/İrfânî Yoruma Dair Temel Kavramlar ve İşâri Hadis Yo-  
rumlarının Kabul Edilme Şartları”. *İslâmî İlimlerde İşâri Yorum ve Te'vil Gele-  
neği*. ed. Hasan Yerkazan. Ankara: Sonçağ Akademi, 2020.
- Gökçe, Ferhat. “Hadislerin Hikmet/Hikemî Yorumu -Sadreddin Konevî'nin Kırk  
Hadis Şerhi Özelinde”. *Universal Journal of Theology* 2 / 1 (Mart 2017), 1-35.
- Gördük, Yunus Emre. *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşâri Tefsir Mahiyeti, Meşrûiyeti,  
Bâtınî Yorumdan Farkı*. İstanbul: İnsan yayınları, 2013.
- Gördük, Yunus Emre. “İşâri Tefsirin Mahiyeti, Meşrûiyeti ve Bâtınî Yorumdan  
Farkı”. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 11/2 (2011), 9-47.
- Gül, Halim. *Mesnevî'de Tasavvufî Tefsir*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Gündoğdu, Cengiz. “Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde “Mânâ Dili”. *Tasavvuf: İlmî ve  
Akademik Araştırma Dergisi* 6/14 (2005): 221-232.
- el-Hakîm, Suad. *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*. İstanbul: Alfa, 2017.
- Hakîm et-Tirmizî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Alî. *Beyânu'l-fark beyne's-sadr ve'l-  
kalb ve'l-fu'âd ve'l-lüb*. nşr. Ahmed 'Abdurrahîm es-Sâiyih. Kahire: Mer-  
kezu'l-Kitâb li'n-Neşr, ts.
- İbn Battâl, Ebû el-Hasan 'Alî b. Halef b. 'Abdumelik İbn Battâl. *Şerhu Sahîhi'l-  
Buhârî*. nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm. 10 Cilt. Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd,  
1423/2003.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe 'Abdullâh b. el-'Absî. *el-Musannef*. nşr. Mu-  
hammed 'Avvâme. 7 Cilt. Riyad: Dâru'l-Kible, 1409H.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. 'Alî el-'Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu  
Sahîh el-Buhârî*. nşr. Muhibuddîn el-Hatîb. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife,  
1379/1959.
- İbn Arabî. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. trc. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2012.

- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. "Zâhir ve Bâtın İlmine Dair Bir Risâle: Takıyyüddîn İbn Teymiyye". Çeviri ve Notlandırma: Mustafa Öztürk, Ali Bolat. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 2/6 (2001), 265-302.
- İbnü'l-Arabî, Ebu Bekir Muhyiddin Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Abdullah el-Hâtimî. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*. nşr. Ahmed Şemseddin. 8 Cilt. Beyrût: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/1999.
- İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. el-Arabî el-Hâtimî et-Tâî el-Endüsi. *Kitâbu'l-Ġâyât fî mâ verade mine'l-gayb fî tefsîri ba'dı'l-âyyât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 01777.
- İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. el-Arabî el-Hâtimî et-Tâî el-Endüsi. *Kitâbu'l-Ġâyât fî mâ verade mine'l-gayb fî tefsîri ba'dı'l-âyyât*. Berlin: Berlin Kütüphanesi, 2956.
- İbnü'l-Arabî, Ebu Bekir Muhyiddin Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Abdullah el-Hâtimî. "el-İcâze". *Istilahatu's-Şeyh Muhyiddin İbnü'l-'Arabî* içinde. thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî. Beyrut: Dâru'l-İmam Müslim, 1990.
- İbnü'l-Arabî, Ebu Bekir Muhyiddin Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Abdullah el-Hâtimî. "el-Fihrisu Müellefâti Muhyiddîn İbn Arabî". thk. Kûrkîs Avvâd. *Mecelletü Mecma'ı'l-Arabî* 29/2 (1954).
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec 'Abdurrahmân b. 'Alî. *Keşfu'l-muşkil min hadîsi's-Sahîhayn*. nşr. 'Alî Huseyn el-Bevvâb. 4 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Vatan, ts.
- İbnü'l-Mubârek, Ebû 'Abdurrahmân 'Abdullâh b. Mubârek et-Turkî. *ez-Zühd ve'r-rekâ'ik l'İbni'l-Mubârek ve'z-zühd li Nu'aym b. Hammâd*. nşr. Habîburrahmân el-'A'zamî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Mulakkın, Ebû Hafs 'Omer b. 'Alî b. Ahmed el-Misrî. *et-Tavdîh li şerhi'l-Câmi 'i's-Sahîh*. 36 Cilt. Dimeşk: y.y., 1429/2008.
- İsmâ'îl Hakkı Bursevî, İsmâ'îl Hakkî b. Mustafâ el-İstânbûlî el-Hanefî el-Halvetî. *Râhu'l-beyân*. 10 Cilt. Beyrût: Daru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, ts.
- Kara, Ömer. "Meşhur Ama Az Tanınan Çok Yönlü Bir İlim Adamı: Rağîb el-İsfahani." *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi] [İİFD] [EAÜİFD]*. (2012) 38. ss. 101-146
- Kartal, Abdullah. "İbnü'l-Arabî'nin Yorum Yöntemi ve Muhammed Fassında Bu Yöntemin Tatbiki: Her Varlık Bir Âyettir." *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/21 (2008), İbnü'l-Arabî Özel Sayısı, 257-282.
- Kâdî 'İyâd, Ebû'l-Fadl 'İyâd b. Mûsâ b. 'İyâd b. 'Amrûn el-Yahsubî. *İkmâlu'l-mu'lim bi fevâ'idü'l-Müslim*. nşr. Yahyâ İsmâ'îl. 8 Cilt. b.y.: y.y., 1419/1998.



- Karapınar, Fikret. “Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri: “...Oruç bana aittir...” Hadis Örneği”. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 9/1 (2009), 57-98.
- Kastalânî, Ebû'l-‘Abbâs Şihâb ed-Dîn Ahmed b. Muhammed. *İrşâdu’s-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 10. Cilt. Mısır: el-Matba‘atu’l-Kubrâ’l-Emîriyye, 1323H.
- Kelâbâzî. *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta‘arruf*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr. *Bahru’l-fevâid*. nşr. Muhammed Hasen İsmail - Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru’l-Kutubu’l-‘İlmiyye, 1420/1999.
- Münâvî, Zeynuddîn Muhammed ‘Abdirraûf b. Tâcu’l-‘Ârifîn el-Haddâdî. *Feydu’l-kadîr fi şerhi’l-Câmi’i’s-Sağîr*. 6 Cilt. Mısır: el-Mektebetu’t-Ticâriyyetu’l-Kubrâ, 1356/1937.
- Müslim, Ebû’l-Hasen Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüri. *el-Müsnedu’s-sahîhu’l-muhtasar bi nakli’l-‘adl ‘ani’l-‘adl ilâ Resûlillâh*. nşr. Muhammed Fuâd ‘Abdulbâkî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru ‘İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû ‘Abdurrahmân Ahmed b. Şu‘ayb el-Horâsânî. *es-Sunen (el-Ma‘rûf bi’s-Suneni’l-Kubrâ)*. 20 Cilt. Kâhire: Dâru’t-Ta‘îl, 1433/2012.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *Şerhu’n-Nevevî ‘alâ Müslim*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 1392/1972.
- Okuyan, Mehmet. *Necmuddîn Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001.
- Ögke, Ahmet. “İbnü’l-Arabî’nin Fusûsu’l-Hikem’inde Ayna Metaforu”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/23 (2009), “İbnü’l-Arabî” özel sayısı - II, 75-89.
- Ögke, Ahmet. *Vâhib-i Ümmî’den Niyâzî-i Mısırî’ye Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım*. Van: Ahenk Yayınları, 2005.
- Öztürk, Mustafa. *Kur’an ve Aşırı Yorum, Tefsirde Bâtînilik ve Bâtînî Te’vil Geleneği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- Öztürk, Mustafa. “Tefsirde Zâhir-Bâtîn Düalizmi Ya da Tasavvufî Aşırı Yorum”. *İslâmiyât Dergisi* 2/3 (1999). Tasavvuf Özel Sayısı, 101-120.
- Râğîb el-İsfahânî, Ebû’l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed. *ez-Zerî‘a ilâ mekârimi’s-şerî‘a*. nşr. Ebu’l-Yezîd Ebû Zeyd el-‘Acemî. Kahire: Dâru es-Selâm, 1428/2007.
- Râzî, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. ‘Omer et-Teymî. *Mefâtihu’l-ğayb*. 32 Cilt. 2. Baskı. Beyrut.: Daru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 1420.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü’l-‘Eimme. *el-Mebsût*. nşr. Halîl Muhyiddîn el-Meyyis. Beyrût: y.y., 1421/2000.

- Şemsuddîn el-Kirmânî, Muhammed b. Yûsuf b. ‘Alî b. Sa‘îd. *el-Kevoâkibu’d-derârî fi şerhi Sahîhi’l-Buhârî*. nşr. ‘Alî b. Dahîlullâh b. ‘Uceyyân el-‘Avfî. Beyrût: y.y., ts.
- Şeybânî, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. el-Hasen. *el-Asl*. nşr. Muhammed Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Taberânî, Ebû’l-Kâsım Suleymân b. Ahmed b. Eyyûb eş-Şâmî. *el-Mu‘cemu’l-‘evsat*. nşr. Târik b. ‘İvadullâh b. Muhammed, ‘Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî. Kahire: Dâru’l-Haremeyn, ts.
- Tirmizî, Ebû ‘İsâ Muhammed b. ‘İsâ. *es-Sunen*. nşr. Beşşâr ‘Avvâd Ma‘rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-‘Garbi’l-İslâmî, 1998.
- Tûfî, Ebu’r-Rebi‘ Suleymân b. ‘Abdulkavî b. el-Kerîm es-Sarsarî. *et-Ta‘yîn fi şerhi’l-erba‘în*. nşr. Ahmed Hâc Muhammed ‘Osmân. Beyrût: y.y., 1419/1998.
- Uluç, Tahir. *İbn Arabî’de Sembolizm*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Yahya, Osman. *Müellefâtü İbn ‘Arabî Târîhuhâ ve Tasnîfuhâ*. trc. Ahmed Muhammed et-Tîyb. Mısır: el-Hey‘etü’l-Mısriyyeti’l-Âmme li’l-Kitâb.
- Yıldırım, Ahmet. “Hadisleri Anlamada İşârî Yorum”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2004), 13-36.
- Yıldırım, Enbiya. *Geleneksel Hadis Yorumculuğu*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî’nin Kırk Hadis Şerhi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1990.
- Yurdagür, Metin. “Haşviyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/426-427. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. ‘Abdurrezzâk. *İthâfu’s-sâdeti’l-muttekin*. Beyrût: y.y., 1414/1994.
- Zeyla‘î, ‘Osmân b. ‘Alî b. Mehcen el-Bârî‘î Fahrüddîn el-Hanefî. *Tebyînu’l-hakâik şerhu Kenzi’d-dakâik ve hâşiyeti’ş-şelebî*. Kahire: el-Matba‘atu’l-Kubre’l-‘Emîriyye, 1313H.



# İDEAL KUR'ÂN ÖĞRETİMİ: SORUNLAR VE ÇÖZÜM ÖNERİLERİNE İLİŞKİN BİR İNCELEME

## IDEAL QUR'AN EDUCATION: A REVIEW OF GENERAL ERRORS AND SOLUTION OFFERS

---

RECEP KOYUNCU

[Dr. Öğr. Üyesi Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı,  
Faculty Member, PhD., Necmettin Erbakan Üniversitesi University,  
Faculty of Divinity, Department of Recitation of Qur'an and Qırâ'ât  
rkoyuncu1@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0003-0264-5956>]

---

Makale Bilgisi / Article Information

*Makale Türü / Article Types:* Araştırma Makalesi / Research Article

*Geliş Tarihi / Received:* 19 Ağustos/August 2020

*Kabul Tarihi / Accepted:* 24 Kasım/November 2020

*Yayın Tarihi / Published:* 15 Aralık/December 2020

*Yayın Sezonu / Pub Date Season:* Aralık/December

*Yıl / Year:* 2020 *Sayı – Issue:* 49 *Sayfa / Pages:* 291-324

Atf/Cite as: Koyuncu, Recep. "İdeal Kur'ân Öğretimi: Sorunlar ve Çözüm Önerilerine İlişkin Bir İnceleme-Ideal Qur'an Education: A Review of General Errors and Solution Offers". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 49 (Aralık-December 2020): 291-324.  
<https://doi.org/10.17120/omuifd.782798>

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

## İdeal Kur'ân Öğretimi: Sorunlar ve Çözüm Önerilerine İlişkin Bir İnceleme<sup>1</sup>

**Öz:** Kur'ân öğretimi Hz. Peygamber döneminden başlayarak günümüze kadar nesilden nesile devam edegelmektedir. Yüce Allah (cc), Kur'ân kuraatıyla meşgul olanları ayet-i kerimede şu şekilde övmektedir: “Allah'ın kitabını okuyanlar, namazı kılanlar ve kendilerine verdiğimiz rızıktan (Allah için) gizli ve açık sarf edenler, asla zarara uğramayacak bir kazanç umabilirler.” Diğer yandan hadislerde de “Sizin en hayırlınız Kur'ân'ı öğrenen ve öğreteninizdir.” şeklinde Kur'ân'a öğrenci olmak da öğretici olmak da teşvik edilmiştir. Ayet ve hadislerde görüldüğü üzere Kur'ân tilaveti, Allah katında sevabı, mükâfatı çok olan bir ibadettir. Bu sebeple ulema tarafından hem teorik hem pratik alanda Kur'ân tilaveti ve tecvidine tarih boyunca özen gösterilmiştir. Bu çalışmada öncelikle değerli kitabımız Kur'ân-ı Kerim'i, Allah'ın (cc) istediği, Cebrâil'in öğrettiği ve Hz. Peygamber Efendimiz (sav)'in okuduğu şekliyle okumanın keyfiyetini araştırmayı hedefledik. Ardından günümüzde konuyla alakalı metinle irtibatı noktasında – hem içe dönük hem dışa dönük- mevcut problemleri tespit etmenin yanı sıra ideal Kur'ân öğretimine yönelik birtakım öneriler sunmayı amaçladık. Zira Kur'ân, ayette ifade edildiği üzere en güzel şekilde okunması gereken bir kitaptır.

292

OMÜİFD

**Anahtar Sözcükler:** Kur'ân Okuma, Tecvîd, Tertîl, Tilavet Usûlü, Yaygın Hatalar.



## Ideal Qur'an Education: A Review of General Errors and Solution Offers

**Abstract:** The teaching of the Qur'an is an application that has been continuing from generation to generation starting from the period of the Prophet. Allah (cc) praises those who are busy with the recitation of the Qur'an in the verse as follows: “Those who read the book of Allah, those who perform prayers, and those who use it secretly and openly for the sake of Allah (for Allah) can hope for a profit that will never be harmed.” On the other hand, it is encouraged to be a student to the Qur'an and to be an instructor in the ahadith as follows: “The best of you is the one who learns and teaches the Quran.” As it is seen in verses and ahadith, the Qur'an recitation is a worship with reward in the presence of Allah. For this reason, the scholars have shown great interest in the Qur'an recitation and tajweed throughout history both theoretically and practically. In this study, first of all we aimed to

<sup>1</sup> Bu çalışma, yazar tarafından daha önce kaleme alınan “Kur'ân Okuma ve Tecvid Dersi Bağlamında Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri” adlı bölüm çalışmasının (ed. Ahmet Gökdemir, Ravza Yayınları, İstanbul, 2019) genişletilmiş halidir.

investigate how to read the Noble Quran properly as requested by Allah (swt), taught by Gabriel and read by the Prophet (pbuh). Then we aimed to identify existing current problems, both introverted and extroverted, and present some suggestions for ideal Qur'an education. As a matter of fact, the Qur'an asks us to read the best of the words in the most correct way possible.

**Keywords:** Qur'an Reciting, Tajweed, Tarteel, Recitation Procedure, Common Errors.



## Giriş

Kur'ân hem mana hem lafız yönüyle eşsiz mükemmel bir kitap; hem sahip olduğu üslup hem de fonetiğe yansıyan yönüyle farklı yapısıyla dikkatleri çeker. İşte onun mükemmelliğini ve eşsiz güzelliğini ortaya çıkarabilmek kelamın sahibinin bizden istediği şekilde Kur'ân'ı hakkıyla tilâvet ederek, yine indirildiği ve Hz. Peygamber'in icra ettiği şekilde okumaya bağlıdır. Bu nedenle Kur'ân okuyan kişi, onun mükemmelliğini ve eşsiz uyumunu bozacak tarzda okumaktan kaçınması gerekir.

293

OMÜİFD

Kur'ân-ı Kerim'i indirildiği üzere en doğru şekilde okuyan şüphesiz ona ilk muhatap olan Efendimiz'dir (sav). Çünkü Kur'ân, onun zihnine ve kalbine vahiy tazeliğinde yerleştirilmiş, O da ashabına, öğrendiği şekliyle öğretmiştir. Bilindiği üzere Kur'ân öğretimi, Hz. Peygamber döneminden başlayarak günümüze kadar nesiller boyu devam edegelmiştir. Ayetlerde<sup>2</sup> ve konuyla alakalı hadislerde<sup>3</sup> Kur'ân kıraatiyle meşgul olanlar; ancak sadece öğretici rolündekiler değil aynı zamanda öğrenci olanlar da övülmekte ve teşvik edilmektedir. Bu sebeple ulema tarafından hem teorik hem pratik açıdan Kur'ân tilaveti ve tecvidine tarih boyunca özen gösterilmiştir.

Bu çalışmada öncelikle ideal Kur'ân öğretimi çerçevesinde Kur'ân-ı Kerim'i, rol model Hz. Peygamber'in tilavet ve talim keyfiyetini araştırmak olacaktır. Bu araştırmayı yaparken öncelikle nitelikli tilavetin kodları mahiyetinde, "okuma" eyleminin farklı yönlerine işaret eden kıraat,

<sup>2</sup> Fâtır 35/29.

<sup>3</sup> Buhâri, "Fedâilü'l-Kur'ân" 21.

tilâvet ve tertîl terimleri üzerinde durulacaktır. İkinci aşamada ise günümüzde Kur'ân öğretimine ilişkin öğretici ve öğrenci merkezli problemlere; metinle irtibatlı olması noktasında da Kur'ân tilavetinde karşılaştığımız yaygın hatalara ilişkin tespitlerin yanı sıra Kur'ân öğretimine yönelik birtakım önerilere yer verilecektir.

### 1.İdeal Kur'ân Öğretiminde Öne Çıkan Unsurlar

Kur'ân-ı Kerim'i en güzel ve doğru şekilde okunması denilince akla gelen ilk terim tecvîd kavramıdır. Bu anlamda yüce kelamın tertîl ile kaide ve kurallarını gözeterek lafız ve anlam bütünlüğü içinde okunması gerekir. Tecvid kelimesi (ج و ا) kökünden türemiş "tef'il" vezninde mastar olup sözlükte, "herhangi bir şeyi güzel ve iyi yapmak, herhangi bir konuda en iyisini gerçekleştirmek için uğraşmak ve süslemek" gibi anlamlara gelir.<sup>4</sup> İstilahta ise İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) tanımı ile harflerin lâzımî ve arızî sıfatlarının hakkını vererek, her bir harfi kendi mahrecinden çıkarmak suretiyle, aynı üslup ve ölçüde, ifrat ve tefrite kaçmadan güzel bir şekilde okumaktır.<sup>5</sup> Ona göre tecvîd, aynı zamanda tilavetin süsü ve kıraatin zînetidir.

Kur'ân-ı Kerim'i en güzel ve en doğru şekilde okuyup, istenilen hedefe ulaşmayı gaye edinen, "Kendilerine verdiğimiz kitabı hakkıyla okuyup ona uyanlar var ya, işte onlar o kitaba gerçek anlamda inanmış kimselerdir."<sup>6</sup> ayetinde ifade edildiği üzere Kur'ân tilâvetini gerçekleştirebilmek için okuyuşunu lâfız ve mânâ bütünlüğü üzerine tesis etmelidir.

Bu noktada Kur'ân'a ilk muhatap olan, hem öğretici hem de eğitici role sahip Hz. Peygamber'in tilâvet keyfiyeti üzerinde durulacaktır. Bunu

<sup>4</sup> Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-'arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafur Attar (Beirut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin 1990), 2: 462; Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab* (Beirut: Dâru's-Sadr, ts), 3: 135; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ *ez-Zebîdî, Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Abdussettar Ahmed Ferac (Kuveyt: Vizâratü'l-İrşâd, 1965), 7: 527.

<sup>5</sup> Ebü'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââtü'l-'aşr*, thk. Cemalüddin Muhammed Şeref (Tantâ: Daru's-Sahabe li't-Türâs, 2016), 1: 476.

<sup>6</sup> el-Bakara 2/121.

da öncelikle vahye muhatap olan Hz. Peygamber ve ardından ona öğren-cilik yapmış, Kur'ân'ın muhafazası ve bize kadar naklinde rol alan saha-benin Kur'ân'ı okuma ve ilâhî kelamla tanışma biçimlerine bakarak ince-lemek gerekir.

### 1.1.İdeal Okumayı İfade Eden Tertîl Kavramı

Kur'ân'ın ideal okunması denildiğinde akla gelen kavram tertîldir. Tertîl kavramı “harfleri mahreç ve sıfatlarına uygun okumak ve vakf ve ibtida yapılacak yerleri bilmektir” şeklinde yorumlanmıştır.<sup>7</sup> Bu tariften hare- ketle, tertîl okuyuşu ile bir taraftan telaffuz esnasında tilavetin fonetik yönünü teşkil eden harflerin mahreç ve sıfatları hakkıyla yerine getirilir, diğer yandan mânâ yönünü ilgilendiren kısmı yani nerede vakf yapıp nereden ibtidâ edileceği meselesi de kavranılmış olur. Bu şekilde bir tilâvet ideal olma noktasında önemli bir aşama elde etmiş olur. Aynı za- manda Kur'ân'ın mana yönünü ilgilendiren vakf ve ibtidâ ilmiyle lafzî tebyînden mana yönüyle tebyîne bir geçiş vardır.<sup>8</sup>

Kur'ân'da bir yerde emir sığasıyla رَتَّلْ bir yerde de mazi fiil sığasıyla رَتَّلْنَا karşımıza çıkan “tertîl” kavramı, رَتَّلْ fiilinden türetilen, رَتَّلْ fiilinin tef'îl veznindeki mastarıdır. Tertîl, lügatte “bir şeyin tam bir intizamlı ve düzenli olması, kusursuz, açık açık, hakkını vererek yapmak” gibi anlamlara gelmektedir. تَتَرَّرُ رَتَّلْ ifadesi eşit seviyedeki düzgün, seyrek, inci gibi güzel, beyaz, parlak dişler için kullanılmaktadır. Bu kelime Arapça'da önceleri maddi güzelliği ifade etmek için kullanılırken, sonraları mecâzî

<sup>7</sup> Ebü'l-Kasım Yusuf b. Ali b. Cübare el-Hüzelî, *el-Kamil fi'l-kirâti'l-'aşr*, thk. Cemal b. Seyyid b. Rifâi eş-Şayib (Mısır: Müessesetü Sema, 1. Baskı, 2007), 93; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 473; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd fi ilmi't-tecvid*, thk. Gânim Kaddûrî Hamed, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 60; Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Mektebe Asriyye, 2011), 1: 449; Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed en-Nur Safâkusî, *Tenbîhu'l-gâfilîn ve irşâdi'l-câhilîn 'ammâ yeka'u lehüm mine'l-hatai hâle tilâvetihim li-kitâbillâhi'l-mübîn*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Kur'âniyye, ts.); 128.

<sup>8</sup> Abdusselâm Mukbil el-Mucîdî, *el-Menhecü'n-Nebevî fi't-ta'lîmi'l-Kur'ânî* (Amman: Mektebe Vataniyye, 2005), 24.

güzelliği ifade etmek için kullanılmaya başlanmıştır. رَتَّلَ فُلَانٌ كَلَامَهُ “falanca sözünü tane tane, düzgün, güzel bir şekilde sıraladı.” denilir.<sup>9</sup>

Tertîl kelimesi ıstılahta, Kur’ân-ı Kerim’i dura dura, bir biri arkasına ve acele etmeden, manasını anlama gayretiyle okumaktır. Zira Allah (cc) Kur’ân’ın indirildiği şekilde okunmasından hoşnut olur.<sup>10</sup>

Kur’ân-ı Kerîm’de iki ayrı yerde geçen tertîl kelimesine bakıldığında, ilkinde<sup>11</sup> Kur’ân’ın ilk nüzülü yani arzalarda tertîlin tespit ve ta’yin edildiği; ikinci geçtiği yerde<sup>12</sup> ise Hz. Peygamber’e kesin bir ifade ile tertîlin emredildiğini görmekteyiz. Diğer taraftan ayet-i kerimede emirden sonra sözün “تَرْتِيلًا” şeklinde mastarla tekit edilmesi, söz konusu tertîlin en güzel şekilde yapılması yönünde bir talebin olduğunu göstermektedir.<sup>13</sup>

Kur’ân okuyan her kişiye onu tertîl ile okuması bir gerekliliktir. Kur’ân tilavetinin adabı bahsinde Zerkeşî (ö. 794/1392) Kur’ân’ı acele etmeden tertîl ile okumanın, kelimelerin hakkını tam vermek, harfleri açık seçik okumak ve lâfızları düşünerek en güzel şekilde telâffuz etmek suretiyle mümkün olabileceğini söyler. Bu çerçevede kalbin, dilin telaffuz ettiği kelimeleri tefekkür ederek meşgul olması, buna bağlı olarak da sadece okunan ayetin manasına odaklanmanın gerekliliğine işaret eder. Aynı şekilde rahmet ifade eden bir ayet geldiği zaman durup orada geçen müjdeli haberlerden dolayı mutluluğu hissetme; azap ifade eden bir ayet geldiğinde ise ibretle manasını düşünme ve cehennem ateşinden Allah’a sığınma talebinin gerekliliğine işaret eder.<sup>14</sup>

<sup>9</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-Ayn*, 2:96; Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal İsfehânî, *Müfredâtü elfâzı’l-Kur’ân*. thk. Safvan Dâvûdî (Beirut: Dâru’ş-Şamiyye, 2009), 187; Ebü’l-Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed Zemaşşerî, *Esâsü’l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil ‘Uyûn es-Sûd (Beirut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1998), 1: 336; İbn Manzur, *Lisânü’l-arâb*, 11: 265.

<sup>10</sup> İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 470.

<sup>11</sup> el-Furkân 25/32: كَذٰلِكَ اُنزِلَتْ بِهٖ اٰيٰتُهٗ وَرَتَّلْنٰهٗ تَرْتِيْلًا.

<sup>12</sup> el-Müzzemmil 73/4: وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيْلًا.

<sup>13</sup> Atiyye Kabil Nasr, *Gayetü’l-mürîd fi ilmi’t-tecvîd* (Riyad: Mektebetü’l-Harameyn, 1409), 13.

<sup>14</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 449-450.



Rivayetler çerçevesinde Hz. Peygamber'in Kur'ân tilavetine baktığımızda, onun okuyuş tarzının *terfîl* olduğunu görmekteyiz. Katade'den (ö. 117/736) gelen rivayette Enes b. Malik'e (ö. 93/712) Hz. Peygamber'in kıraati sorulmuş O da "okuyuşu medli idi; med ederek okurdu" diyerek Allah Rasûlü'nün okuyuşunu ifade etmiştir. Örnek olarak da besmeleyi "بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ" şeklinde med etmek suretiyle okurdu, diyerek göstermiştir.<sup>15</sup>

Kur'ân'ın ifade ettiği ideal okuma biçimi olan *terfîle* dair değerlendirmenin ardından Allah Rasûlü'nün öğretim metoduyla birlikte ona öğrenci olan sahabenin tilavet keyfiyetine bakmak gerekir. Bu sayede örnek eğitim yöntemi ve ideal okumanın kriterlerini de tanımış oluruz.

## 1.2. Hz. Peygamber'in Kur'ân Öğretim Metodu

Hz. Peygamber'in Kur'ân tilavet keyfiyetine geçmeden önce örnek şahsiyet olması hasebiyle bir eğitimci olarak hayatını bu anlamda mercek altına almak gerekir. Hz. Peygamber'in aslî vazifelerinden birinin –diğer görevlerinin çıkış noktasını/mebdeini temsil etmesi bakımından- Kur'ân tilaveti ve talimi olduğunu söylemek gerekir.<sup>16</sup> Kur'ân muallimi görevine dair kendisi şunları ifade etmiştir: "Allah beni zorlaştırıcı, sıkıntı verip yanıltıcı ve şaşkırtıcı biri olarak göndermedi. Beni ancak kolaylaştıran (eğiten/öğreten) bir muallim/öğretmen olarak gönderdi."<sup>17</sup> Efendimizin şu sözleri de eğitim ve öğretimin her kademesinde, benzer bir davranış sergilememiz noktasında bize öğüt vermektedir: "Kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız; müjdeleyiniz, nefret ettirmeyiniz!"<sup>18</sup>

Bir gün evinden çıkıp mescide giren Hz. Peygamber halka olmuş iki gruptan birisinde Kur'ân okunup dua edildiğini, diğerinde ise ilim öğrenildiğini ve öğretildiğini görür. Bunun üzerine Allah'ın Rasûlü (sav), "Her biri hayır üzeredir. Şunlar Kur'ân okuyorlar ve Allah'a dua

<sup>15</sup> Buhârî, "Fedailü'l-Kur'ân", 28; Nesâî, "Kitâbu'l-İftitâh", 82.

<sup>16</sup> Abdüsselâm Mukbil. *el-Menhecû'n-Nebevî*, 19.

<sup>17</sup> Müslim, "Talak" 29.

<sup>18</sup> Buhârî "İlim" 12, "Edeb" 80; Müslim "Cihâd" 6,7.

ediyorlar; Allah dilerse onlara verir, dilerse vermez. Bunlar da ilim öğreniyorlar ve ilim öğretiyorlar. Ancak ben bir muallim olarak gönderildim” buyurarak ilim halkasını tercih etmiş onlara katılmıştır.<sup>19</sup>

Gelen rivayetlerden onun muallimlik vasfında azarlamanın, yermenin, küçük düşürmenin yer almadığını görmekteyiz. Nitekim Medineli gençlerden Muaviye gibi sahâbenin çoğu, eğitim ve öğretim esnasında Hz. Peygamber’in kesinlikle azarlamadığını, asla kötü söz söylemediğini ve hiçbir zaman el kaldırmadığını şu sözlerle yâd edecektir: “Peygamber’in yoluna canım feda olsun, ben ondan önce de ondan sonra da muallim olarak daha güzelini görmedim.”<sup>20</sup>

Kur’ân’ın ilk muallimi olma görevini üstlenen Hz. Peygamber’in tilavet keyfiyetine baktığımızda bunu, risâlet vazifesiyle uyumlu bir şekilde ifa ettiğini görürüz.<sup>21</sup> Her konuda Müslümanlara örnek bir şahsiyet olan<sup>22</sup> Allah Rasûlü’nün devlet başkanı, hâkim, komutan, imam, hatip, vâiz, eş, baba gibi rollerinin yanında bir de muallim yönüne dikkat çekmek gerekir.

Bir eğitim ve öğretim yöntemi olarak Hz. Peygamber, muhatapların ferdî farklılıklarını dikkate alır, her birinin anlayış ve seviyesine göre davranış sergilemiştir. Daru’l-Kur’ânların nüvesini teşkil eden Suffe’nin<sup>23</sup> talebelerine özel ilgi gösteren, onların ihtiyaçlarını gidermek için çabalayan Hz. Peygamber talebeye sevgi, şefkat ve merhametle yaklaşılmasını emrederken, hocalara da hürmet edilmesini öğütlemiştir. Keza muhatapını mahcup ve zor duruma düşürmekten imtina eden Hz. Peygamber, insanların kusurlarını yüzlerine vurmaz, hoşlanmadığı tutum ve davranışlar karşısında isim vermeden ikaz etmek suretiyle irşad etmeyi tercih ederdi. Aynı şekilde muhatapını uyarmak, onun ilgi ve merakını cezbet-

<sup>19</sup> Dârimî, “Mukaddime” 32.

<sup>20</sup> Müslim, “Mesâcid” 33.

<sup>21</sup> Abdusselâm Mukbil, *el-Menhecû’n-Nebevî*, 21.

<sup>22</sup> el-Ahzab 33/21; Haşr 59/7; Kalem 68/4.

<sup>23</sup> Suffe’nin mahiyeti ve işlevi hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa Baktır, “Suffe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009) 37: 469-470.

mek için soru sormak suretiyle konuya dikkat çeker; dinin hükümlerini tedricî olarak öğretir, tane tane konuşarak muhatabını ikna ederdi. İnsanlara bıkkınlık vermesin diye sürekli konuşmaz, onların ruh hallerini dikkate alarak en uygun zaman dilimini göz önünde bulundurur, konuşmaktan daha çok uygulamaya öncelik verirdi. Bilenlerin bilmeyenlere öğretmesini öğütleyen Hz. Peygamber, ilim için seyahate teşvik eder eğitim ve öğretim faaliyetlerinde asla bıkkınlık ve yılgınlık göstermezdi. Ahlakı Kur'ân olan Hz. Peygamber<sup>24</sup> Kur'ân'ın sıkça kullandığı temsili anlatıma başvurur, çizgi ve şekiller çizerek muhatabın zihninde yerleşmesi için mefhumu tasvir ederdi.

Hz. Peygamber'in eğitim ve öğretim hayatında soru-cevap metodu önemli bir yer tutardı. Gereksiz yere soru sorulmasından ve huzurunda tartışma yapılmasından hoşlanmazdı. Alternatifini göstererek probleme çözüm yolu bulur, zorluk çıkarmaz, daima kolaylık gösterirdi. İnsanlara sert değil, gayet yumuşak ve tebessümle muamele eden Allah'ın Rasûlü, özellikle çocukların azarlanmasına ve aşağılanmasına gönlü hiç razı olmaz, sabır ve müsamaha ile onların eğitilmesini isterdi. Hulâsa, ana hatlarıyla ifade edilen bu temel ilkeler, bir muallim olarak Hz. Peygamber tarafından uygulanan eğitim ve öğretim yönteminin genel çerçevesini oluşturmaktadır.<sup>25</sup>

Kur'ân'ın anlaşılmasını ve tefekkür edilmesini amaç edinen bir üslup ile tilaveti gerçekleştiren Hz. Peygamber, Kur'ân tilavetiyle alakalı her türlü tecvid kurallarına riayet etmenin yanında tilavet esnasında kalbi sürekli Kur'ân'la meşguldü. Nitekim ahiretten bahseden bir ayetle karşılaştığında Allah'a istiazede bulunarak, müjde içeren bir ayet gelince de

<sup>24</sup> el-Kalem 68/4.

<sup>25</sup> Abdulfettah Ebu Gudde, *er-Rasûlü'l-Mu'allim ve esâlibuhû fi't-ta'lim* (Beyrut: Daru'l-Beşâir el-İslâmiyye, 1996), 63-65; Zekeriya Güler, "Hz. Peygamber'in Eğitim Yöntemi" (erişim 03.04.2020) <http://www.haber7.com/yazarlar/prof-dr-zekeriya-guler/785031-hz-peygamberin-egitim-yontemi>; M. Zeki Aydın, "Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed" (erişim 07.04.2020) <http://www.mehmetzekiaydin.com/kaptan/dimg/223813107323525255532006-24.pdf>

onu arzulayarak ona kavuşmak için dua edasında bir okuyuşla ayetleri tilavet etmekteydi.<sup>26</sup>

Tilavet adabı bu şekilde olan Hz. Peygamber, kendisine öğretilen usule uygun olarak Kur'ân'ı ümmetine talim ediyordu. Talim esnasında semâ' ve arz metodunu kullanıyordu. Bu anlamda öncelikle kendisi inen ayetleri Cebrail'den sema' yoluyla almış öğrendiğini ona arz etmiş ve bu usulü aynı şekilde sahabeye de uygulamıştır. Diğer taraftan Hz. Peygamber'in bu yöntemine ilişkin ferden ferda sahabe arasında tatbik ettiği gibi toplu olarak da uyguladığına dair rivayetler mevcuttur.<sup>27</sup> Kendisinin vahiy öncesi okuma yazma bilen bir kişi olmadığı (ümmî) gerçeği göz önüne alındığında<sup>28</sup> Peygamber'in yapmış olduğu bu talimi şifahen yaptığı anlaşılmaktadır. Fakat bundan sonra okuma yazma bilenlerin talim faaliyeti, kendilerine ait sayfalarından okuma ve okutmaları şeklinde gerçekleşmiştir.<sup>29</sup>

300

OMÜİFD

### 1.3. Sahabenin Kur'ân Tilavet Keyfiyeti

Sahabenin Kur'ân tilaveti ile alakalı aktarılabilecek hususların aynı zamanda Hz. Peygamber'in uyguladığı ve tavsiye ettiği hususlar olduğu bilinmelidir. Sahabenin Kur'ân'la olan bağı, her şeyden önce hidayet rehberi olması hasebiyle iman ederek ve inanarak Kur'ân'ı okumaları dikkat çekmelidir. Diğer yandan düzenli okuma anlamında kimi haftada bir kimi sekiz günde bir hatim yapmak suretiyle düzenli bir hatim programı izlemişlerdir.

Diğer yandan sahabe, Kur'ân'ı düşünerek/tefekkür ederek okumuşlardır. Kur'ân sadece lafzen okunacak bir kitap değildir; hayat rehbe-

<sup>26</sup> Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey, *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*, thk. Abdullah Halidî, (Beirut: Daru'l-Erkam, 1416) 2: 423; Alaeddin Ali b. Muhammed b. İbrâhim el-Bağdadi, *Lübâbü't-te'vil fi meani't-tenzîl*. thk. Muhammed Ali Şahin (Beirut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 3: 141.

<sup>27</sup> Necati Tetik, *Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kıraat İlminin Talimi* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1990), 31.

<sup>28</sup> el-Ankebût 29/48.

<sup>29</sup> Mehmet Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* (İstanbul: Hacıveyis-zade İlim ve Kültür Vakfı, 2019) 43.

ri/nizamı olması hasebiyle aynı zamanda tefekkür edilmesi, anlaşılma çabası gerektiren bir kitaptır. Nitekim ayetlerde sürekli افلا تعقلون “düşünmez misiniz?” افلا تتفكرون “tefekkür etmez misiniz?” gibi sorularla anlamaya/tefekküre teşvik vardır.<sup>30</sup> Bu bağlamda Hz. Ali'nin sözü oldukça manidardır: “İçinde anlayış/kavrayışın olmadığı ibadette hayır olmadığı gibi tedebbürün olmadığı okumada da hayır yoktur.”<sup>31</sup>

Sahabenin okumadaki metotlarından birinin uygulama amacıyla olduğunu görmekteyiz; nitekim onlar, ayetleri okurken hayata yansıtma ve tatbik etme amacı taşıyorlardı. Zira Hz. Peygamber “Kur'ân okuyun ve onunla amel edin.” buyurmuş, bir hadisinde Kur'ân okuyan müminle okumayan mümini şu şekilde tasvir etmiştir: “Kur'ân okuyan ve onunla amel eden mümin, tadı güzel kokusu da güzel turunç meyvesi gibidir; Kur'ân okumayan mümin ise hurma gibidir. Tadı güzeldir ama kokusu yoktur.”<sup>32</sup> buradan hareketle görüyoruz ki vahye muhatap olan sahabe, tam bir teslimiyetle ayetleri bir taraftan okurken/öğrenirken diğer taraftan ayetleri tatbik etmişlerdir. Bu bağlamda onlar Hz. Peygamber'den on ayet öğrendiklerinde o ayetlerdeki ilim ve amele dair hususları hazmetmeden diğer on ayete geçmemişlerdir.

## 2. Kur'ân Öğretimine İlişkin Sorunlar

Kur'ân eğitim ve öğretimine dair karşılaşılan sorunlar<sup>33</sup> öğrenci ve öğretici merkezli ve bizzat dersin içeriğini ilgilendiren hususlarla alakalı olmak üzere iki başlık altında incelenecektir.

### 2.1. Metin Dışı Unsurlar (Öğrenci ve Öğretici Açısından) Öğreticiye İlişkin Sorunlar<sup>34</sup>

<sup>30</sup> Bu bağlamdaki ayetler için bk. Sâd 38/29; el-Kamer 54/17.

<sup>31</sup> Dârimî, “Mukaddime” 29.

<sup>32</sup> Müslim, “Müsâfirîn” 243.

<sup>33</sup> Söz konusu sorunlar, hem orta öğretimi hem de yüksek öğretimi ilgilendiren hususlardır.

<sup>34</sup> Kur'ân öğreticisinin meslekî yeterlilikleri ile alakalı bk. Süleyman Akyürek, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 18 (2005), 175-192; Mehmet Adıgüzel,

**Alan bilgisi eksikliği:** Kur'ân eğitimi verecek bir hocanın öncelikle tashih-i hurûf eğitimi almış, bu alanda öğreticilik vasfını haiz kısacası formasyon sahibi biri olmalıdır. Aksi takdirde alanında faydalı olması söz konusu değildir.

**Teknik açıdan eksiklik:** Şayet ders almış biri olsa da işin tekniğini doğru öğretim metotlarını bilmiyorsa bu da başarıya götürmez. Örneğin öğretici hem hâfız hem yükseköğrenim görmüş biri olsun, ancak harflerin doğru isimlendirilişini, mahreç ve sığata dair hususları teorik ve pratik anlamda tam yeterince çözmediyse başkasına faydalı olması zordur. Bu konuyla alakalı olarak söylenecek hususlardan biri de Kur'ân derslerinde teorik ile pratik dengeli olmalıdır. Derste sadece nazarı bilgiler verip uygulama yapmamak doğru olmadığı gibi teorik konular öğrenilmeden sürekli uygulama yapmak da verimli olmayacaktır.

302

OMÜİFD

**Hocanın duruşuna ilişkin Problemler:** Kur'ân öğreticisi olacak kişinin ne aşırı mütesâhil ne de katı birisi olmaması gerekir. Otoriter, dediğim dedik, somurtkan olmak; öğrenciyi hem dersten hem de hocadan soğutabilir. Âyette Hz. Peygamber'e hitâben: “..Şayet sen kaba, katı yürekli olsaydın, hiç şüphesiz etrafından dağılıp giderlerdi.”<sup>35</sup> ifadesi olması gereken tavrı gösterir niteliktedir.

### Öğretici ile alakalı öneriler

Öğretici öncelikle mesleğe hazır olmalı, yaptığı işi benimseyerek, seyerek, sabırla yapmalı.

Öğretici temsilde, sabırda, olgunlukta, hoşgörüde, ahlâkta, edepte, giyim-kuşamda iyi bir kişilik sergilemeli.

Öğretici konuşma ve beden dilini (jest mimikleri) iyi kullanmalı; ifade etme yeteneği çok iyi olmalı.

Öğretici öğrencileri derse motive etme noktasında gerekeni yapmalı.

“Kur'ân Öğretim Metotları ve Öğreticilik Vasıfları” *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2003), 190-214.

<sup>35</sup> Âl-i İmrân 3/159.

Öğrenciler arasında herhangi bir ayırımı gitmeden cinsiyet, kültürel çevre, dünya görüşü, zekâ seviyesi vb. ferdî farklılıkları tanıyarak yerli yerinde davranış sergilemeli.

Öğretici, dersin daha etkili/verimli olabilmesi için uygun materyalleri tespit etmeli, çağın imkânlarından istifade etmeli.

Öğretici, problem üreten değil problem çözen olmalı; davranışlarında ve değerlendirmelerinde adaletli, yaptıklarında tutarlı olmalı.

Öğretici, hatalarından ders almalı, eleştiriye ve değişime açık olmalı.<sup>36</sup>

### Öğrenciyle Alakalı Hususlar

**Dikkat / Motivasyon eksikliği:** Günümüzde hem yükseköğretim hem orta öğretim, kısacası eğitim sürecinin bütün aşamalarında bu hususa ilişkin problemleri sıkça duymaktayız. Burada öğrencinin derse motive edilmesi hususunda eğitimcilerin özel çabası gerekir. Öğrenci merkezli, ders işleme yönteminin bu anlamda başarı sağlayacağı kanaatindeyiz.

**Mana ve önemin anlatılamaması:** Modern dönemlerde manevi yönden sorunlar azımsanmayacak düzeydedir. Günümüzde daha ziyade teknolojik gelişmenin yüksek bir seviyede olduğu bir çağ yaşıyoruz. Tabiatıyla teknolojinin sadece olumlu taraflarıyla değil belki de daha fazla olumsuz birtakım getirileriyle karşı karşıyayız. Teknolojik gelişmelerle birlikte modernleşme adına ileriye gittiğimiz söylene de ahlak ve manevi değerler noktasında gerilemekteyiz. Neticede söz konusu gelişmelerden olumsuz anlamda darbe alan en çok günümüzün genç nesli olmuştur. Bu bağlamda gençlik modern çağın getirdiği olumsuzluklarla birlikte manevî duygularından uzaklaşmaya başlamıştır. Bu yüzden modern çağın olumsuzluklarına karşı daha dikkatli ve uyanık olmalı ve gençliği bu tuzaklardan korumamız gerekir. Kur'ân'dan kopuk bir din algısının hızlı bir şekilde yaygınlaştığı bu zaman diliminde yapılacak olan, Kur'ân ders-

<sup>36</sup> Öğreticide bulunması gerekenler hakkında bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *et-Tibyân fî âdâbi hameleti'l-Kur'ân*, 26-41; Ali Muhammed ed-Dabbâ', *Fethü'l-kerimü'l-mennân fî âdâbi hameleti'l-Kur'ân* (Riyad: Me'ârifü'l-Kur'âniyye, ts.), 37-41.

lerinde sadece işin teknik/teorik kısmıyla yetinmeyip okunan ayetlerin düzenli bir şekilde mana ve önemi üzerinde durmak olmalıdır.<sup>37</sup>

**Algılamada seviye farklılığı:** Öğrenciyle alakalı hususlara ilişkin seviye farklılığı da eğitimi olumsuz anlamda etkileyen faktörlerden biridir. Öğrenciler arasındaki bu farklılık, sadece merkez veya taşradan gelenler şeklinde değil aynı zamanda İmam Hatip Lisesi mezunu ve düz lise mezunu olanlar arasındaki seviye ve kültür farklılığının bir tezahürü olarak karşımıza çıkmaktadır.

## 2.2. İç Unsurlar (Dersin İçeriği / Keyfiyeti Açısından)

Burada Kur'ân dersinin içeriğiyle alakalı özellikle sahada tecrübe edilmiş, gözlemlenmiş birtakım yaygın hatalar üzerinde durulacaktır. Kur'ân tilaveti bağlamında yaygın hatalar<sup>38</sup> söz konusu olduğunda ilk olarak karşımıza tecvidin dinamiği olan harflere ilişkin yapılan hatalar çıkmaktadır. Harflerin keyfiyetine ilişkin hatalar iki noktada toplanmaktadır.

304  
OMÜİFD

Bunlar, harflerin isimlendirilmesiyle ilgili hatalar ve seslendirilmesi (mahreç ve sıfatlar) ile ilgili hatalardır.

### 2.2.1. Harflerin Mahreç ve Sıfatlarıyla İlgili Hatalar

Harfler söz konusu olduğunda bir (elif, bâ, tâ..) şeklinde harflerin isimlendirilmesi; bir de (mahreç ve sıfat birlikteliği açısından) harflerin seslendirilmesine yönelik iki hata söz konusudur. Kur'ân tilavetinde bu tarz bir lahnin<sup>39</sup> ortaya çıkmasındaki en önemli neden, okuyucunun kelimele-

<sup>37</sup> Anlayarak Kur'ân okuma ile alakalı bk. Fatma Asiye Şenat, İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin "Anlayarak Kur'ân Okuma" Durumları Üzerine Boylamsal Perspektifli Bir Anket Çalışması, *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Language, Literature and History of Turkish or Turkic* 10 (2017), 291-310.

<sup>38</sup> Yaygın hataları ele alan diğer çalışmalar için bk. Abdurrahim Dursun, *Kıraat İlminde Uygulama Sorunları ve Yaygın Hatalar*, (Yüksek lisans tezi, Atatürk Üniversitesi, 2016; Ayşe Pehlivan, *Kur'ân Tilavetinde Nitelik Problemi ve İdeal Kur'ân Eğitimi Dair Tespit ve Öneriler*, (Yüksek lisans tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2019) 62-74.

<sup>39</sup> Lügatte lahn, "Hata etmek, doğrudan sapmak" gibi manalara gelirken istilahta tecvid kaidelerine uyulmaması neticesinde meydana gelen hatalara denir. Celî ve hafî olmak üzere iki kısma ayrılır. Bk. Ebû Amr Osman b. Said b. Osman ed-Dânî, *et-Tahdîd fi'l-itkâni ve't-tecvîd*, thk. Çanım Kaddûri el-Hamed (Amman: Dâru Ammar, 2000), 247-248; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd fi İlmi't-Tecvîd*, thk. Ganim Gaddûri Hamed, (Beyrut: Müessesese-



rin yapı taşını oluşturan harflerin mahreç ve sıfatlarına ilişkin teorik bilgiye/donanıma yeter düzeyde sahip olamaması veya teoriğini bilse bile pratiğe yansıtamamasıdır. Hâl böyle olunca öncelikle sıfat ve mahreçleri yönünden harfler tanınmalı, hangi durumlarda ilgili harfler mahreçlerinden uzaklaştırılarak bir lahne/tilavet hatasına neden oldukları bilinmelidir.

Harflerin mahrec ve sıfatlarına ilişkin hatalar genel olarak şunlardır:

a. Kur'ân-ı Kerim'deki bazı hemzelerin -şiddet<sup>40</sup> sıfatı olmasına rağmen- teshîl<sup>41</sup> ile okunması. Burada sâkin hemzede tutulan sesi, kalkale<sup>42</sup> gibi sarsmak suretiyle okumak da başka bir tilâvet hatasıdır.

b. Şiddet-i mehmûse<sup>43</sup> sıfatına sahip olan ت ve ك harflerinin sâkin veya harekeli telaffuzunda, önce şiddet sıfatının gereği olarak sesi tutup sonra da hems sıfatından dolayı nefesi akıtmak gerekirken, bu iki sıfatı aynı anda uygulamaya çalışarak nefesi ses ile birlikte bırakmak, şiddet sıfatını gidereceği için hatadır. Buna karşılık, ت harfinin hems sıfatının tamamen giderilerek د gibi okunması da hatadır.

tu'r-Risale 1986), 76; Sıtkı Güllü, *Uygulamalı Örnekleriyle Tecvid İlmî* (İstanbul: Huzur Yayınları, 2005), 455-457.

<sup>40</sup> Lügate sertlik ve katılık anlamına gelen şiddet, ıstılahta harf telaffuz edilirken ses ve nefesin akmamasına denir. Bk. Nihat Temel, *Kıraat ve Tecvid İstılahları* (İstanbul: İFAV Yayıncılık, 2018), 153.

<sup>41</sup> Teshîl, lügate kolaylaştırmak demektir. Terim olarak ise art arda gelen iki hemzeden, ikinci hemzeyi, hemze ile harekesiz olan elif arasında, hâ (•) harfinin sesini vermeksizin okumaktır. Hafs kırâatında sadece Fussilet 44. ayette geçen أَعْجَبِيْ kelimesinde ikinci hemze teshîl ile okunur. Bk. İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri* (İstanbul: Marmara İlahiyat Vakfı Yayınları, 2008), 187; Abdurrahman Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları* (Bursa: Emin Yayınları, 2007), 91-92; Ramazan Pakdil, *Ta'lim, Tecvid ve Kırâat*, (İstanbul: Marmara İlahiyat Vakfı Yayınları, 2014), 48.

<sup>42</sup> Kalkale, lügate "Hareket etmek, canklanmak" gibi anlamlara gelen kalkale ıstılahta, kuvvetli bir ses işitilinceye dek harfin mahrecinin sarsılmasıdır. Mekki b. Ebî Talib harfin mahrecinin sıkışması neticesinde meydana gelen zaid bir ses olarak ifade etmiştir. Bk. Mekki b. Ebî Tâlib, *er-Riaye li tecvidi'l-kırâeti ve tahkiki lafzi't-tilâveh*, thk. Ahmed Hasan Ferhat (Amman: Dâru Ammâr, 1996), 124.

<sup>43</sup> Hem şiddet hem de hems sıfatına sahip harfler için kullanılır.

c. Kalkale harfleri kelimenin ortasında sâkin olarak geldiklerinde, kalkaleyi gereğinden fazla abartılı bir şekilde sekteli veya harekeli gibi bir okuyuşla okumak hatadır. Örneğin سُبْحَانَكَ kelimesinde sâkin ب harfinde, كَسْبُ kelimesinin sonundaki ب harfinde yapılan hatalar. Burada meydana gelen sorun, kalkale harfini telaffuz ederken, harfte bulunan şiddet sıfatını tam anlamıyla yapmamaktan kaynaklanan söz konusu harfin harekeli gibi okunmasıdır. Bu durumda ilk kelimedeki yapılan hatada “sübühâneke” diğer kelimedeki yapılan hata “kesebi” şeklinde ortaya çıkmaktadır.<sup>44</sup>

d. Aynı şekilde rihvet<sup>45</sup> sıfatına sahip olan harflerin sesini mahreçte akıtmamak, özellikle sâkin harfleri harekeli okuma gibi bir hataya yol açmaktadır. Örneğin يُوسُوفُ kelimesini “يُوسُوفُ” şeklinde ifadeyi “إِذْ أَوْحَيْنَا” şeklinde okumak. Bu hataları önlemek; sâkin harfin sesini mahreçte biraz akıtmak suretiyle beyniyye veya rihvet sıfatının hakkını vermek, daha sonra harfin sesini bitirip kestikten sonra diğer harfe geçmekle mümkün olacaktır.

306

OMÜİFD

e. Boğaz ortası harfleri olan ح ve ع harfi, yaygın hatalar bağlamında en fazla yanlış kullanılan harflerendir. ح “hâ” harfini ya çok kaba ya da (kesre geldiğinde) gereğinden fazla incelterek ه “he” gibi okumak hatadır. ع “ayn” harfinin sâkin veya şeddeli halinde, beyniyye sıfatını uygulamaksızın harfe şiddet sıfatı vermek suretiyle, sesi bir anda hemze gibi tutarak okumak da hatadır يَدْعُ , يَدْعُ kelimelerinde görüldüğü gibi.

f. Sakin “lâm” ve “nûn” harflerini, kendilerinden sonraki harekeli hemzeye naklederek okumak da bir tilâvet hatasıdır. Örneğin, إِنَّ الْإِنْسَانَ ifadesini إِنَّ لَإِنْسَانَ şeklinde; مَنْ أَمَنَ ifadesini de مَنْ أَمَنَ şeklinde okumak gibi. Hâlbuki Âsım kırâatında nakl ile<sup>46</sup> okunan tek yer, Hucurat suresindeki

<sup>44</sup> Kalkale vb. hatalar için bk. Eymen Ruşdi Suveyyid. (Erişim10.04.2020) <https://www.youtube.com/watch?v=7vfObpOboPE>

<sup>45</sup> Lüğatte “yumuşaklık, genişlik, bolluk” gibi manalara gelen rihvet, istilahta harf sakin vaziyette telaffuz edilirken sesin mahreçte tutulmadan rahatça akmasına denir. Temel, *Kıraat ve Tecvîd İstihlaları*, 140.

<sup>46</sup> Hemzenin harekesini makabline naklederek okumak Nâfi’in râvisi Verş’e ait bir uygulamadır. Bk. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 842.

بُنْسُ الْإِسْمِ الْفُسُوقُ ifadesidir. Burada ilgili kelime “بُنْسُ” şeklinde okunmuştur.

g. Sıkça görülen hatalardan biri de telaffuz keyfiyeti hususunda sürekli tartışmaya konu olan ض harfine ilişkin hatalardır. Bu noktada yapılan hata, istitâle ve rihvet sıfatını giderip sesini tutmak suretiyle mahreçte akıtmadan, şiddet sıfatına sahip ط harfi gibi veya dilin yan tarafını azı dişlere iyice yaslamadan dil ucu harfleri olan ظ ve ز harfleri gibi telaffuz etmektir. Bu şekilde bir okuyuş manayı bozan önemli tilâvet hatalarındandır. Nitekim İbnü'l-Cezerî, manzûmesinde (باب الضاد والطاء) başlığıyla konunun önemine vurgu yapmıştır.<sup>47</sup>

### 2.2.2. Sakin Harflere Hareke Verme

Yaygın hatalardan sakin harfe hareke verme olayının hemen hemen her harfte olma ihtimalinin yanında ekseriyetle rihvet özelliği olan harflerde daha yaygın olduğunu görmekteyiz. Bunun sebebi, harfin mahrecinde bir miktar kadar tutulmayıp çabucak söylenmesindedir. En yaygın olarak da ل “lâm” ve م “mîm” harflerinde olduğunu görmekteyiz. Örneğin اَلْهَائِكُمْ ifadesini “اَلْهَائِكُمْ” şeklinde; هُم فِيهِ مُخْتَلِفُونَ ifadesini “اَلَّذِي هُمْ” şeklinde okumak gibi.

### 2.2.3. Harekeleri Medde Çevirme

Harekelerin medde çevrilmesi genellikle yüzünden okuması çok zayıf olanlarda veya yüzüne okumaya yeni geçenlerde sıkça karşılaşılan sorunlardandır. Ekseriyetle harekelerin uzaması şeklinde tezahür eden hata, metne aşına olamama, akıcı okuyamama vb. sorunlar nedeniyle meydana gelmektedir.

### 2.2.4. Tutmalar / Gunnelere İlişkin Hatalar

<sup>47</sup> Ebü'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Sultân Muhammed Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye fi şerhi'l-mukaddimeti'l-Cezeriyye*. thk. Üsâme Atâyâ (Dimeşk: Darul-Gavsân li'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2012), 177. İbnü'l-Cezerî'nin bu tavrı esasında söz konusu problemin sadece günümüze ait bir husus olmadığını, kendi yaşadığı dönemde ve tarihi süreçte benzer sorunların yaşandığını göstermesi açısından önemlidir.

İhfâ, İdgam-ı mealgunne, idgam-ı misleyn mealgunne, iklâb<sup>48</sup> ihfâî şe-fevî gibi gunne yapılan bu beş yerde gereğince tutmamaktan kaynaklanan hatalardır.

İhfâ ve idğâm kurallarını tatbik ederken, harekeli harflerin telaffuz sürelerinin aşılması örneğin كُنْتُمْ kelimesini كُونْتُمْ şeklinde yani ihfâ öncesindeki harfin, med varmış gibi uzatarak okunması hatadır.

Tenvin veya sâkin nûn'dan sonra و ve ى harfleri geldiğinde idgamı, gunne ile eda etmemek de yaygın bir hatadır مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ve فَمَنْ يَعْمَلْ örneğinde olduğu gibi. Her ne kadar bu harflerle yapılan idgam nâkıs olsa da<sup>49</sup> gunneyi gösterme adına bir miktar tutmak gerekir.

### 2.2.5. Tilavet Usûlü ve Medlere İlişkin Hatalar

Tilavet usulleri ile alakalı yapılan yaygın hatalar genellikle, okuyan kişinin usûl açısından istikrarlı/düzenli bir okuyuşu tercih etmemesi sebebiyle ortaya çıkmaktadır. Buna göre örneğin kimi ayetlerde fer'î medleri üç veya dört elif çekerken kimi ayetlerde meddin iki elif hatta kasr ölçüsüne kadar indiği görülmektedir. Burada bu şekilde okuyan bir kişinin hadr mı, tedvir mi, tahkik mi okuduğu belli değildir. Medlerin hepsinde aynı miktarı muhafaza etmek/tutarlı olmak gerekir. Örneğin Medd-i tabiîyi her yerde 1 elif; meddi munfasıl, meddi muttasıl, meddi lâzım ve meddi ârızları şayet tertîl usulü ile okuyorsak her yerde 4 elif miktarı çekmek gerekir; aksi takdirde aynı meddi bir yerde 2 elif diğer yerlerde 3 veya 4 elif çekmek doğru olmaz.<sup>50</sup>

<sup>48</sup> İklâb ile alakalı uygulamalarda özellikle son dönemde Arap kârifleri arasında farklı uygulamalar müşahede edilmektedir. Söz konusu uygulamaların temelinde klasik kaynaklardaki nassın farklı veya hatalı yorumlanmasından kaynaklandığı görülmektedir. Konuyla alakalı detaylı bilgi için bk. Atilla Akdemir, "Yöresel Tavır Bağlamında Sahih Tilavet Kriterleri", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2018), 32-33; Ali Çiftci, "Kur'ân Okuyucularının Uygulanmasında İttifak Sağlayamadıkları Bir Konu Olan İklâb'ın Değerlendirilmesi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2011), 237-256.

<sup>49</sup> Güllü, *Tecvid İlmi*, 337; Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 224.

<sup>50</sup> Hafız Fikri Aksoy, *Kur'ân'ı Okuma Adâbı* (İstanbul: Yaylıcak Matbaası, 1970), 55.

Tertîl okumayı müstakîl bir usûl olarak kabul etmemek ve sadece tahkîk okumayla ilişkilendirmek kanaatimizce hatadır. Tahkîk okuyuşunda aşırıya kaçarak harflerin arasını ayırmak suretiyle sekte gibi okumak, harekeli harfi sakın; sakın harfi harekelemek suretiyle gereğinden fazla durmak hatadır.<sup>51</sup>

Hadr okuyuşunda harflerin mahreç ve sıfatlarının, tutmaların, medlerin hakkını vermemek önemli bir hatadır. Medd-i ârız dışında, hadr okuyuşta med miktarlarının azami seviyede tutulması, tahkîk okuyuşta ise asgari şekilde uzatılması hatadır. Hâlbuki usûlü belirleyen okuyuşun seriliğidir ve icrâ edilen usûl ile med miktarları birbiriyle tutarlı olmalıdır.

Med kuralları ile ilgili yapılan hataların başında medd-i tabîî hataları gelmektedir. Kelime sonlarında özellikle vakf yapılan yerlerde, çoğunlukla makam icrâ edilirken, meddi tabîîlerin gereğinden fazla uzatılması yaygın bir hatadır. Bir kelimedenden sonra başka bir kelimeye geçerken acele etmek suretiyle meddi tabîînin terkedilmesi de sıkça karşılaşılan bir durumdur.

### 2.2.6. Kalın - İnce Harflere İlişkin Sorunlar

Kalın-ince harflerin peş peşe geldiği durumlarda yapılan hatalar, ekseriyetle sondaki harfin öncekine benzetilmesi şeklinde zuhur etmektedir; önceki harf kalınsa kalın, inceyse ince okunmaktadır. قَدْ ve تَرْمِي örneklerindeki gibi.

Kalın harften sonraki ince harf, kalın okunmamalı: فَانصَبْ gibi. İnce harften sonraki kalın harf, ince okunmamalı: قَائِمًا بِالْقِسْطِ örneğindeki gibi.

Tamamı sessiz olan Arap alfabesindeki harfler fetha, kesra ve damme dediğimiz harekeleme ile seslendirilmektedir. Arapça'da "ı, o, ö" sesleri olmadığı gibi, Türkçe'deki "e" ve "ü" sesleri de kullanılmamaktadır. İnce harflere ses veren fetha, "e" sesine göre daha doğal olan "e-a" arası bir sestir. Aynı şekilde ince harflerin dammeli halinde "u-ü" arası

<sup>51</sup> Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 176.

bir ses kullanılır. Kur'ân tilavetinin Arapça'da olmayan "e" ve "ü" gibi seslerle yapılması, nasıl fonetik i'câzı gölgeleyen bir tilâvet hatası ise aynı şekilde ince harfleri, kalın harflerin sesiyle okumak da hatadır.<sup>52</sup>

Konuyla alakalı bir diğer hata, kalın harflerin fetha medli halleri ile ince harflerin fetha medli hallerini aynı ses tonuyla vermektir. Bu anlamda ince harflerin kalın harflere verilen kalın "â" sesiyle uzatılması hatadır. Hâlbuki med harfinin işlevi önüne geldiği harfin sesini (ilgili harfin mahreç ve sıfat gibi niteliklerine uyumlu olarak ince veya kalın) aynı doğrultuda sesi bir elif miktarı uzatmaktır.

### 2.2.7. Ahkamu'r-Râ İle İlgili Hatalar

Kur'ân tilavetinde dikkat edilmesi gereken hususlardan biri de Râ harfinin telaffuz keyfiyeti ile alakalıdır. Bu hususta kırılma noktası harfin kalın ya da ince okunmasına ilişkin yapılan hatalardır.

Konuyla alakalı olarak ekseriyetle harfi lîn ve arızî kesre ile geldiği yerlerde hataların fazlaca olduğu görülmektedir. Bir diğer husus "râ" harfinin, sakinden sonra sakın okunduğu yerlerdir. Sakinden sonra sakın gelen harflerde sondaki harfi gözetmeme veya tamamen hafzederek okuma söz konusudur: (مِنْ أَلْفِ شَيْءٍ) (فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ) gibi.

(طَيْرٍ) (خَيْرٍ) gibi kelimelerde harfi lîn ile birlikte geldiği durumlarda râ harfini ince yerine kalın okuma durumu da oldukça yaygındır.

Diğer yandan "râ" harfinin özellikle sâkin ve şeddeli hallerinde tekrîrinde aşırıya kaçarak okunması hatadır. Bu hususa İbnü'l-Cezerî manzumesinde şöyle dikkat çekmiştir: وَأَخْفِ تَكَرُّرًا إِذَا تَشَدَّدُ "Râ harfi şeddeli geldiğinde tekrîri gereğinden fazla yapma!"<sup>53</sup>

### 2.2.8. Vurgu Hataları

Kur'ân tilavetinde görülen hatalardan bir kısmının kelimelerde meydana gelen yanlış vurgulardan meydana geldiğini görmekteyiz. Fâtiha sûre-

<sup>52</sup> Necdet Çağır, "Sahih Bir Kur'ân Tilavetinin Başlıca Nirengi Noktaları", *Diyanet İşleri Başkanlığı Tecvit Çalıştayı Bildirileri* (2015) 581.

<sup>53</sup> *Mukaddime* 43. beyit ayrıca bk. Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 155.

sinde “وما أدري” el-Kâria sûresinde “ولو نشأ لطمسنا” Yâsin sûresinde “إيا كنغبد” Nasr sûresinde “إذا جا عنصرُ الله” örneklerinde olduğu gibi yanlış yerde yanlış harfe yapılan vurgu hataları söz konusudur. Bu tarz hatalara genellikle (إِيَّاكَ) (خُنْفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ) (وَجَاءَ مِنْ) (وَالسَّمَاءَ بَنِينَهَا) gibi hemzenin; (أَدْرِيكَ) (وَلَيْكَ) gibi muttasıl zamirlerin mütetarrif/kelime sonlarında yer aldığı ayetlerde rastlamaktayız.

### 2.2.9. Kalkale Hataları

Kalkale hataları genellikle birincisi şiddet sıfatına sahip kalkale harfine hareke verme olayı ikincisi ise, kalkale harfinin sonda şeddeli geldiği yerlerde harfi cezimli okuma şeklinde iki farklı durumda karşımıza çıkmaktadır. En yaygın hatalı okunan yer, kalkale harfinin kelimenin ortasında geldiği yerlerdir. Örneğin قَدْرُ kelimesinde “kadir” صَبْرُ kelimesinde “sabır” şeklinde okumak gibi. Diğer yandan kalkale harfinin sonda şeddeli geldiği (kalkale-i kübrâ) yerlerde şeddeli harfi cezimli okumak da hatadır. Örneğin بِالْحَقِّ kelimesindeki şeddeli ق “kâf” الْحَقِّNA kelimesindeki gibi cezimli okumak.

### 2.2.10. Vakf ve İbtida İle İlgili Hatalar

Kur'ân tilavetinde en yaygın hatalardan biri vakf ve ibtidâ konusuyula alakalı hatalardır. Bu yüzdendir ki, kıraat ilminin önem atfedilen konuları arasında yer almış tarihi süreçte de bu alanda yüzü aşkın çalışma yapılmıştır.<sup>54</sup> Vakf<sup>55</sup> yapılacak yerle alakalı olarak iki durum/keyfiyet söz konusudur. Birincisi nerede (mana bağlamında) vakf yapılacağı ikincisi de tecvidi ilgilendiren yönüyle nasıl yapılacağına ilişkin vakfın keyfiyeti hususudur. Buna göre vakfın nerede yapılacağına dair mana ile irtibat

<sup>54</sup> Dâni'nin “Kıraat alanında çalışması olan hemen her alimin vakf ve ibtidâya dair bir çalışması, alana bir katkısı vardır.” sözü bu anlamda manidardır bk. Ebû Amr ed-Dâni, *el-Müktefâ fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan (Amman: Dâru Ammar, 2007), 49-50.

<sup>55</sup> Krş. Vakf, şu şekilde tanımlanmıştır: “Kırâata yeniden başlamak niyetiyle, normal şekilde nefes alınabilecek bir süre, sesi kesmekten ibarettir.” Bk. Mahmut Halil Husarî, *Ahkâm-ü kırâeti'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru Besâiri'l-İslamiyye, 2006), 232; Ebû Abdurrahman Cemâl b. İbrahim Kırş, *Zâdü'l-mukriîn esnâe tilâveti'l-kitâbi'l-mübîn* (Medine: Dâru'z-ziyâ 2002), 2:11.

kurarken aynı şekilde Kur'ân'ın metin yapısına/implasına uygunluğu da gözetmek gerekir.

Vakf, "Mânâyı tamamlamak için kurrânın tespit ettiği yerlerde durmak, mânânın bozulmayacağı yerlerden de başlamak suretiyle, kırâatta edâ keyfiyetinin bilinmesini sağlayan değerli bir ilimdir." şeklinde tanımlayan Zerkeşî, Kur'ân ilimlerini doğru bir şekilde anlamayı vakf ve ibtidâyı çok iyi bilmeye bağlar.<sup>56</sup>

Kelime üzerinde hareke ile vakf yapmak hatadır. Vakfın keyfiyetine dair İbnü'l-Cezerî'nin dediği gibi وحاذر الوقف بكل الحركة hiçbir şekilde harekeli olarak durulmaması gerekir.<sup>57</sup>

Aynı zamanda vakf yapılacak yerlerde resmü'l-hat bağlamında kelimenin bitişik olup olmama keyfiyeti de önemlidir.<sup>58</sup> İbnü'l-Cezerî eserinde bu konuya باب الوقف على مرسوم الخط başlığıyla genişçe yer vermiştir.<sup>59</sup>

Konuyla alakalı yaygın hatalardan biri vakf yaptıktan sonra harfi cerden ibtidâ etme hususudur. Örneğin <sup>60</sup>قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَايْتِنْدِ فِيهَا كَلِمَةٌ شَكْلًا فِيهَا كَلِمَةٌ فِيهَا كَلِمَةٌ şeklinde durup "إلى كَلِمَةٍ" şeklinde ibtidâ yapmak hatadır. Haddizatında bu hatanın temelinde okuyucuların ekseriyetinde bulunan, (ibtidâ için uygun bir yer aramaksızın) durduğu yerden hemen başlama refleksi yatmaktadır.

(سفاء) (بشاء) gibi mütetarrif hemzenin olduğu kelimelerde vakf yaparken hemzenin iskât<sup>61</sup> edilmesi suretiyle telaffuzdan düşmesi hatadır.

<sup>56</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 241.

<sup>57</sup> *Mukaddime* 104. beyit.

<sup>58</sup> Vakf konusu ve mushafın imlası ile alakalı örnekler için bk. Nihat Temel, *Kur'ân Kıraatında Vakf ve İbtidâ* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 130 vd.

<sup>59</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 1255 vd.

<sup>60</sup> Âl-i İmrân 3/64.

<sup>61</sup> Lügatte "indirme, düşürmek" gibi manalara gelen iskât ıstılahta bir harfi tamamen kaldırmaya, kelimedenden düşürmeye denir. Vakf halinde "السفاء" kelimesinin sonundaki hemzenin düşürülmesi gibi. Bk. Temel, *Kıraat ve Tecvîd İstılahları*, 93.



Hafs'ın okuyuşunda böyle bir iskât söz konusu değildir. Hemzenin iskâtı uygulaması kıraat usulünde Hamza ve Hişâm için uygulanmaktadır.<sup>62</sup>

Vasl hemzelerine ilişkin hatalar: Ekseriyetle vakf yaptıktan sonra ibtidâ mahallinde karşılaşılan sorunlardır. <sup>63</sup> *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ* gibi ifadelerde hemzeden doğru bir şekilde ibtidâ etme durumu neredeyse yok denecek kadar azdır. Diğer yandan lâm-ı tarifli kelimelerin yer aldığı <sup>65</sup> *الَّذِينَ آمَنُوا* gibi ayetlerde vakf yaptıktan sonra herhangi bir kelimedenden başlarken lam-ı tarifi görmezden gelerek okumak hatadır. Örneğin *السَّائِحُونَ* kelimesinden ibtidâ ederken “سَائِحُونَ” şeklinde okumak böyledir.<sup>66</sup>

Ayet sonlarını vasl ederken tecvid kuralını ihlal ederek okuma: Örneğin ayet sonundan diğer bir ayete tenvinli bir geçiş varsa vasl kuralına riayet etmeksizin vakf hali üzere okumak hatadır. *قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (1) اللَّهُ الصَّمَدُ* ayetinde “أحد الله..” şeklinde vaslederek okumak gibi.<sup>67</sup>

Aynı şekilde <sup>68</sup> *إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ* ayetinde -ki Cuma günleri hutbede sıkça okunan bir ayettir- *وَيُنْهَىٰ* şeklinde durmak hatadır. Diğer bir örnek <sup>69</sup> *الظَّالِمِينَ وَالظَّالِمِينَ أَعْدَاءُ لَهُمْ* ayetinde *يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِي وَالظَّالِمِينَ* kelimesinde durmak da manayı bozan hatalardandır. Bu tür vakflar “kabîh vakf” olmaktadır. Bunların yanında bir de akbah olan vakflar vardır. Bu tarz yerlerdeki duruşlar sadece manayı tamamen bozmakla kalmayıp

<sup>62</sup> Kıraate dair eserlerin metodolojisinde “Bâbü Vakfi Hamza ve Hişâm ‘ale'l-Hemz” başlığıyla yerini almıştır. Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 876. Konuyla alakalı diğer çalışmalar için bk. Recep Koyuncu, “Molla Gürânî'nin (ö. 893/1488) Ref 'ul-Hitâm 'an Vakfi Hamza ve Hişâm Adlı Risalesinin Tahkikli Neşri”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2017), 149-192; Yaşar Akaslan, *Kıraat İlminde Hemze Üzerinde Vakf Meselesi* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2019).

<sup>63</sup> el-Bakara 2/21.

<sup>64</sup> Âl-i İmrân 3/102.

<sup>65</sup> Tevbe 9/112.

<sup>66</sup> Konuyla alakalı örnekler için bk. Salih Tanrı Buyruğu, *Kur'ân-ı Kerim okunuş Usûl Cevdoli*, (İzmir: Akay Matbaa, 1996).

<sup>67</sup> Farklı örnekler için bk. Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 266-267.

<sup>68</sup> en-Nahl 16/90.

<sup>69</sup> el-İnsân 76/31.

eksiklik ve noksanlıktan münezzeh olan Allah'ın (cc) esmâ ve sıfatına layık olmayan manalara sebebiyet vermektedir. Örneğin *إنَّ الله لا يستحيي*<sup>70</sup> şeklinde durmak veya *فِيهِت الَّذِي كَفَرَ وَالله*<sup>71</sup> diye vakf da böyledir.<sup>72</sup>

Netice olarak vakf yapılacak yerlerin gözetilmesi (hüsnu'l-vakf)<sup>73</sup> yanında aynı şekilde ibtidâ yapılacak yerlerin de gözetilmesi (hüsnu'l-ibtidâ) gerekir.<sup>74</sup> Kısacası vakf yapıldığında hangi hususlara dikkat ediliyorsa ibtidâ yaparken de aynı hassasiyeti gözetmek gerekir. Vakf ve ibtidâ her biri bir diğerinden ayrı düşünülmemesi gereken bir bütünün iki parçası gibidir.<sup>75</sup> Bu bağlamda öğrencilerin ızdırârî vakf değil ihtiyârî vakf yapmaları teşvik edilmelidir.

Genel olarak Kur'ân tilavetinde karşılaşılan yaygın hataların neler olduğuna değindikten sonra söz konusu hataları ortadan kaldırmaya yönelik önerilerden bahsedebiliriz.

### 314 2.3. Harflerin Seslendirilmesine İlişkin Öneriler

OMÜİFD

Harflerin bir resimleri bir de isimleri vardır.<sup>76</sup> Kur'ân alfabesinde kullanılacak olan harfler ve sesleri (الف بَا تَا ثَا جِيم حَا خَا ..) şeklinde orijinal haliyle verilmelidir.

Herhangi bir dildeki harf ya da kelimeyi telaffuz etmedeki amaç, o dildeki ses bilgisi kurallarına riayet etmektir.<sup>77</sup> Bu anlamda Arapça olarak indirilen Kur'ân harflerinin kendine has fonetik yapısı vardır. Bu fonetik

<sup>70</sup> el-Bakara 2/26.

<sup>71</sup> el-Bakara 2/258.

<sup>72</sup> Diğer örnekler için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 514.

<sup>73</sup> Vakf ve İbtidâ meselesi, Kur'ân'ın mana ve vurgu irtibatı ile birlikte okunmasını ifade eden temsîli okuma ile de irtibatlıdır. Bk. Hâfız Fikri Aksoy, *Adâb-u Kiraati'l-Kur'ân*, (İstanbul: 1970), 26.

<sup>74</sup> Örnekler için bk. . Abdurrahman 'Îtânî, *el-Ahtâ şâi'a fi tilâveti'l-Kur'ân*, (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1998), 78-79.

<sup>75</sup> Recep Koyuncu, "Vakf-İbtidâ'nın Ayetlerin Anlaşılmasındaki Rolü", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 1 (2015), 166.

<sup>76</sup> Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kiraat*, 45.

<sup>77</sup> Ömer Arslan, "Kur'ân Tilâvetinde Tecvîdin Gerekliliği ve Lâhn", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7, (2003): 357-372.

yapıya aykırı olan her türlü seslendirme, tilâvette lahn<sup>78</sup> olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda harflerin seslendirilmesinde Türkçe karakter kullanım hatası<sup>79</sup> oldukça yaygındır. Bu durum her ne kadar masum görünse de ileride düzeltilmesi zor bir takım kalıcı hatalara kapı aralamaktadır. Bu noktada Türkçe karakterler ile eğitimin doğru olmadığını özellikle belirtmek gerekir.

Haddizatında harflerin mahreç ve sıfatlarıyla ilgili yapılan hataların ana sebebinin, Kur'ân alfabesinde bulunan harflerin, Türkçe harflerdeki benzerlerinin ses ve nitelikleriyle okunmasıdır. Kur'ân tilavetinde bu tarz bir lahnin ortaya çıkmasındaki en önemli neden, tecvid kurallarına yeterince riayet edilmemesi ve okuyucu tarafından kelimelerin yapı taşı oluşturulan harflerin mahreç ve sıfatlarının tam olarak gösterilememesidir. İndirildiği günden bu yana Kur'ân taliminde semâ' ve arz yöntemleri takip edilmiştir. Bu iki metot dâhilinde Kur'ân'ı indirildiği gibi okumak, ancak tecvîd ile mümkün olup fem-i muhsin aracılığıyla gerçekleştirilebilir. Buna göre Kur'ân okurken harflerin hakkını vermek, tertibe riayet etmek, harfi aslına ve mahrecine göre okumak, ifrat ve tefrite kaçmadan harfin telaffuzunu bütün yönleriyle edâ etmek gerekir.<sup>80</sup>

Harflerle ilgili olarak talimde harflerin farklı formlarda tatbik edilmesi faydalı olacaktır. Bu çerçevede her bir harf önce harekeli, ardından öncesine harekeli hemze ilave etmek suretiyle cezm halinde, sonrasında

<sup>78</sup> Aksoy, *Kur'ân'ı Okuma Âdâbı*, 64-65. Ayrıca "lahn" kavramı için bk. Abdurrahman Çetin, "Lahn" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003) 27: 55-56.

<sup>79</sup> Elifbalara bakıldığında genellikle, harflerin toplu halde ve isimlerinin Türkçe okunuşlarının harflerin altlarında yazılması suretiyle tanıtıldığı görülmektedir. İşin başında mahrec ve sıfat açısından yoksun bir eğitimi de buna eşlik ettiği düşünüldüğünde birçok hatanın temeli elifba öğretimindeki problemlere dayanmaktadır.

<sup>80</sup> İbnü'l-Cezerî bu hususu tecvîde dair manzumesinde özlü bir şekilde dile getirmiştir: "Tecvid, harflere lazımi ve arzî sıfatlardan sahip olduklarını hakkıyla vermektir. Her bir harfi asıl mahrecine koymaktır. Lafız, hüküm itibarıyla her nerede gelirse aynı şekilde telaffuz edilir. Her bir harfi, mahrec ve sıfatı adına hangi özelliklere sahipse, zorluk ve aşırılığa kaçmadan tam bir şekilde yerine getirilmeli; ne ifrat ne tefrît orta bir yol tutulmalıdır." *Mukaddime* 30-32. beyitler.

med harfleriyle veya şeddeli birtakım farklı formlarda harfi sürekli mahreç ve sıfatıyla birlikte tekrar etmek gerekir.

Diğer yandan tashihi hurûf dediğimiz bu çalışmada usûl olarak önce öğretmen ardından da öğrenciler koro halinde bu uygulamaya katılmalıdır. Her harf önce sakin, sonra şeddeli (eb, ib, üb, ebbe, ibbe, übbe gibi) daha sonra ise med harfleriyle (bâ, bî, bû gibi) telaffuz edilmelidir.<sup>81</sup> Harf taliminde koro<sup>82</sup> çalışmasının önemi büyüktür. Koro halinde okuyan öğrencileri gerektiği zaman tek tek dinlemekte de fayda vardır. Ayrıca bu çalışmada telaffuzu zor ve hatalı okuma ihtimali yüksek olan harfler koro halinde okuyuştan hemen sonra bütün öğrencilere tek tek doğru olarak telaffuz ettirilir. Bu uygulama, bir taraftan öğrenciyi derste zihnen buldurmak suretiyle doğru bir tilaveti elde etme çabasını güderken diğer taraftan, kısa zamanda daha çok öğrenciyi okutma imkânı tanıdığı için öğreticinin işini kolaylaştıracaktır.

316

OMÜİFD

## 2.4. Mahreç ve Sıfatlara Yönelik Öneriler

Bu hususla alakalı olarak derste harflerin mahreçleri bölgesel olarak öğrencilere gösterilir. Harflerin mahreç ve sıfat özelliği sadece teorik değil aynı zamanda pratize ederek, koro halinde öğrencilere verilir. Harflerin telaffuzunda mahreç ve sıfatların nedenli önem arz ettiği uygulamalı olarak gösterilir.

Harflerin isti'lâ, şiddet, tefhim vb. gibi öne çıkan/baskın olan sıfatları üzerinde özellikle durulur. Sıfatlar konusu işlenirken öncelikle zıddı olanları ardından müstakil olanları vermek ve sadece hems, şiddet, isti'lâ,

<sup>81</sup> Bu çalışmada her bir harf 65 forma girmektedir. Koro halinde veya sonrasında münferiden yapılan çalışma neticesinde öğrenci, harflerin mahreç ve sıfat keyfiyetini uygulamalı şekilde daha iyi kavramaktadır. Harf çalışması için bk. Hasan Hüseyin Varol, *Yeni Karabaş Tecvidi* (Konya: Hayra Hizmet Vakfı Yayınları, 2015), 54-68.

<sup>82</sup> Koro çalışması, Kur'an okumanın kural ve kaidelerine hakim bir hoca yani femi muhsin nezaretinde gerçekleşen, arz, semâ ve edâ yöntemlerinin bir kişiye değil bir topluluğa uygulandığı ve zamandan tasarruf sağlayan eğitim sisteminin adıdır. Geniş bilgi için bk. Osman Bayraktutan, "Kur'an-ı Kerim Derslerinin Toplu/Koro Halinde Okutulmasının Avantajları", *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (2017): 145-171.

itbak gibi sayıca az olanları ezberletmek de yararlı olacaktır.<sup>83</sup> Ayrıca kalın harflerin ince harflerden; peltek olanların peltek olmayan harflerden sıfat yönüyle nasıl ayrıldığı örneklerle gösterilmelidir.

Harflerin mahreç ve sıfatlarına ilişkin öğretimde faydalı olacağını düşündüğümüz bir uygulama da ders esnasında yaygın hataların öğren-ciye anlatılmasıdır. Bu uygulama bir taraftan harfin mahreç ve sıfat yönüyle orijinal halini tespit ederken diğer yandan harflere ilişkin yaygın hataları gündeme getirmek suretiyle öğrencide bir bilinç oluşturacaktır.

## 2.5. Tilavet Usulleri ve Diğer Hususlarla Alakalı Öneriler

Kur'ân-ı Kerim'i yüzünden tilavet ederken dikkat edilmesi gereken öncelikli husus, tilavete başlamadan önce belli bir usulün belirlenmiş olması gerekir. Gelişigüzel okumak doğru olmaz. Bu bağlamda işin başında tertîl, tedvir ve hadr<sup>84</sup> usulleri ayrı ayrı tanıtılmalı, uygulamalı olarak derste gösterilmelidir. Bu usullerde medlerin hangi mertebelerde uzatılması gerektiği, tutulması gereken tecvid kurallarının hangi ölçüde tutulduğu teorik olarak anlatılıp kavratıldıktan sonra, bu usuller metin üzerinde uygulamalı olarak öğretici tarafından gösterilmelidir.

İkinci aşamada harfler arasındaki ses uyumunun sağlanması amaçlanır.

Daha sonra medler arasındaki ölçülerin edasında titiz bir şekilde durulur. Burada ölçüler ve yapılan hatalar uygulamalı olarak hoca tarafından gösterilir.<sup>85</sup> Daha sonra öğrencilerden bir tanesini okutmak suretiyle diğerlerinden bu okuyuşta hataların bulunması istenir. Dersin devamında hatalar öğretmen tarafından tashih edilerek hatalı okunan kelime, koro

<sup>83</sup> Kur'ân eğitiminde sıfatlara ilişkin yöntem için bk. Mustafa Kılıç, "Kur'ân Eğitiminde Harflerin Sıfatlarından Renklendirme Yoluyla Yararlanma: Zıt Sıfatlar Örneğinde Bir Yöntem Teorisi", *Yakın Doğu Ü. İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 5 (2019), 233-280.

<sup>84</sup> Kur'ân okuma usulleri için bk. Gülle, *Tecvid İlmi*, 451-452.

<sup>85</sup> Medlerin keyfiyetine dair müstakil bir çalışma için bk. Mustafa Şen, "Keyfiyet, Ölçü ve Problem Açısından Tecvid İlminde Medde Yeni Bir Bakış Denemesi", *EKEV Akademi Dergisi* 63, (2015), 213-230.

halinde düzeltilmiş şekilde okunur. Duruma göre gerekirse aynı kelime her öğrenciye ayrı ayrı okutturulur.

Yüzünden okumaya öğrencilerin aşına olduğu ve telaffuzu da kolay olan surelerden başlanmak suretiyle her derste kısa da olsa öğrencilerin tamamına mümkün mertebe okuma fırsatı verilmelidir. Diğer bir husus ödev konusu ki, bu çerçevede örnek okuyuculara yönlendirmek suretiyle öğrencileri nitelikli dinlemeye sevk ederek sürekli dinlemeleri sağlanır. Zira “fem-i muhsin” denilen kullanım, bir taraftan alanında iyi bir hoca/muallimi işaret ederken diğer taraftan alıcı konumunda nitelikli bir dinleyiciyi de gerekli kılar. Bu arada çalışma metodu olarak da -çok sayfa az tekrar yerine- günlük bir sayfa çok tekrar prensibini uygulamak daha verimli olacaktır.

İdeal/makbul bir tilavetin mütemmimlerinden biri de “temsîlî okuma”dır.<sup>86</sup> Okunan Kur’ân pasajının anlamına uygun şekilde yerine göre sesi yükseltme (raf’u savt), yerine göre sesi alçaltma (hafd-ı savt) kuralını ustalıkla uygulayabilme melesini kesbetmek gerekir. Buna göre okuyucu, Allah Teâlâ’nın azameti, kudreti, cennet vb. müjde içeren pasajları yüksek sesle ve coşkulu bir şekilde okurken; kıyamet, cehennem ve azap sahnelerini içeren pasajları düşük perdeden ve hüzünlü bir sesle okumalıdır.<sup>87</sup> Vakf-ibtidâ ve temsîlî okumaya riayet gibi hususlar daha ziyade Kur’ân tilavetinde birinci aşama olan harflerin telaffuz keyfiyetini tamamlayıcı bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu şekilde okunan metin, sadece fonetik açıdan bir mükemmellekle kalmayıp okunan metnin anlam derinliğinin duygulara hitap etmesinde önemli rol oynayacaktır.

## Sonuç

<sup>86</sup> “Temsîlî okuma”, Kur’ân kıraatinde mana edatlarını/harflerini rollerine; kelimeleri medlûl ve manalarına; ayetleri mantık ve mefhumlarına uygun bir tarz ve ses tonu ile okumaktır, şeklinde tanımlanmıştır. Ali Rıza Sağman, *Yeni Sağman Tecvidi*, 36. Konuyla alakalı ayrıca bk. Alican Dağdeviren, “Kur’ân Tilavetinde Temsîl”, *EKEV Akademi Dergisi*, 12/35 (Bahar 2008), 49-61.

<sup>87</sup> Çağıl, “Sahih Bir Kur’ân Tilavetinin Başlıca Nirengi Noktaları” 579-580.

İdeal Kur'ân öğretimi söz konusu olunca, her türlü hususta bizim için en güzel örnek olan Hz. Peygamber'in tilavet ve talim keyfiyeti akla gelmektedir. Bu noktada Kur'ân'a ilk muhatap, hem öğretici hem de eğitici rolü olan Hz. Peygamber'in tilâvet keyfiyeti önem arzeder. Bunun yanında öncelikle vahye muhatap olan ve ardından Efendimiz'e öğrencilik yapmış, Kur'ân'ın muhafazası ve bize kadar naklinde rol alan sahabenin de Kur'ân'ı okuma keyfiyeti önem arzeder.

Kur'ân muallimi görevi de olan Hz. Peygamber'in "Allah beni zorlaştırıcı, sıkıntı verip yanıltıcı ve şaşkırtıcı biri olarak göndermedi. Beni ancak kolaylaştıran bir muallim/öğretmen olarak gönderildiğini ifade eden sözlerle; zorlaştırma ve nefret ettirmeye yönelik değil kolaylaştırma ve müjdeleyici olmaya odaklı bize verdiği öğütler eğitim ve öğretimin her kademesinde ilke olarak benimseyeceğimiz bir davranış biçimidir.

Gelen rivayetlerden onun muallimlik vasfında azarlamasının, yermenin, küçük düşürmenin yer almadığını görmekteyiz. Bir eğitim ve öğretim yöntemi olarak Hz. Peygamber, muhatapların ferdî farklılıklarını dikkate alarak, her birinin anlayış ve seviyesine göre davranış sergilediğini görmekteyiz. Hz. Peygamber talebeye sevgi, şefkat ve merhametle yaklaşılmasını emrederken, hocalara da hürmet edilmesini öğütlemiştir. Kur'ân'ın anlaşılmasını ve tefekkür edilmesini amaç edinen bir üslup ile tilaveti gerçekleştiren Hz. Peygamber, Kur'ân tilavetiyle alakalı her türlü kurallara riayet etmenin yanında tilavet esnasında kalbi sürekli okuduğu ayetlerle meşgul olmuştur. Nitekim ahiret ve azaptan bahseden bir ayetle karşılaştığında Allah'a sığınmış, müjde ve nimet içeren bir ayet gelince de ona kavuşmak için dua edasıyla ayetleri tilavet etmiştir.

Kur'ân öğretimine ilişkin öğretici ve öğrenci merkezli problemlere ilişkin; öğreticiye ilişkin sorunlarda alanında yeterli olmaması, teknik açıdan donanıma sahip olmaması ve öğrenciye yönelik tutumuyla alakalı problemler öne çıkmaktadır. Öğrenci tarafında müşahede edilen problemler ise ekseriyetle dikkat eksikliği veya metin irtibatının zayıf olması, okuduğu veya ezberlediği ayetlerin mana ve önemine yönelik eksiklik ve algılama farklılıkları gibi hususlar karşımıza çıkmaktadır.

Metin irtibatlı problemlere ilişkin olarak en yaygın karşılaşılan sorunlar şunlardır: Harflerin mahreç ve sıfatlarına yönelik hatalar, sakin harfe hareke verme veya hareketleri medde çevirme, tutulması gerekli olan yerlerin ihmal edilmesi, tilavet usûlüne bağlı olarak medlerde yapılan hatalar, harflerin kalınlık veya inceliğine dikkatsizlikten meydana gelen hatalar, vakf ve ibtidâ konusuna ilişkin hatalar.

Söz konusu yaygın tilavet hatalarını ortadan kaldırmak için önerilen hususlardan bazıları şunlardır: Alfabe eğitiminin kesinlikle Kur'an harflerinin kendine has fonetik yapısına uygun bir şekilde orijinal haliyle yapılması gerekir. Buradan hareketle Türkçe harflerle irtibat kurmanın doğru olmadığı, koro halinde yapılacak çalışmanın da faydalı olacağı ifade edilmiştir. Harflerin mahreç ve sıfatlarına ilişkin, harf eğitimi yaparken teorik bilgilerle birlikte pratiğin de yapılması gereklidir. Buna göre bir harfi anlatırken hem mahreç özelliği hem de sıfatlarına ilişkin bilgi aktarımı yanında ilgili harfi farklı formlarda tatbik etmek/ettirmek faydalı olacaktır.

320

OMÜİFD

Tilavet usulleri ile alakalı olarak da dikkat edilmesi gereken husus, tilavet başlamadan evvel hangi usulle okunacaksa (terfîl, tedvir veya hadr) belirtilmeli, ayrıca aralarındaki farkı gösterme adına bolca uygulama yapılmalıdır. Vakf ve ibtidâ konusu ile alakalı olarak; vakf ve ibtidâ için en uygun yerlerin ders esnasında belirtilmesi, yapılan hataların düzeltilmesi hususunda da öğreticinin ısrarlı tutumu önemlidir. Diğer bir husus öğrencilerin ders dışında düzenli ve nitelikli bir dinleme yapmaları sağlanmalıdır. Bu arada çalışma metodu olarak da çok sayfa az tekrar yerine günlük bir sayfa çok tekrar prensibini benimsemek daha verimli olacaktır.

### Kaynakça

- Abdulâlî el-Mes'ûl. *Mu'cemu mustalahâti 'ilmi'l-kırââti'l-Kur'âniyye*. Kahire: Daru's-Selâm, 2007.
- Abdulfettah Ebû Guddê. *er-Rasûli'l-mu'allim ve esâlibuhu fi't-ta'lim*. Beyrut: Daru'l-Beşâir el-İslâmiyye, 1996.
- Abdurrahman 'Îtânî. *el-Ahtâ şâi'a fi tilâveti'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1998.



- Abdusselâm Mukbil el-Mucîdî. *el-Menhecü'n-Nebevî fi't-ta'limi'l-Kur'ânî*. Amman: Mektebe Vataniyye, 2005.
- Adıgüzel, Mehmet. "Kur'ân Öğretim Metotları ve Öğreticilik Vasıfları". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2003), 190-214.
- Akaslan, Yaşar. *Kırâat İlminde Hemze Üzerinde Vakf Meselesi*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2019.
- Akdemir, Mustafa Atilla. "Yöresel Tavrı Bağlamında Sahih Tilavet Kriterleri". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2018), 9-43.
- Aksoy, Hafız Fikri. *Kur'ân'ı Okuma Adabı*. İstanbul: Yaylacık Matbaası, 1970.
- Akyürek, Süleyman. "Kur'ân Kursu Öğreticisinin Mesleki Yeterlikleri". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 18 (2005), 175-192.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultân Muhammed. *el-Minehu'l-fikriyye fi şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*. Thk. Üsâme Atâyâ, Dimeşk: Darul-Gavsân li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2012.
- Aslan, Ömer. "Kur'ân Tilâvetinde Tecvidin Gerekliği ve Lâhn". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2003), 357-372.
- Aydın, M. Zeki. "Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed", (erişim 07.04.2020) <http://www.mehmetzekiaydin.com/kaptan/dimg/223813107323525255532006-24.pdf>
- Bağdadi, Alaeddin Ali b. Muhammed b. İbrâhim. *Lübâbü't-te'vil fi me'ani't-tenzil*. Thk. Muhammed Ali Şahin. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- Baktır, Mustafa. "Suffe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37: 469-470. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Bayraktutan, Osman. "Kur'ân-ı Kerîm Derslerinin Toplu/Koro Halinde Okutulmasının Avantajları". *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2017), 145-171.
- Birişik, Abdülhamit. *Kıraat İlmi ve Tarihi*. İstanbul: Emin Yayıncılık, 2004.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim. *el-Câmiu's-sahîh*. İstanbul: 1401/1981.
- Cermî, İbrahim Muhammed. *Mu'cemu 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l-Kalem, 2001.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh tâcu'l-luğa ve sihâhu'l-arabîyye*. Thk. Ahmed Abdülgafur Attar. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990.
- Çağıl, Necdet. "Sahih Bir Kur'ân Tilavetinin Başlıca Nirengi Noktaları". Kastamonu: DİB. Tecvit Çalıştayı (2015): 572-583.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân Okuma Esasları*. Bursa: Emin Yayınları, 2007.
- Çetin, Abdurrahman. "Lahn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 72: 55-56. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

- Çiftci, Ali. "Kur'ân Okuyucularının Uygulanmasında İttifak Sağlayamadıkları Bir Konu Olan İklâb'ın Değerlendirilmesi". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2011), 237-256.
- Dabbâ', Ali Muhammed. *Fethü'l-kerîmü'l-mennân fi âdâbi hameleti'l-Kur'an*. Riyad: Me'ârifü'l-Kur'âniyye, ts.
- Dağdeviren, Alican. "Kur'ân Tilavetinde Temsil". *EKEV Akademi Dergisi* 12 (2008), 49-61.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Said b. Osman. *et-Tahdîd fi'l-itkân ve't-Tecvîd*. Thk. Ganim Kaddûri el-Hamed. Amman: Dâru Ammar, 2000.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Said b. Osman. *el-Müktefâ fi'l-vakf ve'l-ibtidâ*. Thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan. Amman: Dâru Ammar, 2007.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl. *Sünen-i Dârimî*. Thk ve trc. Abdullah Aydınli. İstanbul: Madve Yayınları. 1995.
- Eymen Ruşdî Süveyd. "Ahtâü't-tilâveh" (Erişim10.04.2020)  
<https://www.youtube.com/watch?v=7vfObpObOPE>,  
<https://www.youtube.com/watch?v=hf7xTYGo7RI>
- Güler, Zekeriya. "Hz. Peygamber'in Eğitim Yöntemi". (erişim 03.04.2020)  
<http://www.haber7.com/yazarlar/prof-dr-zekeriya-guler/785031-hz-peygamberin-egitim-yontemi>
- Gülle, Sıtkı. *Uygulamalı Örnekleriyle Tecvîd İlmi*. İstanbul: Huzur Yayınları, 2006.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân el-Ferâhidî. *Kitâbü'l-'ayn*. Thk. Abdulhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2003.
- Husarî, Mahmut Halil. *Ahkâm-ü kırâati'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Besâiri'l-İslamiyye, 2006.
- Hüzelî, Ebü'l-Kasım Yusuf b. Ali b. Cübare. *el-Kâmil fi'l-kırâati'l-'aşr*. Thk. Cemal b. Seyyid b. Rifâî eş-Şayib. Mısır: Müessesetü Sema, 1. Baskı, 1428/2007.
- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed. *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*. Thk. Abdullah Halidî. Beyrut: Daru'l-Erkam, 1416.
- İbn Manzûr. Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-'arab*. Beyrut: Dâru's-Sadr, ts.
- İbnü'l-Cezerî. Ebü'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*. Thk. Cemalüddin Muhammed Şeref. Tantâ: Daru's-Sahabe li't-Türâs, 2016.
- İbnü'l-Cezerî. *et-Temhîd fi 'ilmi't-tecvîd*. Thk. Ganim Gaddûrî Hamed. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1986.
- İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal. *Müfredâtü elfâzı'l-Kur'ân*. Thk. Safvan Dâvûdî. Beyrut: Dâru's-Şamiyye, 2009.
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*. İstanbul: Marmara İlahiyat Vakfı Yayınları, 2008.

- Kılıç, Mustafa. Kur'ân Eğitiminde Harflerin Sıfatlarından Renklendirme Yoluyla Yararlanma: Zıt Sıfatlar Örneğinde Bir Yöntem Teorisi". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 5 (2019), 233-280.
- Kırş, Ebû Abdurrahman Cemâl b. İbrahim. *Zâdû'l-mukriîn esnâe tilâveti'l-Kitâbi'l-mübîn*. Medine: Dâru'z-Ziyâ, 2002.
- Koyuncu, Recep. "Molla Gürânî'nin (ö. 893/1488) Ref 'ul-Hitâm 'an Vakfi Hamza ve Hişâm Adlı Risalesinin Tahkikli Neşri". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2017), 149-192.
- Koyuncu, Recep. "Vakf-İbtidânın Ayetlerin Anlaşılmasındaki Rolü", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 1 (2015), 166.
- Mekkî b. Ebî Tâlib. *er-Riaye li tecvidi'l-kırâati ve tahkîki lafzi't-tilâve*. Thk. Ahmed Hasan Ferhat. Amman: Dâru Ammâr, 1996.
- Muhammed Abdulhâlik. *Dirâsât li üslûbi'l-Kur'âni'l-Kerim*. Kahire: Daru'l-Hadîs, ts.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn Neysâbüürî. *el-Câmi'u's-sahîh*. Thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî. Beyrut: 1974.
- Nasr, Atiyye Kabil. *Gâyetü'l-mürîd fi 'ilmi't-tecvid*. Riyad: Mektebetü'l-Harameyn, 1409/1988.
- Nesâî, Ebu Abdurrahman. *Sünen-i suğrâ*. Thk. Abdulfettâh Ebu Ğudde. Haleb: Mektebe İslamiyye, 1986.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *et-Tibyân fi âdâbi hameleti'l-Kur'ân*. Beyrut: Mektebetü'l-Müeyyid, 2001.
- Pakdil, Ramazan. *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*. İstanbul: Marmara İlahiyat Vakfı Yayınları, 2014.
- Pehlivan, Ayşe. *Kur'ân Tilavetinde Nitelik Problemi ve İdeal Kur'ân Eğitimine Dair Tespit ve Öneriler*, Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2019.
- Safâkusî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed en-Nur. *Tenbihü'l-gâfilîn ve irşâdü'l-câhilîn 'ammâ yeka'u lehüm mine'l-hatai hâle tilâvetihim li kitâbillâhi'l-mübîn*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Kur'âniyye, ts.
- Sağman, Ali Rıza. *İlâveli Yeni Sağman Tecvidi*. İstanbul: Bahar Yayınları, 1958.
- Sarı, Mehmet Ali. *Kur'ân-ı Kerim'i Güzel Okuma Tekniği ve Kuralları*. İstanbul: Marmara İlahiyat Vakfı Yayınları, 2013.
- Şen, Mustafa. "Keyfiyet, Ölçü ve Problem Açısından Tecvid İlminde Medde Yeni Bir Bakış Denemesi". *EKEV Akademi Dergisi* 63 (2015), 213-230.
- Şenat, Fatma Asiye. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin "Anlayarak Kur'ân Okuma" Durumları Üzerine Boylamsal Perspektifli Bir Anket Çalışması". *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları*: 12 (2017), 291-310.
- Tanrıbuyruğu, H. Salih. *Kur'âm Kerim Okunuş Usul Cedveli*. İstanbul, 1971.

- Temel, Nihat. *Kırâat ve Tecvîd İstılahları*. İstanbul: Marmara İlahiyat Vakfı Yayınları, 2018.
- Temel, Nihat. *Kur'ân Kırâatında Vakf ve İbtidâ*. İstanbul: Marmara İlahiyat Vakfı Yayınları 2016.
- Tetik, Necati. *Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kırâat İlminin Talimi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1990.
- Ünal, Mehmet. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*: İstanbul: Hacıveysizade İlim ve Kültür Vakfı, 2019.
- Ünlü, Demirhan. *Kur'ân-ı Kerim'in Tecvidi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Varol, Hasan Hüseyin. *Yeni Karabaş Tecvidi*. Konya: Hayra Hizmet Vakfı Yayınları, 2015.
- Zebidî, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Thk. Abdussettar Ahmed Ferac. Kuveyt: Vizâratü'l-İrşâd, 1965.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *Esâsu'l-belâga*. Thk. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- 324 Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Beyrut: Mektebe Asriyye, 2011.



İBN CİNNÎ'DE SAVT, HARF, HAREKE VE  
HURÛFU'L-MU'CEM KAVRAMLARI

SOUND, LETTER, DIACRITICAL MARK AND HURUF  
AL-MU'JAM CONCEPTS ACCORDING TO İBN JİNNÎ

---

İSMAİL TEMİZ

[Arş. Gör. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,  
Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı.  
Dr., Ondokuz Mayıs University Faculty of Divinity,  
Department of Arabic Language and Rhetoric  
ismailtemiz@gmail.com  
<http://orcid.org/0000-0002-7949-8635>]

---

Makale Bilgisi / Article Information

*Makale Türü / Article Types:* Araştırma Makalesi / Research Article

*Geliş Tarihi / Received:* 15 Ekim/November 2020

*Kabul Tarihi / Accepted:* 10 Aralık/December 2020

*Yayın Tarihi / Published:* 15 Aralık/December 2020

*Yayın Sezonu / Pub Date Season:* Aralık/December

*Yıl / Year:* 2020    *Sayı – Issue:* 49    *Sayfa / Pages:* 325-347

Atf/Cite as: Temiz, İsmail. "İbn Cinnî'de Savt, Harf, Hareke ve Hurûfu'l-Mu'cem Kavramları Sound, Letter, Diacritical Mark and Huruf Al-Mu'jam Concepts According To Ibn Jinnî". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 49 (Aralık-December 2020): 325-347. <https://doi.org/10.17120/omuifd.811264>

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

İbn Cinnî'de *Savt, Harf, Hareke* ve *Hurûfu'l-Mu'cem* Kavramları\*

**Öz:** Bu makalede Arapçada mu'cem harflerinin kullanımına dair İbn Cinnî'nin telif ettiği *Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb* isimli eserinde ele aldığı *savt, harf, hareke* ve *hurûfu'l-mu'cem* kavramları incelenmekte ve müellifin izahları ortaya konulmaktadır. Çalışmada yer alan kavramlar temelde *Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb* olmak üzere müellifin diğer eserlerine müracaatla izaha çalışılmış, bunun yanı sıra klasik eserlerden ve yakın dönemde gerçekleştirilen çalışmalardan faydalanılmıştır. Yürütülen çalışmada İbn Cinnî'nin *Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb* adlı eserini bu kavramları sözlük ve terim anlamlarını ortaya koyarak telife başladığı, anlam karmaşasına mahal vermemek adına temel anlamları dışına çıkmadığı görülmüştür. Çalışma sonucunda *şavt* kavramının sadece sözlük kullanıldığı diğerlerinin ise hem sözlük hem de istilâh anlamlarına sahip olduğu açıklık kazanmıştır. Bu bağlamda ele alınan kavramların Arap alfabesini oluşturan fonemlerle ilgili olduğu; en küçük ses birimini sembolize eden harfin “sesin kesildiği yer”, hareketin “harfi harekete geçirme”, *hurûfu'l-mu'cem*in ise “birbirinden ayrılarak kapalılığı giderilen harfler, alfabeye harfleri” anlamındaki kavramlar olduğu tespit edilmiştir.

**Anahtar Sözcükler:** İbn Cinnî, *Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb*, *Savt*, *Harf*, *Hareke*, *Hurûfu'l-Mu'cem*.

326

OMÜİFD



### Sound, Letter, Diacritical Mark and Huruf Al-Mu'jam Concepts According to Ibn Jinnî

**Abstract:** In this article, the concepts of *savt*, letter, diacritical mark and *huruf al-mu'jam*, which Ibn Jinnî dealt with in his work titled *Sırru Sinaat al-İ'râb*, which was written by Ibn Jinnî regarding the use of *Huruf al-Mu'jam* in Arabic, are examined and the author's explanations are exhibited. The concepts in the study were explained mainly in terms of *Sırru Sinaat al-İ'râb* by referring to other works of the author. In addition, classical works and recent studies have been used. In the study carried out, it has been observed that Ibn Cinnî's work titled *Sırru Sinaat al-İ'râb* began to compile these concepts by revealing their dictionary and term meanings, and did not go beyond their basic meanings in order to avoid confusion. At the end of the study, it became clear that the concept of *savt* is used only as a dictionary, while others have both dictionary and terminology meanings. The concepts discussed in this context are related to the phonemes that make up the Arabic alphabet; It has been determined that the letter symbolizing the smallest phoneme means "the place where the sound is cut off", the vowel is "ac-

\* Bu makale İbn Cinnî'nin *Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb* Adlı Eserinde *Mu'cem Harflerine Dair Görüşleri* adlı doktora tezinden üretilmiştir.

tivating the letter", and huruf al-mu'jam are the concepts meaning "the letters of the alphabet by separating them from each other.

**Keywords:** Ibn Jinnî, Sirru Sinaat al-Î'râb, Sound, Letter, Diacritical Mark, Huruf al-Mu'jam.



## Giriş

*Şavt, harf, hareke ve hurûfu'l-mu'cem* sözcükleri Arap dilinin önemli kavramları arasında yer almaktadır. Klasik dönem dilcileri tarafından da kullanılan söz konusu sözcükler Ebü'l-Feth Osman İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) mu'cem harflerinin Arapçada / kelimede ne şekilde kullanıldığına dair telif ettiği *Sirru Sinâ'ati'l-Î'râb* isimli eserinin kavramsal çerçevesini oluşturmaktadır. Müellif harfleri incelemeye başlamadan önce eserin mukaddimesinde bu kavramları ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Bu çalışmada İbn Cinnî'nin bu kavramları analizi değerlendirilecektir.

İbn Cinnî'nin bu kavramlar hakkındaki görüşlerinin ortaya konulup değerlendirilmesi, hem mezkur kavramların hem de başta *Sirru Sinâ'ati'l-Î'râb* olmak üzere eserlerinin daha iyi anlaşılması bakımından önem arz etmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada müellifin mezkur eseri bağlamında bu sözcükleri nasıl açıkladığı ve ne gibi izahlar getirdiği ele alınmıştır. Bu hususta müellifin yapmış olduğu açıklamalar örnek ve şevâhidleriyle ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu amaçla kavramlara dair müellifin açıklamaları klasik eserlerden tarama yöntemiyle tespit edilen bulgularla değerlendirilmiştir. Bunun yanında İbn Cinnî'nin diğer eserlerine de müracat edilmiştir.

Çalışma sonucunda şavt kavramının sadece sözlük anlamıyla diğerlerinin ise hem sözlük hem de ıstılah anlamlarına sahip olduğu açıklık kazanmıştır. Bu bağlamda ele alınan kavramların Arap alfabesini oluşturan fonemlerle ilgili olduğu; en küçük ses birimini sembolize eden harfin "sesin kesildiği yer", harekenin "harfi harekete geçirme", hurûfu'l-mu'cemin ise "birbirinden ayrılarak kapalılığı giderilen harfler, alfabe harfleri" anlamındaki kavramlar olduğu tespit edilmiştir.

## 1. Savt (صَوْتٌ)

Kökü 'ص - و - ت' harflerinden oluşan ve *ses, ses çıkarma* anlamına gelen 'صَوْتٌ' kelimesi 'صَاتٌ' fiilinin mastarıdır. Muzârîsi ise 'يُصَوِّتُ', ism-i fâili *ses çıkaran* anlamında 'صَائِنَةٌ' dur. 'صَاتٌ الشَّيْءُ' "Bir şey ses çıkardı." anlamını taşır. Bunun yanında 'صَاتٌ' fiili *tef'îl* bâbına aktarıldığında 'صَوِّتُ - يُصَوِّتُ' - 'صَوِّتُ' formuna dönüşerek <sup>1</sup> *ses çıkardı, seslendi* anlamlarına gelir. <sup>2</sup>

İbn Cinnî, 'صَوْتٌ' kelimesinin hem insan hem de hayvan sesleri için kullanıldığını ancak sözlük anlamı dışında özel bir anlam ihtiva etmediğini zikreder, 'صَوْتٌ' lafzının insan ve diğer varlıklar için kullanıldığına aynı kök harflerine sahip 'صَاتٌ' kelimesini örnek vererek bunun 'فَعِيلٌ'<sup>3</sup> vezninde olduğunu belirtir. Buna göre 'رَجُلٌ صَاتٌ' "sesi güçlü bir kişi" ve 'حَمَارٌ صَاتٌ' "sesi güçlü bir eşek" terkiplerinde 'صَاتٌ' kelimesi 'تَدْبِيدُ الصَّوْتِ' "sesi güçlü"<sup>4</sup> anlamına gelmektedir. Bu yönüyle 'صَوْتٌ' sözcüğü 'سَمِعْتُ صَوْتَ الرَّجُلِ' "Adamın ve eşeğin ve sesini duydum." cümlesi ile <sup>5</sup> 'إِنَّ أَكْثَرَ الْأَصْوَاتِ' "Seslerin en çirkinini eşeklerin sesidir." ayetinde aynı anlamda kullanılmıştır.<sup>6</sup> Müellif 'صَاتٌ' kelimesinin hayvanlar içinde kullanıldığına en-Nazzâr el-Fek'asî'nin şu beyti<sup>7</sup> ile istişhâdda bulunur:<sup>8</sup> [Recez]

<sup>1</sup> Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsilî el-Bağdâdî (ö. 392/1002) İbn Cinnî, *Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb*, thk. Hasan Hindâvî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1993); Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî (ö. 711/1311) İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beirut: Dâru's-Sadr, 1414). 2: 57.

<sup>2</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2: 57. 'صَوْتٌ' fiili bu anlamları dışında *oy kullandı* anlamına da gelmektedir. Ahmed Muhtâr - Abdülhamîd Ömer, *Mu'cemü'l-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra* (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 2008). 2: 1330; Kadir Güneş, *Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Mektep Yayınları, 2013), 687.

<sup>3</sup> 'فَعِيلٌ' kalıbı sıfat-ı müşebbehe vezinlerindedir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Mustafa Meral Çörtü, *Arapça Dil Bilgisi - Sarf* (İstanbul: İfav, 2011). 463-465; Doğan Fırıncı, *Arap Dilinde Sıfat-ı Müşebbehe* (Ankara: Gece Akademi, 2019). 36-41.

<sup>4</sup> Ayrıca bkz: İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*. 2: 57; İbrâhim Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-Vasît* (Kahire: Mektebetü's-Şurûki'd-Düveliyye, 2004). Ahmed Rızâ, *Mu'cemü Metni'l-Luga* (Beirut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1958). 3: 510.

<sup>5</sup> Lokman, 31/9.

<sup>6</sup> İbn Cinnî, *Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb*. 1: 10. Ayrıca 'صَوْتٌ' kelimesinin insan ve diğer varlıklar için kullanılması hakkında bkz: İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*. 2: 57.

<sup>7</sup> Ayrıca el-Merrâr el-Esedî'ye de nisbet edilmiştir. Ebü Yûsuf Ya'kûb b. İshâk (ö. 244/858) İbnü's-Sikkî, *İslâhu'l-Mantık*, thk. Muhammed Mur'ib (Kahire: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002). 267; Ebü'l-Hasen Alî b. Süleymân b. el-Ahfeş el-Asgar, *Kitâbu'l-İhtiyârîni'l-Mufezzaliyyâti ve'l-Asma'iyât*, thk. Fahreddîn Kabâve (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1999). 301-303. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*. 10: 166.



جَابِ إِذَا عَشَرَ صَاتِ الْإِرْتَانِ

كَأَنِّي فَوْقَ أَقْبَ سَهْوِي

(Eşek) yüksek bir sesle anırdığında sanki ben uzun ince meşakkatli bir yoldağım (gibi hissederim).

Bunun yanında müellif, bir kimsenin insanlar arasında meşhur hâle geldiğinde Arapların kullandığı 'لِفَلَانٍ صَيْتٌ' "falanın namı / şöreti vardır" cümlesindeki 'صَيْتٌ'<sup>9</sup> ismini de inceler. Ona göre bu sözcük 'صَوْتٌ' kelimesiyle aynı lafızdandır. Nitekim 'صَوْتٌ' kelimesindeki vâvın sâkin olması sâd'ın kesresi nedeniyle vâvın yâ'y'a kalbolduğunu gösterir.<sup>10</sup> İbn Cinnî, Arapların 'صَوْتٌ' sözcüğünü 'صَيْتٌ' kelimesine dönüştürmekle kelimeyi 'فَعْلٌ' veznine uyarladıklarını belirtir. Buna göre Araplar işitilen / duyulan (صَوْتٌ) ile bilinen, meşhur olan (صَيْتٌ) manalarını bu şekilde ayırır. Ayrıca 'قَدْ' 'لَتَنْتَهَرَ صَوْتُهُ فِي النَّاسِ' "Onun şöreti / namı insanlar arasında yayıldı." cümlesinde geçtiği üzere 'صَوْتٌ' sözcüğü ün, şöret anlamında kullanılmıştır. Müellif, 'صَيْتٌ' lafzının ün ve şöret anlamında daha çok kullanıldığını ve menfi bir anlam bildirmediğini ifade eder.<sup>11</sup>

329

OMÜİFD

Diğer taraftan 'عَذْرٌ', 'ضَرْبٌ' "ihanet etmek" ve 'فَقْرٌ' gibi mastar olan 'صَوْتٌ' kelimesi müzekkerdir. Ancak aşağıdaki beyitte<sup>12</sup> müennes olarak kullanılmıştır. [Basît]

سَأَلْتُ بِنِي أَسَدٍ مَا هَذِهِ الصَّوْتُ

يَا أَيُّهَا الرَّأِيبُ الْمُرْجِي مَطِيئَتَهُ

Ey bineğini merhametli bir şekilde süren binici! Benî Esed'e bu sesin ne olduğunu sor.

Beyitte şâir 'الصَّوْتُ' ile yardım istemek, yardım çağırarak anlamına gelen 'اِسْتِغَاثَةٌ' kelimesini kastettiği için 'الصَّوْتُ' sözcüğünü müennes kullanmıştır. İbn Cinnî müzekker bir sözcüğün müennes kullanımını "kelimeyi aslın-

<sup>8</sup> İbn Cinnî, *Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb*. 1: 10-11.

<sup>9</sup> Cümledeki 'صَيْتٌ' kelimesi ün, nam, şöret anlamına gelmektedir. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*. 2: 57; Muhtâr - Ömer, *Mu'cemü'l-Luga*. 2:1332; Güneş, *Arapça-Türkçe Sözlük*. 687.

<sup>10</sup> Buna göre 'صَوْتٌ' kelimesindeki dönüştürümü 'صَيْتٌ' ← صوت ← صَوْت şeklinde gösterebiliriz. Ayrıca bkz: İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*. 2:57

<sup>11</sup> İbn Cinnî, *Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb*. 1: 11

<sup>12</sup> Beyit Ruveysid b. Kesîr et-Tâî'ye nisbet edilmiştir. İbn Cinnî, *Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb*. 1: 11; Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen el-Merzûkî, *Şerhu Dîvânî'l-Hamâse li Ebi Temmâm*, thk. Garid eş-Şeyh (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003). 124; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*. 2:57.

dan çıkartıp fer'ine dâhil etmek" olarak değerlendirir. O, bu durumu *çirkin bir zarûret* olarak niteler ve câiz görmez. Müzekker olmanın kelime asıl olması gerekçesiyle o sadece müennes bir lafzın müzekker kullanımına cevaz verir.<sup>13</sup>

İbn Cinnî bu tür benzer şâz<sup>14</sup> kullanımların olduğunu da zikreder. Ancak o, şâz olmasına rağmen bunun gibi bazı kullanımların kısmen de olsa mazur görülebileceği kanaatindedir. Aşağıdaki beyit<sup>15</sup> bu türdendir. [Vâfir]

كَفَى الْأَيْتَامَ فَقْدُ أَبِي الْيَتِيمِ      إِذَا بَعْضُ السَّيِّئِينَ تَعَرَّفَتْنَا

*Kurak bir sene mallarımızı bizden alıp götürdüğünde, yetimlere babasını kaybetmek kâfidir.*

Beyitte 'بَعْضُ السَّيِّئِينَ' terkihiyle müennes 'سِنَّةٌ' sözcüğü kastedilmiştir.<sup>16</sup> 'سِنَّةٌ' ile 'سَيُّونٌ' lafzen benzemeleri nedeniyle 'بَعْضُ السَّيِّئِينَ' ifadesinin müennes kullanılması makul olabilir. Bu durum 'الصُّوْتُ' kelimesini müennes kılmaktan daha uygundur. Ancak 'صَوْتٌ' kelimesi ile 'السُّبْحَانَةُ' sözcüğü arasında ne anlam ne de lafız yakınlığı olmadığını için 'صَوْتٌ' lafzının müennes kullanılması uygun değildir.<sup>17</sup>

Diğer taraftan şair master olması nedeniyle 'صَوْتٌ' kelimesinin cemi-sini (أَصْوَاتٌ) kastederek müfredini de kullanmış olabilir. Zira her iki keli-

<sup>13</sup> İbn Cinnî, *Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb*. 1: 11-12. Ayrıca bkz: Ebû'l-Feth Osmân el-Mevsilî el-Bağdâdî (ö. 392/1002) İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1952). 2: 418.

<sup>14</sup> Şâz kavramı; Arap dili kurallarına, yaygın kullanıma, kıyasa aykırı olan kelime ve yapılar için kullanılan bir kavram olarak ifade edilir. Bkz: Soner Gündüzöz, "Şâz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010). 38: 234.

<sup>15</sup> Beyit Cerîr b. Atıyye'ye (ö. 110/728) nisbet edilmiştir. Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârîsî (ö. 180/796) Sîbeveyhi - Abdüsselâm Muhammed Hârûn, *el-Kitâb* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988). 1: 52,64; Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzûbân es-Sîrâfî, *Şerhu Ebyâti's-Sîbeveyhi*, thk. Muhammed Ali Hâşim (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1974). 1: 43; İbn Cinnî, *Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb*. 1: 12.

<sup>16</sup> 'سِنَّةٌ' kelimesi sadece asıl iki harfinin belirli olması nedeniyle harf sayısı bakından nâkıs olup lâme'l-fiili vâv veya hâ olabilir. Cem-i müennes-i salim olarak 'سِنََّاتٌ' ve 'سِنََّهَاتٌ', cem-i müzekker-i sâlime mülhak olarak da 'سَيُّونٌ' şeklinde gelir. 'سَيُّونٌ' kelimesi "zor sıkıntı dolu yıllar" demektir. Bkz: Doğan Fırncı, *Arap Dili Morfolojisi* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2018). 246.

<sup>17</sup> İbn Cinnî, *Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb*. 1: 12-13.

menin de aynı kökten olması koşuluyla mastarlar nadiren de olsa çokluk ifade eder. Bu nedenle *صَوْتٌ* kastedilerek aynı kökten olmayan mastarının müennes kullanılması doğru değildir.<sup>18</sup>

## 2. Harf (حَرْف)

'ح - ر - ف' harflerinin bir araya gelmesinden oluşan 'حَرْف' ismi ile Arapça da *bir şeyin kenarı, sınırı, ucu, uç tarafı, keskinliği, hiddet ve şiddeti* ifade edilir. Buna göre 'حَرْفُ الشَّيْءِ' terkiibi 'حَدُّهُ' "onun kenarı" ve 'تَارِيفُهُ' "onun tarafı / yönü" anlamlarına gelir. Yine 'طَعَامٌ حَرِيفٌ' "acı yemek" tamlamasında kökünü 'ح - ر - ف' harflerinin teşkil ettiği 'حَرِيفٌ' sıfatı yemeğin acılığını (حِدَّتُهُ) ifade eder. 'رَجُلٌ مُخَارَفٌ'<sup>19</sup> ifadesinde sıfat olan 'مُخَارَفٌ' ise o kişinin mal-mülk kazanamadığı anlamına gelir. Araplar 'أَلْحَزَفُ فَلَانٌ عَنِّي' "Falan benden uzaklaştı / ayrıldı" cümlesiyle ayrılık ve uzaklık bakımından iki kişi arasında sınır oluştuğunu ifade ederler.<sup>20</sup>

Müellif, *harf* kelimesinin benzer kullanımına (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْبِدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ) 331 "İnsanlardan öylesi de vardır ki, Allah'a kıydan kenardan (şarhli olarak) *حَرْفٍ* kulluk eder." âyetini örnek vererek Ebû Ubeyde'nin (ö. 209/824) âyetteki 'عَلَى حَرْفٍ' ibaresini "لا يَدُومُ" "devam etmez, sabit değil, sınırlarda gezer." ve Sa'leb'in de (ö. 291/904) 'عَلَى شَكٍّ' "şüpheli" şeklinde yorumladığını belirtir. Benzer şekilde 'إِنَّمَا أَنْتَ عَلَى حَرْفٍ' cümlesi "لا أَتَى بِكَ" "Sana güvenmiyorum / sen sınırda / kenardasın." anlamına gelmektedir. İbn Cinnî, mezkûr âyetteki 'عَلَى حَرْفٍ' ibaresini "O, sabit ve sükûnet içinde olmayıp ön görüşü yerleşmemiş bir şekilde dini hakkında kaygı (şüpheli) içerisindedir. Sanki o, dini-

<sup>18</sup> İbn Cinnî, *Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb*. 1:12.

<sup>19</sup> Terkip şansı azalmış (kısıtlanmış), mal-mülk elde etmekten mahrum kalmış (sınırlanmış) ve mali artmayan anlamlarına gelmektedir. Buna istinaden muhtelif sebeplerle kişinin mal-mülk elde edemediği dolayısıyla malının çoğalmadığı anlamları akla gelmektedir. Bu anlamda kişi belli bir sınırda kalmıştır. Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk (ö. 244/858) İbnü's-Sikkît, *el-Kenzü'l-Lügavî fi'l-Lisâni'l-Arabî*, thk. August Haffner (Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.). 30; Ebû İbrâhîm İshâk b. el-Fârâbî, *Dîvânü'l-Edeb*, thk. Ahmet Muhtar Ömer - İbrahim Enis (Kahire: Müessesetü Dâri's-Şa'b, 2003). 338; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-Luga*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, ts.). 4: 1342; Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî, *Muhtârü's-Sihâh*, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyyetü, 1999). 70; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*. 9: 43-44.

<sup>20</sup> İbn Cinnî, *Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb*. 1: 13-14.

<sup>21</sup> Hac, 22/11.

nin ortasına değil de kenarına dayanmıştır.”<sup>22</sup> şeklinde açıklar. Müellife göre yorumların hepsi *harf* kelimesin temel manası olan *kenar, sınır, uç, hiddet, şiddet*, anlamlarına uygun olarak kullanılmıştır. Bu bakımdan mu‘cem harfleri ‘حُرُوفٌ’ *harfler* olarak isimlendirilmiştir. Zira harf sesin kesilme sınırındır. Yani sesin kesintiye uğradığı yerde (*makta*) harf ortaya çıkar.<sup>23</sup> Dolayısıyla sesin kesildiği yer, sesin bittiği ya da son bulunduğu sınır olup uç noktayı ifade eder. Bu anlamda ‘حَرْفٌ’ sözcüğü ‘حَرْفُ الْجَبَلِ’ “dağın zirvesi / uç noktası” ibaresinde olduğu gibi <sup>24</sup>‘غَايَةٌ’ ve <sup>25</sup>‘طَرْفٌ’ kelimeleriyle eş anlamlıdır.<sup>26</sup> Çünkü ‘غَايَةٌ’ ve ‘طَرْفٌ’ kelimeleri *uç, sınır, limit, son nokta* ve *kenar* manalarına gelir.<sup>27</sup> Nitekim İbn Cinnî, *harf* sözcüğünün kelimeler için sınır teşkil ettiğini ifade ederek mu‘cem harflerin ‘حُرُوفٌ’ şeklinde isimlendirilmesinin uygun olduğu görüşündedir.<sup>28</sup>

Yön, taraf ve kenar anlamlarına gelmesi açısından ‘جِهَةٌ’ ve ‘نَاجِيَةٌ’ sözcükleri de ‘حَرْفٌ’ kelimesiyle aynı anlama sahiptir. Dolayısıyla ‘حَرْفٌ’ lafzı sınır ya da bir şeyi sınırlayan şey anlamlarında da kullanılır. Buradan hareketle İbn Cinnî ‘فَلَانٌ يَقْرَأُ بِحَرْفِ أَبِي عَمْرٍو وَغَيْرِهِ مِنَ الْقُرَاءِ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْحَرْفَ حَدٌّ مَا بَيْنَ ‘الْقُرَاءَتَيْنِ وَجِهَتِهِ وَنَاجِيَتِهِ’ ibaresinde ‘حَرْفٌ’ kelimesinin ‘حَدٌّ’ anlamına geldiğini ve okuyuş bakımından iki kıraat arasında bir sınır olduğunu dile getirir. Buna göre ‘حَرْفٌ فَلَانٌ’ “*falancaanın sınırı (usulü)*” demek câiz olur.<sup>29</sup> Zira kârînin okuyuş usulü kendisinin sınırındır. Bu sınır kendisini diğer kârîlerden ayırır. Bu terkip aynı zamanda kârînin okuyuş usulü ya da tarzı anlamına da gelir. Bu açıdan bakıldığında ‘حَرْفٌ’ sözcüğünün *usul* ve

<sup>22</sup> ... أَنَّهُ قَلِقٌ فِي دِينِهِ، عَلَى غَيْرِ ثَبَاتٍ وَلَا طَمَآنِيَّةٍ وَلَا اسْتِحْكَامٍ بِصِرَّةٍ، فَكَأَنَّهُ مَعْتَمِدٌ عَلَى حَرْفٍ دِينِهِ، غَيْرِ وَاسِطٍ فِيهِ’

<sup>23</sup> İbn Cinnî ses yolunda (hançerede) sesin çıktığı noktayı *makta* (مَطْعَةٌ) olarak isimlendirir. Bunun yanında ses yolunda harflerin çıkış / meydana geliş yerlerini ifade etmek için *mahreç* terimi kullanılır. Bkz: Ahmet Yüksel - İsmail Durmuş, “Savtiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009). 204.

<sup>24</sup> ‘غَايَةٌ’ kelimesi *amaç, hedef, sınır, limit, son nokta* vb. anlamlara gelmektedir. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*. 15: 143-144.

<sup>25</sup> ‘طَرْفٌ’ kelimesi *kenar, uç, son nokta, amaç* vb. anlamlara gelmektedir. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*. 9: 213-217.

<sup>26</sup> İbn Cinnî, *Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb*. 1: 14.

<sup>27</sup> Kelimelerin anlamları için bkz: Muhtâr - Ömer, *Mu‘cemü'l-Luga*. 2: 1397; Güneş, *Arapça-Türkçe Sözlük*. 732, 870.

<sup>28</sup> İbn Cinnî, *Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb*. 1: 14.

<sup>29</sup> İbn Cinnî, *Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb*. 1: 14.

tarz anlamına da geldiği ifade edilebilir. Ayrıca kelimelerin başında ve sonunda gelerek onlara sınır oluşturan 'بَلْ - هَلْ - قَدْ - فِي - مِنْ' gibi *edavâtü'l-meânî*'yi (edatları) dilbilimciler 'حُرُوفٌ' diye isimlendirirler.<sup>30</sup>

Bununla birlikte Araplar keskinliği ve acılığı sebebiyle 'البَقْلَةُ الحَادَّةُ' "acı tere" ve 'النَّقَاءُ' "hardal" kelimelerini 'الحَرْفُ' olarak isimlendirmişlerdir. Çünkü bu sebzeler acı olmaları nedeniyle normalin dışında yani sınırda bulunmaktadır. Benzer şekilde Araplar zayıf deve için de 'نَاقَةٌ حَرْفٌ' tabirini kullanmışlardır. Müellife göre zayıf devenin kemiklerinin görünür olması onun sınırlarını ortaya koyarak onu şişman olandan farklı kılar. Diğer taraftan bu sözcük zayıfken şişmanlayan deveyi ifade etmek için de kullanılmıştır. Zira deve bir hâlden diğerine geçerek sınır değiş-tirmiştir. Bunun yanında bir kısım Araplar kızgın yapılı ve sert karakterli olan deveye 'الحَرْفُ' demişlerdir. Benzer bir kullanım ise 'حَرْفُ السَّيْفِ' terki-bidir. Bu ifadeyle kılıcın keskin tarafı kastedilir. Ayrıca kişinin maişetini sağlamak için çalıştığı iş 'الحَرْفَةُ' lafzıyla ifade edilir. Çünkü kişi çalıştığı mesleğe yönelerek diğer meslekler ile kendi işi arasında sınır koyar.<sup>32</sup> Benzer şekilde Araplar *su yolu, su akıntısı* anlamına gelen 'مَسِيلُ الْمَاءِ' ifadesi için 'الحَرْفُ' kelimesini kullanmışlardır. İbn Cinnî bu ifadeyi, *suyun bir yere sapması ve oradan da dümdüz akmaması* olarak izah eder.<sup>33</sup> Arapların suyun akış yönünü ifade etmek için 'الحَرْفُ' sözcüğünü kullanması, onun kök anlamındaki *sınır ve yön* manalarıyla ilgilidir. Zira su aktığı güzergâhta yol belirleyerek kendisini diğer mekânlardan sınırlar ve bu yolda düz bir şekilde akmayarak normalin dışına çıkar.

<sup>30</sup> İbn Cinnî, *Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb*. 1: 15.

<sup>31</sup> Bkz: Ebû Abdırrahmân b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdi Mahzûmî ve İbrâhim es-Sâmerrâî (Bağdat: Dâru'l-Hilâl, 1985). 8: 246; el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî (ö. 224/838) Ebû Ubeyd, *Garîbü'l-Hadîs*, thk. Hüseyin Muhammed Şeref (Kahire: Hey'etü'l-Âmme li Şu'ûni'l-Metâbi'i'l-Emîriyye, 1984). 3: 403; Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dineverî (ö. 276/889) İbn Kuteybe, *İslâhu Galati Ebî Ubeyd fî Garîbi'l-Hadîs*, thk. Abdullah el-Cebûrî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1983). 87; el-Ezherî Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî (ö. 370/980), *ez-Zâhir fî Garîbi Elîfâzi's-Şâfi'i*, thk. Mesud Abdulhamid es-Su'dânî (Kahire: Dâru't-Talâî, ts.). 106.

<sup>32</sup> İbn Cinnî, *Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb*. 1: 16.

<sup>33</sup> İbn Cinnî, *Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb*. 1: 17. Harf kavramı ve harfler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: İsmail Durmuş, "Harf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997). 16: 158-163.

### 3. Hareke (حَرَكَة)

Arapçada kökünü 'ح - ر - ك' harflerinin oluşturduğu 'حَرَكَ' fiilinin mastarı olan 'حَرَكَتُهُ' kelimesi *hareket etmek, harekete geçmek, kıvılcak* gibi anlamlara gelmektedir.<sup>34</sup> Arap dilinde harflerle birlikte kullanılan birtakım işaretler olarak da ifade edebileceğimiz hareketlerin (esvâtü'n-nâkısâ'nın) bu şekilde isimlendirilmesinin İbn Cinnî'ye göre nedeni, hareketin kendisiyle müteharrik olan harfi harekete geçirerek kendilerinin cüz'ünü oluşturduğu harflere doğru çekmesidir. Buna göre ilgili harfi fetha elif'e, kesre yâ'ya ve damme ise vâv'a yaklaştırır. Müellife göre müteharrik bir harfi telaffuz eden kişi harekeyi parçası olduğu harflere ulaştırılmaz. Ancak ulaştırırsa hareketler harflere (elif, yâ ve vâv'a) dönüşür.<sup>35</sup>

Harekelerin med ve lîn harflerinin (و - ي - ا) kısımları olduğunu belirten İbn Cinnî bu harflerin üç tane olması nedeniyle hareketlerin de üç tane olduğunu söyler. Dolayısıyla fetha (◌-) *elif*, kesre (◌-) *yâ* ve damme (◌-) *vâv* harfinin cüz'üdür. Bu bakımdan mütekadimîn nahivciler<sup>36</sup> fethayı *el-elifü's-sağîr* "küçük elif", kesreyi *el-yâu's-sağîr*, "küçük yâ" ve dammeyi *el-vâvu's-sağîr* "küçük vâv" olarak isimlendirmişlerdir. İbn Cinnî'ye göre nahivcilerin hareketleri bu şekilde isimlendirmeleri doğrudur. Zira elif, yâ ve vâv tam ve kâmil harfler olup nâkıs / bir şeyin cüz'ü değildir.<sup>37</sup> Belirtildiği üzere hareketler bu harflerin parçası olup nâkısrlar.

Örneğin 'يَخَافُ - يَسِيرُ - يَقُومُ' fiillerinde elif, yâ ve vâv harfleri daha uzun okunur.<sup>38</sup> 'يَشَاءُ - يَجِيءُ - يَسُوءُ' fiillerinde olduğu gibi bu harflerden sonra hemze ve 'تُؤَدُّ التَّوْبُ' isimlerindeki gibi idgâm edilmiş bir harf gelirse med harfleri uzatılır. Sonralarında hemze ve idgâm edilmiş

<sup>34</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*. 3: 61; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*. 10: 410.

<sup>35</sup> İbn Cinnî, *Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb*. 1: 26-27.

<sup>36</sup> Bkz: İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2: 317; Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 637/1239) İbnü'l-Esîr, *el-Câmi'u'l-Kebîr fî Sinâ'ateyi'l-Manzûm mine'l-Kelâm ve'l-Mensûr*, thk. Mustafa Cevâd (Beyrut: Matba'atü'l-Mecme'i'l-Âlemî, 1995). 60; Ebü'l-Bekâ el-Esedî el-Halebî (ö. 643/1245) İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufasssal li'l-Zemahşerî*, thk. Emîl Bedî' Ya'kûb (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000). 5: 204, 353.

<sup>37</sup> İbn Cinnî, *Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb*. 1: 17.

<sup>38</sup> İbn Cinnî, kendisinden önceki harekeye bağlı olarak med harflerinin uzatmaya neden olup hareketle harfin bir arada bulunması bakımından harfleri daha kâmil olarak niteler. Çünkü hareket med harflerinin cüzü olduğu için harfin cüzüyle bir arada olması onu daha kâmil yapar.

bir harf gelmesi durumunda da *tam / kâmil harfler* olarak isimlendirilirler. Ancak bu durumda harekeler *küçük harfler* olarak isimlendirilmez.<sup>39</sup>

Harekelerden her birinin işbâ edilmesi durumunda harekenin cüz'ünü teşkil ettiği ilgili harf ortaya çıkar. Bu da harekelerin med harflerinin cüzleri olduğuna delâlet eder. Örneğin, 'عَمَرَ' kelimesinde aynın fethası işbâ edildiğinde ayn'dan sonra *elif* ortaya çıkarak 'عَامَرَ' olur. 'عَيْنَبْ' isminde aynın kesresi işbâ edildiğinde *sâkin yâ* ortaya çıkar ve kelime 'عَيْنَبْ' olur. Benzer şekilde 'عَمْرُ' ismindeki aynın dammesinin işbâ edilmesi hâlinde *sâkin vâv* zuhur eder ve kelime 'عَوْمَرُ' şekline dönüşür. İbn Cinnî'ye göre harekeler lîn (med) harflerinin ilk cüzü<sup>40</sup> olmasaydı, med harfleri harekelerden ortaya çıkmadığı gibi harekelere tâbi de olmazlardı.<sup>41</sup>

Lîn harfleri dışında mu'cem harflerinden birinin, herhangi bir harekeden sonra sâkin ya da harekeli olarak gelmesi telaffuzda uyumsuzluk ya da çirkinliğe neden olmaz. Buna göre 'سَعْدًا - سَعْدًا' kelimelerinde harekelerden sonra sâkin ayn ve 'سَعِيدًا - سَعِيدًا' kelimelerinde müteharrik ayn gelmiştir.<sup>42</sup>

#### 4. Hurûf'ul-Mu'cem (حُرُوفُ الْمُعْجَمِ)

İbn Cinnî, anlam bakımından 'حُرُوفُ الْمُعْجَمِ' terkiibini izah etmeye 'الْمُعْجَمِ' lafzının 'حُرُوفُ' kelimesinin *sıfatı olup olmadığı* sorusunu tartışarak başlar. Ona göre 'حُرُوفُ الْمُعْجَمِ' tamlamasındaki 'الْمُعْجَمِ' iki vecih nedeniyle sıfat olamaz. Birincisi, aslen nekra olan 'حُرُوفُ' ismi 'الْمُعْجَمِ' lafzına izâfetle marifelik kazanır. Bunun dışında nekre bir kelimenin mârife sıfatla sıfatlanması imkânsızdır.<sup>43</sup> Dolayısıyla 'الْمُعْجَمِ' ismi sıfat olmaması nedeniyle 'حُرُوفُ الْمُعْجَمِ' ifadesi bir izâfet terkibidir.

<sup>39</sup> İbn Cinnî, *Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb*. I: 17-18. Ayrıca bkz: İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2: 317.

<sup>40</sup> Müellif, lîn harfleriyle ilgili harekeyi bir bütün kabul eder. Zira harf harekenin işbâsıyla ortaya çıkmaktadır. Buna göre hareke ilk cüzü teşkil eder. Dolayısıyla hareke harfin ilk hâlidir denilebilir.

<sup>41</sup> İbn Cinnî, *Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb*. I: 17-18.

<sup>42</sup> İbn Cinnî, *Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb*. I: 18.

<sup>43</sup> İbn Cinnî, *Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb*. I: 33-34.

İkincisi, mevsûfu sıfatına muzâf yapmak imkânsız olduğu için 'حُرُوفٌ' sözcüğü 'الْمُعْجَمُ' lafzının sıfatı olamaz. Çünkü nahivciler, anlam bakımından sıfatın mevsûf olduğunu ifade ederler. Başka bir ifadeyle sıfat mevsûfun kendisidir. Buna göre bir şeyi kendisine muzâf yapmak câiz olmaz. Örneğin, 'صَرَبْتُ أَخَاكَ الظَّرِيفَ' "Kibar kardeşini dövdüm" cümlesinde 'الأخُ' mevsûf, 'الظَّرِيفُ' ise sıfattır. Anlam bakımından 'الظَّرِيفُ' "kibar" ile 'الأخُ' "kardeş" kastedilir. O hâlde 'الظَّرِيفُ'nun anlamı 'الأخُ'dur.<sup>44</sup>

Ancak nahivcilerin sıfattan kastettikleri ile kelamcılarının<sup>45</sup> 'الْعِلْمُ - الْعُرَةُ - الْعِلْمُ' gibi sıfatlarla kastettikleri birbirinden farklıdır. Kelamcılara göre sıfat ve mevsûf farklı şeylerdir. Diğer bir ifadeyle sıfatlar kendisiyle sıfatlanan şeyin aynısı değildir. Anlam yönüyle 'الْعِلْمُ' "ilim" lafzı ile 'العالمُ' "bilen" ve 'الْحَرَكَةُ' "hareket" ile 'الْمُتَحَرِّكُ' "hareket eden" kelimesinin farklı olması gibi sıfatlar sıfatlanan ile aynı değildir.<sup>46</sup>

Nahivcilere göre 'الصِّفَةُ' kelimesi<sup>47</sup> 'النَّعْتُ' anlamındadır. 'النَّعْتُ' ya ism-i fâil, ya ism-i mef'ûl ya da 'مَنْزُوبٌ - مِثْلٌ - شَيْءٌ' sözcükleri gibi içinde fiil anlamı bulan kelimelerden ism-i fâil ve ism-i mef'ûle ircâ olan fiil mânasındadır.<sup>48</sup>

İbn Cinnî, anlam bakımından sıfatla mevsûf aynı olduğunda bir şeyi kendisine muzâf yapmanın uygun olmadığı kanaatindedir. Sıfat-mevsûf ilişkisine göre 'حُرُوفٌ'nu 'الْمُعْجَمُ' me muzâf yapmak uygun değildir. Muzâfın tahsis bildirmesi ve marife sayılmasına karşılık bir şey kendi kendini mârife yapamadığı gibi anlam bakımından aynı olan iki şey de birbirine izâfe edilemez. Şayet bir şey kendi başına mârife olsaydı onu muzâf yapmaya ihtiyaç kalmazdı. Ancak o (şey), 'عَجِبْتُ مِنْ قِيَامِ زَيْدٍ' cümlesinde mastarın fâile, 'عَجِبْتُ مِنْ أَكْلِ الْخُبْزِ' cümlesinde de mastarın mef'ûle muzâf

<sup>44</sup> İbn Cinnî, *Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb*. I: 34.

<sup>45</sup> Kelamcılar sıfatla Allah'ın insanlarca bilinebilmesi için zâtına nisbet edilen mâna ve mefhumları kastederler. Bu konuda bkz: İlyas Çelebi, "Sıfat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009). 37: 100-106.

<sup>46</sup> İbn Cinnî, *Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb*. I: 34.

<sup>47</sup> Nahiv ilminde 'النَّعْتُ' kelimesi sıfat anlamına gelir. Sıfat ise kendisinden önce gelen kelimeyi anlam bakımından tamamlayan unsur demektir. <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/النَّعْتُ/> (Erişim tarihi: 30.11.2020)

<sup>48</sup> Bkz: Abdûh er-Râcihi, *et-Taibiku'n-Nahvi* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 2019). 99, 429-434.



yapılması gibi mârife olmak için kendisinden başka bir şeye muzâf yapılır. Master, fâil ve mef'ul ile aynı anlamda olmadığı için mastarı fâil ve mef'ûle muzâf yapmak câizdir.<sup>49</sup>

Bunun yanında fâil, anlam bakımından mef'ûlle aynı olmadığı için onu mef'ûle muzâf yapmak câizdir. Örneğin 'عَجِبْتُ مِنْ ضَارِبِ زَيْدٍ' cümlesi ile <sup>50</sup> "هَدِيَّةً بَالِغَ الْكَعْبَةِ" "Hediye olarak Kâbe'ye varmak üzere..." ve <sup>51</sup> "هَذَا عَارِضٌ" (هذا عَارِضٌ "Bu bize yağmur getiren bir buluttur." ayetlerinde fâil mef'ûlün muzâfıdır. Ancak 'سُرُرْتُ بِطَالِعَةِ الشَّمْسِ' örneğinde 'طَالِعَةُ' kelimesi 'الشَّمْسِ' kelimesiyle aynı anlamda olduğu için 'طَالِعَةُ' kelimesini 'الشَّمْسِ' kelimesine muzâf yapmak câiz değildir. Fakat 'سُرُرْتُ بِطُلُوعِ الشَّمْسِ' "Güneşin doğmasına sevindim." cümlesinde 'طُلُوعُ' ile 'الشَّمْسِ' kelimesi anlam bakımından farklı oldukları için 'طُلُوعُ' mastarının 'الشَّمْسِ' fâiline muzâf olması câizdir.<sup>52</sup>

Nitekim 'الْمُعْجَمُ' sözcüğü 'حُرُوفُ'nun sıfatı olması halinde 'حُرُوفُ'nun 'الْمُعْجَمُ' lafzının muzâfı olması câiz olmaz ve 'تَعَلَّمْتُ الحُرُوفَ الْمُعْجَمَةَ' cümlesinde kullanıldığı üzere 'الْمُعْجَمُ' yerine müennes olan 'الْمُعْجَمَةَ'yi kullanmak gerekirdi. Netice itibariyle 'الْمُعْجَمُ' lafzının 'حُرُوفُ' sözcüğünün sıfatı olmadığı ortaya çıkmaktadır.<sup>53</sup>

İbn Cinnî 'حُرُوفُ الْمُعْجَمِ' terkinin ne almama geldiğine değinmeden önce 'عَجْمُ' kelimesinin anlamı üzerinde de durur. Buna göre kökünü 'ع - ج - ح' harflerinin oluşturduğu <sup>54</sup> 'عَجْمُ' kelimesi Arapçada "kapalılık, belirsizlik, gizlilik" ve 'إِحْفَاءُ' "gizlemek, saklamak" anlamlarını ifade etmek için kullanılır. Anlam bakımından 'عَجْمُ' lafzının zıddı 'بَيَانُ' "ortaya çıkmak, görünmek; açıklamak, izah etmek" ve 'إِفْصَاحُ' "açık ve net olmak, ortaya koymak, beyan etmek" sözcükleridir.<sup>55</sup>

<sup>49</sup> İbn Cinnî, *Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb*. I: 34.

<sup>50</sup> Mâide, 5/95.

<sup>51</sup> Ahkâf, 46/24.

<sup>52</sup> İbn Cinnî, *Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb*. I: 34-35.

<sup>53</sup> İbn Cinnî, *Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb*. I: 35.

<sup>54</sup> Bkz: Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*. 1: 237-238; el-Ezherî Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî (ö. 370/980), *Tehzîbü'l-Luga*, thk. Muhammed Avz Mur'ib (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001). 1: 249-240; er-Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*. 201; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*. 12: 385-391.

<sup>55</sup> İbn Cinnî, *Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb*. I: 36. Ayrıca bkz: İbn Cinnî, *el-Hasâis*. 3: 77.

Araplar, açık ve anlaşılır bir şekilde konuşamayan erkek için ‘رَجُلٌ’ ve kadın için ise ‘إِمْرَأَةٌ عَجْمَاءُ’ terkiplerini kullanırlar. Aslen Arap olmamaları nedeniyle Arapçayı düzgün konuşamayan kimseleri ifade etmek için kullanılan ‘العجم’<sup>56</sup> ve ‘العجم’ “Arap olmayanlar” kelimeleri de içerisinde kapalılık anlamı barındırır. Bunun yanında ‘عَجْمُ الرَّبِيبِ’ “üzümün çekirdeği” terkinde ‘عَجْمٌ’ sözcüğünün çekirdek<sup>57</sup> anlamında kullanılması kelimenin kökündeki *kapalılık, gizli olma* anlamlarıyla ilgilidir. Çünkü meyve, çekirdeği bürüyüp onu gizlediği için Araplar çekirdeği ‘العجم’ lafzıyla isimlendirmişlerdir.<sup>58</sup>

İbn Cinnî ‘عَجْمٌ’ kelimesinin anlamına dair Hz. Peygamber’in<sup>59</sup> جُرُحٌ ‘العجماء جُبَارٌ’ “Hayvanın yaralamasının diyeti yoktur.” hadisi ile istişhâd ederek hadisteki ‘العجماء’ kelimesiyle hayvan anlamına gelen ‘التَّيْمَةُ’ sözcüğünün kastedildiğini zikreder. Zira hayvana, konuşamaması nedeniyle içinde olanları açığa çıkartamayan anlamında ‘العجماء’ denilmiştir. Bunun yanında öğle ve ikinci namazlarının kıraatı gizli olduğu için Araplar bu iki namaz için ‘العجماءان’ lafzını kullanmışlardır.<sup>60</sup>

Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987), bir kimse küçük bir ağaç ya da odun parçasını ısırduğında Arapların bunu ‘عَجْمُثُ الْغُودِ’ cümlesiyle ifade ettiklerini belirtir. Ebû Ali el-Fârisî’ye göre bu cümle iki hususu içerir: Birincisi, kişi ağaç parçasını ısırarak için ağzına aldığı onu ağzında gizler. İkincisi, kişi onun bir kısmını şiddetli bir şekilde ısırarak<sup>61</sup> suretiyle parçalarını birbirine geçirip karıştırır. Böylece parçaları bilinmez hâle getirerek

<sup>56</sup> Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ (ö. 1205/1791) ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, thk. Mustafa el-Hicâzî (Kuveyt: Matba'atü Hükümeti'l-Kuveyt, 1989). 33: 58-59; Muhtâr - Ömer, *Mu'cemü'l-Luga*. 2:1462

<sup>57</sup> Güneş, *Arapça-Türkçe Sözlük*. 758.

<sup>58</sup> İbn Cinnî, *Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb*. 1: 36.

<sup>59</sup> Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî (ö. 179/795) İmam Malik, *el-Muvatta*, thk. Muhammed Fuat Abdülbaki (Lübnan: Dâru İhyâi't-Turâs, 1985). “Ukûl” 12; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânîel-Mervezî (ö. 241/855) Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, thk. Şuayb Arnaud vd, (Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 2001). 16: 134; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrahmân b. el-Fazl (ö. 255/869) ed-Dârimî, *Sünen*, thk. Hüseyin Selim ed-Dârânî (Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 2000). “Zekât”, 29.

<sup>60</sup> İbn Cinnî, *Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb*. 1: 36.

<sup>61</sup> “أَنَّكَ قَدْ صَعَطْتَ بَعْضَ أَجْزَائِهِ بِالْعَجْمِ” cümlesindeki ‘بالعجم’ kelimesi *şiddetli bir şekilde ısırarak* anlamındadır. Bkz: İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*. 12: 390.

onu gizlemiş olur. İşte bu nedenle 'عَجْمْتُهُ' cümlesi kullanılmıştır.<sup>62</sup> Dolayısıyla 'عَجَمَ' fiili (عَجَمَ الشَّيْءَ - يَعْجِمُهُ - عَجْمًا وَعُجُومًا) bir şeyi şiddetli bir şekilde ısırarak anlamına gelmektedir.<sup>63</sup>

İbn Cinnî Arapların işitmeyen ve konuşamayan insanlar<sup>64</sup> için 'أَعْجَمٌ' kelimesini kullanmasının kişinin içindeki şeyleri ifade edemeyip ortaya koymamasından kaynaklanmış olabileceğini belirterek<sup>65</sup> kelimenin *kapalılık / gizlilik* anlamında kullanılmasına Zü'r-rumme'nin şu beyti<sup>66</sup> ile istişhâd eder. [Basît]

حَتَّىٰ إِذَا جَعَلْتَهُ بَيْنَ أَظْهُرِهَا      مِنْ عُجْمَةِ الرَّمْلِ أَنْقَاءَ لَهَا جِبَبٌ

*Sen onu kum yığınları hâline getirmeden önce onun kumlu yolları vardı.*

Beyitteki 'الْعُجْمَةُ' lafzı *üst üste yığılmış büyük kum birikintisi*<sup>67</sup> anlamına gelmektedir. Müellife göre kumların birbirine karışıp birikmesi yolda yürümeye engel olduğu için büyük kum birikintine 'الْعُجْمَةُ' denilmiştir.<sup>68</sup>

Bu bağlamda bir evde ses / sadâ olmadığı bir anda o eve seslenildiğinde evden cevap verilmediğini anlatmak için Araplar *ev sustu / evden ses çıkmadı* anlamında 'اسْتَعْجَمْتُ الدَّارُ' cümlesini kullanmışlardır.<sup>69</sup> Susmak, konuşamamak anlamına gelen 'اسْتَعْجَمَ'<sup>70</sup> fiili gizli ve kapalı olmak, kendini ya da içindekini açığa çıkartmamak şeklinde de anlaşılabilir. İbn Cinnî,

<sup>62</sup> İbn Cinnî, *Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb*. 1: 36-37.

<sup>63</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*. 12: 390.

<sup>64</sup> Metinde 'وَبَيْنَمَا سَمِعْتُ الْعَرَبَ الْأَخْرَسَ 'أَعْجَمَ' مِنْ هَذَا' şeklinde geçmektedir. Arapçası 'أَخْرَسٌ' olan *Ahraz* kelimesi Türkçeye Arapçadan geçmiştir. Kelimenin anlamı için bkz: Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdî el-Basrî (ö. 321/933) İbn Düreyd, *Cemheretü'l-Luga*, thk. Remzî Münîr el-Bealbekî (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâîyin, 1987). 1: 584; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*. 6: 62-63; Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık, 1995). 221. Konuşma yetisine sahip olmayan insanların bu özelliğini ifade etmek için Türkçede *ahraz* kelimesi kullanılmaktadır. Bkz: [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_ttas&view=ttas&kategori=derlay&kelime=ahraz](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_ttas&view=ttas&kategori=derlay&kelime=ahraz) (Erişim tarihi: 30.11.2020)

<sup>65</sup> İbn Cinnî, *Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb*. 1: 37.

<sup>66</sup> Bkz: Ebû Nasr Ahmed b. Hâtim (ö. 231/846) el-Bâhilî, *Şerhu Dîvânî Zi'r-rumme*, thk. Abdülkuddûs Ebû Sâlih (Beyrut: Müessesetü'l-İmân, 1987). 1:79.

<sup>67</sup> Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî (ö. 388/998) el-Hattâbî, *Garîbü'l-Hadis*, thk. Abdülkerîm İbrâhîm el-Azbâvî (Dîmeşk: Dâru'l-Fikr, 1982). 3: 463.

<sup>68</sup> İbn Cinnî, *Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb*. 1: 37.

<sup>69</sup> İbn Cinnî, *Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb*. 1: 37.

<sup>70</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*. 12: 56, 389; <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/استعجم/> (Erişim tarihi: 30.11.2020)

'اِسْتَعَجَمَ' fiilinin bu anlamda kullanılmasına İmruü'l-Kays'ın<sup>71</sup> şu beyti ile istişhâd eder:<sup>72</sup> [Serî]

وَاسْتَعْجَمْتُ عَنْ مَنْطِقِ السَّائِلِ

صَمَّ صَدَاهَا وَعَفَا رَسْمَهَا

*Onun sesi kesildi, sûreti kayboldu, soru sorana cevap veremedi.*

İbn Cinnî'nin buraya kadar anlattıkları 'عَجَمَ' kelimesinin *kapalılık, anlaşmazlık ve belirsizlik* anlamlarında kullanımına yöneliktir. Bu yönüyle 'عَجَمَ' kelimesi 'إِبْهَامٌ' kelimesiyle aynı anlama gelmekte olup *ortaya çıkmak, görünmek ve açığa kavuşturmak* manalarına gelen 'إِيضَاحٌ' kelimesiyle zıt anlamdadır.

Diğer taraftan müellif, kelimenin mezkûr anlamın zıddına kullandığını belirterek 'أَعْجَمْتُ الْكِتَابَ' "*Nokta ve hareketler koyarak kitabın kapalılığını giderdim*"<sup>73</sup> cümlesini örnek verir. Buna göre cümle 'أَوْضَحْتُهُ' ve 'بَيَّنَّنْتُهُ' anlamlarına gelmektedir. 'أَعْجَمْتُ' ifadesi if'âl bâbının nefsi mütekellim vahde sîgası olan 'أَفْعَلْتُ' vezninde olup bu kalıp çoğunlukla 'إِنْبَاتٌ' ve 'إِجَابٌ' 'bir şey yapmayı uygun görmek' anlamında kullanılır. Örneğin 'أَكْرَمْتُ زَيْدًا' "*Zeyd'e ikram ettim.*" cümlesiyle 'أَوْجَبْتُ لَهُ الْكِرَامَةَ' "*Zeyd'e ikram etmeyi uygun gördüm.*" cümlesi kastedilir. Ayrıca 'أَحْسَنْتُ إِلَيْهِ' "*Ona iyilik yaptım.*" cümlesi de anlam olarak 'أَتَيْتُ الْإِحْسَانَ إِلَيْهِ' "*Ona iyilik yapmayı uygun gördüm*" cümlesi takdirindedir.<sup>74</sup>

Ancak bazen 'أَفْعَلْتُ' sîgası 'bir şeyden bir şeyi gidermek veya bir şeyden bir şeyi uzaklaştırmak' anlamlarında kullanılır. Örneğin 'أَشْكَيْتُ زَيْدًا' cümlesi 'زُلْتُ لَهُ عَمَّا يَشْكُوهُ' "*Onu şikâyet ettiği şeyden uzaklaştırdım / onun şikâyetini-*

<sup>71</sup> Ayrıca bkz: Ebü'l-Hâris Hunduc b. Huç b. el-Hâris Âkilü'l-Mürâr İmruü'l-Kays, *Dîvânu İmruü'l-Kays*, thk. Abdurrahman el-Mustaffî (Beyrut: Dâru'l-Ma'arife, 2004). 141; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*. 12: 345, 389.

<sup>72</sup> İbn Cinnî, *Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb*. 1: 37.

<sup>73</sup> Bkz: ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*. 33: 60-61; <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/أعجم/> (Erişim tarihi: 30.11.2020)

<sup>74</sup> İbn Cinnî, *Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb*. 1: 37.

sıkıntısını giderdim.” anlamındadır. Müellif, ‘أَفَعَلْتُ’ vezninin bu manada kullanıldığına aşağıdaki beyit<sup>75</sup> ile istişhâd eder: [Recez]

تَمُدُّ بِالْأَعْنَاقِ أَوْ تَلْوِيهَا      وَتَشْكِي لَوْ أَنَّنَا نُشْكِيهَا

*Sıkıntısını giderdiğimiz hâlde boynunu ya uzatıyor ya da eğiyor ve şikâyet ediyor.*

İbn Cinnî beyitteki ‘لَوْ أَنَّنَا نُشْكِيهَا’ ifadesinin ‘لَوْ أَنَّنَا نَزُولُ لَهَا عَمَّا تَشْكُوهُ’ “Biz onun sıkıntısını giderdik / şikâyet ettiği şeyden onu uzaklaştırdık.” cümlesi anlamında olduğu görüşündedir.<sup>76</sup> Dolayısıyla ‘أَعْجَمْتُ الْكِتَابَ’ cümlesi ‘أَزَلْتُ عَنْهُ إِسْتِعْجَامَهُ’ “Onun kapalılığını giderdim.” ifadesi ile aynı anlamdadır. Bu bakımdan ‘أَشْكَلْتُ الْكِتَابَ’ ifadesi ‘أَزَلْتُ عَنْهُ إِشْكَالَهُ’ “Kitabın kapalılığını giderdim” cümlesiyle aynı manaya gelmektedir.<sup>77</sup>

Ayrıca İbn Cinnî tef’îl bâbının nefis-i mütekellim vahde sîgasının (فَعَلْتُ) ‘السَّلْبُ’ “bir şeyden bir şeyi gidermek veya bir şeyden bir şeyi uzaklaştırmak” ifade ettiğini aktarır. Örneğin ‘مَرَضْتُ الرَّجُلَ’ “Hastalığımı giderdim.” cümlesi ile ‘لَاوَيْتُهُ لِيَزُولَ مَرَضُهُ’ “Hastalığımı gidermek için onu tedavi ettim.” ifadesi aynı manadadır. Ayrıca ‘فَدَيْتُ عَيْنَهُ’ “Gözüne kaçan çöpü ondan uzaklaştırdım.” ile ‘أَزَلْتُ عَنْهُ الْقَدَى’ “Gözündeki pisliği / çöpü giderdim.” cümleleri aynı anlama gelmektedir. Dolayısıyla ‘عَجَمْتُ الْكِتَابَ’ “Kitabın kapalılığını giderdim.” cümlesi ifade ettiği anlam bakımından ‘مَرَضْتُ الرَّجُلَ’ cümlesiyle aynı doğrultudadır. Bunun yanında ‘فَعَلْتُ’ vezni daha çok ‘الإِجَابُ’ “bir şey yapmayı uygun bulma” anlamında kullanılır. ‘عَلَّمْتُهُ’ “Ona öğretmeyi / bildirmeyi uygun gördüm” cümlesi “Bu şeyleri ona ulaştırmayı uygun gördüm.” anlamına gelen ‘أَوْصَلْتُ هَذِهِ الْأَشْيَاءَ إِلَيْهِ’ ile aynı anlamdadır. Nitekim ‘أَعْجَمْتُ الْكِتَابَ’ cümlesi de ‘أَزَلْتُ إِسْتِعْجَامَهُ’ ve ‘عَجَمْتُ الْكِتَابَ’ “Onun kapalılığını giderdim.” cümleleri anlamına gelmektedir.<sup>78</sup>

<sup>75</sup> Nisbesi tespit edilememiştir. Geçtiği yerler için bkz: İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufasssal*. 12: 326

<sup>76</sup> İbn Cinnî, *Sirru Sinâ'ati'l-İ'râb*. 1: 37-38

<sup>77</sup> İbn Cinnî, *Sirru Sinâ'ati'l-İ'râb*. 1: 39. Ayrıca bkz: Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsilî el-Bağdâdî (ö. 392/1002) İbn Cinnî, *et-Tamâm fi Tefsîri Eş'âri Hüzeyl mimmâ Ağfelehü Ebû Sa'îd es-Sükkerî*, thk. Ahmed Nâcî el-Kaysî vd. (Bağdat: Matbaatü'l-Ânî, 1962). 200.

<sup>78</sup> İbn Cinnî, *Sirru Sinâ'ati'l-İ'râb*. 1: 39.



kısının belirsizliğin giderildiği ve diğerlerinin de belirsizliğin giderilmediği anlamı ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda niçin bütün harfleri kast ederek *hurûfu'l-mu'cem* ismi kullanıldığı sorusu akla gelmektedir.<sup>83</sup>

Noktasız olduğunda 'ح', 'ج' ve 'خ' harfleri şeklen birbirine benzer. Ancak sesleri farklı olduğu için ikisinin müphemliği noktalanmak suretiyle giderilmiş, diğeri ise olduğu gibi bırakılmıştır. Böylece noktalamak suretiyle harfin kapalılık / müşkilliğinin (hangi harf olduğu sorununun) giderilmesi ile noktalama yapmaksızın harfin kapalılığının ortadan kalkması arasında bir farkın olmadığı ortaya çıkar. 'Şöyle ki 'ح'ya benzeyen 'ج' in altına (ortasına) 'خ' nın ise üstüne nokta konulması suretiyle herhangi bir alâmeti olmayan 'ح' diğer ikisinden ayrılır. Bu bakımdan sadece birisinin kapalılığı giderilen 'د' ve 'ذ' ile 'ص' ve 'ض' harfleri benzerlik gösterir. Nitekim İbn Cinnî kapalılığı bu şekilde giderilen tüm harflerin hep birden *hurûfu'l-mu'cem* diye isimlendirilmesi uygun bulunmuştur.<sup>84</sup>

## Sonuç

*Harf* sözcüğünün lügat anlamını oluşturan manalarından hareketle Araplar buna uygun olan oluş, durum ve eylemler için bu lafzı çokça kullanmışlardır. İbn Cinnî, mezkûr eserinde alfabe harflerini ele aldığı için harf kelimesinin Arap dilindeki kullanımı ayrıntılı bir şekilde izah etmiş ve sözcüğün hangi vasfından ötürü Arap dilinde ıstılâhî bir anlam kazandığını belirtmiştir. Buradan hareketle harfin ortaya çıkışı / oluşum şekliyle *harf* lafzının sözlük anlamı arasında yakın bir ilişkinin olduğunu müşahade ettik. Buna göre boğazda sesin (savtın) kesintiye uğradığı yerde harf ortaya çıkar. Dolayısıyla sesin kesildiği yer (*makta'*), sesin bittiği ya da son bulunduğu sınır olup uç noktayı ifade eder.

Müellif *hareke* terimini sözlük anlamından hareketle harf-hareke / parça-bütün ilişkisi bağlamında izah ederek çeşitli deliller sunmuştur. Bu bağlamda harekeyi med harflerin bir cüz'ü kabul etmiştir. Ona göre ha-

<sup>83</sup> İbn Cinnî, *Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb*. 1: 39.

<sup>84</sup> İbn Cinnî, *Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb*. 1: 39-40.

reke kendisiyle müteharrik harfi harekete geçirerek kendilerinin cüz'ünü oluşturduğu harflere doğru çekmektedir. Dolayısıyla harekenin harfe bir hareket getirip onu parçasını oluşturduğu harfe yaklaştırdığını ifade edebiliriz.

İbn Cinnî'nin, bu kavramların kök harfleri ile temel anlamlarını ortaya koyarak eserini telifine başladığını gördük. Onun, kavramların morfolojik ve etimolojik izahını yapmakla eserin kavramsal çerçevesini ortaya koyduğunu gözlemledik. Ayrıca müellifin anlam karmaşasına mahal vermemek adına mezkur kavramları inceleyip bu kelimelerin temel anlamı dışına çıkmadığını tespit ettik.

*Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb*'ın içeriği açısından bakıldığında *savt*, *harf*, *hareke* ve *hurûfu'l-mu'cem* kavramlarının birbirleriyle yakın ilişki içerisinde olduğunu da gözlemledik. Buna göre ses anlamına gelen *savt* sözcüğü harfin ön aşamasıdır denilebilir. Sesin kesintiye uğradığı yerde (*makta'*) *harf* oluşmaktadır. Böylece müellifin harften kastının kelimeyi teşkil eden harf olup *edat* anlamına gelen harf olmadığı anlaşılmıştır. Hareke ise harfi harekete geçirmekte ve anlaşılır kılmaktadır. Arap dilindeki tüm harfleri ifade etmek için de *hurûfu'l-mu'cem* tabiri kullanılmaktadır. Tüm harfleri ifade etmesi bakımından *hurûfu'l-mu'cem* ifadesinin *savt*, *harf* ve *harekeyi* de kapsayan kullanım olduğu ifade edilebilir.

*Harf* ve *hareke* sözcüklerinin terim anlamı kazandığı, *mu'cem* lafzının morfolojik değişime uğradığı ve *harf* kelimesinin cemisi *hurûf* ismiyle ile terkip oluşturarak *hurûfu'l-mu'cem* ifadesini oluşturduğu, *savt* lafzının sadece sözlük anlamıyla Arap dilinde yer aldığı görülmüştür.

Çalışma sonucunda şavt kavramının sadece sözlük kullanıldığı diğerlerinin ise hem sözlük hem de ıstılah anlamlarına sahip olduğu açıklık kazanmıştır. Bu bağlamda ele alınan kavramların Arap alfabesini oluşturan fonemlerle ilgili olduğu; en küçük ses birimini sembolize eden harfin "sesin kesildiği yer", harekenin "harfi harekete geçirme", *hurûfu'l-mu'cem*in ise "birbirinden ayrılarak kapalılığı giderilen harfler, alfabe harfleri" anlamındaki kavramlar olduğu tespit edilmiştir.



## Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânîel-Mervezî (ö. 241/855). *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnaud vd., 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 2001.
- Asgar, Ebü'l-Hasen Alî b. Süleymân b. el-Ahfeş el-. *Kitâbu'l-İhtiyârini'l-Mufezzaliyyâti ve'l-Asma'ıyyât*. thk. Fahrreddîn Kabâve. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1999.
- Bâhilî, Ebû Nasr Ahmed b. Hâtim (ö. 231/846) el-. *Şerhu Dîvâni Zi'r-rumme*. thk. Abdülkuddûs Ebû Sâlih. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-İmân, 1987.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-. *Tâcü'l-Luga*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, ts.
- Çelebi, İlyas. "Sıfat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/100-106. İstanbul: TDV Yayınları, 2009. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sifat>
- Çörtü, Mustafa Meral. *Arapça Dil Bilgisi - Sarf*. İstanbul: İfav, 2011.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl (ö. 255/869) ed-. *Sünen*. thk. Hüseyin Selim ed-Dârânî. Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 2000.
- Durmuş, İsmail. "Harf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/163-165. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî (ö. 370/980), el-Ezherî. *ez-Zâhir fi Garîbi Elfâzi's-Şâfi'i*. thk. Mesud Abdulhamid es-Su'dânî. Kahire: Dâru't-Talâi', ts.
- Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî (ö. 370/980), el-Ezherî. *Tehzîbü'l-Luga*. thk. Muhammed Avz Mur'ib. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî (ö. 224/838). *Garîbü'l-Hadis*. thk. Hüseyin Muhammed Şeref. 5 Cilt. Kahire: Hey'etü'l-Âmme li Şu'ûni'l-Metâbi'i'l-Emûriyye, 1984.
- Fârâbî, Ebû İbrâhîm İshâk b. el-. *Dîvânü'l-Edeb*. thk. Ahmet Muhtar Ömer - İbrahim Enis. 4 Cilt. Kahire: Müessesetü Dâri's-Şa'b, 2003.
- Fırıncı, Doğan. *Arap Dili Morfolojisi*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2018.
- Fırıncı, Doğan. *Arap Dilinde Sıfat-ı Müşebbehe*. Ankara: Gece Akademi, 2019.
- Gündüzöz, Soner. "Şâz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/384. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Güneş, Kadir. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Mektep Yayınları, 2013.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân b. Amr b. Temîm el-Ferâhidî. *Kitâbu'l-Ayn*. thk. Mehdi Mahzûmî ve İbrâhîm es-Sâmerrâi. 8 Cilt. Bağdat: Dâru'l-Hilâl, 1985.

- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî (ö. 388/998) el-. *Garîbü'l-Hadîs*. thk. Abdülkerîm İbrâhîm el-Azbâvî. 3 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikir, 1982.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsilî el-Bağdâdî (ö. 392/1002). *el-Hasâis*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1952.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsilî el-Bağdâdî (ö. 392/1002). *et-Tamâm fi Tefsîri Eş'âri Hüzeyl minmâ Ağfelehû Ebû Sa'îd es-Sükkerî*. thk. Ahmed Nâcî el-Kaysî vd. Bağdat: Matbaatü'l-Ânî, 1962.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsilî el-Bağdâdî (ö. 392/1002). *Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb*. thk. Hasan Hindâvî. 2 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1993.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdi el-Basrî (ö. 321/933). *Cemheretü'l-Luga*. thk. Remzî Münîr el-Bealbekî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî (ö. 276/889). *İslâhu Galati Ebî Ubeyd fi Garîbi'l-Hadîs*. thk. Abdullah el-Cebûrî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1983.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî (ö. 711/1311). *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1414.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî (ö. 458/1066). *el-Muhkem ve'l-Muhîtü'l-A'zam*. thk. Abdulhamîd Hindavî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Yaîş, Ebü'l-Bekâ el-Esedî el-Halebî (ö. 643/1245). *Şerhu'l-Mufasssal li'l-Zemahşerî*. thk. Emîl Bedî' Ya'kûb. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- İbnü'l-Esrî, Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 637/1239). *el-Câmi'u'l-Kebîr fi Sinâ'ateyi'l-Manzûm mine'l-Kelâm ve'l-Mensûr*. thk. Mustafa Cevâd. Beyrut: Matba'atü'l-Mecme'i'l-Âlemî, 1995.
- İbnü's-Sikkît, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk (ö. 244/858). *el-Kenzü'l-Lüga'î fi'l-Lisânî'l-Arabî*. thk. August Haffner. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.
- İbnü's-Sikkît, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk (ö. 244/858). *İslâhu'l-Mantık*. thk. Muhammed Mur'ib. Kahire: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2002.
- İmam Malik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî (ö. 179/795). *el-Muvatta*. thk. Muhammed Fuat Abdülbaki. Lübnan: Dâru İhyâi't-Turâs, 1985.
- İmruü'l-Kays, Ebü'l-Hâris Hunduc b. Hucr b. el-Hâris Âkilü'l-Mürâr. *Divânü İmruü'l-Kays*. thk. Abdurrahman el-Mustafî. Beyrut: Dâru'l-Ma'arife, 2004.
- Merzûkî, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen el-. *Şerhu Divânî'l-Hamâse li Ebî Temmâm*. thk. Garid eş-Şeyh. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Muhtâr, Ahmed - Ömer, Abdülhamîd. *Mu'cemü'l-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra*. 4 Cilt. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 2008.

- Mustafa vd., İbrâhim. *el-Mu'cemu'l-Vasit*. Kahire: Mektebetü'ş-Şurûkî'd-Düveliyye, 2004.
- Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık, 1995.
- Râcihi, Abduh er-. *et-Tatbîku'n-Nahvi*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabîyye, 2019.
- Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir er-. *Muhtârû's-Sihâh*. thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyyetü, 1999.
- Rızâ, Ahmed. *Mu'cemu Metni'l-Luga*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1958.
- Sâ'idî, Abdürrezzak b. Ferrâc es-. *Tedahulü'l-Usûli'l-Lügaviyye ve Eserihî fî Binâi'l-Mu'cemi*. 2 Cilt. Medine: İmâdetü'l-Bahsil-İlmî, 1. Basım, 2002.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî (ö. 180/796) - Abdüsselâm Muhammed Hârûn. *el-Kitâb*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988.
- Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzûbân es-. *Şerhu Ebyâti's-Sîbeveyhi*. thk. Muhammed Ali Hâşim. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fıkr, 1974.
- Yüksel, Ahmet - Durmuş, İsmail. "Savtiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/204-206. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ (ö. 1205/1791) ez-. *Tâci'l-Arûs*. thk. Mustafa el-Hicâzî. Kuveyt: Matba'atü Hükûmeti'l-Kuveyt, 1989.

<https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/النَّعْتُ/> (Erişim tarihi: 30.11.2020)

[http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_ttas&view=ttas&kategori1=derl\\_ay&kelime1=ahraz](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_ttas&view=ttas&kategori1=derl_ay&kelime1=ahraz) (Erişim tarihi 30.11.2020.)

<https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/استَعْجَمَ/> (Erişim tarihi: 30.11.2020)

<https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/أَعْجَمَ/> (Erişim tarihi: 30.11.2020)





التَّعْلِيمُ الإِلِكْتَرُونِيُّ فِي ظِلِّ الأَوْبئةِ،  
أفكارٌ وتجاربٌ في تعليم اللُّغة العربيَّة للناطقينَ بغيرها

E-LEARNING IN LIGHT OF EPIDEMICS, IDEAS, AND  
EXPERIENCES IN TEACHING ARABIC  
TO NON-NATIVE SPEAKERS

---

AHMET DERVIŞ MÜEZZİN

[Dr. Öğr. Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Mütercim Tercümanlık (Arapça) ABD,  
Faculty Member, PhD., Ondokuz Mayıs University,  
Department of Translation and Interpreting in Arabic

moazan.ahmad@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8702-6371>

---

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 29 Temmuz/July 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 26 Kasım/November 2020

Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık/December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

Yıl / Year: 2020 Sayı – Issue: 49 Sayfa / Pages: 349-365

Atıf/Cite as: Müezzın, Ahmet Derviş. “Salgın Döneminde Arapça Dil Öğrenmeye Çalışanlara Uzaktan Eğitim Aracılığıyla Arapça Dil Öğretimi Alanında Yapılan Fikir Egzersizleri ve Uygulamaları-E-Learning in Light of Epidemics, Ideas, and Experiences in Teaching Arabic to Non-Native Speakers”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 49 (Aralık-December 2020): 345-365.

<https://doi.org/10.17120/omuifd.775343>

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. /  
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via  
plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University,  
Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

## Salgın Döneminde Arapça Dil Öğrenmeye Çalışanlara Uzaktan Eğitim Aracılığıyla Arapça Dil Öğretimi Alanında Yapılan Fikir Egzersizleri ve Uygulamaları

**Öz:** İnsanlık tarihinin daha önce karşılaşmadığı oranda büyük bir kriz olan salgın döneminde bulunmaktayız. Bu kriz, dünyadaki güç dengelerini ekonomik ve eğitim alanında değiştirmiştir. Buradan yola çıkarak ilgili alanlarda özellikle toplumların ilerlemesini sağlayan veya gerilemesine sebep olan; aynı zamanda hayatın can damarı olan eğitimdeki boşlukların doldurulması gerekmektedir. Bu krizle iç içe bulunduğumuz şu günlerde ve yakın bir gelecekte internet var oldukça uzaktan eğitim alanında örnek ve niteliksel bir sıçramaya tanık olacağız. Eğitim teknolojisi alanındaki yüksek gelişmelerden biri de korona salgınının öncesi ve sonrasında alanında üstün başarı sağlamış olan birçok elektronik eğitim sistemi bulunmaktadır. Eğitim Yönetim Sistemi (LMS)-(Learning Management System) ve Kitleleşmiş Açık Çevrimiçi Kurslar Sistemi (MOOCs)-(Massive Open Online Course) bunlardan bir kaçıdır. Bu çalışmamızda Arap dilini öğrenmeye çalışanların Arapça dil eğitimleri ile ilgili Uluslararası Açık Arapça Dil Platformu alanındaki tecrübelerimizden bahsedeceğiz. Genel anlamıyla Arapça dil öğretiminin krizden nasıl etkilendiğini, ilk kez nasıl bir teknik ve yenilikçi yöntemle Arapçayı kullandığımızı, elektronik ve uzaktan eğitimin evrensel anlamda korona krizine karşın nasıl yegâne ve başarılı bir yöntem olduğunu göstermeye çalışacağız. Kriz boyunca bu alanda dış gerçeklerin incelenme ve yorumlanmasında deneysel ve analitik yöntemi kullanmaya çalıştık.

**Anahtar Sözcükler:** Uzaktan Eğitim, Korona Salgını, Evrensel Arapça Platformu, Arap Dili.



التَّعْلِيمُ الْإِلِكْتَرُونِيُّ فِي ظِلِّ الْأُوبئةِ، أَفْكَارٌ وَتِجَارَةٌ فِي تَعْلِيمِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ لِلنَّاطِقِينَ

بِغَيْرِهَا

نعيش اليوم من خلال جائحة كورونا في أزمة كبيرة لم تشهدها البشرية منذ فترة طويلة بعد الأنفلونزا الإسبانية القاتلة، وهي أزمة قد تقلب موازين القوى والعالم في الاقتصاد والتعليم وغيرها من المجالات، ومن هنا كان علينا أن نسعى إلى سد جميع الثغرات التي تُؤثِّرُ على تلك الموازين وخاصة التعليم، فهو عصب الحياة وبه تتقدَّم الأمم أو تتخلف، وستشهد

الأيام القادمة طفرة نوعية في التعليم الإلكتروني والتعليم عن بُعد، لأنه الوسيلة الأفضل في هذه الأيام لمواجهة هذه الأزمة في ظل وجود الإنترنت.

ومع التطور السريع في عالم تكنولوجيا التعليم، كان هناك العديد من الأنظمة في التعليم الإلكتروني قد حققت نجاحًا باهرًا قبل أزمة كورونا وبعدها، كنظام إدارة التعليم (LMS) - (Learning Management System) ونظام المساقات المفتوحة المصدر (MOOCs) - (Massive Open Online Course)، وهو ما سنتحدث عنه في هذا البحث من خلال تجربتنا في إنشاء منصة العربية العالمية المفتوحة في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، وكيف استخدمنا من خلالها تلك التقنيات لأول مرة باللغة العربية وبطريقة ابتكارية!، وكيف أثرت الأزمة على تعليم اللغة العربية بشكل عام!، وكيف كان التعليم الإلكتروني والتعليم عن بُعد هو الوسيلة الوحيدة والناجحة أمام أزمة كورونا العالمية!. استخدمنا المنهج التجريبي لدراسة الوقائع الخارجية وتفسيرها، والمنهج التحليلي لعرض بعض التجارب أمام الأزمات.

الكلمات المفتاحية: التعليم الإلكتروني، جائحة كورونا، منصة العربية العالمية، اللغة العربية.



## E-learning in light of epidemics, ideas, and experiences in teaching Arabic to non-native speakers

**Abstract:** Today, through the Covid-19 pandemic, we are experiencing a great crisis that humanity has not experienced for a long time after the deadly Spanish flu. It is a crisis that may change the balance of power and the world in terms of economy, education and other fields. Hence, we have to seek to bridge all the gaps that affect those balances of power, especially education, as it is the lifeblood, and through it nations advance or fall be-

hind. The coming days will witness a quantum leap in e-learning and distance education, because it is the best way in these days to face this crisis in light of the presence of the Internet. With the rapid development in the world of education technology, there were many systems in e-learning that have achieved great success before and after the Covid-19 crisis, such as the Learning Management System (LMS) and the Massive Open Online Course (MOOCs). This is what we will investigate in this research through our experience in establishing the open global Arabic platform in teaching Arabic to non-Arabic speakers, how we used these technologies for the first time in the Arabic language in general, and how e-learning and distance education is the only and successful way to face the Covid-19 crisis! We used the experimental method to study and explain external facts, and the analytical approach to present some experiences against crises.

**Keywords:** E-learning, Covid-19 pandemic, Global Arabic platform, Arabic Language.



## مدخل إلى البحث

352

OMÜİFD

إِنَّ لِلتَّعْلِيمِ وَالتَّعَلُّمِ أَهْمِيَّةً كَبِيرَةً فِي المَجْتَمَعِ، فَهُوَ كالماءِ والهواءِ فِي قُدْرَتِهِ عَلَى جَعْلِ الإنسانِ حَيًّا أَوْ مَيِّتًا، وَهُوَ أَلْمُتَحَكِّمُ الأَوَّلُ فِي تَقَدُّمِ الشُّعُوبِ أَوْ تَخَلُّفِهَا، وَلِذَلِكَ جَاءَتْ جَمِيعُ الكُتُبِ السَّمَاوِيَّةِ تُشَجِّعُ عَلَى التَّعْلِيمِ وَطَلَبِ العِلْمِ كَمَا قَالَ النَّبِيُّ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (فَضْلُ العَالِمِ عَلَى العَابِدِ كَفَضْلِي عَلَى أَدْنَاكُمْ)<sup>1</sup>، وَقَوْلُ اللهِ تَعَالَى فِي القُرْآنِ الكَرِيمِ: ﴿يَرْفَعِ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا العِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾<sup>2</sup>، وَهُوَ أَيْضًا أَلْمُحَقِّقُ الأَوَّلُ عَلَى الإِبْدَاعِ وَالاِبْتِكَارِ، وَالعَامِلُ الأَسَاسِيُّ فِي إِعْمَارِ الأَرْضِ وَاسْتِحْقَاقِ الخِلافةِ الرَّبَّانِيَّةِ الَّتِي ذَكَرَهَا اللهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى فِي قَوْلِهِ: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - انظر: محمد بن عيسى البوغي الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، 1996م، الرقم والصفحة: 2686.

<sup>2</sup> - المجادلة: 11.

<sup>3</sup> - البقرة: 30.



والتعليم أيضاً وسيلة لبناء الفرد ومُجتمعه بعيداً عن الجهل والتخلف، وهو يزيد من قوة النسيج المجتمعي ليشعر الفرد بقيمته أكثر ويتفاعل مع محيطه بشكل أكبر، وكلما اهتمت الشعوب بالتعليم أكثر، انعكست النتائج في تقدم اقتصادي وعسكري وتكنولوجي أيضاً.

وما نعيشه اليوم في ظل أزمة فيروس كورونا العالمية أكبر دليل على أن التعليم في البلدان النامية هو من خفف قليلاً من عواقب هذه الأزمة، فتحوّلت تلك البلدان مباشرة لتدفع بمؤسساتها التعليمية للانتقال نحو التعليم الإلكتروني (E-Learning) كبديل كان موجوداً مسبقاً إلى جانب التعليم الفيزيائي، إلا أن تحوّل البعض لم يسمح لتلك المؤسسات الرسمية للاعتراف به بشكل رسمي أو جعله بنفس مستوى التعليم التقليدي، مع العلم أنه كان وما زال موجوداً في كبرى الجامعات العالمية كجامعة (شيكاجو وكامبريدج وأكسفورد) وغيرها من الجامعات على مستوى العالم.

وما نراه اليوم من تقدم سريع للتكنولوجيا، والدكاء الصناعي (Artificial Intelligence)<sup>4</sup> وإنترنت الأشياء (Internet of Things)،<sup>5</sup> والثورة المعلوماتية أكبر دليل على الحاجة الماسة في دمج التكنولوجيا بالتعليم والتدريس، وستشهد الأيام المقبلة في رأي طرفة نوعياً في

4 - يُعرّف الذكاء الصناعي: بأنه مقدرة الآلات والحواسيب الرقمية على القيام بمهام معينة تحاكي وتُشابه تلك التي تقوم بها الكائنات الذكية؛ كالقدرة على التعلم والتفكير أو غيرها من العمليات الأخرى التي تتطلب عمليات ذهنية معقدة. انظر: موسوعة ويكيبيديا على الإنترنت في "الذكاء الصناعي".

5 - يُعرّف إنترنت الأشياء بأنه: التواصل الداخلي أو الترابط بين الأشياء المادية وأجهزة الحوسبة عبر الإنترنت، كمرافق فرامل القطار عبر لوحة القيادة المركزية واستدعاء السيارة عبر الإنترنت والتطبيق الذكي وغيرها من الأشياء. انظر: موسوعة ويكيبيديا على الإنترنت في "إنترنت الأشياء".

التَّعْلِيمُ الإِلِكْتَرُونِيّ وَالتَّعْلِيمُ عَن بُعْدٍ، لِأَنَّهُ بَاتَ الْوَسِيلَةَ الْوَحِيدَةَ وَالْمُنْتَلَى فِي هَذِهِ الْأَيَّامِ لِمُوَاجَهَةِ  
أَزْمَةِ فَيْرُوسِ كُورُونَا (كُوفِيد-19) فِي ظِلِّ وُجُودِ الْإِنْتَرْنَتِ.

### التَّعْلِيمُ الإِلِكْتَرُونِيّ فِي ظِلِّ فَيْرُوسِ كُورُونَا (كُوفِيد-19)

يَسْتَعْمِدُ التَّعْلِيمُ الإِلِكْتَرُونِيّ الْيَوْمَ الْعَدِيدَ مِنَ النُّظُمِ الْبَرْمِجِيَّةِ كَنْظَامِ إِدَارَةِ التَّعْلِيمِ أَوْ مَا يُسَمَّى بِـ  
(LMS: Learning Management System)،<sup>6</sup> مَعَ وُجُودِ وَسَائِلٍ أُخْرَى تَحْدُمُ  
الْعَمَلِيَّةَ التَّعْلِيمِيَّةَ كَالْتَّعْلِيمِ عَن بُعْدٍ (Distance at Learning) وَالْجَامِعَاتِ الْإِفْتِرَاضِيَّةِ  
(Virtual Schools) وَنِظَامِ الْمَسَاقَاتِ الْمَفْتُوحَةِ الْمَصْدَرِ (MOOCs) - Massive  
(Open Online Course)،<sup>7</sup> وَغَيْرَهَا الْكَثِيرِ فِي ظِلِّ أَزْمَةِ فَيْرُوسِ كُورُونَا الْيَوْمِ.

354 وإذا ما أردنا أن نُفَصِّلَ قَلِيلًا حَوْلَ آليَاتِ وَعَمَلِ التَّعْلِيمِ الإِلِكْتَرُونِيّ، فَنَجِدُهُ يَقُومُ عَلَى

OMÜİFD

اسْتِعْمَالِ وَسَائِلِ الْإِتِّصَالِ الْحَدِيثَةِ مِنْ حَاسُوبٍ وَشَبَكَةٍ دَوْلِيَّةٍ وَوَسَائِلَ مُتَعَدِّدَةٍ، أَيِ اسْتِعْمَالِ  
التَّقْنِيَّةِ بِجَمِيعِ أَنْوَاعِهَا فِي إِصَالِ الْمَعْلُومَةِ لِلْمُتَعَلِّمِ بِأَقْصَرِ وَقْتٍ وَأَقَلِّ جُهْدٍ وَأَكْبَرَ فَائِدَةٍ وَبِصُورَةٍ  
تُمْكِّنُ مِنْ إِدَارَةِ الْعَمَلِيَّةِ التَّعْلِيمِيَّةِ وَضَبْطِهَا وَقِيَاسِهَا وَتَقْيِيمِ أَدَاءِ الْمُتَعَلِّمِينَ أَيْضًا.<sup>8</sup>

لَكِنْ عَلَيْنَا أَنْ نَفْرَقَ بَيْنَ التَّعْلِيمِ الإِلِكْتَرُونِيّ وَالتَّعْلِيمِ عَن بُعْدٍ، لِأَنَّ لِكُلِّ مِنْهُ وَظَائِفَهُ الْخَاصَّةُ.  
فَالْتَّعْلِيمُ الإِلِكْتَرُونِيّ مُرْتَبِطٌ بِالتَّوَاصُلِ مَعَ الْمُدْرِسِينَ وَالطُّلَّابِ عِبْرَ وَسَائِلِ الْإِتِّصَالِ الْحَدِيثَةِ

<sup>6</sup> - هو برنامج مُحوسَبٌ وَتَقْنِيَّةٌ جَدِيدَةٌ صُمِّمَتْ خَصِيصًا لِلْمُسَاعَدَةِ عَلَى إِدَارَةِ وَمَتَابَعَةِ التَّعْلِيمِ الْمُسْتَمِرِّ وَالتَّدْرِيبِ عِبْرَ  
الْإِنْتَرْنَتِ. انظُر: مُوسُوعَةٌ وَبِكِيبيديَا عَلَى الْإِنْتَرْنَتِ فِي "نِظَامِ إِدَارَةِ التَّعْلِيمِ".

<sup>7</sup> - هو نِظَامٌ تَعْلِيمِيٌّ عِبْرَ الْإِنْتَرْنَتِ يَسْتَعْمِدُ تَقْنِيَّةَ الْمَسَاقَاتِ الْمَفْتُوحَةِ الْمَصْدَرِ أَثْنَاءَ عَمَلِيَّةِ التَّعْلِيمِ الْمُرَكَّزَةِ، وَيَسْمَحُ  
بِمَشَارَكَاتٍ خِصْمَةٍ وَتَفَاعُلٍ كَبِيرٍ أَثْنَاءَ التَّعْلِيمِ. انظُر: مُوسُوعَةٌ وَبِكِيبيديَا عَلَى الْإِنْتَرْنَتِ فِي "الْمَسَاقَاتِ الْمَفْتُوحَةِ  
الْمَصْدَرِ".

<sup>8</sup> - انظُر: مُصْطَفَى يُوْسُفْ كَاتِي، التَّعْلِيمُ الإِلِكْتَرُونِيّ وَالْاِقْتِصَادُ الْمَعْرِي، (سُورِيَا: دَارُ وَمُؤَسَّسَةُ رِسَالَانَ لِلنَّشْرِ،  
2009م)، 12.

والإنترنت، وأما التعليم عن بُعد فهو لا يتطلب تواصلًا مع المعلمين لأنه يعتمد على التعليم الذاتي، وقد يكون عبر الإنترنت أو بدون إنترنت، ولذلك نرى له أسماء أخرى كالتعليم المفتوح أو التعليم النشط أو التعليم بالمراسلة.

وقد عرّف الباحث (هوتون - Houghton) التعليم الإلكتروني بأنه: "أي استخدام لتقنية الويب والإنترنت لإحداث التعلم".<sup>9</sup> وعرفه الباحث (بدر خان) بأنه: "طريقة إبداعية لتقديم بيئة تفاعلية، متمركزة حول المتعلمين، ومصممة مسبقًا بشكل جيد، ومخصصة لأي فرد، وفي أي مكان، وأي وقت، باستعمال خصائص ومصادر الإنترنت والتقنيات الرقمية بالتطابق مع مبادئ التصميم التعليمي المناسب لبيئة التعلم المفتوحة والمرنة، والموزعة".<sup>10</sup> وعرفه الباحث (مصطفى جودت صالح) بأنه: "استخدام الإنترنت في إنشاء وتقديم المحتوى التعليمي للتعلم في أي مكان وأي زمان. وهو التعليم الذي يستخدم تكنولوجيا الاتصالات في خلق بيئة تعلم بديلة عن التفاعل وجهًا لوجه، ويعتمد في الأساس على ممارسة أنشطة التعلم عن بُعد، فإذا ما تضمنت أنشطة وجهًا لوجه أصبح التعليم مُدمجًا".<sup>11</sup>

ومما نراه اليوم في ظل أزمة فيروس كورونا من خلال توجه معظم المؤسسات الحكومية والخاصة إلى هذا النوع من التعليم ما هو إلا امتدادًا للتعليم التقليدي سابقًا، فالمؤسسات الخاصة قديمًا على سبيل المثال كانت تستخدم جوجل كلاس روم (Google Classroom) إلى

<sup>9</sup> - شريف الأثري، التعليم الإلكتروني والخدمات المعلوماتية، (القاهرة: دار العربي للنشر، 2015م)، ص. 118.

<sup>10</sup> - المصدر نفسه. ص. 118.

<sup>11</sup> - شريف الأثري، التعليم الإلكتروني والخدمات المعلوماتية، ص. 118.

جانِبِ التَّعْلِيمِ التَّقْلِيدِيِّ، وَلَكِنَّ مَا حَدَثَ الْيَوْمَ هُوَ اسْتِيعَابُ لَدَلِكِ الْخَلَلِ فِي الْفَهْمِ وَالْحَاجَةِ لاسْتِخْدَامِ هَذِهِ الْوَسَائِلِ دَاخِلَ الْمَوْسَّسَاتِ الْحُكُومِيَّةِ حَسْبَمَا أَرَى.

وَبِحَسْبِ إِحْصَائِيَّاتِ الْيُونِسْكَو إِلَى تَارِيخِ كِتَابَةِ الْبَحْثِ، فَقَدْ تَمَّ إِغْلَاقُ أَكْثَرِ مِنْ 144 بِلْدًا الْجَامِعَاتِ وَالْمَدَارِسِ وَالتَّوَجُّهُ نَحْوِ التَّعْلِيمِ الْإِلِكْتَرُونِيِّ، لَيَفْقِدَ بِذَلِكَ أَكْثَرُ مِنْ 1,186,127,211 طَالِبٍ حَوْلَ الْعَالَمِ حَقَّهُ فِي الدَّهَابِ إِلَى الْمَدْرَسَةِ أَوْ الْجَامِعَةِ،<sup>12</sup> فَكَانَ الْبَدِيلُ هُوَ تِلْكَ الْوَسَائِلُ الْمَوْجُودَةُ مُسَبِّقًا، وَانْتَقَلَتِ الْعَدِيدُ مِنَ الْمَوْسَّسَاتِ الْخَاصَّةِ وَالْعَامَّةِ لِلْاعْتِمَادِ عَلَى بَرَامِجِ مَحَادِثَاتِ الْفِيدْيُو عِبْرَ الْإِنْتَرْنِتِ، وَبَرَامِجِ زُوم (Zoom)، وَبَرَامِجِ جُوجِل (Google) الْمَتَنَوِّعَةِ، وَجُو تُو مِيْتِينْغ (Gotomeeting)، وَوَسَائِلِ التَّقْيِيمِ الْبَدِيلَةِ (Alternative Assessment)، وَالْمَنْصَاطِ الْكُبْرَى مِنْ مِثْلِ كُورْسِيرَا (Coursera) وَفِيوْشِرْ لِيْرْنِغ (FutureLearn) وَبِلَاكْ بُورْد (Black Board)، وَمَنْصَةُ إِدْمُودُو (Edmodo)، وَإِدْرَاك (Edraak) وَغَيْرَهَا الْكَثِيرُ.

وَلَكِنَّ وَبِالرَّغْمِ مِنْ وَجُودِ تِلْكَ الْوَسَائِلِ وَتَنُوعِهَا، لَمْ تَخُلْ الْعَمَلِيَّةُ التَّعْلِيمِيَّةُ مِنْ بَعْضِ الْإِضْطْرَابَاتِ، بِسَبَبِ عَدَمِ اعْتِيَادِ الْمُدْرِّسِينَ وَالطُّلَّابِ عَلَى هَذَا النَّوْعِ مِنَ التَّعْلِيمِ، وَافْتِقَارِ الْبَعْضِ لِلخَبْرَةِ وَالتَّجْرِبَةِ، وَعَدَمِ وَجُودِ الْإِنْتَرْنِتِ وَحَوَاسِبِ أَوْ هَوَاتِفَ ذَكِّيَّةٍ عِنْدَ جَمِيعِ الطُّلَّابِ، نَاهِيكَ عَنِ الْامْتِحَانَاتِ الَّتِي يَصْعَبُ ضَبْطُ الْغَيْشِ فِيهَا أَوْ جَعْلُهَا مُتَنَاسِبَةً وَأَمْنَةً دَائِمًا مَعَ كُلِّ الْمَوَادِّ الْعِلْمِيَّةِ.

<sup>12</sup> - الموقع الرسمي لليونسكو والإحصائيات:

<https://ar.unesco.org/covid19/educationresponse>

## أفكار وتجارب في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها

تعدُّ اللغة العربية عند الأتراك وسيلة لفهم القرآن الكريم، وفهم العلوم الإسلامية، وهو ما وجدته من خلال سنوات تدريسي للغة العربية في الجامعة، لكن -للأسف- بسبب الطرق التقليدية القديمة لا يستطيع العديد من الطلاب إتقان هذه اللغة، وأنا هنا لا أقصد مدرسة بعينها وإنما أتحدث بشكل عام، ولا أنسف الجهد والكفاءة التي قد تقدّمها تلك الطرق التقليدية، لأنّها قد تكون مناسبة للبعض، ويعاني البعض منهم من ضعف في القراءة أو الكتابة أو المحادثة، وكل ذلك مرجعه كما رأيت في استخدام طريقة واحدة لا تصب في مصلحة الطالب ولا حتى في مصلحة المدرّس الذي يعاني هو أيضاً، فالطرق التقليدية القديمة أصبحت شيئاً مملاً للجيل الجديد، الذي يتطلّع دائماً إلى ما يتناسب مع زمانه وعصره. وقد تحدّث في إحدى مقالاتي السابقة عن الطرق والإستراتيجيات النّاجحة في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها،<sup>13</sup> بيد أنّ حديثنا في هذا البحث هو عرض لبعض هذه التقنيّات والأفكار بشكل تطبيقي، ولا يمكنني حصرها جميعاً في دراسة واحدة.

وقد أشار أحد الباحثين في تركيا في دراسة له إلى ضرورة استخدام معالجة البيانات والحوسبة مع العلوم الشرعيّة، وتسخيرها في خدمة التعليم والتّعلم.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> - أحمد درويش مؤذن، "الطرق والإستراتيجيات النّاجحة في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها"، مجلة كلية الإلهيات بجامعة قهرمان مرعش (2016)، 28/14.

<sup>14</sup> - Abdullah Bülent Ünal, İlahiyat ve Bilgisayar -II, Angelfire Dergisi, 1/1, (Ocak 1998).

وَمِنْ خِلالِ هَذِهِ الْحَاجَةِ الَّتِي وَجَدْنَاهَا أَثناءَ بَحْثِنَا الْعَمِيقِ عَنِ أَسْبَابِ هَذِهِ الْمَشْكِلةِ جَاءَتْ فِكْرَةُ إِنْشَاءِ مِئْصَبةٍ لِتَعْلِمِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ لِلنَّاطِقِينَ بِغَيْرِهَا لِتُسَدَّ هَذَا النِّقْصَ وَتُكْمِلَ الْعَمَلِيَّةَ التَّعْلِيمِيَّةَ لِهَذِهِ اللُّغَةِ الْيَتِيمَةِ الَّتِي فَلَمَّا نَجَدُ مَنْ يَسْعَى لِخِدْمَتِهَا وَالنُّهُوضِ بِهَا فِي هَذِهِ الْأَيَّامِ، مَعَ أَنَّمَا كَانَتْ يَوْمًا مِمَّا لَعَةُ الْعِلْمِ وَالثَّقَافَةِ وَالْأَدَبِ، وَكَانَتْ الثَّقَافَةُ الْعَرَبِيَّةُ مَنَارَةً شَعَّ بِصِيْبِهَا إِلَى أَوْرَبَا فَأَنْتَجَتْ حَضَارَةٌ عَلَى أَكْتافِ حَضَارَةٍ.

ثُمَّ إِنَّمَا الْيَوْمَ أَمَامَ هَذَا التَّطَوُّرِ السَّرِيعِ فِي الْعَالَمِ فِي أَمْسٍ الْحَاجَةِ إِلَى دَمَجِ التِّكْنُولُوجِيَا بِالْتَّعْلِيمِ، فَكَانَتْ فِكْرَةُ مِئْصَبةٍ الْعَرَبِيَّةِ الْعَالَمِيَّةِ الْمَفْتُوحَةِ (Global Arabic Open Platform) الْمُتَخَصِّصَةُ فِي تَعْلِيمِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ لِلنَّاطِقِينَ بِغَيْرِهَا بِطَرِيقَةٍ ابْتِكَارِيَّةٍ جَدِيدَةٍ (غَيْرِ تَقْلِيدِيَّةٍ) لِلدُّوَلِ الَّتِي تَهْتَمُّ بِالْعَرَبِيَّةِ، هِيَ الْحَلُّ الْوَحِيدُ فِي هَذِهِ الظُّرُوفِ وَخَاصَّةً فِي ظِلِّ أَمْرَةِ فَيروسِ كُورِنَا الْمُسْتَجِدِّ، لِتَكُونَ أَوَّلَ مِئْصَبةٍ عَرَبِيَّةٍ مُتَخَصِّصَةٍ فِي تَعْلِيمِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ لِلنَّاطِقِينَ بِغَيْرِهَا بِطَرِيقٍ جَدِيدَةٍ وَأَفْكَارٍ مُخْتَلَفَةٍ، فَهِيَ تَسْتَعْمِدُ التَّعْلِيمَ الْإِلِكْتُرُونِي (LMS) مِنْ خِلالِ نِظَامِ (مُوك - MOOC) وَذَلِكَ وَفْقَ مَعَايِيرِ الْإِطَارِ الْأُورُوبِيِّ (CEFR) لِللِّغَاتِ، وَتَقْنِيَّةِ الصَّفِّ الْمَقْلُوبِ (Flipped Classroom)<sup>15</sup> وَالتَّعْلِيمِ الذَّائِتِ وَالْمُبَاشِرِ فِي خِدْمَةِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ وَالنُّهُوضِ بِهَا.

تَعْمَلُ الْمِئْصَبةُ عَلَى خِدْمَةِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ لِغَةِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، وَتَعْلِمُهَا لِلنَّاطِقِينَ بِغَيْرِهَا مِنْ خِلالِ دَمَجِ التِّكْنُولُوجِيَا الرِّقْمِيَّةِ بِالْتَّعْلِيمِ، وَتَعْزِيزِ الْإِبْتِكَارِ وَالتَّجْرِبَةِ فِي إِيجَادِ طَرِيقٍ جَدِيدَةٍ فِي تَعْلِيمِ

<sup>15</sup> - وَقَدْ تَحَدَّثَ الْبَاحِثُ "إِسْمَاعِيلُ إِكِينْجِي" فِي الْمَوْثَرِ الدُّوَلِيِّ الثَّالِثِ لِمَنْطِقَةِ الْبَحْرِ الْأَسْوَدِ عَنِ هَذِهِ التَّقْنِيَّةِ بِشَيْءٍ مِنْ

التَّفْصِيلِ. انْظُرْ:

İsmail Ekinci, "Ters-Yüz Edilmiş Sınıf Yöntemiyle Arapça Eğitimi ve Sarmal Yöntemle Arapça Kelime Dağarcığını Geliştirme", Karadeniz Zirvesi (3. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi, Ordu: UBAK Yayınları, 2020), 479-491.

اللغة العربية للناطقين بغيرها. وتعتمد أيضًا على الوسائل الحديثة في التعليم وفق مادة علمية مدروسة بعناية ومجهزة مسبقًا، ليحصل الطالب فيما بعد على شهادة دولية مُعترف بها من إحدى الجامعات التركية.

تربط المنصة الأكاديميين العرب وغيرهم في الجامعات الحكومية والخاصة بالطلاب في كل أنحاء العالم باستخدام نظام الدورات التشاركية أو ما يُسمى بنظام المساقات المفتوحة (موك) والصفحات الشخصية، إضافة إلى تقنية (البث المباشر) كما نراه اليوم في برامج الزووم وجوجل وغيرها من البرامج ولكنها غير متخصصة في اللغة العربية فهي لا تخرج عن نطاق كونها اجتماعات ودروسًا عامة عبر هذه البرامج، أما في المنصة فهناك سلسلة مدروسة بعناية لهذه الدروس، لتكون أول تقنية تُطلق باللغة العربية مع أكاديميين عرب في الجامعات.

### تنقسم المنصة إلى ثلاثة أقسام:

**أولاً: التعليم التفاعلي الصوري:** وهو عبارة عن مادة تعليمية تفاعلية تُعلم اللغة العربية بطريقة ابتكارية جديدة تعتمد على التعليم الذاتي وفق معايير الإطار الأوروبي العالمي للغات (CEFR)،<sup>16</sup> والمادة العلمية المدروسة بعناية للحصول على شهادة دولية لاحقًا، واستخدام نظام البطاقات والصور والحركة في تعزيز المعلومة وتسهيلها للطالب أثناء التعلم، وفيها أيضًا نظام الاختبارات التعليمي الذي يُسهّم في تثبيت المعلومة في ذهن الطالب من خلال السؤال والجواب، وفي النهاية امتحان المقدرة اللغوية لكل مستوى.

<sup>16</sup> - هو معيار دولي لتقييم ووصف القدرات اللغوية للطلاب من خلال مقاييس محددة تنقسم إلى: A1-A2-B1-B2-C1-C2 تحدد مستوى الطالب أثناء الفصل وأثناء المهارات اللغوية. انظر: موسوعة ويكيبيديا على الإنترنت في "الإطار الأوروبي المرجعي العام للغات".

**ثانياً: التعلیم التشاركي الحر:** وهو عبارة عن دورات أو مساقات مفتوحة عالية الجودة يُقدّمها أكاديميون عرب من كل مكان في العالم ويشاركونها مع الطلاب من خلال المنصة، بحيث يستطيع الطالب التفاعل مع تلك المساقات المفتوحة (MOOCs) في أي وقت وفي أي مكان وكأنه يعيش في بيئة صفيّة تفاعليّة، وما يُميّز تلك المساقات أنّها مدروسة ومُقدّمة من قِبَل مختصّين باللّغة العربيّة للناطقين بغيرها، ومصوّرة في استيدوهات خاصة لتكون احترافيّة ومحبّبة للطلاب الأجانب، وتخدم أيضاً الصّوت والصّورة والنّص والكتب والانفوجرافيك وغيرها من الوسائل.

**ثالثاً: المحادثة الحرّة (البث المباشر):** هو عبارة عن قسم يُعلّم المحادثة العربيّة الفصحي من خلال باقات معيّنة من السّاعات لعدد من الأساتذة والأكاديميين العرب الموجودين بشكلٍ دوريّ داخل المنصة بحيث يستطيع الطالب التّواصل مع الأستاذ الذي يراه مناسباً لمستواه، فيكون كالمُرشد والمعين له في تعلّم اللّغة العربيّة، وقد تكون هناك دورات مباشرة وحيّة لمجموعة من الطلاب أو فردية عن طريق برامج خاصة للمنصة تدمج التعلّم النظامي بالتعليم عن بُعد، وكلّ ذلك يكون ضمن خطة مدروسة وسلسلة لخبراء وأكاديميين.

### ما هي الميزات التي تُقدّمها هذه المنصة؟

1- منصة ابتكاريّة تقوم على تأمين الفرص والتشاركيّة في العطاء، وتخدم اللّغة العربيّة على وجه الخصوص. فما أجمل أن يُقدّم أستاذ جامعيّ في الأردنّ دورةً يستفيد منها الطلاب في ماليزيا على سبيل المثال.

2- الطلّب المتزايد على تعلّم اللّغة العربيّة من قِبَل الأجانب، وقلة الأبحاث التطبيقية المشابهة على مُستوى مراكز أبحاث. وإذا وُجدت فهي لا تكفي للعالم الرّقميّ، ولا تُقدّم أيضاً



- باحترافية كافية كما وجدنا في "العربية التفاعلية" التابعة لمعهد اللغة العربية في جامعة الملك سعود، وموقع دليل العربية القائم على جهود شخصية.
- 3- ربط الأكاديميين العرب فيما بينهم ومع طلابهم من خلال إنشاء دوراتهم الخاصة، وتداول الخبرات والمعارف.
- 4- ميزة (المحادثة المفتوحة أو البث المباشر بالعربية الفصحى مع أكاديميين عرب متخصصين بتعليم العربية للناطقين بغيرها) لتكون أول خدمة تُطلق باللغة العربية الفصحى مع أكاديميين عرب وفق منهج محدد وليس هواة تعليم كما في برامج الدردشة وغيرها.
- 5- وجود اشتراكات شهرية وسنوية ونقاط تُحْفَظُ على العمل للطلاب والمدرّس.
- 6- توفر المهارات والخبرات اللازمة في هذا المجال وهي من أسباب نجاح المنصة كما وجدت (فهي تحتوي على هيئة تدريسية متخصصة في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، وتسعى دائماً إلى رفد كوادرها بمختصين وخبراء جُدد على الصعيد التعليمي والتقني).
- 7- وجود مركزٍ مُتخصّصٍ بالترجمة والأبحاث يعمل على ترجمة الأبحاث العلمية والكتب المطبوعة من لغات أخرى إلى اللغة العربية وبالعكس، مع وجود قسم خاص للمقالات العلمية المتخصصة في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها من قِبَل خبراء وأكاديميين.
- هذه صورة للمنصة تظهر فيها الأقسام وما تُقدِّمه في خدمة اللغة العربية للناطقين بغيرها:<sup>17</sup>

17 - عنوان المنصة على الأنترنت: [www.arabicglobal.org](http://www.arabicglobal.org) وهي الآن في مرحلة البث التجريبي إلى حين الانطلاقة الرسمية.

# انطلق الآن نحو طريقك الصحيح في تعلم اللغة العربية

## منصة العربية العالمية المفتوحة

المتخصصة في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها

ابدأ التعلم الآن!



362

OMÜİFD

### التعليم التشاركي

دورات في تعلم اللغة العربية عن طريق مسابقات عالية الجودة

ابدأ التعلم الآن ←

### المحادثة الحرة

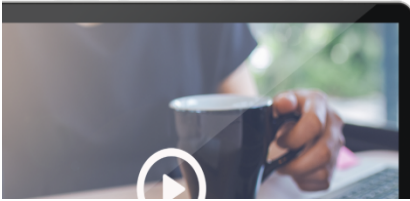
تعلم اللغة العربية مع أصحاب اللغة الأصليين عن طريق البث المباشر

ابدأ المحادثة الآن ←

### العربية التفاعلية

تعلم اللغة العربية في عشر دقائق يومياً تعلماً ذاتياً

انطلق الآن مجاناً ←



التعريف بمنصة العربية  
العالمية المفتوحة

## الخلاصة:

وجدنا أنَّ التَّعليمَ وسيلةً لبناءِ الفردِ والمجتمعِ بعيداً عن الجهلِ والتَّخلفِ، وهو يزيدُ من قوَّةِ النَّسيجِ المجتمعيِّ ليشعُرَ الفردُ بقيمتهِ أكثرَ ويتفاعلَ معَ محيطه بشكلٍ أكبرَ، وكلَّما اهتمَّتِ الشُّعوبُ بالتَّعليمِ أكثرَ، انعكستِ النتائجُ في تقدُّمِ اقتصاديِّ وعسكريِّ وتكنولوجيِّ أيضاً. وما نعيشه اليومُ في ظلِّ أزمةِ فيروسِ كورونا العالميَّةِ أكبرُ دليلٍ على أنَّ التَّعليمَ في البلدانِ النَّاميةِ هو من خفَّفَ قليلاً من عواقبِ هذهِ الأزمةِ، فتحوَّلَتِ تلكَ البلدانُ مباشرةً لتدفعَ مؤسَّساتها التَّعليميَّةَ للانتقالِ نحوَ التَّعليمِ الإلكترونيِّ (E-Learning) كبديلٍ كانَ موجوداً مُسبقاً إلى جانبِ التَّعليمِ الفيزيائيِّ، إلَّا أنَّ تحوُّفَ البعضِ لم يسمحْ لتلكَ المؤسَّساتِ الرِّسميَّةِ إلى الاعترافِ بهِ بشكلٍ رسميٍّ إلَّا في بعضِ الخطواتِ الجريئةِ من بعضِ الجامعاتِ.

وتحدَّثنا أيضاً عن واقعِ التَّعليمِ الإلكترونيِّ في ظلِّ فيروسِ كورونا (كوفيد-19)، وأشارنا إلى نظامِ إدارةِ التَّعليمِ أو ما يُسمى بـ (LMS: Learning Management System) المساقاتِ المفتوحةِ المصدرِ (MOOCs) - (Massive Open Online Course)، وغيرها، وأشارنا إلى الفرقِ بينَ التَّعليمِ الإلكترونيِّ والتَّعليمِ عن بُعدٍ.

وفي ختامِ البحثِ تبينَ لنا مدى الفائدةِ الكبيرةِ من تحويلِ بعضِ الدراساتِ النظريةِ إلى دراساتٍ تطبيقيَّةٍ كما في منصَّةِ العربيَّةِ العالميَّةِ المفتوحةِ المتخصِّصةِ في تعليمِ اللُّغة العربيَّةِ للنَّاطقينَ بِغيرِها، وقد تحدَّثنا عنها بشكلٍ نظريٍّ إلى حينِ انطلاقَتِها الرِّسميةِ في وقتٍ قريبٍ. ليظهرَ لنا بعدَ كلِّ ذلكَ أنَّ دمجَ التكنولوجيا معَ التَّعليمِ، هو أمرٌ ضروريٌّ ومهمٌّ، وخاصةً في ظلِّ الأوبئةِ العالميَّةِ كفيروسِ كورونا في هذهِ الأيامِ.

## المصادر والمراجع:

- الأتربي، شريف، التعليم الإلكتروني والخدمات المعلوماتية، القاهرة: دار العربي للنشر، 2015.
- عامر، طارق عبد الرؤوف، التعليم الإلكتروني والتعليم الافتراضي اتجاهات علمية معاصرة، القاهرة: دار المجموعة العربية للنشر، 2015.
- عبد المجيد، حذيفة مازن، شعبان، مزهر، التعليم الإلكتروني التفاعلي، ط1، عمان: مركز الكتاب الأكاديمي، 2015.
- كافي، مصطفى يوسف، التعليم الإلكتروني والاقتصاد المعربي، سوريا: دار ومؤسسة رسلان للنشر، 2009.
- الناقة، محمود كامل، تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، أسسه ومناهجه وطرق تدريسه، السعودية: جامعة أم القرى، معهد اللغة العربية، 1985.
- مؤذن، أحمد درويش، "الطرق والإستراتيجيات الناجحة في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها"، مجلة كلية الإلهيات بجامعة قهرمان مرعش، 28/14، (تموز 2016).
- الموقع الرسمي لليونسكو [ar.unesco.org/covid19/educationresponse](http://ar.unesco.org/covid19/educationresponse)
- [arabicglobal.org](http://arabicglobal.org)
- ويكيبيديا: [ar.wikipedia.org](http://ar.wikipedia.org)

- Clark, R. C. and Mayer, R. E. (2016). eLearning and the Science of Instruction. 4th edition. San Francisco: Pfeiffer.
- Crews, T. B., Sheth, S. N., and Horne, T. M. (2014) Understanding the Learning Personalities of Successful Online Students. Educause Review. Jan/Feb 2014. Retrieved from <http://www.educause.edu/ero/article/understanding-learning-personalities-successful-online-students>.
- Harasim, Linda. (2017). Learning Theory and Online Technologies. 2nd edition. New York: Routledge.
- Ünal, Abdullah Bülent, İlahiyat ve Bilgisayar -II, Angelfire Dergisi, 1/1, (Ocak 1998).
- Abdul Majeed, Hudhaifa Mazen, Shaaban, Mezher, İnteraktif E-Learning, 1. baskı, Amman: Akademik Kitap Merkezi, 2015.
- Al-Atribi, Şerif, E-Learning ve Bilgi Hizmetleri, Kahire: Dar Al-Arabi Yayınları, 2015.

- Amer, Tariq Abdel-Raouf, E-Learning ve Sanal Eğitim Çağdaş Küresel Eğilimler, Kahire: Arap Grubu Yayınevi, 2015.
- Clark, R. C. and Mayer, R. E. . eLearning and the Science of Instruction. 4th edition. San Francisco: Pfeiffer, 2016.
- Crews, T. B., Sheth, S. N., and Horne, T. M. Understanding the Learning Personalities of Successful Online Students. Educause Review. Jan/Feb 2014. Retrieved. from <http://www.educause.edu/ero/article/understanding-learning-personalities-successful-online-students>.
- Ekinci, İsmail “Ters-Yüz Edilmiş Sınıf Yöntemiyle Arapça Eğitimi ve Sarmal Yöntemle Arapça Kelime Dağarcığını Geliştirme”, Karadeniz Zirvesi (3. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi, Ordu: UBAK Yayınevi, 2020).
- Elnaka, Muhmud Kamel, Anadili Arapça Olmayanlara Arapça Dil Öğretimi, Temelleri ve Yöntemleri, Suudi Arabistan: Umm Al-Qura Üniversitesi, Arapça Enstitüsü, 1985.
- Harasim, Linda. Learning Theory and Online Technologies. 2nd edition. New York: Routledge, 2017.
- Kafi, Mostafa Youssef, E-Learning ve Bilgi Ekonomisi, Suriye: Raslan Yayınevi , 2009.
- Müezzın, Ahmet Derviş, “Anadili Arapça Olmayanlara Arapça Öğretiminde Başarılı Yöntem ve Stratejiler” Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, 14/28, (Temmuz 2016).
- Ünal, Abdullah Bülent, İlahiyat ve Bilgisayar -II, Angelfire Dergisi, 1/1, (Ocak 1998).
- unesco.org/covid19/educationresponse
- ar.wikipedia.org
- arabicglobal.org





FÂRÂBÎ'NİN FELSEFESİ BAĞLAMINDA  
CİNS KAVRAMI  
THE CONCEPT 'GENUS' IN THE CONTEXT OF  
AL-FÂRÂBÎ'S PHILOSOPHY

---

ÖMER YILDIZ

[Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri ABD.  
Res. Asst., Ondokuz Mayıs University Faculty of Divinity,  
Department of Philosophy and Religious Studies.  
yldz-omer@yandex.com  
<http://orcid.org/0000-0002-0279-3134>]

---

Makale Bilgisi / Article Information

*Makale Türü / Article Types:* Araştırma Makalesi / Research Article  
*Geliş Tarihi / Received:* 21 Eylül/September 2020  
*Kabul Tarihi / Accepted:* 23 Kasım/November 2020  
*Yayın Tarihi / Published:* 15 Aralık/December 2020  
*Yayın Sezonu / Pub Date Season:* Aralık/December  
*Yıl / Year:* 2020    *Sayı – Issue:* 49    *Sayfa / Pages:* 367-398

Atıf/Cite as: Yıldız, Ömer. "Fârâbî'nin Felsefesi Bağlamında Cins Kavramı-The Concept 'Genus' in the Context of Al-Fârâbî's Philosophy". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity* 49 (Aralık-December 2020): 367-398.

<https://doi.org/10.17120/omuifd.798025>

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

## Fârâbî'nin Felsefesi Bağlamında Cins Kavramı<sup>1</sup>

**Öz:** Bu çalışmada İslam âleminde “Muallim-i Sâni” (ikinci öğretmen) olarak tanınan Fârâbî'nin cins kavramı anlayışı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Daha çok filozofun mantık eserlerine bağlı kalarak cins kavramının mantıksal anlamı üzerinde durulmuştur. Fârâbî, risalelerinde cins kavramını ayrıntılı bir şekilde inceleyerek kısımlarından ve derecelerinden bahsetmiştir. Beş tümel olarak bilinen cins, tür, ayırım, hassa ve ilinti kavramlarından ilki ve en önemlisi diye ifade edebileceğimiz kavram cins kavramıdır. Zira o, kavramlar mantığında ve tanım teorisinde sıklıkla kullanılan zâtî (özel) bir kavramdır. Dolayısıyla kavramların ve tanımların bu konuların iyi bir şekilde anlaşılabilmesi için cins kavramının özümsemesi gerekmektedir. Ayrıca cins çalışması yapmak aynı zamanda ontoloji çalışması yapmaktır. Dolayısıyla dolaylı yünden de olsa ontoloji çalışması da yapmış olacağız. Bunun nedeni de cinslerin nesnelere özümüyle ilgili olmasıdır.

**Anahtar Sözcükler:** Aristoteles, Fârâbî, Beş Tümel, Cins, Tür



### The Concept 'Genus' in the Context of al-Fârâbî's Philosophy

**Abstract:** In this study, the concept 'universal genus' belong to al-Fârâbî known as “second teacher” in Islamic world has been tried to reveal. What universal genus means depend on works of the philosopher has been emphasized. al-Fârâbî, in his tractates broached sections and levels by examining universal genus in a comprehensive manner. Among concepts known as five predicables; genus, species, difference, property and accident as we can define, the first and the most important one is the concept 'genus universal' because it is an essential (zâtî) concept frequently used in the concept logic and definition theory. Therefore, it is necessary to perceive the concept 'genus' to understand these issues. Additionally, to research genus also means researching ontology. Therefore, we will handle ontology indirectly due to the fact that genres are related to the essence of objects.

**Keywords:** Aristotle, al-Fârâbî, Five Universal, Genus, Species.



<sup>1</sup> Bu çalışma, “Aristoteles ve Fârâbî Bağlamında Cins Tümelî Üzerine Bir İnceleme” adlı Yüksek Lisans çalışmamızdan yararlanılarak hazırlanmıştır. (Bkz: Ömer Yıldız, Aristoteles ve Fârâbî Bağlamında Cins Tümelî Üzerine Bir İnceleme, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi)



## Giriş

Geleneksel dünyada mantık ilmi kavramlar üzerine bina edilmiş bir ilimdir. Kavramlar olmadan mantığın diğer bölümleri olan önermeler ve kıyas konularına geçemeyiz. Kavramlar mantığının temelinde beş tümel bulunur ve bu beş tümel, kavramlar mantığının özünü oluşturur. Kavramların hiyerarşik bir düzende sıralanabilmesi için beş tümelin detaylı bir biçimde bilinmesi gerekmektedir. Zira beş tümelin asıl amacı, hakiki tanımlara ulaşmaktır ve beş tümel olmadan tanımlar üzerinde düşünmemiz dâhi mümkün değildir.

Tümel kavramı zatî (özel) ve arazî (ilintisel) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Cins, tür ve fasl (ayrım) zatî; hassa ve ilinti ise arazîdir. Bu ayrım sayesinde kavramların özü ve niteliklerini daha iyi kavrarız. Örneğin “insan akıllı hayvandır” dediğimiz de cins, tür ve faslı kullanarak bu tanıma ulaşırız. Zira tek bir basit kavramdan tanım teorisine ulaşamayız.

369

OMÜİFD

Konumuz olan beş tümelin ilki cins kavramı, kavramlar mantığı açısından önemli bir yere sahiptir. Bu kavram bize, bir şeyin ne olduğu hakkında bilgi verir. Özeldir bu kavram, genelde de beş tümel sayesinde zihnimiz, kavramsal anlamda bildiğimiz şeyleri forma sokarak hangi kavramın ne olduğunu bulur. Bir başka açıdan beş tümele baktığımızda hangi kavramın hangi başlık altına gireceğini biliriz. Eğer bu kavramları bilmezsek nesnelere hiyerarşik anlamda sıralamada sıkıntı yaşarız ve bu da kavram kargaşalarına sebebiyet verir. Beş tümel konusunun işlenmesindeki gaye kavramların mahiyetini bilmek ve bu kavramlardan hareketle tanım teorisine ulaşmaktır.

Özellikle Fârâbî (ö. 339), kavramların ve yargıların geniş halk kitlelerine öğretilmesi bağlamında metotlar üzerinde durmuştur.<sup>2</sup> Bunun yanında Fârâbî, Aristoteles'ten (M.Ö. ö.322) farklı olarak beş tümeli risalelerinde geniş bir şekilde incelemiştir. Filozofun cins kavramına yüklediği

<sup>2</sup> Halil İbrahim Doğramacı, *Felsefi Düşünme Eyleminde Metafor Sorunu*, (Samsun: Üniversite Yayınları, 2017), s.89.

anamlardan hareketle Porphyrios (ö.305) ağacının ve tanım teorisinin daha iyi anlaşılacağını düşünüyoruz. O nedenle bu çalışmamızda onun yalnızca cins tümeline yaklaşımını inceleyeceğiz.

## Cins Kavramı

### Etimolojik Kökeni ve Sözlük Anlamı

Cins kelimesi Arapça جنس-يجنس-جنسا-جنس fiilinden mastar olarak türetilmiş olup çoğulu أجناس ve جنوس şeklidir. Cins, at ve insanın hayvana nispeti örneğinde görüldüğü gibi birçok türü kapsayan bir mahiyet şeklinde tanımlanmıştır.<sup>3</sup> Sözlüklerde cins terimi için ifade edilen anlamlardan bir diğeri de “olgunlaşma”dır. Örneğin نضج كلها الرطبة : جنست الرطبة hurma olgunlaştı dediğimiz zaman hurmanın tamamının olgunlaştığını ifade ederiz. Çünkü cins, hurmanın tamamını kapsar.<sup>4</sup>

370

OMÜİFD

Bu kelimenin İngilizce karşılığı genus-genos olup benzer özelliklere sahip hayvanların, bitkilerin vb. bölündüğü gurup anlamına gelmektedir.<sup>5</sup> Cins kavramının Türkçedeki sözlük anlamlarına gelince; tür, çeşit, soy, kök, asıl, garip, tuhaf ve pek çok ortak özellikleri bulunan türler topluluğu şeklinde ifade edilmektedir.<sup>6</sup> Cins kavramının yukarıda vermiş olduğumuz Arapça, İngilizce, Türkçe sözlük anlamlarına baktığımızda cins sözcüğünün tür kavramından daha kapsamlı olduğu ve birçok türü içerdiği sonucuna ulaşabiliriz.

Seyyid Şerif Cürçânî (ö.816), bilgiyi birçok farklı açıdan incelemiştir. Mahiyet açısından bilgiyi tasavvur ve tasdik şeklinde iki kısma ayırıp

<sup>3</sup> Luis Maluf, *el-Müncid*, (Tahran: Nashreislam Yayınevi, M. 1968), "cins", 105.

<sup>4</sup> Muhammed b. Ya'kub Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, (Beyrut: Müessesetir'risale, 2005), "cins", 537. Fîrûzâbâdî, bize cins adıyla gelen ilk kitabın Asma'î tarafından yazıldığını ifade etmektedir.

<sup>5</sup> Janet Phillips (ed.), *Oxford Wordpower Dictionary*, (China: Oxford University Press, 2012), "genus", 324.

<sup>6</sup> Şükrü Halûk Akalın, *Türkçe Sözlük*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011), "cins", 468.

detaylı bir şekilde değerlendirmiştir.<sup>7</sup> *Ta'rifat* adlı meşhur eserinde cins kavramı ile ilgili şu açıklamalarda bulunmuştur: Cins, türleri çeşitli olan çokluğa işaret eden isimdir. Cins: 'O nedir' sorusunun cevabında hakikatleri bakımından birbirinden farklı olan çokluk üzerine söylenen bir tümeldir. Tümel, bir cinstir. Hakikatleri bakımından farklı olan sözü, türü, hâssayı ve yakın faslı tariftten çıkarır. "O nedir?" sorusunun cevabı hakkındaki sözü ise uzak faslı ve genel arazı tanımdan çıkarır.<sup>8</sup> Cürçânî'nin vermiş olduğu tanımı baktığımızda cins kavramının beş tümel olarak ayrıştırılabileceğini söyleyebiliriz.

İhvânü's-Safâ risalelerinde dört çeşit cinsten söz edilmektedir. Bu dört çeşit cinsin üçünü dilcilerin, birini de felsefecilerin kullandıklarını ifade ederler. Dilcilerin kullandıkları üç çeşit cinsi şöyle ifade edebiliriz: Birincisi, beldele ait olan cinslerdir. Bu cinsler bir belde oturanlara işaret eden kelimelerdir. İzmirililer, Samsunlular vb. gibi örnekler verilebilir. İkincisi, aynı sanatı işaret etmek için kullanılan mefhumlardır. Kuyumcular, terziler vb. örnek olarak zikredilebilir. Üçüncü olarak aynı soydan olanları işaret etmek için kullanılan sözlerdir. Haşimiler, Emeviler vb. örnek olarak gösterilebilir. Sonuncusu ise felsefecilerin kullandıkları cinsler olup bunlar da on temel kategoridir.<sup>9</sup> Bu tanımların ilk üçü dilcilerle ait olup Mantık ilmi ile kastedilen cins tanımına uygun düşmemektedir. Verilen son tanım ise on temel kategorinin en yüksek cins olarak kabul edilmesinden dolayı cins kapsamında değerlendirilir.

### **Istılahî Anlamı**

Cins kelimesi, Mantık ilminde beş tümelin ilki ve en kapsamlı olanıdır. Aristoteles'in öğrencileri tarafından *Organon*'unu incelediğimizde onun beş tümeli ilk defa ele alan filozof olduğunu görmekteyiz. O, *Metafizik* adlı eserinde de cins kavramı ile ilgili açıklamalarda bulunmuştur.<sup>10</sup> Aris-

<sup>7</sup> Zübeyir Üçtaş, *Seyyid Şerif Cürçânî'de Bilgi Teorisi*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020), s.101.

<sup>8</sup> Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerif Cürçânî, *Kitabü't-Ta'rifat*, (Beyrut: Daru'l-Marife, 2013), "cins", 76.

<sup>9</sup> Aytekin Özel, *İhvânü's-Safâ'nın Mantık Anlayışı*, (Bursa: Emin Yayınları, 2016), s. 38.

<sup>10</sup> Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 185.

toteles'e göre cins; "çok ve nevi yönünden kendi aralarında farklı nesnelere öz yönünden yüklenen şeydir."<sup>11</sup> Ramazan ve at kavramlarının hakikatleri birbirinden muhtelif olup hayvan çatısı altında birleşmeleri buna örnek olarak gösterilebilir.

Aristoteles, *Metafizik* adlı eserinde cinsin dört anlamından bahsetmektedir. Birinci anlamına göre cins ya da ırk (genos), aynı türe sahip olanların oluşları sürekli olduğunda söz konusudur. Örneğin "insan ırkı olduğu sürece" dediğimizde bu ifadenin "insanların oluşları devam ettiği sürece" anlamını ifade etmesi gibidir. İkinci anlama göre, ilk hareket ettirici olarak kendisi vasıtasıyla şeyleri var olmaya taşıyan ilk ataya cins denir. Üçüncü anlamı ise düzlem, düz şekillerin; katı ise katı cisimlerin cinsidir. Dördüncü olarak da bir şeyin ne olduğunu belirten tanımlarda içkin olan ilk şeyi ifade eder.<sup>12</sup> Aristoteles'in cinsle ilgili bir başka tanımı ise işlem açısından. Öner'in aktardığına göre, bu anlamıyla cinsi şu şekilde tanımlamaktadır: Cins, birçok türde ortak olarak bulunan ve çevre her kategorisinde onlara yüklenebilen şeydir.<sup>13</sup>

Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinde vermiş olduğu cins tanımlarını incelediğimizde bu tanımların ilk ikisinin cins kavramından çok tür-fert ilişkisini yansıttığını düşünmekteyiz. Çünkü *Topikler* ile *Metafizik* adlı eseri arasında verdiği tanımlar açısından farklar bulunmaktadır. *Topikler* adlı eserinde türleri bakımından farklı olanlara cins derken *Metafizik* adlı eserinde ise türleri farklı olmayan unsurlara da cins demektedir. Düzlem, düz şekillerin; katı, katı cisimlerin cinsidir tanımında düzlem ve katı lafızlarının kapsamına giren kavramlar, hakikatleri bakımından birbirinden farklı olup cins kavramını karşılamaktadır.

Aristoteles'in *Kategoriler* adlı kitabının daha iyi anlaşılabilmesi için Porphyrios, *İsagoge* adında bir eser yazarak beş tümeli detaylıca incelemiştir. Bu esere bakıldığında müellifin cinsi üç şekilde tanımladığını

<sup>11</sup> Aristoteles, *Topikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1989), 10.

<sup>12</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 185.

<sup>13</sup> Necati Öner, *Klasik Mantık*, (İstanbul: Divan Kitap, 2011), 40.

görmekteyiz. Bu tanımların ilkinde göre cins kavramı; tek bir varlığa ve bu tek tek varlıkların da aralarındaki ilişkiye göre belirli bir biçimi olan bireylerin topluluğunu ifade etmek için kullanılmaktadır. Müellif, ikinci olarak cins kavramını, her şeyin doğuşunun çıkış noktası şeklinde tanımlamaktadır. Üçüncü tanıma göre ise cins kavramı; türlerin altında sıralandığı şeydir.<sup>14</sup> Porphyrios'un ikinci tanımı ile Aristoteles'in ikinci tanımı örtüşmektedir. Bu iki tanıma göre Hz. Âdem (as) ile Hz. Havva birer fert olarak onların çıkış noktası olan insan türünün altında yer aldığını söyleyebiliriz.

İbn Sînâ (ö.428), *Kitâbu's Şifâ* ve *Metafizik* adlı eserlerinde, İbn Hazm da *et-Takrîb li-Haddi'l Mantık* adlı eserinde cins kavramının Yunanlılar tarafından birden fazla anlama gelecek şekilde kullanıldığını ifade etmektedirler.

İbn Sînâ, *Kitâbu's Şifâ* adlı eserinde şu açıklamayı yapmaktadır: “Yunanlılar pek çok ferdin ortak olduğu anlama cins diyorlardı. Mesela Aligil gibi soylarına ve Mısırlı gibi beldelerine mensup olmayı örnek olarak verebiliriz. Çünkü Aligil gibi lafızlar, Aligillerin fertlerine kıyasla onlar tarafından cins olarak adlandırılıyordu. Aynı şekilde Mısırlı gibi lafızlar da Mısır'da doğanların veya Mısırdaki oturanların fertlerine kıyasla cins olarak adlandırılıyordu. Yine onlar çok şey arasında ortak olup o şeylerin kendisine nispet edildiği tek bir şeye, o şeylerin cinsi adını veriyorlardı. Söz gelişi onlara göre Ali, Aligillerin cinsi ve Mısır da Mısır halkının cinsiydi. Bu kısım onlara göre cins olmaya daha layıktı. Çünkü Ali, Aligilin Aligillerin cinsi olmasının ve Mısır da Mısırlının Mısırlıların cinsi olmasının sebebiydi..... Şu anda Mantıkçıların cins dedikleri anlam, kendisinde ortak olan çok şeye nispeti bulunan tek bir makul olduğu ve bu anlamın birinci vaz'da ismi bulunmadığından ona benzeyen bu şeylerin isminden ona bir isim taşınmış ve cins denilmiştir. İşte bu, mantıkçıların hakkında konuştuğu ve 'tür bakımından farklı olan pek çok şeye 'o nedir?' sorusunun cevabında söylenendir' şeklinde resmettiği şeydir.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Porphyrios, *Isagoge*, çev. Betül Çotuksöken, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986), 32-33.

<sup>15</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ*, ed. Muhittin Macit, çev. Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 40-41.

İbn Sînâ, *Metafizik* adlı eserinin birinci cildinde “cins ve madde arasındaki fark” başlığının altında cins kavramı ile ilgili şu ifadelere yer vermektedir: “*cinsin kaç şeye delalet ettiğine gelince cins, Yunanlılar zamanında pek çok anlama delalet ediyordu, günümüzde bu anlamlarda kullanılmamaktadır. Cins bizim sanatımızda yalnızca bilinen mantıksal anlama ve konuya delalet eder. Bazen cins lafzını türün yerine kullanarak şöyle deriz: Bu, şunun cinsinden yani onun türünden veya onunla ayrı tanıma sahip olanlardan değildir. Tür de şimdi günümüzde ve ilmi kitaplardaki âdetimizde yalnızca mantıkî türe ve şeylerin suretlerine delalet eder.*”<sup>16</sup>

İbn Hazm (ö.456), *et-Takrîb li-Haddî'l Mantık* adlı eserinde cins kavramı ile ilgili şunları ifade etmektedir: “*Öncekiler, cinse manasız bir kısım ilave ettiler. Bu kısım; Temim lafzının Ben-i Temim kabilesinin fertlerine, Basra lafzının Basralılara, yöneticiliğin tüm yöneticilere, zanaatın tüm zanaatkârlar örneklerinde olduğu gibi cins olmasıdır. Bu kısım sınırsızdır ve kural altına alınamaz. Bundan dolayı bu kısım uğraşmanın anlamı yoktur. Biz cins sözü-müzle mahlûkattan iki veya daha fazla türü kapsayan lafzı kastediyoruz. Cins, Zeyd ve Amr gibi tek fertlere bizâtihi delalet etmez. Ayrıca insan, deve ve fil kelimelerinde olduğu gibi sadece fertleri farklı bir gruba da delalet etmez. Bilakis canlı lafzında olduğu gibi, fertleri ve türleri farklı bir guruba delalet eder. Canlı lafzı; at, insan, melekler ve diğer tüm canlılara delalet eder.*”<sup>17</sup>

İbn Sînâ ve İbn Hazm’a ait olan pasajları değerlendirdiğimizde Aristoteles ve Porphyrios’un cins kavramına birden fazla anlam yüklediklerini görmekteyiz. Kanaatimizce cinse yüklenen bu anlamlar, dönemlerindeki yaygın kullanım ile alakalıdır. Nitekim Aristoteles ve Porphyrios’un cins kavramı ile ilgili açıklamalarında baktığımızda cins ve tür kavramını birbirlerinin yerine kullandıkları sonucunu çok rahatlıkla elde etmekteyiz. Bizce cins ve tür kavramları arasında ayrım yapılması gerekmektedir. Çünkü filozoflar, tanımlarının bir kısmında bu iki tümeli bir arada kulla-

<sup>16</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ İlâhiyat Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 1/550.

<sup>17</sup> İbn Hazm, *et-Takrîb li-Haddî'l-Mantık*, çev. İbrahim Çapak, Yusuf Arıkaner, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), 74.

nırken bir yandan da münferit olarak cins ve tür kavramlarının tanımlarını vermektedirler.

İslam mantık tarihinde cins kavramı, ilk defa geniş bir biçimde Fârâbî tarafından ele alınıp konu-yüklem açısından incelenmiştir. Fârâbî *et-Tavtia* adlı risalesinde cinsi şöyle tanımlamaktadır: “İki şeyin cevherleri bakımından benzeştiği iki basit yüklem daha genel olanını cins” olarak isimlendirmektedir.<sup>18</sup> *Îsâgûcî* adlı kitabında ise cins ile ilgili şu tarifi yapmıştır: “Bu nedir,<sup>19</sup> sorusuna cevap olabilecek tümellerin her ikisinden daha genel olanına cins denir.”<sup>20</sup> Son olarakta *Elfâzi'l-Müsta'mele fi'l-Mantık* adlı eserinde cins ile ilgili şu ifadeleri kullanmıştır: “Tür bakımından farklı olup “o nedir?” sorusuna cevap teşkil edebilen birden çok varlık için kullanılan tümeldir.”<sup>21</sup>

Fârâbî ile Aristoteles'in tanımlarına baktığımızda Fârâbî'nin cinsi tanımlarken Aristoteles'i takip ettiğini söyleyebiliriz. Çünkü her ikisi de cinsi yüklem açısından ele alıp tanımlamışlardır. Fârâbî'nin tanımının Aristoteles'in *Topikler* adlı eserinde yapmış olduğu “çok ve tür yönünden kendi aralarında farklı nesnelere öz yönünden yüklenen şeydir” tanımına uygun düşmektedir. Fârâbî tercihini bu yönde kullanmıştır diyebiliriz. Bu, Aristoteles'in *Metafizik* adlı yapıtında vermiş olduğu dördüncü tanıma, Necati Öner'den aktardığımız tarife ve Porphyrios'un cins kavramını, türlerin altında sıralandığı şeydir tanımlamasına benzemektedir.

İbn Sînâ, *Kitâb'uş-Şifâ* adlı eserinde cinsi şu şekilde ifade etmiştir: “Tür bakımından farklı olan pek çok şeye “o nedir?” sorusunun cevabında söylenendir.”<sup>22</sup> *en-Necât* adlı yapıtında da cins ile ilgili aynı tanımlamayı vermiştir.<sup>23</sup>

<sup>18</sup> Fârâbî, *et-Tavtia*, çev. Yaşar Aydın, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 26; Fârâbî, *et-Tavtia*, çev. Mübahat Türker-Küyel, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990), 29.

<sup>19</sup> Kitabın orijinal metninde ‘o nedir?’ şeklinde kullanılan soru kalıbı kitabın esas alınan tercümesinde ‘bu nedir?’ şeklinde çevrilmiştir. Doğrudan alıntı yaptığımız için pasaj içindeki soru kalıbını tashih etmeyip çevirideki şekliyle kullanmayı tercih ettik.

<sup>20</sup> Fârâbî, *Îsâgûcî*, çev. Yaşar Aydın, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 64.

<sup>21</sup> Fârâbî, *Kitâbü'l-Elfâzi'l-Müsta'mele fi'l-Mantık*, çev. Yaşar Aydın, 1. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 39.

<sup>22</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, 41.

*El-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı kitabında ise cins ile ilgili şu ifadeleri kullanmıştır: “O nedir?” sorusunun cevabında altındaki şeylere söylenen her tümel yüklemine altına giren birbiriyle muhtelif hakikatlerin her birine cins denir.”<sup>24</sup> Filozof, *el-Muhtasarü'l-Evsat fi'l-Mantık*<sup>25</sup> adlı eserinde de aynı tanımları vermiştir.<sup>26</sup> *el-Mu'cezû's-Sağîr fi'l-Mantık* adlı risâlesinde cins kavramını şöyle tanımlamıştır: “Cins; “o nedir?”in cevabında değişik gerçeklikleri kapsayan yüklemidir.”<sup>27</sup> *Dânişnâme-i Alâî* adlı eserinde cins kavramını, “cisim hayvandan daha genel, cevherden daha özeldir. Hayvan ise insandan daha genel, cisimden daha özeldir. O halde “o nedir?” sorusunun cevabında daha genel tümel olan her şey, daha özel cinstir. Daha özel tümel olan her şey daha genel türdür.” şeklinde ifade etmiştir.<sup>28</sup> İbn Sînâ'nın “o nedir?” sorusuna verilen cevaptan

hareketle cinsi tanımladığını görürüz. Onun sergilemiş olduğu böyle bir yaklaşım cinsin tanımı konusunda İbn Sînâ'nın Porphyrios'un etkisinden daha ziyade Fârâbî'nin bakış açısının etkisi altında kaldığını göstermektedir.<sup>29</sup> Kısaca İbn Sînâ yaptığı cins tanımında Fârâbî'yi takip ederek ona yakın tarifler vermiştir. O, Fârâbî'nin tercihini benimsemiştir.

İbn Hazm, *et-Takrîb li-Haddi'l-Mantık* adlı eserinde cins kavramını; “Mahlûkattan iki veya daha fazla türü kapsayan lafız” şeklinde tanımlamıştır.<sup>30</sup> Buna göre cins kavramı, tek tek fertlere delalet etmeyip tek tek türle-

<sup>23</sup> İbn Sînâ, *en-Necat*, çev. Kübra Şenel, (İstanbul: Kocabalçık Yayınları, 2013), 13-15.

<sup>24</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, ed. Muhittin Macit, çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 13.

<sup>25</sup> Eser ile ilgili geniş bilgi için bkz. Harun Takcı, *İbn Sînâ'nın el-Muhtasarü'l-Evsat Fi'l-Mantık Adlı Risalesi Üzerine Bir İnceleme*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009).

<sup>26</sup> İbn Sînâ, *el-Muhtasarü'l-Evsat fi'l-Mantık*, çev. Seyyid Mahmud Yusuf Sanî, (Tahran: Müesse-i Pejûheşi, 1396), 9.

<sup>27</sup> Ali Durusoy, “İbn Sînâ'nın ‘el-Mu'cezû's-Sağîr fi'l-Mantık’ Adlı Risâlesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13-15 (1995), 151.

<sup>28</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, ed. Gürbüz Deniz, çev. Murat Demirkol, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 30.

<sup>29</sup> Kamil Kömürcü, “Fârâbî’de Beş Tümel Kavram”, *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitü Dergisi*, 9. Özel Sayı, (2019), 267.

<sup>30</sup> İbn Hazm, *et-Takrîb*, 74.



re de delalet etmez. Cins, iki farklı türü çatısı altına alabilen bir kavramdır. Buna hayvan, canlı, cisim vb. kavramlar örnek verilebilir.

Yukarıda cins ile ilgili verilen ıstılahî tanımlardan yola çıkarak cinsin tanımı hakkında filozofların cinsin türden daha geniş olduğu ve onu kapsadığı, hakikatleri bakımından birbirinden farklı olan birden çok üzerine söylenen bir küllî olduğu konusunda ittifak ettiklerini söyleyebiliriz.

İstılahî tanımları kendi aralarında analiz ettiğimizde Aristoteles'in cinse birden fazla anlam yükleyip tür-fert kavramlarını da cins kavramı şeklinde tanımladığını görmekteyiz. Porphyrios da aynı tanımları vererek Aristoteles'i takip etmiştir. Bu, onların, kendi dönemlerinde cinsin hangi manalarda kullanıldığını vererek asıl literatürdeki manasını keşfetme arzusundan kaynaklanıyor olabilir. Oysa İslam filozoflarının tanımlarını incelediğimiz zaman tür-fert kavramlarını esas alarak tanım yaptıklarını görmemekteyiz. Genel olarak onlar, Aristoteles'in, "çok ve tür yönünden kendi aralarında hakikatleri bakımından farklı nesnelere öz bakımından yüklenen şeydir" tarifini esas alarak görüşlerini ortaya koymuşlardır.

### Fârâbî Bağlamında Cins Kavramı

İslam Mantık Tarihinde mantık deyince ilk akla gelen isimlerden birisi "Muallim-i Sâni" olarak da bilinen Fârâbî'dir. Nasıl ki eserlerinde beş tûmelden ilk defa bahseden filozof Aristoteles ise İslam Mantık Tarihinde de beş tûmeli ilk defa işleyen düşünür Fârâbî olmuştur. Müellifin günümüze ulaşan mantık eserlerini incelediğimiz de beş tûmeli detaylı bir şekilde ele aldığını görmekteyiz. Bu eserlerden, *et-Taṭṭiā*, *İsâgûcî* ve *Kitâbü'l-Elfâzî'l-Müsta'mele fi'l Mantık* adlı yapıtlarında beş tûmeli detaylıca işlemiştir.

Fârâbî, *İsâgûcî* adlı eserinde cins kavramını "*bu nedir? sorusuna cevap olabilecek tûmellerin her ikisinden en genel olanıdır*" şeklinde tanımlamaktadır.<sup>31</sup> Müellif, kendisinden daha geneli bulunmayan kavramı en yüksek/yukarı cins, kendisinden daha özeli bulunmayan kavramı en son tür,

<sup>31</sup> Fârâbî, *İsâgûcî*, 64.

bu iki terim arasında yer alan kavramlardan her birini altında yer alan kavrama göre cins, üstünde bulunan kavrama göre tür diye adlandırmaktadır. Bunlar da orta tümellerdir.<sup>32</sup>

Fârâbî, en genel terimler ile kategorileri kasteder. Bu kategoriler on tanedir. Kategorilerden ilk bahseden filozof Aristoteles olmuştur. Aristoteles'in *Organon* külliyatının ilk kitabıdır. Filozofa göre kategori kelimesi varlığın ya da bir konuya yüklenen yüklemnin çeşitli anlamlarını ifade eder.<sup>33</sup> Bu kitabın konusunu terimler, terimlerin incelenmesi ve tasnifi oluşturur.<sup>34</sup> Şayet hangi kavramın genel, hangi kavramın özel olduğunu bilemezsek terimleri yanlış sıralarız ve bu da bizi mantık yanlışlarına götürür. Aristoteles, bu on temel kategoriye *Kategoriler* ve *Metafizik* adlı eserlerinde işler. On temel kategoriye, *Kategoriler* kitabında daha çok mantık açısından ele alırken *Metafizik* adlı eserinde ontoloji açısından işler.<sup>35</sup>

Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* adlı eserinde kategorileri en yüksek cinsler olarak kabul etmiştir ve onları açıklamıştır. Filozof, "bir lafzın delalet ettiği ve işaret edilen bu şeylerden birinin nitelendiği her aklî anlama" kategori adını verir.<sup>36</sup> Bu kategorilerden her birinin ihtiva ettiği türler daha genellerin altına gelecek şekilde sıralandığında her birindeki türler, en üst bir cinse ulaşır. Bu en üst cinsler ise on temel kategorinin sayısınca on tane olur. Bu kategoriler şunlardır; cevher, nicelik, nitelik, görelilik, mekân, zaman, durum, sahip olma, etki ve edilgidir.<sup>37</sup> On temel kategorinin akılda kalabilmesi için şu örneği verebiliriz: Selçuk (cevher), Sabri'nin oğludur (iza-fet). Kısadır (nicelik), sarıdır (nitelik). Bugün (zaman), okulda (mekân)

<sup>32</sup> Fârâbî, *İsâgûcî*, 64. Fârâbî, "İsâgûcî", el-Mantık 'inde'l-Fârâbî, thk. Refik el-Acem, (Beirut: Dârül-Meşrik", 1985), 1/76-78.

<sup>33</sup> İbrahim Emiroğlu, Hülya Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018),176.

<sup>34</sup> Nihat Keklik, *İslam Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı*, (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1970), 15.

<sup>35</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâli Metafiziğinin Karşılaştırılması*, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993), 42-43.

<sup>36</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, çev. Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 4.

<sup>37</sup> Detaylı bilgi için bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*; Keklik, *İslam Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı*, 1970.

oturuyordu (durum). Elinde bir kalem vardı (mülk). Kalemi eğdi (etki) ve kalem eğildi (edilgi).

Kategoriler konusunda İbn Haldûn (ö. 808), *Mukaddime* adlı eserinde mantık kitaplarını tanıtırken birinci kitap hakkında şu ifadeleri kullanır: “Yüksek cinslerdir ki, zihinde mahsusatın tecridi oraya varır. Bunların üstünde başka bir cins bulunmaz. Buna *Kitabu'l-Makûlât* ismi verilir.”<sup>38</sup> İbn Haldûn daha sonra müteahhirîn dönemi âlimlerin bu kitabı hazf ettiklerini ifade edip bunun nedenini ise makûlât konusunun doğrudan değil, dolaylı olarak mantığı ilgilendirmesine bağlar.<sup>39</sup>

Fârâbî bu on temel kategoriyi detaylı bir biçimde işlerken Aristoteles bu on temel kategoriden cevher, nicelik, nitelik, görelilik, etki ve edilgi kategorilerini geniş biçimde incelemiştir. Bir terimin başka bir terime karşı olması başlığı altında da sahip olma kategorisini işlemiştir. Bu kategoriler dışındaki zaman, mekân ve durum kategorilerini birer cümle ile açıklama yolunu tercih etmiştir.<sup>40</sup>

Fârâbî, *Îsâğûcî* adlı yapıtında en yüksek cins, orta tümeller ve en özel tür ilişkisini örnekler üzerinden somutlaştırmaktadır. Bu somutlaştırma işlemini hurma ağacı üzerinden yapmaktadır. Şimdi biz de bu örneği filozofun kaleminden çıktığı gibi aktaralım. “*Mesela hurma ağacı olarak görülen tekilin hurma olduğunu bilmemiz durumunda, “Gördüğümüz nedir?” diye sorarız. Bu soruya verilecek en uygun cevap şudur: “O bir hurmadır”, “O bir ağaçtır”, “O bir bitkidir” ve “O bir cisimdir.” Bu cevaplar genellik ve özellik bakımından birbirinden farklıdır. Bunlardan hangi ikisini alırsan onlardan daha genel olanı cins, özel olanı ise türdür. Mesela “bitki” ve “cisim”; “bitki” tür, “cisim” cinstir. “Ağaç” ve “bitki” de böyledir, “ağaç” tür, “bitki” cinstir. Aynı durum “ağaç” ve “hurma ağacı”nda da vardır; “hurma ağacı” tür, “ağaç” cinstir. Bunların tamamında, en genel olan “cisim”dir ki onu en yüksek cins olarak*

<sup>38</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2009), 2/886.

<sup>39</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/887.

<sup>40</sup> Aristoteles, *Kategoriyalar*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1989), 46.

*alalım; onların tamamında en özel olan ise “hurma ağacı” ki “hurma ağacı”nı da en son tür olarak alalım. Bu durumda “ağaç”, “bitki”, “hurma ağacı” ile “cisim” arasında orta tümeller olur ve bu ikisinden her biri de tür ve cins olur.”<sup>41</sup>*

Fârâbî, vermiş olduğu pasajda aşağıdan yukarıya ya da yukarıdan aşağıya cins ve tür kavramlarını göstermiştir. Bu kavramların yer aldıkları konuma göre cins ya da tür olabileceklerini belirtmiştir. Bunun yanında en genel kavramın en yüksek cins olup tür olamayacağını, en özel kavramın ise en özel tür olup cins olamayacağını açıkça ifade etmiştir. Müellif, bir örnek üzerinden konuyu anlaşılır hale getirmeye çalışmıştır. Filozof, bir bakıma Porphyrios ağacı gibi bir ağaç betimlemiştir ve bunda da başarılı olmuştur. O halde örnek kapsamında değerlendirdiğimizde cins kavramı, iki tümel ya da verilen tümeller arasında daha genel olan şeklinde değerlendirilebilir. Cins kavramı, camî’ bir kavram olup kuşatıcı özelliğe sahiptir. Örnekten anladığımız kadarıyla filozof, cins kavramını da kendi arasında ayırıştırarak kısımlarının olduğunu ifade etmiştir.

380

OMÜİFD

Filozofun açıklamalarına baktığımızda cins ve tür kavramlarının yüklem yapıldığını da görürüz. Yukarıda filozofun verdiği örneğe baktığımızda “cisim”, “bitki”, “ağaç” ve “hurma ağacı” arasındaki ilişkiyi şöyle ifade edebiliriz. “Hurma ağacı, ağaçtır”, “hurma ağacı, bitkidir”, “hurma ağacı, cisimdir”. Bu örneklerde görüldüğü üzere yüklem konuyu tamamen kuşatmıştır. Ama bunun tam tersi olan “ağaç, hurma ağacıdır”, “bitki, hurma ağacıdır”, “cisim, hurma ağacıdır” dediğimizde yüklem konuyu tamamen kuşatamamaktadır, bilakis konuyu sınırlamaktadır. O halde şu sonuca ulaşabiliriz. Türlerden bir kısmı fertlere, cinslerden bir kısmı türlere ve konumuna göre cins veya tür olan kavramlar da hem konu hem yüklem olabilme özelliğine sahiptir. Yani daha genel olan kavram daha özel olan kavrama göre yüklem olmak zorundadır. Üstte yer alan kavram altta bulunan kavrama göre kullanılır, ama altta yer alan kavram üstte bulunan kavram için kullanılmaz.

<sup>41</sup> Fârâbî, *Îsâğûcî*, 65-66.

Bir başka örnek üzerinden konuya baktığımızda altın, elmas, gümüş ve bakır kavramlarının her biri türdür. Bu kavramlar maden çatısı altında toplanmaktadırlar. Maden kavramı ise cansız kavramının, bu kavram da cisim teriminin, cisim kavramı ise cevher kavramının çatısı altında birleşmektedir. “Gümüş madendir” diyebildiğimiz halde “maden gümüştür” diyemeyiz. Zira gümüşten başka altın, elmas, bakır, taş kömürü vb. madenler bulunmaktadır.

Kısaca ifade etmek gerekirse cins birbirinden farklı birçok kavrama yüklenirken, tür birbirinden farklı olmayıp sayıca çok olan kavramlara yüklenir. Nitekim Refik el-Acem, *Îsâgûcî* şerhinde “Fârâbî cins ve tür tümellerinin arasını nasıl ayırt etmiştir?” sorusunu sorup yanıt olarak ise cins ve tür tümellerinin tanımlarını ve örneklerini vermektedir.<sup>42</sup> Örneğin “insan, at ve inek canlıdır” dediğimizde bu kavramların her biri tür olup canlı kavramı cinstir. Görüldüğü üzere bu kavramların her biri birbirinden farklı olup kendilerinden daha genel olan ve onları kuşatan bir kavramda birleşmişlerdir. “Ömer, Selçuk ve Ramazan insandır” dediğimizde ise bu kavramlar fert olup insan türüdür. Burada ise bu kavramlar birbirlerinden farklı olmayıp türleri olan insan kavramı bu terimlere yüklem olmuştur.

Fârâbî, eserlerinde cins kavramının kısımlarından bahsetmektedir. *Îsâgûcî* adlı eserinde cins kavramını yakın cins, uzak cins ve bölüşen/paydaş türler diye üç kısma ayırmaktadır. “Bir cinsin altında türler bulunsa ve bunlarla bu cins arasında başka bir ara cins bulunmasa, bu cins, bu türlerin “yakın cinsi” olur ve bu türler de “bölüşen/paydaş/kasîme türler olur.”<sup>43</sup> Bu tanıma şu örneği verebiliriz: “ağaç”, “bitki”, “canlı”, “cisim” ve “cevher” terimlerine baktığımızda ağaç kavramının yakın cinsi bitki, bitki teriminin yakın cinsi canlı, canlı kavramının yakın cinsi cisim, cisim kavramının yakın cinsi ise cevherdir. Görüldüğü üzere bir kavramın yakın cinsi onun bir üstündeki kavram olup bu cinsler de bölü-

<sup>42</sup> Refik el-Acem, “Şerh ala *Îsâgûcî*”, “el-Mantık ‘inde’l-Fârâbî” (Beyrut: Dârül-Meşrik, 1986), 131.

<sup>43</sup> Fârâbî, *Îsâgûcî*, 68.

şen/paydaş/kâsîme türler şeklinde isimlendirilir. Yakın cins ve uzak cins kavramlarını İslam dini üzerinden örneklendirdiğimizde, İslam'ın yakın cinsini ilahi din, uzak cinsini ise din şeklinde ifade edebiliriz.<sup>44</sup>

“Bu cinsin üzerinde bulunan her cins de bu türlerin “uzak cinsi” olur. Farklı cinslerin altında bulunan türler, “ bölüşen/paydaş olmayan türlerdir.”<sup>45</sup> Bu açıklamalara baktığımızda filozof, yakın cinsin üstünde yer alan kavramı uzak cins şeklinde tanımlamaktadır. Yukarıda verdiğimiz örneğe tekrardan bakarsak “ağaç” kavramının uzak cinsi “canlı”, “bitki” kavramının uzak cinsi “cisim”, “canlı” kavramının uzak cinsi ise “cevher” kavramıdır. Bunun tam tersine baktığımızda ise “cevher” kavramının yakın türü “cisim”, uzak türü ise “canlı” kavramıdır. Yakın cins-uzak cins, yakın tür-uzak tür kavramları birbirleriyle ilişkili olup bu kavramlardan herhangi biri varsa diğerlerinin de olması zorunludur.

382  
OMÜİFD

Bölüşen/paydaş olmayan türlere gelince ise hayvan-hurma ağacı veya bitki-insan kavramlarını örnek verebiliriz. Bu kavramlara baktığımızda canlı kavramı, duygulu ve duygusuz diye ikiye ayrılmaktadır. Duygulu (hayvan) kavramı, akıllı ve akılsız diye ikiye bölünürken hurma ağacı bu çatı altında hiçbir şekilde kendine yer bulamamaktadır. Aynı şekilde duygusuz kavramı da bitki kavramını içine almaktadır. Bu kavramın içinde de insan kavramı hiçbir şekilde girememektedir. O halde bölüşen/paydaş olmayan türlerin kısmi de olsa kavramlar arası ilişkilerin ayrıklık bölümüne denk geldiğini ifade edebiliriz. Nitekim ayrıklık konusu olan kavramların her biri diğerinin hiçbir ferdiyi içine almamaktadır. Mesela kuş-insan-, taş-insan, bitki-böcek vb. gibi kavramları örnek olarak gösterebiliriz. Ama bu kavramların bir kısmı balık-insan örneğinde görüldüğü gibi bölüşen/paydaş olan türler kısmına da girmektedir Çünkü aynı cins çatısı altında birleşmektedirler.

*“Birbirinin altında bulunmayan cinsler dördttür: Birincisi, yüksek cinslerdir. İkincisi, her biri farklı bir yüksek cinsin altında bulunan orta cinslerdir.*

<sup>44</sup> Cafer Sadık Yaran, *İnformel Mantık*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), s.43.

<sup>45</sup> Fârâbî, *İsâgûcî*, 68.

*Üçüncüsü, bölüşen/paydaş türler olan cinsler olup dördüncüsü ise her biri diğerinininkinden farklı bir cinsin altında tür olarak bulunan ve her biri tek bir yüksek cinsle ulaşan orta cinslerdir.*"<sup>46</sup>

Fârâbî'nin açıklamasına baktığımızda cins kavramını bu sefer de birbirinin altında bulunmayan cinsler çatısı altında dört kısma ayırmaktadır. Bunların ilkini, en üst cinsler diye adlandırmaktadır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi en üst cinsler on temel kategoridir. Bu kategoriler, cevher, nicelik, nitelik, görelilik, mekân, zaman, durum, sahip olma, etki ve edilgidir. Bu kategorilerden cevher zatî olup diğerleri cevher kavramına bağlı olarak ortaya çıkmaktadırlar.

Bu kategorilerden nicelik, mekân ve etki kategorilerini örneklerle açıklayalım. Nicelik, 'ne kadar, kaç, nice?' sorularının cevabını bildiren kategoridir. Örneğin çizgi, zaman, sayılar ve sözler vb. kavramlar, bir nicelik bildirip nicelik kategorisinin altına girerler. Mekân, 'nerede?' sorusunun yanıtı olan kategoridir. Mekân kategorisi, en yüksek cins olup okulda, çarşıda, camide, fakültede yukarıda, aşağıda gibi konum bildiren tüm kavramları kapsar. Etki kategorisi, 'o ne yapar?' sorusuna yanıt olan kategoridir. Mesela kesiyor, kırıyor yakıyor vb. kavramların hepsi, etki kategorisinin altına girer.<sup>47</sup> Bu kategorilerin hepsi en yüksek cinsler olup filozofun kastetmiş olduğu yüksek cinslerdir. Çünkü bu kategorilerden daha genel kavramlar bulunmamaktadır.

Her biri farklı bir yüksek cinsin altında bulunan orta cinslere gelince on temel kategorinin altında yer alan kavramlar kastedilmektedir. Mesela cevher kategorisinin içinde hayvan, bitki, cisim gibi kavramlar yer almaktadır. Nitelik kategorisinin içinde renkler vb. kavramlar bulunmaktadır. Nicelik kategorisi ise sayılar ve sözler kavramlarını ihtiva etmektedir. Bu kavramlara baktığımızda her biri farklı bir yüksek cinsin altında yer almaktadırlar.

<sup>46</sup> Fârâbî, *İsâgûcî*, 68.

<sup>47</sup> AYTEKİN ÖZEL, *Tasavvurlar Mantığı ve Kavramlar Mantığı Geleneksel Mantığa Giriş -I-*, (Bursa: Bursa Akademi, 2019), 115-118; İBRAHİM EMİROĞLU, *Klasik Mantığa Giriş*, (Ankara: Elis Yayınları, 2013), 76-77.

Bölüşen/paydaş olan cinslere gelince bir kavramın yakın cinsi olan kavramlar yani hem cins hem tür olan kavramlar bölüşen/paydaş olan cinslerdir. “Cevher”, “cisim”, “canlı”, “hayvan” ve “insan” kavramlarına baktığımızda “cisim”, “canlı” ve “hayvan” kavramları hem cins hem tür olan kavramlar olup bölüşen/paydaş olan cinsler diye isimlendirilirler.

Sonuncusu ise her biri diğerininkinden farklı bir cinsin altında tür olarak bulunan ve her biri tek bir yüksek cinse ulaşan orta cinslerdir. “Cevher”, “cisim”, “canlı”, “hayvan” (duygulu) ve “akıllı” kavramlarına baktığımızda “hayvan” kavramı “akıllı” (insan) ve “akılsız” (balık, eşek, inek) varlıkları kapsamaktadır. “Canlı” kavramı ise “duygulu” (hayvan) ve “duygusuz” (bitki) varlıkları kuşatmaktadır. “Cismi olan” kavram ise “canlı” (bitki, hayvan) ve “cansız” (taş, demir, altın) kavramlarını kuşatmaktadır. O halde bu kavramların her biri farklı bir cinsin altında tür olarak bulunup her biri tek bir yüksek cinse ulaşır. Akıllı ve akılsız kavramları tür olup üzerinde yer alan duygulu kavramı cins olur. Hayvan ve bitki kavramları tür olup onun üzerinde yer alan canlı kavramı cins olur. Canlı ve cansız kavramlar tür olup cisim kavramı ise cins olur. Cismi olan ve cismi olmayan kavramlar tür olup cevher kavramı en yüksek cins olur. Görüldüğü üzere tüm kavramlar farklı bir cinsin altında yer almasına rağmen tek bir yüksek cinsin altında birleşmektedirler.

Ahmet Cevdet Paşa da (ö. 1895) cins kavramını , “hakâiki muhtelifenin zâtisi olan küllidir” şeklinde tanımlamaktadır. Cinsin çeşitleri ve derecelerinden bahsetmektedir. Ona göre cins kavramının yakın ve uzak olmak üzere iki çeşidi vardır. Bir nev'in hemen üstünde bulunan cinse yakın cins, uzakta olanına ise uzak cins denmektedir. Mesela insanın yakın cinsi hayvan, uzak cinsleri canlı, cisim ve cevherdir. Cinsin derecelerini ise üçe ayırmaktadır. Bunlar, en üstte bulunan cins, yüksek cins (*cins-i ali*); ortada bulunan cinsler, orta cins (*cins-i mutavassıt*); en altta bulunan cins, aşağı cinsler (*cins-i sâfil*) dir. Cevher yüksek cinse; cisim, canlı, orta cinse; hayvan ise aşağı cinse örnek olarak verilebilir.<sup>48</sup>

<sup>48</sup> Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedâd*, (Matbaa-i Âmire, 1293),14-23.



Fârâbî, *et-Tavtia* adlı eserinde cins ile ilgili iki tanım vermiştir. Bu tanımlardan ilkinde göre “iki şeyin cevherleri bakımından benzeştiği iki basit yüklem daha genel olanı cins” diye isimlendirmiştir.<sup>49</sup> Filozof, ikinci verdiği tanımda ise cins kavramını , “şu gördüğümüz veya genel olarak hissettiğimiz şey nedir? (sorusunu) cevaplama da uygun cevabı oluşturan iki basit yüklemden daha genel olanıdır” şeklinde tanımlamıştır.<sup>50</sup>

Filozofun vermiş olduğu tanımlardan hareketle diyebiliriz ki cins kavramı beş tümel için de en genel olmak zorundadır. Onun atında yer alan kavramlar ondan daha özel olmak zorundadır ya da cins kavramının vasıflarını, niteliklerini ifade ederler. Örneğin papatya, gül, lale, çınar ağacı vb. gibi kavramlar bitki çatısı altında toplanmaktadır. Bu bitki kavramı en genel kavram olup cins kavramını karşılamaktadır. Onun altında yer alan kavramlardan her biri bitkiden daha özel olduğu için tür adını almaktadır. Bu kavramların her birini bir diğerinden ayırt eden vasıflar bulunurken her birinin ortak olduğu yönler de mevcuttur.

Filozofun vermiş olduğu iki tanımı incelediğimiz de cins kavramını yüklem açısından ele aldığını ve bu yüklemelerin genel olanı cins diye tanımladığını görmekteyiz.

Yüklemler iki kısma ayrılmaktadır. Bunlar, basit ve bileşik yüklemelerdir. Basit yüklemler, kendisine müfret bir lafızla delâlet edilendir. Buna örnek olarak “insan”, “hayvan”, “siyah” gibi kavramlar verilebilir. Bileşik yüklemler ise böyle olmayıp bileşik bir lafızla kendisine delâlet edilendir. Buna da “taş atan” ve “konuşan insan” örnek olarak gösterilebilir.<sup>51</sup> Kıscası basit yüklemler tek bir kavramla ifade edilirken bileşik yüklemler birden fazla lafızla ifade edilir. Bu durumda basit yüklemler beş tane olup cins, tür, ayırım, hâssa ve ilinti şeklinde ifade edilirler. Bu kavramlar literatürümüzde beş tümel veya külliyyat-ı hamse olarak da bilinir.

<sup>49</sup> Fârâbî, *et-Tavtia*, çev. Yaşar Aydın, 26; Fârâbî, *et-Tavtia*, çev. Mübahat Türker- Küyel, 29.

<sup>50</sup> Fârâbî, *et-Tavtia*, çev. Yaşar Aydın, 30; Fârâbî, *et-Tavtia*, çev. Mübahat Türker- Küyel 30.

<sup>51</sup> Fârâbî, *et-Tavtia*, çev. Yaşar Aydın, 26; Fârâbî, *et-Tavtia*, çev. Mübahat Türker- Küyel 29.

Konu-yüklem ilişkisine baktığımızda yüklemelerin bir kısmı bir konudan daha fazlasına yüklenme özelliğine sahiptir.<sup>52</sup> Mesela insan kavramını ele aldığımızda bu kavram Ömer, Selçuk ve Osman'a yüklenebilir. Çünkü Ömer insandır, Selçuk insandır, Osman insandır. Bu insan kavramı aynı tür çatısı altına giren birden fazla konuya yüklem olmaktadır. Hayvan kavramına baktığımız zaman bu kavramın da birbirinden farklı birden çok türe yüklenme özelliğine sahip olduğunu görmekteyiz. Buna örnek olarak at, inek, Ali ve Ayşe verilebilir.

Yüklemelerin bir kısmı bir konudan daha çoğuna yüklenme özelliğine sahip değildir. Örneğin "Mansur", "bu inek", "bu araba" dediğimizde sadece işaret edilen kavramları ifade ederiz. Zira bu ifadeler ya hiçbir şeye yüklenmezler ya da yüklendiklerinde sadece belli bir şeye yüklenirler. Yüklenenlerin ise bir kısmı sadece bir konuya yüklenir.<sup>53</sup> Örneğin "şu oturan Ayşe'dir" ya da "gelen Osman'dır" dediğimizde yüklem sadece bu cümlelerde geçen konuyu kapsamaktadırlar.

Kısaca ifade edebiliriz ki bir yüklem birden fazla konuya yüklenebiliyorsa tümel anlam, birden fazla konuya yüklenme özelliğine sahip değilse tekil anlam olarak ifade edilir. Mesela cevher, cisim, canlı, hayvan, akıllı ve İbrahim kavramlarına baktığımızda İbrahim kavramı tekil olup sadece kendini karşılamaktadır. Yani A A'dır şeklinde de ifade edebiliriz. Ama diğer kavramlar birbirlerinden farklı konulara yüklem olabilme özelliğine sahiplerdir. "İbrahim akıllıdır", "İbrahim hayvandır", "İbrahim canlıdır", "İbrahim cisimdir", "İbrahim cevherdir" diyebildiğimiz halde "Cevher İbrahim'dir" diyemeyiz. Bu da kavramlar mantığının, beş tümelin, işlem ve kaplam ilişkisinin bilinmesinin önemini göstermektedir.

Fârâbî, *Kitâbü'l-Elfâzi'l-Müsta'mele fi'l-Mantık* adlı eserinde cins kavramını şu şekilde tanımlamıştır: "Birtakım bireyler varsa ve müfret lafızların delâlet ettiği bir gurup tümel de bunlara yüklem olmada ortak olursa ve bunların tamamı da bunlar hakkında 'o nedir?' ile sorulan sorunun cevabında alınmayana

<sup>52</sup> Fârâbî, *Kitâbü'l-Elfâzi'l-Müsta'mele fi'l-Mantık*, çev. Yaşar Aydın, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016) 32.

<sup>53</sup> Fârâbî, *Kitâbü'l-Elfâzi'l-Müsta'mele fi'l-Mantık*, 32.

uygun ise bu tümellerin genel olanına cins denir.”<sup>54</sup> Filozofun vermiş olduğu tarife baktığımızda bu eserinde de cins kavramını genellik ve yüklem açısından tanımladığını görmekteyiz. Kavramsal olarak baktığımızda ise hayvan kavramının insan kavramına göre daha genel olduğu, insan kavramının hayvan kavramına nispetle daha özel olduğunu anlarız. Bunu önermesel formda “bütün insanlar hayvandır” şeklinde ifade ettiğimizde kavram olarak genel terimin (hayvan) daha özel terime (insan) yüklem olduğunu görürüz. Kıyasın unsurları açısından baktığımızda büyük terimin yüklem küçük terimin konu olduğunu ifade edebiliriz. Bu açıdan daha genel olan hayvan terimi cins olurken daha özel olan insan terimi tür olmaktadır.

“Bir tümel başka bir tümele yüklendiğinde iki yönden biriyle yüklenir: Ya mutlak yüklemle ya da mutlak olmayan yüklemle. Mutlak yüklem, konusuna her sözümlerimizi bitirdiğinde yüklem doğru olursa doğru olur. Mutlak olmayan yüklem ise, konusuna her sözümlerimizi bitirdiğinde yanlış olursa olur.”<sup>55</sup> Bu pasajdan hareketle mutlak olan yüklem “bütün insanlar hayvandır” örneğini verebiliriz. Mutlak olmayan yüklem ise “bütün hayvanlar insandır” tümel önermesini örnek olarak gösterebiliriz, ama bu tümel önerme yanlış olur. Bu önermenin doğru olabilmesi için bu önermeyi, tikeli olan “bazı hayvanlar insandır” şeklinde ifade edersek bu önerme doğru olur.

Kısaca ifade etmek gerekirse daha genel olan kavramlar daha özel olan kavramlara mutlak olan yüklemle yüklenirken daha özel olan kavramlar daha genel olan kavrama mutlak olmayan yüklemle yüklenir. Porphyrios’un ağacından hareketle diyebiliriz ki cevher, cisim, canlı, duygulu (hayvan) ve akıllı (insan) kavramlarına baktığımızda cevher terimi tüm kavramlara mutlak olan yüklemle yüklenirken insan kavramı bütün kavramlara mutlak olmayan yüklemle yüklenir. Hayvan, canlı ve cisim kavramları da orta tümeller oldukları için kendilerinden özel olan kavramlara mutlak olan yüklemle kendilerinden daha genel olan kavramlara ise mutlak olmayan yüklemle yüklenirler.

<sup>54</sup> Fârâbî, *Kitâbü'l-Elfâzi'l-Müsta'mele fi'l-Mantık*, 39.

<sup>55</sup> Fârâbî, *Kitâbü'l-Elfâzi'l-Müsta'mele fi'l-Mantık*, 35.

Fârâbî, *Kitâbü'l-Elfâzi'l-Müsta'mele fi'l-Mantık* cins kavramının kısımlarından bahsedip bunları yakın, uzak ve orta cinsler olmak üzere üç kısma ayırmıştır. “Türe yüklem olan cinslerin ‘en özel’ olanı vardır; öyle ki, bu cinslerden hiçbirisi ondan daha özel olarak türe yüklenmez. ‘En genel’ olanı vardır; öyle ki, bu türe ondan daha genel bir cins asla yüklenmez ve öyleleri de vardır ki, kendisinden daha özeli olmayan en özel cinsten daha genel ve kendisinden daha geneli olmayan en genelden daha özeldir. En özel cins, ‘türün yakın cinsi’ olarak adlandırılır. Kendisinden daha geneli olmayan en genel cins ise ‘uzak cins’, ‘en yüksek/en yukarı cins’ olarak adlandırılır. Yakın cinsten daha fazla genel ve en yüksek cinsten daha özel olan ise ‘orta cins olarak adlandırılır.”<sup>56</sup>

Fârâbî'nin açıklamalarını şu şekilde değerlendirebiliriz: Yakın, orta ve uzak cinslerin tanımlarına baktığımızda bu kısımları genel-özel ve yüklem kavramlarıyla yakından ilgilidir. Bu kavramların içerisinde uzak cins, en genel cins olup bu en genel cinsler ise sınırlı sayıdadırlar. Orta cinslere gelince bu cinsler uzak cins ile yakın cins arasında aracı konumunda olup buldukları konuma göre cins veya tür olurlar. Yakın cins baktığımızda ise bu kısım, türün bir üstünde yer alan kavramlar ile orta tümellerden cins ve tür olabilen kavramların hemen üstünde yer alan kavramlardır. O halde uzak cins tür olamayan cinstir. Yani bunlar on temel kategorilerdir. Orta ve yakın cinsler ise bazen tür olabilen cinslerdir.

Kavramlar mantığı açısından baktığımızda bazı kavramların bazı kavramlardan daha genel olduğunu görürüz. Mesela menekşe, gül, papatya terimleri tür olup çiçek kavramı cins olmaktadır. Çiçek kavramı bunların yakın cinsi olup bitki kavramı da bu terimlerin uzak cinsi olmaktadır. Bu kavramların en uzak cinsi ise en genel kavram olan cevher terimidir.

Önermeler mantığı bağlamında konuyu örneklendirirsek “lale çiçektir”, “lale bitkidir”, “lale cevherdir” önermeleri yakın, orta ve uzak cins-

<sup>56</sup> Fârâbî, *Kitâbü'l-Elfâzi'l-Müsta'mele fi'l-Mantık*, 40.

lerden oluşan önermelerdir. Çiçek kavramı, lale teriminin yakın cinsi; bitki kavramının yakın türü; cevher kavramının ise en uzak türü olmaktadır. Her ne kadar bitki laleye göre uzak cins olsa da asıl uzak cins en genel kavram olan cevher kavramıdır.

Yakın, orta ve uzak cinslerin sıralanışına gelince orta cinsler uzak cinsin altında sıralanırlar. Orta cinslerin bir kısmı ise bir kısmının altında sıralanır, yakın cins bazı orta cinslerin altında sıralanırken tür yakın cinsin altında, birey de türün altında sıralanır.<sup>57</sup> Yüksek cinsler, hiçbir zaman tür olamayacağı gibi başka bir kavramın altında da sıralanmazlar. Çünkü onlardan daha genel kavramlar yoktur. Bu yüksek cinslerin içine giren kavramlar birbirlerinden farklı olup bu kavramlar aynı anda iki yüksek cinsin altına giremez.

*“Herhangi iki bireyle ilgili olarak, birine yüklenen tümellerin, diğerine yüklenen tümellerle bizzat aynı olması mümkün olduğunda, ya onlardan birine ‘o nedir?’ yoluyla yüklenen tümellerin bir kısmı diğerine yüklenen tümellerin bir kısmıyla bizzat aynı olur. Ya da onlardan birine ‘o nedir?’ yoluyla yüklenen tümellerin tamamı, aynıyla diğer bireye de ‘o nedir?’ yoluyla yüklenir. Şu halde birincide bazı tümellerde ortak bazılarında ise farklıdır, ikincinde ise ‘o nedir?’ yoluyla kendisine yüklenen bir tümel asla farklı olmaz.”<sup>58</sup>*

Yukarıdaki pasajı şöyle ifade edebiliriz: Fârâbî, *Îsâgûcî* adlı eserinde hurma ağacı, ağaç, bitki ve cisim örnekleri üzerinden cins ve tür ilişkisini ifade etmiştir. Porphyrios ise *Isagoge* adlı eserinde cevher, cisim, canlı, duygulu (hayvan) ve akıllı (insan) kavramları üzerinden beş tümeli resmetmiştir. Dikkat edilirse hurma ağacı ve akıllı kavramları canlı, cisim ve cevher kavramlarında ortak tümellerde buluşurlar. Fakat insan kavramı, akıllı ve duygulu olması yönünden hurma ağacından ayrılırken hurma ağacı da duygusuz ve bitki yönünden akıllı kavramından ayrılır. O halde tümellerin bir kısmında ortak olurlarken bir kısmında farklılaşırlar. Filozofun “birinci” ile kastetmek istediği şeyin bu olduğunu söyleyebiliriz.

<sup>57</sup> Fârâbî, *Kitâbü'l-Elfâzi'l-Müsta'mele fi'l-Mantık*, 41.

<sup>58</sup> Fârâbî, *Kitâbü'l-Elfâzi'l-Müsta'mele fi'l-Mantık*, 42.

Diğer taraftan Ömer ve Selçuk'a baktığımızda bu iki kavramda insan çatısı altına girip bu iki terimi kapsayan kavramlar birbirleriyle aynı olmak zorundadırlar. Yani bu iki kavram tüm tümellerde birleşmek zorundadırlar zira ikisi de tek bir türün altında yer almaktadırlar. Bu iki kavram sadece nitelikleri yönünden birbirinden farklı olabilirler. Boyları, renkleri, dilleri vb. her ne kadar farklı olsa da bu onların zatî yönlerine etki etmez. Çünkü bunlar insanı insan yapan şeyler olmayıp bunların yok olmasıyla insan kavramı yok olmaz. Filozofun "ikinci" ile kastetmek istediği şeyin bu olduğunu ifade edebiliriz.

Kısaca ifade etmek gerekirse birbirinden farklı türler bir çatı altında birleşip birden fazla tümele yüklem olabilirler. Ama bu türlerin kendilerine has özellikleri diğer türler için geçerli değildir. Akıllı kavramı ata yüklem olamayacağı gibi akılsız kavramı da insana yüklem olamaz.

*"Kendilerine, 'o nedir?' yoluyla yüklenenlerin tamamında farklı olan bireyler, 'yüksek cinsler bakımından farklı olanlar' diye adlandırılır. Bazısında farklı bazısında ortak olanlar da, 'tür bakımından farklı olanlar diye adlandırılırlar. Kendilerine, 'o nedir?' yoluyla yüklenen bir tümelde asla farklı olmayanlar ise, 'sayı bakımından farklı olanlar' diye adlandırılırlar."*<sup>59</sup>

Fârâbî'nin açıklamalarına baktığımızda vermiş olduğumuz pasajda, yüksek cinsler bakımından farklı olanlar, tür bakımından farklı olanlar ve sayı bakımından farklı olanlar olmak üzere üç kısımdan söz etmiştir. Yüksek cinsler bakımından farklı olanlar, on temel kategorinin altına giren her bir kavram olup sadece tek bir kategoride değerlendirilebilen kavramlardır. Mesela sayı kavramı nicelik kategorisinin altında değerlendirilirken hayvan kavramı cevher kategorisi altında değerlendirilir. Beslenen, canlı vb. kavramlar cevher kategorisinin içine girerken nicelik kategorisinin içine girememektedir.

Tür bakımından farklı olanlara gelince bu cümle cins kavramını ifade etmektedir. Nitekim cins kavramı da hakikatleri bakımından birbirinden farklı olan çok şeyi içine almaktadır. Sarı, kırmızı, beyaz vb. renkler

<sup>59</sup> Fârâbî, *Kitâbü'l-Elfâzi'l-Müsta'mele fi'l-Mantık*, 43.

tür olup bunların birleştiği çatı, renk tümelini karşılamaktadır. Bu renk tümeli de cins olmaktadır. Aynı şekilde at, insan, balık kavramları tür olup hayvan kavramı cins olmaktadır. O halde filozofun tür bakımından farklı olanlarla kastettiği cins kavramıdır.

Sayı bakımından farklı olanlar ise tür olarak isimlendirilir. Türün tanımını da hakikatleri bakımından değil sayı bakımından birbirinden farklı olan birden çok şeye söylenendir şeklinde ifade edilir. İnsan, beyaz, at, timsah vb. gibi kavramlar hep türü ifade eder. Çünkü bu kavramların kaplamaları hakikatleri bakımından farklı olmayıp sadece sayı yönünden farklıdır. İnsan kavramına baktığımızda bunun içine sayı bakımından farklı olan birçok fert girmektedir. Ondan dolayı tür ve cins kavramları sınırlı sayıda iken fert kavramları sonsuz sayıdadır. Bu fertler nitelik bakımından birbirlerinden farklılaşırlar. Boy, renk, ağırlık vb. gibi kavramlar buna örnek verilebilir.

Görüldüğü üzere cins ve tür kavramları, hem kavramlar mantığı hem de önermeler mantığı ile yakından ilgilidir. Zaten kavramlar ve önermeler kıyasa hazırlık olduğundan bu iki konu kıyas konusu ile de yakından alakalıdır. O halde diyebiliriz ki beş tümel ve özellikle de cins ve tür kavramlarının bilinmesi bu konuların daha sağlam bir zemine oturtulmalarını sağlayacaktır.

Sadreddin Konevî (ö. 1274), cinsin üç türünden bahsetmektedir. Bunlardan birincisi doğal cinstir. Buna hayvan, hayvan olması itibarıyla bir şeydir örneği verilebilir. Yani kavram sadece lafız olarak ele alınıp mefhum olarak ele alınmamaktadır. İkincisi mantıksal cins olup hayvan kavramının salt kavram olması buna misal gösterilebilir. Hayvan kavramının mantıksal anlamdaki anlamına baktığımızda lafızla beraber mefhumunda devreye girdiğini ifade edebiliriz. Hayvan lafzının mefhumuna at, insan, inek vb. kavramlar girmektedir. Bu da mantıksal anlamdaki cins kavramını vermektedir. Üçüncüsünü ise akli cins olup hayvanın herhangi bir şey olması ve bir cins olması şeklinde ifade eder. Bu ise hayvanın kaplamasına giren bir kavramın kendisiyle beraber hayvan özelliğini de taşıdığını ifade etmektedir. Mesela insan konuşan hayvandır dediğimizde in-

san, hayvan kavramına katılmıştır. Bunun sonucunda hayvanların bir kısmının insan olduğunu anlarız.<sup>60</sup> İslam filozofları özellikle Mantık kitaplarında cins kavramının mantıksal anlamına yer vererek diğer anlamlarına yer vermemişlerdir. Özellikle de ele aldığımız filozoflarda bu durumun açık bir şekilde kendini gösterdiğini ifade edebiliriz.

### Sonuç

Kavramlar mantığının özünü beş tümel, beş tümelin özünü de cins kavramı oluşturmaktadır. Kavramlar olmadan insan düşünemez, düşünemediği için de kendini ifade edemez. Önerme kurabilmek, kıyas oluşturabilmek, kısaca konuşabilmek için kavramlara ihtiyaç duymaktayız ve kavramlar olmadan da mantığın diğer düşünüş biçimlerine geçiş yapamayız. Nasıl ki sayıları kullanmadan Matematik ile uğraşanlar sayı ilmini ortaya koyamıyorlarsa kavramlar olmadan da Mantık ilmiyle ilgilenenler Mantık ilmini meydana getiremezler.

392

OMÜİFD

Cins kavramının Arapça, İngilizce ve Türkçe sözlük anlamlarına baktığımızda bu sözcüğün tür kavramından daha kapsamlı ve birçok türü içerdiğini ifade edebiliriz. Cins kavramıyla ilgili verilen ıstılahî tanımlara baktığımızda filozoflar, cins kavramının tür kavramından daha geniş olduğunu ve onu kapsadığını ifade etmişlerdir. İslam filozoflarının, cins kavramının “hakikatleri bakımından birbirinden farklı olan birden çok çoklar üzerine söylenen bir küllî” olduğu tanımında ittifak ettiklerini söyleyebiliriz.

Fârâbî'nin cins kavramıyla ilgili vermiş olduğu tanımları kendi arasında değerlendirdiğimizde bu tanımların birbirleriyle bütünlük oluşturduğunu görmekteyiz. Filozofun vermiş olduğu tanımlarla Aristoteles ve Porphyrios'un tanımları arasında farklılıklar ve benzerlikler vardır. Özellikle filozofun, Aristoteles'in *Topikler* adlı eserinde vermiş olduğu tanımları benimsediğini ifade edebiliriz. O halde Aristoteles'in *Topikler* adlı eserindeki cins kavramına vermiş olduğu anlam ile Fârâbî'nin vermiş olduğu

<sup>60</sup> Sadreddin Konevî, *Miftâhu'l-Gayb*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 250.



anlam arasında benzerlik vardır. Kanaatimizce Fârâbî bu kitaba bağlı kalarak tanımlarını oluşturmuştur. Her iki filozof tanımlarında, cinsi yüklem açısından tanımlamışlardır. Farklı birçok türü kapsaması gerektiğini belirtmişlerdir.

Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinde vermiş olduğu cins tanımlarının birçoğunun İslam filozoflarınca benimsenmemiş olduğunu ifade edebiliriz. Nitekim bahsettiğimiz hususu ele aldığımız İslam mantıkçıların yapmış olduğu tanımlarda açık bir şekilde görmekteyiz. Fârâbî'nin cins kavramıyla ilgili vermiş olduğu tanımlardan hareketle Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserindeki tanımlara benzer bir tanımın varlığı onun eserlerinde mevcut değildir. Fakat bu tanımlardan haberdar olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü Fârâbî, Aristoteles'in kitaplarına ulaşmış, onları şerh etmiştir. Bununla beraber İbn Sînâ ve İbn Hazm da bu tanımların Yunan diline ait özellikler taşıdığını ifade etmişlerdir. O halde diyebiliriz ki Aristoteles ve Porphyrios cins kavramının tanımında mantıksal anlam yanında toplumun ve gramerin bu kavrama yüklemiş oldukları tanımları da benimsemişlerdir. Bundan dolayı onlar arasında cins kavramını tanımlamalarında bir bütünlük söz konusuken mantıksal bağlamda böyle bir durum söz konusu değildir. Porphyrios da vermiş olduğu tanımların üçüncüsünün felsefecileri ilgilendirdiğini ifade ederek kendinden sonra gelen İbn Sînâ ve İbn Hazm'ın görüşlerini doğru kılmıştır.

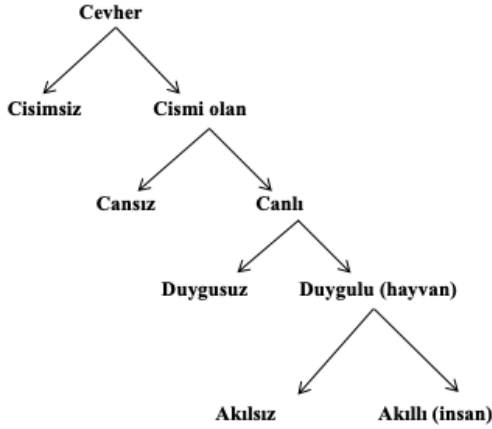
Fârâbî eserlerinde Porphyrios ağacı gibi bir ağaç betimlemiştir ve bunda da başarılı olmuştur. Filozofun vermiş olduğu tanımlara baktığımızda cins kavramını yüklemeler açısından ele aldığını ve bu yüklemelerden genel olanını cins diye tanımladığını görmekteyiz. Genelde cins ve tür kavramlarını aynı tanım içerisinde ifade etmiştir. Daha sonra cins ve tür kavramlarının kısımlarından bahsederek bu iki kavramı örneklemiştir. Fârâbî, eserlerinde cins kavramlarını kısımlara ayırıp bunlardan detaylı bir şekilde bahsetmiştir.

Sonuç olarak Aristoteles ve Porphyrios'un cins kavramına yükledikleri anlamlar kendi içinde bir bütünlük sağlarken İslam filozoflarının tanımları da kendi içinde bir bütünlük oluşturmaktadır. Fârâbî'nin cins

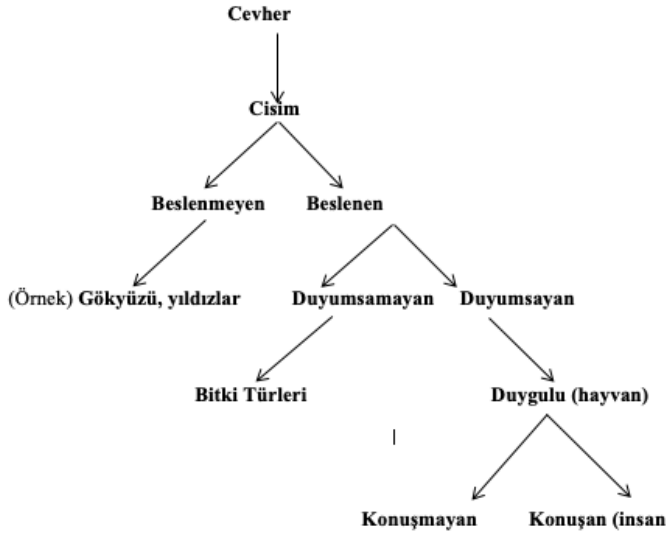
kavramı ile ilgili vermiş olduğu tanımlarda bir bütünlük vardır. Bu tanımları kendi aralarında değerlendirdiğimizde de tanımlar birbirini tamamlar niteliktedir. Filozof, eserlerinde cins kavramını yüklem ve genellik açısından tanımlamıştır. Genelde cins ve tür kavramlarını aynı tanım içerisinde zikretmiştir. Daha sonra cins ve tür kavramlarının kısımlarından bahsederek bu iki kavramı örneklendirmiştir. Bu da bu alanda çalışma yapacak kişilerin bu kavramların daha kolay anlaşılmasını sağlamaktadır.

## EK

## Porphyrios Ağacı



## Fârâbî'nin Cins-Tür Ağacı



**Kaynakça**

- Akalın, Şükrü Halûk. Türkçe Sözlük. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.
- Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerif Cürcani. Kitabü't-Ta'rifat. Beyrut: Daru'l-Marife, 2013.
- Aristoteles. Metafizik. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 4.bs., 2018.
- Aristoteles. Topikler. çev. Hamdi Ragıp Atademir. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 3.bs., 1989.
- Aristoteles. Kategoryalar, çev. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1989.
- Bingöl, Abdulkuddüs. "İsâgûcî". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 22/488-489, İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Bolay, Süleyman Hayri. Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2.bs., 1993.
- Durusoy, Ali. "İbn Sînâ'nın "el-Mu'cezû's-Sağîr fi'l-Mantık' Adlı Risâlesi". Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy 13-15., (1995), 143-166.
- Doğramacı, Halil İbrahim. Felsefi Düşünme Eyleminde Metafor Sorunu. Samsun: Üniversite Yayınları, 1.bs., 2017.
- OMÜİFD Ebherî. İsâgûcî. Çev. Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1.bs., 2017.
- Ebherî. Mantık İisagoci Tercümesi. çev. Talha Alp. İstanbul: Yasin Yayınevi, 1.bs., 2007.
- Ebû Hâmîd el-Gazzâlî. Mî'yarü'l-İlm. çev. Hasan Hacak ve Ali Durusoy. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1.bs., 2013.
- Emiroğlu, İbrahim. Klasik Mantığa Giriş. Ankara: Elis Yayınları, 10.bs., 2013.
- Emiroğlu, İbrahim. Altunya, Hülya. Örnekleriyle Mantık Sözlüğü, İstanbul: Litera Yayıncılık, 1.bs., 2018.
- Fârâbî. et-Tavtia. çev. Mübahat Türker-Küyel. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990.
- Fârâbî. et-Tavtia. çev. Yaşar Aydınlı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1.bs., 2018.
- Fârâbî. İisâgûcî. çev. Yaşar Aydınlı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1.bs., 2018.
- Fârâbî. İisâgûcî", el-Mantık 'inde'l-Fârâbî, 1. thk. Refik el-Acem, Beyrut: Dârül-Meşrik, 1985.
- Fârâbî. Kitâbu'l-Hurûf. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Fârâbî. Kitâbü'l-Elfâzi'l-Müsta'mele fi'l-Mantık. çev. Yaşar Aydınlı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1.bs., 2016.
- İbn Haldun. Mukaddime. çev. Süleyman Uludağ. 2. İstanbul: Dergah Yayınları, 6.bs., 2009.

- İbn Hazm. et-Takrîb li-Haddî'l-Mantık. çev. İbrahim Çapak ve Yusuf Arıkaner. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1.bs., 2018.
- İbn Sînâ. Dânişnâme-i Alâî. Editör Gürbüz Deniz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1.bs., 2013.
- İbn Sînâ. el-İşârât ve't-Tenbîhât. ed. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2.bs., 2013.
- İbn Sînâ. el-Muhtasarü'l-Evsat fi'l-Mantık. çev. Seyyid Mahmud Yusuf Sanî. Tahran: Müesse-i Pejûheşi, 1396.
- İbn Sînâ. en-Necât. çev. Kübra Şenel. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1.bs., 2013.
- İbn Sînâ. Kitâbu'ş-Şifâ. ed. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2.bs., 2013.
- İbn Sînâ. Kitâbu'ş-Şifâ İlâhiyat Metafizik I. çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker.1-2. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1.bs., 2014.
- Kâtibî. Şemsiyye Risâlesi. çev. Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1.bs., 2017.
- Keklik, Nihat. İslam Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı. 2. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1.bs., 1970.
- Konevî, Sadreddin, Miftâhu'l-Gayb. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1.bs., 2014.
- Kömürcü, Kamil, "Fârâbî'de Beş Tümel Kavram". Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 9. Özel Sayı, (2019), 261-273
- Luis Maluf. el-Müncid. Tahran: Nashreislam Yayınevi, M.1968.
- Muhammed b. Ya'kub Fîrûzâbâdî. el-Kâmûsü'l-Muhît. Beyrut: Müessestir'risale, 2005.
- Öner, Necati. Klasik Mantık. İstanbul: Divan Kitap, 2011.
- Özel, Aytekin. İhvanü's-Safa'nın Mantık Anlayışı. Bursa: Emin Yayınları, 1.bs., 2016.
- Özel, Aytekin. Tasavvurlar Mantığı ve Kavramlar Mantığı Geleneksel Mantığa Giriş -I-. Bursa: Bursa Akademi, 1.bs., 2019.
- Paşa, Ahmet Cevdet. Mi'yâr-ı Sedâd. Matbaa-i Âmire, 1293.
- Phillips, Janet, Oxford Wordpower Dictionary, China: Oxford University Press, 2012.
- Porphyrios. Isagoge. çev. Betül Çotuksöken. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986.
- Refik el-Acem, Şerh ala îşâgûcî, "el-Mantık 'inde'l-Fârâbî" Beyrut: Dârül-Meşrik, 1986.
- Takcı, Harun. "İbn Sînâ'nın el-Muhtasarü'l-evsat fi'l-Mantık Adlı Risalesi Üzerine Bir İnceleme". Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Üçtaş, Zübeyir. Seyyid Şerif Cürcânî'de Bilgi Teorisi, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020.

Yaran, Cafer Sadık. İnformel Mantık. İstanbul: Rağbet Yayınları, 3.bs., 2018.



TASAVVUFÎ BAĞLAMDA MÜZİĞİN  
MİMETİK KARAKTERİ  
THE MIMETIC CHARACTER OF MUSIC  
IN THE SUFI CONTEXT

---

SENEM ARSLAN & AHMET ÇAKIR

[Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk Din Musikisi Anabilim Dalı.

Res. Asst., Ondokuz Mayıs University Faculty of Divinity,

Department of Turkish Religious Music.

senem.arslan@omu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-7744-1427>

Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk Din Müsiki ABD.

Professor, Ondokuz Mayıs University, Theology College,

Department of Turkish Religious Music,

ahmetc@omu.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0002-1322-7146>

---

Makale Bilgisi / Article Information

*Makale Türü / Article Types:* Araştırma Makalesi / Research Article

*Geliş Tarihi / Received:* 08 Ekim/October 2020

*Kabul Tarihi / Accepted:* 23 Kasım/November 2020

*Yayın Tarihi / Published:* 15 Aralık/December 2020

*Yayın Sezonu / Pub Date Season:* Aralık/December

*Yıl / Year:* 2020 *Sayı – Issue:* 49 *Sayfa / Pages:* 399-417

Atf/Cite as: Senem Arslan & Ahmet Çakır. “Tasavvufî Bağlamda Müziğin Mimetik Karakteri-The Mimetic Character of Music in The Sufi Context”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity* 49 (Aralık-December 2020): 399-417. <https://doi.org/10.17120/omuifd.807053>

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

## Tasavvufî Bağlamda Müziğin Mimetik Karakteri

**Öz:** Tasavvufun, teorik alt yapısının ilk kez oluşmaya başladığı tarihlerde İslam coğrafyasındaki bazı din dışı akımlarla da etkileşim halinde olduğu bilinmektedir. Bu etkileşimin izlerini, tasavvufun irdelediği birçok alanın yanı sıra müzik hakkındaki söylemlerinde de görmek mümkündür. Söz konusu din dışı akımlardan Gnostisizm ise bu anlamda daha fazla dikkatimizi çekmektedir. Zira her iki düşünce de meseleleri işleyiş biçimlerinde büyük oranda mimetik unsurlardan istifade etmekte, konuları adeta teatral bir sahne içinde sunmaktadırlar. Bu bağlamda çalışmamızın ilk kısmı, mimetik unsurlar barındıran Gnostik anlatıların, mutasavvıfların müziğe dair teatral tasvirlerini anlamamızda bize ne tür bir teorik katkı sağlayabileceği sorusuna odaklanmaktadır. Sonrasında ise, tasavvuf düşüncesinde kutsalın bir mimesisi şeklinde belirlediğini gördüğümüz müziğin temsiliyet karakteri üzerine yoğunlaşmaktayız. Dinî bir ritüel içerisinde müzik; yalnızca güftenin anlamını temsil eden, zenginleştiren dekoratif bir unsur mudur yoksa ancak kendisi aracılığıyla açığa çıkabilecek bir tecrübenin mekânı olarak mı yer almaktadır? Bu ve benzeri sorular bağlamında Gnostik çerçevenin açıklamakta yetersiz kaldığı tasavvufî ritüellerde çoğunlukla sözlü olarak icra edilen müziğin mimetikliği meselesini tartışacağız.

400

OMÜİFD

**Anahtar Sözcükler:** Türk Din Musikisi, Tasavvuf, Gnostik, Müzik, Mimetik.



## The Mimetic Character of Music in the Sufi Context

**Abstract:** It is known that Sufism interacted with some non-religious movements in the Islamic geography at the time when its theoretical background first started to form. It is possible to find the traces of this interaction in sufism's discourse on music as well as on many issues that it examines. Gnosticism, one of the aforementioned non-religious movements, draws our attention more in this sense. Because both thoughts make use of mimetic elements in the way they treat the issues and present them in an almost theatrical stage. In this context, the first part of our study focuses on the question of what kind of theoretical contribution Gnostic narratives, which contain mimetic elements, can make to interpret the theatrical depictions of Sufis in music. Afterwards, we focus on the representational character of music, which we see as a mimesis of the sacred in sufi thought. Is music in a religious ritual merely a decorative element that represents the meaning of the lyrics and enriches it, or is it a space of experience that can only be revealed through itself? In the context of such questions, we will discuss the mimetic character of music which is often performed as a verbal work in sufi rituals; at this point we will make a claim that the Gnostic framework cannot explain the whole aspects of sufi music.

**Keywords:** Turkish Religious Music, Sufism, Gnostic, Music, Mimetic.



## Giriş

Hicretin 3. yüzyılının başlarında pratik zühd hayatın yanı sıra teorik alt yapısının da oluşmaya başladığı ifade edilen tasavvufun, fetih hareketleriyle birlikte hızla genişleyen İslâm coğrafyasında bazı din dışı akımlarla belli oranda etkileşime geçtiği bilinmektedir.<sup>1</sup> Bu akımlardan, konumuzla alakası bakımından Gnostisizm daha fazla dikkatimizi çekmektedir. Zira tasavvufun irdelediği birçok konu gibi müzik hakkındaki söylemleri de Gnostik anlatılarla benzerlik göstermektedir.

Bir tarafta Gnostik anlatılara diğer tarafta mutasavvıfların müzikle ilgili söylemlerine baktığımızda, her ne kadar iki söylem tarzı aynı paradigma içinde yer almasa da, meseleyi ele alış tarzlarında ortak noktaların bulunduğu söylenebilir. Her iki yaklaşım da anlatılarında büyük oranda mimetik unsurlardan istifade etmekte, konuları adeta teatral ya da dramatik bir görünüm içinde sunmaktadırlar. Burada ‘mimetik unsur’ tabiriyle, öncelikle ‘bir başkası için’ kategorisini anladığımızı dile getirmeliyiz. Yani bir şeyin anlamı, yöneldiği ya da işaret ettiği bir başka varlığa referansla belirlendiğinde mimetik unsur ya da temsil açığa çıkmaya başlar. Böylece o ‘kendisi için’ kategorisinde var olmayan bir şey olarak tezahür eder.<sup>2</sup> Bu bağlamda Gnostik düşüncedeki mimetik unsurlar ile mutasavvıfların müziğe dair ifadeleri arasında benzerlik olduğunu kabul ettiğimizde bu Gnostik anlatıların mutasavvıfların müzikle ilgili tecrübelerini anlamamızda bize ne tür bir teorik katkı sağlayabileceği de merak konusu olmaktadır.

<sup>1</sup> Hasan Rıza Özdemir, *Yeni-Eflatunculuğun Tasavvufa Etkileri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 91, 93, 128.

<sup>2</sup> Başka bir ifadeyle, ‘taklit’ anlamına gelen mimesis kelimesi bağlamında Gnostik anlatılar ve tasavvufun müziğe dair söylemlerindeki mimetik unsurlar, kendi başlarına bir varlık ifade etmeyip asıl/hakiki olan’ın hikayeleştirilmiş bir taklidi/temsildirler ve asıl olana ulaşılması noktasında aracılık işlevi görmektedirler. Mimesis hakkında bk. Muharrem Hafız, “Platon, Aristoteles ve Plotinus’ta Mimesis Teorisi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 26/1 (2015), 46.

Tasavvufî söylemler bağlamında bu teorik katkıyı fark etme noktasında bizi en çok ilgilendiren örnekler, Gnostik düşüncenin mitolojik, kozmolojik ve soteriolojik nitelikteki anlatılarında karşımıza çıkmaktadır.

Gnostisizmde tanrı, insan ve âlem ilişkilerine egemen olan keskin bir düalist yaklaşım söz konusudur. Buna göre birbirine taban tabana zıt niteliklere sahip ve aralarında bitmek bilmeyen bir mücadelenin olduğu iki farklı aslî âlem vardır. Bunlardan 'ışık âlemi' ya da 'nur âlemi', yüce tanrısal gücün merkezde yer aldığı âlemdir. Gnostik metinlerde 'bilinmeyen', 'maddî âleme yabancı olan' gibi vasıflarla zikredilen ışık âlemi; düzen, verimlilik, adalet, huzur, barış ve benzeri olumlu nitelikleri haiz olup içerisinde yüce tanrıya itaat eden sayısız ilâhî/ışık varlığın yaşadığı birçok ulvi mekânı bünyesinde toplamaktadır. Birçok Gnostik belgede yüce tanrının 'ilk hayat' veya 'ışık tanrısı' gibi isimleri olmakla birlikte onun ışık âlemi 'hayat ağacı' adında bir ilâhî ağaç şeklinde tasvir edilir ve bu âlemde kötülüğü, kargaşayı temsil edecek hiçbir şey yer almamaktadır.<sup>3</sup>

402

OMÜİFD

Düalist anlayış gereği, iyi âlemin karşısında ise zulüm, şiddet, yalan, düzensizlik ve benzeri tüm olumsuz nitelikleri içerisinde barındıran ve 'karanlık kralı' yahut 'karanlık tanrısı' adı verilen metafiziksel bir gücün merkezindeki 'karanlık âlem' yer alır. Kaotik, maddesel ve gölgesel bir yer olarak tasvir edilen bu âlem, bütün kötü varlıkları etrafında toplayan sayısız kötü mekândan meydana gelmektedir.<sup>4</sup>

Yine bazı Gnostik metinlerde ışık ve karanlık âlem arasındaki çekişme pasif, aktif ve tekrar pasif olmak üzere üç döneme ayrılmaktadır. Ezelde ışıkla karanlığın kendi evrenlerinde bulunduğu pasif bir dönem söz konusudur. Sonrasında karanlık âleme bazı ışık varlıklarının düştüğü ve karanlık maddî evrenin, bu ışık varlıkları için adeta büyük bir hapis-haneye dönüştüğü aktif mücadele dönemi gelir. İnsanlık tarihinin de içerisinde yer aldığı bu aktif dönem ise, ışık varlıklarının ve insanın karanlıktan nihai kurtuluşuyla son bulacaktır. Böylelikle yüce ışık tanrısının

<sup>3</sup> Şinasi Gündüz, "Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (Ocak 1997), 123-124.

<sup>4</sup> Gündüz, "Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi", 124-125.

dan uzaklaşma ve günah ortadan kalkacak, iyilikle kötülük yani ışıkla karanlık arasındaki mücadele de yeniden pasif durumuna dönecektir.<sup>5</sup>

Tasavvuf düşüncesinde, A'râf sûresinin 172. ayetine referansla müziğin kaynağı olarak belirlenen elest bezmi/misakı tasavvurunda<sup>6</sup> da Gnostik metinlerde tasvir edilen ışık âlemi (ışık tanrısıyla yakınlık), karanlık âleme hapsolme (tanrıdan uzaklaşma) ve hapislikten kurtularak tanrıyla yakınlığa geri dönüş şeklindeki evrelerle karşılaşmaktayız.

Bu tasavvurda insan, ruhlar âleminde henüz bedeniyle birleşmemiş olarak tevhid mertebesinde bulunmaktadır ve bu âlemde tanrının "Ben sizin rabbiniz değil miyim?" şeklindeki ilâhî hitabını işitmekten kaynaklanan tesir, ruhuna kalıcı bir şekilde işlenmiştir. Mutasavvıf Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909), insanın müzikten etkilenerek ilâhî bir vecde kapılmasının dayanağı olarak referansta bulunduğu ruhlar âlemine dair bu ilk tecrübe,<sup>7</sup> Gnostik anlatıdaki ışık âlemi varlıklarının henüz karanlığa karışmamış ilk pasif evresine benzemektedir. Daha sonra tam da aktif dönemdeki karanlık âlemde olduğu gibi insan, ruhlar âleminden düştüğü bu dünya hapsinde kesretin, nefsanî arzuların kendisini kuşatmasından dolayı tanrıdan o kadar uzaklaşmıştır ki, ilâhî hitabın o eşsiz lezzetini artık duymamaktadır.<sup>8</sup>

Elest bezmi anlatısındaki misak ise, ulaşılması gereken yegâne hedefin ezelde insana verilmiş olduğu kutsal bir sözleşmedir. İnsanın bu maddî dünyadaki tek hedefi, ruhunda saklı o kutsal hitabı tekrar işiterek ezelde verdiği sözü hatırlamak, kesretten tevhid'e yani tanrıya yakınlık mertebesi olan ruhlar âlemine kendini beden giysisinden soyutlayarak geri dönmektir.<sup>9</sup> Bu hedefin gerçekleştiği evre ise, yine Gnostik ifadelerdeki ışık varlıklarının karanlık âlemden kurtulduğu son pasif dönemi anımsatmaktadır.

<sup>5</sup> Gündüz, "Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi", 125-126.

<sup>6</sup> Muammer Cengiz, "Tasavvuf Tarihinde Elest Misâkına Dair Yorumlar", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/50 (Haziran 2017), 904, 912.

<sup>7</sup> Cengiz, "Tasavvuf Tarihinde Elest Misâkına Dair Yorumlar", 907, 912.

<sup>8</sup> Cengiz, "Tasavvuf Tarihinde Elest Misâkına Dair Yorumlar", 908.

<sup>9</sup> Cengiz, "Tasavvuf Tarihinde Elest Misâkına Dair Yorumlar", 918-919.

Gnostik metinlerden tasavvufta etkisini görebileceğimiz başka bir kozmolojik anlatı Sophia (hikmet) adındaki bir varlık tasavvuru üzerinedir. Bu tasavvurda ışık tanrısından tezahür eden ilk ilâhî varlık Sophia, tanrıya karşı ilgisizleşerek, onu unutmaya başlamaktadır. Gnostik düşünceye göre ise, tanrıyı unutmanın ve ondan uzaklaşmanın günahından arınana değin ilâhî ışık âleminin dışında kalınmaktadır. Sophia'nın hatası da onu böylece yalnızlaştırarak karanlığa yönelmeye sevk eder. Bazı Gnostik metinler onun bir eş bulmak ümidiyle dipsiz kara sular ve karanlıklardan ibaret olan kötülük âlemine bakması sonucu suretinin karanlığa yansıdığını ve böylelikle tanrının bu ilk tezahürünün karanlıkla ilişki kurmuş olduğunu vurgular. Karanlık âleme düşüşü anlatan bu olaydaki asıl önemli olan husus ise; Sophia'nın gölgesel karanlıkta yansıyan suretinin, başına gelecek tüm kötülüğün müsebbibi olacak Demiurg adındaki bir varlığı meydana getirmesinin, tamamen onun yüce tanrıyı unutması ve ondan uzaklaşmasından kaynaklanmış olmasıdır.<sup>10</sup>

404

OMÜİFD

Tasavvufta, bazı farklılıklarla birlikte Sophia'yı çağrıştıran bir tasavvur olarak Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (ö. 672/1273) ney metaforuyla anlattığı insan-ı kâmil kavramından söz edebiliriz. Mevlânâ'nın *Mesnevî*'nin ilk on sekiz beytinde ney ile sembolize ettiği insan-ı kâmil, tasavvuf kültüründe olgunlaşmış, Allah'ın sıfatlarıyla sıfatlanmış kişidir. Neyin, ana vatanı olan kamışlıktan koparılması; insanın ruhtar âleminden bu dünyaya bedenlenerek gönderilmesi ve Allah'a yakınlıktan mahrum kalarak gurbete düşmesi anlamındadır.<sup>11</sup>

Kamışın, kamışlıktan kesildikten sonra ney halini alıncaya dek geçirdiği merhalelerden içinin oyularak boşaltılması, yakılması, gövdesinde delikler açılması ise; insan-ı kâmil olma yolundaki kişinin, bedeniyle çatışma halinde çektiği acı ve ıstıraplarına, Allah ile arasındaki nefsanî engelleri aşmanın zorlu yollarına tekabül etmektedir. Neyin, ana vatanına karşı duyduğu hasreti, ayrılıktan şikâyetini dile getiren nağmeleri de;

<sup>10</sup> Gündüz, "Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi", 128-129.

<sup>11</sup> Zeynep Büyükkünel, *Mevlânâ'nın Tasavvuf Felsefesinde Sembolizm* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 77-78.

beden yükünden kurtularak dünyayı, tanrıyla tekrar yakınlık kurma vesilesine dönüştüren insan-ı kâmilin özlemine temsil etmektedir.<sup>12</sup>

Bu tasvirde, Gnostik anlatıda olduğu gibi tanrıdan, aslî vatandan uzak düşme ve ayrılık unsurları tek bir varlık üzerinden tasvir edilmektedir. Hikâyede ney metaforu üzerinden insan-ı kâmil Sophia'nın yerini almaktayken, onun bedene bürünmüş hali ise Sophia'nın karanlıktaki yansıması olan Demiurg'un yerini almaktadır. Nasıl ki Sophia'nın ışık tanrısına geri dönebilmek için hatalarından arınması gerekiyorsa benzer şekilde insan-ı kâmilin de Tanrı'ya yeniden ulaşabilmesi için onu daima aşağı çeken beden yükünden kurtulması gerekmektedir.

İnsanın, ruh ve beden gibi birbirine karşıt iki temel unsurdan meydana geldiğini dile getiren tasavvuf, bu noktada da Gnostik düalizmi akla getirmektedir. Her iki düşünceye göre de, ışık ve karanlık gibi makro âlemler arasında süregelen çatışmanın mikro düzeyi, bu yapısal özelliğinden ötürü insan için de söz konusu olmaktadır.<sup>13</sup> Gnostik anlatıda insan yapısındaki beden, varlık itibarıyla maddesel karanlık âleme tabidir ve dolayısıyla bu âlemin olumsuz niteliklerini taşımaktadır. Şekil itibarıyla da yaratıcısı olarak kabul edilen Demiurg'a benzemektedir. Şu durumda özü itibarıyla karanlık âlemin parçası olan beden, günahkâr ve yüce tanrıdan uzaklaşmış bir varlığın görüntüsüne sahiptir. Bu bağlamda Gnostik anlayış, insanın yapısındaki ruhun bedene galip gelmesini ışıkla karanlık ya da iyilikle kötülük arasındaki mücadelenin önemli bir parçası olarak değerlendirir. Bu mücadeleyi ışığın/iyiliğin kazanması ise nihayetinde insanın ruhundaki ışık özü sayesinde mümkün olacaktır.<sup>14</sup>

Düalist yapıdaki insanın, ruhunda tanrısal bir parça (ışık özü) taşıması noktasında tasavvufi düşüncedeki eleştirel tasavvurunu da hatırlamamız gerekir. Bu tasavvurda insan, ezelde ruhuna kodlanmış olan ilâhî hitaba kulak verdiği müddetçe beden karşısında galip gelmeyi başarmaktadır. Bu anlamda o, nerede hoş nağmeli bir müzik işitse ruhun-

<sup>12</sup> Büyükcünal, *Mevlânâ'nın Tasavvuf Felsefesinde Sembolizm*, 78-80.

<sup>13</sup> Şinasi Gündüz, "Gnostik Antropoloji", *İSAM* (Erişim 2 Eylül 2020), 3.

<sup>14</sup> Gündüz, "Gnostik Antropoloji", 3, 8.

daki ilâhî müzikle olan bağı anımsamaya başlar ve sonu gelmez arzu ve isteklerle onu tanrıdan uzaklaştıran beden aslında bir kafes olduğunun farkına vararak bu kafesten kurtulmaya çalışır.<sup>15</sup> Böylelikle Gnostik anlamda olduğu gibi elest bezmi tasavvurunda da ruh, yapısındaki tanrısal özden aldığı ilhamla bedene galip gelmektedir.

Tasavvufî müzik söylemlerindeki etkisine dikkat çektiğimiz bütün bu mimetik tasvirlerde Gnostisizm, esasında daima insanın, unuttuğu aslını ilâhî çağrışımlar yoluyla hatırlaması gerektiğine işaret ediyor görünmektedir. Yani Rudolf Bultmann'ın da 'mitolojiden arındırma'<sup>16</sup> düşüncesinde dile getirdiği üzere, mitlerin gerçek niyeti, nesnel bir dünya tasviri vermek yerine insanın kendisini, dünyada nasıl anlaması gerektiğini varoluşçu terimlerle sorgulamaya açmaktır.<sup>17</sup> Nitekim bütün eskatolojik, kozmolojik muhtevalı Gnostik anlatılarda da nesnel doğruluğa değil, insanın hayata dair belirli bir tavır alışına, varoluşuna yönelik bir yoruma dikkat çekilmektedir. Bu yorum ise, insanın daima burada olmayı veya unuttuğunu hatırlaması, özlediği şeyle mesafeyi kaldırma çabasıdır. Bilindiği üzere insan hayatı boyunca bir şeylere yakın ve bir şeylere uzak olarak yaşamaktadır ve uzakta olanı yakınlılaştırıp yanındakini uzaklaştıran çağrışımlar onun hayatının önemli bir parçası olmaktadır.

<sup>15</sup> Mutasavvıf Necmeddin Dâye'nin şu sembolik ifadeleri tam da bu süreci resmetmektedir: "Bu nedenle bu kimseler ne zaman güzel sözlü, vezinli bir şarkı işitseler, bununla 'elest' hitabının zevkini duyarlar. Bu güzel sesle Hakk'a doğru gitmede kendilerinde bir gayret bulurlar... Bu âhenkli ses, rûhâniyet kuşunda aslı vatanına ve gerçek evine gitme konusunda kuvvetli bir istek meydana getirir. Oraya doğru uçmak istediğinde, beş his ile kayıtlı beden kafesi ruh kuşuna zorluk çıkarır. Ruh kuşu, elest hitâbının lezzetini duyduğundan dolayı bir türlü sakinleşemez ve ıstırap içinde kalır. Beden kafesini kırarak kendi âlemine gitmek ister... Beden kafesi bu ıstırapa uyar. Raks ve halleri bu ıstırapın dışı vurulmasından ibârettir." Necmeddîn-i Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, çev. Halil Baltacı (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 282.

<sup>16</sup> Rudolf Bultmann, mitolojik arındırmanın, mitolojik ifadeler veya mitolojik metinlerle atf yapılan gerçekliği araştıran hermenötik bir metot, gerçeklikle ilgili belirli bir anlama tarzı olduğunu ifade etmektedir. Rudolf Bultmann, "Mitolojiden Arındırma Problemi Üzerine", çev. Ayşe Ünal Çil, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1/2 (Haziran 2012), 360.

<sup>17</sup> Bultmann, "Mitolojiden Arındırma Problemi Üzerine", 367; Ayşe Çil, "Rudolf Bultmann'ın Mitolojiden Arındırma Projesi ve Vahiy İle İlişkisi", *KADER Kelam Araştırmaları* 10/1 (Şubat 2012), 200.

İşte bu uzak-yakın koridorundaki insan da, yalnızca ruhunda izini taşıdığı ışık âlemini hatırlatan çağrılara kulak vermelidir. Böylece içinde bulunduğu karanlık ve kötülükle dolu dünyaya uzak düşerek yeniden iyilik âlemine, ışık tanrısına yakınlaşmalıdır.

Denilebilir ki tasavvuf da; insanın tanrıyla uzaklık-yakınlık gibi durumlarına izah getiren anlatılarında ortak mimetik dili kullanmak suretiyle Gnostik teoriden istifade etmektedir ve uzak-yakın koridorundaki insanın varoluş gayesine dikkat çekmektedir. Bu bağlamda insanın ruhlar âleminde tanrıyla aracısız bir yakınlık halindeyken bedene bürünerek geldiği maddî dünyada tanrıyı unuttuğu şeklindeki ifadelerde beden, kişiyi uzaklaştırarak unutturmaya sebep olduğu anlaşılmaktadır. Bazı kaynaklar bu anlamda 'insan' kelimesinin de esasında köken itibarıyla Arapça 'nesy - insiyan'dan yani unutmak'tan geldiğini belirterek insanın, ahd'ini unuttuğu için bu ismi aldığını ifade etmektedirler.<sup>18</sup>

Unutma eylemi, öte yandan unutulmuş şeyi tekrar hatırlamayı ve bu şekilde yeniden yakınlaşmayı da potansiyel olarak bünyesinde barındırmaktadır. Bununla beraber, hatırlama eyleminden bahsettiğimiz sürece, hatırlanan şey tabii olarak hâlâ uzakta duruyor olmalıdır. Beden, şu durumda mütemadiyen bir uzaklaş(tır)ma değil, o şey tam da uzakta olduğu için bir tür yakınlaş(tır)ma mekânı da olmaktadır. Dolayısıyla tasavvufî anlatılardan, unutma-hatırlama gerilimindeki insanın varoluş gayesine ulaşma imkânının, bizatihi onun bu ikilemli yapısında mündemiç olduğunu anlayabiliriz.

Müzik ise bu anlatılarda, hatırlatıcılık görevini yapan bir çağrı konumundadır. O bir nevi iki uzak arasındaki yakınlaştırıcı bir köprü olmaktadır. Yani insan ve tanrının arasına bir nehir gibi girerek birini diğerinden uzaklaştırmış görünen beden, adına müzik diyebileceğimiz köprü aracılığıyla bu iki uzağın aynı zamanda birbirine yakın durmasının da

<sup>18</sup> İlhan Kutluer, "İnsan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/320.

vesilesi olmaktadır. Böylece müzik, beden üzerinden insanın tanrıya/la/kutsalla yakınlığını tekrar temin edebilme imkânı olarak belirmektedir.

Metafizik, kozmoloji, sanat, tasavvuf gibi alanların problemlerine bakış açıları nedeniyle 20. yüzyılda ‘Gelenekselci’ olarak isimlendirilen bir grup düşünürün İslâm sanatı anlayışına göre ise, bir müzik eseri o denli kutsalı anımsatmalıdır ki sanatkârın eserinde hiçbir şekilde izi hissedilmemelidir. O, kutsalın temsilinin açığa çıkması adına bireyselliğini büyük ölçüde saf dışı bırakmalıdır.<sup>19</sup> Zira Gelenekselci perspektifte müzik ya da genel anlamda sanat; nefsanî arzulardan müteşekkil sübjektif duygulanımların -yani beden’in- etkisinden kurtulduğu ölçüde maddî âlemi manevî âleme ulaştıran bir köprüye yahut göstergeye dönüşebilir.<sup>20</sup>

Ancak kanaatimizce bu köprü, manevî alanı olduğu kadar maddî alanı da aynı zamanda gerekli kıldığını göstermiş olmaktadır yahut bir gösterge işaret ettiği şeye bağımlı olduğu kadar onu algılayacak bir özneyi de zorunlu kılmaktadır. Bu durumda öznenin de sübjektifliğini eylemine dâhil etmesi olağan değil midir? Nitekim maddî alan maddî olarak kaldığı, bedenselliğini muhafaza ettiği müddetçe manevî alanla arasında bir mesafenin -bir nehrin- varlığından söz edilebilir ve böylece köprünün ya da göstergenin işlevinin bir anlamı olabilir. Gnostik bir deyişle, karanlık var olduğunda müzik de ışık huzmeleri gibi parıldayabilir ve kaynağa giden yolu aydınlatabilir.

Müziğin, ezelde insanın ruhuna işlenmiş kutsal/tanrısal sesin bu dünyadaki temsili oluşunu Gnostik anlatının yukarda değindiğimiz pasif, aktif ve pasif şeklindeki üç aşamalı kozmolojik tasviri üzerinden şöyle özetleyebiliriz: Önce yalnızca tanrının olduğu ışık ve kozmos, sonrasında kaos ve karanlık, ardından yine tanrıya sonsuz bir ışık ve sükunet olarak da ifade edebileceğimiz bu üç aşamalı hikâyede müzik, kaos esnasında özlenen tanrıya ait sükunetin arayışı anlamına gelmektedir. Bu anlamda o, kaosun gürültülü notaları arasına dengeli sessizlikler -es’ler- serpiştire-

<sup>19</sup> Nurullah Koltaş, “Gelenekselci Perspektiften Sanat ve Mâneviyat”, *İslâm ve Sanat Tartışmalı İlmî Toplantı*, ed. Şeref Göküş vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 516.

<sup>20</sup> Turan Koç, *İslâm Estetiği* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 23.



rek kakofoninin ortasında kalmış kişinin, kutsal melodiye tekrar duyup yakalamasına yardımcı olmaktadır.

Buraya kadar tasavvufta müziğin temsil niteliğine işaret eden bazı temel söylemleri Gnostik anlatılarla benzeştiği hususlar bağlamında yeri geldikçe zikretmiş olduk. Şimdi ise, tasavvuf düşüncesindeki müziğin bu mimetik/temsil karakterini nasıl anlamamız gerektiği sorusuna yönümüzü çevirmekteyiz. Bu noktada öncelikle, tasavvufi ritüellerde karşılaştığımız müziğin, salt melodik/enstrümental olarak değil, çoğunlukla sözle/güfteyle beraber icra edildiğini göz önünde bulundurmanız gerekmektedir. Zira bu durum, müziğin mimetik karakterini yorumlama biçimimizi etkileyecek bir husustur. Bu bağlamda yöneldiğimiz müziğin mimetikliği sorunu karşısında şimdiye kadar sunmaya çalıştığımız Gnostik çerçevenin bize yetmediğini ve bu konu çerçevesinde bizi başka soruların beklediğini görmekteyiz.

Tasavvufta müziğin daima sözle birlikte bulunuyor oluşu müziğin, mimetik karakterini sözün/güftenin ifade gücünden aldığı anlamına mı gelmektedir? Sözelimi müziği göz ardı eden bir mutasavvıf, müzikal tecrübeyle anladığını güftesi yoluyla da zaten fark edebilmekte midir? Başka bir deyişle mimetik karakter ifadesiyle, aslında güftede/şirde bilinenin yeniden müzikte açığa çıkması mı kastedilmektedir? Şayet durum böyleyse Platon'un meşhur sedir örneğindeki aslından/gerçeklikten taklit edilmek suretiyle üç kere uzaklaşan sanat eserine<sup>21</sup> benzer şekilde müzik de, sözle anlatılanın bir tür mimesisi/taklidi olmakla aslıdan gittikçe uzaklaşan bir şeye dönüşmektedir. Bu haliyle o, sözün bir tezyinatı, bir dekoratif ögesi şeklinde boyut kazanır ve bu anlamda sözü dekore edip anlamına destek vererek daha iyi kavranmasını sağlayan geri plandaki bir ilave unsur olur. Müziğin sözün anlamına yaptığı bu katkı, bir tezhîp motifinin hat yazısını yahut çerçevenin bir tabloyu daha gösterişli hale getirmesi gibi bir işleve benzetilebilir. Tezhîbin, hat yazısının alanına ya da çerçevenin, tablonun mekânına ait olması gibi,

<sup>21</sup> Platon'da sedir örneği üzerinden sanatın mimetikliği üzerine bir değerlendirme için bk. Hafız, "Platon, Aristoteles ve Plotinus'ta Mimesis Teorisi", 46.

müzik de sözün mekânına ait olur. Bu durumda ise müziğin kendine özgü bir mekânı olmayacak ve farklı bir keşif alanı açma imkânından bahsedilemeyecek demektir.

Ancak müzik başka türlü kavranamaz olanın anlaşılmasına yol açan bir mimetik karaktere sahipse, artık o başka bir şeyin (sema ritüelinde güfte veya raksın) mekânında durmuyor demektir. Zira müzik, yeni bir keşfe imkân sağlıyorsa onun kendine özgü bir mekâna sahip olduğu söylenebilir. Şu halde mutasavvıf, müziğin mimetikliğinden onun bir keşif unsuru oluşunu mu anlamaktadır? Tasavvufun temel kavramlarından biri olan keşif; hakikatin kendisini birdenbire açması demektir ve bu açılma akıl yürütme yoluyla değil, kişinin zikir, oruç, vb. riyazat ile kendisini hakikate hazırlaması sonucu gerçekleşebilir.<sup>22</sup> Müziğin mimetikliği de böyle bir keşfe benziyorsa şayet o; oruç, zikir gibi riyazat unsurlarının dışında kendine has bir keşfin vuku bulması için mekân yaratabiliyor demektir. Şu durumda sorularımızı özetleyecek olursak: Tasavvuf düşüncesinde müzik ne tür bir mimetik karakter göstermektedir? Dinî bir ritüel içerisinde o; güfte yahut semanın anlamını zenginleştiren dekoratif bir unsur olarak mı yer almaktadır yoksa güfte ve sema bağlamında açığa çıkamayacak olana kişiyi hazırlayan tasavvufî bir keşif alanı mı oluşturmaktadır?

Bu soruların açınlanmasında bize yardımcı olacak bazı tasavvufî referanslara başvurmamız yerinde olacaktır. Öncelikle Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin, ney metaforuyla giriş yapan beyitleri, müzikle ilgili tasavvufî yazında akla gelebilecek ilk örneklerden biridir:

*Bu neyi dinle, nasıl şikâyet ediyor? / Ayrıklıktan hikâyet ediyor.*

şeklinde başlayıp devam eden beyitlerde,<sup>23</sup> Tanrı'ya dönmeyi arzu eden insanın, ayrılıktan yakınması ve özlemi ney üzerinden aksettiril-

<sup>22</sup> Süleyman Uludağ, "Keşif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/315-317.

<sup>23</sup> Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, çev. Ahmed Avni Konuk (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011), 1/ 71.

mektedir.<sup>24</sup> Ney'e daha *Mesnevî*'nin başında yüklenen bu mecazlar onun, sema törenlerinin en önemli enstrümanlarından biri olmasında şüphesiz etken olmuştur.

Mevlânâ tarafından cennetin kapı sesi<sup>25</sup> veya namaza çağıran bir davetçi olarak tanımlanan rebap da tıpkı ney gibi insanın, gerçek vatanına özlemine,<sup>26</sup> Tanrı'nın sevgi ve marifetine yönelişini, onunla yakınlaşmasını ifade eden sembolik bir anlam taşımaktadır.<sup>27</sup>

Yine *Mesnevî*'nin:

*Çenk ve ud'un ne söylediğini biliyor musun? / Vedud olan Allah, sen bana yetersin, sen bana kafisin.*

beytinden hareketle çalgıların dili olan müziğin, Allah'a ulaştıran önemli bir vasıta kabul edildiği anlaşılmaktadır.<sup>28</sup>

Bu söylemlerin yanı sıra genel olarak müzik enstrümanlarının, "Allah'ı hamd ile zikretmeyen hiçbir şey yoktur, fakat siz onların tesbihini duyamazsınız" mealindeki İsrâ sûresi 44. ayet gereğince kâinattaki her şey gibi Allah'ı zikrettikleri<sup>29</sup> ve bu zikri işitebilenlerin vecde gelerek bir

<sup>24</sup> Hüsnü Aydeniz, "Din-Sanat İlişkisi ve Bunun Somut Bir Yansıması Olarak Mevlâvî Semâ Âyini", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (Aralık 2009), 49.

<sup>25</sup> Mehmet Nuri Uygun, "Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Eserlerinde ve Tasavvuf Anlayışında "Rebap"", *İSTEM* 10 (Aralık 2007), 124.

<sup>26</sup> Aydeniz, "Din-Sanat İlişkisi ve Bunun Somut Bir Yansıması Olarak Mevlâvî Semâ Âyini", 49. Ayrıca bu anlamda bir ifadeye örnek olarak: "Padişahın rebâb sesini dinlemesinden maksadı, iştihak içinde bulunan kimseler gibi ilahi hitabı hayal etmek, âşıklar gibi ruhani âlemdeki ilahi hitabı tahayyül etmektir." Süleyman Uludağ, *İslam Açısından Müzik ve Semâ* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), 239.

<sup>27</sup> "Rebapın çaldığı bir meclise bir gün biri gelip 'İkindi ezanı (namaz-ı diğer)okunuyor' dedi. Mevlana ona şöyle cevap vermiştir: 'Hayır hayır o başka namaz, bu da başka; her ikisi de Hakk'a çağırıyor. Birisi *insanın zahirine hizmete*, ötekisi ise batınını Tanrı'nın *sevgi ve marifetine* çağırıyor' dedi." Aysel Tan, *Mevlana'da Dinî Tecrübe* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 95.

<sup>28</sup> Bayram Akdoğan, "Hüccetü's-Sema' Adlı Mûsikî Risâlesi ve Ankaravî İsmail B. Ahmed'in Mûsikî Anlayışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/1 (Nisan 1996), 490.

<sup>29</sup> Akdoğan, "Hüccetü's-Semâ' Adlı Mûsikî Risâlesi ve Ankaravî İsmail B. Ahmed'in Mûsikî Anlayışı", 490.

tür ibadet gibi semaya başladıkları ifade edilmektedir.<sup>30</sup> Bu minvalde Zünnûn el-Mısırî, semanın Hak'tan gelen bir mana olduğunu, kalpleri zorlayarak Hak'a sevk ettiğini söylerken<sup>31</sup> el-Kettânî de: "...Ehl-i hakikatın semâi ise keşf ve iyân üzerine olur." ifadesiyle doğrudan müziğin/semanın keşf unsuru olduğuna işaret eder görünmektedir.<sup>32</sup>

Müzik üzerine bu alıntı ve metaforların daha birçoklarını bulabileceğimiz tasavvufî literatürde görüleceği üzere, özellikle Mevlevî mutasavvıfların ifadelerindeki enstrümanlar, kendilerine özgü müzikal tınlar ve çağrıştırdıkları anlamlara istinaden sıklıkla insan-ı kâmil, batınî namaz, cennetin kapısı gibi muteber varlıklarla yakından ilişkilendirilmektedir. Kimi tekkelerde insan sesinin yanında estetik bir unsur olarak sadece bendir kullanılırken<sup>33</sup> mevlevihanelerdeki sema töreni içerisinde her biri bir sembolik mana ihtiva eden ney, kudüm, rebap, tanbur gibi zengin melodi üretme kapasitesine sahip çeşitli enstrümanların ayrıcalıklı yerlerinin olması, müziğin yalnızca güftedeki sözlerin tesirini artıran bir eşlik unsuru olarak görülmediği intibahı uyandırmaktadır.

Ancak bununla birlikte konunun hemen başında ifade ettiğimiz gibi dinî ritüellerde icra edilen müziklerin sözlü eserler olması, Mevlevî düşüncesinde dahi müziğin ifade gücünün tek başına yeterli olamadığını, bu yüzden sözden destek alarak görünürlük kazanabildiğini düşündürmektedir. İlgili kaynaklarda yer alan Mevlevî Ayini tarifleri de bu düşüncemizi pekiştirmektedir. Zira bu tariflerde sema töreninin belkemiği olan 'ayin' kısmının, dört selamdan (bölümden) oluşan sözlü besteyi içerdiği belirtilmektedir.<sup>34</sup> Sözlü bestenin öncesinde bulunup ayine hazırlayıcı bir

<sup>30</sup> Uludağ, *İslam Açısından Müzik ve Semâ*, 262.

<sup>31</sup> Uludağ, *İslam Açısından Müzik ve Semâ*, 179.

<sup>32</sup> Uludağ, *İslam Açısından Müzik ve Semâ*, 195.

<sup>33</sup> Nuh Akmeahmedoğlu, *18. Yüzyıl Klâsik Türk Müsiki Bestekârlarının Dindışı Sözlü Eserlerinde Yer Alan Tasavvufî Mazmunlar Üzerine Bir İnceleme* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 15, 42.

<sup>34</sup> İsmail Hakkı Özkan, *Türk Müsiki Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2013), 100-101; Ahmet Çakır, *Müziğe Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2009), 103-105; Kültür ve Turizm Bakanlığı Güzel Sanatlar Genel Müdürlüğü "Mevlevî Ayini" (Erişim 7 Eylül 2020).

görev üstlenen peşrev ile ayinin bittiğini vurgulayan son peşrevin ise ana yapının dışında görüldüğü anlaşılmaktadır.<sup>35</sup> Bu anlamda sözsüz birer müzik parçaları olan bu peşrevler, tam da yukarıda ifade ettiğimiz üzere, bir tablo gibi ortaya çıkarılan sözlü besteyi (ayini) baştan ve sondan çevreleyen müzeyyen bir çerçeve niteliği taşımaktadırlar.

Esasında saf/enstrümental müziğin bu işlevle vasıflanışı, yalnızca tasavvufî müzik için değil, genel olarak Türk müziğinin yapısında görünen bir özelliktir. Çünkü Türk müziği; şaman, kam, ozan gibi Türk toplum liderlerinin ritim eşliğindeki dua mahiyetinde birtakım büyümlü sözler ve danslarla dinî ritüellerini gerçekleştirdikleri ilk çağlardan bu yana asıl itibarıyla bir ses/söz müziği olmuştur<sup>36</sup> ve bu müzik geleneğinde insan sesi her zaman en önemli enstrüman kabul edilmiştir.<sup>37</sup> Dolayısıyla bu durum repertuara da yansımıştır. Nitekim ancak 20. yüzyılda kendine özgü müstakil bir konum kazanmaya başlayan enstrümental türdeki eserlerin klasik Türk müziğindeki oranının yüzde on civarına güçlükle ulaştığı söylenmektedir. Açıkça anlaşılmaktadır ki, öncelik ve ağırlık sözlü eserlere verilmiştir.<sup>38</sup> Bu durumda klasik Türk müziği repertuarının büyük çoğunluğunu oluşturan fasıl takımlarının sadece giriş ve sonundaki peşrev (genellikle bir, iki hanesi veya medhâl) ve saz semailerini de (sonraları sirta veya longa); kâr, beste, ağır semâî, yürük semâî, şarkı gibi sözlü eser ağırlıklı bölümü yine tezhip eden birer dekoratif unsuru şeklinde yer almaktadır.

Cem Behar'ın Kantemiroğlu'ndan (Dimitrie Cantemir) naklettiği ifadelerine göre de, Türk müziğinde söz o denli önde ve önemli olmuştur ki, sazendenin mahareti dahi ses sanatçısına refakat edebilme (peyrevlik)

<sup>35</sup> Sözlü beste kısmının içerisinde de yer yer, hatta bazen iki hane uzunluğunda enstrümental bölümler vardır. Ancak bu bölümler her ne kadar sözsüz de olsalar, netice itibarıyla öncesinde veya sonrasında sözlerin gölgesinde kalan birer ara nağme'dirler.

<sup>36</sup> Ogün Atilla Budak, *Türk Müziğinin Kökeni-Gelişimi* (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2006), 15; Cinuçen Tanrıkorur, *Türk Müzik Kimliği* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004), 40.

<sup>37</sup> Tanrıkorur, *Türk Müzik Kimliği*, 51; Cem Behar, *Osmanlı/Türk Musikisinin Kısa Tarihi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015), 34.

<sup>38</sup> Behar, *Osmanlı/Türk Musikisinin Kısa Tarihi*, 34, 73.

seviyesiyle ölçülmüştür.<sup>39</sup> Dolayısıyla söz ve saz arasında bu hiyerarşik sıralamada saf müziğin temsilcisi olan enstrüman, tam da peyrevlik gereği, söze tâbi olup onun ardında yer almaktadır. Belki, Kur'an, sünnet gibi dinî referansların enstrümanlar ve müzik hakkındaki yasaklayıcı tevillerinin de etkisiyle genel olarak Türk müziğinde saf melodiyi düşünme üzerine bir tasavvur yeterince gelişmemiştir. Şu durumda konumuza dönecek olursak, birçok tekkeyle birlikte Türk müziğinin yüksek seviyede icra edildiği başlıca mekânlardan biri olan mevlevihanelerde de müziğin, netice itibarıyla söz olmaksızın tek başına bir mimesis (temsil) veya tasavvufî keşf imkânı sağlama gücünün olmadığını tahmin edebiliriz.

Bu bağlamda tasavvuf büyüklerine ait yukarıdaki alıntılarımızın içeriklerinden, saf/enstrümental müzikten ziyade daha çok hikmetli sözleri terennüm eden müziğin keşf'e yol açtığı anlaşılabilir. Bununla beraber enstrümanların ve hatta kâinattaki her şeyin zikir halinde olduğu, ilâhî hitabı dile getirdiği tarzındaki ifadeler de, müziğin kendisiyle ilgili değil, kanaatimizce tasavvufta artık belli mertebeye gelmiş kimselerin ulaşacağı bilinen kabiliyetle alakalı olarak söylenmektedir.

Nihayetinde müzik bu dünyada kutsala uzanan bir köprü veya kutsaldan gelecek manalar ve hakikatleri sezinleyebilenin bir aracı ise; ona yaklaşmış kişi için müziğin artık bir şekilde uzaklık alameti olacağı da anlaşılmaktadır. Zira kutsala yakın olan kişi için, ondan hakikatler gelmesini beklemek, yine ondan uzakta olmak anlamına geleceği gibi köprü de, kutsaldan geri giderek uzaklaşmanın vasıtasına dönüşecektir.<sup>40</sup> Mevlânâ da rebabî cennetin kapısı ile simgelediğinde müzik, kapıdan içeri girmek isteyenler için cennete yakınlığı ifade ederken, aynı kapı bir

<sup>39</sup> Behar, *Osmanlı/Türk Musikisinin Kısa Tarihi*, 73.

<sup>40</sup> Uludağ, *İslam Açısından Müzik ve Semâ*, 247. Müziğin aracılık vasfının sonlandığına dair: "Büyüklerden bazıları son hallerinde raks ve hareketi terk eylediler, inkâr eylediklerinden değil, belki bu zevkten daha yüksek zevke vasıl olup bundan müstağni olduklarından ötürüdür." Uludağ, *İslam Açısından Müzik ve Semâ*, 230. Başka bir yerde: "Pes bu mertebelere vâsıl olan büyüklerin sûrî semâa ihtiyaçları kalmaz... Semâda; vecd, zevk, raks ve hareket kılmadan kalırlar." Uludağ, *İslam Açısından Müzik ve Semâ*, 224.

kez içeri girdikten sonra dışarıya çıkışın yani cennetten uzaklığın ifadesi haline gelmiş olacaktır.

Şu durumda çalışmamızı söz konusu meseleye ilişkin bazı tespitlerimizi yeniden dillendirerek ve bu tespitler bağlamında bazı soruları seslendirerek sonlandırabiliriz.

İnsanın tanrıyla arasındaki uzaklık-yakınlık ilişkisine dair anlatılar üretirken, ortak mimetik dili kullanmak suretiyle Gnostik teoriden istifade eden tasavvuf, nihâî olarak insanın varoluşuna yönelik yorumlara dikkat çekmektedir. Bu bağlamda müzik, insanın ruhlar âleminde tanrıyla aracısız bir yakınlık halindeyken bedene bürünerek geldiği maddî dünyada kutsalın bir temsili konumundadır. Burada insan ve tanrının arasına bir nehir gibi girerek birini diğerinden uzaklaştırmış gibi görünen beden, adına müzik diyebileceğimiz köprü aracılığıyla bu iki uzağın arasında birbirine yakın durabileceğinin vesilesi olmaktadır. Böylece müzik, beden üzerinden insanın tanrıyla/kutsalla yakınlığını tekrar temin edebilme imkânı olarak belirlemektedir. Ancak her ne kadar tasavvufi literatürde, bilhassa enstrüman metaforları üzerinden çokça müzik anlatıları yer alsada, dinî ritüellerde salt melodik/enstrümental olarak değil, çoğunlukla sözle/güfteyle beraber icra edilen müzikle karşılaşmaktayız. Bu durum ise, asıl olanın hikmetli sözler olduğunu ve müziğin, bu sözlerin anlamını süsleyen bir ilave unsur olarak yer aldığı kanaatini uyandırmaktadır. Dolayısıyla tasavvufî anlayış içerisinde müziğin, söz olmaksızın tek başına kutsalı temsil (mimesis) gücünün olmadığı tespitine ulaşmaktayız.

Diğer taraftan müzik, daima 'başka bir şey için' kategorisinde yer alan, mazmun sözlerin çevresinde kutsalın veya herhangi başka bir şeyin temsili, bir aracısı mı olmak zorundadır? Başka bir soru; günümüzde artık salt melodi üzerine de belli ölçüde gelişmiş bir tasavvur açısından baktığımızda, sözün kendisine katacağı, onu sınırlandıracağı bir takım anlamlardan, kavramlardan bağımsızlaşmış saf/enstrümental müziğin, 'bir başkası için' kategorisinden de serbest kalmış olacağını varsayabilir miyiz? Yoksa enstrümental müzik neticede söz içermese de besteci, yorumcu veya dinleyicide bir çağrışım yarattığı sürece o çağrıştırdığı şeyin

tabii olarak bir mimesisi haline mi gelmiş olacaktır? Bu ve benzeri sorular bağlamında müziğin karakterini farklı bir şekilde düşünmenin imkânı, başka bir çalışmanın tartışma konusu olarak ele alınabilecektir.

### Kaynakça

- Akdoğan, Bayram. "Hüccetü's-Sema' Adlı Mûsikî Risâlesi ve Ankaravî İsmail B. Ahmed'in Mûsikî Anlayışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/1 (Nisan 1996), 477-505. [https://doi.org/10.1501/İlhak\\_0000000845](https://doi.org/10.1501/İlhak_0000000845)
- Akmehmedoğlu, Nuh. *18. Yüzyıl Klâsik Türk Mûsikîsi Bestekârlarının Dindışı Sözlü Eserlerinde Yer Alan Tasavvufî Mazmunlar Üzerine Bir İnceleme*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Aydeniz, Hüsnü. "Din-Sanat İlişkisi ve Bunun Somut Bir Yansıması Olarak Mevlevî Semâ Âyini". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (Aralık 2009), 35-51.
- Behar, Cem. *Osmanlı/Türk Musikisinin Kısa Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Budak, Ogün Atilla. *Türk Müziğinin Kökeni-Gelişimi*. Ankara: Phoenix Yayınevi, 1. Basım, 2006.
- Bultmann, Rudolf. "Mitolojiden Arındırma Problemi Üzerine". çev. Ayşe Ünal Çil. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1/2 (Haziran 2012), 360-370.
- Büyükcünal, Zeynep. *Mevlânâ'nın Tasavvuf Felsefesinde Sembolizm*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Cengiz, Muammer. "Tasavvuf Tarihinde Elest Mîsâkına Dair Yorumlar". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/50 (Haziran 2017), 904-924.
- Çakır, Ahmet. *Müziğe Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 1. Basım, 2009.
- Çil, Ayşe. "Rudolf Bultmann'ın Mitolojiden Arındırma Projesi ve Vahiy İle İlişkisi", *KADER Kelam Araştırmaları* 10/1 (Şubat 2012), 191-220.
- Gündüz, Şinasi. "Gnostik Antropoloji". *İSAM*. Erişim 2 Eylül 2020. [http://isamveri.org/pdfdrq/D01777/2003\\_14/2003\\_14\\_GUNDUZS.pdf](http://isamveri.org/pdfdrq/D01777/2003_14/2003_14_GUNDUZS.pdf)
- Gündüz, Şinasi. "Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (Ocak 1997), 122-166.
- Hafız, Muharrem. "Platon, Aristoteles ve Plotinus'ta Mimesis Teorisi". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 26/1 (2015), 45-52.
- Koç, Turan. *İslâm Estetiği*. İstanbul: İSAM Yayınları, 6. Basım, 2015.
- Koltaş, Nurullah. "Gelenekselci Perspektiften Sanat ve Mâneviyat". *İslâm ve Sanat Tartışmalı İlmî Toplantı*. ed. Şeref Göküş vd.. 511-523. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.



- Kutluer, İlhan. "İnsan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/320-323. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Mevlânâ Celâleddîn Rûmî. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*. çev. Ahmed Avni Konuk. 6 Cilt. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011.
- Necmeddîn-i Dâye. *Mirsâdü'l-İbâd*. çev. Halil Baltacı. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Özdemir, Hasan Rıza. *Yeni-Eflatunculuğun Tasavvufa Etkileri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Özkan, İsmail Hakkı. *Türk Müsîkîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 8. Basım, 2013.
- Tan, Aysel. *Mevlana'da Dinî Tecrübe*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Tanrıkorur, Cinuçen. *Türk Müzik Kimliği*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1. Basım, 2004.
- Uludağ, Süleyman. "Keşf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/315-317. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Uludağ, Süleyman. *İslam Açısından Müzik ve Semâ*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Uygun, Mehmet Nuri. "Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Eserlerinde ve Tasavvuf Anlayışında "Rebap"". *İSTEM*, 10 (Aralık 2007), 113-126.
- Kültür ve Turizm Bakanlığı Güzel Sanatlar Genel Müdürlüğü. "Mevlevî Âyini". Erişim 7 Eylül 2020. <https://guzelsanatlar.ktb.gov.tr/TR-3706/mevlevi-ayini.html>





MELHAMETU'L-HARÂFÎŞ VE EVLÂDU HÂRATINÂ  
ROMANLARININ VÂKIA, MEKÂN, ZAMAN VE KİŞİ  
BENZERLİĞİ YÖNÜNDEN KARŞILAŞTIRILMASI  
A COMPARISON OF THE NOVELS "MALHAMETU AL-  
HARAFİŞ " AND "AVLADU HARATINA" IN TERMS OF  
EVENT, PLACE, TIME AND PERSON SIMILARITIES

---

RAMAZAN ASLAN

[Arş. Gör., Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı  
Res. Asst., Trabzon University, Faculty of Theology,  
Department of Arabic Language and Rhetoric  
asln.4747@hotmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-8712-4393>]

---

Makale Bilgisi / Article Information

*Makale Türü / Article Types:* Araştırma Makalesi / Research Article

*Geliş Tarihi / Received:* 21 Eylül/September 2020

*Kabul Tarihi / Accepted:* 16 Kasım/November 2020

*Yayın Tarihi / Published:* 15 Aralık/December 2020

*Yayın Sezonu / Pub Date Season:* Aralık/December

*Yıl / Year:* 2020 *Sayı – Issue:* 49 *Sayfa / Pages:* 419-439

Atf/Cite as: Aslan, Ramazan. "Melhametu'l-Harâfîş Ve Evlâdu Hâratinâ Romanlarının Vâkia, Mekân, Zaman ve Kişi Benzerliği Yönünden Karşılaştırılması-A Comparison of the Novels "Malhametu al-harafish " and "Avladu Haratina" in Terms of Event, Place, Time and Person Similarities". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 49 (Aralık-December 2020): 419-439.

<https://doi.org/10.17120/omuifd.797841>

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. /  
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via  
plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University,  
Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

## Melhametu'l-Harâfiş ve Evlâdu Hâratinâ Romanlarının Vâkıa, Mekân, Zaman ve Kişi Benzerliği Yönünden Karşılaştırılması\*

**Öz:** Arap romanının en önemli öncülerinden kabul edilen Necîb Mahfûz kaleme aldığı başarılı ve özgün eserleriyle bu türü zirve noktasına ulaştıran isimlerin başında gelmiştir. Dünya edebiyatında da tanınmaya başlayan yazar romandaki başarılı çalışmalarıyla “1988 Nobel Edebiyat Ödülü” ile taltif edilmiştir. Necîb Mahfûz birçok eserinde Mısır sokağı üzerinden tüm insanlığı ilgilendiren ve onları ortak payda etrafında toplayan değerlere dair mesajlar vermiş ve içinde buldukları durumun tablosunu bir sosyolog gibi sunmayı başarmıştır. Bu bağlamda yazılan Evlâdu hâratinâ ve Melhametu'l-harâfiş romanları Necîb Mahfûz'un edebiyat dünyasına sunduğu bu türden romanların başında gelmiştir. Romanların ana teması halkı ezen yönetimlere başkaldırarak toplumun tamamını kucaklayan adalet temelinde bir sistem tesis etmek olmuştur. Vukû zamanı belli olmayan olaylar, özelde gücü elinde bulunduran aşiret sistemi genelde ise ülkelerin yönetimini elinde bulunduran iktidarlar etrafında dönmüştür. Bundan hareketle yapılan çalışmada Arap edebiyatında önemli bir yere sahip olan Evlâdu hâratinâ ve Melhametu'l-harâfiş romanları vâkıa, mekân, zaman ve kişi benzerliği yönünden mukayese edilmiş ve yazarın bu romanları üzerinden Mısır sokağı-nın arka planına inilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Sözcükler:** Arap Edebiyatı, Arap Romanı, Mısır, Necîb Mahfûz, Adalet.



### A Comparison of the Novels "Malhametu al-harafish " and "Avladu Haratina" in Terms of Event, Place, Time and Person Similarities

**Abstract:** Naguib Mahfouz who is accepted the cornerstone of the Arabic novel, thanks to his successful and unique books, had been the leading author that brought this genre to the top. The author that started to be worldwide, was awarded with “Nobel Prize for Literature in 1988” for his successful works of novel. Mahfouz in his many books, had given messages on the values which bother all people and unite them around a common aim with reference to the society of Egypt and succeeded to reflect their ongoing situation like a sociologist. The novels “Malhamatu al-harafish and Avladu Haratina” which was written in aforementioned context are the most important novels of this genre. The main theme of the novels are to revolt against the administrations and to found a system around the justice that embrace all

\* Bu makale 22.06.2020 tarihinde tamamlanan “Necîb Mahfûz'un Melhametu'l-Harâfiş Romanının Şekil ve Muhteva Açısından Tahlili” başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

the society. The events with uncertain time of occurrence had passed around the tribes which had the power and the administrations that rule the countries. Based on this article, the two novels which have big value in Arabic literature had been compared in terms of similarity of event, place, time and people and it had been tried to go in depth of Egypt society through these novels.

**Keywords:** Arabic Literature, Arabic Novel, Egypt, Naguib Mahfouz, Justice.



## Giriş

Necîb Mahfûz'un (1911-2006) *Evlâdu hâratinâ* (Sokağımızın Çocukları) romanı 1959 yılında "el-Ehrâm" gazetesinde seri şeklinde yayımlandı. Hz. Âdem ile başlayan roman insanlık serüvenini sembolik bir tarzda ele aldı.<sup>1</sup> Necîb Mahfûz'u *Evlâdu hâratinâ* romanını yazmaya iten sebep 1952 Mısır Devrimi'nden sonra meydana gelen olaylar oldu. Devrimden sonra belli bir tabakanın ayrıcalık elde ederek güçlenmesi ve hatta Mısır'da krallık dönemlerini andıran feodal yapıların yeniden ortaya çıkması yazarı hayal kırıklığına uğrattı. Bu durum sonucunda ortaya çıkan adalet boşluğu Mahfûz'un zihnini yoğun bir şekilde meşgul etti. Bu temayı yazıya dökmeye karar veren yazar, "ilk maya" olarak isimlendirdiği *Evlâdu hâratinâ* romanını kaleme aldı. Necîb Mahfûz bu romanın ana fikrini "büyük adalet hayali ve arayışı" şeklinde tanımladı. Romanın diğer bir fikri ise adalet, aşk ve bilim üçlüsünden hangisinin güç ile elde edilebileceği sorusuna cevap aramak oldu.<sup>2</sup>

Roman ilk tefrikalarından itibaren Mısır'da geniş bir yankı uyandırdı. Birçok edip ve din adamı bu romanın basımının derhal durdurulması yönünde kampanya başlattı. Gazetenin Yazı İşleri Müdürü Muhammed Hasaneyn Heykel, karalama kampanyalarına rağmen eserin basılmasını sağladı. Tartışmalar yazarın 1988 Nobel Edebiyat Ödülü'nü aldıktan sonra da devam etti ve hatta bu roman sebebiyle yazar hakkında ölüm fetva-

1 Enis Fehmi İklâdiyûs, *Udebâu fâzû bi câizeti nûbel* (Kâhire: Merkezu'l-Ehrâm li't-Tercemeti ve'n-Neşr, 1999), 172.

2 Bkz. Recâ Nakkâş, *Necîb Mahfûz safahâtun min muzakkerâtihi ve advâu cedîde alâ edebihi ve hayâtihi* (Kâhire: Merkezu'l-Ehrâm li't-Tercemeti ve'n-Neşr, 1998), 243-244.

sı verildi.<sup>3</sup> Abdulhamîd Keşk (1933-1996), *Kelimetuna fi'r-reddi alâ Evlâdi hâratinâ: Necîb Mahfûz* adlı eseriyle romana ağır eleştirilerde bulundu ve Necîb Mahfûz'u İslâmî değerlere saldırmakla itham etti.

Eser Leyla Tonguç Basmacı tarafından 2008 yılında *Cabelâvi Sokağı'nın Çocukları*<sup>4</sup> adıyla Türkçeye çevrildi. Musa Yıldız, *Necîb Mahfûz'un Sembolik Romanları*<sup>5</sup> adıyla kaleme aldığı tezinde bu romana değindi ve ayrıca Mısırlı Yazar Necîb Mahfûz'un *Evlâdu Hâratinâ Adlı Romanındaki Sembolik Kavramlar ve Çözümlemesi* adıyla bir seminer sundu.<sup>6</sup> Yine Rashad Seyidov tarafından *Necîb Mahfûz'un Cabelavi Sokağının Çocukları Eserinin Şahıslar Bakımından İncelenmesi*<sup>7</sup> adıyla bir yüksek lisans tezi kaleme alındı.

Yazarın *Melhametu'l-harâfiş* (Ezilenlerin Destanı) adlı eserine gelince; Necîb Mahfûz'un 1959 yılında kaleme aldığı *Evlâdu hâratina* adlı romanı başta Mısır olmak üzere birçok Arap ülkesinden sert tepkiler alınca Mahfûz bu tepkilere bir reddiye olarak İslâmî içerik ve sembollerle zenginleştirdiği *Melhametu'l-harâfiş* adlı romanını 1977 yılında edebiyat dünyasına sundu.

*Melhametu'l-harâfiş* romanı yazarın 1970'li yıllarda kaleme aldığı diğer romanlarından farklı olarak istisnai bir özelliğe sahip oldu. Bu dönemde kaleme aldığı romanlarının çoğunda açılım politikasını<sup>8</sup> sert bir

3 Bkz. Nakkâş, *Necîb Mahfûz safahâtun min muzakkerâtihi*, 139.

4 Kırmızı Kedi, 2010.

5 Bkz. Musa Yıldız, *Necip Mahfuz'un Sembolik Romanları* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998), 50.

6 Bkz. Musa Yıldız, "Mısırlı Yazar Necîb Mahfûz'un Evlâdu hâratinâ Adlı Romanındaki Sembolik Kavramlar ve Çözümlemesi", *Birinci Orta Doğu Semineri (Kavramlar Kaynaklar ve Metodoloji): Bildiriler (Elazığ, Mayıs, 2003)*, 209-238.

7 Bkz. Rashad Seyidov, *Necîb Mahfûz'un Cebelâvi Sokağı'nın Çocukları Eserinin Şahıslar Bakımından İncelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017).

8 1973 Arap-İsrail savaşından sonra Mısır'ın Enver Sedat önderliğinde izlemeye başladığı politikadır. Bu dönemde o ana kadar ki devletin mali politikası olan sosyalizmden kapitalizm ve liberalizme geçildi. Detaylı bilgi için bkz. Mahmut Turan-Muhammed Hüseyin Dağ, "Mısır Tarihinde Enver Sedat Dönemi", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 78, (2018).

şekilde eleştiren yazar bu romanını umut vadeden bir tarzda kaleme aldı. Yazar, bunun tek sebebini 1973 Arap-İsrail savaşında Mısır'ın İsrail'e galip gelmesine ve bu zaferin Mısır'da yarattığı iyimser havanın umutları yeniden yeşertmesine bağladı.<sup>9</sup> Dolayısıyla bu olumlu hava Necîb Mahfûz'un *Melhametu'l-harâfiş* romanını kaleme almasındaki temel sebep oldu. *Melhametu'l-harâfiş*'teki fikri öğretilerin, 1960'lı yıllarda Mısır toplumunu etkisi altına alan Cemal Abdunnâsir (1918-1970) sosyalizmiyle neredeyse birebir örtüşmesi yazarın bu eserini kaleme almasında etkili olan diğer bir faktör oldu.<sup>10</sup>

Eser 2013 yılında *Ezilenler* adıyla Volkan Atmaca tarafından Türkçeye çevrildi. Türkiye'de *Necîb Mahfûz'un Melhametu'l-Harâfiş Romanının Şekil ve Muhteva Açısından Tahlili* adlı yüksek lisans çalışması dışında herhangi bir çalışma yapılmamıştır.

Çalışmada başvuru başlıca kaynaklar Arap dünyasında ve biraz da Türkiye'de yapılan çalışmalar olmuştur. Bunlardan; Nâdiye Bedrâvi'nin *Necîb Mahfûz ve sîyeğu rivâyetin cedîde*, Enîs Fehmi İklâdiyûs'un *Udebâu fazû bi câizeti nûbel*, Abdullah İbrâhim'in *Mevsûatu's-serdi'l-arabi*, Recâ Nakkâş'ın *Fî hubbi Necîb Mahfûz* ve *Necîb Mahfûz safahâtun min muzakkerâtihî ve advâu cedîde alâ edebihî ve hayâtihî*, Corc Tarabîşî'nin *Allahu fî rihleti Necîb Mahfûz er-remziyye*, Abdulhamîd Keşk'in *Kelimetuna fi'r-reddi alâ Evlâdi hâratinâ* ile Muhammed Hasan Gânim'in *et-Tahlilu'n-nefsi dirastun nefsiyyetun fi Melhameti'l-harâfiş li Necîb Mahfûz* adlı eserler çalışmada başvuru başlıca kaynaklar olmuştur.

Çalışmada ayrıca kaynak olarak kullanılan ve konuyu detaylı bir şekilde ele alan tez ve makaleler de kaynak olarak kullanılmıştır. Musa Yıldız'ın *Necip Mahfuz'un Sembolik Romanları* adlı doktora tezi ve *Mısırlı Yazar Necîb Mahfûz'un Evlâdu Hâratinâ Adlı Romanındaki Sembolik Kavramlar ve Çözümlemesi* adlı seminer çalışması, Rashad Seyidov'un *Necîb*

9 Nakkâş, *Necîb Mahfûz safahâtun min muzakkerâtihî*, 338.

10 Nâdiye Bedrâvi, *Necîb Mahfûz ve sîyeğu rivâyetin cedîde* (el-Cîze: Mektebetu'l-Enclû'l-Misriyye, 1996), 156.

*Mahfûz'un Cebelâvî Sokağı'nın Çocukları Eserinin Şahuslar Bakımından İncelenmesi* adlı yüksek lisans tezi, Ahmed ed-Dureyni'nin *Mi'zenetu en-Nâci el-ehîre*, Haydar Berzân Sekrân el-Ukeyli'nin *et-Tekâbulâtu'n nassiyye fi rivâyeti Melhameti'l-harâfiş*, Ahmed Sabri'nin *Melhametu'l-harâfiş Necîb Mahfûz ani'l-Mehdiyyi'l-muntazar* ile *Harâfiş hînema rea Necîb Mahfûz el-Mehdiyye'l-muntazar* adlı makaleler ve bunların dışındaki birçok akademik çalışma, kullanılan kaynaklar arasında zikredilebilir.

## 1. Özet

### 1.1. Evlâdu hâratinâ

*Evlâdu hâratinâ* romanı, Mukattam Çölü'ne bakan bir sokağın içerisinde yer alan büyük bir konakta başlar. Sokak ilk başlarda zikredilmez; olaylar konakta cereyan eder. Konağın sahibi çöl dâhi bölgenin tamamını yöneten Cebelâvî'dir. Cebelâvî artık yorulmuş olacak ki mülkünün idari işlerini oğlu Edhem'e bırakır. Ancak diğer oğlu İdrîs bu karara sert bir şekilde karşı çıkar ve en sonunda evden kovulur. İdrîs çok geçmeden Edhem'i tuzağa düşürerek onu kendilerine bırakılacak olan mirasın yazılı olduğu sandığı açmaya ikna eder. İdrîs'in tuzağına düşen Edhem, babası tarafından suçüstü yakalanınca o da evden kovulur. Evden kovulan Edhem, eşiyile beraber sokakta sefil bir şekilde çalışarak yaşamaya başlar. Cebelâvî, Edhem'in oğlu Hümam'ı konakta yaşamayı teklif etmek üzere çağırır. Kadri ise bunun üzerine kıskandığı kardeşi Hümam'ı öldürür. Olaydan sonra Edhem affedilir ve çok geçmeden vefat eder.

Zamanla çoğalan nesil sokakta kalmaya devam eder. Cebelâvî, Edhem'in öldürülmesiyle kendini konağa hapseder. Başiboş kalan mülklerin idaresini ise onun adına zalimler ve zorbalar yöneterek onun soyunu gelirlerden mahrum ederler. Sırayla birbirini takip eden nesillerden Cebel, Rifâe, Kâsım ve Ârif gelerek bu zulmü ortadan kaldırmak ve sokakta adaletli bir yönetim kurmak isterler. Cebel, Cebelâvî'nin soyunu arkasına alarak vekilharç ve aşiret reislerinin yönettiği mülkü, giriştikleri büyük çatışmadan galip çıkarak ele geçirir. Cebel'in ölümüyle sokak eski zulmüne geri döner. Daha sonra Rifâe, ardından Kâsım ve Ârif gelerek atalarının âdil yönetimini sokakta yeniden kurmak isterler. Ancak kendilerin-



den sonra gelen nesiller Cebelâvî'nin mülkünü çetelerle birlikte ele geçirirler. En sonunda yine Cebelâvî'nin soyundan Ârif adında biri çıkar ve sokakta adaleti tesis eder.

## 1.2. Melhametu'l-harâfîş

Roman, başkahraman Âşûr'un daha bir bebek iken tekke duvarının dibine kaderin cilvesine terkedilmesiyle başlar. Mütedeyyin ve hikmet ehli yaşlı bir adam onu tekke duvarının dibinde bulur ve eve getirir. Adamın eşi çocukları olmadığı için ona Âşûr ismini vererek bebeği sahiplenir. Âşûr yirmili yaşlara gediğinde onu evlatlık edinen adam ölür, eşi köyüne döner. Kendisi ise adamın kardeşi tarafından evden kovulur. Âşûr çok geçmeden bir işe girer ve yanında çalıştığı bir adamın pek de güzel olmayan kızıyla evlenir. Yıllar sonra meyhanede çalışan Fulle adındaki fahişe bir kadına günlünü kaptırınca yeniden evlenir. Bu evlilikten Şemseddin adında bir çocuk dünyaya gelir.

Âşûr ansızın mahallede insanları kasıp kavuran bir veba salgını baş gösterince ailesini yanına alarak çöle kaçır. Veba salgınının bitmesiyle geri dönen Âşûr, sokak zenginlerinden birinin mallarına el koyarak onun evine yerleşir. Bir belediye reisi gibi sokağı baştan sona onaran Âşûr sokağın reisi seçilir. Gücü ve basireti sayesinde tüm zorba aşiretleri dize getirir. Zenginlerden vergiler alarak fakirlere dağıtan bu lider küçük sokağına daha önce görülmemiş adaletli ve sosyal bir düzeni getirmeyi başarır. Belli bir süre sonra ansızın ortadan kaybolan Âşûr, Cebelâvî gibi nesiller boyunca zuhur etmesi beklenen bir kahraman olarak dilden dile dolaşır. Kendisinden sonra oğlu Şemsettin gelir. O da tıpkı babası gibi adaleti ayakta tutmaya ve ahali arasında eşitliği sağlamaya devam eder. Ancak neslinden kendisini takip eden Süleymân, Vahîd, Celâl ve Semâhe gibi liderliği eline alan şahsiyetler Cebelâvî'nin nesli gibi davasına ihanet ederek halka kan kusturur. En sonunda ilk atasının adını taşıyan Âşûr gelerek sokakta adalet temelli yeni bir düzen kurar.

## 2. Vâkıa

Vâkıa herhangi bir alaka ile bir arada bulunan veya birbiriyle iletişim kurma zorunluluğu hisseden bireylerin en az ikisinin karşılıklı ilişki kurması sonucunda meydana gelen olgudur. Roman yazarı, kaleme alacağı eserinin yapısını vâkıalarla kurar. Hal böyle olunca vâkıa roman türünün vazgeçilmez bir ögesi olur.<sup>11</sup>

Her iki romandaki vâkıaların temel teması haklarından mahrum edilen sokak ahalisinin adalet arayışıdır. Bu insanlar fakir, zayıf, güçsüz ve yöneticilere itaat etmeye zorlanan ötekileştirilmiş kimselerden oluşan bir gruptur. *Evlâdu hâratinâ* romanında yoksulluk çeken Cebelâvî'nin ezilen soyu, mülkü idare eden yöneticilere kendilerine yapılan zulmü ve adaletsizliği şu şekilde şikayet etmektedirler:

426  
OMÜİFD  
"Hamdân, 'Fakirlik içinde ıstırap çekiyor ve kötü muamele görüyoruz. Hepimiz, bizi bu ıstıraptan kurtarmanız için size başvurmamız gerektiği konusunda hemfikiriz.' dedi. Bu esnada Tamer Henna araya girerek, 'Hayatın üzerine yemin ederim, yaşadığımız hayat hamam böceklerini bile eğlendiriyor.' dedi. Da'bis sesini yükselterek, 'Çoğumuz dilencilik yapıyoruz, çocuklarımız aç, çetelerden yediğimiz dayaklardan yüzlerimiz şişmiş durumda, tüm bunlar vakfın hak sahipleri olan Cebelâvî'nin çocuklarına yakışır şeyler mi?'"<sup>12</sup>

Benzer sözlere *Melhametu'l-harâfiş* romanında da rastlamaktayız. Aynı şekilde haklarından mahrum edilen sokak ahalisinin durumu ve adalet beklentileri torun Âşûr'un ağzından sitemkâr bir şekilde şöyle dile getirilmektedir:

"Allah'ın hizmetkârı olan bu adamların hiç umurunda değil mi aciz kulların başına gelenler? Ne zaman kapıları açacak veya surları yıkacaklar? Fâiz'in neden bu suçu işlediğini sormak istiyordu onlara. Sokaktaki yoksulluk ve eziyet ne zamana kadar böyle devam edecek? Bencil ve

11 Mustafa Ayyıldız, *Roman Tanım-Tarihçe-Teknik* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2011), 80.

12 Necîb Mahfûz, *Evlâdu hâratinâ* (Kâhire: Dâru's-Şurûk, 2014), 130.

zalim kimseler nimetler içinde yaşarken iyi ve hayırlı kimseler neden sürünüyor? Halk neden derin bir uyku içerisinde?”<sup>13</sup>

*Evlâdu hâratinâ* romanında başkahraman Cebelâvî, topraklarının mülkünü ve idare işlerini oğlu Edhem'e bırakır. İdrîs, Edhem'i tuzağa düşürerek mülklerin tapusunun ve kendilerine bırakılacak olan mirasın yazılı olduğu sandığın açılması için bir plan yapar. Kendisini ihanete sevk eden asıl kişi İdrîs olsa da eşi Umayma'nın tesiri daha fazla olur. Umayma, Edhem'i etkisi altına alarak durumun sadece sandığı bir defa açmaktan ibaret olduğuna ikna eder ve babasına ihanet etmesine sebep olur. İhaneti suçüstü yakalayan Cebelâvî, Edhem ve Umayma'yı konaktan kovar.<sup>14</sup>

Umayma'nın Edhem'i kandırması ve Cebelâvî'nin gerçeği öğrenmesi şu şekilde vukû bulmaktadır:

“Bu basit işi yapana kadar kalbim huzura kavuşmayacak galiba. (...) Bu gece neyin var Umayma? Sana zarar verebilecek bir konuda ona karşı gelebiliyorsan dedi Umayma, muzaffer bir ses tonuyla, sana ve ağabeyine yardımı dokunacak ve kimseye zararı dokunmayacak bir konuda neden ona karşı gelemiyorsun.<sup>15</sup> (...) Edhem elinde mumla masaya yaklaştı, altın yaldızlı harflerle süslenmiş olan kitabın kapağını inceledi, sonra elini uzatarak kitabı açtı. Büyük bir zorlukla kendini kontrol etmeye ve dikkatini toplamaya çalıştı. Eğimli, Acem tarzında bir yazı ile “Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla” yazısını okudu. Derken ansızın kapının açıldığını duydu. İster istemez o sese doğru başını hızla çevirdi, sanki başını açılan kapı yönetiyordu. Mum ışığında Cebelâvî'yi gördü. (...) ‘Çık dışarı’ diye bağırdı Cebelâvî.(...) ‘Bu evden defolun gidin,’ dedi. ‘Baba’ diye yalvardı Edhem. ‘Defolun,’ dedi Cebelâvî sert bir sesle, ‘yoksa ben sizi attırırım.’<sup>16</sup> (...) Konağın devasa kapısı, bu sefer Edhem ve Umayma'nın evden kovuluşuna tanıklık etmek üzere açıldı. Edhem giyecek dolu bir

13 Necîb Mahfûz, *Melhametu'l-harâfîş* (Kâhire: Dâru's-Şurûk, 2015), 578.

14 Bkz. Mahfûz, *Evlâdu hâratinâ*, 11-56.

15 Mahfûz, *Evlâdu hâratinâ*, 45-46.

16 Mahfûz, *Evlâdu hâratinâ*, 48-49.

bohça taşıyordu, arkasından da bir başka bohça ve biraz yiyecek taşıyan Umayma geliyordu. Üzüntüden ve korkudan büzülerek oradan uzaklaşırken ikisi de çaresizce ağlıyordu.<sup>17</sup>

İki vâkıa arasındaki benzerliğin açıkça görüldüğü *Melhametu'l-harâfiş* romanında da durum hemen hemen aynıdır. Veba salgınından sonra sokağa dönen Âşûr'un eşi Fulle (Umayma'nın Edhem'i ihanete teşvik ettiği gibi) Âşûr'un zenginlerin evlerinden birine el koyarak yanında büyüdüğü ve kendisine doğruluğu ve adaleti telkin eden Şeyh Afra'ya ihanet etmesine neden olur. Ancak çok geçmeden Edhem gibi suçu açığa çıkan Âşûr hapishaneyi boylar. Eşi Fulle ise tıpkı Umayma gibi konağı terk ederek sade ve basit hayata geri döner.

Fulle'nin Âşûr'u kandırması ve hükümetin gerçeği öğrenmesi ise şu şekilde vukû bulmaktadır:

428 OMÜİFD “Gel de bir etrafa bir bak,” diye rica etti, utana sıkıla. İki yaramaz gün boyu bir odadan diğerine gezindi durdu. (...) Deli bir ışık çaktı Fulle'nin gözlerinde. ‘Geceyi burada geçirelim,’ dedi. (...) Bir geceliğine sırf, sonra yine eski yaşamımıza geri döneriz.’ Ama sadece bir geceyle sınırlı kalmadı bu. (...) Etrafımızdaki bu nadide şeylere baksana,’ dedi. Çok kıymetli olsalar gerek. Neden bir kısmını satmıyoruz, böylece bu yaşadığımız yere yakışır bir şekilde karnımızı doyurabiliriz. ‘Ama bu başkalarının parası,’ dedi çekinerek. Kimsenin değil. Anlamalısın. Bu Allah'ın bize bir lütfü. Âşûr söyledikleri üzerine bir süre düşündü. (...) Namusumuzla harcadığımız sürece pekâlâ olabilir,” diye söylendi sonunda.<sup>18</sup> (...) Bir sabah Âşûr en-Nâci iri cüssesiyle elleri kelepçeli, başı önünde belirdi aralarında. Bu oydu, başkası olamazdı. Etrafı askerle çevriliydi, başlarında bir zabıt vardı. Mahmud Katâif da arkalarından geliyordu. (...) Fulle kucağında Şemsettin, omuzunda bir bohça ve ağlamaktan kıpkırmızı kesmiş gözleriyle azap çeken bir güzellik timsaliydi.”<sup>19</sup>

17 Mahfûz, *Evlâdu hâratinâ*, 52.

18 Mahfûz, *Melhametu'l-harâfiş*, 72-74.

19 Mahfûz, *Melhametu'l-harâfiş*, 83-84.

Âşûr Edhem'den farklı olarak hapishaneden çıktıktan sonra liderliği eline alır ve sokakta sosyalizme dayalı adaleti tesis eder. Edhem'in ise kendisine böyle bir fırsat verilmemiş ve affedilmesi ancak ömrünün son yıllarına rastlamıştır. Her iki vâkiada da kadın figürünün erkekler üzerindeki etkisi açıkça görülmektedir. Yine her iki kadının da gözleri yaşlı bir şekilde feryat figan ve ellerinde bohçalarıyla konaktan ayrılmaları iki romanda yapılan benzer iki tasvirdir. Bu iki vâkia arasındaki fark ise Âşûr'un konaktan kovularak gerçek hapishaneye atılması Edhem'in ise konaktan kovularak yoksulluk ve zorlu geçecek olan dünya hapishanesine gönderilmesidir.

Yine her iki romanda zulüm yapan aşiret kodamanlarının ezilen halkın desteğiyle Cebelâvî ve Âşûr'un nesli önderliğinde feci bir şekilde cezalandırıldıkları görülmektedir. *Evlâdu hâratinâ*'da Cebelâvî'nin soyu mülkün gelirlerinden mahrum bırakılarak şiddetli zulümlere maruz kalır. Zulümlere daha fazla dayanamayan halk en sonunda adaletsiz bir şekilde mülkü yönetenlere karşı isyan bayrağını çekerek haklarını geri almayı başarırlar.

Çıkan isyanda zalimlerin ve onların askeri gücünü sembolize eden kodamanların akıbeti şöyle tasvir edilmektedir:

“Geçidin iki yanındaki pencereler yıldırım hızıyla açıldı; çukura tesimaler, kaplar, leğenler ve kırbalarla sular boşaldı. Hamdân'ın adamları tereddüt etmeden yaklaşp sepetlerindeki taşları çukura döktüler. Sokak, tarihinde ilk defa çete liderlerinin çığlıklarını duydu. Zaklût'un başından kan fışkırdı; çamurlu suların içinde debelenen Hammûda'nın, Bereket'in, el-Leysi'nin ve Ebû Serî'in kafası sopaların altında ezildi. Liderlerinin başına gelenleri gören diğerleri kaçarak onları meçhul kaderleriyle baş başa bıraktılar. Sular sel gibi döküldü, taşlar ve sopalar merhametsizce indi. Bugüne kadar insanların kulaklarına küfür ve hakarettten başka bir şeyin çıkmadığı boğazlardan imdat çığlıkları ulaştı.”<sup>20</sup>

20 Mahfûz, *Evlâdu hâratinâ*, 206-207.

*Melhametu'l-harâfiş* romanında aynı olayın birebir tekerrür ettiği görülmektedir. Sokaktaki insanların haklarını gasp eden aşiret lideri ve kodamanlar, en-Nâci ailesinden Âşûr önderliğinde çıkan isyanda yıllarca zulmettikleri halk tarafından feci bir şekilde cezalandırılırlar. Aniden patlak veren ve romanın ana temasını oluşturan sosyalizm isyanı *Melhametu'l-harâfiş* romanında şöyle tasvir edilmektedir:

“Âşûr ayağa kalktı ve sınıksız yapıştı değneğine. Kahvehanenin çırağı aşiret kodamanlarını çağırarak için dışarı koştu. Müşteriler korkudan sokağa kaçtılar. Hassûna ve Âşûr değnekleri salladılar. Her iki değnek bir duvarı yıkarasına çarpıştı birbirine. Şiddetli ve amansız bir kavga patlak verdi. Hassûna'nın adamları dört bir yandan akın ettiler, sokakta kimse kalmadı, dükkânlar kapandı, pencereler ve kafesler dolup taşı. Derken ansızın sokağı deprem gibi sarsan ve kimsenin beklemediği bir olay oldu. Ayaktakımı ara yollardan ve metruk binalardan ellerinin ulaştığı tahta parçaları, sandalye ve sopalarla bağırarak sel olup Hassûna'nın adamlarına doğru aktılar. Onlar da bocalayarak hemen saldırıdan savunmaya çekildiler. Âşûr, Hassûna'nın koluna darbe vurunca değneği elinden düştü. Bunun üzerine hemen saldırarak kollarını beline dolayıp onu sınıksız kavradı ve onu kemiklerini çatırdatana kadar sıktı. Sonra da şuuru ve itibarını kaybeden reisi başının üzerine kaldırıp sokağın ortasına fırlattı. Ayaktakımı aşiretin adamlarının etrafını kuşatıp ellerindeki sopaları ve kiremitleri başlarında kırdılar. Kaçanlar şanslıydı.”<sup>21</sup>

Diğer bir vâkıa benzerliği de Mısır kültürünün her iki romanda görülen yansımalarıdır. Hiçbir edebî tür, içinde bulunduğu siyasi, toplumsal ve kültürel çevreden bağımsız olarak gelişme göstermez. Eserlerinde milli kültüre değinmeyen yazarlar hitap ettikleri toplumda kalıcı olmayı başaramazlar. Bundan hareketle romanlarını ustaca kaleme alan Necîb Mahfûz'un, eserlerinde doğup büyüdüğü Mısır sokağını açık bir şekilde tasvir ettiği görülmektedir. Örneğin düğün öncesi yapılan hazırlıklar yazarın her iki romanında neredeyse aynı şekilde tasvir edilmektedir. Dolayısıyla bu romanları eline alan okuyucu aynı zamanda düğün

21 Mahfûz, *Melhametu'l-harâfiş*, 592-593.

öncesi yapılan bu hazırlıklardan Mısır'ın gelenek ve göreneklerine dair bilgiler de edinmektedir.

*Evlâdu hâratinâ*'da Kasım'ın düğün öncesi yaptığı hazırlıklar şöyle aktarılmaktadır:

“Kasım kendine bir cellabiye, biraz iç çamaşırı, işlemeli bir sarık, sarı deriden terlikler, kamaştan bir baston ve bir enfiye kutusu aldı. Şafak ağarınca hamama gitti buhar banyosu yaptı, kaplıcaya girdi, masaj yaptırdı, yıkandı ve koku süründü, sonra da küçük bir odada uzanarak çayını yudumlayıp mutluluk hayalleri kurdu.”<sup>22</sup>

*Melhametu'l-harâfîş*'te Âşûr'un düğün öncesi yaptığı hazırlıklar ise şöyle aktarılmaktadır:

“Âşûr hamama gidip tıraş oldu, yıkanıp paklandı, saçlarını taradı, bıyıklarını kıırttı, gül suyu süründü ve cilalı ceviz ağacından bir misvakla dişlerini temizledi. Sonra dökümlü beyaz bir kaftan ile koca ayakları için özel olarak yapılmış kırmızı deriden çarıklar giydi.”<sup>23</sup>

### 3. Mekân

Roman esası itibariyle bir terkip, mekân da bu terkibi meydana getiren en önemli unsurlardan biridir. Olayların vukû bulduğu köy, kasaba, mahalle, semt, şehir, ülke, deniz, ova vb. geniş mekânlardan oluşan yerler açık mekânlardır. Ev, konak, apartman, okul, dükkân, otel gibi yerler de kapalı mekânlardır. Sahnenin en önemli parçalarından biri de hiç şüphesiz mekândır. Çevre diye isimlendirilen bu faktör, olay örgüsünün gerçekleşeceği düzlemi oluşturduğundan birçok ipucu taşımaktadır. Bu sebeple kurgulanan eserlerde mekân unsurunun rastgele seçilmesi imkânsızdır. Çoğu kez mekân önemli bir işlev görerek başlatıcı, bağlayıcı ve tamamlayıcı bir görevle de yüklüdür.<sup>24</sup> Roman esası itibariyle bir terkip, mekân da bu terkibi meydana getiren en önemli unsurlardan biridir. Bazı realist

22 Mahfûz, *Evlâdu hâratinâ*, 352.

23 Mahfûz, *Melhametu'l-harâfîş*, 29.

24 Ayyıldız, *Roman Tanım-Tarihçe-Teknik*, 183-84.

yazarlar vâkıyanın gerçeğe yakın bir şekilde cereyan ettiğini okuyucusuna göstermek adına fiziki çevreye daha çok önem vermektedirler. Bu bilinçle kaleme alınan realist romanlarda mekânın kişiler üzerinde önemli bir etkileyici unsur olduğu düşünüldüğünde vâkıa konusunun kahramanların gözüyle tasvir edilmesi gerekli görülmektedir. Çünkü bir mekân olduğu gibi değil aksine onu gören insanın gözüyle aktarıldığı ölçüde etkili olur. Ancak klasik romanlarda eşya, mekân ve insan birbirinden tamamen bağımsızdır ve bu durum romancıyı hiç ilgilendirmez. Onun için önemli olan sadece vâkıayı sunmaktır.<sup>25</sup>

Her iki romanda mekânlar arasında benzerliklerin olduğu görülmektedir. Mısır'ın boş ve ıssız arazileri, mezarlıkları ve fakir sokakları bu romanların ortak mekânlarıdır. Ayrıca *Evlâdu hâratina*'daki büyük konak ile *Melhametu'l-harâfiş*'teki tekke ve bahçesi yine aynı ruhu yansıtmaktadır.<sup>26</sup> *Evlâdu hâratinâ* romanındaki konak ile *Melhametu'l-harâfiş*'teki tekkenin işlevi ve neyi sembolize ettiğine geçmeden önce bu mekânların fiziki tasvirlerini ele alalım.

*Evlâdu hâratinâ*'daki konak uçsuz bucaksız bir çölde yer alan, geniş bir bahçesi ve içinde dut ağaçlarının olduğu bir mekândır. Konağın içi biraz tasvir edilip içindekiler hakkında bilgi verildikten sonra Edhem'in kovuluşuyla beraber kapılar kapanmakta ve daha sonra tıpkı tekke gibi gizemli bir yer olarak sokaktaki yerini almaktadır. *Melhametu'l-harâfiş*'teki tekkeye bakıldığında yine bahçesinin dut ağaçları ve türlü meyvelerle kuşatıldığı bir yer olduğu görülmektedir. Her iki romanda da konak ve tekke gizli manalar barındırmakta ve olayların gerçekleştiği merkezî mekânlardan sayılmaktadırlar.

*Evlâdu hâratinâ* romanında konak Arş-ı Âlâ<sup>27</sup> veya cenneti<sup>28</sup> sembolize ettiği gibi *Melhametu'l-harâfiş*'teki tekkenin de aynı şekilde Arş-ı Âlâ

25 Mehmet Tekin, *Roman Sanatı ve Romanın Unsurları* (Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1989), 44-45; Detaylı bilgi için bkz. Mehmet Narlı, "Romanda Zaman ve Mekân Kavramları", *Bahkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/7, (2002): 98-102.

26 Abdullah İbrâhim, *Mevsûatu's-serdi'l-'arabi* (Abu Dabi: Qindil, 2016), 5: 146.

27 Adbulhamîd Keşk, *Kelimetuna fi'r-reddi alâ evlâdi hâratinâ: Necib Mahfûz* (Kâhire: el-Muhtârü'l-İslâmî, 1987), 94; Yıldız, *Necib Mahfûz'un Sembolik Romanları*, 76; Rashad Seyi-



veya cenneti, konakta çalışan hizmetliler ile tekkede yerleri süpüren ve ilahi okuyan dervişlerin ise Allah'ın hizmetinde onu tesbih eden melekleri sembolize ettiği söylenebilir.

Ortak mekânlardan biri de sokaktır. Bu mekân her iki romanda da aynı şekilde tasvir edilmektedir. *Evlâdu hâratinâ*'daki Cebelâvî Sokağı ile *Melhametu'l-harâfiş*'teki el-Hüseyn Sokağı aşiret reisleri, kodamanlar, vekilharç, zenginler, ezilen ayaktakımı, bohçacılar ve fahişeler dâhi herkesin paylaştığı ortak alandır. Her iki sokakta da zenginlerin evleri sıradan insanların evlerinden daha görkemli ve şaşaalıdır. Bu da iki kesim arasındaki uçurumu somut bir şekilde açıklamakta ve adaletsizliğin portresini gözler önüne sermektedir.

*Evlâdu hâratinâ* romanındaki bu sokağın dünyayı<sup>29</sup> veya Allah'ı<sup>30</sup> sembolize ettiği gibi *Melhametu'l-harâfiş*'teki sokağın da dünyayı<sup>31</sup> sembolize ettiği söylenebilir.

#### 4. Zaman

Romanın aslî unsurlarından biri de zamandır. Olaylar belli bir zaman dilimi içerisinde meydana gelir. Bu zaman nesnel, vakıa ve anlatma zamanı olmak üzere üçe ayrılır. Nesnel zaman gerçek dünyada akıp giden ve insan zihninin dışında kalan zamandır. Örneğin Birinci Dünya Savaşının yaşandığı zaman 1914 ve sonrasını kapsayan zamandır. Vakıa zamanı ise sadece olayların meydana geldiği ve anlatıldığı zamandır. Bu zaman diliminde ileriye dönük sıçrayışlar yapılabilir. Vakıa zamanı aynen aktarma, özetleme ve genişletme şeklinde üçe ayrılır. Anlatma zamanı ise romanda geçen olayların başka biri tarafından öğrenilip yeniden kurgulan-

dov, *Necîb Mahfûz'un Cebelâvî Sokağı'nın Çocukları Eserinin Şahıslar Bakımından İncelenmesi*, 59.

28 Corc Tarabîşî, *Allahu fî rihleti Necîb Mahfûz er-remziyye* (Beyrut: Dâru't-Talîa, 1988), 9.

29 Seyidov, *Necîb Mahfûz'un Cebelâvî Sokağı'nın Çocukları Eserinin Şahıslar Bakımından İncelenmesi*, 59; bkz. Tarabîşî, *Allahu fî rihleti Necîb Mahfûz*, 9.

30 Yıldız, *Necîb Mahfûz'un Sembolik Romanları*, 66.

31 Recâ Nakkâş, *Fî hubbi Necîb Mahfûz* (Kâhire: Dâru'ş-Şurûk, 1995), 155; Muhammed Hasan Gânîm, *et-Tahlîlu'n-nefsî dirâstun nefsiyyetun fî Melhameti'l-Harâfiş li Necîb Mahfûz* (b.y.: el-Kutubu'l-'Arabîyye, 2004), 152.

dıktan sonra aktarılmasıdır. Bu zaman diliminde olaylar anlatılırken geriye dönüşler ile hatırlatma ve çağırışimler yapılabilir. Kendi içinde anında aktarma ve sonradan aktarma olmak üzere ikiye ayrılır.<sup>32</sup>

Her iki romanda zaman kavramı kesin bir şekilde belirtilmemektedir. İşlenen konular ve meydana gelen olayların tamamında gerçek yani nesnel zamana açık bir şekilde değinilmemektedir. Bununla birlikte zamanın neredeyse tamamen ortadan kalktığı bu romanların yüzyılları içeren bir zaman dilimini içerdiği kesin bir şekilde ifade edilebilir. Yazar, zamanın çok hızlı ve nesnelin dışında aktığı iki romanda da bazen 10-20 yıl gibi bir süreyi sıçrama yaparak atlamakta ve bu süre zarfında meydana gelen olayları ise anlatmamakta ya da özetleme tekniğini kullanarak kısaca değinmektedir. Bununla beraber yazar sabah, gece, birkaç gün sonra, birkaç yıl sonra, kış mevsimi, yaz sıcağı, kuşluk vakti gibi zamansal ifadelerle iki eserde de bol bol yer vermektedir.

434

OMÜİFD

Zamanın kesin olarak belirtilmediği şu tarz ifadeler her iki romanda da daha yoğun bir şekilde kullanılmaktadır.

“Ve etrafa sıcak nefesini yayan yaz ayı geldi.”<sup>33</sup>

“Kış, kıyafetini son defa katlıyor (bitiyor).”<sup>34</sup>

“Ve on yıl huzurlu bir şekilde akıp gitti.”<sup>35</sup>

“Üç gün boyunca gelmeyen Vahîd, dördüncü günün gecesinde geri döndü.”<sup>36</sup>

“Yine karanlık (Gece)... Kemer altında vücut buluyor, dilencileri ve serserileri örtüyor.”<sup>37</sup>

“Ve sabah oldu, el-Hamdânlar’dan tek bir adam bile evden çıkmadı.”<sup>38</sup>

32 Nurullah Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2017), 128-134.

33 Mahfûz, *Melhametu'l-harâfiş*, 245.

34 Mahfûz, *Melhametu'l-harâfiş*, 57.

35 Mahfûz, *Melhametu'l-harâfiş*, 156.

36 Mahfûz, *Melhametu'l-harâfiş*, 309.

37 Mahfûz, *Melhametu'l-harâfiş*, 44.

“İkindiden önce iki adam birlikte dışarı çıktılar.”<sup>39</sup>

“Şafak sökene kadar uyuyamadı, korku içinde çok azap çekti.”<sup>40</sup>

“Gökyüzü sonbahar sisiyle kaplıydı, havada da hafif bir esinti vardı.”<sup>41</sup>

“Kâsım bayram günü pencere kenarına oturmuş, sokağı izliyordu.”<sup>42</sup>

## 5. Şahıs

Necîb Mahfûz'un *Evlâdu hâratinâ* ve *Melhamet'ul-harâfiş* adlı romanları şahıs kadrosu ile bu şahısların temsil ettikleri semboller yönünden oldukça zengindir. Olaylar Cebelâvî ve en-Nâci ailesinin fertleri etrafında cereyan etmektedir. Şahıs kadrosu çok boyutlu olan romanlarda kahramanların tamamı farklı açılardan ve yönlerden ele alınmaktadır. Romanlar aynı zamanda Mısır toplumunun portesini yansıtan meyhane ve kahvehane çalışanları, aşiret reisleri, kodamanlar, fahişeler, bohçacılar gibi yardımcı şahıs kadrosu açısından da oldukça zengindir. Şahıs kadrosu ve olayların sürekli değiştiği sokakta insanların iyilik-kötülük, umut-karamsarlık, acizlik-güç, zenginlik-fakirlik, korku-güven, yaşam-ölüm, ihanet-fedakarlık, adalet ve zorbalık ikilemi arasındaki değişim ve dönüşümleri; ezilen ayak takımı, aşiret reislerinin zorbalığı, kadınlar, meyhane ve esrar tekkelerinde kafa bularak zevkten dört köşe dönen hayata dair hiçbir beklentisi olmayan insanlar romanlarda geniş bir şekilde işlenmektedir.

*Evlâdu hâratinâ* romanını inceleyen Musa Yıldız, şahıs kadrosunu üç grup altında toplamaktadır. Bunlardan birinci grup köşklere oturan vekilharç ve fedaileri, ikinci grup kulübelere yaşayan fakir halk, üçüncü grup ise zaman zaman ikinci grubun içerisinden çıkarak olaylara yön veren önderlerdir.<sup>43</sup> Örnek verecek olursak; roman şahsiyetlerinden yöne-

38 Mahfûz, *Evlâdu hâratinâ*, 141.

39 Mahfûz, *Evlâdu hâratinâ*, 169.

40 Mahfûz, *Evlâdu hâratinâ*, 171.

41 Mahfûz, *Evlâdu hâratinâ*, 296

42 Mahfûz, *Evlâdu hâratinâ*, 382

43 Bkz. Yıldız, *Necîb Mahfûz'un Sembolik Romanları*, 62.

tici olan el-Efendi birinci grubu, fakir ve ezilen Hamdânlar ikinci grubu, Cebel ise ezilen Hamdânların içerisinde çıkararak onlara önderlik eden üçüncü grubu temsil etmektedir.<sup>44</sup>

*Melhametu'l-harâfiş* romanının da şahıs kadrosu yönünden bu üç grup altında tasnif edildiğini söyleyebiliriz. Romanda birinci grubu aşiret reisleri, ikinci grubu ezilen halk, üçüncü grubu ezilen halkın arasından çıkararak olaylara yön veren önderler oluşturmaktadır. *Melhametu'l-harâfiş* romanındaki bu üçlü şahıs kadrosundaki birinci gruba aşiret reislerinden Hassûna, ikinci gruba el-Harâfiş ve üçüncü gruba el-Harâfiş'in içerisinde çıkararak onlara önderlik eden Âşûr örnek verilebilir.<sup>45</sup>

Romanların şahıs kadrosunu ortak özellikler taşıyan iki şahsiyet üzerinden karşılaştırmak yerinde olacaktır. *Evlâdu hâratinâ* romanının başkahramanı Cebelâvî tüm mülklerin sahibidir. Zamanla mülkün idaresini oğullarından Edhem'e teslim eder ve köşeye çekilir. Oğlu Edhem'in ihanetiyle konağa kapanır ve ortalıktan kaybolur. Aradan uzun asırlar geçse de hiç kimse tarafından öldüğü kabul edilmez. Ahaliden bazı kimseler Cebelâvî'nin kendilerini neden bu halde bıraktığını ve yardım etmediğini sorgular. Cebelâvî ise sokakta vukû bulan olayları çok iyi bilir ve belli aralıklarla da olsa kendi neslinden birileriyle çölde veya karanlıkta ruhânî yollarla bağlantı kurarak onlara haklarını almak için manevi güç telkin eder.

*Melhamet'ul-harâfiş* romanında da aynı durum tekerrür etmektedir. Şöyle ki; Âşûr, sokağında adaleti tesis edip herkesin arasında eşitliği sağladıktan sonra Cebelâvî gibi ansızın ortadan kaybolur. Kendisinden sonra liderliği, onun adına oğlu Şemseddin üstlenir. Şemseddin'in dönemi de babasının dönemi gibi parlaktır. Ancak kendisinden sonra gelen oğlu Süleymân davaya ihanet eder. Zamanla gelirlerden mahrum edilen sokak ahali ise şiddetli zulümlere maruz kalır. Âşûr, Cebelâvî gibi meydana gelen zulümleri görür ve belli aralıklarla neslinden birileriyle rüya yolu-

44 Bkz. Mahfûz, *Evlâdu hâratinâ*, 120-221.

45 Bkz. Mahfûz, *Melhametu'l-harâfiş*, 541-599.

la bağlantı kurarak onlara haklarını almak ve adaleti tesis etmek için manevi güç telkin eder.

*Evlâdu hâratinâ* romanının başkahramanı olan Cebelâvî'nin Allah'ı sembolize ettiği,<sup>46</sup> Âşûr'un da Allah'ı, insanoğlunun ilk atası Hz. Adem'i ve insanlığı kurtuluşa çağıran Hz. Nuh'u<sup>47</sup> veya sokağa yeniden adalet ve huzuru getirmesi beklenen Mehdi'yi<sup>48</sup> sembolize ettiği ifade edilmektedir.

Bir başka görüşe göre Âşûr, yaşadığı zühdi hayat ve takvasıyla Ömer b. Abdülaziz veya Selmân-ı Fârisi'yi, güçlü iktidarına ve her şeye sahip olmasına rağmen zenginlere karşı fakirlerin yanında yer almasıyla da Hz. Ömer'i<sup>49</sup> sembolize etmektedir.

### Sonuç

Modern Arap romancılığının öncü isimlerinden kabul edilen Necîb Mahfûz, başta Mısır olmak üzere tüm Arap dünyasında bu türün sembol ismi olarak kabul edilmiştir. Mahfûz'un Arap romancılığında bu denli bir şöhreti kazanmasında roman tekniğine hâkim olmasının yanı sıra konularını bizzat doğup büyüdüğü Mısır sokağından seçmesi olmuştur. Öyle ki *Evlâdu hâratinâ* ve *Melhametu'l-harâfiş* gibi insanlık serüvenini ele aldığı romanlarında dâhi bu sokağı terk etmemiş ve şahıs kadrosundan mekân tasvirine kadar tüm malzemeyi bu sokağın içerisinde yoğurmuştur.

*Evlâdu hâratinâ* ve *Melhametu'l-harâfiş* romanlarının ana konusu, gücü elinde bulunduran yönetimler ve ezilen halklar arasında patlak veren

46 Keşk, *Kelimetuna fi'r-reddi alâ Evlâdi Hâratinâ: Necîb Mahfûz*, 93.

47 Ahmed ed-Dureyni, "Mi'zenetu en-Nâci el-ehîre". Erişim: 20 Ocak 2017. <https://www.almasryalyoum.com/news/details/1234504>; Detaylı bilgi için bkz. Haydar Berzân Sekrân el-Ukeyli, "et-Tekâbulâtü'n nassiyye fi rivâyeti melhameti'l-harâfiş", *Mecelletu Kulliyeti'l-Âdâb*, 1/101 (2012), 186.

48 Detaylı bilgi için bkz. Ahmed Sabri, "Melhametu'l-harâfiş Necîb Mahfûz ani'l-Mehdiyyi'l-muntazar". Erişim: 31 Ağustos 2017. <https://elmahatta.com/ملحمةالحرافيش->نجيب-محفوظ a.mlf., "Harâfiş hînema rea Necîb Mahfûz el-Mehdiyye'l-muntazar". Erişim: 14 Aralık 2018. <https://www.ida2at.com/alharafish-when-najeeb-mahfouz-saw-almahdi/>.

49 Sabri Zemzem, "el-Harâfiş ve'l-lissu'ş-şerif". Erişim: 2 Eylül 2016. <https://www.masress.com/ahram/1548846>.

adalet savaşıdır. Vukû zamanı belli olmayan olaylar, iktidar ve gücü elinde bulunduran aşiret sistemi etrafında dönmüştür. Necîb Mahfûz bu romanlarla özelde Mısır'ı ve siyasi yapısını genelde ise dünya halklarının ortak problemi olan adalet ve eşitlik olgusunu ele alarak bir çözüm üretmeyi hedeflemiştir. Romanlarda yazarın dikkat çektiği ve adaletin tesis edilmesini engellediğini düşündüğü sebeplerin başında iktidar ve para hırsı gelmiştir. Yazar, romanlarda âdil ve sosyalist rejimin ancak ezilenlerin desteği ve nesillerin adalet prensiplerini sahiplenmesiyle gerçekleşeceğini vurgulamıştır. Bu da Necîb Mâhfûz'un yaşadığı dönemde Mısır'ın siyasi açıdan içinde bulunduğu dönemin tablosunu sunan önemli bir tespit olmuştur.

Mâhfûz'un bu romanlarında gerçek zamana delalet eden bir işaretin olmadığı ve buna dair okuyucuya bir bilgi sunmadığı görülmüştür. Her iki romanda olaylar zamanın belli bir döneminde ortaya çıkan ve daha sonra tekrar zuhur etmek üzere ortadan kaybolan bir şahsiyetin etrafında dönmüştür. Hâdiseler birbirine benzeyen zaman ve mekân zemininde vukû bulmuş, her ikisinde de ataerkillik ön plana çıkmış, şahsiyetler yönetimi ele geçirmek için birbiriyle savaşmış ve sürekli iktidar değişikliği olmuştur. Mahfûz, romanın kahramanlarına âdil yönetim ideolojisi ve sosyalizm fikrini yükleyerek beklentilerini onlarla temsil etmiştir.

438

OMÜİFD

### Kaynakça

- Ayyıldız, Mustafa. *Roman Tanım-Tarihçe-Teknik*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2011.
- Bedrâvi, Nâdiye. *Necîb Mahfûz ve siyeğu rivâyetin cedîde*. el-Cîze: Mektebetu'l-Enclû'l-Mısriyye, 1996.
- Çetin, Nurullah. *Roman Çözünleme Yöntemi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 15. Basım, 2017.
- Dureyni, Ahmed. "Mi'zenetu en-Nâci el-ehîre". Erişim: 20 Ocak 2017. <https://www.almasyalyoum.com/news/details/1234504>.
- Turan-Dağ, "Mısır Tarihinde Enver Sedat Dönemi". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 78 (2018): 306-323.
- Gânim, Muhammed Hasan. *et-Tahlilu'n-nefsi dirastun nefsiyyetun fi Melhameti'l-Harâfiş li Necîb Mahfûz*. el-Kutubu'l-'Arabiyye, 2004.

- İklâdiyûs, Enîs Fehmi. *Udebâu fazû bi câzeti nûbel*. Kâhire: Merkezu'l-Ehrâm li't-Tercemeti ve'n-Neşr, 1999.
- İbrâhim, Abdullah. *Mevsûatu's-serdi'l-arabi*. 9 Cilt. Abu Dabi: Qindîl, 2016.
- Kozakoğlu, Yasemin. *Necib Mahfuz'un es-Sulasıyye (Üçleme), Adlı Eserinde Kadın Figürü*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Keşk Adbulhamîd, *Kelimetuna fir'reddi alâ Evlâdi hâratinâ: Necib Mahfuz*, Kâhire: el-Muhtârû'l-İslâmî, 1987.
- Mahfûz, Necîb. *Ezilenler*. İstanbul: Kırımızı Kedi, 2. Basım, 2011.
- Mahfûz, Necîb. *Melhametu'l-harâfîş*. Kâhire: Dâru's-Şurûk, 6. Basım, 2015.
- Mahfûz, Necîb. *Evlâdu hâratinâ*. Kâhire: Dâru's-Şurûk, 13. Basım, 2014.
- Nakkâş, Recâ. *Fî hubbi Necib Mahfuz*. Kâhire: Dâru's-Şurûk, 1. Basım, 1995.
- Nakkâş, Recâ. *Necib Mahfuz safahâtun min muzakkerâtihi ve advâu cedide alâ edebihi ve hayâtihî*. Kâhire: Merkezu'l-Ehrâm li't-Tercemeti ve'n-Neşr, 1998.
- Narlı, Mehmet. "Romanda Zaman ve Mekan Kavramları". *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/7 (2002): 92-106.
- Seyidov, Rashad. *Necib Mahfuz'un Cebelâvî Sokağı'nın Çocukları Eserinin Şahıslar Bakımından İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Sabri, Ahmed. "Melhametu'l-harâfîş Necib Mahfuz ani'l-Mehdiyyi'l-muntazar". Erişim: 31 Ağustos 2017. <https://elmahatta.com/ملحمة-الحرافيش-نجيب-محموظ/>.
- Sabri, Ahmed. "Harâfîş hînema rea Necib Mahfuz el-Mehdiyye'l-muntazar". Erişim: 14 Aralık 2018. <https://www.ida2at.com/alharafish-when-najeeb-mahfouz-saw-almahdi/>.
- Tonguç Basmacı, Leyla. *Cebelâvî Sokağı'nın Çocukları*. İstanbul: Kırımızı Kedi, 7. Basım, 2010.
- Tekin, Mehmet. *Roman Sanatı ve Romanın Unsurları*. Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1989.
- Tarabîşî, Corc. *Allahu fi rihleti Necib Mahfuz er-remziyye*. Beyrut: Dâru't-Talîa, 1988.
- Ukeyli, Haydar Berzân Sekrân. "et-Tekâbulâtun nassıyye fî rivâyeti Melhameti'l-harâfîş". *Mecelletu Kulliyeti'l-Âdâb*, 1/101 (2012): 169-197.
- Yıldız, Musa. "Mısırlı Yazar Necib Mahfuz'un Evlâdu hâratinâ Adlı Romanındaki Sembolik Kavramlar ve Çözümlemesi". *Birinci Orta Doğu Semineri (Kavramlar Kaynaklar ve Metodoloji): Bildiriler (Elazığ, Mayıs, 2003)*: 209-238.
- Yıldız, Musa. *Necip Mahfuz'un Sembolik Romanları*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998.
- Zemzem, Sabri. "el-Harâfîş ve'l-lissu's-şerif". Erişim: 2 Eylül 2016. <https://www.masress.com/ahram/1548846>.





NÛH B. MUSTAFA'NIN (Ö. 1070/1660) *TUHFE-İ*  
*ZÂKİRÎN* NAMLİ ESERİNDE TASAVVUFÎ MUHTEVA  
THE MYSTICAL CONTENT IN NUH B. MUSTAFA'S (D.  
1070/1660) WORK TITLED TUHFAT AL-DHÂKİRÎN

---

HİCRET KARADUMAN

[Arş. Gör., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf ABD.  
Res. Asst., Niğde Ömer Halisdemir University, Faculty of Theology,  
Department of Sufism  
hicret.karaduman@ohu.edu.tr  
orcid.org/0000-0003-0391-5444]

---

Makale Bilgisi / Article Information

*Makale Türü / Article Types:* Araştırma Makalesi / Research Article

*Geliş Tarihi / Received:* 12 Ekim /October 2020

*Kabul Tarihi / Accepted:* 13 Kasım/November 2020

*Yayın Tarihi / Published:* 15 Aralık/December 2020

*Yayın Sezonu / Pub Date Season:* Aralık/December

*Yıl / Year:* 2020 *Sayı – Issue:* 49 *Sayfa / Pages:* 441-466

Atf/Cite as: Karaduman, Hicret. “Nûh b. Mustafa'nın (ö. 1070/1660) *Tuhfe-i Zâkirîn* Namlı Eserinde Tasavvufî MuhtevaThe Mystical Content in Nuh b. Mustafa's (d. 1070/1660) Work Titled Tuhfat al-Dhâkirîn”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 49 (Aralık-December 2020): 441-466.  
<https://doi.org/10.17120/omuifd.809190>

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Nûh b. Mustafa'nın (ö. 1070/1660) *Tuhfe-i Zâkirîn*  
Namlı Eserinde Tasavvufî Muhteva

**Öz:** Şehzadeler şehri olarak bilinen Amasya, ilim ve kültür hayatında temayüz etmiş bir Osmanlı vilayetidir. Burada doğmuş, yetişmiş veya sonradan muhtelif yerlere göç etmiş olan âlim, edîb, mutasavvıf ve mütefekkirler gerek eserleri gerekse güzel ahlâklarıyla bütün Anadolu coğrafyasında hala süregelen bir tesir oluşturmuşlardır. Anadolu'daki ilmî ve kültürel geleneğe katkıları tartışılmaz olan bu büyük şahsiyetlerin ve miras bıraktıkları eserlerin tanınması, hak ettikleri değerin teslim edilmesini sağlayacaktır. Elinizdeki çalışma da bu amaca matuf olarak bir boşluğun dolmasına vesile olma amacı taşımaktadır. Nûh Efendi olarak bilinen Nûh b. Mustafa, Amasya'da doğmuş ve bu kentin mânevî atmosferinde yetişmiştir. Konya'da bir müddet müftülük vazifesinde bulunduğu için Konevî nisbesiyle de anılan Nûh Efendi, hayatının son döneminde Kahire'ye yerleşerek yine burada vefat etmiştir. Fıkıh, kelâm, hadis ve tasavvuf gibi muhtelif alanlarda onlarca eseri bulunduğu bilinmektedir. Bunlar arasında yer alan *Tuhfe-i Zâkirîn*, Nûh Efendi'nin zikir ve usûlüne dair Türkçe kaleme aldığı bir kitaptır. Bu çalışmanın ilk bölümünde önce müellifin hayatı ve ilmî şahsiyeti tanıtılacaktır. İkinci bölümde *Tuhfe-i Zâkirîn*'de yer alan tasavvufî unsurlar ana başlıklarla incelenecektir. Son bölümde ise müellif ve eser hakkında genel bir değerlendirme yapılacaktır.

**Anahtar Sözcükler:** Tasavvuf, Nûh b. Mustafa, *Tuhfe-i Zâkirîn*, Amasya, Halvetiyye, Zikir.



The Mystical Content in Nuh b. Mustafa's (d. 1070/1660)  
Work Titled Tuhfat al-Dhâkirîn

**Abstract:** Amasya where is known as the city of sultan's sons was Ottoman's province that came to the fore in science and cultural life. Bookmen, men of letters, sufis and thinkers who were born and raised here or migrated to various places constituted an undergoing influence all over Anatolia by both their books and social ethics. Being known these famous people whose contributions scientific and cultural tradition are inarguable and also being known their books will provide them to see the value they deserved. This research aimed to conduce toward to fill a gap by being ascribed to this purpose. Nûh b. Mustafâ who has been known as Nûh Efendi was born in Amasya and raised in the spiritual atmosphere of this city. Since he was mufti in Konya for a while, he has been also known as the title of Konevî. Nûh b. Mustafâ died in Cairo after settling there late in his life. It is accepted that there are tens of books belong to him in areas such as Islamic law,

hadith, and sufism. Tuhfat al-Dhâkirîn that is among them was written in Turkish about dhikr and its method of Nûh Efendi. The first chapter of this study firstly introduces the life and scientific personality of this writer. Sufistic components of Tuhfat al-Dhâkirîn are analyzed by the main headings in the second chapter. Finally, a general evaluation is performed on the writer and his book.

**Keywords:** Sufism, Amasya, Nûh b. Mustafâ, Tuhfat al-Dhâkirîn, Khalwatiyya, Dhikr.



## Giriş

İlk çağlardan bu yana pek çok kadim medeniyete ev sahipliği yapan Amasya, Türkler tarafından fethedildikten sonra da Anadolu'nun önemli şehirlerinden biri olmuştur. Osmanlı hükümdarlığı döneminde şehzâde sancağı olması hasebiyle bilhassa ilim ve kültür hayatında temayüz etmiştir. Aynı şekilde tasavvufî hayatın bu kentte canlı ve yoğun şekilde yaşandığı bilinmektedir. Günümüzde dahi çokça ziyaret edilen türbeler veya dervişler hakkında anlatılan menkîbeler<sup>1</sup> bu kültürün hala devam ettiğini açıkça göstermektedir. Bunun yanında Amasyalı mutasavvıflar, telif ettikleri eserlerle tasavvufî birikimin sonraki nesillere aktarılmasını sağlamışlardır.

Amasya meşhurlarından Nûh b. Mustafa, 17. Yüzyılda yaşamış velûd bir Osmanlı âlimidir. Bu sıfatı hak edecek şekilde tefsir, fıkıh, ke- lam, hadis ve tasavvuf gibi ilim dallarında çok sayıda eser kaleme almıştır. Eserlerinden bazılarıyla ilgili akademik çalışmalar yapılmış olmakla birlikte müellifin tasavvufî yönü henüz ortaya konmamıştır.

Elinizdeki çalışma, yazma eserlerde Nûh Efendi olarak anılan müel- lifin zikir ve usûlüne dair yazdığı *Tuhfe-i Zâkirîn* isimli eserin tanıtılması- nı amaçlamaktadır. Bir giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşan metinde ilk

<sup>1</sup> Konuyla ilgili daha ayrıntılı malumat için bkz. Abdulhalim Durma, *Evlialar Şehri Amasya* (b.y.: Kişisel Yayınlar, 2008).

olarak, ulaşılabilen verilerden hareketle müellifin hayatı, eserleri ve ilmî şahsiyeti takdim edilecektir. İkinci bölümde Tuhfe-i Zâkirin ana başlıklarıyla birlikte tanıtılacak; tasavvufî muhtevası ayrıntılı olarak sunulacaktır.

## 1. Nûh b. Mustafa'nın Hayatı ve Eserleri

### 1.1. Nûh b. Mustafa'nın Hayatı

Nûh Efendi'nin künyesi Nûh b. Mustafa er-Rûmî<sup>2</sup> el-Hanefî<sup>3</sup> el-Konevî<sup>4</sup> el-Mısrî<sup>5</sup> şeklinde kaydedilmiştir. Doğum tarihi bilinmemekle birlikte, yazarı meçhul olan<sup>6</sup> *Terceme-i Nûh Efendi* adlı biyografik eserde<sup>7</sup> 70 yıl kadar yaşadığı bildirilmiştir. Buradan hareketle Nûh b. Mustafa'nın hicrî 1000 yılı civarında doğduğu söylenebilir. Amasya'da dünyaya gelen müellif<sup>8</sup> tahsilini burada tamamladıktan<sup>9</sup> sonra bir süre Konya'da müftülük yapmıştır. Hemşehrisi Ömer Paşa'nın Mısır valiliğine tayin olmasıyla

- 2 Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993), 4/42; Muhammed Emin b. Fazlullah b. Muhibuddin b. Muhammed el-Muhibbî, *Hulâsâtü'l-eser fi a'yâni'l-karni'l-hâdî 'aşer* (b.y., y.y., ts.), 4/458; Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî, *el-A'lâm: Kâmûsü terâcim li-eşhürî'ricâlî ve'n-nisâi mine'l-Arabi ve'l-müsta'ribîn ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 15. Basım, 2002), 2/51; Abdullah b. Muhammed el-Habeşî, *Câmiu's-şurûh ve'l-havâşî: Mu'cemu's-şâmil li esmâi'l-kütübi'l-meşrûha fi't-türâsi'l-İslâmiyyi ve beyâni şürûhihi* (Abu Dabi: el-Mecmau's-sekâfi, 2004), 2/1274; Cemil b. Mustafa Azm, *Ukûdü'l-cevher* (Beyrut: el-Matbaatü'l-ehliyye, 1908), 273.
- 3 Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 4/42; Muhibbî, *Hulâsâtü'l-eser*, 4/458; Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/51; Habeşî, *Câmiu's-şurûh*, 2/1274; İsmail Paşa Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifin: Es-mâü'l-müellifin ve âsâru'l-musannifin* (İstanbul: y.y., 1951), 2/496; Cemil b. Mustafa Azm, *Ukûdü'l-cevher*, 273.
- 4 Habeşî, *Câmiu's-şurûh*, 2/1274; İsmail Paşa Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifin*, 2/496; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1912), 2-1/44.
- 5 Carl Brockelmann, *GAL* (Weimar: y.y., 1898), 2/314.
- 6 *Mu'cemü'l-müellifin* ve Brockelmann'ın *GAL* eserinden anlaşıldığı üzere, *Terceme-i Nûh Efendi*, Yûsuf Efendi namı bir zâta aittir. Brockelmann, risalenin Mısır'da bir kütüphanede bulunduğunu kaydetmiş; Süleymaniye Kütüphanesi'nde mevcut olan nüshadan bahsetmemiştir. Bununla birlikte Süleymaniye'deki nüshanın mezkûr risalenin aynısı olması kuvvetli bir ihtimaldir. Bk. Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 4/139, Carl Brockelmann, *GAL*, 2/314.
- 7 *Tercüme-i hal sahabü't-te'lif Nuh Efendi* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi-Halet Efendi ve Eki, 000070-06), 104-108.
- 8 Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/51; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 2-1/44.
- 9 Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/51.

onunla birlikte Mısır'a gitmiş ve hayatının geri kalanını burada geçirmiştir.<sup>10</sup> *Terceme-i Nûh Efendi'*de onun bir ara İstanbul'a gittiği ve orada insanlara vaaz ettiği bilgisi mevcuttur. Risâlenin yazarı, Nûh Efendi için "İstanbul'dan Mısır'a döndü" ifadesini kullandığına göre İstanbul'a gidişi Mısır'a hicret ettikten sonra olmuştur.<sup>11</sup> Nûh Efendi Mısır'da vefatına kadar ilimle meşgul olmuş; 22 Zilkâde 1070/30 Temmuz 1660'ta vefat etmiştir. *Terceme-i Nûh Efendi'*de vefat tarihi "22 Zilhicce Cuma günü, güneş doğduktan sonra" şeklinde geçmektedir.<sup>12</sup> Kabri Kahire'de, el-Karâfetü'l-Kübrâ mezarlığındadır. Muhibbî, Nûh Efendi'nin kabri üzerine bir vezirin büyük bir kubbe inşa ettirdiğini bildirmiştir.<sup>13</sup>

Nûh b. Mustafa'dan bahseden bibliyografik kaynaklar onun, "zamanının Ebû Hanîfe'si" ünvanıyla nitelenecek şekilde tefsir, fıkıh, usûl ve kelam gibi pek çok ilimde üstün meziyetleri bulunduğunu haber vermektedir. Yine anlaşıldığı kadarıyla Nûh Efendi yaşadığı dönemde tanınan ve ilmî anlamda şöhret sahibi bir zattır. Güzel ahlaklı, edepli ve bütün faziletleri kendisinde toplayan bir âlim olduğu kaynakların ittifak ettikleri bir husustur.<sup>14</sup> *Terceme-i Nûh Efendi'*de ilmiyle âmil, ibadetlerinde devamlı, tevâzû ve hilm sahibi, fakir ve düşkünlere merhametli ve cömert olması bakımından çağdaşı âlimlerin arasında bir güneş mesabesinde bulunduğu zikredilmiştir.<sup>15</sup>

Nûh Efendi fıkıh ilmini, Şeyhu'l-İslam Ali b. Gânim el-Makdisî'nin (ö. 1004/1596) öğrencisi olan allâme Abdülkerim es-Sûsî'den; rivâyet ve dirâyet ilimleriyle birlikte hadis ilmini Mısırlı muhaddis Muhammed Hicâzî el-Vâiz'den (ö. 1035/1624) öğrenmiştir. Tasavvufî yaşantısı hakkında ayrıntılı bilgi bulunmasa da, Hasan b. Ali b. Ahmed b. İbrahim el-Halvetî'den zikir telkin alıp hurka giydiği ve marifet ilmini mezkûr zatın

<sup>10</sup> Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 2-1/44.

<sup>11</sup> *Tercüme-i Nûh Efendi* (Halet Efendi ve Eki, 000070-06), 107b.

<sup>12</sup> *Tercüme-i Nûh Efendi* (Halet Efendi ve Eki, 000070-06), 108a.

<sup>13</sup> Muhibbî, *Hulâsâtü'l-eser*, 459.

<sup>14</sup> Muhibbî, *Hulâsâtü'l-eser*, 459; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 2-1/44.

<sup>15</sup> *Tercüme-i Nûh Efendi* (Halet Efendi ve Eki, 000070-06), 104b.

irşadıyla edindiği nakledilmiştir.<sup>16</sup> Bu zâtn Halvetîyye tarikatının Gülşeniyye koluna mensup olması kuvvetli bir ihtimaldir. Zira Nûh Efendi *Tuhfe-i Zâkirîn*'de zikrin şartlarını beyan ettiği bölümde, müridin zikri kâmil bir şeyhten telkin alması gerektiğini söyledikten sonra bir silsileden bahsetmektedir. Bu zikir silsilesi Hz. Peygamber'den başlamakta ve İbrahim Gülşenî'de (ö. 940/1534) nihayete ermektedir.<sup>17</sup> Gülşeniyye'nin kurucusu İbrahim Gülşenî'nin Kahire'de kendisi adına tesis olunan tekke de şeyhlik yaptığı bilinmektedir.<sup>18</sup> Bu vecihle hayatının son demlerini aynı yerde geçiren Nûh Efendi'nin, Gülşenî gelenekten gelen bir şeyhten hırka giymiş olabileceği yönünde güçlü bir kanaat hâsıl olmaktadır.

Nûh Efendi'nin tasavvufa teveccühünü diğer ilimlere olan alâkasına benzer şekilde değerlendirmek gerekmektedir. O, ilimleri birbirinden ayırmayarak hepsi hakkında tedris görmüş; tasavvufî terbiyeden geçmek suretiyle müktesebâtını ikmale erdirmiştir. Bu durum müellifin İslamî ilimlerin her sahasında söz söyleyebilecek bilgi ve donanımına sahip gerçek anlamda bir âlim olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Nûh Efendi'yi yalnızca bir alana hasretmek ilmî şahsiyetine haksızlık etmek olacaktır.

446

OMÜİFD

## 1.2. Eserleri

Kaynaklar Nûh b. Mustafa'nın yüze yakın eseri bulunduğunu haber vermektedir. Cemil b. Mustafa Azm, eserleri elliyi aşan âlimlerin biyografilerini verdiği *Ukûdü'l-Cevher* adlı çalışmasında bunları alfabetik olarak sıralamıştır.<sup>19</sup> Kelam ve fıkıh başta olmak üzere tefsir, hadis, Arap dili, tarih ve tasavvuf sahalılarında kaleme aldığı kitapları bazı akademik ça-

<sup>16</sup> Muhibbî, *Hulâsâtü'l-eser*, 459; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 2-1/44.

<sup>17</sup> Nûh b. Mustafa, *Tuhfe-i Zâkirîn* (Ankara: Milli Kütüphane, 06 Mil Yz A 8732), 65.

<sup>18</sup> Semih Ceyhan, "Halvetîlik", *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür* (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 712.

<sup>19</sup> Cemil b. Mustafa Azm, *Ukûdü'l-cevher*, 273-279.

İşmalarda detaylı olarak tanıtılmıştır.<sup>20</sup> Burada eserler yalnızca ismen zikredilecektir.

Fıkıh alanındaki eserleri: *el-Kelimâtü'ş-şerîfe fi tenzîhi'l-imâm Ebî Hanîfe ani't-türehâti's-selhîfe*, *Netâici'ü'n-nazar fi havâşi'd-dürer ve'l-ğurar li Molla Hüsvrev*, *el-Lum'a fi âhiri zuhri'l-cum'a*<sup>21</sup>, *Eşrefü'l-mesâlik fi'l-menâsik*, *Risâletü'l-kelâmî'l-mesûk li beyâni mesâili'l-mesbûk*, *Risâle fi men edreke rek'aten mine'z-zuhri evi'l-asri evi'l-aşâ*, *Kâbe'nin Tamirinin Caiz Olup Olmadığı Hakında Fetvalar*, *El-Fethü'l-celîl alâ abdihi'z-zelîl fi beyâni mâ verade fi'l-istihlâfi fi'l-cum'a mine'l-ekâvîl*, *el-Hacci'l-ekber*, *el-Makâlâtü'l-kerîme fi mâ yecibü ale'l-müteneffiri fi't-tahrime*, *es-Silatü'r-Rabbâniyye fi hükmi men edreke rek'aten mine's-sülâsiyye ve'r-rubâiyye*, *el-Fevâidü's-seniyye fi'l-mesâili'd-diniyye*, *Umdetü'r-rağibîn fi ma'rifeti ahkâmi imâdi'd-dîn*, *Risâle fi cevâzi'l-iktidâ bi'ş-Şâfi'i ve ademi cevâzihi*, *ed-Dürrü'l-munazzam fi menâkibi'l-İmâmi'l-A'zam*, *Matla'u'l-bedr fi fazli leyleti'l-kadr*, *Zübdetü'l-kelâm fi mâ yehtâcü ileyhi'l-hâssu ve'l-âmmu fi'l-akâidi ve'l-ahlâk*, *Risâle fi's-salavâti'l-hams*, *Hâşiye fi'l-fikh*, *Risâletü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, *Hulâsâtü'l-kelâm fi binâi beytillâhi'l-harâm*, *Cevâbun an suâlin*, *Risâle fi avdi rûhin ile'l-bedeni ba'de'l-mevti li ecli suâlin*, *Risâle fi ensâbi ehl-i beyti'n-nebî*, *Risâle fi ahkâmi nuzûr*, *Hayâtü'l-enfâs bi-mesâili'l-hayzi ve'n-nifâs*, *Fezâilü'l-cihâd*, *Risâle fi'l-kunût*, *Kevebü'l-mülk ve mevkibü't-türk*.

Kelam ilmine dair eserleri: *Tercüme-i milel ve'n-nihal*, *el-Mekâsidü'l-hasene*, *Risâle fi elfâzi'l-küfr*, *Tercüme-i akâid*, *Eşrefü'l-makâle fi ma'ne'n-nübüvveti ve'r-risâle*, *Risâle-i Nûh Efendi*, *Mürşidü'l-Hüdâ fi hakki ebeveyi'r-Rasûl*, *Râhatü'l-eşbâh fi beyâni'l-ervâh*, *el-Fevâidü'l-mühimme fi beyâni iştirâti't-teberrî fi islâmi ehlî'z-zimme*.

<sup>20</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Hafsa Şenses, *Nuh b. Mustafa ve El-Kelimâtü'ş-Şerîfe fi Tenzîhi Ebî Hanîfe İsimli Eserinin Tahlil ve Tahkiki* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 11-35; Ömer Türker, "Nûh b. Mustafa" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/231.

<sup>21</sup> Nûh b. Mustafa, *el-Lum'a fi âhiri zuhri'l-cum'a*, çev. Ali Kaya-Zuhr-i Âhir Namazı (Bursa: Emin Yayınları, 2005).

Diğer ilimler hakkındaki eserleri: el-Kavlu'd-dâl alâ hayati'l-Hızır ve vücûdü'l-abdâl<sup>22</sup>, Tuhfetü'z-zâkirîn fî fezâili kelimeti't-tevhîd, Risâle fî beyâni'l-eşbâh alâ kabri Mûsâ, Muhtasar fî'l-filâha, Mecmûatü'r-resâil, Raf' u'z-zünûn an hakîkati't-tâûn, Kûtü'l-ervâh, Der beyâni vâzi'i nerv ve şatranç, Târîhu Mısr, Bustânü'l-kudsî ve gülistânü'l-ünsî, Dastâni Ahmed Haramî<sup>23</sup>, Mevlidü'l-Mustafâ ve mevâlidü'hulefâ, Risâle fî beyâni hakîkati'n-nevmi ve'r-rüyâ, İkdü'l-mercân fî fadli leyleti'n-nısfı min Şa'bân, Risâle fî sebebi'l-vücûbi'l-mukâtalâti'r-revâfiz, es-Seyfû'l-müczem fî kıtâli men heteke hurmete'l-Harem. Tenvîru besâiru uli'l-elbâb fî tefsîri dakâiki ümmi'l-kitâb, Şerhu'l-câmi'î's-sağîr, Risâle fî'l-farki beyne'l-hadîsi'l-kudsî ve'l-Kur'ân ve'l-hadîsi'n-nebevî<sup>24</sup>, Sarf Risâlesi, Bulğatü'l-mütercim fî'l-luğa.<sup>25</sup>

### 1.3. Tufe-i Zâkirîn'in Muhtevası

*Terceme-i Nûh Efendi'* de müellife ait tasavvufî içerikli iki eser bulunduğu bahsedilmektedir. Bunlar zikrin kıymetini konu edinen *Tuhfetü'z-Zâkirîn* ile tasavvufta zikir telkîni ve bu telkîn silsilesinin Hz. Peygamber'e kadar uzandığını ispat eden bir risâledir.<sup>26</sup> İkinci eser hâl-i hâzırda *Tuhfe-i Zâkirîn* nüshalarında bir bölüm olarak bulunmaktadır. Böyle müstakil bir risâleye kütüphane kayıtlarında da ulaşamadığından, muhtemeldir ki aynı eserin farklı bölümleri iki ayrı kitap olarak telakki edilmiştir. Nûh b. Mustafa'nın *Tuhfetü'z-Zâkirîn* namlı eserinin kütüphanelerde mevcut olan nüshaları şunlardır:

<sup>22</sup> Nûh b. Mustafa, *el-Kavlu'd-dâl alâ hayati'l-Hızır ve vücûdü'l-abdâl*, çev. Ramazan Muhammed Saftâvî (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2012).

<sup>23</sup> Nûh b. Mustafa, *Dâstâni Ahmed Haramî*, çev. Talat Onay (İstanbul: y.y., 1946); Nûh b. Mustafa, *Dâstâni Ahmed Haramî*, çev. Halis Akaydın (İstanbul: y.y., 1972).

<sup>24</sup> Hayati Yılmaz, "Nûh b. Mustafa el-Konevî'nin er-Risâle fî'l-Fark Beyne'l-Hadîsi'l-Kudsî ve'l-Kur'ân ve'l-Hadîsi'n-Nebevî Adlı Risâlesi", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/1 (2003), 167-178.

<sup>25</sup> Hafsa Şenses 2008 yılında bitirdiği tez çalışmasında, Nûh Efendi'nin kaynaklarda ismi geçen veya terâcim kitaplarında görmeyip kendi şahsî gayretleriyle ulaştığı tüm eserlerini incelemiş; haklarında yeterli izahatı yapmıştır. Bu anlamda Şenses'in tezi müellifle alakalı araştırmalar için oldukça yönlendiricidir. Bk. Şenses, *Nuh b. Mustafa ve El-Kelimâtü's-Şerîfe fî Tenzîhi Ebî Hanîfe İsimli Eserinin Tahlil ve Tahkiki*, 10-35.

<sup>26</sup> *Tercüme-i Nûh Efendi* (Halet Efendi ve Eki, 000070-06), 105a.



- Nuh b. Mustafa el-Konevî el-Mısırî el-Hanefî, Tuhfetü'z-Zâkirîn, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, İbrahim Efendi Koleksiyonu, 000410.
- Nuh b. Mustafa el-Konevî el-Mısırî el-Hanefî, Tuhfetü'z-Zâkirîn, Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Koleksiyonu, 000119.
- Nuh b. Mustafa el-Konevî el-Mısırî el-Hanefî, Tuhfetü'z-Zâkirîn, Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu, 000694.
- Nuh b. Mustafa el-Konevî, Tuhfetü'z-Zâkirîn, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdayi Efendi Koleksiyonu, 000497.
- Nûh b. Mustafâ, Tuhfe-i Zâkirîn, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 8732.
- Vecdî Nûh b. Mustafâ Efendi, Tuhfetü'z-Zâkirîn, Kahire-Mısır Hidiv Kütüphanesi Türkçe Yazmaları, 9102/1.

Elinizdeki çalışma, Milli Kütüphane'de bulunan nüsha esas alınarak oluşturulmuştur. Nüshanın girişinde sayfa numaralarıyla birlikte bâb başlıklarının verildiği bir fihrist bulunmaktadır. Ayrıca eserin müellifi "Mevlânâ Nûh Efendi" ismiyle not edilmiştir. Nesih kırması yazı çeşidiyle kaleme alınan nüsha 66 varaktan oluşmaktadır. Salbek şemse ve zencirekli kahverengi meşin kaplı, miklepli mukavva cilt yapısına sahiptir. Cetveller, söz başları, keşide ve duracaklar kırmızıdır. Ferağ kaydı bulunmadığından, eserin müellif nüshası olup olmadığı, varsa müstensihî, telif veya istinsah tarihi tespit edilememektedir. Yalnızca ön kapağın arkasında, kitabın hicrî 1197 (mîlâdî 1782) yılında satın alındığına dair ufak bir not mevcuttur. Bir mukaddime, on bâb ve bir hâtımeyle mürettep olan kitabın dili Türkçedir.

Müellif *Tuhfe-i Zâkirîn*'in mukaddimesinde hamdele ve salveleden sonra, uzun zamandır "nişân-ı kelime-i tevhîdde" bir risâle yazmak arzusunda olduğunu; bazı meşgaleler buna engel olsa da nihayet Hakk'ın

inayetiyle bu eseri telif etmeye güç yetirdiğini belirtmiştir.<sup>27</sup> Eserin mukaddimesinde müctemî olan yedi faslın isimleri şöyledir:

- 1) Zikre tahrîz ve terğîb beyânındadır (Zikre teşvik hakkındadır). 2) Fazl-ı zikr beyânındadır (Zikrin fazileti hakkındadır). 3) Tafdîl-i zikr beyânındadır (Zikrin en faziletli amel olduğu hakkındadır). 4) Fazl-ı halka-i zikr beyânındadır (Cemaatle zikrin fazileti hakkındadır). 5) Efdal zikr beyânındadır (En faziletli zikir hakkındadır). 6) Tevhîde müdâvemet has beyânındadır (Kelime-i tevhîde devam etmeye teşvik hakkındadır). 7) İzhâr-ı zikr beyânındadır (Yüksek sesle zikretmek hakkındadır).

Görüldüğü gibi mukaddimedede anlatılan mevzular Allah'ı zikretmeye teşvik, zikrin fazileti, zikre devam etmek, açıktan veya gizli zikretmek, zikrin tek başına veya bir toplulukla icrâ edilmesi gibi zikirle alakalı genel meselelerdir. Müellif her konuyu bolca âyet ve hadislerle destekleyerek açıklığa kavuşturmuştur. Bilhassa zikrin en faziletli amel olduğu veya inananların zikrullâha teşvik edilmesi hususlarında ilgili âyet ve hadislerden çokça faydalanmıştır. Ayrıca burada dikkati celbeden nokta, Nûh Efendi'nin bir konudan bahsederken bazen ara bilgiler vermesidir. Bir örnek olarak ilk fasılda, Tâberânî'nin İbn Abbas'tan rivâyet ettiği bir hadise yer vermiştir: "Allah'ı öyle (çok) zikredin ki münafıklar sizin gösteriş yaptığınızı söylesinler."<sup>28</sup> Müellif merfû olduğunu belirttiği bu hadisin mânâsını izah ettikten sonra müsned, muttasıl, mevkûf, mürsel, maktû gibi hadis ilmindeki bazı ıstılahların ne anlama geldiğini anlatmaya başlamış ve kısa bir izahattan sonra tekrar faslın ana konusuna geri dönmüştür.<sup>29</sup> Yine halka-i zikrin faziletlerinin anlatıldığı dördüncü fasılda müellif, "Allah'ın gezici melekleri vardır. Bu melekler zikredenlerin etrafında dönerler. Allah onlara 'Bu kullarımı rahmetimle kuşatın. Onlar öyle bir

<sup>27</sup> Nûh b. Mustafâ, *Tuhfe-i Zâkirîn*, 1b.

<sup>28</sup> Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdi b. Abdülmecid (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, ts.), 12/169.

<sup>29</sup> Nûh b. Mustafâ, *Tuhfe-i Zâkirîn*, 2a.

topluluktur ki beraberinde bulunan kimse bahtsız olmaz' buyurur"<sup>30</sup> hadisini örnek vermiştir. Arapça metin ve tercümesinden sonra, hadiste geçen kelimelerin sarf ve nahiv ilmi açısından îrablarını yapmıştır.<sup>31</sup>

*Tuhfe-i Zâkirîn*'in mukaddimeden sonra gelen bâb başlıkları sırasıyla şu şekildedir:

1) Kelime-i tevhîdin müfredâtı beyânındadır. 2) Bu kelime-i ulyânın i'râbı beyânındadır. 3) Bu kelime-i muazzamanın tevhîde vecih delâleti beyânındadır. 4) Bu kelime-i müşerrefe ile nutkda vâki olan ihtilâf beyânındadır. 5) Hakikat-i iman beyânındadır 6) İmanın ziyâde ve noksânı kabulünde ulemâ beyninde vâkî olan ihtilâf beyânındadır. 7) İmanda istisnânın cevâzı beyânındadır. 8) Marifet-i Hüdâ'nın vücûbu ve tarîk- tahsîli beyânındadır. 9) İman-ı mukallidin sıhhatinde olan ihtilâf beyânındadır. 10) Tarîk-i vücûb-i iman beyânındadır. 11) Hakikat-i İslam ve onunla imân beyninde olan nisbeti i'lâm beyânındadır. 12) Kelime-i muazzamanın her mükellefe Hakk-ı Hüdâ'da ve Hakk-ı Rusûlünde itikâd-ı vâcibe olan umûr beyânındadır. 8 fasıldan ibarettir:

1. Fasıl, Hakk-ı Hüdâ'da vâcibe olan umûrun beyânındadır. 2) Hakk-ı Hüdâ'da müstahîle olan umûrun beyânındadır. 3) Hakk-ı Hüdâ'da câize olan umûrun beyânındadır. 4 ve 5) Hakk-ı enbiyâda vâcibe ve müstahîle olan umûrun beyânındadır. 6) Hakk-ı enbiyâda câize olan umûrun beyânındadır. 7) Lâ ilâhe illallah kelimesinin Hakk-ı Hüdâ'ya vâcibe, müstahîle ve câize olan umûru alâ tarîki'l-icmâl müstemile olduğunun beyânındadır. 8) Muhammed Rasûlullah kelimesinin hakk-ı rusulde vâcibe, câize ve müstahîle olan umûru mutezammine olduğunun beyânındadır.<sup>32</sup>

Müellif, mukaddimeden sonra gelen bâblarda Arap dili, tefsir, hadis, fıkıh ve kelam ilimlerine, bunların mevzû, mesâil ve ıstılahlarına ne kadar

<sup>30</sup> Usameddin es-Sâbitî, *Câmiu'l-ehâdisi'l-kudsiyye: Kısmu'd-daîf ve'l-mevdû'* (Kahire: Dâru'r-reyyân li't-turâs, ts.) 2/17.

<sup>31</sup> Nûh b. Mustafâ, *Tuhfe-i Zâkirîn*, 10b.

<sup>32</sup> Nûh b. Mustafâ, *Tuhfe-i Zâkirîn*, fihrist.

vakıf olduğunu ortaya koymuştur. İlk olarak, en faziletli zikir kabul ettiği kelime-i tevhidi oluşturan kelimeleri tek tek inceleyip îrâbını izah ederek, Arap diline olan hâkimiyetini göstermiştir. İman bahsi, imanın artması veya eksilmesi, imanda istisnânın imkânı ve akıbeti, mukallidin imanının sıhhati, Allah Teâlâ'yı bilmenin lüzûmu ve yolları, iman ve İslam arasındaki münasebet gibi kelimelerin en dakik meselelerinin büyük bir titizlikle işlenmiş ve açıklığa kavuşturmuştur. 8 fasla böldüğü son bâbta kelime-i tevhidin içerisinde Cenâb-ı Hakk'a ve peygamberlerine nisbetleri vâcip, imkânsız ve mümkün olan hususları incelemiştir. Bu bakımdan kelam sahasındaki mükteşebâtını eserine ustalıkla yansıttığı görülmektedir.

Tuhfe-i Zâkirîn'in hâtimesi 9 bölümden müteşekkildir:

1) Aksâm-ı zikir beyânındadır (Zikrin kısımları hakkındadır). 2) Şurût-ı zikrullâh beyânındadır (Allah'ı zikretmenin şartları hakkındadır). 3) Hasan-ı Basrî ile Hz. Ali'nin sohbeti beyânındadır. 4) Müritlerin meşâyihâ intisâbı beyânındadır. 5) Hırka-i irâdet ve hırka-i teberrükün şartları beyânındadır. 6) Lübs-i sûfun şartları beyânındadır (Yün giymenin şartları hakkındadır). 7) Şerâyet-i mürîd beyânındadır (Mürîd olmanın şartları hakkındadır). 8) Şeyhin sıfatları beyânındadır. 9) Şurût-ı meşyaha beyânındadır (Şeyhliğin şartları hakkındadır).<sup>33</sup>

## 2. Tuhfe-i Zâkirîn'de Tasavvufi Öğeler

### 2.1. Tasavvufta Zikir

Sözlük anlamı itibariyle bir şey söylemek, hatıra getirmek veya mevcut bilgiyi muhafaza etmek olan *zikir* sözcüğü Kur'ân-ı Kerîm'de pek çok bağlamda geçmektedir. Kalp veya dil ile zikretmek, Allah Teâlâ'yı hatırlamak, taat ve ceza, namaz, Kur'ân-ı Kerîm, şeriat ve şükür, zikir kelimesinin ıtlak olunduğu mânâlardan bazılarıdır.<sup>34</sup> Tasavvuf literatüründe ise

<sup>33</sup> Nûh b. Mustafâ, *Tuhfe-i Zâkirîn*, fihrist.

<sup>34</sup> Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıp el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Adnan Davudi (Dımeşk: Dâru'l-kalem, 4. Basım, 2009), 328; Mu-

zikir, literal anlamıyla paralel şekilde Hak Teâlâ'nın daima kalpte tutulması suretiyle nisyandan kurtulmaktır.<sup>35</sup> Havf halinin galebesi veya şiddetli bir muhabbet neticesinde gaflet meydanından müşâhede aydınlığına vâsıl olmaktır.<sup>36</sup> Sûfîlere göre zikrin en alt mertebesi Hak'tan gayrısını unutmak, en yücesi ise kulun nefsinin Hak ile birlikte görmesidir.<sup>37</sup> Hikmet ehli için zikir Hak Teâlâ'ya giden yolda en önemli rükün; hatta yolun esasıdır. Devamlı zikir halini yaşamadan Allah'a ulaşmanın mümkünatı yoktur.<sup>38</sup>

Nûh b. Mustafa zikir kavramını yalnızca lisanla, lisan ve kalp beraber ve sadece kalp ile olmak üzere üçe ayırarak beyan etmiştir. Lisanla yapılan, zikrin en zayıfı iken; âyet ve hadislerde geçen zikirten murâd zikrin kalp ve lisan beraber icrâ edilmesi olup en kavîsi budur. Müellif burada İmam Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) konuyla ilgili şu ifadelerini aktarır:

“İmam Gazzâlî kuddise sırruhû buyurdu ki, ezkârdan nâfî' olan şol zikirdir, anda kalb hâzır ola ve mâ 'adâsı kalîlü'l-cedvâdır. Yâni çokluk nef'i yokdur. Zira zikrden maksûd Hüdâ ile ünsdür. Ve ol huzûr, kalble zikre müdâvemet ile hâsıl olur. Ve sû-i hâtîmeden anınla emîn olur.”<sup>39</sup>

Nûh Efendi'ye göre zikrin bazı şartları vardır ki bunlardan biri olmazsa, yapılan zikrin derecesi bu miktarda nâkis olur:

“Şurût-ı zikr ondur. Evvelkisi tevbe-i nasûhdur. İkincisi riyâzetle nefsi tehzîbdir. Üçüncüsü şehvât-ı dünyeviye ve uhreviyyeyi terkdir.

hammed Ali et-Tehâvî, *Keşşâfû ıstılâhâtî'l-fünûn*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996), 825.

<sup>35</sup> Refik Acem, *Mustalahâtü't-tasavvufi'l-İslâmî* (Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1999), 360.

<sup>36</sup> Eymen Hamdi, *Kâmûsü'l-mustalahâtî's-sûfiyye* (Kahire: Dâru Kubâ, 2000), 62.

<sup>37</sup> Abdül Mün'im el-Hafenî, *Mu'cemü mustalahâtî's-sûfiyye* (Beyrut: Dâru'l-mesîra, 2. Basım, 1987), 103.

<sup>38</sup> Ebü'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalim Mahmud-Mahmud b. Şerif, (Kahire: Dâruş-şu'ab, 1989), s. 382.

<sup>39</sup> Nûh b. Mustafâ, *Tuhfe-i Zâkirîn*, 60b.

Dördüncüsü terk-i câhdır. Beşincisi tahkîk-i alâyık ve kat'-ı avâyıkdır. Altıncısı melbes-i helâldir. Yedincisi me'kul-i helâldir. Sekisincisi her kerede ma'nâyı zikri kalble ihzârdır. Mâdemki zâkir zikriyle hâzır ola. Amma eğer kalbiyle gâip olursa ve vücûd-i mezkûriyle ginâ bulursa ol zaman lisân-ı zikr ile nâtık ve kalp Hüdâ ile hâzır olur. Dokuzuncusu, ictibâr ile zikirden sâkit oldukda kalble huzûrdur. Onuncusu bu zikri ki kavli "lâ ilâhe illallah" dır, telkîn ile bir şeyh-i kâmilden ahzdır."<sup>40</sup>

Nûh Efendi zikir için ilk şartın tam bir tevbe hâli olduğunu belirtmiştir. Zikir ibadetini eksiksiz edâ etmek isteyen sâlik, riyâzetle nefsinin terbiye etmeli; dünyaya veya ahirete dair her türlü emelinden vazgeçmelidir. Herhangi bir makam elde etmenin peşine düşmemeli, kendisini zikirden alıkoyacak meşgaleyi terk edip engelleri ortadan kaldırmalıdır. İbadetine herhangi bir şüphe düşmemesi için helal lokma yiyip helal olanı giymelidir. Diliyle zikrettiği her seferde zikrin mânâsını kalbinde de hissetmelidir. Mecburi bir işten dolayı zikri bırakmak zorunda bile kalsa, kalbiyle ona devam etmelidir. Son olarak, gerçekten bir fâide hâsıl etmek istiyorsa zikrullâha kâmil bir şeyhin telkîniyle başlamalıdır.

Müellif, mukaddimenin üçüncü faslında zikrin en faziletli amel olduğunu irâd eden hadis-i şeriflerden bazılarını naklettikten sonra, zikir ve Kur'ân tilâvetinden hangisinin üstün olduğu hakkında ihtilaf bulunduğunu belirtmiştir. Bir kısım ulemâya göre Kur'ân-ı Kerîm Allah kelâmı olduğu için kadîmdir. Kadim olan muhdesten daha muteber olduğundan, Kur'ân tilâveti daha faziletli bir ibadettir. Zikri üstün gören diğerleri ise zikrin, yalnızca Hak Teâlâ'yı sıfat-ı tevhîd ile ikrânı içerdiği halde, Kur'ân tilâvetinin tevhidin yanında ahkâm ve kıssalar gibi hususları da içine aldığı savunmuşlardır. Müellif kendi kanaatini şöyle açıklamıştır:

"Bu fakîr der ki eğer zikirden murâdları lâ ilâhe illallahın gayrı olursa, nitekim ta'lîllerinden fehm olunan oldur. Anın bir hâl ile tilâvet-i Kur'ân'dan efdal olması câiz değildir. Zira efdal ezkâr tilâvet-i Kur'ân'dır. Eğer lâ ilâhe illallah olursa ol kelimât Kur'ân'dan ba'zıdır. Pes

<sup>40</sup> Nûh b. Mustafâ, *Tuhfe-i Zâkirîn*, 61a.

anınla iştiğâl tilâvet-i Kur'ân'dan efdal olduğu, ba'zı âyât-ı Kur'ân'ın sevâb cihetinden tilâveti ba'zı âyât-ı âhardan efdal olduğu kabildendir. Ve ol bi'l-ittifâk câizdir. Ve ahâdîs-i sahîha anı musarrahdır. İmdi, lâ ilâhe illallah kelimesi ve anınla iştiğalin tilâvet-i Kur'ân'dan efdal olduğu, lâ ilâhe illallahın kelimât-ı Kur'ân'dan ba'zı olduğu itibâriyledir. Zikrolduğu itibâr ile değildir."<sup>41</sup>

Görüldüğü gibi Nûh Efendi'ye göre eğer bahsedilen zikir "lâ ilâhe ilallah" ise, bu kelime Kur'ân'ın bir parçası olduğu için Kur'ân-ı Kerîm tilâvetinden daha faziletli olur. Bunun delili, bazı âyetlerin sevap bakımından diğerlerinden üstün olabilmesidir. Nitekim kelime-i tevhid zikrinin üstünlüğü kendisi bakımından değil, Kur'ân'dan bir âyet olması itibariyledir.

Müellif eserin bir bölümünü cehrî zikre ayırmıştır. Burada zikrin sesli bir şekilde yapılmasına cevâz veren veya bunun mekruh olduğunu söyleyen iki ayrı görüşü, delilleriyle birlikte serdetmiştir. Bazılarına göre izhâr- zikir mekruh ve bid'attır. Ezan veya imamın namazda tekbir getirmesi gibi şeriatın izin verdiği yerler hariç yüksek sesle zikretmek uygun değildir. Bunlarda izhâr değil saklamak esastır. "*Rabbimize yalvara yakara ve gizlice dua edin. Bilesiniz ki Allah haddi aşanları sevmeyiz.*"<sup>42</sup> âyetinde geçen "haddi aşanlar" yüksek sesle zikredenler olarak yorumlanmıştır. Yine Hz. Peygamber'in sesli zikreden bir topluluğu görüp onlara "Sizler sağır birisine hitap etmiyorsunuz veya muhatabınız gâib de değil. Siz gören, işiten, nerede olursanız olun sizinle beraber olan bir Zât'a dua ediyorsunuz"<sup>43</sup> meâlindeki uyarısı, bu görüşte olanların kullandığı delillerden birisidir. Buna karşın cehrî zikri câiz gören âlimler yukarıda zikrolunan âyette geçen *hufye* kelimesini "riyâ olmaksızın" şeklinde te'vil et-

<sup>41</sup> Nûh b. Mustafâ, *Tuhfe-i Zâkirîn*, 8a.

<sup>42</sup> *Kur'an Yolu*, (Erişim 5.11.2020), el-A'râf, 7/55.

<sup>43</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasır (b.y.; Dâru tavku'n-necât, 1422/2001), 5/133; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Beyrut: Dâru ihyâ'it-türâsî'l-Arabî, ts.), 4/2076 .

mişlerdir. Onlara göre haddi aşanlar da müşriklerdir ki onlar Allah'tan başkasına niyazda bulunurlar. Hadis-i şerif ise bir gazâ esnasında vârid olmuştur. Hz. Peygamber de o zamanın koşullarını göz önüne alarak sesi yükseltmeyi ve sürüde zil çalmayı men etmiştir.

Nûh b. Mustafa bu bölümde kendi kanaatini açıkça ifade etmese de mukaddimedeki bir ifadesi konuyla ilgili temayülünü ortaya koymaktadır. Müellife göre "Allah'ı öyle çok zikredin ki münafıklar sizin gösteriş yaptığınızı söylesinler"<sup>44</sup> mânâsındaki hadis-i şerif, cehrî zikrin mübâh olduğunu göstermektedir. Şöyle ki hadiste gösteriş yapan anlamındaki *mürâî* kelimesinin kullanılması zikrin açıktan yapılmasını gerektirmektedir.<sup>45</sup> Nûh b. Mustafa, sâlikin niyeti hâlis ve ri'yâdan emin olursa cehren zikredebileceği, fakat tersi durumda gizli dua ve zikretmenin gerektiği görüşündedir. Zikrin heyecanı kendisini saran kişiye gelince o, iradesi elinden alındığı için bu konuda ne yaparsa ma'zûr durumdadır.<sup>46</sup>

456

OMÜİFD

Zikrin bireysel mi yoksa bir toplulukla birlikte mi icrâ edileceği de eserde ele alınan tasavvufî meselelerdendir. Nûh Efendi'nin esere aldığı hadis-i şerifler halka-i zikrin mübahlığına işaret etmektedir. Söz konusu hadislerden birisi şöyledir: Hz. Peygamber Allah'ı zikreden bir topluluğa rastlamış ve yanlarına gitmiştir. Onlar Rasûlullah'ı farkedip zikri bırakınca şöyle buyurmuştur: "Rahmetin sizin üzerinize indiğini gördüm de size iştirak edeyim istedim. Ümmetimin içinde, bana emredildiği üzere nefsimi sabretmeyi alıştıran Cenâb-ı Allah'a (c.c) hamdolsun."<sup>47</sup> Nûh Efendi Hz. Peygamber'in bu hadiste, "...Sabah akşam O'nun rızasını gözeterek Rab'lerini zikredenlerle birlikte sabret."<sup>48</sup> âyetini imâ ettiğini belirtmiştir. Yine bir kudsî hadiste şöyle buyrulmaktadır: "Kulum beni kimsenin olmadığı bir yerde zikrederse, ben de onu öylece zikrederim; eğer kulum

<sup>44</sup> et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 12/169; Ahmed b. Abdillâh b. İshâk Ebu Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Mısır: es-Seâde, 1974), 3/80.

<sup>45</sup> Nûh b. Mustafâ, *Tuhfe-i Zâkirîn*, 2a.

<sup>46</sup> Nûh b. Mustafâ, *Tuhfe-i Zâkirîn*, 21b.

<sup>47</sup> Ebu Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 1/342.

<sup>48</sup> *Kur'an Yolu*, (Erişim 5.11.2020), el-Kehf, 18/28.



beni bir toplulukta zikrederse, ben onu o topluluktan daha hayırlı olan bir mecliste zikrederim.”<sup>49</sup>

## 2. 2. Zikir Telkîni ve Hz. Ali ile Hasan-ı Basrî'nin Sohbetleri

Istılah olarak Allah'ın isimlerini veya bazı dua ve niyazları, muhtelif vakitlerde sesli veya sessiz, ferdî veya topluluk halinde tekrar etmek demek olan zikir, sûfîler için önemli bir yere sahiptir. Tasavvuf ehli, zikredene Hak Teâlâ'nın misliyle mukabele edeceği müjdesiyle Allah'ı çokça zikretmeyi salık veren nasları kendilerine düstûr edinmişlerdir.<sup>50</sup> Tasavvufta zikir, bir mürşidin telkiniyle yapılırsa bir mânâ ifade eder. Sâlik zikir konusunda ihtiyarda bulunmayıp, kendisine hâkim olan hâlin iktizâ ettiği zikir kelimelerini şeyhinden telkin alır. Mutasavvıflar bu ritüeli Hz. Peygamber zamanına kadar götürerek ilk zikir telkin eden kişinin Rasûlullah olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>51</sup>

Nûh b. Mustafa eserinde sûfîlerin bu görüşünü delilleriyle birlikte ortaya koymuştur. Sahâbenin zikri Hz. Peygamber'den ahzylediğini şu ifadelerle açıklamıştır:

“Şeddâd b. Evs (r.a.) rivâyet eder ki, Hz. Rasûlullah'ın (s.a.v.) huzûr-ı şerîflerine vardık. Ve Hazret (s.a.v.) buyurdu ki “Aranızda garîb yani ehl-i kitâb var mıdır?” Biz dedik ki “Yokdur yâ Rasûlallah”. Pes Hazret kapunun kapanmasıyla emretti. Ve buyurdu ki “Ellerinizi kaldırdığınız ve lâ ilâhe illallah deyiniz”. Pes biz dahi bir saat ellerimizi kaldırdık, ba'dehû Hazret mübarek ellerini indirdi ve buyurdu ki: “Ya Rabbi beni bu kelime ile ba's eyledin ve anınla emrettin. Ve anın üzerine bana cennet

<sup>49</sup> et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 12/64.

<sup>50</sup> Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 10. Basım, 2012), 44, 152.

<sup>51</sup> Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 153; Hasan Kamil Yılmaz, “Zikir”, *Altınoluk Dergisi* 108 (1995), 32.

va'd kıldın ve şüphesiz sen mî'âda hilf eylemezsin. Ba'dehû buyurdu ki: "Bişâret size ki Hak Teâlâ size mağfiret eyledi."<sup>52</sup>

Nûh Efendi'ye göre sahabe bu zikri tâbîîne, onlar da sûfî hazerâtına telkin etmişlerdir. O, bu zikir silsilesini Hz. Peygamber, Hz. Ali ve sonrasında sahâbe ve tâbîüundan itibaren hangi şeyhlerden geçtiğini ismen sıralamıştır. Buna göre Hz. Peygamber gözlerini yumup Hz. Ali'ye yüksek sesle üç kere "lâ ilâhe illallah" zikrini okumuş; daha sonra da ondan tekrar etmesini istemiştir. Hz. Ali bu zikri aynı şekilde tekrarlamış, Rasûlullah da bunu işitmiştir. Hz. Ali ondan öğrendiği zikri Hasan- Basrî'ye telkin etmiş; sonraki silsile şu isimlerle devam etmiştir: Hasan-ı Basri→Habîb el-Acemî →Davûd et-Tâî→Ma'rûf el-Kerhî→Serî es-Sakatî→Cüneyd el-Bağdâdî→Mimşâd ed-Dîneverî→ Muhammed ed-Dîneverî→Muhammed el-Bekrî→Kadı Ömer el-Bekrî→Ebû Necîb es-Sühreverdî→Kutbüddin el-Ebherî→Muhammed Rükneddin en-Necâşî→Cemâleddin→Şihâbüddin es-Sühreverdî→Seyyid Cemâleddin→İbrahim Zâhid→Ahi Muhammed→Ömer el-Halvetî→Ahî Meram→Hacı İzzeddîn→ Şeyh Sadreddin→Seyyid Yahyâ→Ömer Rûşenî→İbrahim Gülşenî.<sup>53</sup>

Görüldüğü gibi yukarıda verilen silsile Halvetiyye tarikatının bir temsilcisi olan İbrahim Gülşenî'ye aittir. Nûh Efendi Halvetiyye mensubu olması hasebiyle bu silsileye yer vermiştir. Silsilenin bilhassa İbrahim Gülşenî'ye kadar getirilmesi, Nûh Efendi'nin bir Gülşenî şeyhine intisap ettiğini akla getirmektedir. Ayrıca silsilede Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) zikri Hz. Ali'den (ö. 40/661), onun da Hz. Peygamber'den aldığı görülmektedir. Buradan hareketle müellif tartışmalı olan bu konuya açıklık getirmek istemiştir. Verdiği malumata göre Hasan-ı Basrî, Hz. Ömer'in hilafet yıllarında dünyaya gelmişti. Validesi, Ümmü Seleme'ye cariyelik yaptığı dönemde oğlunu da zaman zaman yanında bulunduruyordu. Bu sırada 14 yaşında olan Hasan-ı Basrî, müminlerin annesini ziyarete gelen

<sup>52</sup> Nûh b. Mustafâ, *Tuhfe-i Zâkirîn*, 61a, 61b; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Seybânî, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnavud&Adil Mürşid (Dîmeşk: Müessesetü'r-risale, 2001), 28/348.

<sup>53</sup> Nûh b. Mustafâ, *Tuhfe-i Zâkirîn*, 62a.

Hz. Ali'yle de karşılaşma ve sohbet etme imkânı buluyordu. Bunun yanı sıra Hasan-ı Basrî, Hz. Osman şehid olduktan sonra arkasında namaz kıldığında, bu sırada Medine'de bulunan Hz. Ali ile yine camide cem olmuşlardı. 14 yaşına geldiğinde Hasan-ı Basrî her gün beş kere (namaz vakitlerinde) Hz. Ali ile camide buluşurdu. Yine Hasan-ı Basrî'den gelen bazı hadis rivâyetleri ikisinin görüştüğünü kanıtlamaktadır. Hasan-ı Basrî'ye, Rasûlullah'ın zamanına erişmediği halde neden "Kâle Rasûlullah" diye başlayarak hadis rivâyet ettiği sorulmuş; o da hadisleri Hz. Ali'den işittiğini, fakat onun ismini ağzına almaktan korktuğu bir zamanda yaşadığını üzümlere belirtmiştir.<sup>54</sup>

Nûh b. Mustafa, Hasan-ı Basrî'nin Hz. Ali'den naklen rivâyet ettiği bazı hadisleri zikrettikten sonra sûfî meşâyihün çoğunun tariklerini Hasan-ı Basrî vasıtasıyla Hz. Ali ve Hz. Peygamber'e dayandırdığını dile getirmiştir. Mutasavvıfların kahir ekseriyeti yalan üzerine birleşemeyeceğine göre bu iki zâtın buluşma ve görüşmesinin vâki olduğunu savunmuştur.<sup>55</sup>

#### a. Mürid Olmanın Şartları

Nûh Efendi'ye göre bir şeyhe intisap eyleyen mürid için ilk ve en mühim şart, şeriata muhalif olan her işten tevbe etmesidir. Mürid dünyadan tamamen soyutlanarak zühde yönelmelidir. Ehl-i sünnet ve'l-cemaat akidesine tutunup bidât olan inançlardan uzak durmalıdır. Mükellef olduğu ibadetlere müteallik olan faydalı ilmi öğrenmeli, takvâ üzere bir yaşantı sürmelidir. Her işini ihlâs ile ve yalnızca Hak için işleyip halkın teveccühüne yönelmemek suretiyle sıdk makâmını korumalıdır. Seyr ü sülûkunda sabır üzere olup mücâhedesine devam etmelidir. Ayrıca mürid kendi iradesinden ayrılıp zahir ve bâtında tasarrufâtı şeyhinin velayetine teslim etmeli, kendisiyle alâkalı her hususu Allah'a tefvîz ederek onun yolunda nefsinin fedâdan çekinmemelidir. Kitap veya sünnette ihtiyar olunan amel-

<sup>54</sup> Nûh b. Mustafâ, *Tuhfe-i Zâkirîn*, 62b, 63a.

<sup>55</sup> Nûh b. Mustafâ, *Tuhfe-i Zâkirîn*, 63b.

leri teslimiyetle kabul etmelidir. Şayet mürid bu nasların hilafına bir amel işlerse hevâsını dinine tercih etmiş olur. Son olarak şüpheli şeylerden, haramlardan ve içinde töhmet bulunan hususlardan uzaklaşmalı; nefsinin, nefs-i emmârenin şehvâtından muhafaza eylemelidir.<sup>56</sup>

### b. Şeyhliğin Vasıfları

Nûh Efendi kâmil bir şeyhin sahip olması gereken sıfatları sıralamış ve bunlardan bir madde eksik olursa, şeyhliği bu miktarda noksan kılacağını haber vermiştir. Ona göre bir şeyhin ilk vasfı ilm-i şeriat ile donanmasıdır ki bu, işini muhkem bir esas üzerine bina etmesi demektir. Şeyh aklı-meâş ve meâd hususunda noksan olursa müridlerine karşı irşad vazifesini hakkıyla edâ edemeyecektir. Mürşidin fevrî davranarak her şeye kızmaması onun hilm sıfatına halel getirir. Bunun yanında şeyhin itikatta ehli-sünnet ve'l-cemaat üzere bulunması esastır. Herhangi bir bâtil inanca sahip olursa bu durumun, onunla sürekli beraber olan müridlerini etkilemesi kaçınılmazdır. Bir şeyhin olmazsa olmaz vasıflarından biri de cömertliği ve müridlerini yeme, içme ve giyme hususunda muhtaç durumda bırakmamasıdır. Şeyhlik makâmında bulunan kişi himmetini âlî tutarak dünyaya zaruret miktarınca iltifat etmeli; müridlerin mal ve mülküne tamah eylememelidir. Aksi halde müridler itiraza düşer ve seyr ü sülûktaki irâdeleri fâsit olur. Tevekkül, güzel ahlak, teslim, rızâ, vakar, mürîdlere hürmet ve sükûn da şeyhlerin sahip olması gereken niteliklerdir. Ayrıca işlerini acele etmeden sebât içerisinde işlemeli, azimeti muhkem eylemelidirler. Son olarak şeyhin müridlerin kalplerinde heybet uyandırması, onların gaybet ve huzurda edepten ayrılmamalarını sağlayacaktır.<sup>57</sup>

### c. İntisâb

Nûh b. Mustafa tasavvuf yoluna girmeyi irâde eden bir müridin şeyhine intisabının bâat, hırka ve sohbet ile hizmet olmak üzere üç tarîk ile gerçek-

<sup>56</sup> Nûh b. Mustafâ, *Tuhfe-i Zâkirîn*, 64b, 65a.

<sup>57</sup> Nûh b. Mustafâ, *Tuhfe-i Zâkirîn*, 65a, 65b.

leşeceğini söylemektedir. O, Şeyh Kutbüddin'in bir risâlesinde geçtiğini dile getirdiği intisap meselesini şu safhalarla anlatmaktadır:

“Telkînin şartı oldur ki mürîd şeyhinin emriyle üç gün oruç tuta, da-  
ima abdestli ola ve zikre müdâvim ola. Az yiye, az söyleye ve halk ile az  
ihtilât ide. Ba'dehû şeyhinin izniyle gusl eyleye ve bu gusl ile gafletten  
huzura hurûcu niyet eyleye. Ve guslünde diye: “Allahümme innâ tahhar-  
tû'l-bedene ellezî tesilü yedeyye ileyhi bi-tevfîkike fe-tahhir ente kalbî  
ellezî hükühû bi-yedi kudretike ve ente mukallibuhû”. Ve gusulden  
sonra şeyhine vara ve önüne otura. Şeyhi ona hâli iktizâ ettiği nesne ile  
vasiyet ede. Ba'dehû telkîn eyleye.<sup>58</sup>

Nûh Efendi'ye göre intisap hırka yoluyla da olabilir ki bu, iki türlü-  
dür: Hırka-i irâdet ve hırka-i teberrük. Mürid hırka-i irâdeti yalnızca  
kendi şeyhinin eliyle giyebilir. Fakat hırka-i teberrük teberrüken başka  
şeyhlerden de alınabilir. Hırka-i teberrükün iki şartı vardır: Tarîk-i kavme  
(sûfîlerin yoluna) iman ve bir tarikatta sülûktür. Bu tarikin salıklarına akıl  
ve nakil yönünden bir kınama gelmemiş olmalıdır. Hırka sûfîler için  
hürmete şayan ve şerefi bulunan bir giysidir. Bu sebeple hırka giyen mü-  
rid tazelerle sohbet, münkerât ve bid'at gibi, müntesibi olduğu tarikata  
münâfi hareket ederse ondan hırkası geri alınır. Hırka-i teberrükü bir  
şeyhin sohbetinde bulunmadan da giymek mümkündür. Hırka-i irâdetin  
ise dört şartı vardır: Sahîh bir itikâd, sıdk, rağbet ve bir şeyhi kasd eyleye-  
rek onun sohbetinde bulunmaktır.<sup>59</sup>

#### d. Yün Giymek

*Tuhfe-i Zâkirîn*'in hâtimesinde bir bölüm yün giymenin şartlarını beyan  
etmektedir. Nûh Efendi'ye göre tasavvuf ehlinin yün kıyafeti tercih etme-  
sindeki sâikler farklı farklıdır. Müellif burada konuyla ilgili şu ifadeleri  
kullanmıştır:

<sup>58</sup> Nûh b. Mustafâ, *Tuhfe-i Zâkirîn*, 63b.

<sup>59</sup> Nûh b. Mustafâ, *Tuhfe-i Zâkirîn*, 64a.

“Ma’lûm ola ki kavimden bazıları sûfu şart-ı ilimle giydiler. Bazıları şart-ı muhabbetle giydiler. Ve bazıları şart-ı riyâzetle giydiler. Ve şart-ı ilimle giyenler şunlardır ki, sûfu sevâbı için ve berâ için giydiler. Zirâ lûbs-i sûf sahibini kibirden berî eyler. Ve anı çok mekrûhdan men eder. Şart-ı muhabbetle giyenler şunlardır ki, sûfun enbiyâ ve evliyâ libâsı olduğunu işittiler. Pes “men teşebbehe bi-kavmin fe-hüve minhüm” muktezâsınca ahd ettiler. Ve şart-ı riyâzetle giyenler şunlardır ki anı haşn olduğu için giydiler. Anınla bedenlerine elem-i huşûnet isâbetini kâsd ettiler.”<sup>60</sup>

Nûh Efendi yün kıyafet giyenleri üçe ayırarak ilk grubun kibre kapılmamak ve mekrûh ameller işlemekten nefislerini muhafaza etmek için giydiğini dile getirmiştir. İkinci grup peygamberler ve Allah dostlarının giydiği kıyafet olduğu için yünü tercih ederken, bazıları da bu tercihi bedenlerine acı vererek nefislerini terbiye etme yöntemi olarak görmüştür.

462

OMÜİFD

### e. Şeyh-Mürîd İlişkisi

Nûh b. Mustafa “şurût-u meşyaha” adını verdiği bölümde müridleri olan bir şeyhin, onlara karşı nasıl muâmelede bulunması gerektiğini maddeler halinde açıklamıştır. Buna göre evvelâ şeyh, bir müridin bîatını kabul etmeden önce onun niyet ve sıdkını tecrübe etmelidir. İntisabına izin verilen mürid o vakitten sonra şeyhinin izni olmadan menzilinden dışarı çıkamaz. Tekkenin şeyhi, müridin hatırına gelen her düşünceden ve işlediği her hatadan haberdar olup gerekirse onu cezalandırmalıdır ki bulunduğu makâmın hakkını verebilsin. Müridleriyle gece ve gündüz en az bir kere mücâlese eylemeli, evladının giremeyeceği şekilde kendisine mahsûs bir odası bulunmalıdır. Sâlikler şeyhleri olmadan kendi aralarında bir yerde toplanmamalıdır. Şeyh bu duruma izin verirse müridlerin haklarını yerine getirmemiş olur. Ayrıca bir şeyhin irşadı altında olan müridler başka bir şeyhin sohbetine katılmamalı; onun müridleriyle de sohbetinde bulunmamalıdır. Bir mürid nefsinin hevâsına muvâfık gördüğü

<sup>60</sup> Nûh b. Mustafâ, *Tuhfe-i Zâkirîn*, 64b.

bir şeyhin sohbetine katılır ve ona meylederse, kendi mürşidi gönlünden sâkıt olur. Bundan sonra dönüp şeyhinin yanına vardığında nifaka düşer.

Şeyhlerin üç sohbet meclisleri vardır. Biri âmme-i halk için, diğerleri müridlerinden havâs olanlar ve sonuncusu ashâbı içindir. Halk ile yaptığı sohbetlerde şeriatın dışına çıkabilecek bir söz söylememeli, Allah dostlarının buldukları hal üzere halkı irşâd etmelidir. Bu sohbet halkasına kendi müridleri katılmamalıdır. Ashâbıyla olan meclisinde şeyhe vacip olan, zikir, halvet, riyâzet ve Hak Teâlâ'nın “Bizim uğrumuza mücâhede edenleri yolumuza iletiriz.”<sup>61</sup> âyetinde kendisine nispet ettiği “yol” hakkında sohbetir. Şeyh, müridleriyle toplandığında ise daima onları uyarmalı, buldukları halin nâkıs olduğunu vurgulayarak teyakkuzda olmalarını sağlamalıdır.<sup>62</sup>

## Sonuç

Makalenin konusunu teşkil eden *Tuhfe-i Zâkirîn* isimli eser “lâ ilâhe illallah” kelimesinin kelâm, fıkıh ve tasavvuf ilimleri açısından kapsamlı bir tahlilini sunmaktadır. Bu bakımdan başka çalışmalarda daha detaylı olarak işlenebilirse de, burada tasavvufî muhtevası esas alınmıştır.

Müellif en faziletli zikir sözcüğünün “Lâ ilâhe illallah” olduğu kanatından hareketle, eserinde öncelikle bu ibareyi Arap dili grameri açısından incelemiştir; daha sonra yine kelime-i tevhid ve iman bahisleriyle alakalı olarak kelâmî değerlendirmelerde bulunmuştur. Eserin tasavvufî muhtevasıysa zikir ve seyr ü sülûk bahisleri etrafında şekillenmiştir. Tasavvuf yolculuğunun en temelde zikir pratiğine indirgenebileceği hesaba katıldığında, müellifin bu tercihinin ehemmiyeti daha iyi anlaşılmaktadır.

Müellif öncelikle zikir pratiğinin tasavvufî mahiyetini tartışmış; bu bağlamda konuya başlarken, zikrin şartlarından bahsetmiştir. Tam bir tevbe haliyle herhangi bir tarikata intisap etmek, tarikatın usûlü üzere seyr ü sülûk ve riyâzete niyetlenmek ve bu işi mutlaka bir şeyh rehberli-

<sup>61</sup> *Kur'an Yolu*, (Erişim 5.11.2020), el-Ankebut, 29/69.

<sup>62</sup> Nûh b. Mustafâ, *Tuhfe-i Zâkirîn*, 65b, 66a.

ğinde gerçekleştirmek bu şartların başında gelmektedir. Nûh Efendi zikrin önemini irdeledikten sonra, tasavvuftaki zikir pratiği etrafında cereyan eden tartışmalı konulara açıklık getirmek istemiştir. Bu uygulamanın Hz. Peygamber'e dayanan menşei, zikrin açıktan mı gizli mi icrâ edileceği, toplu halde zikretmenin mübahlığı, izah edilen hususlardır. Nûh b. Mustafa'nın cehrî/yüksek sesle zikretmeyi câiz gördüğü anlaşılmaktadır. Fakat onun için burada mühim olan, kişinin niyetinin halis olmasıdır. Müellif aynı şekilde zikri toplulukla birlikte icrâ etmenin de sakıncası olmadığını, naslardan bir takım deliller öne sürmek suretiyle ortaya koymuştur.

Nûh Efendi'nin izahatta bulunduğu bir başka husus, zikir uygulamasının menşeidir. Bu bahiste müellif, zikir uygulamasının ilk olarak Hz. Peygamber'le birlikte başladığını, daha sonra telkin yoluyla Hz. Ali ve Hasan-ı Basrî'ye, Hasan-ı Basrî'den de mutasavvıflara intikal ettiğini dile getirmiştir. Burada verdiği silsile Hasan-ı Basrî'den itibaren Halvetî-Gülşenî şeyhi İbrahim Gülşenî'ye kadar uzanmaktadır. Eserinde bilhassa bu silsileye yer vermesi, kendisinin de müntesibi olduğu tarikat hakkında ipucu sunmaktadır.

Eserde ayrıca bir tarikata intisap, mürid ve şeyhliğin şartları, şeyh-mürid ilişkisi gibi doğrudan tekke hayatıyla bağlantılı konular, tafsilatlı olmasa da kısa başlıklar halinde ele alınmıştır. Müellifin, şeyhlik makamında bulunan kişi için saydığı şartlardan ilk göze çarpan, evvela şeriat bilgisini edinmek ve ehl-i sünnet ve'l-cemaat itikadına sahip olmaktır. Nitekim bu, mutasavvıfların müştereken üzerinde ısrarla durdukları bir meseledir. Bunun dışında şeyhin, güzel ahlak bakımından bir nümûne-i imtisal olması ve yine müridlerine karşı takınacağı hilm ve şefkat tavrı, sayılan şartlar arasındadır. Aynı şekilde müridlerin de, bidat inançlardan uzak durmaları, tam bir tevbeyle yola intisap ettikten sonra şeyhlerine karşı en ufak bir itaatsizlikte bulunmamaları ve yolun âdâbına hürmeti elden bırakmamaları gerekmektedir. Bu başlıklar, tarikat hayatının sistemi ve sıhhatini tespit etmeye matuf geleneğin bir parçası olarak düşünül-



lebilir. Bu bakımdan eserin son bölümü, genel olarak tasavvufa dair kalemeye alınan çoğu eserin içeriğiyle uyumlu bir görünüm arz etmektedir.

### Kaynakça

- Acem, Refik. *Mustalahâtü't-tasavvufi'l-İslâmî*. Beyrut: Nâşirün, 1999.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *El-Müsned*. Thk. Şuayb Arnâvud&Adil Müşşid. 50 Cilt. Dimeşk: Müessesetü'r-risale, 2001.
- Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifin: Esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. İstanbul: y.y., 1951.
- Brockelmann, Carl. *GAL*. Weimar: y.y., 1898.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmiu's-sahîh*. Thk. Muhammed Züheyr b. Nasır. 9 Cilt. B.y.; Daru tavku'n-necat, 1422.
- Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1912.
- Cemil b. Mustafa Azm. *Ukûdü'l-cevher*. Beyrut: el-Matbaatü'l-ehliyye, 1908.
- Ceyhan, Semih. "Halvetîlik". *Türkiye'de Tarikatlar:Tarih ve Kültür*. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.
- Durma, Abdulhalim. *Evlîyalar Şehri Amasya*. B.y.: Kişisel Yayınlar, 2008.
- Habeşî, Abdullah b. Muhammed. *Câmiu's-şurûh ve'l-havâşî: Mu'cemu's-şâmil li esmâi'l-kütübi'l-meşrûha fi't-türâsi'l-İslâmiyyi ve beyâni şürûhihî*. Abu Dabi: el-Mecma'u's-sekâfî, 2004.
- Müslim b. el-Haccac b. Müslim, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. Thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. 5 Cilt. Beyrut: Daru ihya'it-türâsi'l-Arabi, ts.
- Hafenî, Abdülmün'im. *Mu'cemü mustalahâti's-sûfiyye*. Beyrut: Dâru'l-mesîra, 2. Basım, 1987.
- Hamdi, Eymen. *Kâmûsü'l-mustalahâti's-sûfiyye*. Kahire: Dâru Kubâ, 2000.
- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-âşfiyâ*. 10 Cilt. Mısır: es-Seâde, 1974.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıp. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. Thk. Adnan Davudi. Dimeşk: Dâru'l-kalem, 4. Basım, 2009.
- Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 10. Basım, 2012.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifin*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993.
- Kur'ân Yolu*. Erişim 5 Kasım 2020. <https://kuran.diyaret.gov.tr>.

- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Thk. Abdülhalim Mahmud-Mahmud b. Şerif. Kahire: Dâruş-şu'ab, 1989.
- Muhibbî, Muhammed Emin b. Fazlullah b. Muhibuddin b. Muhammed. *Hulâsâtü'l-eser fi a'yâni'l-karni'l-hâdî'aşer*. B.y.: y.y., ts.
- Nûh b. Mustafâ. *Tuhfe-i Zâkirîn*. Milli Kütüphane 06 Mil Yz A 8732.
- Nûh b. Mustafâ. *el-Luma' fi âhiri zuhri'l-cum'a*. Çev. Ali Kaya-Zuhr-i Âhir Namazı. Bursa: Emin Yayınları, 2005.
- Nûh b. Mustafâ. *el-Kavlu'd-dâil alâ hayati'l-Hızır ve vücüdü'l-abdâl*. Çev. Ramazan Muhammed Saftâvî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2012.
- Nûh b. Mustafâ. *Dâstâni Ahmed Haramî*. Çev. Talat Onay. İstanbul: y.y., 1946.
- Nûh b. Mustafâ. *Dâstâni Ahmed Haramî*. Çev. Halis Akaydın. İstanbul: y.y., 1972.
- Sâbitü, Usameddin. *Câmiu'l-ehâdîsi'l-kudsîyye*. Kahire: Dâru'r-reyyân li't-turâs, ts.
- Şenses, Hafsa. *Nuh b. Mustafa ve El-Kelimâtü's-Şerîfe fi Tenzîhi Ebî Hanîfe İsimli Eserinin Tahlil ve Tahkiki*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- 466 Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb. *el-Mu'cemü'l-kebir*. Thk. Hamdi b. Abdülmecid. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü OMÜİFD İbn Teymiyye, 2. Basım, ts.
- Tercüme-i hal sahabü't-te'lif Nuh Efendi*. Süleymaniye Kütüphanesi-Halet Efendi ve Eki 000070-06.
- Tehâvî, Muhammed Ali. *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn*. Thk. Ali Dahrûc. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996.
- Türker, Ömer. "Nûh b. Mustafâ" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/230-231. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Yılmaz, Hasan Kamil. "Zikir". *Altınoluk Dergisi* 108. İstanbul: 1995.
- Yılmaz, Hayati. "Nûh b. Mustafa el-Konevî'nin er-Risâle fi'l-Fark Beyne'l-Hadîsi'l-Kudsî ve'l-Kur'ân ve'l-Hadîsi'n-Nebevî Adlı Risâlesi". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/1 (2003). 167-178.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüdîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris. *el-A'lâm: Kâmüsü terâcim li-eşhuri'r-ricâli ve'n-nisâi mine'l-Arabi ve'l-müsta'ribîn ve'l-müsteşrikîn*. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 15. Basım, 2002.



## HADİS USÛLÜ İSTİLAHLARININ TANIMLANMASINDA ŞİİRLE İSTİŞHÂDIN ETKİSİ “RÂMHÜRMÜZÎ ÖRNEĞİ”

### THE EFFECT OF EVIDENCE WITH POETRY ON THE DEVELOPMENT OF HADITH METHODOLOGY TERMS “EXAMPLE OF RÂMHÜRMÜZÎ”

---

OSMAN AYDIN

[Araş. Gör. Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı  
Res. Asst., Hitit University, Faculty of Theology, Department of Hadith  
hititosmanaydin@gmail.com  
orcid.org/0000-0003-0413-1799]

---

#### Makale Bilgisi / Article Information

*Makale Türü / Article Types:* Araştırma Makalesi / Research Article

*Geliş Tarihi / Received:* 23 Eylül/September 2020

*Kabul Tarihi / Accepted:* 26 Kasım/November 2020

*Yayın Tarihi / Published:* 15 Aralık/December 2020

*Yayın Sezonu / Pub Date Season:* Aralık/December

*Yıl / Year:* 2020    *Sayı – Issue:* 49    *Sayfa / Pages:* 467-496

Atıf/Cite as: Aydın, Osman. “Hadis Usûlü İstilahlarının Tanımlanmasında Şiirle İstişhâdın Etkisi “Râmhürmüzi Örneği”The Effect of Evidence with Poetry on the Development of Hadith Methodology Terms “Example of Râmhürmüzi””. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 49 (Aralık-December 2020): 467-496.  
<https://doi.org/10.17120/omuifd.798879>

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

## Hadis Usûlü İstılahlarının Tanımlanmasında Şiirle İstışhâdın Etkisi “Râmhürmüzî Örneği”

**Öz:** Hadis usûlü bahisleri içerisinde bölgesel kullanımı olan ya da farklı manalara gelmesi muhtemel ifade ve kavramların zaman içerisinde anlamlarında bir takım değişimler olabilmektedir. Böylesi bir durum, mezkûr malzemenin dönemsel ve kişisel kullanımları noktasında bazı problemleri de beraberinde getirmektedir. Bu makale, ilk müstakıl hadis usûlü eseri müellifi Râmhürmüzî'nin şiirleri şâhid göstererek usûlü bazı tabirlerin ilk ve doğru kullanımını bulma çabasını gözler önüne sermeyi amaçlamaktadır. Müellifin, şiirler üzerinden bir ifadeye ait ulaşabildiği en eski kullanımı tespit çabasının ortaya konulduğu bu araştırma, ıstılahların ilk anlamlarının tespiti ve bu tespitin yöntemini göstermesi itibarıyla önemi haizdir. Araştırmada, Râmhürmüzî'nin aynı konuda seçtiği şiirlerden sadece biri tercih edilerek bir sınırlamaya gidilmiş ve kapsam açısından daha fazla konu başlığına ulaşmak hedeflenmiştir. Müellifin seçtiği şiirlerin selef ulemâ ve çağdaşları tarafından kullanımları ve kendisinden sonraki usûl alimlerin referansları ortaya konulmuştur. Şiir tercümelemleri de mümkün olduğunca edebî formda yapılmaya gayret gösterilmiştir. Netice olarak Râmhürmüzî, ulûmu'l-hadîse dair ilmî mirasın aktarımı hususunda köprü vazifesi görmüştür. Kendisi, usûlü konuları şiir ile destekleme yoluna gitme noktasında da ilk isim olmuştur. Bu yönüyle de istışhâd, örfî kullanımlardan ve lügavî anlamlardan çıkarılamayacak bir takım hususların belirlenmesinde son derece önemlidir.

468

OMÜİFD

**Anahtar Sözcükler:** Hadis, İstışhâd, Şiir, Râmhürmüzî, Usûl-i Hadis.



### The Effect of Evidence with Poetry on the Development of Hadith Methodology Terms “Example of Râmhürmüzî”

**Abstract:** In the Hadith Method, expressions and concepts that have regional usage or can have different meanings may undergo some semantic changes over time. Such a situation brings along some problems in terms of local and personal use of the mentioned material. This article aims to reveal the effort of Râmhürmüzî, the author of the first Hadith Method, to find the first and correct use of some definitions of Hadith Method by showing the poems as evidence. This research, in which the author tries to determine the oldest usage of an expression through poems, is important in terms of determining the first meanings of the terms and showing how this determination is made. In the research, a limitation was made by choosing only one of the poems Râmhürmüzî selected on the same subject, and it was aimed to reach more topics in terms of scope. The usage of the poems chosen by the author by the scholars before him and his contemporaries and the usage by the scholars after him have been revealed. Poetry translations were also

tried to be made poetically as much as possible. In conclusion; Râmhürmüzî served as a bridge in the transfer of a scientific legacy regarding Hadith Method. He was also the first name to support the issues of Hadith Method with poetry. With this aspect, istişhâd; -especially- it is extremely important in determining some issues that cannot be deduced from the customary uses and lexical meanings.

**Keywords:** Hadith, Evidence, Poetry, Ramhurmuzi, Hadith Methodology.



### Giriş

İnsanın anlama ve aktarma isteğini karşılayan temel araç olması itibarıyla dilin pek çok tanımlaması yapılmıştır. En kapsayıcı tarife göre dil; dünya üzerinde bulunan bütün toplulukların sahip oldukları ve maksatlarını kendisiyle ifade ettikleri ses topluluklarına denir.<sup>1</sup> Aslında burada, zihinde bulunan imgelerin semboller yoluyla muhabata aktarılması kastedilmektedir.<sup>2</sup>

Anlama ve anlaşılma sorunu bizâtihi dilin kaynağı meselesi ile de ilgilidir. Bu bağlamda dilin kaynağının tevkîfi (vahye dayalı) ya da ıstılahî (insan ürünü) olduğuna ilişkin İslâm ilim dünyasında farklı tespitlerde bulunulmuş, ayrıca dilin bir kısmının tanrısal bir kısmının ise beşer ürünü olabileceği de söylenmiştir.<sup>3</sup> Bu iki yönden yaklaşıldığında dil çeşitli şekillerde kendisini geliştiren sosyal bir varlıktır.<sup>4</sup> Mezkûr gelişimi açısından bakıldığında dil ve semantiğin konusu olan dîni metinler, mensuplarının sosyokültürel dil anlayışı ve dönemin düşünce akımlarından ciddi derece etkilenmiş; bunun neticesinde, sonu gelmeyen anlam-

<sup>1</sup> Ebû'l-Feth Osman b. Cinnî, *el-Hasâis*, 4. Baskı, thk: Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âimme li'l-kitâb, 1986), 2: 34.

<sup>2</sup> Bk. Leanne Hinton, *Sound Symbolism* (Cambridge: Cambridge University Press: 1994), 1-3; Ferdinand De Saussure, *Course in General Linguistics*, trc. Wade Baskin, edit. Perry Meisel, Haun Saussy (New York: Columbia University Press, 1959), 11-12, 65-100.

<sup>3</sup> Fahrüddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 3. Baskı, thk: Taha Câbir Feyyâd el-Alvânî, ('b.y.' Muessesetü'r-Risâle, 1997), 181-183; Celalüddin es-Süyûtî, *el-Iktirâh fî usûli'n-nahv ve cedelühü*, thk: Mahmûd Feccâl, (Şam: Dâru'l-kalem, 1989), 34-36; Yusuf Kılıç, "Eski Ön Asya Toplumları Arasında Yazı ve Dil Etkileşimi", *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*/4, (Temmuz 2009): 124.

<sup>4</sup> Burcu İlkey Karaman, "Dilin Kökeni", *Tarih, Eğitim, Bilim ve Kültür Dergisi*/ 1, (2017): 25.

landırma süreçleri ve tartışmalar yaşanmıştır.<sup>5</sup> İslam dini ve kültürel mirasının ekseriyetinin aktarıldığı dil olan Arapça da yukarıda zikredilen meselelerle ciddi şekilde karşı karşıya kalmıştır. Bunun sonucunda kural veya anlamın kendisine güvenilen kişi ya da kaynaklara dayandırıldığı *istişhâd* kültürü ortaya çıkmıştır.

Bu makalede, Hadis Usûlü eserlerinde şiir ile istişhâd meselesi ilk usûl-i hadis çalışması olması itibariyle Râmhürmüzî'nin *el-Muhaddisu'l-fâsıl*'ı üzerinden işlenecektir. Kendisinin de bir şair olması münasebetiyle kitabında işlediği gerek hadis usûlüne ilişkin gerekse bu disiplin dışında kalan konularda kullandığı şiirler tahlil edilecek; bunların özgünlüğü, yetkinliği ve kendisinden sonraki literatüre etkisi değerlendirilecektir.<sup>6</sup>

### İstişhâdın Tanımı ve Şiir İle İstişhâd

Pek çok açıdan sınıflara ve dönemlere ayrılan Arap dilinde İslamiyet öncesi, birlik ve bütünlüğün yakalanması adına bazı girişimler olmuşsa da başarıya ulaşılamamıştır.<sup>7</sup> İslâm'ın gelişi ile beraber yazılı dilde bir ittifadın sağlandığı söylenebilir. Ancak, Arap lehçelerinden hangisinin Arapları kuşatacağı, Kur'ânı Kerim'in 7 harf üzerine indirilmesi meselesi<sup>8</sup>, fetih hareketleri ile Arapçanın, coğrafi sınırları aşarak acemlerle buluşması, keza Arap dilinin bilim dünyasında muteber bir konuma ulaşması ve tüm bunların da tesiriyle ortaya çıkan *lahn*<sup>9</sup> problemi, yazılı literatürün zamanla tam olarak anlaşılabilmesi sorununun ortaya çıkarmıştır. Bu sebeple Arapçanın doğru şeklini toplamak için bazı kıstaslar belirlenmiştir. Tüm bunların akabinde dil kurallarının kontrol altına alınması ve geçmişe ait metinlerin anlaşılmasında istişhâd denen kültürün doğması kaçınılmaz olmuştur.

<sup>5</sup> Bk. Franz Volker Greifenhagen, "Traduttore Traditore: An Analysis of the History English Translation of the Qur'an", *Routledge* 3/2 (1992): 274-291.

<sup>6</sup> Şiir tercümelerinde desteklerini eksik etmeyen Dr. Öğr. Üyesi Bünyamin AYDIN ve istişhâd başlığının teşekkülündeki katkısından ötürü Arş. Gör. Ramazan Kılıç'a çok teşekkür ederim.

<sup>7</sup> Şevki Dayf, "el-Fushâ", *el-'Arabiyye*/58 (1963): 16-17.

<sup>8</sup> Ahmed b. Fâris el-Kazvîni, *es-Sâhibi fî fikhi'l-lügati ve süneni'l-'Arabi fî kelâmihâ*, (Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1910), 28.

<sup>9</sup> Lahn (لحن), irabta hata yapılması, karşılıklı iletişim sağlayan kimselerin konuşmasında çok hata bulundurulması; dilin kendisine meylettiği şey, kişinin konuşmasında meylettiği alan; bir şeyi okumada ve sözel olarak icra etmede dilsel doğrulardan uzaklaşmak gibi anlamlara gelir. Bk. İsmâ'il b. Hammâd el-Cevherî, "Lahn", *es-Sihâhu Tâcü'l-Lüga ve sihâhü'l-'Arabiyye*, 4. Baskı, thk: Ahmed Abdu'l-Gafûr 'Attâr (Beirut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1407/1987), 6:2193; el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, "Lahn", *Kitâbü'l-'Ayn muretteben 'alâ hurûfil-mu'cem*, thk: 'Abdulhamîd Hindâvî, (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003), 4: 77.

“İstişhâd” sözlük anlamı açısından “bir kimsenin şahitliğini talep etmek, güvenilir sayılan bir şeyin delil olarak ileri sürülmesi” gibi anlamlara gelir.<sup>10</sup> İstilahtan olarak ise bir sözcük veya cümlenin doğru kullanımını ve herhangi bir dil kaidesinin sıhhatini güvenilir kaynaklar yoluyla ispat etmektir.<sup>11</sup> İstişhâd kavramı kimi kaynaklarda ihticâc ve istidlâl terimleriyle de ifade edilmiştir. İstişhâd için verilen örneğe şâhid, çoğuluna da şevâhid denir.<sup>12</sup>

İstişhâdlar genel olarak; ayetler, hadisler<sup>13</sup> ve şiirlerden müteşekkildir.<sup>14</sup> Arap dilinin anlaşılması ve kayıt altına alınması açısından şiirler vazgeçilmez temel unsurlardan olmuştur. Sahabe ve tabiin döneminden itibaren Kur’an-ı Kerimi daha iyi anlama ve izah etme noktasında şiirden faydalandığı kaynaklarda zikredilir.<sup>15</sup> Burada temel gaye, kutsal kitabın anlaşılmayan noktalarını şiir ile daha somut hale getirmektedir. Ayetlere ait anlamların, o dönemin dil özelliklerini haiz şiirlerden istifadeyle ortaya konulması doğaldır. Öyle ki tefsir ilminin kurucusu kabul edilen Abdullah b. Abbâs için aynı zaman da “Arapların Divanı” benzetmesi de yapılmıştır.<sup>16</sup>

Şâhidin niteliği geçmiş ulemadan itibaren tartışılmıştır.<sup>17</sup> Son tahlilde onun fasih olması gerektiği belirtilmiştir.<sup>18</sup> Şiir özelinde meseleye bakıldığında, sözün fesahatinin yanında şairin muteberliği de önemsenmiş ve onlar; belli ölçütler göz önüne

<sup>10</sup> Cemâlüddin b. Manzur, “Şehide-İstişhâd”, *Lisânü'l-'Arab*, 3. Baskı, Beyrut: Dâru's-sâdir, h. 1414), 3:240-241; Muhammed Murteza ez-Zebîdî, “İstişhâd”, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, (Dâru'l-hidâye), 8: 252-261.

<sup>11</sup> ‘Abdulkâdir b. ‘Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb ve lübbü'l-libâb lisanil'l-'Arab*, thk: ‘Abdüsselâm Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-hancı, 1997), 1:5; Celâlüddin es-Süyûtî, *el-İktirâh fî usûli'n-nahv ve cedeluhû*, thk: Mahmud Feccâl, (Şam, Dâru'l-kalem, 1989), 26-27; Sa'îd el-'Afgânî, *Fî usûli'n-nahv* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1987), 6.

<sup>12</sup> Ahmed b. Fâris el-Kazvîni er-Râzî, *Mu'cemü makâyisi'l-lüga*, thk: ‘Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Dâru'l-fikr, 1979), 3: 221.

<sup>13</sup> Hadislerin şâhid gösterilmesi hususunda mutlak manada ittifaktan söz edilemez.

<sup>14</sup> Bk. Bağdâdî, *Hizânetü'l-Edeb*, 5-18; Yahya b. Ziyâd el-Ferra, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk: Ahmed Yûsuf en-Neccânî, Muhammed ‘Ali en-Neccâr, ‘Abdulfettâh İsmâ'îl (Mısır: Dâru'l-misriyye li't-te'lîf, ts), 1: 14.

<sup>15</sup> Ahmed b. ‘Ali b. el-Fezzârî el-Kalkaşendî, *Sunhu'l-a'sâ fî sına'ati'l-inşâ*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye) 1: 123; Celâlüddin es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk: Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (el-Hey'etü'l-misriyyetü'l-'âmme li'l-kitâb, 1394/1974), 2: 67.

<sup>16</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 2: 67

<sup>17</sup> Mezkur Tartışmalar için bk. Süyûtî, *el-İktirâh fî usûli'n-nahv ve cedeluhû*, 26,44.

<sup>18</sup> Hasan Hindavî, *Menâhicü's-sarfîyyîn ve mezâhibühüm* (Dımeşk: Dâru'l-kalem, 1989), 167.

alınarak sınıflandırılmıştır.<sup>19</sup> Bu bağlamda şairler kimi ulema tarafından; Câhiliyye, Muhadramûn<sup>20</sup>, ve son olarak İslâmî dönem şeklinde üçlü bir tasnife tâbî tutulmuştur. Bunlardan bir ve ikinci tabakanın dilinin güvenilir olduğu, buna üçüncü tabakanın da dahil edilmesi görüşü mevcuttur.<sup>21</sup>

### Râmhürmüzî ve Eserleri

Aslen Farişî olan Râmhürmüzî'nin -kesin olmamakla birlikte- 260/873-874 senesinde doğduğu ifade edilmektedir.<sup>22</sup> Hadis öğrenmek amacıyla 200'e yakın hocadan, farklı şehirlerde dersler almıştır.<sup>23</sup> İslam ilim geleneğinde onu ayrıcalıklı kılan ise hadishadis usûlüne dair günümüze kadar ulaşan ilk müstakil eserin sahibi olmasıdır.<sup>24</sup> Hadis ilmi dışında, tarih, şiir ve edebiyatla da ilgilenmiş ve kadılık yapmıştır. Abbâsî hakimiyetinin etkisini kaybettiği dönemde, hem Abbâsî hem de civar ülke yöneticileriyle iyi ilişkiler kurmuş, kendilerine şiirler yazmıştır.<sup>25</sup> Ömrünün son yıllarını doğum yeri olan Râmhürmüz'de geçiren müellif, 360/971 yılında vefat etmiştir.<sup>26</sup>

<sup>19</sup> Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1973), 5; Hüseyin Tural, "Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişhad Meselesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 9, (1990): 67.

<sup>20</sup> "Hadis ilmi içerisinde kazandığı anlamın dışında, hayatının bir dönemi İslâm öncesi bir dönemi ise İslâm sonrasına denk gelen kimseye denir." Ömer Ünal, "Muhadram Şairlerin Şiirlerinde Kur'an'ın Etkisi = The Impression of Koran in the Poems of Poets of Muhadram", *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/30 (2003), 188.

<sup>21</sup> Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb ve lübbü'lübâbi lisânil-'Arab*, 1:5-6; Hindâvî, *Menâhicü's-Sarfıyyîn ve Mezahibühüm*, 1:170-171; Hasan b. Raşîk el-Kayravânî, *el-'Umde*, thk: Muhammed Muhyuddîn 'Abdulhamîd (Beyrut:Dâru'l-cil, 1972), 1/113. Bu konudaki farklı görüşler için bk. Mecma'ü'l-Lügati'l-'Arabiyye, *Mecelletü'l-mecma'i'l-lügati'l-'Arabiyye* 1/1, (Kahire: 'y.y.', 1934), 202; Ahmed Muhtar 'Ömer, *el-Bahsü'l-lügaviyyü 'inde'l-'Arab*, 6. Baskı (Kahire: 'Alemlü'l-kütüb, 1988), 47-49.

<sup>22</sup> Muhammed b. Mansûr et-Temîmî es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk: 'Abdurrahmân b. Yahyâ el-Mu'alimî, Meclisü'dâireti'l-me'ârifî'l-Osmâniyye, (1962), 6: 47.

<sup>23</sup> Bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, (Beyrut: Müessesetü'r-ri-sale, 1985), 16:73.

<sup>24</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mecme'ü'l-müessesü li'l-Mu'cemi'l-Mufehres*, thk: Yûsuf Abdurrahmân el-Maraşlî (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1992), 1: 185-186; Râmhürmüzî'nin özellikle fihhu'l-hadis noktasındaki yetkinliğine dair bk. Fatih Mehmet Yılmaz, "İlk Hadis Usûlü Eserinde Râmhürmüzî'nin Fikhü'l-Hadis Denemesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2020): 369-404.

<sup>25</sup> Bk. Şihâbüddîn Ebû 'Abdullâh Yâkût b. 'Abdullâh er-Rûmî el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, Tah. İhsan Abbâs ('b.y.': Dâru'l-garbi'l-İslâmî, t.s.), 2: 923-927.

<sup>26</sup> el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 2: 923.



Râmhürmüzî'nin kendisine nispet edilen *yirmiye* yakın eseri bulunmaktadır.<sup>27</sup> Bunlardan en meşhuru *el-Muhaddisu'l-fâsıl*'dır. Hadis ilmindeki özgünlüğü yanında, eserde geçen şiirlerden kimisinin ilk kez Râmhürmüzî tarafından nakle edilmesi de eserin dilbilimsel açıdan sahip olduğu bir özgünlüktür. Râmhürmüzî'nin dile dair yetkinlik döneminin muhtemelen h. 275-280 yılları arasına denk geldiği düşünüldüğünde, h. 185 yılında doğan İbn Ebî Hayseme ve diğer pek çok hocadan dil eğitimi aldığı ve bu sayede h. II yüzyılda konuşulan dil yapısına hakim olduğu söylenebilir.

### **el-Muhaddisu'l-Fâsıl'da Şiir Kullanımı**

*el-Muhaddisu'l-fâsıl*, *yirmi iki* bölüm ve *dokuz yüz dört* fıkradan oluşan bir eserdir. Makalenin ana teması olan şiir ile istişhâd açısından çalışma incelendiğinde, eserde *yüz yirmi* beyitten müteşekkil toplam *kırk beş* şiirin var olduğu görülür. Elbette Râmhürmüzî'nin şiire olan yatkınlığı bu tercihte yönlendirici unsur olmalıdır. Makalede, bu şiirler yer aldıkları konu ve bahsettikleri hususlar itibariyle tasnif edilmiş ve hadis usûlü ile alakası muvacehesinde konumlandırılmıştır. Hadis usûlü dışında kalan mevzulara ilişkin istişhâd örnekleri ile doğrudan usûl-i hadise dair konularda kullanılan şiirler ayrı başlıklar altında ele alınarak işlenmiştir.

### **Hadis Usûlü Dışında Kalan Meselelerde Şiir Kullanımı**

Râmhürmüzî, eserinde kimi zaman usûl-i hadis konularıyla doğrudan alakalı olmayan bir kısım konularda şiir ile istişhâdda bulunmuştur. Rivayetlere doğru anlam verilebilmesi açısından, kelimelerin hangi siga ya da bâbda okunması gerektiğine ilişkin örnekler bu başlık altında zikredilebilir. Kezâ, bir ifadenin muhtemel manaları içerisinden, geçtiği yer itibariyle, daha uygun olanının tespitinde şiirle yapılan temellendirmeler de aynı düşünülebilir. Akabinde Arap kültür ve geleneğinde kişiyi olgun ve yetkin saymak için gerekli yaş sınırından bahseden şiirlerden de Râmhürmüzî'nin delil getirdiği görülmektedir.

<sup>27</sup> Ebü'l-Ferc Muhammed b. Ebî Ya'kûb, *Kitâbu'l-Fihrist li'n-Nedîm* ('b.y.': 'y.y.', 't.s.'), 172; el-Hamevi, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 2: 923.

## Kelimenin Sözlük Anlamını Tespit İçin İstîshâd

Bir şiiri şâhid tutmaktan maksat, “kelimenin kullanımındaki sıhhatini tespit” edebilmektedir. Dolayısıyla istîshâd mevzûu, bu hususta büyük önem taşımaktadır. Râmhürmüzî, Hz Peygamber’in sünnetini nakleden kişinin faziletine dair açtığı bölümde<sup>28</sup> rivayet kaynaklarının kahir ekseriyetinde yer alan,

"نضر الله امرأ سمع منا حديثًا فبلغه غيره فرب حامل فقه غير فقيه ..."

hadisine<sup>29</sup> yer verir. Bu rivayetin tahlili esnasında hadisin ilk lafzı olan “نضر” fiilinin nasıl okunması gerektiğine ilişkin bir izahta bulunur. Buna göre, hadisçilerin büyük bir kısmının bu fiili te’îl bâbında okumalarına karşın aslında onun tahfîf/şeddesiz ile okunması gerektiğini ifade eder. Fiilin sülâsi halinin ise, “نضر” ya da “نضر” şeklinde geldiğini belirterek, böylesi bir okumada iki mananın mümkün olduğunu söyler. Bu anlamlardan ilki, “güzelleştirmek ve süslemek” iken; ikincisi ise, “bolluk ve nimetlere ulaşmak”tır. Râmhürmüzî harekeyi tahfif etmenin rivayete doğru mana verilmesi açısından gerekliliğini izah sadedinde şu

474  
OMÜİFD beyitlerle istîshâdda bulunur:<sup>30</sup>

طَرَبَ الحَمَامُ بِذِي الأَرَاكِ فشاقبي ... لا زلتُ في غَلِّ وأُنْكِ ناضِر

Bir güvercin zü’l-erakte<sup>31</sup> öttü / İşte böylece beni mutlu etti

Ey güvercin! Kalasın bu ağacın dalında / Hem parlak ve süslü sarmaşığında

Bu şiir, Emevî devrinde yaşamış ve eski usûlü devam ettiren Cerîr b. Atiyye (ö. 110/728 [?]) tarafından kaleme alınmıştır.<sup>32</sup> Râmhürmüzî’nin şiirle ilgisi, bilinen bir durumdur. Bu zaviyeden bakıldığında onu özgün kılan husus ise zikredilen şiiri bir hadis usûlü eserinde ve rivayette yer alan bir kelimenin doğru okunuşunu tespit için kullanıyor olmasıdır.

<sup>28</sup> ‘Abdurrahmân b. Hallâd Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü’l-fâsıl beyne’r-râvî ve’l-vâ’i*, thk: Muhammed ‘Accâc el-Hatîb, 3. Baskı (Beirut: Dâru’l-fikr, 1404), 164.

<sup>29</sup> Ebû Davud, *Sünen*, “İlim”, 10; İbn Mace, *Sünen*, “Mukaddime”, 40; Tirmizî, *Sünen*, “İlim”, 7; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 336.

<sup>30</sup> Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü’l-fâsıl*, 167-168.

<sup>31</sup> Erak (Misvak) ağacının yetiştiği yer için kullanılan bir tabirdir. Muhammed b. ‘Abdulhak el-Yakrînî, *İktidâb fî garibi’l-Muvatta’*, thk: ‘Abdurrahmân b. Süleymân el’Useymin (Riyad: Mek-tebetü’l-abikân, 2001), 1: 381.

<sup>32</sup> Cerîr b. ‘Atiyye b. Huzeyfe, *Dîvânü Cerîr* (Beirut: Dâru’l-erkâm, 1997), 259.

Râmhürmüzî “نضر” fiilinin sigasına dair bu şekilde bir delillendirme getirdikten sonra, aynı rivayetin devamında bulunan, “لا يغل” cümlesine ilişkin bazı tespitlerde de bulunur. Fiilin “غَلَّ” ya da “أغل” şeklinde okunması meselesini tetkike açan müellif, zikri geçen kelimenin sülasi mücerred olarak düşünüldüğünde, “kin ve düşmanlıkla”; if’âl bâbında ise, “hainlikle” dolmak anlamlarına geldiğini ve doğru olanın if’al babında okunması olduğunu söyler<sup>33</sup> ve bu görüşünü desteklemek için şu şiiere yer verir:<sup>34</sup>

حَدَّثْتُ نَفْسَكَ بِالْوَفَاءِ وَلَمْ تُكُنْ ..... لِلْغَنْرِ خَائِنَةً مَضَلَّ الْأَصْنَعِ

Vefânın gerçekliğine inanmak istedin / Sadakatsiz bir şekilde olmadın hain

Görüldüğü üzere Râmhürmüzî rivayetlerde yer alan bazı fiillerin doğru bir şekilde zabtını tespit adına şiiirleri şâhid göstermiş ve delillendirmesini şiiirler üzerinden yapmıştır.

Bahse konu şiiir, elde mevcut kaynaklar içerisinde ilk olarak el-Müberred’in (ö. 286/900) *Kâmil*’inde yer almaktadır. Râmhürmüzî’nin yer verdiği bu şiiir, <sup>35</sup> kendisinden yaklaşık *yirmi* sene sonra vefat etmiş olan el-Askerî (ö. 382/992) tarafından da esere konulmuştur. Burada dikkat çeken husus ise el-Askerî’nin herhangi bir atıfta bulunmadan Râmhürmüzî’nin şiiirin öncesinde yaptığı izahları aynen kullanmış olmasıdır.<sup>36</sup> el-Askerî muhtemel ki bu açıklamaları ondan görmüş ve eserine de atıf yapmadan koymuştur. Bu husus, Râmhürmüzî’nin kendi döneminden itibaren tanındığı ve takip edildiğine dair değerli bir örnektir.

Yukarıdan beri izah edilen ve ilgili hadiste geçen bu fiilin sigası ve harekesinin nasıl olacağı noktasında Râmhürmüzî’nin şiiir kullanarak temellendirmede bulunması; ilgili fiiller bağlamında kendisinden önce yapılmış bir uygulama değildir. Her ne kadar kendisinden önce bu şiiirler başka amaçlara mukarin çağdaşı

<sup>33</sup> Bu bir yönüyle tercihi de ifade eder. Zira bu rivayetin farklı tariklerinde her iki okuyuş da mevcuttur. Müellif kelimenin zabtı ile ilgili böylesi bir seçim yapmış gözükmektedir. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 164.

<sup>34</sup> Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 164.

<sup>35</sup> Ebü'l-‘Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Kâmil fi'l-lüga ve'l-edeb*, thk: Muhammed Ebü'l-Fadl (Kahire: Dâru'l-fikri'l-arabî, 1997), 281.

<sup>36</sup> Ebü Ahmed el-Hasen b. ‘Abdillâh b. Saîd el-Askerî, *Tashîfâtü'l-muhaddisin*, thk: Mahmud Ahmed (Riyad: Matba‘atü'l-arabiyyeti'l-hadisîyye, 1982), 203.

eserlerde yer almış olsa da<sup>37</sup> hadiste geçen lafızlar şiirler aracılığıyla morfolojik açıdan daha önce ele alınmamıştır.

Râmhürmüzî'nin bir başka tasarrufu kelimenin yapıbilimsel yönden ziyade, semantik açıdan yoruma tabi tutulmasıdır. Tahiyyat duasında yer alan "التحيات" kelimesinin hangi manaya geldiğini izah ederken bir habere işaret eder. Buna göre, Abdullah b. Sâlih el-İclî (v. 211/826) tahiyyat kelimesinin anlamını önce Kisâî'ye daha sonra ise Muhammed b. Hasan'a sorar. Onlardan, "bereket" anlamı dışında bir cevap alamayınca Abdullah b. İdris'e yönelir. Kendisi bereket manasını verenleri eleştirerek tahiyyat kelimesinin, "mülk" anlamına geldiğini ve şiirlerde de bu şekilde kullanıldığını belirterek şu beyitleri okur:<sup>38</sup>

أنيخ على تحيته بجندي      أوُمُّ بها أبا قابوس حتى

Onunla<sup>39</sup> Ebû Kâbûs'a gideceğim / Tâki, ordumla mülküne çökeceğim.

Bu şiirin, sahabenin şairlerinden Amr b. Mu'îd'e (v. 91/710) ait olduğu kaynaklarda ifade edilmektedir.<sup>40</sup> Her ne kadar tespit Kurtubî'ye dayandırılarak yapılsa da ilk garîbu'l-hadis kaynaklarından Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm'ın (v. 224/838) eserinde tahiyyat kelimesinin mülk anlamına geldiği, bu şiir üzerinden aktarılmış ve şairinin de Amr b. Mu'îd olduğu belirtilmiştir.<sup>41</sup> Dolayısıyla Râmhürmüzî'nin bu temellendirmesi kendine has bir yorumlama olmasa gerektir. Zaten sonraki dönemlerde gerek lügatlerde gerekse tefsirlerde bu şiir üzerinden tahiyyat kelimesine benzer anlamlar verilmiştir.<sup>42</sup>

### Örfi Bir Durumun Tespiti İçin İstihâd

Toplumların yaşayagelen ve kültürel mirası olarak yer etmiş örfi deneyimleri ve bunlardan neşet eden tespitleri, söz konusu toplumun yapısı ve hayatına dair

<sup>37</sup> Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'ul-beyân fi te'vili'l-Kur'an*, thk: Ahmed Muhammed Şâkir, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle 2000), 10: 132.

<sup>38</sup> Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 257-258

<sup>39</sup> Burada, "onunla" ifadesiyle kastedilen şiirin öncesine bakıldığında mızraktır. Ebû 'Ali İsmâ'il b. Kâsım, *el-Emâli fi lügati'l-'Arab* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1978), 3: 150.

<sup>40</sup> Şehâbüddin Ebû'l-'Abbâs Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn fi 'ulümi'l-Kitâbi'l-Mekûn*, thk: Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.) 3: 405.

<sup>41</sup> Ebû 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Garibu'l-hadis*, thk: Muhammed Abdulmu'îd Han (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'Arabî, 1396), 1:111.

<sup>42</sup> Taberî, *Câmi'ul-Beyân*, 15: 32; Kurtubî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b 'Ahmed, *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk: Hişâm Semir el-Buhârî (Riyad: Dâru'l-'âlem, 2003), 5: 297.

ipuçları sunmaktadır. Bu zaviyeden meseleye yaklaşıldığında Râmhürmüzî'nin şiir ile istişhâdda bulunduğu bazı konular Arap toplumunun, mezkûr başlıklara bakışına dair bilgiler sunmaktadır. Söz konusu bu örnekler, hadis usûlüne ilişkin bahislerle bir yönüyle irtibatlı olmakla birlikte, sosyal bir durum tespiti yapması açısından bu kısımda değerlendirilecektir.

### Bir Kimsenin “Olgun” Sayılabilmesi

*el-Muhaddisu'l-fâsıl* özelinde konuya yaklaşılacak olursa, bir kimsenin yetkin sayılabilmesi, genel olarak yaş mefhumu ile irtibatlandırılmıştır. Örnekler büyük oranda bu yönüyle verilmiş ve değerlendirmeler de bu minvalde yapılmıştır.

### Olgunluk Yaşı

Arap toplumu içerisinde bir kimsenin olgun olarak addedilme ve sözüne itibar edilme yaşı olarak farklı rakamlar verildiği ve her bir görüşün de şiirler şâhid tutularak delillendirilmeye çalışıldığı görülür. Râmhürmüzî kendi görüş ve eğilimini vermeden önce bu örnekleri sıralar ve sonunda kendi kanaatini dile getirir.

Eserde yer alan kimi şiirlerde *yirmi* ve üzeri yaştan, “adam olma” yaşı olarak tavsif edildiği görülmektedir. Yirmili yaşların olgunluk için yeterli olduğunu göstermek için,

عَدَدْنَا لَهُ بَضْعًا وَعِشْرِينَ جَهَّ ... فَلَمَّا تَوَقَّأَهَا اسْتَوَى سَيِّدًا ضَخْمًا

Hesap ettik onun için biz, yirmi ve fazladan birkaç yıl

Yaşı tam olunca eksiksiz, döndü koca birine velhasıl

şeklinde bir şiir kullanır. Şiir, meşhur Arap şairlerinden Tarafe b. Abd'e (ö. 70/690) ait<sup>43</sup> bir şiir<sup>44</sup> kullanır. Genellikle sözlüklerde “ز عم” fiilinin anlamını teyit için şâhid gösterilen bu şiir Râmhürmüzî'nin çağdaşı diyebileceğimiz İbn Fâris tarafından da aynı amaçla kullanılmıştır.<sup>45</sup> Kendisinden sonra tabakat<sup>46</sup> eserleri

<sup>43</sup> Tarafe b. 'Abd b. Süfyân, *Dîvânü Tarafe b. 'Abd*, thk: Mehdi Muhammed Nâsiruddîn (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2001), 8.

<sup>44</sup> Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 188.

<sup>45</sup> Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Faris, *Mu'cemü mekâyisi'l-lüga*, thk: 'Abdüsselâm Muhammed Hârun (Beirut: Dâru'l-fikr, 1979), 3: 10.

başta olmak üzere bir çok kaynakta yer almaktadır. Dikkat çekici olarak, söz konusu şiirin ilk beytinde yer alan, “بضعاً وعشرين” ifadesi diğer şiirlerin büyük çoğunluğunda, “سناً وعشرين” olarak geçmektedir. Ulaşabildiğimiz kaynaklar içerisinde Râmhürmüzî’den evvel ya da kendisinden sonra bu şiiri kullanan hadis usûlüne dair bir eser ya da müellif mevcut değildir.

Râmhürmüzî eserin ilerleyen kısımlarında on beş yaşın da olgunluk için kâfi geldiğini ifade etmek sadedinde,

غُلامٌ مِنْ سَرَاءِ بَنِي لُؤَيٍّ ... مَنْافِي الْأَبْوَةِ وَالْجُدُودِ

جَدِيرٌ عَنْ تَكَامَلِ خَمْسٍ ... عَشْرٍ بِإِنْجَارِ الْمَوَاعِدِ وَالْوَعِيدِ

Abd Menaf’tan hem babası ve cediti / Benî Lüey’in şeflerinden bir gençtir o

Ve daha yaşı on beşi henüz geçti / Lakin söz vermeye ve sorumluluk almaya muktedirdir o

478  
OMÜİFD

şiirine işaret eder. Emevî devrinin sonlarında yaşadığı belirtilen Ebu’l-Velîd el-Kinânî’nin (ö. ?) kaleme aldığı bu şiiri<sup>47</sup> Râmhürmüzî’nin çağdaşı Hâlidân (ö. ?) da nakletmiştir.<sup>48</sup> Tevhîdî (ö. 414/1023) tarafından da kullanılan bu beyitlerin<sup>49</sup> Râmhürmüzî’den sonra herhangi bir usûl-i hadis kaynağında yeri tespit edilememiştir.

Bir yönüyle hadis ilmine başlama yaşı olarak 15 ve 20 yaşları üzerinde farklı mülahazalar ortaya koyan Râmhürmüzî, hadis tahdis yaşına ilişkin de benzer farklılıklara şiirlerden de destek olarak işaret etmektedir. Örneğin bir şiirde tahdis yaşının 40 olması gerektiğini söyler;

... ما أوضح الحق والتبيان للرجل في الأربعين إذا ما عاشها رجل

Kırkına varmadıysa eğer bir insan / Ona açmaz kendini hak ve beyân

<sup>46</sup> Salâhuddîn Halil b. ‘İzziddîn Aybeg b. ‘Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi’l-vefeyât*, thk: Ahmed el-Arnâvud (Beyrut: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-‘arabî, 2000), 2: 285.

<sup>47</sup> Sadruddîn ‘Alî b. Ferec el-Basrî, *Kitâbü’l-hamâseti’l-basriyye*, thk: ‘Âdil Süleymân (Kahire: Mektebetü’l-hancı, 1999), 901.

<sup>48</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Hâşim el-Hâlidî, Ebû Osman Saîd b. Hâşim el-Hâlidî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, thk: Sa’îd Muhammed Yusuf (Kahire: Lecnetü’t-te’lif, 1957), 234-235.

<sup>49</sup> Ebû Hayyân Ali b. Muhammed b. Abbâs et-Tevhîdî, *el-Basâir ve’n-nezâir*, thk: Ahmed Emîn (Kahire: Lecnetü’t-te’lif, 1953), 177-178.

Bu beyit<sup>50</sup> gerçeğin net bir şekilde görülebilmesi için kırk yaşını referans göstermektedir. İlk dönem meşhur kaynaklarda yer alan bu şiir,<sup>51</sup> Râmhürmüzî'den önce bir kaynakta ya da sonrasında herhangi bir hadis usûlü kaynağında yer almamaktadır.

Râmhürmüzî *el-Muhaddis*'te son olarak olgunluk yaşını elli olarak belirleyenlerin delil olarak sundukları şiiri verir:<sup>52</sup>

أخو خمسينٍ مُجْتَمِعٍ أَشْدِي ... وَنَجْدَنِي مَجَاوِرَةَ الشُّؤُونِ

Elli yaşlarındayım ve gücüm kemâle ermiş

Beni mücerreb kılan boğuştuğum meşgalalermiş

el-Müberred *Kâmil*'de bu şiire yer vermektedir.<sup>53</sup> Râmhürmüzî bir kimsenin zihnen ve ilmen yetkinliğini yaş ile doğrudan ilişkilendiren kimselerin kendi görüşlerini desteklemek sadedinde ortaya koyduğu şiirle delillendirmeleri zikretmiştir. Tüm bu değerlendirmeler sonunda da kendisi 40 yaşının ideal yaş olduğunu belirtmiştir.<sup>54</sup>

### Olgunluk-Yetkinlik İlişkisi

Râmhürmüzî bir kimsenin yaş olarak belli bir olgunluğa erişmesi ile zihnen yetkin olmasını birbirinden ayırmaktadır. Kimi zaman yaşça genç olanlar aklen ve mantıken yaşlılardan daha yetkin olabilirler. Râmhürmüzî, İbn Şihâb ez-Zührî'den nakille verdiği haberde Hz. Ömer'in bazı karmaşık problemler yüzünden yorgun düştüğünde gençleri yanına çağırarak, keskin zekaları sebebiyle, onlarla istişare ettiğini söyler. Görüşünü desteklemek üzere de Bağdatlılar<sup>55</sup> diye nitelediği bir zümre tarafından inşâd olunmuş şu şiiri zikreder:<sup>56</sup>

<sup>50</sup> Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsil*, 353.

<sup>51</sup> Abdulvehhab b. Yusuf İbn Sellar, *Tabakâtü'l-kurrâi's-seb'ati ve zikri menâkıbihim ve kirâetihim*, thk: Ahmed Muhammed Azuz (Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, 2003), 110.

<sup>52</sup> Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 352.

<sup>53</sup> Müberred, *el-Kâmil*, 1: 137.

<sup>54</sup> Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 353.

<sup>55</sup> Râmhürmüzî'nin burada Bağdatlı olarak nitelediği kişi, Bişr b. Nasr b. Mansur isminde Bağdatlı bir fakih olup 302 senesinde vefat etmiştir. Muhammed b. Eydemr. el-Musta'sîmi, *ed-Dürrü'l-ferîd ve beyti'l-kasîd*, thk: Kâmil Selmân (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2015), 4: 410; Ebû

إِنَّ الْخِدَائَةَ لَا تُقَصِّصُ ... بِرِ الْفَتَى الْمَرْزُوقِ ذَهْنًا

لَكُنْ - تَذَكِّي عَقْلَهُ ... فَيَفُوقَ أَكْبَرَ مِنْهُ سِنًا

Zihni yetkinse eğer, gençlik kişiyi yetersiz kılmaz

Aksine tutuşur ilme ve geçer büyüğünü geri kalmaz.

Bahse konu bu şiiri hadis usûlü meseleleri muvacehesinde şâhid tutan ilk kişinin Râmhürmüzî olduğu söylenebilir. Ayrıca kendisinden sonra başta Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) ve Kâdî İyaz (ö. 544/1149)<sup>57</sup> gibi birçok usûl âlimi tarafından da kullanılmıştır. Hatta Hatîb bu beyitleri verdikten sonra Râmhürmüzî'ye atıfta bulunmaktadır.<sup>58</sup> Netice itibariyle bu rivayetin istişhâd mantığında ilk defa kullanımı kendisi ile gerçekleşen Râmhürmüzî; aynı zamanda kendisinden sonra gelen usûl geleneğine de örneklik oluşturmaktadır.

### Hadis Usûlüne Dair Meseleler

480

#### Hadis Talebesinin Adâbı

OMÜİFD

Hadis ilmi ile meşgul olacak bir kimsenin hangi vasıfları taşıması gerektiği hususu hadis uleması nezdinde önem arzetmiş, usûl-i hadis eserlerinin ilgili bölümlerinde veya konuya dair müstakil eserler yoluyla işlenmiştir. Râmhürmüzî de eserinde her ne kadar dağınık halde olsa da hadis talebesinin ne gibi vasıfları taşıması gerektiğine dair bilgiler vermiş, kimi zaman da bu vasıfları şiirler vasıtasıyla izah etmiştir.

#### Hadis Talebesinde İstenmeyen Özellikler

Râmhürmüzî eserinde, "أوصاف الطالب وآدابه" bölümü altında bir olaydan bahseder. Buna göre bir hadis talebesi Abdullah b. Mübarek'e hadis dinlemek için geldiğini söyler. O, gelen kişiye önce Kur'an'a olan vukufiyetini akabinde kimlerden hadis dinlediğini ve dinlediği hadislerden birkaçını sorar. Devamında gelen kişiye

<sup>56</sup> Abdillâh Şemsüddin Zehebî, *Târîhu'l-islâm ve vefayâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk: Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beirut: Dâru'l-garbi'l-islâmî, 2003), 7: 49.

<sup>56</sup> Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 193.

<sup>57</sup> Ebü'l-Fazl 'Iyâz b. Müsâ b. 'Iyâz el-Yahsûbî, *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'l-rivâyeti ve takyîdi's-semâ'*, thk: es-Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Dâru't-türâs, 1970), 204.

<sup>58</sup> Ebü Bekr Ahmed b. 'Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Cami' li-ahlâki'r-râvî*, thk: Mahmûd et-Tahân (Riyad: Mektebetü'l-meârif, 1403), 1: 113.



memleketini soran Abdullah b. Mübarek Bağdatlı olduğunu öğrenince kalkmasını söyler. Talebe hadis dinlemeden kesin surette kalkmayacağını ifade edince de Abdullah b. Mübarek ona şu şiiri okur:<sup>59</sup>

ف وأمسى يُعَدُّ فِي الزُّهَادِ      أَيْهَا الْقَارِئِ الَّذِي لَيْسَ الصَّوْرُ  
لَيْسَ بَغْدَادُ مَنْزِلَ الْعُبَادِ      الزَّمَّ النَّعْرَ وَالتَّوَضَّعَ فِيهِ  
وَمَنَاخَ لِلْقَارِئِ الصَّيَّادِ      انْ بَغْدَادَ لِلْمَلُوكِ مَحَلَّ

Ey yünden yapma kıyafet giymiş      Ve henüz zâhid sayılan kârî!

Sığın bu emin limana, mütevâzı ol.      Bağdat değil ki abidler yeri

Meliklerin mekânı ve dahî      Avcı kârîlerin yeri

Burada bir talebeyi sadece Bağdatlı olması sebebiyle kabul etmemenin ne derece doğru olduğu sorgulanabilir. Ancak dikkat edilecek olursa İbn Mübarek o dönem Bağdatlı olarak nitelediği kişilerde gördüğü özelliklerden hareketle bir insan tipi çiziyor ve bu vasıfları taşıyanların ilim tahsil etmemesi gerektiğini belirtiyor. Zira o dönemde Bağdat, ilim irfan yurdu olarak nitelenmenin yanında, dans ve eğlenmenin çok olduğu bir mekan olarak da vasıflandırılırdı.<sup>60</sup> Zaten İbn Mübarek’in gencin hem bu sorusuna hem de olayın devam eden sürecindeki sorularına cevap vermesi kişi ya da bölge bazlı bir yaklaşımının olmadığını göstermektedir.

Abdullah b. Mübarek’in devrin önde gelen şairlerinden kabul edildiği<sup>61</sup> ve *Kitabu'r-rekâik ve reğaib* isminde bir çalışmasından bahsedildiği ancak günümüze ulaşmadığı bilinmemektedir.<sup>62</sup> Yine de kendisine ait şiirler derlenerek sonradan bir divan oluşturulmuştur. Bahse konu şiir o divanda mevcuttur.<sup>63</sup> Yukarıda zikredilen şiirin ise ilk defa hadis alimi Ebû Bekir Ahmed b. Ali (ö. 315/927) tarafından, “Bağdat’ın Zemmi” başlığı altında kullanıldığı bilgisi mevcuttur.<sup>64</sup> Ancak bu

<sup>59</sup> RâmĦürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 205.

<sup>60</sup> Şihâbüddîn Ebû ‘Abdillâh el-Hamevî, *Mu‘cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru’s-sâdır, 1995), 1: 464.

<sup>61</sup> Zehebî, *Siyer*, 8: 383; Raşid Küçük, “Abdullah b. Mübarek”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 1, 123.

<sup>62</sup> Muhammed ‘Osmân Cemâl, ‘*Abdullâh b. Mübârek*, (Şam: Dâru’l-kalem, 1998), 168-169.

<sup>63</sup> ‘Abdullâh b. Mübârek, *Divânü'l-İmâmü'l-Mücâhid ‘Abdullâh b. Mübârek*, der: Mücâhid Mustafâ Behcet (Bağdat: Mecelletü'l-beyân, 1432), 69.

<sup>64</sup> el-Hamevî, *Mu‘cemü'l-büldân*, 1: 464; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 7: 289.

olayı Râmhürmüzî'den evvel usûl-i hadis ilmi açısından bir istişhâd uygulaması kaynaklarda yer almamaktadır. Kendisinden sonra ise Kadı İyaz'ın bu şiiri usûl eseri *İlmâ'*nda aynı amaç için kullandığı görülmektedir.<sup>65</sup>

### Hadis Talebesinde Aranan Özellikler

#### Ezberin Ehemmiyeti

Râmhürmüzî, hadis talebesi için yazı kadar hadisezberin de mühim olduğunu hatta belli durumlarda ezberin yazıdan daha önemli olduğunu kabul etmektedir. Bu bağlamda, "Hadis Yazımını Hoş Görmeyenler", "Ezberlerken Hadisi Yazıp Ezberden Sonra Yazdığını Yok Edenin Durumu", "Önce Ezberleyip Sonra Ezberlediklerini Yazan Kişi ve Bu durumun Kerih Görülmesi" şeklinde üç ayrı bölüm<sup>66</sup> açarak konuyu ele almıştır ve ezberin önemini dile getiren bir şiirle<sup>67</sup> görüşünü destekleme yoluna gitmiştir.

وَمِنْ بَطُونِ كَرَارِيْسٍ رَوَيْتُهُمْ ... لَوْ نَاطَرُوا بِإِقْلَابِ يَوْمًا لَمَا غَلَبُوا

وَالْعِلْمُ إِنْ فَاتَهُ إِسْنَادٌ مُسْتَدِهِ ... كَالْبَيْتِ لَيْسَ لَهُ سَقْفٌ وَلَا طَنْبٌ

482

OMÜİFD

(Zihinden değil) Defterden gelir rivayetleri

Tartışsa baklacıyla dahi yok galip geleceklere

Kaybederse ilim müsnidin isnadını eğer

Çatısı ve kirişi olmayan evle olur eş değer

Görüldüğü üzere Râmhürmüzî ezber kabiliyetinin önemi ve gerekliliğini ilim yapabilme becerisi ve ilmi muhafaza ile eşdeğer görmektedir. Söz konusu bu şiir, bizim ulaşılabildiğimiz hiçbir hadis kaynağında Râmhürmüzî'den evvel kullanılmamıştır. Kendisinden sonra ise Hatib el-Bağdâdî *el-Kifâye'sinde*<sup>68</sup> San'ânî (ö. 1182/1768) ve Sehâvî'de (ö. 902/1497) ezberin önemine dair açtığı bâbda Râmhürmüzî'ye atıfta bulunarak bu şiiri kullanmaktadırlar.<sup>69</sup>

<sup>65</sup> Kâdî 'İyâz, *el-İlmâ*, 239.

<sup>66</sup> Râmhürmüzî, *el-Mühaddisü'l-fâsıl*, 379,382,384.

<sup>67</sup> Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 212.

<sup>68</sup> Ebûbekir Ahmed b. 'Ali Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ma'rifeti usûli 'İlmi'r-rivâye*, thk: Mâhir Yâsin el-Fahl (Demmâm: Dâru'l-İbni'l-Cevzî, 1435), 1: 377.

<sup>69</sup> Muhammed b. İsmâ'il es-San'ânî, *Tavdîhu'l-efkâr li-me'âni tenkîhi'l-enzâr*, thk: Ebû 'Abdurrahmân Salâh b. Muhammed (Beyrut: Dâru'l-kütübil ilmiyye, 1997), 2: 255; Ebü'l-Fazl Zey-

### Zan ve Tahminden Uzak Durma

Zan gerek ayetlerde<sup>70</sup> gerekse hadis eserlerinde hususi konu başlıkları açılarak ele alınmış<sup>71</sup> ve kınanmış bir fiildir. Râmhürmüzî hadis talebesinin özelliklerinden biri olarak da zan ve tahminden uzak durulmasını gösterir ve bu bağlamda,

تَوَقَّفْتُ وَلَا تُقَدِّمُ عَلَى الْعِلْمِ حَدِيثًا ... فَحَدِّثْ الْفَتَى فِي الْعِلْمِ يُبَدِي الْمَعَايِبَا  
فَلَيْسَ طَلَابُ الْعِلْمِ بِالْحَدِيثِ مُدْرِكًا ... وَلَوْ كَانَ فَهْمُ الْمَرْءِ كَالنَّجْمِ ثَابِتًا

Dur! Zan ile hükmedip ilimde atılma öne / Böyle ede bir genç, döker ayıpları ortaya

Müdrük denmez zanna düşen ilim talebesine / Velev ki fehmi yıldız gibi parlaya

Bu beyitlerin<sup>72</sup> akabinde rihlenin önemine ilişkin bir şiire de yer verir. Hadisleri tespit için yapılan ilim yolculukları olarak niteleyebileceğimiz rihle faaliyetleri gerek en sahih rivayetleri toplama gayesine matufen gerekse ali isnad elde etme amacıyla yapılsın, neredeyse bütün usûl-i hadis literatüründe ele alınmıştır. Râmhürmüzî'nin şiirle en fazla şahid getirdiği meselelerden biri de rihledir. Yaklaşık ona yakın şiirle meselenin ehemmiyetine vurgu yapar. Örneğin bir ilim talebesinin yapması gerekenleri anlattığı kısımda;

ولكنْ بترحالٍ ورُحْلٍ مِنَ الْفَتَى ... وانضائه في الحاليتين الركائبَا  
وقضقضة الأوجال منه ضلوعه ... واخللة الأحوال منه الترانبا  
وإصباحه في المشرقين مشارقاً ... لشمسبهما والمغربين مغاربًا

Ancak o genç, bir konaklar ve bir gider / Böylece bineğini bir deri bir kemik eder

Sanki kaburgalarını kırar korkular / Ve endişeler yüzünden göğsü yerinden çıkar

nüddin 'Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. 'Abdirrahmân el-'Irâkî, *Fethü'l-Muğis bi şerhi elfıyyeti'l-hadis*, thk: 'Ali Hüseyin 'Ali (y.y: Dâru'l-İmâm et-Taberî, 1996), 145.

<sup>70</sup> Hucurât 49/12; Yunus 10/36; Necm 53/28.

<sup>71</sup> Buhârî, *Sahih*, "Edeb", 58; Müslim, *Sahih*, "Birr", 9.

<sup>72</sup> Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 202.

Sabahlayıp güneşin doğduğu iki doğuda / Hem geceler onun battığı iki batıda  
Râmhürmüzi'nin, "bazı dostlarımız" diyerek takdim ettiği bu beyitlerin<sup>73</sup> şairlerine dair kaynaklarda herhangi bir bilgi tespit edilememiştir. Zaten Râmhürmüzi'den evvel ne hadis alanında ne de diğer branşlarda bu şiire yer vermiş bir müellif de gözükmemektedir. Kendisinden sonra ise *Elfiyye* üzerine şerh kaleme almış Bikâ'i<sup>74</sup> bu şiire Râmhürmüzi'ye atıf yaparak eserinde yer vermiştir.

### Soru Sormanın Fazileti

Soru sormak ilmi birikimi yenilemek ve artırmak adına ilim talebesine düşen mühim bir ödevdir. Usûl-i hadis literatüründe hususi başlıklar altında hadis öğrencisinin hocasına karşı vazifelerinden bahsedilmiş ve soru sormak da ayrıca ele alınmıştır.<sup>75</sup> Râmhürmüzi, "القول في السؤال" ismiyle açtığı bölümde Abdullah b. Mübarek'in yanına gelip herhangi dini bir konuda soru sorarak bilgi almayan birine İbn Mübarek'in inşad ettiği bir şiirini zikrederek ilim için soru sormanın ehemmiyetini gözler önüne sermeye çalışır. Buna göre;

484

OMÜİFD

إِنْ تَعَلَّيْتُ عَنْ سُؤْالِكَ عَبْدَ اللَّهِ ... تَرْجِعْ إِذَنْ بِخَفِيِّ حُنَيْنِ  
فَأَغْتِيبَ الشَّيْخَ السُّؤَالَ تَجِدُهُ ... سَلِسًا يُلْتَفِيكَ بِالرَّاحَتَيْنِ  
وَإِذَا لَمْ تَصِحْ صَبِيحَ النَّكَالَى ... رُحْتَ عَنْهُ وَأَنْتَ صِفْرُ الْيُدَيْنِ

Abdullah'a sormaktan durursan geri / O vakit emeğin kaybolur, dönersin geri

Soruya boğ şeyhini. Seni karşılar / Huzurla ve bulursun onu kibar

Çocuğu kayıp anne gibi etmezsen feryat / Eli boş ayrılırsın yanından heyhat.

Râmhürmüzi'nin eserine aldığı bu beyitler kendisinden önce kaleme alınmış eserlerde tespit edilememiştir. Ancak Abdullah b. Mübarek'in şiirlerini daha sonradan derleyen çalışmalarda bu şiire ulaşılmaktadır.<sup>76</sup> Râmhürmüzi'den sonra, İbn Abdilber'in (v. 463) *Câmiu beyâni'l-ilm'*inde<sup>77</sup> ve Irakî tarafından İbn Dakîku'l-

<sup>73</sup> Râmhürmüzi, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 203.

<sup>74</sup> Bürhânüddin İbrahim b. 'Ömer el-Bikâ'i, *en-Nüketü'l-vefiyye bi-mâ fi şerhi'l-elfiyye*, thk: Mâhir Yasin el-Fuhl ('y.y.': Mektebetü'r-Rüşd, 2007), 2: 412.

<sup>75</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi'u li-ahlâki'r-râvî*, 1: 113, 358.

<sup>76</sup> Abdullah b. Mübârek, *Dîvanü'l-imâm*, 120.

<sup>77</sup> Ebû Ömer Cemâlüddin Yûsuf b. Abdillâh İbn 'Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm'*, thk: Ebû 'Abdurrahmân Fevvâz (Beirut: Müessesetü'r-Reyyân, 2003), 1: 180.

‘İd’in (v. 702) usûl-i hadise dair görüşlerinin yer aldığı *el-İktirâh* isimli esere yapılan nazım çalışmasında bu şiire rastlanmaktadır.<sup>78</sup>

#### Rivayet ve Dirayetin Birlikte Olması

Hadis ilmiyle uğraşan bir kimsede rivayet tahdîsine ilişkin meziyetlerin yanında rivayeti anlama ve ondan hüküm çıkarmaya dair bir kabiliyetin bulunması hadis ilmi açısından büyük önem taşımaktadır. Râmhürmüzî eserinde konuya dair, "القول في فضل من جمع بين الرواية والدراية" isminde hususi bir bölüm açmıştır. İlgili meselelerdeki görüşlerini kimi zaman da şiirlerden destek alarak ortaya koyan Râmhürmüzî'nin dirayetin önemine ilişkin yer verdiği şiirlerden biri -hüsnanın mirastan nasıl pay alacağıyla ilgili Zührî'nin fetvasına<sup>79</sup> dairdir.

وَمُهْمَةٌ أَعْتَى الْقَضَاءَ فَضَاؤُهَا ... تَدْرُ الْفَقِيهَ يَشْكُ تَشْكُ الْجَاهِلُ  
عَجَلْتُ قَبْلَ خَيْرِهَا بِشَوَائِهَا ... وَقَطَعْتُ مِفْصَلَهَا بِحُكْمِ فَاصِلِ  
فَرَرْتُهَا بَعْدَ الْعَمَايَةِ سِنَّةً ... لِلْمُقْتَدِينَ وَلِلْإِمَامِ الْعَادِلِ

Bir müşkil ki hükmünde kadılar oldu perişan

Fakîhi bıraktı, cahil gibi şüpheyle kafası karışan

İkram için acele eder misafirine, öyle bir zât düşün

Sen de oldun hüküm vermede en başta yarışan

Adil imamlar ve takipçileri fetvana tabi oldu

Zira bu cehaletin ardından bıraktığın yoldu

Râmhürmüzî ile çağdaş diyebileceğimiz Hattabî (ö. 388/998) ve Merzûbânî (ö. 384/994) tarafından da rivayet edilmiş olan bu şiirin sahibi olarak Fâid b. Akram el-Belvî gösterilmektedir. Bu şahsın bir şair olduğu ve Benî Ferân kabilesine men-

<sup>78</sup> Ebü'l-Feth Takıyyüddin Muhammed b. Dakîk, *Nazmu kitâbü'l-İktirâh* (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2006), 48.

<sup>79</sup> Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 247. Kaynaklarda bu şiirin yine İbn Şihâb'ı övmek için ancak farklı bir gerekçeye matufen söylendiği Râmhürmüzî ile muasır kaynaklarda gözükmemektedir. Muhammed b. İmrân el-Merzûbânî, *Mu'cemü's-şu'arâ*, thk: Faruk Eslim (Beirut: Dâru's-sâdir, 2005), 229.

sup bulunduğu kaynaklarda ifade edilmektedir.<sup>80</sup> Ancak doğum ya da ölüm tarihine ilişkin bir bilgi yoktur. Ayrıca, hadis usûlünde bir meselenin delillendirilmesi sadedinde Râmhürmüzî'den önce ya da sonra kullanıldığına dair bir örnek de yoktur.

### Rivayet Lafızları

Hadis uleması nezdinde rivayet lafızlarının ehemmiyeti yadsınamaz bir gerçektir. Buhârî'de yer alan “قال” ve “عن” lafızları<sup>81</sup>, aynı şekilde Müslim'in, “حدثنا” ile “أخبرنا” tahdis ifadelerine yüklediği anlam<sup>82</sup> imlânın semâ lafızlarının yanında belirtilmesi gibi daha birçok mesele rivayet lafızlardan kaynaklı tartışma konularındandır. Râmhürmüzî rivayet lafızları arasındaki farklılıklara ilişkin değerlendirmelerinde sıklıkla şiirlere yer vermiştir. Örneğin an'ane ile tahdis arasındaki farkı bildirmek için şöyle bir şiiri<sup>83</sup> şâhid gösterir:

يَتَأَدَّى إِلَيَّ عَنْكَ مَلِيحٌ ... مِنْ حَدِيثٍ وَبَارِعٌ مِنْ بَيَانِ

ي وليس الأخبار مثل العيان فلهذا اشتبهت حديثك أدنا

بَيْنَ قَوْلِ الْقَوِيهِ «حَدَّثْنَا سَفْ ... يَانُ» فَزُقْ وَبَيِّنْ «عَنْ» سُفْيَانَ

Senden bana ulaştı hoş bir hadis ve müthiş beyan

Kulak kesildim sözüne zira ihbâr gibi olmaz 'ıyân

Ol bir fakihin “an Süfyân” kavli başka bir şey

Hem fark var arasında derse “haddesenâ Süfyân”

Bu şiiri Râmhürmüzî'den önce herhangi bir eserde göremiyoruz. Onun, şiirin öncesinde şairlere ilişkin kullandığı, “بعض المتأخرين” sözüyle kimi kastettiğini bilemiyoruz. Ancak şurası bir gerçek ki her ne kadar öncesine ilişkin bir malumat olmasa da Râmhürmüzî'den sonra usûl-i hadis uleması bu şiiri kullanagelmışler-

<sup>80</sup> Necâh Ayde Huleyfât, *el-Ensâbü'l-'Arabîyye* (Beyrut: Dâru'l-yâzûri'l-ilmîyye, 2013), 207.

<sup>81</sup> Ahmed b. 'Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-bâri bi-Şerhi İmâm Ebî 'Abdillâh Muhammed b. İsmâ'il el-Buhârî*, thk: 'Abdulkâdir Şeybe el-Hamd, (Riyad: 'y.y.', 't.y.'), 1: 188; Ahmed b. 'Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Tağlîku't-ta'lik alâ Sahîhi'l-Buhârî*, thk: Sa'id 'Abdurrahmân Mûsâ el-Kazekî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1405), 2: 10; Fuat Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, haz: Ali Dere (Ankara: Otto Yayınları, 2012), 91, 92.

<sup>82</sup> İsmail Lütüfî Çakan, *Hadis Edebiyatı* (İstanbul: İFAV, 2003), 88

<sup>83</sup> Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 451.

dir. Örneğin Hatib el-Bağdâdî *Kifaye'* sinde aynı tarikle bu şiire Râmhürmüzî'ye atıfta bulunarak yer vermiştir.<sup>84</sup> İbn Rüseyd de bu şiiri kullanan hadis usûlü alimleri arasındadır.<sup>85</sup>

İhbar ile tahdisin farkına ilişkin de bir şiir<sup>86</sup> kullanan Râmhürmüzî kendi dönemi içerisinde rivayet lafızlarının ehemmiyetine ilişkin delil getirmiş gibi gözükmektedir.

خَبْرُ ثَمَانِي أَنْمَا الْمَوْتُ بِالْفَرَى ... فَكَيْفَ وَهَاتَا رُمْلَةٌ وَكَنْيَبُ

İkiniz, bana haber vermiştiniz; “Ölüm köylerdedir.”

Nasıl olur bu! Asıl ölüm kum yığılı bu tepelerdedir.

Cahiliyye şairlerinden biri olan Ka'b. Sa'd el-Ganevî'nin (ö. h.ö. 612) kardeşi hastalanır. Bir kişi o dönemde şehirlerde veba salgınları olduğu için kardeşinin ölebileceğini ve bu yüzden daha güvenli olması sebebiyle onu çöle götürmesi gerektiğini söyler. el-Ganevî, çölde kabirleri görünce kendisine nasihatte bulunan kişi ve nasihatini kastederek bu şiiri söylemiştir.<sup>87</sup> Dolayısıyla şiirde ihbarî bilginin tahdisteki kadar kesin ve güvenilir olmadığı ifade edilmektedir.

Bu şiir ilk olarak Sibeveyh eserinde yer vermiştir.<sup>88</sup> Söz konusu bu şiiri usûl-i hadis meseleleri açısından ele alarak kullanan ilk kişi ise tespitimize göre Râmhürmüzî'dir. Kendisinden sonra da Hatib el-Bağdâdî<sup>89</sup> ve Cezâirî<sup>90</sup> bu şiire eserlerinde yer vermişlerdir. Burada dikkat çekici bir husus vardır. Hatib bahse konu şiiri Râmhürmüzî'den birebir alıntılarla ve aynı fikri minvalde verirken, Cezâiri tahdis ile ihbâr arasında bir fark olmadığını ispat etmek için zikreder. İşin ilginç yanı ise şiirin ilk cümlesi olan, “وخبر ثمانى” yerine “حدث ثمانى” ifadesini kullanır.

<sup>84</sup> Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2: 53.

<sup>85</sup> Ebü Abdillâh Muhibbüddîn Muhammed b. Rüseyd el-Fihri, *es-Sünenü'l-eyyen*, thk: Ebü 'Abdurrahmân Salâh (Medine: Mektebetü'l-gurebâ, 1417), 47.

<sup>86</sup> Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 519.

<sup>87</sup> Muvaffakuddîn Ebu'l-bekâ b. Ya'îş el-Mevsilî, *Şerhü'l-mufassal li'z-Zemahşerî*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2001), 2: 366.

<sup>88</sup> Ebü Bişr Sibeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *Kitâbu Sibeveyh*, thk: 'Abdusselâm Muhammed, (Kahire: Mektebetü'l-hancı, 1992), 3: 487.

<sup>89</sup> Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2: 69.

<sup>90</sup> Tâhir el-Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser* (Haleb: Mektebetü matbûâtü'l-islâmîyye, 1995), 2: 692.

Oysaki bu şiiri kullanan müelliflerden Cezâîrî dışında hiçbiri böyle bir kullanımda bulunmamıştır. Kusurlu bir zabttan kaynaklı hata üzerine delillendirmesini yaparak Cezâîri, yanlış bir sonuca ulaşmış gibi gözükmektedir.

### Lafzen Rivayet

Hadislerin lafzen rivayeti kimi ulema nezdinde hadislerin kabulü noktasında bir zorunluluk olarak görülmüştür. Ancak şu bir gerçektir ki, hadislerin hemen tamamı mana ile rivayet edilmiştir. Elbette bu durum mana ile rivayet hususunda cevaz veren ulemanın lafzen rivayeti tamamen öteledikleri ve mana ile rivayeti sistemsiz, gelişigüzel bir tatbika dönüştürdükleri anlamına gelmez.

Râmhürmüzî hadislerin lafzen rivayetine önem veren bir usûl-i hadis alimidir. Eserde, “من حدث حل على عادي” ismiyle açtığı başlığın altında Hz Peygamber’e gelen bir heyetin durumuna ilişkin bir olay nakleder. Buna göre, gelen bu heyet hemze-yi ayn harfine çevirerek okumaktadır ve bu bilinen bir lehçedir. Hatta, “فَعَسَى اللَّهُ أَنْ

488 **OMÜİFD** etmişlerdir:

فَعَيْنَاكِ عَيْنَاهَا وَلَوْ أَنَّكَ لَوُنْهَا... وَجِبْدُكَ إِلَّا عَيْنَهَا<sup>91</sup> غَيْرُ عَاطِلٍ

Gözün ceylan gözünü<sup>93</sup> onun rengi gibi tenin

Onunki boş lakin gerdanında zinet var senin

Görüldüğü üzere, “إِلَّا عَيْنَهَا” olması gereken yer “إِلَّا أَنَهَا” şeklindedir. Ancak Râmhürmüzî’nin, “عننة قيس” olarak belirttiği Benî Temim’e ait bir okuyuş olarak<sup>94</sup> bölgesel bir lehçe sebebiyle “hemze” “ayn”a dönüşmektedir.

<sup>91</sup> Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 480.

<sup>92</sup> el-Muhaddisü'l-fâsıl’ın muhakkiki Muhammed ‘Accâc el-Hatîb bu kelimeyi, “ennehâ” şeklinde vermiştir. Ancak söz konusu lehçeye dair örneklemin yerini bulması için şiirde geçen lafzın “annehâ” olması gerekir. Zira şiirin farklı versiyonlarında da bu şekildedir. İbn ‘Abdilber, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta'*, thk: Muhammed el-Fellâh, (‘b.y.’: ‘y.y.’, 1980), 8: 278; Muhammed Safâ, ‘*Ulûmü'l-Kur’ân* (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 2004), 3: 337. Ayrıca bk. Kurtubî, *el-Câmi’ü'l-Beyân*, I: 45.

<sup>93</sup> Kaynaklarda, sevdiğinin gözünü ceylana benzetildiği ifade edilmektedir. Ebû Nâsır Ahmed Hatîm el-Bâhîlî, *Dîvanu Zü’r-Rumme*, thk: ‘Abdulkuddûs Ebû Sâlih (Cidde: Müessesetü'l-İmân, 1402), II: 1341.

<sup>94</sup> İbn Ya’îş, *Şerhü'l-mufassal*, 4: 560.



Bu şiirden hareketle iki mühim netice hasıl olmaktadır. İlk olarak lafzen rivayet bağlamında malum ve muteber lehçeye muhalif bir metin olsa bile düzeltmeden nakledilmiştir. İkincisi ise rivayet tahdîsinde böylesi bir durumla karşılaşıldığında gerekli ön bilgiye haiz olunmadan yapılacak yorumlamaların yanlışlığına işaret edilmiştir.

Bu şiiri meşhur aşk hikayesi Leyla ve Mecnun'un Mecnûn'u olarak bilinen Kays b. Mülevveh (v. 70 civarı/689) kaleme almıştır<sup>95</sup> Hadis ilimleri açısından baktığımızda ise Kasım b. Sellam'ın *Garîbu'l-hadis*'inde Râm hûrmüzi'nin kullanım amacı dışında, "عاطل" kelimesinin izahı sadedinde geçmektedir.<sup>96</sup> Râm hûrmüzi'den sonra bu şiir bir başka usûl-i hadis eserinde kullanılmamıştır.

### Tashîf

İstîlâhi açıdan tashîf, daha sonraki dönemlerde hususi anlam kazansa da, ilk dönem muhaddislere göre bir hadiste; nokta, hareke veya harf yanlışı yapmak olarak tarif edilir.<sup>97</sup> Râm hûrmüzi'nin bu konuya hassasiyetle eğildiği söylenebilir. *Zirâ el-Muhaddisu'l-fâsıl*'da açtığı, "الحك والضرب", "الحرف المكرر", "النقط والشكل", gibi başlıklar doğrudan veya dolaylı olarak tashîf meselesine ilişkin bilgiler sunmaktadır. Diğer birçok usûlî meselede olduğu gibi Râm hûrmüzi tashîf konusunda da değerlendirmelerini şiirle destekleme yoluna gitmiştir. Örneğin<sup>98</sup>,

لا تُصَلِّ الحَاءَ فِي القِرَاءَةِ بِالحَاءِ ... وَلَا لَامَهَا إِلَى الأَلْفِ

وَلَا تُضِلُّ العُلُومَ عَنكَ وَلَا ... يَكُونُ إِسْنَادُهَا مِنَ الصُّخْفِ

"ح"yı "خ" ya ve "ل"ı "ل" e karıştırmazsan okurken

Hem tashîfe uğramaz hem ilimler gitmez senden

beyitleri ile hadis ilminin sıhhati için ortaya koyduğu kriterlerden biri olarak tashîften kaçınmayı göstermiştir. Râm hûrmüzi'den önce eserlerde yer eden bu

<sup>95</sup> Kays b. Mülevveh el-‘Âmirî, *Divânu Kays b. Mülevveh*, thk: Yüsrâ ‘Abdülğani (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1999), 45.

<sup>96</sup> Ebû ‘Ubeyd, *Garîbü'l-hadis*, 5: 366.

<sup>97</sup> Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, (İstanbul: İFAV, 2015), 309.

<sup>98</sup> Râm hûrmüzi, *el-Muhaddisu'l-fâsıl*, 212.

şiiirin<sup>99</sup> asıl sahibinin meşhur arap şairi Ebû Nuvâs'ın (v. 198/813) olduğu<sup>100</sup> ancak lafızlarının zamanla değiştiği ve Râmhürmüzî'nin eserinde yer verdiği şekliyle Câhız'ın (v. 255/868) bu beyitlere ilk defa yer verdiği söylenebilir.<sup>101</sup> Tashîf bahsi çerçevesinde ise Râmhürmüzî'nin muasırı olan Hamza b. Hasan el-İsfahânî (v. 360/970)<sup>102</sup> ve el-Askerî (v. 382/992)<sup>103</sup> bu şiiiri bir metni hatasız nakletmenin ehemmiyetine dair açtıkları bahislerde kullanmışlardır.

### Sonuç

Müstakil manada ilk hadis usûlü eseri olan *el-Muhaddisu'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î* özelinde ele alınan bu çalışma neticesinde şiiir ile istişhâdın Râmhürmüzî tarafından sıklıkla başvurulmuş bir yöntem olduğu söylenebilir. Bunda müellifin şiiire dair telifâtı olan bir isim olmasının etkisinin bulunduğu açıktır. Bu örneklerde hadis usûlü istilâhlarına dair çok farklı yaklaşım, eğilim ve değerlendirmeleri tespit imkânı mümkündür.

490 Râmhürmüzî'nin hadis usûlü ile doğrudan alakalı olmayan kimi meselelerde de OMÜİFD şiiirlerden destek alması, hem hadisin metin sıhhatinin ortaya koymak hem de doğru anlamı belirleyebilmek adına son derece önemlidir.

Müellif usûl konularında şiiir ile istişhâdı bu derece yoğun olarak ortaya koyan ilk isimdir. İlk garîbu'l-hadis türü eser sahibi Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'dan yaptığı şiiir seçimleri hadis ilimleri sahasında bu mevzuya ilişkin, sayıca az olan birikimden zaten haberdar olduğunu göstermektedir. Ancak bir müellifin, kendisinden evvel –genelde– başvurulmamış bir yöntem olan, şiiirleri şâhid tutarak usûl meselelerini izah etme tatbîkini çok daha dizgesel bir biçimde kullanması onun özgünlüğünü gözler önüne serer.

Râmhürmüzî, şâhid tutulacak malzemenin sıhhati hususuna da ciddi manada eğilen bir âlimdir. Zira, eserinde kendisinden önce –özellikle– şiiir alanında söz

<sup>99</sup> Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsil*, 212.

<sup>100</sup> Ebû Nuvâs, *Dîvânü Ebî Nuvâs*, thk: Behced 'Abdulhadîs (Abudabi: Dâru'l-kütübî'l-vataniyye, 2010), 697.

<sup>101</sup> Ebû 'Osmân 'Amr el-Câhız, *el-Hayevân*, thk: 'Abdusselâm Muhammed Harun (Beyrut: Dâru'l-cil, 1996), 3: 494.

<sup>102</sup> Hamza b. Hasan el-İsfahânî, *et-Tenbih alâ hudûsi't-tashîf*, thk: Muhammed Esad (Beyrut: Dâru's-sâdir, 1992), 26.

<sup>103</sup> Ebû Ahmed Hasen b. Abdillâh el-Askerî, *Şerhu mâ yeka'u fi-hi't-tashîf ve't-tahrîf*, thk: Abdulazîz Ahmed (Mısır: Matbaatu Mustafa, 1963), 18.

sahibi olan, isimlerin şiirlerinden istifade etmesi bunu net bir biçimde göstermektedir.

Müellif, henüz yaşadığı dönemde kendisinden istifade edilen ve henüz hayattayken meşhur olmuş bir usûl alimidir. Eserde bulunan şiirlerin ve bu şiirlerden elde ettiği istinbatların kendisi ile çağdaş olan, simalar tarafından mezkûr şiirlerin ve hatta bunlara yönelik Râmhürmüzî'nin yaptığı değerlendirmelerin kullanılması bu duruma işaret etmektedir.

Râmhürmüzî, kendisinden sonraki süreçte de tetkîke açtığı şiirler ile referans gösterilen bir isimdir. *el-Muhaddisü'l-fâsil*'dan sonra gelişerek devam eden usûl-i hadis çalışmaları incelendiğinde usûl-i hadis uleması Râmhürmüzî'n şiirlerini kendisine atıfta bulunarak kullanmışlardır. Hususan Hatîb el-Bağdâdî ve Kâdî İyaz'ın bariz bir şekilde hem şiirler hem de delillendirmeler noktasında ondan beslenmiş olması, bu hususta selef-halef etkileşimini ortaya koyabilmek adına mukayeseli bir çalışmanın gerekliliğini de gözler önüne sermektedir.

Son tahlilde; Arap dil ve gramer kaidelerinin hadis usûlüne dair ihbâr ve tahdîsin farkı ya da uygunluk yaşının tespiti gibi hususlarda tek başına yeterli olmadığı, kimi zaman şiir ile istişhâdda bulunmanın belirleyici konumda bulunduğu söylenmelidir. Dolayısıyla Râmhürmüzî; usûl konularında şiir ile istişhâdı bu derece sistemli kullanan ilk isim olmanın yanında; edebî anlamda kendisini geliştirmiş, çağdaşları ve kendisinden sonra gelenler tarafından da bu yönüyle referans gösterilmiş bir ilim insanıdır.

### Kaynakça

Abdullâh b. Mübârek. *Dîvanü'l-imâmü'l-mücâhid İbn Mübârek*. der: Mücâhid Mustafa Behcet, Bağdat: Mecelletü'l-beyân, 1432.

Afgânî. Sa'îd. *Fî Usûlî'n-nahv*. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, b.y.: y.y., 1987.

Ahmed b. Hanbel. *Müsned*, thk: Şuayb Arnavud, 6 Cild. Beyrut: Muessesetü'r-risâle, 2001.

Âmirî. Kays b. Mülevveh. *Dîvanu Kays b. Mülevveh*. thk: Yüsrâ Abdülğani. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1999.

Askerî. Ebû Ahmed el-Hasen b. Abdillâh b. Saîd. *Şerhu mâ yeka'u fihi't-tashîf ve't-tahrîf*. thk: Abdul'aziz Ahmed. Mısır: Matbaatu Mustafâ, 1963.

- Askerî. Ebû Ahmed el-Hasen b. Abdillâh b. Sa'îd. *Tashîfâtü'l-muhaddisîn*. thk: Mahmûd 'Ahmed. Riyad: Matba'atü'l-'Arabîyyeti'l-Hadisîyye, 1982.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul: İFAV, 2015.
- Bağdâdî. 'Abdulkâdir b. 'Ömer. *Hizânetü'l-edeb ve lübbü lübâbi lisani'l-'Arab*. thk: Abdusselâm Muhammed Hârun. 1. Cild. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1997.
- Bâhilî. Ebû Nâsır Ahmed Hâtım. *Dıvanu Zû Remme*. thk: 'Abdu'l-Kuddûs Ebû Sâlih. 2. Cild. Cidde: Müessesetü'l-îmân, 1402.
- Bikâî. Bürhânuddîn İbrahîm b. Ömer. *en-Nüketü'l-vefiyye bimâ fi şerhi'l-elfiyye*. thk: Mâhir Yâsîn el-Fuhl. 2. Cild. b.y: Mektebetü'r-Rüşd, 2007.
- Buhârî. Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahîhu'l-Buhârî*, Şam: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Câhız. Ebû Osman Amr. *Kitâbü'l-Hayevân*. thk: 'Abdusselâm Muhammed Hârun. 3. Cild. Beyrut: Dâru'l-cil, 1996.
- Cevherî. İsmâ'il b. Hammâd. *es-Sihâhu tâcü'l-lüga ve sihâhu'l-'Arabîyye*. thk: Ahmed Abdulgafûr Attâr. 4. Baskı. 6: 2193. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- Cezâirî. Tâhir. *Tevcîhu'n-nazar ilâ usûli'l-eser*. Haleb: Mektebetü Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1995.
- Çakan. İsmail Lütüfî. *Hadis Edebiyatı*. İstanbul: İFAV, 2003.
- Çetin. Nihad M. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1973.
- Dayf. Şevki. "el-Fushâ". *el-Arabîyye*/58 (1963): 16-20.
- Ebû Ali İsmâil b. Kâsım. *el-Emâlî fi lügati'l-'Arab*. 3. Cild. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1978.
- el-Mevsilî. Muvaffakuddîn Ebu'l-Bekâ b. Ya'îş. *Şerhü'l-mufasssal li'z-Zemahşerî*. 2, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2001.
- Ferâhidî. el-Halîl b. Ahmed. *Kitabü'l-'Ayn*. thk: Abdulhamîd Hindâvî. 4: 77. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 2003.
- Ferrâ. Abdullah b. Manzûr ed-Deylemi, *Meâni'l-Kur'ân*. thk: Ahmed Yusuf en-Neccanî, Muhammed Ali en-Neccar, Abdulfettah İsmail. Mısır: Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf, ts.
- Greifenhagen, Franz Volker. "Traduttore Traditore: An Analysis of the History English Translation of the Qur'an", *Routledge* 3/2 (Nisan 1992): 274-291.
- Hakemî. Ebû Nuvâs el-Hasen b. Hânî'. *Dıvânü Ebi Nuvâs*. thk. Behced Abdulhadis?. Abudabi: Dâru'l-Kütübi'l-Vataniyye, 2010.
- Halebî. Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs. *ed-Dürri'l-masûn fi ulûmi'l-kitâbi'l-mekûn*. thk: Ali Muhammed Mu'avviz, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, ts.
- Hâlidî. Muhammed b. Hâşim. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. thk: Saîd Muhammed Yûsuf, Kahire: Lecnetü't-Te'lîf, 1957.

- Hamevî. Şihâbuddîn Ebû Abdillâh. *Mu'cemü'l-üdebâ*. thk: İhsan Abbâs, 2: 923-927. b.y.: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 't.y'.
- Hamevî. Şihâbuddîn Ebû Abdillâh. *Mu'cemü'l-büldân*. 1. Cild. Beyrut: Dâru's-sâdır, 1995.
- Hatîb el Bağdâdî. Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *el-Cami' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-Sami'*. thk: Mahmûd et-Tahhân. 1. Cild. Riyad: Mektebetü'l-Mearîf, 1403.
- Hatîb el-Bağdâdî. Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *el-Kifâye fi marifeti usûli ilmi'r-rivâye*. thk: Mâhir Yâsin el-Fahl, 1. Cild. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1435.
- Hindâvî. Hasan. *Menâhicü's-sarfiyyîn ve mezahibuhum*. Dımaşk: Dâru'l-Kalemî, 1989.
- Hinton, Leanne – Nichols, Johanna – Ohala, Jonh J. *Sound Symbolism*. Cambridge: Cambridge Universty Press, 1994.
- Huleyfât. Necâh Avde. *el-Ensâbü'l-Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-Yâzûri'l-ilmiiyye, 2013.
- İrâkî. Ebu'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân. *Fethu'l-Muğis bi-şerhi Elfıyyeti'l-hadis*. thk: Ali Hüseyin Ali, b.y.: Dâ ru'l-İmâm et-Taberî, 1996.
- İsfehânî. Hamza b. Hasan. *et-Tenbih alâ hudûsi't-tashîf*. thk: Muhammed Esad. Beyrut: Dâru's-Sâdır, 1992.
- İbn Abdilber. Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh. *Câmi'u beyânî'l-ilm ve fadlîhi*. thk: Ebû Abdirrahmân Fevvâz, 1. Cild. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2003.
- İbn Abdilber. Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh. *et-Temhîd li-mâ fi'l-Muavatta'*. thk: Muhammed el-Fellâh, 8. Cild. 'b.y.': 'y.y.', 1980.
- İbn Cinnî.?? Ebu'l-Feth Osman. *el-Hasâis*. thk: Muhammed Ali en-Neccâr. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıryyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1986.
- İbn Dakîk el 'İd. Ebu'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed. *Nazmu Kitâbi'l-İktirâh*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006.
- İbn Fâris. Ahmed b. Fâris el-Kazvînî. *es-Sâhibî fi fikhî'l-lügati ve süneni'l-Arabi fi kelâmih*. Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1910.
- İbn Fâris. Ahmed b. Fâris el-Kazvînî. *Mu'cemü makâyisi'l-lüga*. thk: Abdusselâm Muhammed Hârun. 3: 221-223. b.y. Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Hacer el-Askalânî. Ahmed b. Ali. *el-Mecme'u'l-müesses li'l-Mu'cemi'l-Mufehres*. thk: Yûsuf Abdurrahmân el-Mar'aşî. 1. Cild. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1992.
- İbn Hacer el-Askalânî. Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bâri bi-şerhi imâm Ebî Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî*. thk: Abdulkâdir Şeybe el-Hamd, 1. Cild. Riyad: y.y, ts.
- İbn Hacer el-Askalânî. Ahmed b. Ali. *Tağlîku't-ta'lik alâ Sahîhi'l-Buhârî*. thk: Saîd Abdurrahmân Mûsâ el-Kazekî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1405.

- İbn Huzeyfe. Cerîr b. Atiyye. *Dîvânü Cerîr*. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 1997.
- İbn Mâce. Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen-i İbn Mâce*. thk: Şuayb Arnâvud vd. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- İbn Manzûr. Cemâlüddîn. *Lisânü'l-Arab*. 3. Baskı. 3:240-241. Beyrut: Dâru's-Sâdır, 1414.
- İbn Rüşeyd. Ebû Abdillâh Muhibbüddîn Muhammed el-Fihrî. *es-Sünenü'l-ebyen*. thk: Ebû Abdirrahmân Salâh. Medine: Mektebetü'l-Gurabâ, 1417.
- İbn Sellâm. Ebû Ubeyd Kâsım. *Garîbu'l-Hadis*, thk: Muhammed Abdulmuîd Han. 5. Cild. Haydarâbâd: Matbaatu Daireti'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1964.
- İbn Sellâr. Abdulvehhâb b. Yûsuf. *Tabakâtü'l-kurrâi's-seb'ati ve zikri menâkibihim ve kırâetihim*, thk: Ahmed Muhammed Azûz, Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2003.
- İlkay Karaman. Burcu. "Dilin Kökeni", *Tarih, Eğitim, Bilim ve Kültür Dergisi*/1, (Sonbahar 2017): 21-33.
- Kâdî İyâz. Ebu'l-Fazl 'İyâz b. Mûsâ b. 'İyâz el-Yahsûbî. *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'l-rivâyeti ve takyîdi's-semâ'*. thk: es-Seyyid Ahmed Sakr. Dâru't-Tûrâs: Kahire, 1970.
- 494 Kalkaşendî. Ahmed b. 'Ali b. el-Fezzârî. *Subhu'l-a'sâ fî smâ'ati'l-inşâ*. 1. Cild. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- OMÜİFD Kayravânî. el-Hasan b. Raşîk. *el-Umde*. thk: Muhammed Muhyuddîn Abdulhamîd. 1. Cild, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1972.
- Kılıç. Yusuf. "Eski Ön Asya Toplumları Arasında Yazı ve Dil Etkileşimi", *Pamuk-kale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* / 4, (Temmuz 2009): 122-151.
- Kurtubî. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk: Hişâm Semîr el-Buhârî, 5. Cild. Riyad: Dâru'l-Alem 2003.
- Küçük. Raşid. "Abdullah b. Mübarek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1: 123. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.
- Merzubânî. Muhammed b. İmrân. *Mu'cemü's-şuarâ*. thk: Faruk Eslîm. Beyrut: Dâru's-Sâdır, 2005.
- Muhammed Osman Cemâl. *Abdullâh b. Mübârek*. Şam: Dâru'l-Kalem, 1998.
- Musta'sımî. Muhammed b. Eydemr??. *ed-Dürri'l-ferîd ve beyti'l-kasîd*. thk: Kâmil Selman. 4. Cild. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015.
- Müberred. Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Kâmil fi'l-lüga ve'l-edeb*. thk: Muhammed Ebu'l-Fadl. 1. Cild. Kahire: Dâru'l-Fikrî'l-Arabî, 1997.
- Necâh Avde. Huleyfât. *el-Ensâbü'l-Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-Yâzûri'l-İlmiyye, 2013.
- Ömer. Ahmed Muhtâr. *el-Bahsü'l-lügaviyyu inde'l-Arab*. 6. Baskı. Kâhire: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Râmhürmüzî. Abdurrahmân b. Hallâd. *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâî*. thk: Muhammed Accâc el-Hatîb. 3. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404.

- Râzi. Fahrüddîn. *el-Mahsûl*. thk: Taha Cabir Feyyad el-Alvânî, 3. Baskı. b.y. Müessesetü'r-Risale, 1997.
- Sadreddin Ali b. Ferec el-Basrî. *Kitâbü'l-hamâseti'l-Basriyye*, thk: Âdil Süleymân, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1999.
- Safâ. Muhammed. *Ullûmü'l-Kur'ân*. Müessesetü'r-Risâle, 3. Cild. Beyrut: y.y, 2004.
- Safedî. Salâhüddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk: Ahmed el-Arnavud, 2. Cild. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000.
- San'ânî. Muhammed b. İsmâil. *Tavdîhu'l-efkâr li-meânî tenkîhi'l-enzâr*. thk: Ebû 'Abdurrahmân Salâh b. Muhammed. 2. Cild. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Saussure. Ferdinand de. *Course in General Linguistics*. trc. Wade Baskin, edit. Perry Meisel, Haun Saussy. New York: Columbia Universty Press, 1959.
- Sem'ânî. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî. *el-Ensâb*. thk: Abdurrahmân b. Yahyâ el-Mualimî. 6. Cild. Meclisü Dâireti'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1962.
- Sezgin. Fuat. *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*. haz. Ali Dere, Ankara: Otto Yayınları, 2012.
- Sîbeveyh. Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. Amr b. Osmân. *Kitâbu Sîbeveyh*. thk: Abdusselâm Muhammed. 3. Cild. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1992.
- Süyûtî. Celâlüddîn. *el-İktirâh fi usûli'n-nahv ve cedeluhû*. thk: Mahmûd Feccâl. Şam: Dâru'l-Kalem, 1989.
- Süyûtî. Celâlüddîn. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 2. Cild. el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1394/1974.
- Taberî. Muhammed b. Cerîr. *Câmi'ul-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk: Ahmed Muhammed Şâkir. 10, 15. Cild. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tarafe b. Abd b. Süfyân. *Dîvânü Tarafe b. Abd*. thk: Mehdî Muhammed Nâsurüddîn, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Tehanevî. Muhammed Ali. *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk: Ali Dahrûc. 1. Cild. B.y.: Mektebetü Lübnân, 1996.
- Tevhîdî. Ebû Hayyân Ali b. Muhammed b. Abbâs. *el-Basâir ve'n-nezâir*. thk: Ahmed Emîn, Kahire: Lecnetü't-Te'lîf, 1953.
- Tirmizî. Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünen-i Tirmizî*. thk: Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Ünal, Ömer. "Muhadram Şairlerin Şiirlerinde Kur'ân'ın Etkisi". *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/30 (2003), 81-89.
- Yılmaz. Fatih Mehmet. "İlk Hadis Usûlü Eserinde Râmihür müzî'nin Fikhü'l-Hadis Denemesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2020): 369-404.

Zebîdî, Muhammed Murtezâ. "Şehide". *Tâcu'l-'arus min cevâhiri'l-kâmûs*. 8: 252-261. b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.

Zehebî. Osman b. Kaymaz Şemsüddîn Muhammed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk: Mecmû'atu mine'l-muhakkikîn bi-işrâfî'ş-Şeyh Şuayb Arnavud

Zehebî. Osman b. Kaymaz Şemsüddîn Muhammed. *Tarihü'l-İslâm ve vefayâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk: Beşşâr Avvâd Marûf. 7. Cild. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.

Zemahşerî, Amr b. Ahmed. *el-Fâik fi garîbi'l-hadis*. 3. Cild. Lübnan: Dâru'l-Marife, ts.





PSİKOLOJİK AÇIDAN SUÇLULUK, PIŞMANLIK VE  
GÜNAHKARLIĞIN KAPSAMI VE YAKIN  
KAVRAMLAR ARASINDAKİ YERİ  
THE SCOPE OF GUILTY, REGRET, AND SINFULNESS  
FROM PSYCHOLOGICAL PERSPECTIVE AND  
THEIR PLACE AMONG CLOSE CONCEPTS

---

NİDA ÖZDEMİR & SEVDE DÜZGÜNER

[Dr. Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri ABD.  
PhD. Student, Marmara University Faculty of Divinity,  
Department of Philosophy and Religious Studies.  
ndoazdmr@gmail.com  
<http://orcid.org/0000-0002-1673-9542>

Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri ABD.  
Faculty Member, PhD., Marmara University Faculty of Divinity,  
Department of Philosophy and Religious Studies.  
sevdeduzguner@hotmail.com  
<http://orcid.org/0000-0002-3210-6972>

---

Makale Bilgisi / Article Information

*Makale Türü / Article Types:* Araştırma Makalesi / Research Article

*Geliş Tarihi / Received:* 22 Eylül/September 2020 *Kabul Tarihi / Accepted:* 25 Kasım/November 2020

*Yayın Tarihi / Published:* 15 Aralık/December 2020 *Yayın Sezonu / Pub Date Season:* Aralık/December

*Yıl / Year:* 2020 *Sayı – Issue:* 49 *Sayfa / Pages:* 497-529

Atıf/Cite as: Özdemir, Nida & Düzgüner, Sevde. "Psikolojik Açıdan Suçluluk, Pişmanlık ve Günahkarlığın Kapsamı ve Yakın Kavramlar Arasındaki Yeri-The Scope of Guilty, Regret, and Sinfulness from Psychological Perspective and Their Place Among Close Concepts". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity* 49 (Aralık-December 2020): 497-529.  
<https://doi.org/10.17120/omuifd.798703>

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

## Psikolojik Açıdan Suçluluk, Pişmanlık ve Günahkarlığın Kapsamı ve Yakın Kavramlar Arasındaki Yeri

**Öz:** Literatürde birbirinin yerine kullanılsa da suçluluk ve pişmanlık, birbiri ile ilişkili ancak farklı kavramlardır. Günahkarlık ise bireyin dini hayatında yaşadığı pişmanlık ve suçluluk hisleridir. Suçluluk, pişmanlık ve günahkarlık çeşitli disiplinlerde farklı şekilde değerlendirilip ele alınsa da bu çalışmada özellikle psikolojik açıdan incelenmiştir. Genelde psikoloji, özelde ise din psikolojisi alanındaki teorik, araştırma ve uygulamaya dayalı çalışmaların sağlam zemine oturması için kavramsal netlik gerekli olduğu için bu çalışmada suçluluk, pişmanlık ve günahkarlığın kapsamı ve sınırları ele alınmıştır. Teorik bir zeminde hazırlanan makalede suçluluk, pişmanlık ve günahkarlığın sadece birer duygu olmadığı, duygu-düşünce-davranışların hepsini etkileyen birer tecrübe olduğu ileri sürülmektedir. Bu çalışmada suçluluk, pişmanlık ve günahkarlığın kavramsal yapısı incelenerek aralarında benzer ve farklılaşan yönler tespit edilmiş ve bu yaşantılara götüren durumlar değerlendirilmiştir. Bu kavramların, utanç, hayal kırıklığı, ayıp, kuşku, çelişki, öz-değer kaybı ve kaygı gibi yakın kavramlar arasındaki yeri netleştirilmeye çalışılmıştır.

498 **Anahtar Sözcükler:** Din Psikolojisi, Suçluluk, Pişmanlık, Günahkarlık, Din, Duygu.

OMÜİFD



### The Scope of Guilty, Regret, and Sinfulness from Psychological Perspective and Their Place Among Close Concepts

**Abstract:** Although guilt and regret are used interchangeably in the literature, they are two different but interrelated concepts. Sinfulness, on the other hand, is the feeling of regret and guilt that a person experiences in his/her religious life. Although guilt, regret, and sinfulness are investigated in various disciplines, this article approaches these concepts from a psychological perspective. Since conceptual clarity is essential for the theory, research, and application-based studies in psychology and psychology of religion, this article discusses the scope and borders of these concepts. In this theoretical article, it is claimed that guilt, regret, and sinfulness are not just emotions, but experiences that affect feelings, thoughts, and, behaviors. Examining the conceptual background of guilt, regret, and sinfulness, this study aims to determine the similar and different aspects of them and to evaluate the circumstances leading to these experiences. The place of these concepts among close concepts such as shame, disappointment, doubt, dissonance, loss of self-esteem, and anxiety are tried to be clarified as well.

**Keywords:** Psychology of Religion, Guilt, Regret, Sinfulness, Religion, Emotion.



## Giriş

Psikolojik hayatımızın önemli işlevlerinden birisi duygudur. Duygu, karşılaştığımız çeşitli durumlara gösterdiğimiz içsel tepkidir. Olumsuzdan olumsuzuna, güçlüsünden zayıfına günlük yaşamımızda pek çok duygusal tecrübe yaşarız. Bunların iyi anlaşılması insanın da anlaşılmasıyla irtibatlıdır. Her insan hayatın belirli zamanlarında suçluluk, pişmanlık ve günahkarlık yaşayabilir. Olumsuz olarak görülen bu duygulara karşı kişinin vermiş olduğu tepki sürecin nasıl ilerleyeceğini gösterir. Birey eğer bu duygulara takılıp kalır olumlu faaliyetlere yönelmezse bu duygular kişiyi olumsuz olarak etkilemeye devam eder. Ancak bireyin telafi yolunu seçmesi, aynı durumu tekrar yaşamamak için çaba göstermesinde ise bu yaşantılar yapıcı faaliyetlere yönlendirebilir.

Pek çok nedenle ortaya çıkabilen ve insanda etkileri farklı olan suçluluk, pişmanlık ve günahkarlığın yapısı, nedenleri ve muhtemel sonuçlarını ele almak incelenen kavramların birbirleri ile olan irtibatlarını belirlemek, kişinin bireysel, toplumsal ve dini manevi hayatındaki yansımalarını görmek açısından önemli olmaktadır. Bu çalışma ile, suçluluk ve pişmanlık kavramlarına farklı boyutlardan bakılarak aralarındaki ayrıma dikkat çekilmiş, dinle bağlantıları kurularak dini boyutta yaşanmasıyla ortaya çıkan günahkarlık duygusu incelenmiştir. Ayrıca kişiyi bu yaşantılara götürebilecek etkenler ile bunlarla karşılaşmasında tepkisinin ne olduğu görülerek ortaya çıkan olumlu veya olumsuz tutum ve davranışlar ortaya konulmuştur. Bu kavramlarla bağlantılı olan çeşitli kavramlara yer verilmiştir. Dokümantasyon yönteminin kullanıldığı çalışmada şu sorulara cevap aranmıştır:

1. Suçluluk, pişmanlık ve günahkarlık kavramlarının ilişkisi nasıldır?
2. Suçluluk, pişmanlık ve günahkârlığın ortaya çıkmasındaki etkenler nelerdir?
3. Suçluluk, pişmanlık ve günahkarlık psikolojik açıdan nasıl değerlendirilir?

#### 4. Suçluluk, pişmanlık ve günahkarlık hangi kavramlarla irtibatlıdır?

##### 1. Suçluluk

Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlükte (2005) suç kavramı, törelere ahlak kurallarına aykırı davranışlar anlamına gelirken suçluluk duygusu kavramı, “kişinin ahlaki, dini kuralları çiğnediğini sezmesi sonucu bilinçli veya bilinçsiz olarak kapıldığı ve kendisiyle ilgili değer yargılarını sarsan duygu” anlamına gelmektedir. Psikoloji Sözlüğü’nde (Budak, 2005, 702), suçluluk şu şekilde ele alınır: “Kanunen veya dinen yasaklanan, ya da ahlaki açıdan ayıplanan bir şey yaptığımız, toplumun ahlaki normlarını, ya da kendi standartlarımızı çiğnediğimiz düşüncesinin yarattığı pişmanlık ve rahatsızlık duyguları...” Ruhbilim Terimleri Sözlüğü’nde ise suçluluk duygusu (Enç, 1980, 147) “kişinin törel ya da dinsel kuralları çiğnediğini sezmesi sonucu bilinçli ya da bilinçsiz olarak kapıldığı ve kendisiyle ilgili değer yargılarını sarsan duygu” olarak tanımlanmaktadır.

500

OMÜİFD

Duygu, düşünce ve davranış örüntüsünden oluşabilen bir tecrübe biçimi olan suçluluk, kişinin iç dünyasında yaşadığı, kendi kendine veya kişilerarası ilişkilerinde davranışlarına yön veren ve *ben kötü bir şey yaptım* ifadesinde kişinin *kötü bir şey* üzerine odaklanmasıyla ortaya çıkan bir yaşantıdır (Sığırı vd., 2010). Dolayısıyla sadece bir duygu olarak görülmemesi gerekir. Nitekim duygu kavramı, Psikoloji Sözlüğü’nde (Karakaş, 2018), “*Hissin gösterilmesi yani sergilenmiş hali, deneyimsel, davranışsal ve fizyolojik yönleri olan, önemli kişisel konu veya olayların yol açtığı karmaşık örüntü.*” şeklinde ele alınır. Suçluluk, duygu boyutunda ele alındığında suçluluk duygusu şeklinde kullanılırken suçluluk yaşantısı şeklinde bir kullanım, duygunun yanı sıra suçluluğun hem davranışsal hem de bilişsel yönüne işaret eder. Bilişsel temeli olan, zihinde bir dizi işleme kendini gösteren suçluluk hissi aynı zamanda kişinin çeşitli davranışlarında da kendini gösterir. Yaşantı kavramı, hem kişinin benlik yapısının bir şeye dair bilincini hem de etkinlik gösterdiği bilgi, tutum ve becerilerini hem de tecrübelerini içerir. Bu kavram sözlükte (TDK), “*1. Yaşanılardan, görülenlerden, duyulanlardan, edinilenlerden sonra kişide kalan şey, 2. Yaşanılan bir an, hayatın bir bölümü, 3. Hayat tarzı, içinde yaşanılan şartların tümü.*”

şeklinde geçer. Suçluluk kişinin hayatına yansıdığı anda artık kişinin duyguya cevap vermesi söz konusu olduğundan tecrübe veya yaşantı da devreye girmiş olmaktadır.

Kişisel başarısızlık veya ihlal durumlarında ortaya bir tepki olarak çıkan suçluluk, negatif bir duygu olarak algılanır ve kişinin kendini eleştirme biçimi olarak görülür (Kula, 2012). Suçluluk en çok vicdan bağlamında ele alınır çünkü vicdanın sesine kulak verilmediğinde karşılaşılan en sık tepki suçluluktur.

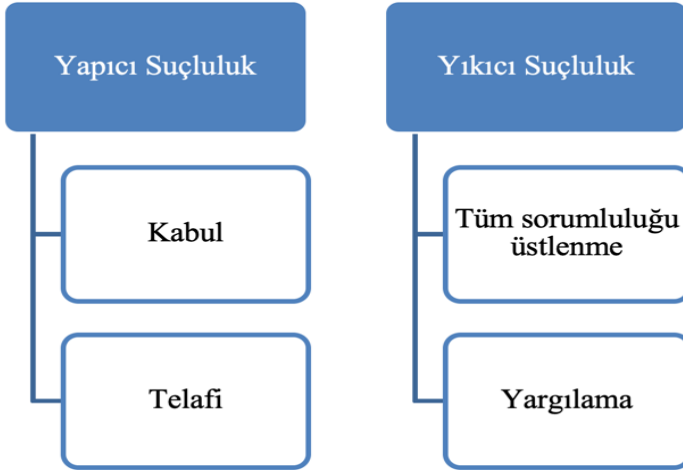
Suçluluk, geçmişini değiştiremediği gibi gelecek hakkında üzüntüleri de yok edemez. Sürekli suçluluk yaşamak bireyin kendisi ve çevresiyle olan ilişkisinin bozulmasına sebep olabilir. Suçluluk beraberinde yalnızlık, ümitsizlik, korku ve öfke gibi duyguları da getirebilir (Öztürk, 2005). Aynı zamanda suçluluğa kimi zaman pişmanlık, üzüntü, kaygı gibi duygular da eşlik eder (Dost - Yağmurlu, 2006).

İlişki içerisinde bulunan kişi veya kişileri rahatsız eden davranışlarda bulunmaktan kaynaklanan suçluluğun, rahatsız edici davranışları fark ederek düzeltme yoluyla telafisi olabilmektedir. Ancak bireyin kendisini ilgilendiren bir durum söz konusu ise yaşadığı suçluluktan sonra kendisine yönelik tutumu süreçte belirleyici olmaktadır. Yapılan hata karşısında verilen yanıt olarak görülen suçluluk, belirli standartlara uymayı teşvik ettiği gibi sosyal davranışların da düzenlenmesini sağlar. Bu noktada suçluluk hem kişiye hem de topluma ait bir duygu olur (Karataş, 2008). Bununla birlikte, kişide rahatsızlık uyandıran suçluluk, olumsuz davranışın telafisini, olumlu sosyal davranışın teşvikini mümkün kılar. Suçluluğun beraberinde empati doğurduğu ve kişiyi olumlu sosyal davranışa yönelttiği savunulur. Ancak her suçluluğun olumlu sosyal davranışa dönüşmeyebileceği de hatırlanmalıdır (Dost - Yağmurlu, 2006).

### 1.1. Suçluluk Türleri

Suçluluk duygusu, üzerine yapılan araştırmalarda bu kavram birkaç kısımda incelenmiştir. Kugler ve Jones "genel suçluluk duygusu" ile "duruma bağlı yaşanan geçici suçluluk duygusunu" incelemiş, genel suçluluğu kişinin

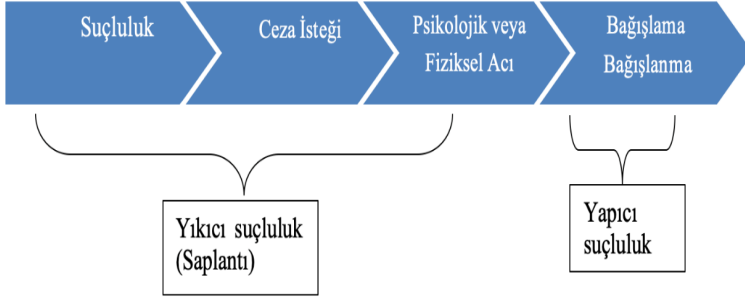
genelde ne hissettiği, duruma bağlı suçluluğu ise kişinin belirli bir olaya ilişkin ne hissettiği olarak ele alınmıştır. Zahn-Waxler ve diğerlerinin yaptığı araştırmada ise suçluluk, yapıcı ve yıkıcı olarak iki kısımda ele alınmıştır. Bu çalışmada yapıcı suçluluk, kişinin yaptığı hatanın sorumluluğunu üstlenip hatasını telafi etmeye çalışarak insanlara daha çok yardım etme ve daha dikkatli davranmaya götüren suçluluk şeklinde açıklanmıştır. Yıkıcı suçluluk ise ortaya çıkan her türlü zarardan kişinin kendini sorumlu tutması ve kendini aşırı yargılamasıyla ortaya çıkan suçluluk olarak betimlenmiştir (Zahn vd., 1990, akt. Dost - Yağmurlu, 2006).



**Şekil-1: Zahn-Waxler ve diğerlerine göre yapıcı ve yıkıcı suçluluk**

Suçlu hisseden birey kendisine, bu suçun yaratmış olduğu histen dolayı ceza vermek isteyebilir. Ceza fiziksel veya psikolojik bir acı olabilir. Bu acı kişide oluşan suçluluğu ortadan kaldırmaz. Acının ortadan kalkması için bağışlama veya bağışlanma gerekir. Bağışlama, kişinin kendisini ya da bir başkasını, bağışlanma ise yaratıcı veya başka biri tarafından olabilir. Kişinin suçluluk, ceza isteği, psikolojik veya fiziksel acı evrelerinde takılıp kalması, kendisini olumlu bir faaliyet içine sokamaması yıkıcı suçluluk olarak görülebilirken, bağışlama/bağışlanma evresine geç-

bilmesi suçluluğun yapıcı bir hale dönüştürüldüğünü gösterebilir (bkz. Şekil-2).



**Şekil-2: Suçluluğun Sonuçları**

Her duygu ve yaşantı belli ölçüler içindeyken normal kabul edilebilir. Ancak bunların sıklaşması ve olduğundan daha yoğun bir hal alması, kişinin nevrotik belirtiler göstermesine yol açabilir. Suçluluk duygusu da böyledir. Hemen her insanın tecrübe ettiği suçluluk, insanın yaşamını sürekli olumsuz etkiliyor ve yoğun bir şekilde yaşıyorsa bu durum nevrotik bir bozukluğa dönüşebilir. *Psikoloji Sözlüğü'nde* (Budak, 2005, 214) nevrotik suçluluk duygusu şu şekilde tanımlanır: “*Kaygıya, özsaygının kaybedilmesine ve çatışmalara yol açan gerçek veya hayali bir ihlalden kaynaklanan bir suçluluk duygusu...*” Horney'e (2006) göre, diğer insanlara oranla nevrotiklerde daha yoğun suçluluk duygusunun olması mantıklıdır. Nevrotikler aşırı baskın süperegoları yüzünden diğer insanlara nazaran daha kolay suçluluk duyarlar. Bazı nevrotikler her konuda kendine yönelik örtülü ve açık suçlamalara kapılır ve bu suçlamalar olumsuz her olayın suçunu üstlenme eğilimiyle birleşerek ortaya çıkar.

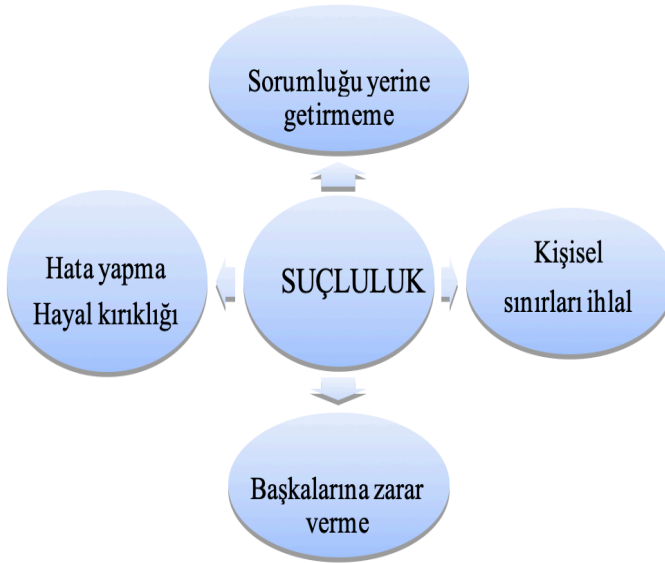
### 1.2. Suçluluğa Götüren Etmenler

Suçluluk yaşantısının kaynağı hakkında çeşitli araştırmalar ve görüşler bulunmakla birlikte suçluluğa temel olarak kalıtsal, yapısal, ekonomik, toplumsal psikolojik faktörlerin yanı sıra çocukluk döneminde cinsel ve ahlaki gelişimde yaşanan aksaklıklar, oedipal dönem ve yasakların ihlali,

süperegonun gelişiminin kusurlu olması, süperegonun geçici olarak durakladığı zamanlar, aşağılık duygusu, maddi manevi yoksunluklar, başarısızlıklar, azınlık olma, vatanından uzakta olma, yalnızlık, çaresizlik, düzen bozuklukları, sıkıntı veren diğer duygular gibi etkenlerin neden olduğu düşünülür (Kula, 2012). Ayrıca hak edilmeyen kazanımlar elde edildiğinde, başka kişilere rahatsızlık verildiğinde, kayıp, zarar, üzüntü, sıkıntı verici olay veya durumlar, öfke, aile içi yakınlıklar, cinsiyet, toplum, kültür ve ahlaki değerler ile de ortaya çıkabilir. Çocukların ayrılık kaygısı, boşanmalar, kardeş sayısı ve varlığı, anne baba tutumları, bağlanma stilleri, sosyo-ekonomik durum, ebeveyn eğitimi, beklenmeyen yaşamsal krizler, kayıp durumları, depresyon gibi faktörlerin de suçluluğa yol açtığı görülmektedir. Dinçer'in (2013) yaptığı çalışmada, suçluluk duygusuna götüren dört etmen tespit edilmiştir. Bunlar, sorumluluğu yerine getirmeme, hata yapma, hayal kırıklığı, başkalarına zarar verme ve kişisel standartları ihlal etmedir.

504

OMÜİFD



Şekil-3: Suçluluğa Götüren Etmenler



## 2. Pişmanlık

Pişman kelimesi Türkçe'de "*yaptığı bir işten ötürü üzülen, nadim*" anlamına gelirken pişmanlık, "*pişman olma hali, nedamet*" demektir (Doğan, 2001, 1079). Pişmanlıkla ilgili pek çok çalışma yapan Zeelenberg (1996, 48) pişmanlığı "*farklı bir şekilde davrandığımızda durumun daha iyi olacağını düşündüğümüz ya da fark ettiğimiz zaman hissettiğimiz olumsuzluk hali*" şeklinde tanımlamaktadır. Pişman terimi, Psikoloji Sözlüğü'nde (Reber, 1985, 628), "*genellikle, kişinin geçmişte yaptığı bir davranışı, farklı yapsaydı ya da olaylar daha farklı gelişseydi, işin daha iyi sonuçlanabileceğine dair duygu*" olarak geçer.

Pişmanlık, hayatın her alanında karşımıza çıkabilecek, bir şeyi yaşanan olay veya durumdan sonra anlama, yapılan bir eylem veya eylemsizlikten dolayı hoşnut olmama, üzülme durumlarını içinde barındırabilecek, günlük yaşamın basit meselelerinden karmaşık meselelerine kadar hayatımızda yer bulabilecek geniş yelpazede bir duygudur (Engin, 2011). Pişmanlık, bir tercihte bulunma sonucunda oluşabileceği gibi herhangi bir tercihte bulunmama da ortaya çıkabilir. İçinde bulunduğu durumun daha iyi olabileceğini anlayan birey, pişmanlık yaşadığında iki önemli etken karşımıza çıkar. Karar vermesinde aracı olan şey, verdiği kararı hayal gücü ile tekrar yaşaması ve olduğu durumda değişmiş olduğunu istemesidir. Bu sürecin uzaması ile birlikte bireyin yaşadığı pişmanlık da şiddetlenir.

Pişman olabilmek yetisinin genel olarak yedi yaş ve dolaylarında, kimi durumlarda ise daha geç kazanıldığı öne sürülür (Zeelenberg - Pieters, 2007). Ergenlik ise pişmanlığın zirve yaptığı bir dönem olarak karşımıza çıkar. Özgürlüğü hisseden birey kendi kararlarını vermeye başladıkça sorumluluğu artar ve sonunda yaptığı hatalarla yüzleşmek durumunda kalır. Pişmanlık, yaşanan durumun daha iyi olabileceğinin farkına varılmasıyla kişide "keşke" ile başlayan cümleleri kurmasına yol açar ve kişiye rahatsızlık veren, üzüntüyü ortaya çıkaran kompleks bir yapıdır. Pişmanlık, genellikle kişinin kendisini sorumlu hissettiği durumlarda

ortaya çıksa da pişmanlığın hissedilmesi için sorumluluğu gerekli görmeyenler de olmuştur (Zeelenberg, 1999). Pişmanlık genel olarak pişmanlık duygusu şeklinde ele alınır. Ancak pişmanlık sadece duyguyu içermez. Kişi bir şeyi düşünüp onun doğrultusunda harekete geçtiğinde davranış boyutu belli bir düşünce sürecinden sonra gelir. Davranışın kişide oluşturduğu yeni durumlar yeniden kişiyi bilişsel süreçlere yöneltir. Zeelenberg'e (1999) göre ise pişmanlık, deneyim için hem bilişe ihtiyaç duyan hem de biliş üretebilen bir olgudur. Kişinin pişmanlık hissetmesi için önce tercihleri ve sonuçları hakkında düşünmesi gerekli olan bilişsel bir süreçten de geçmesi gerekir. Pişmanlık için burada iki önemli eylem karşımıza çıkar. İlki düşünme, kişinin zihninde olay veya durumları değerlendiren çıkarımlarda bulunması, ikincisi ise olay veya durumun kişiye acı üzüntü vermesiyle yaşanan pişmanlığı hissetmedir.

506  
OMÜİFD

Bireyin yaşadığı pişmanlığa rağmen yapıcı bir pişmanlık hissetmesi hatasını kabul edip, sorumluluk üstlenmesi ve pişmanlık tecrübesinin de doğru davranış ve düşünceyi uygulamasıyla olur. Bu tecrübeye kişi kendisine odaklanmaz, eylemin yanlışlığına odaklanır ve "etkin pişmanlık" devreye girer. Etkin pişmanlıkta birey hatalı davranışın yerine doğrusunu koyma peşindedir. Eyleminin analizinde bulunan birey doğru davranışa yönelmiyorsa yanlış davranış alışkanlık haline alabilir (Arıcı, 2015). Kişinin her durumda pişmanlık yaşaması mümkündür. Nörobilim alanındaki veriler pişmanlığın olmadığı bir hayatın olasılığının düşük olduğunu göstermektedir (Camille vd., 2004)

## 2.1. Pişmanlık Türleri

Pişmanlık kavramı çeşitli türlerde ele alınmıştır. Engin (2011) pişmanlığı üç kısımda incelemiştir. Zamana göre pişmanlık, geçmişe yönelik pişmanlık ve geleceği etkileyen pişmanlık olarak iki alt kısımda incelenirken geçmişe yönelik pişmanlıkta sonuç ve süreç pişmanlığı olarak ikiye ayrılır. Süreye göre pişmanlık, kısa süreli ve uzun süreli pişmanlık olarak ikiye ayrılır. Gilovich, Medvec ve Kahneman'ın çalışmasında (1998) bireylerin yaptıkları bir eylem için duydukları pişmanlığın daha kısa süreli olduğu ve zamanla etkisinin azaldığı, yapmadıkları bir eylem için duy-

dukları pişmanlığın ise uzun süreli olduğu ve kişiye uzun vadede daha acı verdiği ileri sürülmüştür. Eylem ve eylemsizliğe göre pişmanlık yapma ve yapmama etkisi olarak kısımlara ayrılır. Buna göre yapılanlar yapılmayanlara göre daha çok pişmanlık verir. Sebebi ise eylemsizliğin eylem durumlarına göre daha normal olmasıdır (Zeelenberg vd., 2002).



**Tablo-1: Pişmanlık Türleri**

Pişmanlık, kendi içerisinde birtakım bileşen ve aşamaları içeren, bunların ortaya çıkışı ile de aldığı hallerde değişiklik meydana gelen bir yapıdır. Schulz'a (2011) göre, pişmanlık dört farklı aşamadan geçer. Bu dört aşamadan sonra beşinci bir boyutun olduğunu da kendisi ekler. Bunlardan ilki hata yapan veya yaptığını düşünen bireyin yaptığı hatayı yok saymak istemesi ve reddetmesidir. İkinci aşama, kendisine böyle bir şeyi nasıl yapabildiğini düşünen bireyin farkındalığını kaybederek kendisine yabancılaşması gelir. Kişinin kendisini cezalandırmak için duyduğu şiddetli bir arzu üçüncü aşamayı oluşturur. Bu arzudan sonra birey bütün

dikkatini ve zamanını tekrar tekrar aynı şeye verir ve saplantı yaşar. Bu saplantının etkisinde pişmanlığın diğer üç aşaması sürekli yeniden yaşanır. Bu dördüncü aşamayı oluşturmaktadır. Schulz'un eklediği boyut ise beşinci boyut olarak ileri sürdüğü *varoluşsal uyanış* "pişman olmaktan pişman olmayın" aşamasıdır. Hatasını kabul eden birey artık hayatın acı gerçekleriyle yüzleşmeye başlamaktadır. Kişi hatasıyla boğuşurken dünya dönmeye devam etmekte pişmanlık çılgınlıklarını duymamaktadır. Mesele pişmanlıklarla yaşamayı öğrenmektedir ve herkes için geçerli olabileceğini bilmektir.



#### Şekil-4: Pişmanlığın Bileşenleri

### 2.2. Pişmanlığa Götüren Etmenler

Pişmanlığa götüren pek çok etken bulunmaktadır. Tembellik yapmak ve bir işi yapılması gereken zamanda yapmak yerine ertelemek, aceleyle karar vermek ve iyice bir düşünüp değerlendirme süreci geçirmemek, kararsız kalmak ve seçenekler arasında sıkışıp kalarak oluşacak sonucun sorumluluğunu almaktan kaçınmak (Arıcı, 2015), bilgi eksikliğinden kaynaklanan belirsizlikler, kendini kontrolde başarısızlık, eylem veya tercih aşamasında hissedilen duygular, önceki tecrübelerin etkisi, seçilen seçeneğin tatminsizliğe götürmesi (Engin, 2011) bu etkenlerin başında gelir. Bunun yanı sıra, eski pişmanlık yaratan kararların tekrarlanması, seçeneklerin çok olması, çok iyi olduğu düşünülen bir fırsatın kaçırılması, aile veya çevreden kaynaklanan yönlendirmelerin etkisi, kişilerarası ilişkilerde yaşanan sorunlardan kaynaklanan gibi pişmanlıkla sonuçlanan eylemler de vardır.

### 3. Günahkarlık

Günah sözlükte (Türkçe Sözlük, 2005, 810), “1.Dini bakımdan suç sayılan iş veya davranış, vebal, 2.Acımaya yol açan kötü davranış, yazık, 3.Sorumluluk vebal, 4.Kabahat, hafif suç.” şeklinde, günahkarlık ise, “günahkâr olma durumu” olarak geçer. Günümüze kadar gelen bütün dinlerde günaha dair pek çok açıklama yapılmıştır. Bu noktada ortak olan vurgu ise kutsala karşı işlenen hata, ilahi emirlerin ihlal edilmesi ve düzenin bozulmasıdır. Dinlere göre farklılık gösteren kısım ise günahın tanımı, kaynağı, çeşitleri ve etkileri gibi konularda ortaya çıkmaktadır (Kahraman, 2007).

Suçluluk bir dine, din otoritesine veya Tanrı'ya yönelik olduğunda günahkarlık duygusu veya dini suçluluk duygusu ortaya çıkar. Dini suçluluk duygusunda günah kavramı çok önemlidir (Güler, 2007). İslam dinine göre günah, kişinin kendisini ve toplumsal hayatını etkileyen bir olaydır (Kılıç, 1998). Günahkarlık duygusunu suçluluk duygusundan ayıran temel noktayı günahkarlık duygusunun insan davranışının ahlaki ve toplumsal normların üstünde olan bir normla çatışması oluşturmaktadır (Aslan, 1992). Kişinin vicdanında dini inanç ve normların kendi davranışı ile çatışmasının yaşanması günahkarlık duygusunu ortaya çıkarır. Bu noktada kişi yaratıcı ile ilişkisinde uyumsuzluk olduğunu fark eder (Firat, 1992).

Allah'ın günahkâr olanları cezalandıracağı, bu cezadan kurtuluşun da yalnızca Allah'a inanmak ve Ondan af dilemek ile mümkün olacağı şeklindeki inanç kişiyi dini suçluluk/günahkarlık duygusuna götürür. Günahkarlıkla birlikte cezalandırılma korkusu ve Allah'ın merhametine sığınma arzusu yaşayan birey Allah'a daha çok yönelerek af dileyebilir. Ancak her durumda böyle sonuç ortaya çıkmayabilir. Günah işleyen bireyin, ceza korkusu ve affedilme umudu kişiyi motive edecek kadar yoğun yaşanmadığı durumlarda, dine ve ahlaki değerlere tepki ve bunları inkar söz konusu olduğunda Allah'a yönelim ortaya çıkmaz (Peker, 2003). Dini gelişim seyri içinde günahkarlık duygusunun dini inanç ve

amel için motivasyon kaynağı olması bu duygunun gelişiminin normal düzeyde olmasına bağlıdır. Allah'ın merhameti, affediciliği bu motivasyonda etkili olduğu gibi günah işlemenin verdiği bunalım da önemli bir etken olur (Karaca, 2011).

Bununla birlikte kişiler günahkarlık duygusunun oluşumunda yer alan suçluluğun etkilerini silmek ve onarım yapma ihtiyacı içerisinde de girebilirler. Bu onarım ile kişi dini teslimiyete, arınma ve tevbeğe yönelecek suçluluğun ve pişmanlığın etkilerini ortadan kaldırmaktadır (Deniz, 2005). Günah, pişmanlık ve tevbe ile sonuçlandırıldığında insanın yaratıcı ile ilişkisinde hem geliştirici hem de olumlu etkiler yapar (Hökekleli, 2009). Kişinin yaratıcıdan bağışlanma dilemesi olarak görülen tevbe, Yapıcı'ya göre (1996) üç özelliği içinde barındırır. Günah işlememede kararlı olmak, teorik ve pratikte devamlı olmak, samimi ve bilinçli olmak. Aynı zamanda tevbenin en önemli gerçekleşme şartı olarak pişmanlık görülmüştür.

510

OMÜİFD

### 3.1. Günahkarlık Türleri

İslam'da günah kavramı büyük ve küçük günah olmak üzere iki kısımda ele alınır. Böyle ele alınmasının sebebi Kuran'ı Kerim'de yer alan ifadelerden dolayıdır. Büyük günah, dinin kesin olarak yasakladığı, sonucunda dünyevi ve uhrevi cezanın verileceğinin ifade edildiği günahlardır. Bunun dışındaki günahlar ise küçük günah olarak isimlendirilmiştir. Dünyada cezasının ahirette ise azabının belirtilmediği günahlar şeklinde ele alınır. İslami kaynaklara bakıldığında büyük günahın neler olduğu, sayısı gibi konularda kesinlik olmadığı görülür. Kuran'ı Kerim'de büyük günahların birden fazla olduğuna işaret vardır. Ancak büyük günah olarak sadece şirk zikredilir. Aynı zamanda hadislere bakıldığında da bu konuda farklı rivayetlerin olduğu görülür. Bir hadiste en büyük günah şirk olarak ifade edilirken başka hadislerde büyü, anne babaya itaatsizlik, haksız yere katletmek, yetim malı yemek, küfür şeklinde çeşitli sayıda zikredildiği görülmektedir. Küçük günahlar konusunda da bir sayının olmadığı bilinmektedir. Ancak küçük günahların devamlı işlenmesinin büyük günahlara götüreceği de belirtilir (Kahraman, 2007). Büyük ve

küçük günahlar olarak yapılan ayrıma bakıldığında kişinin işlediği günaha ve türüne bağlı olarak yaşadığı günahkarlık da değişebilir. Bu farklılık da günahkarlığın verdiği sıkıntıyı, üzüntüyü, yoğunluğu vb. etkenleri de değiştirebilir.

### 3.2. Günahkarlığa Götüren Etmenler

Kişinin suçluluk ve pişmanlık yaşamasında çeşitli etkenler rol oynadığı gibi günahkarlık yaşamasında da önemli etkenler vardır. Bu noktada özellikle dini kaynaklarda işaret edilen etmenlerin ön planda olduğu görülür. Bunun dışında da psikoloji ile ilgili yapılan çalışmalarda özellikle kişilerin içinde bulunduğu gelişim dönemleri ve etkileri bağlamında günahkarlığa neden olabilecek durumlar yer almaktadır.

Suçluluk ve günahkarlık duyguları ergenlik döneminin en belirgin özelliklerinden olarak görülür. Bu dönemde otoriteye başkaldırı ve bağımsız olma arzusu, cinsel isteklerin artması ile suçluluk ve günahkarlık duygularının yaşanmasına neden olmaktadır (Çayır, 2014). Bu dönemde özellikle cinsel duyguların uyanması ahlaki problemleri beraberinde getirir ve suçluluk ve günahkarlık duygularının arttığı görülür. (Kula, 2006). Hökelekli (1998), ergenlerde günahkarlık duygusuna yol açan bu çeşitli durumları açıkladıktan sonra din adamları ve dindarların olumsuz tutumlarının kişilerde çatışma ve şüphenin doğmasına zemin hazırlayarak akabinde muhtemel suçluluk ve günahkarlık duygularının da habercisi olabileceğini belirtir.

Kişiyi günah işlemeye götüren çeşitli etmenlerin olduğu görülmektedir. Dini kaynaklara bakıldığında bunların, nefs-i emmare, heva, insanın yapısının hassas olması, dünya hayatının ebedi olacağını düşünme, dünya hayatının çekiciliği, dünyanın imtihan yeri olması, şeytanın çabaları (Kahraman, 2007) gibi nedenlerin olduğu karşımıza çıkar. Kişi bu ve oluşabilecek başka nedenlerden ötürü günah işlediğinde, günah olduğu bilincindeyse ve günahkar olduğunu düşünüyor, bundan ötürü üzüntü ve pişmanlık yaşıyorsa günahkarlık hissi ortaya çıkmaktadır. Aynı zamanda kişinin kendi dini düşünceleri, aile ve çevresinin etkileri, din eği-

timi alıp almaması, dini eğitim seviyesi, hayat tarzı, yaş aralığı, cinsiyet, sosyo-ekonomik durum, yaşanan olaylarla dini bağlantılar kurma vb. çeşitli etmenler de bu süreçte kişinin tutumunu etkileyebilmektedir.

#### 4. Psikoloji Literatüründe Suçluluk, Pişmanlık Ve Günahkarlık

Psikolojik açıdan suçluluk, pişmanlık ve günahkarlık tecrübeleri birbirine yakın olarak ele alınmıştır. Nitekim psikologlar da bu noktaya dikkat çekmiştir. Örneğin Freud'a (1999) göre, süperegö, vicdan, suçluluk duygusu, cezalandırılma ihtiyacı ve pişmanlık aynı durumun farklı yönlerini gösterir. Suçluluk duygusu, süperegö ve bilinçten önce vardır ve ego ile otorite arasındaki gerilimin dışavurumudur. Pişmanlık, suçluluk duygusu durumlarında oluşan, egonun gösterdiği tepki için kullanılan genel bir terimdir. Suçluluk duygusunun arkasında işleyen kaygının algılanmasıyla ilgilidir ve cezalandırılma ihtiyacını barındırabilir. Kötü bir şey yaptıktan sonra yaşanan suçluluk aslında pişmanlıktır çünkü burada sadece yapılan eylemlerle ilgili bir durum söz konusudur. Buna göre suçluluk beraberinde pişmanlığı getirmiş olur.

Psikanalist yaklaşımda suçluluk genelde kaçınılamayacak bir son veya insan gelişimindeki yetersizliklere bağlı görülmüştür. Kişi bazen bu suçluluğunun bilincinde olabilirken bazen de suçluluk bilinçaltında gizli durumdadır. Freud (1999), egonun başka insanlara yönelttiği saldırganlığı süperegönün vicdan adı altında egoya yönelttiğini düşünür. Suçluluk duygusu bir tür cezalandırılma ihtiyacıdır ve tehlike oluşturabilecek saldırganlık arzusu bununla kontrol edilmeye çalışılır. Bu duygu Freud'a göre, otorite ve süperegö korkusundan kaynaklanır ve otorite korkusu içgüdüsel doyumlardan vazgeçilmesi için ısrar eder, süperegö korkusu ise buna ek olarak ceza verir. İçgüdüsel olarak vazgeçme durumu olduğunda kişi, otoritenin sevgisini kaybetmemek için doyumdan vazgeçer. Süperegö da içgüdüsel olarak vazgeçme arzusunun devam etmesi süperegödan gizlenememesi nedeniyle yeterli olmaz ve vazgeçme olduğunda bile suçluluk ortaya çıkar. Freud' a göre babalarını ortadan kaldıran oğullar özgürlüklerine kavuşmalarına rağmen kolektif bir suçluluk ve pişmanlık duygusuyla karşı karşıya kalır. Suçluluk duygusuyla baş edebil-



mek için de totemizmin iki ana tabusuna başvurmak durumunda kalmışlardır (Kısa, 2015). Freud'a (1999) göre, dinler için suçluluk duygusunun uygarlıkta oynadığı rol önemlidir ve insanları günah olarak görülen suçluluk duygusundan dinlerin kurtardığını iddia eder. Uygarlık ilkel suçun işlenmesiyle başlamış ve suçluluk duygusu da uygarlığın gelişimindeki en önemli sorun olmuştur. Dolayısıyla Freud'a göre suçluluk ile günahkarlığın birbiri ile içi içe geçmiş kavramlar olduğunu söylemek mümkündür.

Hümanist yaklaşımda Fromm (1994), insanların kendi vicdanlarından kaynaklanan suçluluğun çoğu zaman bir dış otorite karşısında duyulan korkudan başka bir şey olmadığını savunur. İnsanlar kendilerini suçlu olarak görecekları yerde bu otoritelerden korkmaktadırlar. İnsanın akıldışı bir otoriteye bağımlı olması, kendini otoriteye beğendirmeye çalışması suçluluk duygusuna götüreceği gibi suçluluk duygusuna olan bağımlılığı da arttıracaktır. Fromm, suçluluk duygusunun çoğu zaman otoriter vicdanla ilgiliymiş gibi hissedildiğini ancak bu duyguların köklerinin hümanist vicdana uzandığını ve otoritenin istemediği bir şey yapan kişinin bilinçli olarak kendini suçlu gördüğünü belirtir. Aynı zamanda kişi kendi beklentilerine göre yaşamamasından ötürü de bilinçdışı suçluluk duyabilir.

Bilişsel yaklaşıma göre, insan zihninde yer alan hayatı düzenleyen kurallar ve toplumun kabul ettiği değerlere, normlara dair şemalara aykırı bir hareket olduğunda kişi suçluluk yaşayabilir. Kişi bu durumda olumsuz hislerle baş başa kalır. Suçluluk duygusu yapılan araştırmalarda bilişsel yönü olan duygular arasındadır ve Beck'in bilişsel modeline göre ele alındığında nasıl düşündüğümüz, nasıl hissettiğimizden sorumlu olur. Olumsuz düşünceler suçluluk gibi olumsuz duyguların hissedilmesine götürebilir (Beck, akt. Dağkurs, 2015). Birey yaptığı değerlendirme ile eylemlerinde başarısız olduğunu görürse suçluluk ve utanç oluşur. Bireyin değerlendirmesi dışsal nedenlere atıfta bulunuyorsa, başarısızlığa, şansa veya başkalarının eylemlerine yöneliyorsa, birey kendisini suçlamaz. Suçluluk oluşmasında atıf farklılaşır. Kimi durumda tüm benliğe

kimi durumda ise karaktere dayalı olumsuz atıflar vardır. Bu noktada atıf tüm benliğe odaklanırsa utanç, belirli bir eyleme yönelik olursa suçluluk veya pişmanlık ortaya çıkar (Dinçer, 2013).

Pişmanlık da suçluluk gibi psikoloji literatüründe kendisine yer bulan bir kavramdır. Psikanalitik yaklaşımda pişmanlık, çocukluk dönemi yaşanan tecrübelerle ilişkilendirilir. Özellikle Freud'un üzerinde durduğu pişmanlık kavramı, suçlulukla bağlantılı olarak ele alınır ve çok net ayrımlar yapılmadan kullanılır. Freud'a (1971) göre, pişmanlık ödipal kompleks ile ilgilidir. İlkel çağlarda erkek çocukların babalarını kıskanıp onu öldürmelerinin ardından duydukları pişmanlık nedeniyle babalarını yüceltmesi olarak özetlenebilen kompleksi Freud, tüm bebeklerin babalarına yönelik saldırgan ve yüceltici, çatışmalı duygular yaşadığı şeklinde açıklamıştır. Ona göre, bu ilk hata ve ilk pişmanlık tüm nesillere bulaşarak insanlığı etkisi altına almıştır. Yaptığı işten dolayı pişmanlık duyan kişinin tutumu, ilkelerin tabuya karşı aldıkları tutumda da görülür ve tabu vicdanın bir buyruğudur. Çiğnenmesi ise günah duygusunun doğmasına sebep olur.

Hümanist yaklaşımda, kendini gerçekleştirmek demek tüm insani sorunları aşmış olmak anlamına gelmez. Sağlıklı insanlarda çatışma, engellenme, iç sıkıntı, üzüntü, incinme ve suçluluğun bulunması doğaldır. Burada kişide arzu edilen nevrotik bir suçluluk duygusu değil, gerçek ve gerekli bir suçluluk duygusudur (Maslow, 2001). Bu aynı zamanda pişmanlık kavramı için de geçerli olmaktadır. Kendini gerçekleştiren kişi, bütün eksikliklerinin farkında olarak pişmanlık, utanma ve sıkılma yaşamadan kendisi ile eğlenebilir (Ayten, 2012). Bütüne ve yaradılışa odaklanan hümanist yaklaşımda bireyin öznel gerçekliğine vurgu yapılarak şimdiki zamana bireyi odaklamaya çalışılır. Geçmiş sadece bireyi şimdiki konumuna getirdiği için önemlidir aynı zamanda gelecekte ulaşılacak hedefler vardır. Acı verici yaşantılar yerine hayatı daha makul kılmak için gelişime odaklanarak, insanları hatalarıyla takdir ve teşvik etmek gerekir (Gerrig - Zimbardo, 2012).

Sosyal psikoloji alanında pişmanlık, bilişsel çelişki kuramı ile bağlantılı olarak da ele alınır. Bilişsel çelişki kişiye rahatsızlık veren bir durumdur ve bunu yaşayan kişilerde çelişkiden kurtulmak için güdülenerek değişim için çaba sarf ederler (Kağıtçıbaşı, 2013). Yapılan bir araştırmaya göre, bireylerin %62'si çelişki yaratan davranışlar nedeniyle pişmanlık yaşamaktadır. Uyumsuzluk, önceki davranışlarda bulunan hatalarının düzeltilmediğinde pişmanlık ile sonuçlanır, kişi huzursuz olur. Bu noktada pişmanlık yaşantısını geçirmekle bilişsel çelişki de hissedilmiş olur (Engin, 2011). Bununla birlikte her bilişsel çelişki de pişmanlık ile sonuçlanmaz. Burada kişilerin tutum değişikliğine gidip gitmemesi önemli olmaktadır.

Pozitif psikolojide ise, insan hayatında yer alan güç ve erdemlere önem veren, insanı daha gelişmiş ve olgun varlık haline ulaşmasını hedefleyen, gerçekleri göz ardı etmeyen bir yaklaşım söz konusudur (Ayten, 2014). Buna göre erdemler içerisinde bulunan ölçülülük erdemi aşırılığa kaçmamayı, kendini kontrol edebilmeyi gösterirken pişmanlık da bu noktada ele alınabilir. Pişmanlık yaşantısını aşırı uçta yaşayan birey ölçülülük erdeminden de uzaklaşır. Kendini kontrol edebilen birey ise yaşanan pişmanlıklardaki hatalarını olduğu gibi kabullenir ve tedbirli davranarak aynı pişmanlıklara tekrar düşmemeye çalışır.

Günahkarlık, psikolojik suçluluktan farklı unsurlar içeren, hatanın Allah katında günah karşılığı olarak, uzun bir manevi yolculuğun ürünü olan ve günah bilincini gerektiren, günah olarak görülen davranışın telafisi için çeşitli mekanizmalar sunan, dini hayatı olumlu veya olumsuz etkileyebilen bir duygudur (Höleleki, 1998). Psikanalitik geleneğe göre günah duygusunun kişide oluşması ego ve süperegö arasında çatışma yaşanması, süperegönün cezalandırılmasına maruz kalınmasıyla gerçekleşmektedir (Güler, 2007)

Nevrotik davranışlar ve dini ritüeller arasındaki benzerliğin suçluluk duygusunda yer aldığını iddia eden Freud'a göre, saplantılı davranışlarda bulunan bir kişi yasaklarla hareket eder, kendisinin bile farkında

olmadığı bir suçluluk duygusunun etkisinde olur. Bu durum ise daha önce yaşanıp zihninde yer eden yaşantılardan kaynaklanmaktadır. Yeni motivasyonlarla canlanabilen suçluluk duygusu cezalandırılma korkusuyla ilişkili olarak iç sıkıntı ve belanın ortaya çıkacağı duygusuna yol açar. Bu da kişiyi tehlikeye karşı kendini güvence altına almaya götürür. Aynı şekilde dine inananlarda saplantılı davranışlar altında kendilerini günahkâr olarak hissedebilir. Dine inananlarda günlük işlerinde dua, niyaz gibi dini vasıtalara başvurarak koruyucu ve savunmacı bir özellik gösterirler. Dini ritüeller ile saplantılı davranışların suçluluk hissinin getirdiği pişmanlık noktasında da benzediğini savunulur. Buna göre din, günaha teşvik eden dürtülerin sonucunda ilahi cezayı öngörür ve kişide iç sıkıntı meydana getirir. Güdülerini bastırmak her zaman kolay olmadığından dindarlar günaha düşer ve tevbe ile yeni bir dini faaliyete yönelirler. Aynı durum saplantı nevrozlarında da kendini gösterir (Freud, 1990, akt. Köse, 2012)

516

OMÜİFD

Günahkarlık duygusu kişiyi anormal davranışlara götürebilir. Dini suçluluk duygusu yaşayan kişi, günahlarının bağışlanmayacağına inanır ve kötü bir hareket yaptığında kendisini sürekli suçlar ve affetmez, aynı zamanda günahkarlık duygusuna cezalandırılma korkusu da eşlik ederse kişide psikolojik rahatsızlıklar ile zorunlu tepkilerin oluşmasına neden olabilir. (Peker, 2003). Suçluluk ve günahkarlık duygularının derinliği, şiddeti, yoğunluğu, süresi ve devamlılığı gibi etmenler ne kadar olursa süperegö tarafından baskı uygulayan, yasaklayan, erteleyen davranışların ortaya çıkması da o yönde olur (Güler, 2007) Ancak bu durumun her kişi ve koşulda aynı şekilde gerçekleşmediği de göz önünde tutulmalıdır.

Psikolog Pluchik'e göre, suçluluk duygusu beklenen korku ve hazın karışımının sonucu olarak ortaya çıkar. Bu suçluluk yasaklanmış hazlara dayanır ve günah ile ilişkili olabilir. Dini açıdan yasaklanan ve etik olmayan hazlar sebebiyle günah işleyen kişi bu dünya veya öteki dünyada cezalandırılma korkusu yaşar. Günah sebebiyle haz ve korku da suçluluğa götürmüş olur. Aynı zamanda suçluluk korku ve üzüntü sonucu da ortaya çıkabilir. Bu ise diğeri kadar etkin bir suçluluk duygusu doğur-

maz. Çünkü ilk durumda hazzın varlığı suçluluk duygusunun ön planda olmasını sağlamaktadır (Pluchik, 1991, akt. Dinçer, 2013).

Fromm'a göre (2003), suçluluk, ceza korkusu ile birlikte insanları ya-saya uymaya iten itaatsizliğin insanın içinde uyanmasıyla oluşur. Suçlu-luktan kurtulmak otoritenin bağışlamasından geçer ve ayrıca bağışlan-mak belirli koşullar çerçevesinde olur. Bu durumda suçlu suçundan piş-manlık duyacak, cezasına razı olup kabul edecektir. Günah olarak görü-len itaatsizlik kişiyi suçluluk duygusuna o da otoriteye teslim ve cezalan-dırılmaya götürür. Bu ise bir bağışlanma sürecini gösterir. Böyle bir du-rum oluştuğunda kişi her itaatsizlikte daha fazla itaate sürüklenir ancak Fromm'a göre (1994), bazı insanlar özellikle kahramanlar itaatsizlik ile günah çemberini aşmayı başarırlar. Toplum adına bir şeyler yaparak itaatsizlik olan durumu farklı yöne çevirirler.

Görüldüğü üzere psikoloji literatüründe suçluluk, pişmanlık ve gü-nahkarlık kavramları birbiri ile ilişkili olarak ele alınmıştır. Bu çalışmalara bakılarak suçluluk ile pişmanlığı veya suçluluk ile günahkarlığı birbi-rinden ayırarak sınırlarını çizmek çok mümkün olmamaktadır. Çoğu zaman eş anlamlı veya birbirinin yerine kullanılan bu kavramlar aslında farklı tecrübelerle işaret etmektedir. Bu noktada söz konusu kavramların yakın kavramlar arasındaki yeri önem kazanmaktadır.

## 5. Suçluluk, Pişmanlık Ve Günahkarlığın Yakın Kavramlar Arasındaki Yeri

Sıklıkla birbirinin yerine kullanılan ve karıştırılan suçluluk ve pişmanlık, benzer özellikleri bulunduran farklı yaşantılardır. Her ikisi de olumsuz bir tecrübe olarak yaşanan suçluluk ve pişmanlık, kişinin özüne yöneliktir ve kişiye rahatsızlık verir. Sorumluluk hissini barındıran suçluluk ve pişmanlığın temel ayrımını suçluluk duygusunun ego üzerinde daha fazla etkili olması oluşturur. Suçluluk duygusu kişinin kendisinde başlar ancak kişinin dış kaynaklı bir suçlayıcı unsur bulmasıyla başka kişi veya nesnelere de geçebilir. Pişmanlık ise, kişide başlayan ve devam eden bir duygudur. Pişmanlık yaşayan birey daha çok kendi dünyasına ve kendi

davranışları üzerinde odaklanıp insanlardan izole olabilirken; suçluluk yaşantısının daha çok toplumsal olaylar, ahlak ve din ile ilgili olduğu görülür.

Kişisel sorumluluğa dayanan suçluluk ve pişmanlık köken itibariyle ayrılabilir. Suçluluk duygusu süperego kökenlidir ve kişinin kendisini kınaması, suçlayıp eleştirmesiyle iç ses olarak kendisini gösterir. Suçluluk yaşayan kişi kendisini değersizleştirir, özsaygısını sarsacak biçimde eleştirir. Pişmanlıkta ise kişi kendisini eleştirse bile bu eleştiri özsaygısını sarsmaz. Hatasını gören kişi bunu kabullenir. Yanlış bir şey yapıldığında kimi insan pişmanlık kimi suçluluk hisseder. Bu duruma özellikle süperego farklılığı ve öfkeyi işleme biçimi neden olur (Özmen, 2011). Tarhan'a (2017) göre ise, suçluluk, pişmanlık ve utançtan oluşan duygular olumsuz duygulardır ancak insanın olgunluğuna katkıda buldukları için yapıcı bir etki de bırakabilen duygulardır. Aynı zamanda bu duygular diğer olumsuz duygular da olduğu gibi paylaşıldıkça pekişir.

Günahkarlık duygusu da olumsuz olmakla beraber suçluluk ve pişmanlık gibi insanın olgunluğuna katkıda bulunabilir, yapıcı yönde gelişme gösterebilir. Ancak suçluluk ve günahkarlık duygularının başlaması ahlaki ölçüler ve vicdanın çığnemesine, bu durum da ahlaki kaygıların ortaya çıkmasına neden olur. Ahlaki kaygılar ise dine uyma davranışlarının gösterilmesinde engelleyici bir konumda olur. Kaygı sürekli bir günah algısına neden olabilir. Bu durumda da tevbe etme ve pişman olma yönündeki iki yapıcı faaliyete karşı kişide kayıtsızlık meydana gelir. Ancak kişi dini, suçluluk ve günahkarlık duygularına karşı destek unsuru olarak da kullanabilir. Bu durumda pişman olup tevbe edebilir (Hökelekli, 1998). Kişinin yapılanları onarma ihtiyacı hissetmesi tevbenin de başlangıcı olur. Samimi bir şekilde hatalarının itirafı ve sığınma ile kişi yaratıcıyla olan ilişkisini şekillendirebilir (Aslan, 1992). Vergote'ya göre (1999), kişinin hatalarından doğan itiraf ile Tanrı huzurunda yaptığı günah itirafı farklılık gösterir. Çünkü Tanrı huzurundaki itiraf ile kişi dini inanç ve amele motive olabilir. Bu noktada pişmanlık duygusu kişinin

yaşadığı çatışmanın devam ettiğini gösterirken tevbe, çatışmanın sona erdiğini gösterir (Kılıç, 1998).

Kişinin pişman olup tevbe etmesi durumunda yaratıcıya karşı utanç duyması önemli bir etken olur ve yaptığı yanlışları utanma duygusunun da varlığıyla telafi etmek isteyebilir. Aynı zamanda bu noktada kişinin yaşamış olduğu hayal kırıklıkları da belirleyicidir. Eğer kişi Allah ile olan ilişkisinde hayal kırıklığı yaşadığını düşünüyorsa ve hayal kırıklıkları günahkarlık duygusunun hissettirmiş olduğu sıkıntıdan fazla ise bu durum pişmanlık ve tevbe ile sonuçlanmayabilir. Yapıcı'ya göre (1996), kişinin tevbe etmeyi geciktirmesi suçluluk duygusunun zayıflamasına neden olabilir. Tevbe edilmediğinde başlangıçta suçluluk yoğun bile olsa, bu duygu etkisini kaybeder, yeniden günaha yönelme olabilir. Günah işleme alışkanlık halini alabilir. Ancak yine de kişi zaman içinde yaptığı davranışların günah olduğu bilincine varıp belirli etken ve duyguların da oluşmasıyla tevbeye yönelebilir.

Yukarıda değinildiği üzere suçluluk, pişmanlık ve günahkarlık üzerine yapılan araştırmalar bu kavramlarla ilişkili olan başka tecrübelerle de işaret etmektedir. Bu tecrübeler; utanç, hayal kırıklığı, ayıp, kuşku, çelişki, öz-değer kaybı ve kaygı şeklinde belirlenmiştir. Suçluluk, pişmanlık ve günahkarlığın yakın kavramlar arasındaki yerini tespit etmek için bu tecrübeler incelenmiştir.

### Utanç

Utanç, sözlükte (Ayverdi – Topaloğlu, 2007, 3248) "*Utanma duygusu, hicap*" olarak tanımlanır. Utanç ve suçluluk genel olarak birlikte ele alınan, bazı kişisel başarısızlık durumları, ihlallere karşı tepki olarak, çoğunlukla kişilerarası bağlamda ortaya çıkan duygulardır. Yaşanan kimi durumlarda bazı insanlar utanç bazıları ise suçluluk yaşar. Bu iki duygu arasındaki temel fark benliğin yaşantıdaki rolündedir. Utanç doğrudan benlik ile ilgiliyken suçluluk, benlikteki olumsuz değerlendirilmenin temel ögesi değildir. Daha çok eylem veya eylemsizliğe odak vardır. Utançta benliğin tümü olumsuz olarak nitelenir ve acı çok daha fazladır. Benliğin başkala-

rına nasıl görüldüğü utançta önemlidir ve benliği kötü görme olduğunda, yapılan hoşla gitmeyen davranış benliğin yansıması olarak görülür. Suçluluk ise daha çok davranışlarla ilgilidir. Davranış olumsuz olarak değerlendirildiği için utanca göre daha az yıkıcı ve acı verici olur (Cırhınlıoğlu, 2006). Cüceloğlu (2016), iki tür utanmanın söz konusu olduğunu belirtir. Birinci tür, sağlıklı olan ve kişinin gücünün yetip yetmediği şeyleri fark etmesine yarayan utanmadır. Sağlıklı olarak görülen bu utanma mahcubiyet duygusu olarak değerlendirilir ve kişinin deneyimleri sonucu oluşmaktadır. İkinci tür ise utanç dediğimiz ve insana zarar veren, kökeni yetişilen aileye kadar inen ve kişiye mutsuzluk veren utanmadır. Sağlıksız olarak görülen utanç ise kişinin yetiştiği ortamda bulunan kişilerin baskıları neticesinde ortaya çıkmaktadır. Kişi utanç yaşadığında bu duyguyu nasıl yöneteceği değişebilir. Utancın yönetiminde “utancı kabul etmek” ve “utancı uzaklaştırmak” şeklinde iki yöntem olduğu görülür. Kabul etmek, yanlış kabullenip utanç verici olduğunu anlamak ve pişmanlık yaşamak, yaşadığı pişmanlığı göstermekle olur. Uzaklaştırmak ise yapılan bir yanlıştan ötürü diğer insanları suçlayıp öfkelenmektir (Sığırdı, 2010).

520

OMÜİFD

### Öz-değer Kaybı

Utanç duygusuna yakın kavramlardan biri de öz-değer kaybıdır. Öz-değer, “kişinin kendini tanıması ve gerçekçi olarak değerlendirmesi ile kendi yetenek ve güçlerini olduğu gibi kabul edip benimsemesi sonucunda kendisine karşı duyduğu sevgi, saygı ve güven duygularını ifade etmektedir.” (Çuhadaroğlu, 1986, 71). Tutarlı benlik imajı oluşturmak sağlıklı bir öz-değer duygusuyla bağlantılı olarak ele alınmıştır. Yapılan araştırmalar yüksek öz-değere sahip bireylerin düşük öz-değere sahip bireylere göre olumlu duygulanım durumları ve yaşam doyumlarının daha yüksek olduğu, umutsuzluk düzeylerinin ise daha düşük olduğunu göstermiştir (Eroğlu, 2011). Suçluluk ve günahkarlık yaşantılarında bireyin kendisine yönelik değerlendirmesi çok önemlidir. Sürekli olumsuz olan değerlendirmeler öz-değer kaybına da yol açabilir.



Öz-değer kavramıyla yakın olarak kullanılan kavramlardan biri de öz-saygıdır. Sözlükte öz-saygı (Doğan, 2001, 1050), “*haysiyet*” olarak geçer. Suçluluk yaşantısında birey kendisini eleştirir ve değersizleştirir. Bunları yaparken birey özsaygısını sarsar. Pişmanlık yaşayan birey de kendisini eleştirir ancak bu eleştiri özsaygısını sarsacak şekilde olmaz (Özmen, 2011).

### **Hayal Kırıklığı**

Türkçe Sözlük’te (2005, 864) hayal kırıklığı: “*çok istenilen veya umulan bir şeyin gerçekleşmeyişinden duyulan üzüntü, düş kırıklığı*” olarak geçer. Hayal kırıklığı özellikle pişmanlık ile karıştırılan ve çalışmalarda birlikte ele alınan bir kavramdır. İki duygu arasındaki temel farkı kontrol kavramı oluşturur. Pişmanlıkta kontrolü elinde bulunduran birey, hayal kırıklığında kontrolünde olmadığı eylemlerin sonuçlarını yaşar. Zeelenberg ve arkadaşlarının (2000) yaptığı çalışmada hayal kırıklığı ve pişmanlık benzer ve farklı özellikleri içerisinde barındıran ve fenomoloji itibarıyla de ayrılan farklı duygulardır. Bu duygular karar verme aşamasında ayırt edici sonuçlar doğurur. Pişmanlık, daha çok negatif bir olayda sorumlu olunan veya sorumlu hissedilen durumlarda ortaya çıkar. Hayal kırıklığı kontrol edilemeyen çevre, beklenmedik olumsuz durumlarda veya kişilerde ortaya çıkmaktadır.

Hayal kırıklığı aynı zamanda kişinin din ve Allah ile ilişkisinde de belirleyici bir kavramdır. Zira din ve Allah ile olan ilişkisinde kişi, istek ve duaları yönünde olayların gerçekleşmediğini gördüğünde hayal kırıklığı yaşayarak din ve Allah ile olan ilişkisini bu duruma göre şekillendirebilir.

### **Ayıp**

Ayıp sözcüğü sözlükte (Doğan, 2001, 105), “1.Utanılacak şey, kusur, leke, 2.Noksan, hata, kusur, eksik, 3.Eksiklik, noksanlık, şaibe, 4.Malda kalite kusuru, sakatlık, 5.Terbiye ve nezaket harici, 6.Müstehcen şey, utanılacak şey manasında azarlama hitabı” şeklinde geçer. Ayıp sayılan bir davranış benimsenmiş sosyal kuralların ihlaline yol açar. Bundan dolayı kişi hu-

kuki bir yaptırım olmasa bile dini veya sosyal bir yaptırım olan ayıplama karşı karşıya kalır. Yaşanılan bu durum kişide utanmayı ve pişmanlığı doğurur. Kimi insan bu durum sonucunda ayıplarını düzeltme yoluna giderken kimileri gitmeyebilir (Çağrı, 1991). Ayıp ile günah da birbirinden farklıdır. Ayıp, daha çok toplumsal normlara aykırı olana işaret ederken günah, dini kurallara aykırı olana işaret eder. Toplumsal kurallarla dini kuralların örtüştüğü konularda ayıp etmiş olmak ile günah işlemiş olmak tecrübeleri de birbirine yaklaşmaktadır. Ancak asıl itibariyle farklı tecrübelerdir.

### **Kuşku**

Kuşku Türkçe Sözlük'te (2005, 1270), "1.Bir olguyla ilgili gerçeğin ne olduğunu kestirememekten doğan kararsızlık, kuruntu, işkil, şüphe, acaba, 2.(psikol) Başkalarının iyi niyet ve amaçlarını kötüye yorarak işkillenme duygusu." olarak geçer. Kuşku pişmanlığın sezilmesini içeren aynı zamanda pişmanlıktan ayrılan bir duygudur. Duygusal ve bilişsel temeli olan kuşku özellikle kararın kişi için önemli olduğu zamanlarda kendisini gösterir (Engin, 2011). Kararın sonucunun ortaya çıkaracağı suçluluk ve pişmanlık duyguları kişinin karar vermesini etkileyebileceği gibi karar verirken kuşkusunu da etkileyecektir.

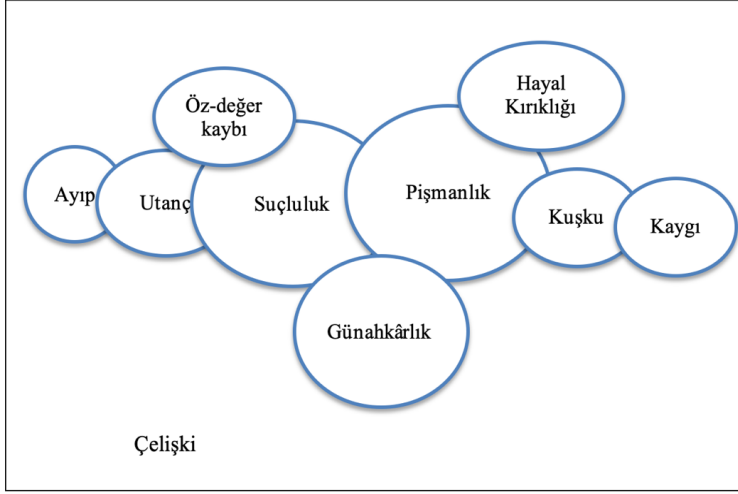
### **Çelişki**

Çelişki Türkçe Sözlük'te (2005, 412), "*çelişme, tenakuz*" olarak geçer. Çelişmek ise "*düşünce ve davranış birbirini tutmamak, birbirlerine ters düşmek, tutarsız olmak, mütenakız olmak*" şeklinde geçer. Çelişki konusu özellikle bilişsel çelişki kuramıyla bağlantılı olarak ele alındığında suçluluk ve pişmanlık ile bağlantısı görülmektedir. Meydana gelen bilişsel çelişki süreci pişmanlık ve suçluluğu tetikleyen bir süreci içermektedir. Bu durumda suçluluk ve pişmanlığın ortaya çıkması için kişinin "ben yanlış yaptım" cümlesini kurması yani davranışları ile ilkelerinin çeliştiğini kabul etmesi gerekir. Çelişki; suçluluk, pişmanlık ve günahkarlığın ön adımı gibidir.

## Kaygı

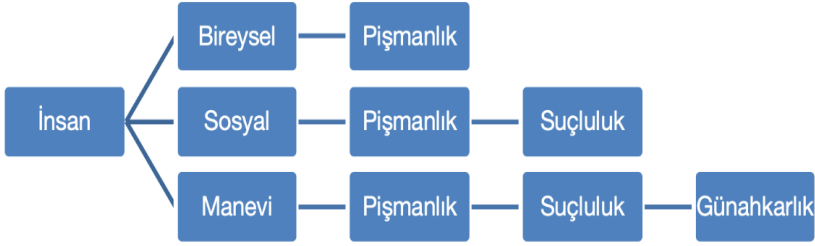
Kaygı psikoloji sözlüğünde (Budak, 2005, 432) şu şekilde tanımlanır: “1.En genel anlamıyla tehlike veya talihsizlik korkusunun ya da beklentisinin yarattığı bunaltı veya tedirginlik; usdışı korku.” Kaygı genellikle geleceğe dönük durum ve davranışların ortaya çıkaracağı sonuçla ilgili olarak ve kişinin kendisini olumsuz olabilecek bir durumdan korumasına yönelik oluşur. Bu noktada suçluluk ve pişmanlık yaşamak istemeyen birey karar verme aşamasında ve verilen karar sonucunda bu duyguların yaşanmasında kaygı ile karşılaşabilir. Aynı zamanda kaygı kişinin günaha karşı tutumunda da önemli rol oynar ve sürekli günah işleme, günahkâr olma kaygısı kişinin dini hayatında da olumsuz bir rol oynar.

Suçluluk, pişmanlık ve günahkârlığın alakalı görüldüğü *utanç*, *hayal kırıklığı*, *ayıp*, *kuşku*, *kaygı* gibi kavramlar kimi noktalarda kesişen, bireyin hayatında farklı yönleri gösteren kavramlardır. Aynı anda birden fazla duygu yaşayabilen bir kişinin suçluluk olarak tanımladığı durum diğer bir kişide başka ad alabilir. Suçluluk, pişmanlık ve günahkarlık yaşantıları, kendileri ile ilintili olan diğer duygularla bazı noktalarda kesişebilir. Hata yapan bireyin önce yaptığı hatayı kabul etmesi için bilişsel çelişki yaşamaması, çelişkisini ve hatasını kabul edip pişmanlık duyması ya da suçluluk yaşamaması gerekir. Günahkarlık birçok kavramla ilişkili olsa da özellikle suçluluk ve pişmanlık kavramlarıyla bağlantılıdır ve bireyin dini hayatında önemli bir yer teşkil eder. Suçluluk, pişmanlık ve utanç ile kesişirken utanç ve suçluluğun kesiştiği noktada ise kişinin öz değerinde zedelenme olabilir. Utanç, ayıp ile yakınlık gösterir. Pişmanlık, hayal kırıklığı, kuşku ile kesişir ve kuşku, kaygı duyma ile benzerlik gösterir. Bütün bu yaşantılar ise kişide bir çelişki meydana getirir ki kişinin çelişkiden kurtulması için tutum veya davranış değişikliğine gitmesi gerekir.



### Şekil-5: Suçluluk-Pişmanlık ve Diğer Yaşantılar

Psikolojik açıdan insanın bireysel, sosyal ve manevi olmak üzere üç boyutta ele alındığı görülür. Bireyin kendisi ile alakalı boyutu bireysel, çevresi ile ilişkili olan boyutu sosyal, inancı ile ilgili konuları kapsayan boyutu ise manevi olarak isimlendirilir (Ayten ve Düzgüner, 2017). Suçluluk, pişmanlık ve günahkarlık da bu şekilde üç boyutta ele alınabilir. Pişmanlık daha çok bireysel boyuttadır, kişinin kendi eylem veya eylemsizliği üzerindeki olumsuz düşüncelerini kapsar ve kişinin kendisinde kalır. En temelde pişmanlık kişinin, “keşke bu hatayı yapmasaydım” cümlesini kurduğu andır. Suçluluk ise daha çok sosyal boyutta ele alınabilir, sosyal ilişkilerde kendisine yer bulmaktadır. Özellikle kişinin başka bir kişiyle olan ilişkisinde olumsuz düşünce ve davranışlarda ortaya çıkar ve pişmanlık duygusuna suçluluk duygusu da eşlik eder. Suçluluk aşamasında birey “ona karşı hata yaptım” düşüncesi içine girer. Dini suçluluk duygusu veya günahkarlık duygusu manevi boyutta ele alınabilir. Kişinin Allah ile olan iletişimde günah işlemesiyle ortaya çıkar. Günahkarlık, kişinin “Allah’a karşı hata ettim” fikrine kapılması ve pişmanlık ve suçluluk yaşamasıdır.



**Tablo-2: Pişmanlık, Suçluluk ve Günahkarlığın Ortaya Çıktığı Boyutlar**

İnsanın boyutları birbirini etkileyebilir, suçluluk ve pişmanlık kişisel ve sosyal boyutlarda beraber yer alabildiği gibi ayrı ayrı da yer alabilir. Suçluluk ve günahkarlık haline pişmanlık duygusu eşlik etmeyebilir. Böyle bir durumda kişi hata ettiğini veya günah işlediğini kabul etmekle birlikte böyle davranmasının ardında güçlü nedenleri olduğunu ileri sürebilir ve pişmanlık duymayabilir. Böylesi durumlarda kişi işlediğini suç olduğunu veya yaptığının günah olduğunu kabul etmekle birlikte tam olarak suçluluk ve günahkarlık tecrübeleri yaşamaz. Diğer bir ifade ile suçlu olmakla suçluluk hissi, günah işlemekle de günahkarlık hissi eş anlamlı değildir. Kişi suçlu veya günahkar olsa bile pişmanlık duymadığı zaman tam anlamıyla bir suçluluk veya günahkarlık tecrübesinden bahsedilemez.

Suçluluk pişmanlıktan farklılık gösterir ve etki alanı, kişide yarattığı durumlar açısından pişmanlığa göre daha genel ve yıkıcı olur. Aynı zamanda suçluluk genellikle, ahlaki ve toplumsal normlarla bağlantılı iken günahkarlık dini kurallarla ilgilidir. Dinlerin günah tanımı ve günahtan kurtulma yolları değişiklik gösterir. İslam'da ise günahkarlık hissinden kurtulmanın yegane çözümü tevbe ederek hatayı tekrar etmemeye karar vermektedir. Bu kararı almada pişman olmak önemlidir. Ölene kadar tevbe edebilme imkanı ve Allah'ın tüm günahları temizleme vaadi, gü-

nahkarlık duygusunun yıkıcı dini suçluluk haline dönüşmesini engelleyen bir yapıdır.

### Sonuç

Suçluluk, pişmanlık ve günahkarlık birbirlerinden ayrı ancak benzeşen yönleri olan kavramlardır. Hepsi de kişinin bir hata yaptığını fark edip bundan utanması ile başlar. Pişmanlık daha çok bireyde başlayan ve etkileri itibarıyla bireyde kalan bir duygu iken suçluluk, daha çok toplumsal ve ahlaki konularla ilgili olup bireyde başlasa bile dış bir kaynağa yönelebilmektedir. Dini boyutta yaşanan suçluluk ise günahkarlık duygusu olarak değerlendirilmekte ve bireyin dini hayatında bu duygunun yansımalarının diğerlerinde olduğu gibi farklı şekillerde ve sonuçlarda olduğu ileri sürülmektedir. Aynı zamanda suçluluk, pişmanlık ve günahkarlık sadece duygu boyutunda yaşanmayan bireyin bilişsel ve davranışsal yönünü de kapsayan birer tecrübelerdir. Suçluluk, pişmanlık ve günahkarlık; utanç, hayal kırıklığı, ayıp, kuşku, kaygı, öz-değer kaybı gibi çeşitli kavramlarla da yakından ilişkilidir ve bunlar bireyin hayatında bir arada görülebilir. Çeşitli sebeplerde oluşabilecek bu duyguların bireyler üzerinde yapacağı etki, bireylerin bu duygularla nasıl başa çıktıklarına, bunları nasıl karşıladıklarına bağlı olarak değişmektedir. Kişinin kendi ile ilgili konularda hata yapması çoğu zaman pişmanlığa yol açmaktadır. Başkasına karşı yapılan hatada pişmanlığa suçluluk eşlik etmektedir. Dini konularda yapılan hatalarda yaşanan pişmanlık ve suçluluğa ise günahkarlık denmektedir. Pişmanlık, suçluluk ve günahkarlık hissetmenin ilk adımı sayılabilir.

### Kaynakça

- Arıcı, Handan. *Kur'an'da Pişmanlık Psikolojisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Aslan, Nebile. *Dini İman, Suç ve Tevbe İlişkisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- Ayten, Ali. *Psikoloji ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Ayten, Ali. *Erdeme Dönüş*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.

- Ayten, Ali. - Düzgüner, Sevede. *Tasavvuf Psikolojisine Giriş*. İstanbul: Sufi Kitap, 2017.
- Ayverdi, İlhan. - Topaloğlu, Ahmet. *Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Lugatı, 2007.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005.
- Camille, Nathalie. vd. "The Involvement of the Orbitofrontal Cortex in the Experience of Regret". [www.sciencemag.org](http://www.sciencemag.org), 2004.
- Cirhinlioğlu, Fatma Gül. *Üniversite Öğrencilerinde Utanç Eğilimi, Dini Yönelimler, Benlik Kurguları ve Psikolojik İyilik Hali Arasındaki İlişkiler*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Cüceloğlu, Doğan. *İçimizdeki Çocuk*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016.
- Çağrıncı, Mustafa. "Ayıp". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 4/247-248. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991.
- Çayır, Celal. "Ergenlerin Dini İnanç, Şüphe ve Dini Tutumları Üzerine Bir Araştırma". *Bilimname Düşünce Platformu Dergisi* 2 (2014), 59-88.
- Çuhadaroğlu, Füsun. *Adolesanlarda Öz-değer Duygusu ve Çeşitli Psikopatolojik Durumlarla İlişkisi*. [www.dusunenadamdergisi.org](http://www.dusunenadamdergisi.org). 1986.
- Dağkurs, Arzu. *Türkiye’de Suçluluk ve Utanç Üzerine Yapılan Araştırmaların Sistematik Değerlendirilmesi*. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Deniz, Sultan. *Kur’an’da Günah Kavramının Psiko-Semantik Açısından İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Dinçer, Duygu. *Üniversite Öğrencilerinin Suçluluk ve Utanç Kavramlarının İncelenmesi*. Muğla: Muğla Sıtkı Kocaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Doğan, Mehmet. *Doğan Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara: Vadi Yayınları, 15. Basım, 2001.
- Dost, Ayfer. - Yağmurlu, Bilge. "Suçluluk ile Utanç Duygularının Kavramsallaştırmasına İlişkin Sorunlar". *Türk Psikoloji Yazıları* 9/17 (2006) 38-52.
- Enç, Mithat. *Ruhbilim Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1980.
- Engin, Büşra. *Tüketici Karar Alma Süresinde Pişmanlık ve Türkiye’de Esnek İade Politikalarının Uygulanabilirliği: Hazır Giyim Sektörü Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Eroğlu, Yüksel. *Koşullu Öz-Değer, Riskli İnternet Davranışları ve Siber Zorbalık, Mağduriyet Arasında İlişkinin İncelenmesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

- Fırat, Erdoğan, *Şahsiyet Gelişmesinde Teobenin Fonksiyonu*, Ankara: Yayınlanmamış Doçentlik Tezi, 1992.
- Freud, Sigmund. *Totem ve Tabu*. çev. Niyazi Berkes. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1971.
- Freud, Sigmund. *Uygarlık, Din ve Toplum*. çev. Selçuk Budak. Ankara: Öteki Psikoloji, 4.Basım, 1999.
- Fromm, Erich. *Erdem ve Mutluluk*. çev. Ayda Yörükân. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2.Basım, 1994.
- Fromm, Erich. *Sahip Olmak ya da Olmak*. çev. Aydın Arıtan. İstanbul: Arıtan Yayınevi, 2003.
- Geerig, Richard. - Zimbardo, Philip. *Psikoloji ve Yaşam Psikolojisi Giriş*. çev. Gamze Sart. İstanbul: Nobel Yayıncılık, 19.Basım, 2012.
- Gilovich, Thomas. vd. "Varieties of Regret: A Debate and Partial Resolution". *Psychological Review* (1998) 602-605.
- Güler, Özlem. *Tanrı'ya Yönelik Atıflar, Benlik Algısı ve Günahkarlık Duygusu (Yetişkin Örneklem)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- 528 Horney, Karen. *Psikanalizde Yeni Yollar*. çev. Selçuk Budak. İstanbul: Öteki Psikoloji Dizisi, 4.Basım, 2006.
- OMÜİFD Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 3.Basım, 1998.
- Hökelekli, Hayati. *İslam Psikoloji Yazıları*. İstanbul: Dem Yayınları, 2009.
- Kahraman, Ferruh. "İslam İnancında Günah, Günah Çeşitleri Kişiyi Günah İşlemeye Sevkededen Faktörler". *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* (2007) 139-168.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem. *Günümüz İnsan ve İnsanlar*. İstanbul: Erdem Yayınevi, 15.Basım, 2013.
- Karaca, Faruk. *Din Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2011.
- Karakaş, Sibel. [www.psikolojisozlugu.com/emotion-duygu](http://www.psikolojisozlugu.com/emotion-duygu), 2018.
- Karataş, Zeynep. "Lise Öğrencilerinin Suçluluk ve Utanç Puanlarının Disiplin Cezası Alıp Almama ve Cinsiyetleri Açısından İncelenmesi". *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 4/2 (2008) 103-114.
- Kılıç, Sadık. *Kur'ân'da Günah Kavramı*. Konya: Hibaş Yayınları, 1994.
- Kısa, Cihad. "Söz Olur: I Ontik ve Moral Vicdan". *International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, (2015) 751-770.
- Köse, Ali. *Freud ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık, 4.Basım, 2012.
- Kula, Tahsin. *Ergenlerde Dini Düşüncede Yaşanan Güçlükler (Bir Diyarbakır Örneği)*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.



- Kula, Tahsin. *Ergenlerde Öfke Duygusu; Benlik Algısı, Tanrı Algısı, Suçluluk ve Utanç Duyguları Açısından Bir Değerlendirme (Diyarbakır Örnekleme)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Maslow, Abraham. *İnsan Olmanın Psikolojisi*. çev. Okhan Gündüz. İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık, 2001.
- Özmen, Erol. *Kendini Tanıma Rehberi*.  
<http://www.psikoloji.web.tr/sucluluk.html>, 2011.
- Öztürk, Özlem. *İstanbul H Tipi Cezaevinde Kalan Ergenlerde Suçluluk-Utanç Duygusunun Değerlendirilmesi*. Zonguldak: Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2003.
- Reber, Arthur. vd. *The Penguin Dictionary of Psychology*. Penguin Books, 1985.
- Schulz, Kathryn. *Dont regret regret*. [https://www.ted.com/talks/kathryn\\_schulz\\_don\\_t\\_regret\\_regret](https://www.ted.com/talks/kathryn_schulz_don_t_regret_regret), 2011.
- Sığırı, Ünsal. vd. "Çalışanlarda Suçluluk ve Utanç Duygusunun Cinsiyet-Yaş Durumuna Göre Mukayesesi ve Örgütlerde Utanç Yönetiminin Kullanılması". *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 11/1 (2010) 71-85.
- Tarhan, Nevzat. *Duyguların Psikolojisi ve Duygusal Zeka*. İstanbul: Timaş Yayınları, 20. Basım, 2017.
- Türk Dil Kurumu Sözlükleri. [www.tdk.gov.tr](http://www.tdk.gov.tr).
- Türkçe Sözlük. Ankara: Türk Dil Kurumu, 10. Basım, 2005.
- Vergote, Antoine. *Din İnanç ve İnançsızlık*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1999.
- Yapıcı, Asım. *Dini Yaşayışta Tövbeye Din Psikolojik Bir Yaklaşım*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Zeelenberg, Marcel. vd. "Consequences of regret aversion: Effect of Expected Feedback on Risky Decision Making". *Organizational Behavior and Human Decision Processes*. 65/2 (1996), 148-158.
- Zeelenberg, Marcel. "The Use of Crying Over Spilled Milk: A note on the Rationality and Functionality of Regret". *Philosophical Psychology*, (1999) 325-340.
- Zeelenberg, Marcel. vd. "On Bad Decisions and Disconfirmed Expectancies: The Psychology of Regret and Disappointment". *Cognition and Emotion*, 14/4 (2000) 521-541.
- Zeelenberg, Marcel. vd. "The Inaction Effect in the Psychology of Regret". *Journal of Personality and Social Psychology*, (2002) 314-327.
- Zeelenberg, Marcel. - Pieters, Rik. "A Theory of Regret Regulation". *Journal of Consumer Psychology*, (2007) 3-18.





## GÖÇMEN KARŞITLIĞI VE PREKARYA

### OPPOSITION TO IMMIGRATION AND PRECARIAT

---

YUSUF ODABAŞ

[Dr. Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri ABD.  
PhD. Student, Ondokuz Mayıs University Faculty of Divinity,  
Department of Philosophy and Religious Studies.  
f.yusufodabas@gmail.com  
<http://orcid.org/0000-0001-6081-0345>]

---

#### Makale Bilgisi / Article Information

*Makale Türü / Article Types:* Araştırma Makalesi / Research Article

*Geliş Tarihi / Received:* 07 Nisan/April 2020

*Kabul Tarihi / Accepted:* 16 Kasım/November 2020

*Yayın Tarihi / Published:* 15 Aralık/December 2020

*Yayın Sezonu / Pub Date Season:* Aralık/December

*Yıl / Year:* 2020    *Sayı – Issue:* 49    *Sayfa / Pages:* 531-566

Atıf/Cite as: Odabaş, Yusuf. “Göçmen Karşıtlığı Ve Prekarya- Opposition to Immigration and Precariat”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 49 (Aralık-December 2020): 531-566.  
<https://doi.org/10.17120/omuifd.715730>

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

## Göçmen Karşıtlığı ve Prekarya

**Öz:** Çalışmamız iktisadi bir zeminde tartışılan prekarya kavramının genel bir çerçevesini sunmaya daha sonra da Standing'in içerisine göçmen ve sığınmacıları da yerleştirerek bir sınıf statüsünde sunduğu prekaryanın göçmenlik ile ilişkisini irdelemeye çalışacaktır. Son olarak da prekarya ve göçmenlik olgusu arasındaki ilişki bağlamında prekaryanın bir sınıf değil varoluşsal bir durum olduğu gösterilecektir. Bu anlamda tanımlanmasında güvencesizliğin kritik bir konum edindiği prekaryanın iktisadi bir zemine oturtulmasının sorunun anlaşılmasında perspektif kaymasına sebebiyet verdiği, sorunun iktisadi tanımlamaları da içeren daha geniş bir zeminde varoluşsal bir problemi işaret ettiği ifade edilecektir. Çalışmamız esnasında iktisadi sınıfsal tartışmaların odağında bulunan prekarya tanımı, bu tartışmalardan faydalanılarak incelenmekle birlikte bu tartışmaları incelemesinin odağına yerleştirmemektedir. Her ne kadar ekonomi temelli sınıfsal bir inceleme zemininde ele alınsa dahi prekaryanın iktisadi ilişkileri aştığı, çağımız insanının yaşam ve düşünce düzeyinde varoluşsal kaygılarını barındıran geniş bir zeminde ele alınmasının gerekliliği üzerinde durulacaktır. Bu hali ile ekonomik ve sosyal haklardan yoksunluğun getirdiği güvencesizlik durumunda ele alınan prekaryanın, modern dünyanın içinde bulunduğu sürekli değişim ve akışkanlık halinin toplumun tüm katmanlarını saran bir belirsizlik ve esneklik üretmesinden kaynaklandığı ifade edilecektir.

532

OMÜİFD

**Anahtar Sözcükler:** Prekarya, Göçmen, Sınıf, Güvencesizlik, Belirsizlik.



## Opposition to Immigration and Precariat

**Abstract:** Our study will try to present a general framework of the concept of precariat discussed on an economic basis, and then the study will examine relationship of immigrant and the precariat in which Standing placed immigrants and asylum seekers and presented in a class status. Finally, it will be shown that the precariat is not a class but an existential condition in the context of the relationship between precariat and the phenomenon of immigration. In this sense, it will be stated that placing the precariat, in which precariousness has taken a critical position in its definition, on an economic ground causes perspective shift in understanding the problem, it points to an existential problem on a wider basis including economic definitions. In our study process the definition of precariat, which is at the center of the economic class discussions, is examined by making use of these discussions, it does not place these discussions at the center of the analysis. Even if it is handled on the basis of economy-based class analysis, it will be emphasized that the precariat transcends economic relations and the necessity of addressing this on a wide basis including existential concerns at the life and thought level of the people of our age. It will be stated that precariat, which is dealt with in the precariousness caused by lack of economic and social

rights, is caused by the constant change and fluidity of the modern world that produces an uncertainty and flexibility that encompasses all layers of society.

**Keywords:** Precariat, Immigrant, Class, Precariousness, Uncertainty



## Giriş

Tarihten günümüze her tür toplumda belirli bir farklılaşma ve tabakalaşma olduğu görülmektedir. Platon'dan günümüze bu tabakalaşma güç, otorite ve saygınlık hakkına göre ele alınmıştır. Her toplumun kendisine özgün değerleri ve normları ile şekillendirdiği sosyal ve kültürel yapılar bu tabakalaşmada kendine özgü belirleyiciliğe sahiptir. Belirli zamanlarda belirli toplum tiplerine karşılık gelen bu yapıları köleci, kast, feodal yapı ve sosyal sınıf olarak dört grupta toplamak mümkündür.<sup>1</sup> Bu sınıflandırmanın sonucusu olan sosyal sınıf olgusu sanayileşme ve kentleşme sürecinin sonucunda görünürlüğünü arttırmıştır. Günümüz toplum araştırmalarında da temelini sanayileşme sonrasında bulan sınıf kavram-sallaştırmaları önemli yer tutmaktadır. Günümüzde sınıf yapılarının analizinde önemli yer tutan Marks ve Weber'in yaklaşımları sınıfların kapsamı ve yapısını belirli kriterlerle belirlemiştir. Marks için sosyal sınıf ayrımı üretim araçlarında aranmaktadır.<sup>2</sup> Bu sınıf yapılarının belirlenmesinde üretim ilişkilerinin önemine vurgu yapmaktadır. Ancak Weber üretim ilişkilerinin ortaya koyduğu gücün sınıfların belirlenmesinde ana unsur olarak ele alınmasının sınıf kavramını analiz etmede kısıtlayıcı olacağına atıfla toplumu ekonomik bir güç dağılımı ile hareket eden sınıflar, sosyal yapıda bulunan statü grupları, politik güçle hareket eden iktidar grupları olarak ele almaktadır.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Eyüp Kerimoğlu, *Sosyal Tabakalaşma*, (İzmir: Saray Yayın, 1996), 19

<sup>2</sup> Bkz. Karl Marks, "Toplumsal Sınıflar ve Sınıf Çatışması" çev. Özer Ozankaya, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 23/54 (1968): 281,299

<sup>3</sup> Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. T. Parla, (İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1987), 177-178

Giddens “Weber’in yakalaşımı mantıksal olarak yürütüldüğünde çoğulcu bir sınıflar anlayışı göze çarpmaktadır.”<sup>4</sup> diyerek Weber’in yakalaşımının toplumun sınıf yanında statü ve politik iktidar grupları ile de izah edilmesine vurgu yapmaktadır. Ancak Giddens “Marks sınıfı salt ekonomik bir olgu olarak ele almış ve dahası sınıf çatışmasını maddi menfaat çatışmasının bir tür kaçınılmaz sonucu olarak görmüştür.”<sup>5</sup> diyerek Marks’ın sınıfları meydana getiren ekonomik çıkar bölünmesinin farklı statüleri oluşturan toplulukların kimliğine karşılık gelmediğini fark etmekte başarısız olduğunu ifade etmiştir. Oysaki öznel değerlendirmeye bağımlı olan statü, sınıftan ayrı bir ‘katmanlaşma boyutu’dur ve bu iki olgu birbirinden bağımsız olarak değişebilir. Çalışmamız bu bağlamda Standing’in bir sınıf nitelemesinde bulunduğu prekaryanın ekonomik temelli örgütlü ve bilinçli bir sınıf hareketi mi yoksa farklı statü, katman ve sınıflardan oluşan bir toplumsal hareket mi olduğunu incelemeye çalışacaktır. Bu anlamda yapısı gittikçe karmaşıklaşan ve bundan dolayı da kavramsallaştırılması ve sistemleştirilmesi gittikçe zorlaşan çağımız toplumlarının incelenmesine katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Yakın zamanda Yunanistan’da Samaras hükümetinin kemer sıkma politikalarına karşı yükselen memnuniyetsizliğin kitlesel eylemlere dönüşmesi, benzer bir şekilde Fransa’da 2018 yılında başlayan ‘sarı yelekliler’ adlı protesto gösterileri, sosyal adaletsizlik ve güvencesiz çalışma şartlarına karşı toplumsal bir tepki olarak görülmektedir. Güvencesiz çalışma ve esnek istihdam politikalarının yarattığı bu toplumsal muhalefet haline Guy Standing “Yeni Tehlikeli Sınıf” çalışması ile ‘prekaryaya’ tanımlamasında bulunmuştur. Standing, prekaryanın bu belirsizlikler tarafından oluşturulan bir sınıf olduğunu iddia etmektedir. Kavramın sınırlarının tam olarak belirlenmemiş olması aynı zamanda bu yeni sınıfın tanımlanmasında Standing’in kullandığı referans ve literatür farklılığı, prekaryanın bir sınıf olup olmadığı hususunda yoğun eleştirilerin gelme-

<sup>4</sup> Antony Giddens, *İleri Toplumların Sınıf Yapısı*, çev. Ömer Baldık, (İstanbul: Birey Yayıncılık, 1999), 50

<sup>5</sup> Antony Giddens, *İleri Toplumların Sınıf Yapısı*, çev. Ömer Baldık, (İstanbul: Birey Yayıncılık, 1999), 49

sine sebep olmuştur. Çalışmamız Standing'in prekarya tanımını ele alarak prekaryanın kapsamı içinde ele alınan göçmenler ve göçmenlik olgusu ile birlikte prekaryanın bir sınıf niteliği taşıyıp taşımadığı tartışmasını kritik edecektir. Bu kritik etme çalışmasında prekaryanın ve göçmenliğin kavramsal analizi yapılacak, toplumsal sınıf, prekarya ve göçmenlik arasındaki ilişki betimlenilerek prekarya ve toplumsal sınıf arasında ne tür bir ilişki olduğu analiz edilecektir.

Yaşadığımız çağ her şeyin sürekli değişim halinde olduğu yerel ve uluslararası planda kültürel, sosyal, ekonomik yapıların yeniden düzenlendiği bir zaman dilimidir. Bu değişimin başat aktörlerinden birisi de teknolojik yeniliklerde yaşanan hızlı gelişmedir. Bu teknolojik değişim, üretim ve tüketim alışkanlıklarını değiştirdiği gibi sosyal hayatın normlarını da dönüşüme tabi tutmaktadır. Bu yönü ile toplumsal dinamiklerin bu kadar değişken ve akışkan olduğu çağımızda herhangi bir toplumsal yapıyı incelerken klasik sınıflandırmalar meseleyi anlamamıza ne kadar yardımcı olabilecektir? Başka bir yönü ile genel kabul görmüş yapıların ve tanımlamaların esnetildiği yeni kavramsallaştırmalar meseleyi daha anlaşılabilir ve daha kaygan bir zemine çekme riski ile belirsizliğin daha da artmasına sebebiyet verme ihtimali taşımakta mıdır? Standing'in prekarya tanımlamasına getirilen yorumları bu iki sorunun yönlendirdiği zemininde okumak mümkündür.

Standing, prekaryanın tanımlamasını yaparken Max Weber ve Karl Marx'a yaptığı atıflar<sup>6</sup> ile sorunu sınıf ve statü üzerinden tanımlamaktadır. Standing'in Marksist bir anlamda üretim ve tüketim ilişkilerindeki eşitsizlikler üzerinden ele aldığı prekarya eski sınıf yapıları ile çağımızın toplumsal gruplarını değerlendirmeye çalışarak yaşadığımız çağın dinamik yapısını ve yeni toplumsal sınıfların farklılaşan yönlerini gözden kaçırmakla eleştirilmektedir.<sup>7</sup> Bunun yanında daha geleneksel bir yakla-

<sup>6</sup> Guy Standing, *Prekarya, Yeni Tehlikeli Sınıf*, trc. Ergin Bulut (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019), 21-22

<sup>7</sup> Ayrıntılı bilgi için Bkz. Merve Akkuş Güvendi, "Prekarya Tartışmaları", *İnsan ve Toplum Dergisi*, 9/4 (Aralık 2009): 2-17

şım ile sınıf tanımlamasının toplumsal üretim ilişkileri ve mücadeleleri içerisinde yapılması gerektiği anlayışı açısından bakıldığında Standing'in prekaryayı bir sınıf olarak görmesi, sınıflar arası ilişkilere değinmediği, prekarya tanımında sınıflar arası mücadelenin bulunmadığı ancak sınıflar arası mücadelenin sınıflar arası ilişkileri üreten ana faktör olduğu eleştirisi ile karşılaşmaktadır.<sup>8</sup> Bu tür eleştirilere muhatap olan prekaryanın ne olduğunun daha ayrıntılı bir şekilde açıklanması ve tanımlanması tartışmanın ne tür bir zeminde gerçekleştiğini anlamak açısından yardımcı olacaktır.

### Prekarya Nedir?

Standing, prekaryanın neo-liberal sistem tarafından biçimlendirildiğini ve prekaryanın oluşmakta olan küresel pazar ekonomisi içerisinde şekillendiğini ifade etmektedir.<sup>9</sup> Bu ekonomik sistemin de ciddi bir gelir adaletsizliği ürettiğini iddia etmektedir. Müftüoğlu ve Koşar bu adaletsizliğin giderek artmasını, kapitalizmin belirli sınırlılıklar içerisinde de olsa sosyal bir işlev üretmesine neden olan 'reel sosyalizm' tehdidinin Berlin Duvarı'nın yıkılması ile ortadan kalkmasına bağlamaktadır.<sup>10</sup> Bu durum üretim ve rekabetin küreselleşmesi sonucu ile birlikte ele alındığında yeni olarak tanımlanabilecek bir iktisadi rejimin doğması sonucunu getirmiştir. Küresel bir rekabet ortamında 'verimlilik' ayakta kalmanın başat aktörü olarak öne çıkmaktadır. Öyle görülüyor ki Standing'e göre bu yeni üretim türünün ayırt edici yönü esneklik ve güvencesizliktir. Bu tür bir güvencesizlik ortamında iş ve sosyal güvenceden her an mahrum kalma riski ile karşı karşıya kalan çalışan, işverenin keyfi tutum ve davranışlarına açık hale gelmektedir. Bu durum doğal olarak küresel rekabet içerisinde ucuz iş gücü ile yer alan ekonomilerde daha belirgin olmakta ya da bir çok piyasanın alternatif ucuz iş gücü imkanlarını geliştirmeye çalışması sonucunu doğurmaktadır. Bu imkanın en kolay sağlanma biçimi de

<sup>8</sup> Yeliz Sarıöz Gökten, "Proleteryadan Prekaryaya Yeni Bir Küresel Sınıf", *Eğitim Bilim Toplum Dergisi*, 16/62 (Bahar 2018):39

<sup>9</sup> Standing, *Prekarya, Yeni Tehlikeli Sınıf*, 11

<sup>10</sup> Ögür Müftüoğlu- Arif Koşar, *Türkiye'de Esnek Çalışma*, (İstanbul: Evrensel Kültür Kitaplığı, 2014), 11



üretimin, emeğin örgütsüz olduğu alanlara kaydırılması ya da piyasa içerisinde örgütsüz iş gücü ortamının sağlanmasıdır. “Küresel pazar ekonomisinin bir sonucu olarak dünya iş gücü piyasasına (Çin, Doğu Avrupa, Hindistan, Rusya gibi ülkelerden) çok sayıda insan gücü eklenmektedir. Bu durum da emek ücretlerinde aşağı doğru bir baskı oluşturmaktadır.”<sup>11</sup> Standing’e göre bu durum temelde üç sınıfın oluşmasına sebep olmaktadır. Dünya gelirinین çoğunu elinde bulunduran oligarşik ve bürokratik elitler, sayıları gittikçe azalan ve kısmen bazı imtiyazları olan 20. yy’ın işçi sınıfı son olarak da en kalabalık sınıfı oluşturan prekarya.

Standing prekaryayı yaşadığımız çağın gerçekliğinin yadsınamaz bir parçası olarak ifade etmiştir. Prekarya için sınırları belli bir tanımlama yapmaktan çekinen Standing onu sosyo-ekonomik bir grup olarak ele almış<sup>12</sup> ancak Marksist literatüre atıfla “oluşmakta olan sınıf” tanımlaması yaparken sosyo-ekonomik sınıf yapısında incelemeye çalışmıştır.<sup>13</sup> Bunun yanında prekaryanın sınıf olarak yorumlanabileceğine dair ifadeler de kullanmaktadır.<sup>14</sup> Ancak Eric Olin Wright prekaryanın işçi sınıfından ayrı bir sınıf olarak tanımlanması için açıkça işçi sınıfından ayrı çıkarlarının olması gerektiğini fakat böyle bir ayrımın belirlenemediğini, bir sınıfın genel anlamda benzer optimal stratejileri paylaşması gerekirken Standing’in prekarya için belirlediği üç grubun yaşamlarını idame ettirmek için farklı stratejiler belirlediğini ifade etmiştir.<sup>15</sup> Bu anlamı ile Wright belirli bir sınıfın paylaşılan çıkarlar ve bu çıkarların savunulma stratejilerinin uyumu halinde sınıf olarak adlandırılabilirliğini ifade ederek prekaryanın sınıf statüsünde sayılmayacağını belirtmiştir. Bu açıklama güvencesizliğin bir sınıf tanımlaması için yeterli bir veri olmadığını ifade etmektedir.

Standing prekaryanın ayırıcı özelliklerini sıralarken onların esnek ve istikrarsız çalışma şartlarına zorlandıklarını bundan dolayı da güven-

<sup>11</sup> Gökten, “Proleteryadan Prekaryaya Yeni Bir Küresel Sınıf”, 31

<sup>12</sup> Standing, *Prekarya, Yeni Tehlikeli Sınıf*, 21

<sup>13</sup> Standing, *Prekarya, Yeni Tehlikeli Sınıf*, 38

<sup>14</sup> Standing, *Prekarya, Yeni Tehlikeli Sınıf*, 22-23

<sup>15</sup> Erik Olin Wright, “Is the Precariat a Class?”, *Global Labour Journal*, 7/2 (2016): 123

cesiz bir yaşamlarının olduğunu ifade etmektedir.<sup>16</sup> Ancak esneklik ve güvencesizlik prekaryanın ayırıcı bir özelliği olarak gözükmemektedir. Zira Marx, mutlak ve nispi artı değer üretimini izah ederken işverenin karı maksimize etme amaçlı olarak çalışanın işgücünde esnekliklere gitmekte olduğunu belirtmektedir.<sup>17</sup> İş gücünün kısaltılması ve sıkılaştırılması işçi sınıfının da bir özelliği olduğu göz önüne alındığında günümüz prekaryası için söylenebilecek olan bu durumun daha pervasız bir şekilde işletilebiliyor olmasıdır. Bu durum prekaryanın yapmış olduğu iş ile bir bağ kuramaması sonucunu doğurmaktadır. Marksist bir ifade ile dile getirmek gerekirse çalışanın emeği ile arasında yabancılaşma sorununu ortaya çıkarmaktadır. Prekaryanın karşılaştığı bir başka problem esnek çalışma adı altında çalışma şartlarının gittikçe zorlaşması ve çalışma süresinin uzamasıdır. Bu durum esnek çalışma adı altında çalışanın iş ve sosyal haklarından feragat etmesi zorunluluğunu doğurmaktadır. Ancak esnek çalışmanın çağımızda iş-yaşam dengesini kurmada, istihdam iyileşmesinin sağlanmasında olumlu etkilerinin olduğu yönünde çalışmalar da bulunmaktadır.<sup>18</sup> Bu tür çalışmalar, esnek çalışmanın işsizliği azalttığı, kriz dönemlerinde kurtarıcı olduğu, istihdama katkı sağladığı, işyerlerini rekabete hazırlıklı ve korunaklı hale getirdiği, çalışana kendi çalışma koşullarını belirleme otonomisine kavuşturduğu bir sistem tesis ederek işyeri organizasyonuna olumlu katkıların olduğunu ileri sürmektedir. Ancak Standing esnek çalışmanın ve ücret esnekliğinin ücretlerin keyfi olarak düşürülebilmesi, istihdam esnekliğinin firmaların istihdam düzeylerini kolayca ve masrafsız bir biçimde indirebilmesi anlamına geldiğini ve bu durumun istihdam güvenliğini azalttığını, iş esnekliğinin ise çalışanların şirket içerisinde keyfi olarak transfer edilmesi ve iş yapılarının

<sup>16</sup> Standing, *Prekarya, Yeni Tehlikeli Sınıf*, 20

<sup>17</sup> Karl Marx, *Kapital I, trc. Mehmet Selik-Nail Satılğan* (İstanbul: Yordam Kitap,2011),237

<sup>18</sup> Selami Bayrak, "Bir İskandinav Refah Devleti Modeli Olarak İsveç'te Esnek Çalışmanın Genel Görünümü", *ÇSGB Çalışma Dünyası Dergisi*, 3/1, (Ocak-Nisan 2015): 33-36; Mordo Murat Pinhas, *Sosyal Politika Boyutunda Avrupa Birliğinde Esnek Çalışma*, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Avrupa Birliği Anabilim Dalı, 2006); Fevzi Demir- Gülşen Gerşil, "Çalışma Hayatında Esneklik ve Türk Hukukunda Esnek Çalışma", *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 16/2 (2008): 68-89,

asgari muhalefet ile değiştirilmesi olarak tanımlanabileceğini ifade etmektedir.<sup>19</sup> Tarafların açıklamalarından anlaşılacağı üzere taraflar farklı esneklik türlerinden bahsetmektedir. Bir kesim çalışma süreleri ve türlerindeki esnekliğin çalışan ile birlikte belirlenmesinden bahsederken çalışan ve işverenin ortak avantajlı olduğu kısmı ön plana çıkarmaktadır. Diğer kesim ise işgücünde keyfi sayısal değişiklik yapabilme aynı zamanda mesai saatleri ve mesai içeriğinde keyfi genişlemeler getirebilme konusunu öne sürerek esnek çalışmanın uygun bir çalışma modeli olmadığını ifade etmektedir.

Standing'in de içinde bulunduğu ikinci yaklaşıma göre esnek çalışma, emeğin görmezden gelinmesi ve emeğin karşılığının alınamaması sonucunu doğurmaktadır. Her ne kadar esnek çalışma şartlarına bağlamasa dahi Baudrillard da emeğin karşılığı olan ücretin emekle herhangi bir ilişkisinin kalmadığını ifade etmektedir. Baudrillard emek ücret arasındaki dengesizliği herhangi bir sınıf ayrımına gitmeden; "Emeğin artık ücretle bir ilişkisi kalmamıştır. Ücret emek gücünün ancak niceliksel düzeyde yeniden üretimini hedefleyen bir bakış açısı doğrultusunda onun eşdeğeri olarak değerlendirilebilir."<sup>20</sup> demiştir. Bunun yanında Ollman metanın ve paranın zihinsel soyutlama sonucu kapitalist toplumlarda emekçinin karşısına bağımsız biçimde çıkarıldığını bunun da emek gücünün mübadelesini mümkün kıldığını ifade etmiştir.<sup>21</sup> Baudrillard ve Ollman'ın sınıf ayrımına gitmeden ifade ettikleri emeğin mübadele süreci eleştirileri, ücretin emeğin bir karşılığı değil, onun ancak yeniden üretiminin bir garantisi olarak ele alınabileceğini ifade etmektedir. Emeğin yeniden üretilmesinin garantisi olarak ücret, çalışanın emek piyasasında kalmasını garanti edecek bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki bu aşamada emek Baudrillard açısından 'emekçinin kendisine bir sorumluluk ve yükümlülük yükleme'<sup>22</sup> aracı olarak tanımlanmaktadır. Bu an-

<sup>19</sup> Guy Standing, *Prekarya, Yeni Tehlikeli Sınıf*, 19

<sup>20</sup> Jean Baudrillard, *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*, trc. Oğuz Adanır (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2011), 37

<sup>21</sup> Bertell Ollman, *Diyalektiğin Dansı*, trc. Cenk Saraçoğlu (İstanbul: Yordam Kitap, 2006), 57

<sup>22</sup> Baudrillard, *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*, 38

lamı ile Baudrillard, Standing gibi ücret politikasının, ücret aracılığı ile ücretli çalışanın üretici konumuna mahkûm edilmesinin bir aracı olduğunu ifade etmektedir. Ancak hangi statüde bulunursa bulunsun prekarya açısından bu çalışma şartlarını kabul etmemek –mahkûm edildiği ücretli çalışma koşullarından dolayı- çok daha ağır sonuçlarla yüzleşmek anlamına gelmektedir.

Standing farklı statülerde bulunan prekaryanın üç ana bölümde incelenebileceğini ifade etmiştir. Bunların birincisini ‘atacılar’ olarak isimlendirerek bu sınıf prekaryaların ailelerinin proleter sayılabilecek (maden, çelik, liman, otomobil işçileri gibi) iş kollarında çalışan, kısmi iş güvencesi ve sosyal haklara sahip insanlar olduğunu ifade etmektedir. Ancak bu ebeveynlerin çocukları olan sınıfın, ailelerinin sahip olduğu statü ve sosyal haklara sahip olmayan ve kayıp bir geçmişin yoksunluğunu hisseden bir sınıf olduğunu ifade etmektedir.<sup>23</sup> Özellikle gelişmekte olan ülkelerde sayıları oldukça fazla olan genç nüfus eğitim sürecinden sonra güvencesiz bir yaşama adım atmak mecburiyetinde kalmaktadır. Genç kesimin iş piyasasına girişi eskiden beri çoğu zaman güvence ve istikrardan uzak olmuştur. Ancak Standing günümüzde bu durumun deneme süreçlerinin uzatılması, kısa süreli iş sözleşmesinin yaygınlaşması, özellikle hizmet sektöründe sözleşmesiz ve iş güvencesi olmadan çalıştırma politikaları ile kalıcı bir yapı arz ettiğini ifade etmektedir.<sup>24</sup> Bu gençler açısından sorun teşkil eden bir başka yön ise anne babalarının kendi dönemlerinde nispeten daha istikrarlı görünen, statü ve sınıf kazanımları belirgin ve sabit olan işlerde çalışıyor olması ancak kendilerinin bu tür verili bir standardı olan iş türlerine erişimlerinin bulunmaması ya da bu özelliklere sahip iş türlerinin emek piyasasında gittikçe azalmasıdır. Statüsü belirli iş gruplarının azalmasının sebebi Standig’e göre artık iş şartlarının esnek çalışma şartları ile belirlenmeye başlamasından kaynaklanmaktadır.

<sup>23</sup> Guy Standing, World Economic Forum, “Meet The Precariat, The New Global Class Fuelling The Rise of Populism”, erişim 06/04/2020

<sup>24</sup> Guy Standing, *Prekarya, Yeni Tehlikeli Sınıf*, 117-118

İkinci sınıf prekarya Standing'in en çok üzerinde durduğu sınıf olan okumuş, üniversite mezunu sınıftır. Bu sınıf düzenli ve güvenceli bir iş hayatı umudu ile yükseköğrenim görmüş ancak böyle bir güvenceye ulaşamamış kesimdir. Bundan dolayı da çaresizlik, yabancılaşma, endişe, kaygı ve öfke hissi duymaktadırlar. Yazımızın başında belirttiğimiz toplumsal halk hareketlerinin itici gücü olarak da Standing bu prekarya grubunu görmektedir. İlhan ve Yavuz çalışmalarında yeni çalışma düzeninde işverenin çalışanlardan kendilerini yeni rekabet koşullarına sürekli adapte etmelerini ve kendilerini yenilemelerini istediğini ifade etmişlerdir. Bu yaklaşım İlhan ve Yavuz'a göre özetle, çalışanlardan sürekli kendisini yenilemesini, seyyar olmasını, risk almasını ve esnek olmasını istemektedir. Çalışanlar için esneklik yaşam boyu iş güvencesizliği, sürekli değişimin dayattığı belirsizlikleri beraberinde getirmektedir. İnsanların çalıştıkları yerlere karşı hiçbir bağlarının olmadığı bir çalışma rejiminde değerler sistemi de bağlayıcı olmaktan çıkmaktadır. Bireyler birbirlerini tanıma fırsatı bulabilecek ilişkisel süreçlerden mahrum bırakılmaktadır.<sup>25</sup>

Standing'e göre prekaryanın en belirgin özelliği tarihte sivil, kültürel, sosyal ve politik haklar gibi en önemli haklarını sistematik olarak kaybeden ilk sınıf olmasıdır. Prekarya bu anlamda klasik proleter sınıfın kazanımlarından da yoksundur.

*“Prekarya işçi sınıfı ya da proletaryanın bir parçası değildi. Proletarya denildiğinde akla uzun dönemli, istikrarlı, sabit zamanlı ve ileriye dönük olarak işçinin ne kadar ve nasıl ilerleyebileceği açıkça belli olan işlerin bulunduğu, sendikalaşmanın olduğu, kolektif sözleşmelerin yapıldığı, ebeveynlerinin iş unvanlarını anladığı, isimleri ve özellikleri bilinen yerel işverenlerin bulunduğu bir toplum akla gelir. Prekaryaya dahil olanlar işverenlerini tanımadığı gibi işverenlerinin geçmişte kaç kişiyi istihdam ettiğini ya da gelecekte bu sayının kaç olacağını da bilmez. Orta sınıf da değiller zira bu sınıfın insanların sahip olması beklenen sabit ya da ön görülebilir bir maaş, statü yahut çeşitli haklara sahip değillerdir”<sup>26</sup>*

<sup>25</sup> Süleyman İlhan, Mevlüt Yavuz, “Güvencesizliğin Bireysel Toplumsal Yansımaları”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi*, 6/3 (2017): 1778-1780

<sup>26</sup> Guy Standing, *Prekarya, Yeni Tehlikeli Sınıf*, 20

Eski işçi sınıfının aksine prekarya iyi bir örgün eğitim seviyesine sahip olmalarına rağmen sürekli iş ya da iş niteliği değişikliğinden dolayı sürekli bir eğitim süreci içerisinde bulunmak zorunda kalmaktadır. Bu sürekli eğitim sürecine rağmen esnek sözleşmeler, güvencesiz iş koşulları dolayısıyla işçi sınıfının iş güvencesi hakkından da mahrumdurlar.<sup>27</sup> Prekaryanın bu kısmına dair söylenebilecek olan şey güvencesiz bir varoluşa sahip olma tanımlamasıdır.

Üçüncü sınıfı oluşturan prekaryanın göçmenler, azınlıklar ve mülteciler tarafından oluşturulduğunu ifade eden Standing, bu sınıfın nostaljik bir tutum sergilediklerini çünkü bir yurt ve aidiyet duygusundan yoksun olduklarını belirtmiştir.<sup>28</sup> Ancak göçmenler bir yandan prekaryanın dünya genelinde yaygın bir uygulama olmasının mağduru iken diğer bir yandan bu uygulamanın genişlemesine yardımcı olmaktadır.<sup>29</sup> Önceden çingeneler olarak genelleştirilen göçmenler belirli bir yeri mesken ve yurt tutmayarak gelişigüzel bir seyahat ve geçici yerleşim stratejisi izlerken çağımızda göçmenler ya yaşadıkları vatanlarından bir kısım problemlerden uzak kalmak için ayrılmak zorunda kalan ya da göç etmek istedikleri yerlerde daha makul hayat şartları elde etmek için mülteci konumuna düşen insanları tanımlamaktadır. Bu göçün sebepleri arasında küresel çapta sonuçlar doğuran uzun süreli çatışmaları sayabildiğimiz gibi küresel ekonominin gelişmesi ile ülkelerin göçmen politikalarındaki kısmi yumuşamalar da sayılabilir. Aziztimur ülkelerin göçmen politikalarındaki bu yumuşamanın göçmenleri yedek işgücü olarak görmek ve ücretler üzerinde baskı oluşturmak amaçlı olduğunu ifade etmiştir.<sup>30</sup>

Özetle söylemek gerekirse esnekliğin ve güvencesizliğin doğurduğu sorunlardan en çok etkilenenler işçiler, beyaz yakalılar ve işsiz göçmen-sığınmacılar olmuştur. İşçiler başka bir deyişle kol gücüne dayalı iş grupları, üretimin ucuz işgücü maliyetine kaymasından etkilenmişlerdir. İşçi-

<sup>27</sup> Guy Standing, *Prekarya, Yeni Tehlikeli Sınıf*, 120-121

<sup>28</sup> Guy Standing, *Prekarya, Yeni Tehlikeli Sınıf*, 192

<sup>29</sup> Guy Standing, *Prekarya, Yeni Tehlikeli Sınıf*, 155

<sup>30</sup> Hatice Aztimur, "Suriyeli Mültecilerin Emek Piyasalarına Eşitsiz Entegrasyonu", *International Social Science Studies Journal*, 5/42 (2019): 4450

lere nazaran kısmen daha avantajlı olarak görülebilecek eğitilmiş plaza çalışanı, bankacı, eğitimci, doktor, avukat ve mühendis gibi iş kollarında çalışanlar mevcut konumlarını kaybetmeye başlamaktadır. Bunun yanında iş gücü piyasasında öteden beri dezavantajlı konumda olan eğitimsiz işçiler, göçmenler ve sığınmacılar esneklik ve güvencesizliğin toplumsal sonuçlarından daha yıkıcı bir şekilde etkilenmektedir. Standing'in üç ana başlık altında topladığı prekaryayı tanımlarken belirleyici faktör olarak kullandığı iş güvencesinin olmayışı, esnek çalışma, sosyal haklardan feragat etmeye zorlanma bireyin iş hayatı dolayısıyla da toplumsal hayat karşısındaki konumunun muğlaklığını ifade etmektedir. Bireyin toplumsal konumu üzerine yaptığımız bu gönderme akla Marks Weber'in 'sınıf konumu' kavramsallaştırmasını getirmektedir. Weber sınıfı, ortak Pazar konumuna sahip bireylerin oluşturduğu belirgin sosyal gruplar olarak tanımaktadır.<sup>31</sup> Bu tanımdan hareketle sınıf konumları bireylerin benzer yaşam şekillerini, benzer tüketim alışkanlıklarını, benzer hayat görüşlerini kısacası ortak ilgi ve çıkarlarını ifade etmektedir. Bu anlamda prekaryanın yaşamış olduğu korku hali bu konumun kaybindan kaynaklı tedirginlik olarak ifade edilebilir. Yorumlarımız tutarlı ise prekaryanın sınıf olup olmadığı hakkında yapılan tartışmaların üretim ilişkilerinin yanında toplumsal statüye de feransla yapılması gerekmektedir.

Prekaryanın yaşadığı yoksunluk korkusu çalışmamızın başında ifade ettiğimiz sarı yelekliler hareketi, Yunanistan eylemleri bunun yanında çeşitli ülkelerde gördüğümüz 'occupy' hareketlerini anımsatmaktadır. Farklı eğitim seviyesi farklı etnik köken, çeşitli siyasi eğilimler ve aynı zamanda farklı dünya görüşlerinden insanlar hareketlerin itici unsuru olan temel itirazın yanında farklı kaygı ve yoksunluk itirazlarını dile getirmek için katılım sağlamışlardır. Yoksunluk açısından bakarsak toplumsal hareketi, bireylerin kendi durumlarını farklı bir grupla, kendi mevcut durumları ile ya da muhtemel gördükleri gelecekleri ile karşılaştırarak değerlendirmeleri ile ortaya çıkan motivasyonun kolektif davranı-

<sup>31</sup> Ali Arslan, "Temel Soruları ve Açılımları ile Sınıf Teorisi, Sınıf Bilinci ve Orta Sınıflar", *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2(2004):130

şa dönüşmesi olarak tanımlayabiliriz. Heterojen bir yapı arz eden bu hareketlerin amaçları, görüş ve iddiaları süreç içerisinde değişip evrildiğinden dolayı toplumsal hareketleri dört başı mamur bir şekilde tanımlamak da oldukça güç hale gelmektedir. Bu farklılaşma bir toplumsal hareketin kendisini ifade şekillerinde de çeşitlilik olarak kendisini göstermektedir. Kendisini eylem çeşitliliği ve ifade farklılıkları olarak gösteren bu farklılaşmalar Tilly tarafından 'eylem repertuarı' olarak tanımlanmıştır. Tilly eylem repertuarını bir grubun farklı birey ya da gruplar üzerindeki farklı iddialarını ortaya koymaları için kullandıkları araçların bütünü olarak tanımlamıştır.<sup>32</sup> Eylem repertuarında beliren farklılaşma toplumsal hareketin içeriğindeki farklılığın bir yansıması olarak da okunabilir. Her hangi bir eylemin toplumsal hareket içerisinde sayılıp sayılmayacağı toplumsal hareketin kavramsallaştırılmasında da güçlükler oluşturmaktadır. Tilly bu anlamdaki birlikteliklerin toplumsal hareket olarak adlandırılabilmesi için hedef otoriteye yönelik kampanya, miting demeç gösteri eylemleri ve makullük, birliktelik, sayısal fazlalık ve bağlılık (MBSM) kriterleri getirmiştir.<sup>33</sup> Ancak makul talep, grup içi bağlılık düzeyleri, grubun sayısal çoğunluk kıstasları standartlarının muğlaklığı toplumsal hareketin teorileştirilmesinde geniş bir hareket alanı bırakmaktadır. Bu durum aynı zamanda toplumsal hareketlerin doğası gereği kolaylıkla tanımlanamayan karakterini de göstermektedir.

2005 yılında Paris banliyölerindeki göçmen eylemleri her ne kadar polis şiddetini protesto eylemi olarak başlasa da göçmenlerin sosyal haklardan mahrumiyeti, ekonomik yoksunluk ve toplumsal dışlanma gibi yoksunlukların itirazının dile getirildiği ortamlar haline gelmiştir. Benzer çeşitlilikler 1995 yılında Los Angeles şehrinde siyahların ayaklanması olayında da kendisini göstermektedir. İki olay birlikte değerlendirildiğinde bu durum kendisini dezavantajlı hisseden dışlanmış grupların politik zeminde kendilerini ifade etme çabası olarak açıklanabilir. Her ne

<sup>32</sup> Charles Tilly, "Toplumsal Hareketler Yirmibirinci Yüzyıla Giriyor", *Toplumsal Hareketler Tarih, Teori ve Deneyim*, ed. Y. Doğan Çetinkaya, (İstanbul: İletişim Yayınları,2018),145

<sup>33</sup> Charles Tilly, *Toplumsal Hareketler*, çev. Orhan Düz (İstanbul: Babil Yayınları,2008),17



kadar kullanımı daha eskilere dayansa bile Tilly özelinde izah etmeye çalıştığımız toplumsal hareketler olgusu ile prekaryayı birlikte düşünecek olursak prekaryayı oluşturan yapıların çeşitliliği ve yaşadıkları yoksunluk kaygısına verdikleri yanıtların farklılığı ile toplumsal hareketlerin çeşitliliği ve heterojenliği iki kavramı bir arada ele almayı kolaylaştırmaktadır. Göçmen ve sığınmacıların çoğu zaman politik bir karşılık bulmayan düzensiz tepkileri bu grupların nispeten daha kalıcı ve sistematik hareket eden toplumsal sınıflardan ziyade toplumsal halk hareketleri olarak isimlendirilmesine daha çok olanak tanımaktadır.

### Prekarya ve Göçmenler

Göç olgusu insanlık tarihi kadar eskiye götürülebilir. Göç hareketleri keyfi olduğu gibi çeşitli zorunluluklar neticesinde de olmaktadır. Bilinen kavimler göçünden bu yana insanlar bireysel ya da toplu olarak hayat şartlarının dayatması gibi sebeplerden dolayı çeşitli yerlere göç etmektedirler. Sanayi devrimi ile köyden kente göçün yaygınlaşması göç olgusunu araştırmaların dikkatine sunmaya başlamıştır. Comte'un toplumsal statik ve dinamiği, Marx'ın sınıf teorisi, Durkhem'in dayanışma teorisi gibi çalışmalar toplumsal yapının göç olgusu ile birlikte okunma çabalarına katkı sağlayacak çalışmalar olarak değerlendirilebilir. Stoa ekolünden Immanuel Kant'a kadar süregelen dünya vatandaşlığı kavramı modern zamanlarda devlet ve millet kavramlarının dönüşümü ile ideal bir ütopya haline gelmiştir. Modern devlet yapılanmalarında bireysel ve toplu göçler belirli kurallara ve kısıtlamalara tabi tutulmuştur. Ancak yine de yasal yolların zorlanması ya da yasa dışı yollarla göç hareketleri devam edegelmiştir. Bu durumdan doğan hukuki problemler de düzensiz göçmen, sığınmacı, mülteci gibi kavramların üretilmesine sebep olmuştur.

Göçmenlerin yeni gelmiş oldukları toplum ile ilişkileri de sosyolojinin başat konusu haline gelmiştir. Göçmenlerin yerleşik halk ile ya da daha önce gelmiş göçmenler ile nasıl bir ilişki kuracağı 'temas kuramı' üzerinden incelenmeye çalışılmıştır. Karşılaşan iki grubun birbirleri hakkındaki düşünceleri birbirlerine karşı geliştirdikleri davranışlar açısından

önemlidir. Allport teması sıklık, temas sayısı gibi nicel açılardan ele aldığı gibi statü, roller, sosyal atmosfer ve bireysel deneyimler gibi nitel açılardan da ele almıştır. Temasta bulunan grupların bu teması gönüllü ya da toplumsal ve hukuki normların yönlendirmesi ile yapıp yapmadığı temas zemininin rekabetçi ya da işbirlikçi olup olmadığı eşit statünün sağlanıp sağlanmadığı bu temas sonucu edinilen tecrübeye tayin edici bir faktördür. Bunun yanında temasın iktidar dili tarafından olumlanıp olumlanmadığı da önem arz etmektedir.<sup>34</sup> Bu değişkenler gruplar arası ilişkide işbirlikçi ya da rekabetçi tutumların gelişmesinde belirleyici olmaktadır. Rekabet kavramını Bauman ötekilik, sahip olma hakkı ve güç ilişkisi içerisinde ele almaktadır.<sup>35</sup> Rekabet kuramının göçmen ve yerleşik grup arasındaki ilişkide belirleyici rolü rekabetin doğal bir sonuç olup olmadığı, rekabetin adilliği, rekabet eden grupların ortak çıkar ve bağımlılıkları ya da kaynakların rekabetin genişlemesine katkısı gibi değişkenlerden etkilenmektedir. Bu durum doğal olarak göçmen gruplarının etnik kümelenme davranışı ile de yakından ilişkilidir. Etnik kümelenme kültürel ihtiyaçların karşılanması için olduğu gibi rekabette avantaj sağlamak için de gerçekleşebilir.<sup>36</sup> Ancak etnik kümelenme entegrasyon üzerinde olumsuz bir etki yapabileceği gibi dışlanma ve ötekileştirme eylemlerine de zemin hazırlama ihtimaline sahiptir.

Daha önce belirttiğimiz gibi göçmenler ve sığınmacılar da Standing tarafından prekaryayı oluşturan unsurlardan biri olarak sayılmaktadır. Türkiye’de Suriyeli sığınmacılar üzerinden tartışılan bu durum, sayıları üç milyonu aşan Suriyeli sığınmacıların iş gücü piyasasına etkileri anlamında dikkate değer bir husustur. Öyle görünüyor ki Suriyeli sığınmacılar işgücü piyasasının önemli aktörlerinden biri haline gelmiş ve bu piyasayı derinden etkilemeye başlamıştır. Bu kadar çok sayıda kişinin iş gücü piyasasına girişi iş bulabilme rekabetini arttırmakta ve yukarıda belirtti-

<sup>34</sup> Bkz. Gordon W. Allport, *The Nature of Prejudice* 262-263 erişim 21/05/2020

<sup>35</sup> Zygmunt Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, trc. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018), 134-155

<sup>36</sup> Bkz. Betül Duman, “Yoğun Göç Almış Metropollerde Etniklik ve Öteki ile İlişki”, *Sosyoloji Dergisi* 3/27 (2013), 5-8

ğimiz üzere Standing'in deymi ile ücretlerde aşağı yönde baskı oluşturmaktadır. Denizcan Kutlu; ücret baskısının ve işgücünün yeniden üretimi için ücretli iş gücü fazlasının olması gerektiğini ifade etmektedir. Yedek iş gücü ile ücret rekabeti artacak, kayıt dışı ve güvencesiz çalışma koşulları yaygınlaşacaktır.<sup>37</sup> Bu durum da emeğin hem maddi hem de maddi olmayan kazançlarını güvencesiz hale getirmektedir. Bu anlamı ile Suriyeli sığınmacılar Türkiye'deki iş gücü piyasasını oynak hale getirerek mevcut yerli çalışanların iş güvencesini tehlikeye atmaktadırlar. Başka bir deyişle Suriyeli sığınmacılar Türkiye'deki çalışan işçi sınıfının prekaryalılaştırılmasına sebebiyet vermektedirler.

Benzer bir şekilde Standing prekaryanın yaşadığı güvencesiz ortamın tepkisini başka bir prekarya olan göçmenlere yönlendirdiğini ifade etmektedir.<sup>38</sup> İş güvenliğinin ve iş garantisinin tehdit altında olduğunu hisseden prekarya, sorumluluğu istihdam politikalarında bulunduğu kadar göçmenlerde de bulmaktadır. Bu durum prekaryanın kendi içerisinde de mücadele içerisinde bulunduğu anlamına gelmektedir. "Prekarya içerisindeki bir grup karşı karşıya olduğu kırılabilirlik ve onur kırıcı davranış nedeniyle bir başka grubu suçlayabilir."<sup>39</sup> Bu suçlama hadisesi kendi yaşam koşullarından memnun olmayan prekaryanın yaşadığı bölgeye gelen bir başka prekarya grubunun kendi kısıtlı olan imkanlarını elinden alacağına dair bir kuşku ve korku duyduğu anlamına gelmektedir. Aynı ya da benzer ekonomik ve sosyal yapıya ait olan gruplar bu yapının ürettiği problemleri birbirlerine karşı duydukları kırılabilirlik ve gerilimler dolayısıyla birbirlerine mal etme eğiliminde bulunmaktadır.

Bu durum prekaryanın homojen bir statüsünün bulunmadığını daha iddialı bir tanımlama ile bir statüsünün bulunmadığını göstermektedir. Geçici işlerde çalışan bir kişi ile üniversite mezunu işsiz, yaşam koşullarından dolayı ülkesini terk etmek zorunda kalan bir göçmen ile güvence-

<sup>37</sup> Denizcan Kutlu, *Türkiye'de Sosyal Yardım Rejiminin Oluşumu* (Ankara: Notabene Yayınları, 2015), 55

<sup>38</sup> Standing, *Prekarya, Yeni Tehlikeli Sınıf*, 166

<sup>39</sup> Standing, *Prekarya, Yeni Tehlikeli Sınıf*, 49

siz ve sözleşmeli çalışan bir özel sektör elemanı arasında ciddi farklılıklar bulunmaktadır. Ancak her bir grubun ortak kaygısı geleceklerine dönük bir garantinin bulunmamasıdır. Bu da modern yaşam koşullarının getirdiği güvencesizlik olarak adlandırılabilir. Ancak acaba bu güvencesizlik durumu Standing'in ifade ettiği gibi ekonomik zeminde hak kayıpları temelli bir problem midir? Yoksa soruna sadece iktisadi teoriler açıdan bakmak meselenin sadece bir yönünü mü göstermektedir?

Bauman göçmen ve mülteci sorununa post-modern çağın, O'nun deyişi ile 'akışkan modernite'nin zemininde yaklaşmaktadır. Günümüz toplumları çok süratli değişkenlik gösterdiklerinden dolayı, kalıcı ve katı bir yapının bulunmamasından dolayı Bauman açısından günümüz toplumunu nitelendiren en temel vurgu akışkanlık olmaktadır.<sup>40</sup> Değişmeyen tek şey değişimdir ifadesini hatırlatan akışkanlık durumu mevcut hale dair herhangi bir tanımlama ve kısıtlamada bulunduğumuz anda kendimizi yeniden konumlandırma ve biçimlendirme ihtiyacı içerisinde bulduğumuz bir belirsizlik halini işaret etmektedir. Bu anlamı ile akışkanlığın sistemli yapılardan bireysel yaşama uzanan geniş bir skalada etki ettiği ortaya çıkmaktadır. Akışkan koşullar altında yaşamak tam bir belirsizliğin hakimiyeti altında yaşamak anlamına gelmektedir. Başka bir deyişle dünyanın herhangi bir yerinde yöresel sonuçlar vermesi beklenen herhangi bir olumsuzluk evrensel anlamda bir sonuç doğurarak küreselleşme potansiyeline sahiptir. Bu durum savaşlar, ekonomik krizler ve salgın hastalıklar gibi küreselleşme potansiyeli taşıdığı anda evrensel bir korku üretme etkisini üzerinde barındıran her türlü olumsuzluk için dile getirilebilir. Bauman'ın deyişi ile "Küreselleşmiş bir gezegende bu durum evrenseldir, kimse bundan doğacak sonuçlardan muaf değildir."<sup>41</sup> Bu durum ülkelerin güvenliği ön plana çıkartan politikalar uygulamasına da sebebiyet vermektedir.

<sup>40</sup> Zygmunt Bauman, *Akışkan Modernite*, trc. Sinan Okan Çavuş (İstanbul: Can Yayınları, 2019), 12-13

<sup>41</sup> Zygmunt Bauman, *Akışkan Modernite*, 18

Güvenlikçi politikaların ön plana çıkardığı bir başka güvensizleştirici durum göçmenlerin mülteci kamplarında, geçici işçilerin gettolarda ikamete zorlanmasıdır. Mülteci kampları ve gettolar ötekileştirme ve enterne etme politikalarına maruz kalan 'ötekiler'in toplanma alanına dönüşmektedir. Bauman'ın ifadesi ile "Mülteci kampları haritadaki tüm yolların tükendiği ve tüm hareketin duraklatıldığı bir aktarma durağıdır. Mülteci kampı adındaki bir yere atanmanın tek anlamı diğer tüm makul yerlerin yasak bölge ilan edilmiş olmasıdır. Bir mülteci kampı üyesi olmak demek bir yabancı, farklı bir beden, dünyanın geri kalanı için davetsiz bir misafir olmak demektir. Kısacası insanlığın geri kalanının paylaştığı dünyadan tahliye edilmiş olmaktır."<sup>42</sup> Bu anlamı ile mültecilerin ayırt edici özelliği yersiz ve yurtsuz olmalarıdır. Fiziksel olarak işkâl ettikleri konum kalıcı olmadığından dolayı bir yer ya da yurt olmaktan çok uzaktır. Mülteci kamplarının bu yapısı önceden programlanmış belirli bir amaca yönelik kalıcı bir geçiciliğin oluşmasına katkı sunmaktadır.

### Prekaryaya ve Göçmen Karşıtlığı

Göçmen sorunu ya da göçmen karşıtlığı sorunu sadece iktisadi verilerle izah edilemez olup ekonomik problemleri aşan kültürel ve sosyal alanda yaşanan değişimlerle de yakından ilişkilidir. "Temeli sosyal, siyasi ya da ekonomik kurumsal sorunlara dayanan göçmen karşıtlığı ya da yabancı düşmanlığının artışında önemli bir payı sınırları daha da geçişken hale getiren küreselleşmenin etkisi ile dünyanın fakir bölgelerinden düzensiz ve kontrolsüz göç oluşturmaktadır."<sup>43</sup> Çeşitli ekonomik sorunlarla ülkelerin refah toplumu özelliğinde yaşanan problemler, ülkelerin yerli halkları arasında gelecek kaygısı ve sosyal güvensizlik duygusunu pekiştirmektedir. Ülke içerisinde yaşanan işsizlik gibi pek çok sosyo-ekonomik problem göçmenlerin suçlanmasına, göçmenlerin öngörülebilir refah devletinin zarar görmesi ve belirsizliklerin artmasının sorumlusu olarak görül-

<sup>42</sup> Zygmunt Bauman, *Bu Bir Günlük Değildir*, trc. Didem Kizen (İstanbul: Jaguar Kitap, 2014), 226-227

<sup>43</sup> Fatma Yılmaz, *Avrupa'da Irkçılık ve Yabancı Düşmanlığı*, (Ankara: Uluslararası Stratejik Araştırmalar Kurumu Yayınları, 2008), 2

mesine sebebiyet vermektedir. Ancak ülke dışından gelerek kendi işlerini ellerinden alma riski taşıdığı için göçmelere karşı düşmanca tutum takındığı söylenen topluluklar bulunsun bile Alkan; '2008 ekonomik krizi sonrası baş gösteren tutuculuğun arkasında ekonominin olduğunu iddia etmektedirler. Bu görüş, her ne kadar ekonomik zorluklar sonrasında bir ülke vatandaşlarının, dışarıdan gelerek kendi işlerini ellerinden alma potansiyeli taşıyan göçmenlere karşı gösterebileceği tutum göz önüne alındığında akla uygun düşse de krizden en çok etkilenen Avrupa ülkelerine bakıldığında bu tezin karşılığının olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla, bu durumu açıklamak için sadece ekonomik sebeplere bakmak yeterli değildir.' diyerek sorunun sadece ekonomik kaygıyla yönlendirmediğini güvenlik kaygısı, sınıflandırma eğilimi, eşit görmeme, düşük eğitim seviyesi, medyanın yaydığı stereotipler, kimlik kaybı korkusu gibi birçok kaygıyı içinde barındırdığını ifade etmiştir.<sup>44</sup>

550  
OMÜİFD

Bu anlamda göçmen karşıtlığı bir şekilde toplumların algı dünyasında karşılığı bulunan bazı korkuların açığa çıkması olarak yabancı düşmanlığı şeklinde ifade edilebilir. Saracalı bu korkuların gerçekliği kanıtlanmamış korkular olmasının yanında farklı din, kültür, etnik köken ya da millete ait olan kişilere karşı negatif duygu ve düşünce beslemeye sebebiyet verdiğini belirtmiştir.<sup>45</sup> Toplumun göçmen karşıtlığı, Saracalı'nın ifadesini dayanak kabul edersek, çoğu zaman gerçeği yansıtmadığı gibi yanlış anlamalara ve yanlış inançlara dayanmaktadır. Bu durum da yukarıda Alkan'dan alıntılıdığımız sınıflandırma eğilimi, eşit görmeme, düşük eğitim seviyesi, medyanın yaydığı stereotipler, kimlik kaybı korkusu gibi kaygıların etkinliğini göz önüne sermektedir. Ancak bu ve benzeri kaygılar göçmenlerde de bazı etkiler üretmektedir ki bunun başında gettolaşmak gelmektedir. "Gettolaşma olarak ifade edildiği şekilde, etnik

<sup>44</sup> Mustafa Nail Alkan, "Avrupa'da Aşırı Sağın Yükselişi ve Popülizm", Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Kimlik ve Göç Çalışmaları Uluslararası Sempozyumu Bildiri E-Kitabı, 16-18 Aralık 2019, 48-60, erişim 06/04/2020

<sup>45</sup> Murat Saracalı, "Zenofobi (Yabancı Düşmanlığı) ve İslamofobi Sorunları Çerçevesinde Avrupa Birliği'nin Göç Sorunlarına Yaklaşımı", Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Kimlik ve Göç Çalışmaları Uluslararası Sempozyumu Bildiri E-Kitabı, 16-18 Aralık 2019, 120. erişim 06/04/2020

azınlıklar ve göçmen gruplar kendi kültürel çevrelerini sosyal dışlanmaya maruz kaldıklarını hissettikleri bir ortamda daha sağlamlaştırılmaya başlamaktadır.<sup>46</sup> Ancak dışlanmaya ve ötekileştirmeye karşı bir savunma mekanizması olarak başvurulan gettolaşma, sosyal entegrasyonu engellediği gibi göçmenlerin yaşadıkları toplumun değerlerine de yabancılaşmalarına sebep olmakta buna mukabil haklarında çıkan dışlayıcı ve düşmanlaştırıcı söylemlerin artmasına sebebiyet veren bir kısır döngüye dönüşmektedir.<sup>47</sup>

Geldikleri toplumlara göre nispeten daha elverişli yaşam koşullarına sahip olmak için göç eden göçmenler, toleransla ya da memnuniyetsizlikle karşılanabilirler. Her iki durumda da göçmenler hakkındaki temel yargı onların mevcut topraklarda bir yabancı, bir öteki olma durumlarıdır. Simmel yabancı tanımını sosyal mesafe kavramı temelinde ele alarak yabancıyı belirli bir mekân ya da sosyal ortam içerisinde bulursa dahi oraya ait olmamasına bağlayarak, oraya ait nitelikleri barındırmayan ya da oraya ait olmayan nitelikleri barındıran kişi<sup>48</sup> zemininde ele almıştır. Bu anlamı ile göçmenler ve yabancılar modernliğin öngörülebilirlik niteliğini temelden tehdit eden bir karakter taşımaktadırlar. Simmel'in kültürel referanslı yabancı tanımını dayanak kabul edersek yabancı, öngörülme-yi ya da ön yargıyı mümkün kılan ortak zeminin dışında bulunduğu dolay kaygan, tekinsiz bir gerçeklik olarak ortaya çıkmaktadır. Benzer bir şekilde Bauman yabancı hakkında; "Modern yabancıların yakışmadığı şey düzen vizyonuydu. Yabancıların semantik yetersiz ve/veya aşırı belirlenimleri net bölünmeleri yozlaştırdı ve işaret direklerini bozdu. Kesinlik ve açıklığın hakim olması gereken yerde yabancılar belirsizliği

<sup>46</sup> Yılmaz, *Avrupa'da Irkçılık ve Yabancı Düşmanlığı*, 3

<sup>47</sup> Bkz. Hasan Hüseyin Aygül, "Seküler Çok Kültürlü Avrupa'da Müslümanlar: Birlikte Yaşamak Mümkün mü?", *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9/22 (Aralık 2017): 57-76 Fatma Yılmaz, *Avrupa'da Irkçılık ve Yabancı Düşmanlığı*, (Ankara: Uluslararası Stratejik Araştırmalar Kurumu Yayınları, 2008), 3, 98-99, 111

<sup>48</sup> Georg Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, trc. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 2009), 149

yaydılar.”<sup>49</sup> demektedir. Yabancıнын toplumsal planda görünür olması, kesinlik ve belirlenebilirliğin ortadan kalkması, yerine esnekliğin ve öngörülemezliğin hâkim olması demektir. Bauman’ın ifadelerini dayanak kabul edersek yabancı literal ya da zımni bir konsensüse dayalı olan toplumsal yaşama zarar verebilecek ya da bu konsensüsü zayıflatacak bir vakıa olarak algılanabilmektedir. Bu anlamda yabancı modern düşüncenin düzenleme ve kontrol altına alma çabasına pasif veya aktif olarak direnç göstermektedir.

Göçmenin sürekli ya da geçici olarak kalacağı yere kabul edilmesi göçmen hakkında asgari düzeyde bir bilgi seviyesinin olduğunu göstermektedir. Bu durum göçmen ile ev sahibi arasında farklı bir iktidar ilişkisi olduğu anlamına gelmektedir. Derrida yabancıнын bir dost olarak karşılanması için koşulların bulunması gerektiğini söyleyerek yabancıyı kabul edenin ya da sığınma hakkı verenin ev sahibi olarak kalması gerektiğini bunun da yabancı üzerinde bir iktidar oluşturmak anlamına geldiğini ifade etmektedir.<sup>50</sup> İktidar bilgi aracılığı ile göçmene karşı kontrol mekanizmaları kurmak anlamına gelmektedir. Göçmen hakkında bilgi yabancıнын kabulünün ön koşulu olmaktadır. Bu durum ev sahibinin iktidarını güçlendirmektedir. Bu iktidar göç hareketlerinde kimin göçmen, kimin geçici sığınmacı, kimin siyasi sığınmacı ya da kimin geçici işçi statüsünde sayılacağıнын ve bu durumun hangi şartlarda ve ne kadar süreceğinin belirlenmesinde kendisini açık bir şekilde göstermektedir.

Suriyeli sığınmacıların ne zaman döneceklerinin belli olmaması, göçmenlerin ve geçici işçilerin nihai statüsü hakkındaki belirsizliğin devam ediyor olması yukarıda belirttiğimiz koşullu kabul ve bu kabulün oluşturduğu iktidar ilişkisine zarar vermektedir. Hükümetlerin göçmen politikaları ya da aile birleşmeleri yolu ile koşullu kabulün ortadan kalkması göçmenler ile ev sahipleri arsındaki konsensüse dayanan iktidar

<sup>49</sup> Zygmunt Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, çevr. İsmail Türkmen, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019), 32

<sup>50</sup> Jacques Derrida, “Konuksev(-er/-mez-)lik” Jacques Derrida ile Birlikte Pera Peras Poros, çevr. Ferda Keskin-Önay Sözer, edit. Fidan Eroğlu (İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2012), 10



ilişisini ortadan kaldırmaktadır. Bu belirsizlik de toplumda göçmen karşıtlığı ve daha geniş bir ifade ile yabancı karşıtlığını körükleyen başat aktörlerden biridir.

Simmel'in yabancı tanımı ve Derrida'nın konukseverlik tanımı prekarya kavramının ana dayanak noktasını oluşturan güvensizlik ve korku algısı ile birlikte düşünüldüğünde modernitenin merkezine tekinsizliği ve güvencesizliği yerleştiren yaklaşımları hatıra getirmektedir. Giddens'in "ontolojik güvenlik"<sup>51</sup> kavramı çerçevesinde şekillendirdiği modern toplum eleştirileri, Baudrillard'ın "yoksunluk ve süreksizlik"<sup>52</sup> üzerine bina ettiği ontolojik kaygı durumu Bauman'ın "Akışkan Modernite"<sup>53</sup> adlı çalışması, güvencesizlik halinin modern toplum ile iç içe olduğunu işaret etmektedir. Ancak Standing çalışmasında prekaryanın esnek ve güvencesiz yaşam koşullarının oluşturduğu bir sınıf olduğunu ifade ederek konuyu eko-politik bir zemine taşımaktadır. Bu belirleme prekaryayı daha politik bir zeminde ele alma olasılığı sağlamaktadır. Ancak prekaryanın toplumsal bir sınıf olduğu iddiasına dayanak olan bu eko-politik yaklaşım prekaryanın toplumsal bir sınıf olmasından ziyade bireyin tecrübe ettiği toplumsal güvencesizliği işaret etmektedir.

### **Prekarya, Yabancı Düşmanlığı Ve Varoluşsal Kaygı**

Toplumsal güvencesizlik, bireyin geleceğe dair öngörülerde bulunmak için kullandığı sabitenin artık kullanışlılığının kalmamasından dolayı ortaya çıkan bir kaygı halidir. Bu da toplumun dinamiklerinin tahmin edilenin ötesinde bir akışkanlık ve esneklik içerisinde bulunduğunu göstermektedir. Bu hal daha önce belirttiğimiz üzere en yalın hali ile Bauman'ın akışkanlık tanımında içerilmektedir. Akışkanlık herhangi bir maddenin kendi üzerine uygulanan bir basınç ya da güç sonucunda bu güce karşı bir direnç geliştiremeyerek güç uygulandığı süre içerisinde

<sup>51</sup> Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity* (Clifornia: Stanford University Press, 1991), 35-70

<sup>52</sup> Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, trc. Hazal Deliceçaylı-Ferda Kesin (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2008), 76-77

<sup>53</sup> Zygmunt Bauman, *Akışkan Modernite*, trc. Sinan Okan Çavuş (İstanbul: Can Yayınları, 2019)

şekil ve konum değiştirmesidir. Fakat katı maddeler bağları kuvvetli olduğundan kendilerine uygulanan güce karşı direnebilmektedirler.<sup>54</sup> Ancak Giddens güvencesizliğin ve korkunun modernliğin doğal sonucu olan küreselleşmenin riski arttırmasından ziyade yaygınlaştırmasından kaynaklandığını belirtmiştir. Riskin küreselleşmesi, rastlantısal riskin küreselleşmesi yaygınlaşmış risk bilgisi gibi kriterlerle korkunun riskin artışıdan çok riskin yaygınlaşmasından kaynaklandığını ifade etmektedir.<sup>55</sup> Giddens'in bu yaklaşımı akışkanlıktan ziyade yaygınlığı ön plana çıkarmaktadır. Bu kadar yaygınlaşan risk algısı sonucunda birey muhtemel risklere karşı daha dayanıklı hale gelebilmek için katı ve adaptasyonu zorlaştıran yapılardan ziyade akışkan ve değişime açık ancak bir o kadar da riskli yapıları tercih etmektedir.

Bauman'ın ifadesi ile katı ve akışkan arasındaki temel fark katıların mekânsal boyutları olduğundan dolayı zamanın etkisini nötralize etmeleridir. Bu anlamı ile katıların zaman boyutu ile ilişkisi ikincil plandadır, onlar daha çok mekanla ilişkilidirler. Baudrillard katılığın toplumsal statüde oynadığı rolü izah etmek için "Maddi boyuta sahip olan nesnelere öncelikle dayanıklı olmaları beklenmektedir, çünkü bu sayede toplumsal statünün kalıcı kılınabileceği düşünülmektedir. Bu varsayım geleneksel toplumlar için geçerlidir çünkü öyle bir çevrede devralınan miras ait olunan toplumsal konumun ulaştığı düzeyi göstermektedir."<sup>56</sup> demektir. Ancak alıntıda da anlaşılacağı üzere geleneksel toplumlarda geçerli olan bu anlayış akışkanlığın belirleyici olduğu toplumlarda ilgi alanları, trendler ve moda gibi değişken unsurlar tarafından ortadan kaldırılmaktadır. Bu anlamda trendler ve eğilimlerin takip edilmesi statükonun korunması değil zamanın yakalanması ile ilgilidir. Bauman da akışkanlığı doğrudan zamanla ilişkilendirerek "Oysa akışkanlar belirli bir şekli uzun zaman koruyamazlar; her an şekil değiştirmeye hazırdırlar.

<sup>54</sup> Zygmunt Bauman, *Akışkan Modernite*, 25-26

<sup>55</sup> Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları* çev. Ersin Kuşdil, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994), 113-114

<sup>56</sup> Jean Baudrillard, *Gösterge Ekonomi Politikası Hakkında Bir Eleştiri*, trc. Oğuz Adanır-Ali Bilgin (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2009), 34

Dolayısıyla, akışkanlarda önemli olan, boşlukta kapladıkları yerden çok, zamanın akışıdır.”<sup>57</sup> diyerek Baudrillard’ın trend ve eğilimlerin değişikliği tanımlamasını akışkanlığın doğası ile ifade etmiştir. Akışkanlık belirli bir durum ve konumu muhafaza edememesinin yanında esneklik ve hareketlilik yönünden avantajlı bir konuma sahiptir. Bu anlamda Bauman, moderniteyi “katı olanı eritme ve onu akışkanlaştırma faaliyeti”<sup>58</sup> olarak tanımlamaktadır. Benzer bir biçimde Baudrillard “Modaya özgü biçimsel mantık bütün ayrılmayı toplumsal göstergelerin her geçen gün daha da hızlı bir şekilde değişmesini sağlamaya çalışmaktadır. Göstergelere kazandırılan bu biçimsel oynaklık toplumsal yapılarda (mesleki, politik, kültürel) görülen gerçek bir hareketliliğin sonucu değildir.”<sup>59</sup> diyerek toplumsal yapıdaki iniş çıkışlara koşut olarak belirleyici göstergelerin de sürekli değişip dönüştüğünü ifade etmektedir.

17. ve 18. yüzyıl düşüncesi genel anlamı ile kendilerine miras kalan değişime ve dönüşüme inatla direnen katı sistematik yapıların erozyona uğratılması olarak ifade edilebilir. Nietzsche kendi şairane üslubu ile ‘doğrucu insan’ın gerçeklik için nihai bir temelini olmadığı gibi mutlak ve evrensel bir gerçekliğinde bulunmadığını ifade etmektedir.<sup>60</sup> Giddens da bu belirsizliği; “Batı modernliğinin yaratıcılarının eski dogmalarını yerine koyacak kesinlikler aramalarına karşın modernlik etkin biçimde kuşkunun kurumsallaşmasını içermektedir.”<sup>61</sup> şeklinde ifade etmektedir. Ancak Bauman “Bütün bunların katıları toptan yok etmeyi ve kurduğumuz cesur yenedünyayı katılardan azade bir yer yapmayı değil dünyayı yeni ve daha gelişmiş katılara uygun hale getirmeyi amaçladığını akıldan çıkarmamak gerekir.”<sup>62</sup> diyerek modernitenin amacının dünyayı önceden kestirilebilir katılarla yeniden inşa etmek olduğunu ifade etmektedir. Benzer bir biçimde Baudrillard trend ve eğilimlerin belirli kalıpların dışı-

<sup>57</sup> Zygmunt Bauman, *Akışkan Modernite*, 26

<sup>58</sup> Zygmunt Bauman, *Akışkan Modernite*, 27

<sup>59</sup> Jean Baudrillard, *Gösterge Ekonomi Politiği Hakkında Bir Eleştiri*, 36

<sup>60</sup> Friedrich Nietzsche, *Anlakin Soykütüğü*, çev. Ahmet İnam (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1998) 142

<sup>61</sup> Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994), 158

<sup>62</sup> Zygmunt Bauman, *Akışkan Modernite*, 26-27

na çıkma eğilimlerinin yanında kendilerinin de kalıplar ve katılıklar ürettiğini dahası farklı bir katılığın kaynağı olduğunu “Sıklıkla döngüsel bir özelliğe sahip, gözle görülür değişiklikler aracılığıyla nesnelere, giysiler ve fikirler düzeyinde toplumsal ilerlemenin gerçek anlamda nasıl gerçekleşeceğine keyfince karar veren modanın bizzat kendisi toplumsal bir atalet unsurudur.”<sup>63</sup> sözleri ile belirtmektedir. Katıların eritilme faaliyetini açıklamaya devam eden Bauman akışkanlığı eldeki mali değerlerin rasyonel kullanımını engelleyen ev, aile ilişkileri, etik sorumluluklar gibi etkilerden arındırma süreci olarak tanımlamaktadır.<sup>64</sup> Akışkanlığın ve belirsizliğin onaylanması bağlamında Küçükkalp mutlak bir geçekliğin oluşa karşıt olarak konumlandığını belirterek akışkanlığın yaşamın olduğu gibi belirlenmesi olduğunu ifade etmiştir.<sup>65</sup> Doğal olarak bu süreç dayanıklı yapıları ve toplumsal ilişki bağlarını kopardığından dolayı bireyi dış etkenlere karşı savunmasız hale de getirmektedir. Dış etkilere karşı toplumsal savunma mekanizmalarının etkisini kaybetmesi prekaryanın kaybettiği ya da hiç elde edemediği sosyal, siyasi vb. hakları için mücadele etmeyerek kendisini yeni duruma adapte etmek için bir tür otokontrol, başka bir deyişle iç motivasyon geliştirmesine sebebiyet vermektedir. Benzer bir şekilde Beck risk toplumunda “Zararlı bir sonuç başka sonuçların riskleri dramatikleştirerek savunulabiliyor (örneğin iklim değişikliğinin dramatikleştirilmesi nükleer enerjinin risklerini asgarileştiriyor).<sup>66</sup> diyerek risk toplumunun standartlaşan bir seviyede kendilerini risk tanımları ile belirlediklerini ifade etmektedir.

Katı yapılardan özgürleşen birey için ödenmesi gereken bedel kendisini savunmasız ve yalnız hissetmesi olacaktır. İnsanların kendilerini güvende hissedecekleri sosyal yapıların azalması bireyin geleceklerini kendi karar verdikleri şekilde özgürce belirledikleri anlamına gelmemektedir. Piyasa koşulları olarak adlandırılan yapılar bireyin yaşantısındaki

<sup>63</sup> Jean Baudrillard, *Gösterge Ekonomi Politikası Hakkında Bir Eleştiri*, 36

<sup>64</sup> Zygmunt Bauman, *Akışkan Modernite*, 28

<sup>65</sup> Kasım Küçükkalp *Nietzsche ve Postmodernizm*, (İstanbul: Kibele Yayınları, 2017), 127

<sup>66</sup> Ulrich Beck, *Risk Toplumu*, çev. Kazım Özdoğan, Bülent Doğan (İstanbul: İthaki Yayınları, 2019), 40

etkisini geleneksel yapıların etkisinin azalması ile daha da belirgin hale getirmektedir. Foucaultcu bir terminoloji ile ifade etmek gerekirse iktidar etkisini makro düzeyden mikro düzeye indirgeyerek bireyselleştirmiştir. Belirleyiciliğini bireysel hayata kadar indirgeyen modern hayat şartları geleneksel yapılardan farklı olarak katı değil akışkan olduklarından dolayı bireyin kendi hayatı hakkında önceden belirlemeye çalıştığı tüm standartlar hem niceliksel hem de niteliksel olarak değişmektedir. Baudrillard bu durumu “Toplumsal statüdeki iniş çıkışlara koşul olarak ayırıcı göstergelerin de sürekli değişmesi gerekmektedir. Şu sınıfın şu nesne kategorisiyle değişmez bir ilişki kurduğunu söyleyebilmek artık mümkün değildir, zira bütün sınıflar değişime boyun eğmek zorunda kalmaktadır.”<sup>67</sup> şeklinde ifade etmektedir. Birey açısından yapılması gereken bu belirsizlik şartları altında yaşamı hakkında kararlar alarak stratejiler belirlemekten ziyade mevcut akışkanlığı takip etmek ve süreç tarafından belirlenmeye razı olmaktır.

Bauman’ın akışkan modernitesinde merkezilikten uzak, belirsiz ve sürekli değişen dünyada mülteciler, ötekiler ve yabancılar bu belirsizlikten ziyadesiyle etkilenmektedirler. Katı yapıların ve sistemlerin bu denli akışkan hale geldiği bir dünyada ben ve öteki arasındaki sınırların da muğlak ve silik hale gelmesi beklenebilir. Zira çeşitli zaman ve mekanlarda ötekiye, yabacıya dair dışlama, yok sayma ya da yok etme eğilimi gözlemlenmiştir. Peki ama bu tür bir yaklaşımın reva görüldüğü öteki ve yabancı kimdir? Bauman yabancıya basit anlamı ile bilinmeyen, tanınmayan bir kişi olmadığını, yabancıya büyük bir oranda bilindik, tanıdık bir kişi olduğunu belirtmiştir. “Bir kişinin yabancı olarak tanımlanması için onun hakkında birkaç şey bilinmelidir. Öyle ki yakın çevremizde görüş alanımız içerisinde olmalı ve benim yaşadığım dünyanın içinde yaşamalıdır.”<sup>68</sup> Levinas da “Yoksul, yetim, yabancı olarak da nitelenen ve etik sorumluluğa çağırın ötekinin o kadar da yabancı olamayacağı şek-

<sup>67</sup> Jean Baudrillard, *Gösterge Ekonomi Politikası Hakkında Bir Eleştiri*, 34

<sup>68</sup> Zygmunt Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, trc. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018), 66

linde yeni bir paradoksla karşılaşmaktayız.”<sup>69</sup> demektedir. Levinas etik zeminde ötekinin bir yabancı ya da yabancının bir öteki olarak algılanamayacağını ifade etmektedir.

Bu anlamda yabancı, hakkında hiçbir şey bilinmeyen değil hakkında kısıtlı şeyler bilinen kişidir. Hakkında hiçbir şey bilinmeyen ancak belirsiz bir ‘şey’ olarak, bir ‘hiç’ olarak tanımlanabilir. Bu anlamı ile yabancı ne tam anlamı ile ortak mekânı paylaştığımız bir komşu ne de hiçbir paylaşımımız olamayan bir ‘şey’dir. Ya da her iki durumun rahatsız edici bir karışımıdır. Fiziksel olarak aynı mekânı paylaştığımız için komşu, ulaşamayacak kadar uzak oldukları için bir ‘şey’ konumundadırlar. Dolayısıyla yabancı tehdit üretmese dahi potansiyel tehdit algısının nesnesi halindedir. Bu anlamı ile yabancılar önceden kestirilemez başka bir tabirle akışkan olduklarından dolayı tekinsizdirler. Bauman’ın deyişiyle değişkenliğin süreklilik kazandığı bu dünyada kaygı, yabancı korkusunu gündelik yaşamın her köşesine yaymıştır.<sup>70</sup> Günümüzde yabancı sorununun başlıca aktörleri mülteciler, geçici sığınmacılar ve göçmenlerdir. Bauman’ın deyişiyle “Küresel sınırın insani atığı olan mülteciler, yabancıların cisimleşmiş halidir, onlar mutlak yabancılardır. Her yerde hınç ve nefretle karşılanırlar. Bizzat kendileri her yerde yersizdirler. Bu insanlar kapımızı çalıp güvenliğimizin tam da ne kadar güvensiz, rahatlığımızın ne kadar dayanıksız ve korunmasız olduğunu, huzurumuzun ve dinginliğimizin ne kadar yetersizce korunduğunu hatırlatırlar.”<sup>71</sup> Bu anlamı ile Standing’in yukarıda alıntıladığımız şekilde söylediği gibi göçmenler yersiz ve yurtsuz nostaljikler olarak tanımlanabilir. Herhangi bir yere ait olmadıkları, olamadıkları için yurtsuz, herhangi bir devlet güvencesine sahip olmadıkları için de devletsizdirler. Başka bir deyişle yeryüzünde yer değiştirdikleri için değil bir yere sahip olmadıkları için yersiz ve

<sup>69</sup> Duygu Türk, *Öteki, Düşman, Olay Levinas, Schmitt ve Badiou’da Etik ve Siyaset*, (İstanbul: Metis Yayınları,2013), 94-95

<sup>70</sup> Zygmunt Bauman, *Postmodernite ve Hoşnutsuzlukları*, trc. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019), 22

<sup>71</sup> Zygmunt Bauman, *Etik’in Tüketiciler Dünyasında Bir Şansı Var mı?*, trc. Funda Çoban-İnci Katırcı (Ankara: DE Kİ Basım Yayım,2010), 37-38

yurtsuz olarak tanımlanmaktadır. Bu yurtsuzluk algısında hükümetlerin sınırları kapatma kararları, göçmen karşıtı politikaları ve entegrasyon programlarının da ciddi etkisi bulunmaktadır.

Göçmenlere karşı geliştirilen dışlama ve ötekileştirme küresel çapta bir uygulama haline gelmektedir. Bu anlamda göçmeler kendi türüne bir yabancı, bir öteki olarak bakan insan türünün ötekileştirme eyleminin nesnesi haline gelmektedir. Değişimin belirleyiciliğinin oluşturduğu belirsizlik zemininde modern dönemin mümkün olan teorik ve pratik mükemmelliğe ulaşma gayreti ulaşılabilir bir nihai amacın ve bu amaca ulaşma gayretinin son bulması ile yer değiştirmiştir. Bauman'ın ifadesi ile "Katı aşamadaki modernitenin kalbinde geleceği kontrol etmek ve kesinleştirmek yatıyorsa, 'akışkan' dönemde hedef geleceğin ipotek altında olmadığına garantilenmesine ve geleceğin getirmesi ümit edilen ve önünde sonunda getireceği kesin olan ne olduklarını hala göremediğimiz meçhul ve bilinmez fırsatlardan öncelikli bir şekilde yararlanma tehdidini savuşturmaya kaymıştır."<sup>72</sup> Başka bir deyişle içine nüfuz etmeye, dönüştürüp değiştirmeye direnen modern yapının insan irade ve özgürlüğüne müdahalesi korkusu akışkan modern çağın motivasyonuna dönüşmektedir. Modernizmin sabit, önceden belirlenmiş bir rota içerisinde sunduğu 'mükemmellik' günümüzde kendisini gereksiz kılacak şekilde göreceli ve akışkan hale gelmiştir. Modernitenin kendisinden önceki yapıları ortadan kaldırırcasına daha katı ve dayanıklı yapılar kurması sonucunda günümüzde muhtemeldir ki modernitenin kurduğu yapılara ahlaki değer zeminini oluşturduğu dünyanın gerçekleşmemesinden kaynaklı hayal kırıklıkları ile modernitenin katı sabit yapıları da erozyona uğramaktadır. Lyotard modern yapıların kendilerine yüklenen anlamı taşımadıklarını ifade ederek "Bunların kuralları kendi içerisinde kendi meşruluklarını tartışmazlar ama açık ya da örtük bir anlaşmanın nesnesidirler."<sup>73</sup> diyerek çağımızda herhangi bir yapının kendisini meşrulaştıramayacağını ifade

<sup>72</sup> Zygmunt Bauman, *Akışkan Modernite*, 13-14

<sup>73</sup> Jean François Lyotard, *Postmodern Durum*, çev. Ahmet Çiğdem (Ankara: Vadi Yayınları, 1997). 31-32

etmektedir. Bauman bu yapıların çözülmesini; “Şu anda değerli olan şey; çözülmesi kolay bağların, geri alınabilecek taahhütlerin ve ömrü oyun süresinden daha uzun olmayan, hatta bazen daha kısa süren oyun kurallarının yanı sıra her şeyi tersine çevirebilme, bir kenara atabilme ve bırakıp gidebilme kolaylığıdır.”<sup>74</sup> Şeklinde ifade etmiştir. Bauman’ın bu tespitleri yaşadığımız zamanda her şeyin ya tamamen ya da büyük oranda sürekli bir değişim içerisinde olduğunu ifade etmektedir. Bauman’ın akışkanlık tanımlaması modernizmin evrensellik, rasyonalizm, hümanizm ve hatta ilerlemecilik gibi temel iddialarına radikal bir eleştiri olarak okunabilir.

Bu anlamda sadece geçimimizi sağlama ya da geleceğimizi garanti altına alma koşulları değil takip ettiğimiz günceller, ilgi alanımızı belirleyen konular, bireyi ve dünyayı etkileyen koşullar sürekli bir belirsizliğin içerisinde. Bu belirsizlik onları tanımlama, belirleme ve yönlendirmeyi de hayli güç hale getirmektedir. Bauman’ın iddiaları ışığında güvencesizlik modern düşünceye itiraz olarak konumlanmış göreceli, değişken ve sabit katı yapıları itiraz eden düşünce yapısının özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır.

Standing, “Prekaryanın yaşadığı güvencesiz koşullara verilen popülist tepkinin çareyi, kabahati kısmen yasadışı göçmenlere atmakta buluyor.”<sup>75</sup> demektedir. Öyle görünüyor ki prekarya kendi yaşadığı belirsizlik ve yoksunluktan dolayı gene kendisi gibi prekarya durumunda yaşamak mecburiyetinde kalan insanları suçlamaktadır. Bu durum daha sınıf bilincinin gelişmediği ile izah edilmeye çalışılsa bile Bauman ve Baudrillard’ın belirsizlik ve akışkanlık teorileri prekaryanın çevresinin varoluşsal bir tekinsizlikle çevrili olduğunu göstermektedir. Bu tekinsizliğin ürettiği öfke ve kızgınlık hali stratejik hedefleri tam belirlenmemiş olan toplumsal hareketlere dönüşmektedir. Bu durumda Standing’in güvencesizlik üzerine temellendirdiği prekarya toplumsal bir sınıf olmaktan ziyade çağ-

<sup>74</sup> Zygmunt Bauman, *Akışkan Modernite*, 16

<sup>75</sup> Guy Standing, *Prekarya, Yeni Tehlikeli Sınıf*, 166



mız düşüncesinde yapısal olarak bulunan güvencesizliğin eko-politik bir ifadesi olarak görülmektedir.

### Sonuç

Standing'in tartışma hayatına sunduğu prekarya, yaşam koşullarının sunduğu belirsizliklerden en az şekilde etkilenmek için sosyal, politik vb. birçok haktan istekli değil ama bilinçli olarak feragat etmektedir ya da ettirilmektedir. Prekaryanın haklarından mahrumiyetini sistemli ve etkili bir şekilde engelleyecek sivil ve sosyal yapılardan mahrum olması bu mahrumiyetlerin oluşturduğu belirsizlik ortamını daha katmerli bir hale getirmektedir. Öyle ki prekaryanın içerisinde yaşam koşulları ve sosyal, siyasal yoksunluk açısından en dezavantajlı konumda yer alan göçmenler ve sığınmacılar piyasaya yedek iş gücü olarak hizmet vermekte, bu durum da ücret rekabetini arttırarak prekaryanın ekonomik ve sosyal mahrumiyetinin artmasına vesile olmaktadır. Ancak Standing'in ifadelerinden anlaşıldığı üzere prekarya sadece göçmen ve sığınmacılardan oluşmamaktadır. Kol gücüne dayalı işçiler, mavi yakalı olarak tabir edilen teknisyen ve teknikerler, beyaz yakalı olarak tabir edilen yüksek eğitilmiş mühendis, doktor, eğitimci, avukat gibi mesleklerde çalışanlar da prekarya tanımının içerisine girmektedir. Tüm bu farklı meslek gruplarını ortak bir payda altında toplayan düzlem çalışanların iş güvencesinden mahrum olmaları ve gelecek kaygısı taşımalarıdır. Güvenceden mahrumiyetin oluşturduğu ücret düşüşü mevcut durumda birçok haktan mahrum durumda olan prekaryanın öfkesini göçmenler ve sığınmacılara yönlendirmesine sebebiyet vermektedir. Standing'in prekarya olarak tanımladığı ve toplumun çeşitli kısımlarından oluşan insanların ortak motivasyonlarının geleceğe karşı duyulan güvensizlik, kaygı ve korku olduğu ortaya çıkmaktadır.

Prekaryanın yaşadığı kaygı ve korku algısının Standing'in belirttiği şekilde eko-politik yapılarla sıkı bir ilişkisi bulunmaktadır. Ancak Baudrillard'ın 'yoksunluk ve güvencesizlik', Bauman'ın 'akışkan modernite' ve Beck'in 'risk toplumu' kavramlaştırmaları eşliğinde prekaryanın yaşadığı güvencesizlik değerlendirildiğinde modern dünyanın içinde bulun-

duğu sürekli değişim ve akışkanlık halinin toplumun tüm katmanlarını saran bir belirsizlik ve esneklik ürettiği göze çarpmaktadır. Neitzsche, Lyotard ve Giddens'ın modern yapılar hakkındaki eleştirileri dikkate alındığında bu belirsizliğin modern düşüncenin ürettiği yapılara karşı güvensizlikten kaynaklandığı göze çarpmaktadır. Bu belirsizlik halinden doğal olarak en çok etkilenen kesim de sosyal ve ekonomik savunma mekanizmaları en zayıf olan göçmenler, sığınmacılar, geçici işçiler, sigortasız çalışanlar gibi toplumda dış etmenlere karşı direnç gösterme kapasitesi en düşük olan kesimdir.

Özetle her şeyin akışkan bir nitelik kazandığı, öngörülemezliğin ve belirsizliğin toplumun her kesiminde kendisini hissettirdiği çağımızda ekonomi ve politikanın da içinde bulunduğu yapıların tamamı bu süreksizlik ve akışkanlık tarafından belirlenmektedir. Geçiciliğin, yurtsuzluğun ve aidiyetsizliğin yaygınlık kazandığı günümüzde göçmenler ve mülteciler de bu durumdan olumsuz bir şekilde etkilenmişlerdir. Göçmenler ve mültecilere yönelik düşmanlık ve dışlama, belirsizleşerek merkezi yapılardan azade hale gelmekte ve dünya genelinde yaygınlık kazanmış modernitenin rasyonel bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu anlamı ile prekarya içerisinde sayılan gruplar geçicilik ve güvensizlikten duydukları rahatsızlıkları zaman zaman çeşitli toplumsal hareketlerle dışa vurmaktadırlar. Ancak bu muhalefetin ürettiği eylemlerin parçalı yapısı, heterojenliği, süreksizliği, hedef ve strateji farklılıkları dikkate alındığında bunların bir sınıf hareketinden çok toplumsal hareketler olarak değerlendirilmesi daha makul gözükmektedir. Katı olan her şeyin buharlaşmasının getirdiği dönüşüm ortamı toplumun her kesiminden insanı bir şekilde etkilemekte ve bu etkinin ürettiği hoşnutsuzluk kendisini politik zeminde göstermektedir.

## Kaynakça

Allport, W Gordon. *The Nature of Prejudice* Erişim 21 Mayıs 2020. <https://archive.org/details/TheNatureOfPrejudice/page/n277/mode/2up/search/contact>.

Alkan, Mustafa Nail. "Avrupa'da Aşırı Sağın Yükselişi ve Popülizm". *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Kimlik ve Göç Çalışmaları Uluslararası Sempozyumu Bildiri E-Kitabı*. PDF: 2019 [https://api.hacibayram.edu.tr/files/1/Hac%C4%B1bayram%20AHBV/iibf\(en-US\)/Bildiri%20Tasar%C4%B1m.pdf](https://api.hacibayram.edu.tr/files/1/Hac%C4%B1bayram%20AHBV/iibf(en-US)/Bildiri%20Tasar%C4%B1m.pdf).

Arslan, Ali. "Temel Soruları ve Açılımları ile Sınıf Teorisi, Sınıf Bilinci ve Orta Sınıflar". *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 2* (2004) Erişim 21 Mayıs 2020 <http://www.acarindex.com/dosyalar/makale/acarindex-1423907867.pdf>.

Aygül, Hasan Hüseyin. "Seküler ve Çok Kültürlü Avrupa'da Müslümanlar: Birlikte Yaşamak Mümkün Mü?", *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 9/22 (Aralık 2017).

Aztimur, Hatice. "Suriyeli Mültecilerin Emek Piyasalarına Eşitsiz Entegrasyonu". *International Social Science Studies Journal* 5/42 (2019) Erişim 06 Nisan 2020. <https://atif.sobiad.com/index.jsp?modul=makale-goruntule&id=AXDTmzdcyZgeuuwfWEPI>.

Baudrillard, Jean. *Gösterge Ekonomi Politiği Hakkında Bir Eleştiri*. Trc. Oğuz Adanır-Ali Bilgin. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2. Basım, 2009.

Baudrillard, Jean. *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*. Trc. Oğuz Adanır. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 3. Basım, 2011.

Baudrillard, Jean. *Tüketim Toplumu*. Trc. Hazal Deliceçaylı-Ferda Kesin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 11. Basım, 2008.

Bauman, Zygmunt. *Akışkan Modernite*. Trc. Sinan Okan Çavuş. İstanbul: Can Yayınları, 4. Basım, 2019.

Bauman, Zygmunt. *Bu Bir Günlük Değildir*. Trc. Didem Kizen. İstanbul: Jaguar Kitap. 2014.

Bauman, Zygmunt. *Etiğin Tüketiciler Dünyasında Bir Şansı Var mı?* Trc. Funda Çoban-İnci Katırcı. Ankara: DE Kİ Basım Yayım. 2010.

Bauman, Zygmunt. *Postmodernite ve Hoşnutsuzlukları*. Trc. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 3. Basım, 2019.

Bauman, Zygmunt, *Sosyolojik Düşünmek*. Trc. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 17. Basım, 2018.

Bayrak, Selami. "Bir İskandinav Refah Devleti Modeli Olarak İsveç'te Esnek Çalışmanın Genel Görünümü". *ÇSGB Çalışma Dünyası Dergisi*. 3/1 (Ocak-Nisan 2015).

Beck, Ulrich. *Risk Toplumu* Trc. Kazım Özdoğan-Bülent Doğan. İstanbul: İthaki Yayınevi, 2019.

Demir, Fevzi-Gergil, Gülşen. "Çalışma Hayatında Esneklik ve Türk Hukukunda Esnek Çalışma". *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 16/2 (2008).

Derrida, Jacques. "Konuksev(-er/-mez-)lik". *Jacques Derrida ile Birlikte Pera Peras Poros*. çev. Ferda Keskin-Önay Sözer. Edit. Fidan Eroğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2012.

Duman, Betül. "Yoğun Göç Almış Metropollerde Etniklik ve Öteki ile İlişki". *Sosyoloji Dergisi* 3/27 (2013).

Giddnes, Anthony. *Modernity and Self-Identity*. California: Stanford University Press, 1991.

Giddnes, Anthony. *Modernliğin Sonuçları*. Trc. Ersin Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994.

Gökten, Yeliz Sariöz. "Proleteriyadan Prekaryaya Yeni Bir Küresel Sınıf". *Eğitim Bilim Toplum Dergisi*. 16/62 (Bahar 2018), 29-42.

Güvendi, Merve Akkuş. "Prekarya Tartışmaları". *İnsan ve Toplum Dergisi*. 9/4 (Aralık 2009), 2-17. <https://www.insanvetoplum.org/content/6-sayilar/22-cilt-4-sayi/6-prekarya-tartismalari-kavram-tanim-ve-durum/akkus.pdf>.

İlhan, Süleyman-Yavuz, Mevlüt. "Güvencesizliğin Bireysel Toplumsal Yansımaları". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi*. 6/3 (2017), 1775-1791. <http://www.itobiad.com/tr/download/article-file/337642>.

Lyotard, Jean François. *Postmodern Durum*. Trc. Ahmet Çiğdem. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.

Kahraman, Fatih. "Koşullu Konukseverlikten Hoşnutsuzluğa Almanya'da Yükselen Yabancı Düşmanlığını Türk Göçmenler Üzerinden Okumak". *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*. 14/14 (2018), 209-226. <http://www.muhafazakar.com/uploads/articles/53/10.pdf>.

Kutlu, Denizcan. *Türkiye’de Sosyal Yardım Rejiminin Oluşumu*. Ankara: Notabene Yayınları, 2015.

Küçükkalp, Kasım. *Nietzsche ve Postmodernizm*. İstanbul: Kibele Yayınları, 2017.

Marx, Karl. *Kapital I. Trc.* Mehmet Selik-Nail Satılğan. İstanbul: Yordam Kitap, 2011.

Müftüoğlu, Özgür - Koşar, Arif. *Türkiye’de Esnek Çalışma*. İstanbul: Evrensel Kültür Kitaplığı, 2014.

Nietzsche, Friedrich. *Ahlakın Soykütüğü*. Trc. Ahmet İnam. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1998.

Ollman, Bertell. *Diyalektiğin Dansı*. Trc. Cenk Saraçoğlu. İstanbul: Yordam Kitap, 2006.

Pinhas, Mordo Murat. *Sosyal Politika Boyutunda Avrupa Birliğinde Esnek Çalışma*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Avrupa Birliği Anabilim Dalı. 2006.

Saracalı, Murat. “Avrupa’da Aşırı Sağın Yükselişi ve Popülizm”, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Kimlik ve Göç Çalışmaları Uluslararası Sempozyumu Bildiri E-Kitabı, 16-18 Aralık 2019. Erişim 06/04/2020. [https://api.hacibayram.edu.tr/files/1/Hac%C4%B1bayram%20AHBV/iibf\(en-US\)/Bildiri%20Tasar%C4%B1m.pdf](https://api.hacibayram.edu.tr/files/1/Hac%C4%B1bayram%20AHBV/iibf(en-US)/Bildiri%20Tasar%C4%B1m.pdf).

Simmel, Georg. *Bireysellik ve Kültür*. Çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2. Basım, 2009.

Standing, Guy. World Economic Forum. “Meet The Precariat, The New Global Class Fuelling The Rise of Populism”. Erişim 06/04/2020. , <https://www.weforum.org/agenda/2016/11/precariat-global-class-rise-of-populism/>.

Standing, Guy. *Prekarya, Yeni Tehlikeli Sınıf*. Çev. Ergin Bulut. İstanbul: İletişim Yayınları, 5. Basım, 2019.

Tilly, Charles. *Toplumsal Hareketler*. Trc. Orhan Düz. İstanbul: Babil Yayınları, 2008.

Tilly, Charles. “Toplumsal Hareketler Yirmibirinci Yüzyıla Gidiyor”. *Toplumsal Hareketler Tarih, Teori ve Deneyim*. Edt. Doğan Çetinkaya. İstanbul: İletişim Yayınları, 20018.

Türk, Duygu. *Öteki, Düşman, Olay* Levinas, Schmitt, Badiou'da Etik ve Siyaset. İstanbul: Metis Yayınları, 2013.

Wright, Erik Olin. "Is The Precariat a Class?". *Global Labour Journal* 7/2 (2019), 123-135. <https://mulpress.mcmaster.ca/globallabour/issue/view/292>.

Yılmaz, Fatma. *Avrupa'da Irkçılık ve Yabancı Düşmanlığı*. Ankara: Uluslararası Stratejik Araştırmalar Kurumu Yayınları. 2008.



## NURCULUK HAREKETİ İÇERİSİNDEKİ VAKIF BİREYLERİN VAKIFLIKTAN AYRILMASINDAKİ TOPLUMSAL ETKENLER

SOCIAL FACTORS IN THE SEPARATION OF WAQF (THE ABI) INDIVIDUALS FROM THE NUR MOVEMENT

---

ABDULLAH YARGI

[Dr. Öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi,  
Felsefe ve Din Bilimleri ABD  
PhD. Student Ankara Yıldırım Beyazıt University Faculty of Divinity,  
Department of Philosophy and Religious Studies.  
abdullahyargi@outlook.com  
<http://orcid.org/0000-0001-9351-4622>]

---

Makale Bilgisi / Article Information

*Makale Türü / Article Types:* Araştırma Makalesi / Research Article

*Geliş Tarihi / Received:* 15 Ekim/October 2020

*Kabul Tarihi / Accepted:* 23 Kasım/November 2020

*Yayın Tarihi / Published:* 15 Aralık/December 2020

*Yayın Sezonu / Pub Date Season:* Aralık/December

*Yıl / Year:* 2020 *Sayı – Issue:* 49 *Sayfa / Pages:* 567-592

Atıf/Cite as: Yargı, Abdullah. "Nurculuk Hareketi İçerisindeki Vakıf Bireylerin Vakıflıktan Ayrılmasındaki Toplumsal Etkenler-Social Factors in the Separation of Waqf (The Abi) Individuals from the Nur Movement". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity* 49 (Aralık-December 2020): 567-592.  
<https://doi.org/10.17120/omuifd.811309>

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

## Nurculuk Hareketi İçerisindeki Vakıf Bireylerin Vakıflıktan Ayrılmasındaki Toplumsal Etkenler

**Öz:** 1878-1960 yılları arasında yaşayan Said Nursi, gerek Osmanlı Devleti dönemi, gerekse Türkiye Cumhuriyeti döneminde bilinen bir din adamıdır. Weberyen anlamda karizmatik dini otorite olan Said Nursi, 23 yıllık bir sürede Risale-i Nur isimli bir külliyyat meydana getirerek Anadolu'nun birçok yerinde etkili olmuştur. Vefatı sonrasında yakın talebeleri tarafından oluşturulan Meşveret heyeti ve bu heyetin yurt dışında açılan evlere atadığı 'vakıf ağabeyler' hareketin kurumsallaşmasını, karizmanın rutinleşmesini sağlamıştır. Kendi hayatını iman hakikatleri, Kur'an ve Risale-i Nur'a adayan 'vakıf ağabeyler', hareketin büyümesiyle birlikte sayıca artmıştır. *'Dünyadan el etek çeken, meslek sahibi olmayan ve evlenmeyen'* vakıf bireyler arasında bazıları vakıflık hayatını çeşitli nedenlerle bırakmışlardır. Vakıflıktan ayrılma kararı almada, evlenmek ve meslek sahibi olmak gibi bireyselleşme ve dünyevileşme eğilimi daha ön plandadır. Bununla birlikte kuşaklar arası çatışma, grup içi iktidar mücadelesi, dini algılayış tarzının değişmesi ve sosyal sermaye artışı gibi nedenler de diğer etkenler olarak gözükmektedir. Çalışmanın amacı Nurculuk hareketi içerisinde görülen vakıf bireylerin vakıflık statüsünden hangi faktörlerin etkisiyle vazgeçtiklerinin sosyolojik bakış açısıyla ortaya konulmasıdır.

568

OMÜİFD

**Anahtar Sözcükler:** Vakıflık, Nurculuk, Dini Grup, Said Nursi.



### Social Factors in the Separation of Waqf (The Abi) Individuals from the Nur Movement

**Abstract:** Said Nursi, who lived between 1878 and 1960, is a well-known cleric, both during the Ottoman era and in the Republic of Turkey. Said Nursi, a charismatic religious authority in terms of Weber's conception of charisma, has been influential in many parts of Anatolia by writing a collection called Risale-i Nur over a period of 23 years. After his death, the 'Mesveret delegation', which was created by his close disciples, and the 'Waqf (Elder) brothers' appointed by this delegation to the houses opened in the dormitory, provided the institutionalization of the movement and the routineization of charisma. The "Waqf brothers", who devoted their life to the truths of faith, the Quran and the Risale-i Nur, increased in number with the growth of the movement. Some of the Waqf (elder) brothers "who cut oneself off from the worldly things, did not have a profession and did not marry" left their devotional life for various reasons. The tendency of individualization and secularization, such as getting married and having a profession, is more prominent in the decision to leave the devotional life. However, reasons such as intergenerational conflict, intra-group power



struggle, change in religious perception style and social capital increase appear to be other factors. The purpose of the study is to reveal, from a sociological point of view, under which factors the 'Waqf (Abi) brothers', seen in the Nur movement, gave up their foundation status.

**Keywords:** Said Nursi, Nur Movement, Religious Order, Elder Brothers



## Giriş

Nurculuk hareketi, diğer İslami gruplara göre oldukça yeni bir dini harekettir. Bediüzzaman Said Nursi'nin 24 yıllık bir süre içinde yazdığı, kitap ve kitapçıklardan oluşan 'Risale-i Nur' isimli külliyatın çevresinde şekillenmiştir. Nurculuk, metin merkezli bir hareket olması yönüyle tarikat ve tasavvuf ekolleri gibi geleneksel dini gruplardan farklılaşmıştır. Geleneksel dini gruplardaki şeyh-mürid ilişkisi yerine metin-okur ilişkisini gündelik hayatın merkezine alır. Bu yönüyle Nurculuk, Said Nursi'nin ölümünden sonra da onun yerine geçen bir halife ya da postnişin olmamasına rağmen değişik kollara ayrılarak varlığını devam ettirebilmiştir.

Kitap merkezli bir dini hareket inşa etmek isteyen Said Nursi, Nurculuk hareketiyle ilgili olanlar ya da hizmet etmek isteyen insanlar için, bazı kategoriler belirlemiş ve işbölümü yapmıştır. Bu kategorilerden birisi olan 'talebe' kategorisi içerisinde, daha sonra 'vakıf kişiler' olarak nitelendirilen, kendisini Risale-i Nur'a hizmete 'vakfetmiş' bireylerin ortaya çıktığı görülmektedir. Hareket içerisinde 'vakıf ağabey' ya da 'vakıf' olarak nitelendirilen bu bireylerden bazılarının süreç içerisinde çeşitli gerekçelerle vakıflıktan vazgeçtikleri görülmektedir.

Bu çalışmanın konusu, dini adanmışlık örneklerine modern hayatın ve sekülerleşmenin etkileridir. Çalışmanın amacı ise Nurculuk hareketi içerisinde görülen vakıf bireylerin vakıflık statüsünden hangi amillerin etkisiyle vazgeçtiklerinin sosyolojik bakış açısıyla ortaya konulmasıdır.

Nitel/anlayıcı bir yöntemi esas alan araştırmamızda, derinlemesine görüşme ve literatür taraması teknikleri kullanılarak veri toplanmıştır. Derinlemesine görüşme yapılan vakıflıktan vazgeçen ve halen vakıflık yapan bireyler, kimliklerinin gizli tutulmasını istedikleri için, araştırmada farklı isimler kullanılmıştır.

Araştırmanın evreni Nurcu gruplar içerisindeki bütün vakıf ve vakıflıktan ayrılan bireylerdir. Bu evrenin bütün üyeleriyle mülakat yapmak mümkün olmadığı için vakıflıktan ayrılan Meşveret Cemaatinden üç (3), Kurdoğlu Cemaatinden bir (1) kişi ve yine Meşveret Cemaatine yakın bir (1) gazeteci örneklemimizi oluşturmuştur. Bunlardan Ankara ili içerisinde olan üç (3) kişiyle yüz yüze, Konya ve Kırıkkale’de olan kişilerle ise telefon ve elektronik posta ortamında mülakat yapılmıştır.

570

### 1. İslam Dünyasında Dini Gruplarda Vakıflık Olgusu

OMÜİFD

Vakıf kelimesi, Arapça kökenli bir kelimedir; ‘vav (و), kaf (ك) ve fe (ف)’ harflerinden meydana gelir. Etimolojik olarak ‘durmak, hareketsiz bırakmak, hapsetmek, otururken ayağı kalkmak’ gibi anlamları bulunmaktadır. Terimsel (istilahi) anlamı ise ‘satılmaması ve başka bir malla değiştirilmemesi şartı ile bir mülkü ya da nesneyi sonsuza kadar Allah yolunda bağışlayarak vermektir.’ Ayrıca ‘vakfetmek’ fiilini yapan kişi anlamında (ism-i fail vezni) ‘vâkif’ kelimesi ise hem ‘bir nesneyi ya da malı vakfeden’ hem de ‘bir işten iyi anlayan’ anlamlarına gelmektedir (Yeğin vd. 2006, 1028).

İslam tarihinde, Nurculuk hareketi dışında, başka bir dini grupta ‘vakıflık’ adını taşıyan herhangi bir dini adanmışlık örneği bulunmamaktadır. Bununla birlikte, ‘daha iyi bir dini hayat yaşamak gayesiyle evlenmemeyi tercih etme, sosyal hayattan uzaklaşma, uzlete çekilmek’ gibi tavırların karakterize ettiği bir dini anlayış zaman zaman açığa çıkmıştır. Bu anlayışa, bireysel ölçekte olduğu gibi dini grup ölçüğünde de rastlanmıştır (Uludağ, 2006, 31/447-448).

Bireysel ölçekte örnek olarak birkaç sahabi ve ilk dönem bazı sufileri gösterilebilir. Bunlar için 'haramlardan uzak durmak ve daha dindar olmak adına bekarlığı, evliliğe tercih eden erkek' anlamına gelen a'zeb terimi kullanılmıştır. İslamiyet'in dörtten fazla kadınla evlenilmesini yasaklaması ve hatta tek kadınla evlenmeyi teşvik etmesi (Nisâ 4/3), dünya nimetlerinden daha çok ahiret nimetlerine dikkat çekmesi, Hristiyanlık ve bazı dini kültürlerdeki ruhbanlık anlayışının etkileri, sayıca oldukça az olan bazı sahabilerde bekarlığa ilgi ve dünya uğraşlarından uzak durma eğilimi meydana getirmiştir (Goldziher, 1981, 539).

İslam Peygamberi, yaşadığı dönemde ortaya çıkan az sayıda bekar kalma eğilimine karşı evlenmeyi teşvik ederek 'bekarlığın' zahidliğin gereği olarak algılanmasına engel olmaya çalışmıştır. Nitekim bir hadiste; *'Sizi uyarıyorum! Allah'a yemin ederim ki, ben sizin Allah'tan en çok korkanınız ve O'na en saygılı olanınızım. Fakat ben bazen oruç tutar, bazen tutmam. Geceleri hem namaz kılar, hem de uyurum. Kadınlarla da evlenirim. Kim benim sünnetimden yüz çevirirse, o kimse benden değildir.'* diyerek evlenmek istemeyen sahabilere, kendisinin evlendiğini, evlenmeyenlerin de sünnetinden yüz çevirmiş olacağını ifade etmiştir (Müslim, 'Nikah', 5).

'Saadet asrı' olarak nitelenen dönemde Peygamberin ve diğer büyük sahabilerin uygulamaları, bekarlığa eğilimin önüne geçmiş olsa da, I. yüzyıl sonrasında fetihlerle birlikte gelen kültürlerarası etkileşim, dünyevileşmeye karşı tepki ve bekarlığa teşvik eden bazı hadislerin rivayet edilmesi gibi sebepler, ilk dönem sufilerinin bazıları tarafından bekarlığın tercih edilmesine yol açmıştır. Râbia el-Adeviyye, Bişr el-Hâfi, İbrahim b. Edhem gibi büyük sufilerin evlenmemeleri, 'a'zeblik' geleneğinin başlangıcı sayılabilir (Uludağ, 1991, 4/313-314).

İlk dönem mutasavvıflarında kurumsal ölçekte karşılığı olmayan, evlilikten ve kadından uzak kalıp bekâr yaşamayı esas alan anlayış zamanla bazı dini zümrelerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bunlardan biri Sünni tasavvufunda, diğeri ise Alevi tasavvufunda ortaya

çıkıştır. Sünni sufi geleneğinde, Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh döneminde resmi olarak teşkilatlanmış bir dini grup olan 'Fütüvvet ehlinden' bazı kimseler evlenmeyip, bekarlığı tercih etmişlerdir. Alevi sufiliği olarak adlandırılabilir Bektaşilik tarikatı içerisinde ise 'Mücerredlik' ortaya çıkmıştır. Mücerred, tarikat içerisinde evlenmeyen dervişlerin özel adıdır. Mücerredler, dergâhlarda ve zâviyelerde inzivaya çekilmiş, ömür boyu bekar kalarak kadınlardan uzak durmaya çalışmışlardır (Rifat, Mir'âtü'l-Makâsîd, 1876: 183-192).

## 2. Risale-i Nur'da Vakıflığın Teorik Temeli

Genellikle, 'dinsel ve toplumsal fayda sağlaması için vakfedilen mal ya da mülk' anlamında kullanılarak hayır kurumlarına ve dolayısıyla kurumsal bir niteliğe işaret eden vakıf kelimesi Nurculuk hareketi içerisinde bireysel bir anlam kazanmıştır. Nitekim yazarları arasında Said Nursî'nin öğrencileri olan Abdullah Yeğin ve Abdulkadir Badıllı'nın bulunduğu, daha çok Risale-i Nur Külliyyatı'nda geçen kelimelere ağırlık veren 'Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lugat' adlı sözlükte '*vakf-ı hayat*' maddesine verilen anlam oldukça dikkat çekicidir. Eserde '*vakf-ı hayat*' maddesinin, '*Hayatını vakfetme. \* Ömrünü tamamen din hizmetine vermek.*' şeklinde tanımlanması, vakıflığın Nurculuk içerisindeki özel yerine işaret etmektedir (Yeğin vd., 2006, 1028). Buna göre Nurculuk hareketi içerisinde 'vakıf/vakıf ağabeylik' terimi, genellikle öğrencilerin kaldığı 'dershane' denilen evlerde kalan, öğrencilerin ve evin idaresinden sorumlu, bulunduğu semtteki insanlara Risale-i Nur'u okuyan ve anlatan, evlenmeyen, kendini Risale-i Nur hizmetine adanmış/vakfetmiş bireyler için kullanılmaktadır (Kurt – Demiryürek, 2018, 260).

Said Nursî, bugün Nur fraksiyonları içerisinde görünen 'vakıf ağabeylik' terimini doğrudan ifade etmemekle beraber, kendisini ziyarete gelen insanlar için Nurculuk hareketi içerisinde aktif görev kategorileri ve iş bölümü belirlemiştir. Öğrencilerinin mektupları ve bu mektuplara verdiği cevaplarından oluşan ve zamanla Külliyyatın en önemli kitaplarından biri haline gelen 'Mektubat' (2010, 479) adlı eserinde, 'dost, kardeş ve talebe' diye adlandırdığı üç farklı kategori belirlemiştir; bunlar

içerisinde ‘talebeleri’, ‘Sözleri [Risale-i Nur - A.Y.] kendi malı ve telifi gibi hissedip sahip çıksın ve en mühim vazife-i hayatiyesini onun neşir ve hizmeti bilsin.’ şeklinde ifade ederek ‘vakıf ağabeyliğe’ yakın bir nosyon tanımlamıştır.

Literal bir tarama yapıldığında ise, külliyatta geçen ‘vakıf’ kelimeleri, genel ve yaygın olarak kullanılan ‘Allah yolunda bağışlanan mal ya da mülk’ (Nursi, 2010, 246); ‘bir şeyi iyice bilen kişi’ (Nursi, 2008, 576) ve tecvid kuralları içerisindeki ‘durma işareti’ (Nursi, 2012, 75) anlamlarında kullanıldığı tespit edilmiştir.

Risale-i Nur Külliyyatı’nda ‘vakıflık/vakıf ağabeylik’ gibi kurumsal bir kimliğe doğrudan işaret bulunmamakla birlikte, hayatın, ‘iman hakikatlerine, Kur’an’a, Risale-i Nur’a vakfı’ söz konusudur. Said Nursi, gerek kendisi, gerekse ‘has talebeler’ için, iman hakikatlerini neşretme misyonuna karşılık gelecek biçimde ‘vakf-ı hayattan’ bahsetmektedir. Nursi, resmi otobiyografisi olan Tarihçe-i Hayat (2012, 274) adlı eserinde ‘bütün vaktini ve hayatını Kur’an ve iman hakikatlerine hasr ve vakf etmekten’; Kastamonu Lahikası’nda (2012, 223) ise ‘hayatlarını Risale-i Nur’a ve Üstatlarına vakfeden’ Risale-i Nur talebelerinden bahsederek ‘vakıflığın’ temel çerçevesini, ‘Kur’an ve iman hakikatlerine, Risale-i Nur’a ve Said Nursi’ye adanma’ olarak çizmiştir (Demiryürek, 2017, 59).

Said Nursi’nin Emirdağ Lahikası’nda (2012, 217), her yerde ‘Nur dershanesi’ açılmasını gerekli görmesi ve vefatı (1960) sonrasında hareketin daha da yaygınlaşmasıyla birlikte, Türkiye genelinde yeni açılan dershanelerde Risale-i Nur’u anlatma görevi üstlenen ‘talebeler’ olarak ‘vakıflık/vakıf ağabeylik’ pozisyonu ortaya çıkmıştır.

Dini olarak kurumsal bir niteliğe işaret eden ‘vakıf’ nosyonu, Nurculuk hareket içerisinde bireysel bir anlam kazanmıştır. Bireysel ‘vakıflık’ inşası da, hareket içerisinde zamanla kurumsallaşarak Weberyen anlamda ‘rutinleşmiştir’. Said Nursi’yle Kastamonu’da öğrenciyken tanışan ve zamanla has talebelerden biri haline gelen Abdullah Yeğin, Nursi’nin vefatı sonrasında yaptığı bir mülakatta

‘vakıflık müessesesinden’ bahsetmiş; vakıflığın bizzat Said Nursi tarafından teşvik edildiğini söylemiştir (Yılmaz, 2007, 277-278).

Nur hareketleri içerisindeki vakıf ağabeylerin, sürekli Risale-i Nur okumaları, ders vermeleri, evlenmemeleri ve dünyevi meşgaleleri en aza indirmeleri, bu yeni adanma biçiminin karakteristik özelliklerini oluşturmuştur. Said Nursi’yi gören ve hayatını vakfeden talebeler içerisinde ‘evli’ olanlar olduğu gibi hiç evlenmemiş bireyler de olmuştur. Vakıflık, bu haliyle İslam tarihinde ve özellikle sufi gelenekte karşımıza çıkan inziva ve uzleti çağrıştırmaktadır.

İnziva veya uzlet, sosyal çevre ve dünyevi tutkuların uzaklaşp, tutku ve arzuları sınırlandırarak dinsel olgunluğa kavuşma çabası olarak adlandırılmaktadır (Gündüz, 2012, 255). Bununla birlikte vakıf bireylerin, sosyal çevreden uzaklaşması bir tasavvufi yöntem olarak inzivadaki gibi tek başına bir yere çekilme, mağaraya kapanma, çilehaneye girme şeklinde olmamaktadır. Dershanelerde sürekli olarak öğrencilerle ve Risale-i Nur dersine gelen mahalle sakinleriyle irtibatta olmaları, mutlak anlamda bir inzivanın ve toplumsal hayattan izolasyonun gerçekleşmesini engellemektedir (Kurt – Demiryürek, 2018, 262).

Genel olarak Nurculuk içerisinde vakıf ağabeylerin evlenmemesi, Said Nursi’nin bekarlığı ve Nur talebelerine yönelik evlilikle ilgili yaptığı tavsiyelerle doğrudan alakalıdır. Said Nursi, Hanımlar Rehberi (2012, 28) adlı risalede; *‘Risale-i Nur’un talebelerine “Başkaları evleniyorlar, siz tezevvüçten vazgeçiniz” denilmemiş, denilmez. Fakat talebeler birkaç tabakadır. Bir tabakanın hakikî ihlası kaybetmemek ve hakikî fedakârlık ve a’zamî bir sadakat taşımak için, dünya ihtiyaçlarına mümkün olduğu kadar ömrünün muvakkat bir kısmında başlanmaması bu zamanda lâzım geliyor.’* diyerek Risale-i Nur ve din hizmetlerinde samimiyet, fedakârlık ve sadakat gerekçeleriyle talebelerden bazılarının geçici (muvakkat) olarak evlenmemelerine işaret etmektedir.

Bununla birlikte Said Nursi, aynı satırların devamında 'Eğer hizmeti Kur'aniye ve imaniyede yardımcı bir hanım bulsa alır. Hizmetine zarar vermez.' şeklindeki sözleriyle 'şartlı' olarak evliliğin önünü açmaktadır. Bu sebeple çeşitli Nur fraksiyonları içerisinde evli olduğu halde vakıf ağabeylik yapan kişiler bulunmaktadır.

### 3. Vakıflık ve İdeal Tip İlişkisi

Max Weber, toplumsal olguları açıklayabilmek için bazı kavramlar geliştirmiş ve sosyolojisini bu kavramlar üzerinden inşa etmiştir. Bunlar içerisinde en önemlileri, 'karizma' ve 'ideal tip' kavramlarıdır. 'İlahi bir armağan, Tanrı vergisi' anlamına gelen 'charisma', Weber'in toplumsal değişme kuramı ve bu kuram içerisinde otorite tipleriyle doğrudan alakalıdır (Kongar, 2017, 99).

Max Weber, Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı (1944) adlı eserinde 'karizmayı' şu şekilde tanımlamaktadır;

*'Karizma, sıradan erkeklerden ayrı olarak doğüstü, insanüstü ya da en azından özel olarak istisnai güçler ya da niteliklerle donatılmış olarak bireysel bir kişiliğin belirli bir niteliğidir. Bunlar, sıradan insan için erişilebilir değildir, ancak ilahi kökene sahip olduğu düşünülerek örnek olarak kabul edilir ve bunlara dayanarak ilgili birey bir lider olarak ele alınır.'*

Karizma kavramını Sosyoloji disiplinine taşıyan ilk kişi olan Max Weber'in, sosyoloji ilgili yazılarının derlendiği 'Sosyoloji Yazıları' adlı kitapta bu kavramı kilise tarihçisi ve hukukçu olan Rudolf Sohm'dan aldığını belirtmektedir. Weber karizmayı, kurumsal kalıcılığın ve rutinleşmiş ilişkilerin tam tersi bir durum olarak konumlandırır. Ona göre karizmanın yetkisi, kanun ve tüzüklerden, özel yeminlerden çıkmayan, ilahi bir kaynağa sahiptir. 'Eğer bir insan peygamber olmak istiyorsa, mucizeler gerçekleştirmeli; bir savaş lordu olmak istiyorsa, kahramanca eylemlerde bulunmalı ve her şeyden önce, ilahi göreve, ona sadakatle teslim olanların iyi ücret almaları gerektiği konusunda kendisini 'kanıtlamalıdır' (Weber, 1968, 2/1114).

Weber'in karizma tanımına göre, Said Nursi, karizmatik bir liderdir. Bununla birlikte Said Nursi, sürekli olarak kendisine ilgi gösterilmemesini, asıl ilginin Risale-i Nur'a karşı olması gerektiğini birçok defa vurgulamıştır. Örneğin Mektubat'ta (2010, 493) şöyle ifade etmektedir:

*'Benim şahsımdan bir himmet beklemeyiniz ve şahsımı mübarek tanımayınız. Ben makam sahibi değilim. (...) Hem müflis bir adamın, gayet kıymetli ve zengin elmas ve mücevherat dükkânının dellalı olduğu gibi, ben dahi mukaddes ve Kur'ânî bir dükkânın dellâlıyım.'*

576 Kendi dindarlık anlayışını geliştiren ve bir dizi yasa ve kurallar oluşturulan bir hareketin karizmatik karakterini kaybetmesi ve başka bir otorite tipine doğru hareket etmesi muhtemeldir. Genellikle karizmatik OMÜİFD bürokrasi veya geleneksel ve bürokratik otoritenin bir kombinasyonu tarafından devam ettirilir (Powers vd., 2011). Nurculuk da, Nursi sonrasında oluşturulan istişare heyetinin, cemaatin sevk ve idaresi ile ilgili işlere dair aldığı/alacağı kararlara bağlanarak rasyonelleşmiştir.

Weber, sosyal bilim yapabilmeyi, birtakım soyut ve varsayımsal kavramların inşa edilmesine bağlamıştır. Bu kavramlardan biri de 'ideal tip' kavramsallaştırmasıdır. İdeal tip, sosyal teori ve araştırmanın bir ögesi olarak sosyolojiyi doğal bilimden ayıran unsurlardan biridir. Toplumsal bir fenomenin temel ve ayırt edici özelliklerini ifade eden ideal tipler, birer analiz araçlarıdır (Weber, 2012, 118).

Weber, sosyal değişmeyi açıklamak üzere dini liderlerin tipolojisi üzerinde durmuştur. Bu bağlamda 'peygamber', 'rahip/ruhban' ve 'büyücü' gibi ideal tipler oluşturarak peygamberin rahipten, rahibin de büyüden ayırt edici unsurlarını açığa çıkararak karşılaştırma yapılabilecek tipolojiler ortaya koymuştur. Weber, Ekonomi ve Toplum (1968, 440) adlı eserinde peygamber ve rahip ideal tipleri arasındaki farkı şöyle ifade etmektedir:



*‘Buradaki amaçlarımız açısından, kişisel çağrı, ruhbanı peygamberden ayıran belirleyici unsurdur. Peygamberin tebliği kişisel ilham (vahiy) ve karizmaya dayanmasına rağmen ruhbanın bir kutsal gelenek içindeki hizmeti nedeniyle otorite iddiasına dayanır. Neredeyse hiçbir peygamberin ruhban sınıfından çıkmaması rastlantı değildir. Genellikle ne Hindu kurtuluş eğitmenleri Brahman rahipleriydi ne de İsrail peygamberleri ruhbandı.’*

Weber’in dini otorite tipleri konusundaki sistematik incelemesinden ilham alan bir diğer din sosyologu olan Joachim Wach, söz konusu dini otorite tiplerini daha da genişleterek ele almıştır. Din sosyolojisini tipolojiler üzerine inşa eden Wach, inançlar tipolojisi, kültürler tipolojisi ve dini otorite tipolojisi en çok bilinen tipolojilerdir. Bu yüzden Wach’ın sosyolojisi ‘Tipolojik Din Sosyolojisi’ olarak adlandırılmıştır. Wach, din kurucusu, reformcu, peygamber, elçi, kâhin, veli, rahip, büyü vs. gibi dindar kişilikleri sınıflandırarak Weber’in dini otorite tiplerini daha da spesifik hale getirmiştir (Wach, 1995).

577

OMÜİFD

Weber’e göre peygamber; karizmatik otoriteye sahip, kurallara uymayan (irrasyonel), değer kurucu, sadece kaynak olabilen (sürdürülemeyen), resmi olarak örgütsüz, daha sonra ‘rutinleşecek’ şeylerin doğuşundan sorumlu bir ideal tipken ruhban/rahip; statükoyu destekleyen, yetkinin kendisinden ziyade statüsünde olduğu, kural bağımlı, günlük yaşam odaklı, yetki devri için son derece organize yöntemler kullanan bir ideal tiptir. Buna göre ruhban, peygamber/karizmatik liderden sonra kurumsallaşmayı ve rutinleşmeyi sağlamaktadır.

Weber’in dini otorite tiplerini esas aldığımızda, Said Nursi’nin yeni bir anlayış getiren, kural-bağımsız, olağanüstü yetkilerle donanmış, anti-ekonomik karizmatik otoriteyi sembolize eden peygamber ideal tipine; vakıfların/vakıf ağabeylerin ise karizmanın rutinizasyonunu, kurumsallaşmasını ve kural-bağımlı hale gelmesini sağlayan ruhban/rahip ideal tiplerine karşılık geldiği söylenebilir.

Nitekim, Said Nursi'nin vefatından sonra, Ceylan Çalışkan, Zübeyir Gündüzalp, Said Özdemir, Mustafa Sungur, Hüsnü Bayram, Tahiri Mutlu, Abdullah Yeğin gibi yakın talebeleri tarafından istişare heyeti kurulmuş ve yine 'karşılıklı danışma, istişare etmek' anlamına gelen 'Meşveret', cemaatin genel ismi haline gelmiştir (Büyükkara, 2017, 142). Böylece Nurculuk içerisinde karizmatik liderin ölümünden sonra, Weber'in toplumsal değişme kuramında yer alan 'karizmanın kurumlaşması/rutinleşmesi' gerçekleşmiştir (Weber, 1968, 216-246).

Cemaat içerisinde yer alan vakıflar, her sene büyük bir katılımı ile gerçekleşen, Risale-i Nur eksenli 'okuma programlarına' katılmaktadırlar. Bu 'okuma programları', dershanelerde (üniversiteli öğrencilerin kaldığı cemaat evleri) kalan üniversite öğrencilerinin katılımlarına açık olabileceği gibi, vakıflarla sınırlandırılmış da olabilir. Sadece vakıfların katıldığı programlara 'Vakıflar Okuma Programı' denilmektedir (Demiryürek, 2017, 98; Iraz, 2013).

Vakıfların katıldığı programlarda, Risale-i Nur müzakereleri, Cemaat metodolojisinin formasyonu, sohbetlere katılan mahalle cemaatiyle vakıflar arasındaki ilişkiler, vakıflık hayatı gibi konular konuşulmaktadır. 2000'li yıllardan itibaren okuma programları, küresel ölçekte katılıma ev sahipliği yapmaya başlamış ve 'Dünya Vakıfları Okuma Programı' ismini almıştır. Nurcu bir gazeteci olan Abdurrahman Iraz'a göre (2013) okuma programları 2013 yılından itibaren, sadece Meşveret Cemaati içerisindeki vakıfları değil; diğer Nur cemaatlerinde görev alan vakıfları da buluşturmuştur.

Meşveret Cemaati, Said Nursi'nin karizmatik otoritesinin rutinleşmesini ve hareketin kurumsallaşmasını sağlayan tek Nur cemaati değildir. Meşveret Cemaati içerisinde Kurtoğlu Cemaati, Erzurum Cemaati, Yeni Asyacılar gibi birçok Nurcu fraksiyon çıkmıştır. Bu gruplar tıpkı Meşveret Cemaati gibi, latinize Risale-i Nur basımına karşı çıkmayan ve sürekli Risale-i Nur okunmasına önem veren, 'Okuyucular'

olarak ifade edilen çatının altında değerlendirilmektedir. Bununla birlikte Risale-i Nur Külliyyatı'nda sık sık adı geçen ve Said Nursi'nin pek çok yerde övgüyle bahsettiği Hüsrev Altınbaşak'ın öncülüğünde ortaya çıkmış 'Yazıcılar' grubu da kurumsallaşmış bir diğer Nurcu gruptur. Yazıcılar, Risale-i Nur'un Arap harfleriyle yazılmasının her dönem devam etmesi gereken bir görev olduğuna inanmakta; külliyyatın latince basımına yine külliyyatta geçen bazı ifadeleri gerekçe göstererek karşı çıkmaktadırlar (Açıkgeç, 2008, 571).

#### 4. Vakıflıktan Ayrılma Nedenleri

Nurculuk hareketinin büyümesiyle birlikte vakıf bireylerin sayısı da artmıştır. Vakıflık hayatı, fakülte/üniversite yakınında kiralanmış ya da satın alınmış, üniversite öğrencilerinin kaldığı 'dershane ya da medrese-i Nuriye' olarak adlandırılan evlerde yaşanmaktadır. Dolayısıyla yüksek öğretim kurumlarında görülen artış Nur dershaneleri ve vakıf birey sayısını da olumlu yönde etkilemektedir. Genellikle, öğrencilik yıllarında bu evlerde yaşamaya başlamış ve Risale-i Nur'un mesajlarından etkilenmiş olan bireyler vakıflık yapmaktadırlar (Demiryürek, 2017, 92).

Vakıf bireylerin çoğu Risale-i Nur'la üniversite eğitimi sırasında tanıştıkları için vakıflar arasında eğitim düzeyi genellikle lisans düzeyindedir. Pek az sayıda ortaöğretim ve ilköğretim mezunu bulunmaktadır. Kitapçı'ya göre (2016, 346-354) Risale-i Nur basımından gelen kazancın %20'si vakıflara dağıılmakta ve ay boyunca 'tayinat bedeli' olarak isimlendirilen bu ücretle geçinmeleri istenmektedir. Bununla birlikte çeşitli Nur fraksiyonları içerisinde vakıf olduğu halde imamlık, öğretmenlik gibi meslekleri sürdürenler de bulunmaktadır.

Araştırmamız için kendisiyle görüştüğümüz ve uzun yıllardır Nur hareketine yakın bir medya kuruluşunda gazetecilik yapan *Ahmet*, vakıf sayısıyla ilgili şunları söylemektedir:

(Ahmet, 35, Ankara) *Bu sayıyı söylemek mümkün değil. Zira zaman geçtikte cemaat büyüyor ve vakıf sayısı da artıyor. Halen vakıf olarak hizmetlerde bulunanların sayısı da aynı şekilde. Ancak tahminen bütün cemaatlerin vakıf sayısı 1500-2000 kişi arasındadır diye düşünüyorum. Genel itibariyle aynı cemaate mensup olan vakıflar irtibatlıdır. Her vakıf kendi cemaat hizmetiyle ilgilenir. Belirli sürelerde vakıflar meşveret yaparlar. Her vakfın ilgilendiği bölge vardır. O bölgenin derslerini, dersanelerini, Kuran öğreneceklerle ilgilenirler. Meşverette bunlarla ilgili görüş alışverişi yapılır.*

Ahmet Selim Demiryürek'in, *Dini Gruplarda Adanma: Meşveret Cemaatinde "Vakıflık"* (2017, 120) başlıklı yüksek lisans tezinde Meşveret Cemaati içerisindeki vakıf sayısının bugün itibariyle 3000 ile 4000 aralığında olduğu belirtilmektedir. Yine de bu sayılar birtakım verilerden yola çıkılarak verilmekte; herhangi bir kesinlik ifade etmemektedir.

580

OMÜİFD

Nurcu gruplar içerisinde vakıflık hayatı yaşayan bireylerin sayısında önemli bir artış görünmekle birlikte, vakıflığı bırakarak başka bir hayat kurmaya çalışan bireyler de bulunmaktadır. Vakıflık hayatından vazgeçmenin, modernleşme ve sekülerleşme, kuşaklar arası çatışma, grup içi iktidar mücadelesi, sosyal sermaye artışı ve dini algılayış tarzının değişmesi gibi belli başlı nedenleri bulunmaktadır.

#### 4. 1. Modernleşme ve Sekülerleşme

Demiryürek (2017: 125), vakıflıktan ayrılan yedi (7) kişiyle yaptığı derinlikli görüşme sonucunda, vakıflıktan ayrılma kararı vermede en önemli etkenlerin; evlilik, meslek sahibi olmak isteği ve harekete olan bağlılık ve adanmışlık hissini zayıflaması olduğunu tespit etmiştir. Araştırmamız için kendisiyle mülakat yaptığımız İletişim Fakültesi mezunu gazeteci Ahmet ise, bazı Nur gruplarında evliliğin vakıflık hayatı içinde mümkün olduğunu, bazılarında ise hizmet içerisinde istenmeyen bir durum olduğunu şöyle ifade etmiştir:

(Ahmet, 35, Ankara) *Bazı gruplarda vakıfların evlenmesi istenmez. Eğer evlenmeyi tercih ederse vakıflıktan ayrılır. Bazı gruplarda ise hem evli olup hem*

*de vakıflık vazifesini görebilmektedir. Erzurum Cemaati ve Yeni Asya içinde evli vakıfabiler -sayıları az olmakla birlikte- bulunmaktadır.*

Ahmet'in ifadelerini Meşveret Cemaatinden ayrılarak başka bir Nurcu fraksiyon haline gelen Yeni Asya Cemaatinin lideri Mehmet Kutlular'ın *İşte Hayatım* (2009, 208) adlı kitabında yazdıkları doğrulamaktadır. Kutlular, geleneksel Nur hizmeti anlayışının, evliliği vakıflıktan ayrılma olarak değerlendirdiğini ancak; bazı nedenlerden dolayı evlenmek zorunda kalan vakıfların, iman hizmetinden uzaklaşmalarını için 'modern vakıf' olarak adlandırılmasının daha doğru ve yapıcı bir tutum olacağını yazmaktadır. Bununla birlikte evlilik, meslek sahibi olmak isteği ve gruba olan aidiyet ve adanmışlık hissini zayıflaması, sosyolojik anlamda bireyselleşme ve modernleşme/sekülerleşme olarak değerlendirilebilir.

Katolik ve Ortodoks kilisesine göre rahipler, manastır ruhbanı ve diocesan rahipler olarak ayrılmaktadır. Manastır rahipleri ya da düzenli rahipler, manastırda yaşayan, dünyadan el-etek çeken ve evlenmeyen rahiplerken; diocesan rahipleri, evlilik, cenaze gibi halkın dini hizmetlerini karşılamak için, toplum içerisinde ve dünyada (*secular/secolo/siglo*) yaşamaktadır. Bir piskoposa bağlı olarak görev yapan bu rahiplere 'seküler rahipler' de denmektedir (Lewis, 1990, 40). Weber, Batı toplumunun sekülerleşmesini, 'dini tebliğin/çağrının', topluma entegre olarak yaşayan ve manastır yeminlerinin dışına çıkan 'seküler rahipler' aracılığıyla seküler alana kaymasına benzetmiştir.

*Sekülerleşme, "dindar" bir insanın, manastırı terk ederek "dünyaya" ve onun ayartmalarına geri dönmesini ve böylece "seküler" bir kişi haline gelmesini sağlayan yasal (kanonik) süreci ifade eder. Kanonik (kilise hukukuna göre) olarak, rahipler hem "dindar" hem de "laik/seküler" olabilirler. Dünyadan çekilmeye karar vermiş olan rahipler, kendilerini mükemmel din hayatına adanmak için dindar din adamlarını; dünyada (halkın içinde) yaşayan rahipler ise seküler din adamlarını oluşturdular. Max Weber, sekülerleşme olarak adlandırdığı süreci, "çağrı/tebliğ" kavramının dindar alandan (kilise), seküler küreye geçmesi*

*vasıtasıyla seküler/laik faaliyetlerin ilk kez uygulanmasını temsil ettiğini ifade etmek istediğinde kavramın kanonik anlamını analogik olarak kullanıyor (Casanova, 2011, 13).*

Manastır ruhbanı-seküler ruhban ve geleneksel vakıf-modern vakıf ayrımları arasındaki benzerlik, konumuz açısından önem arz etmektedir. Nur fraksiyonları içerisinde az da olsa evlenen ve meslek sahibi vakıfların olması ve bu kimselerin 'modern vakıf' olarak adlandırılması, hareket içerisinde bir modernleşmeye/sekülerleşmeye işaret etmektedir. İlerleyen yıllarda Nur fraksiyonları içerisinde modern vakıflık tercihinin artması geleneksel vakıflığın zayıflamasına ve vakıflıktan kopuşlara neden olabilir.

#### 4. 2. Kuşaklar Arası Çatışma

582 Çatışma, iki ya da daha fazla kişi arasında meydana gelen gerilimi, OMÜİFD ahenksizlik, uyumsuzluk ve anlaşma yokluğunu ifade etmektedir. Ceylan'a göre (2000, 43), kişisel yetenekler, ahlak ve değer yargıları, olaylar karşısındaki tutum ve algılama gibi kişisel farklılıklar, çatışmaların ana nedenleridir. Toplumsal ve teknolojik şartların zaman içerisinde değişmesi, bireylerin psikolojik durumlarını, kişisel yeteneklerini, ahlak ve değer yargılarını etkilemekte; mevcut şartlar ve oluşturduğu kabullere uyum sağlayan bireylerle, sağlayamayan bireyler arasında gerilim oluşturmaktadır. Sosyoloji literatüründe bu durum 'kuşak çatışması ya da 'kuşaklar arası çatışma' olarak adlandırılmaktadır. Günçay'a göre (2018, 12) iki kuşak arasındaki süre 30 ila 40 yıldır. 30-40 yıllık bir zaman dilimi içerisinde sosyal zeminin farklılaşması, değişen şartlara uyum gösteren yeni kuşağın, eski kuşakla arasında gerilim ve çatışma meydana getirmektedir. Bu süre, internet, akıllı telefon ve sosyal medya gibi teknolojik gelişmelerin baş döndürücü bir hızda ortaya çıktığı çağımızda daha da daralmış olabilir.

Geleneksel Nurcu vakıflığını sürdüren ağabeyler, 'dershane ya da medrese' adını verdikleri evlerde, kendisinden yaşça küçük üniversite öğrencileriyle birlikte yaşamakta; evde kalan öğrencilerin genel

idaresinden ve Risale formasyonundan sorumludurlar. Bu durum vakıf ağabeyler ve öğrenciler arasında zaman zaman çatışmaların yaşanmasına neden olmakta; bu çatışmaların önemli bir kısmının ise kuşak çatışmasıyla ilgili olduğu görülmektedir.

Mühendislik Fakültesi mezunu ve 12 yıl vakıflık yaptıktan sonra vakıflığı bırakan Fazıl, bırakma nedeninin birlikte kaldığı öğrencilerle yaşadığı çatışmalar olduğunu ifade etmiştir:

*(Fazıl, 38, Konya) Ya şimdi, evde kalan talebeler umumiyetle dindar ailelerin çocuklarıydı, çoğu da Risaleleri ya az bilir ya hiç bilmezdi. Bazılarının aileleri bildiği için medresede kalmasını ister, bazıları da 'Cemaatte olursa çocuğumuz, başına kötü bir şey gelmez' fikriyatıyla. Her namaz sonrasında ders (Risale-i Nur dersi) yapılır, hususen evde kalan talebelerin Risaleyi öğrenmeleri, iyi bilmelerine ehemmiyet verilir. Tabii bazı talebeler Risalelerin dili ağır olduğu için bunda gayretli olmaz, dershaneden 1-2 sene sonra ayrılır, bazıları kerhen okul bitene kadar durur, bazıları da cidden istifade ederdi. Aramızda yaş farkı olduğu için bazı şeyleri idrak edemiyorlardı; işte 'Neden bu dersleri yapıyoruz?' gibi itiraz edenler oluyordu. Bazılarına dershanelerin şartları ağır geliyordu, her şeye karşı çıkıyordu. Nur hizmetini, iman hizmetinin keyfiyetini çok idrak edemiyorlardı. Biz de belki çok tahammül edemedik, bu itirazlara ve kavgalara. Ev içinde yaşadığımız tartışmaların şevkimize, Nurlara olan gayretimize zarar verdiğini hissediyordum ve bir zaman sonra 'Tamam artık!' dedim ve ayrıldım. Bu sebebe binaen benim gibi vakıflıktan ayrılan ya da ayrılmayı düşünen bazı ağabeyler de vardır.*

Dershanede kalan bazı öğrencilerin ev şartlarını ağır bulması, her gün Risale okunmasına yapılan itirazlar, Anıl'ın aile içinde yaşanan kuşak çatışmasıyla ilgili yüksek lisans tez çalışmasında gösterilen ana nedenlerle paralellik arz etmektedir. Anıl'a göre (2011, 28), 'özgürlüklerin kısıtlanması ve aşırı baskı', 'beklentinin yüksek olması', 'eğlence anlayışı' ve 'dini düşüncede farklılık' aile içi kuşak çatışmasının ana nedenleridir.

### 4. 3. Grup İçi İktidar Mücadelesi

Said Nursi'nin ölümünden sonra, Nursi'nin öğrencileri tarafından oluşturulan Meşveret Heyeti, 'okuyucular' içerisinde en üst karar alma mekanizması haline gelmiş ve cemaatin parçalanmasına engel olmuştur. Ancak zamanla, Said Nursi'nin yanında uzun zaman geçiren 'ağabeylerin' arasında yaşanan fikri ayrılıklardan dolayı cemaat içerisinde bölünmeler meydana gelmiştir. Örneğin; Meşveret Heyetinin önde gelen isimlerinin 12 Eylül 1980 darbesinde Süleyman Demirel hükümetine cephe alarak darbe yanlısı tavrı izlemeleri, Mehmet Kutlular önderliğinde bir grubun Meşveret Cemaati'nden ayrılmasına ve Gazeteciler (ya da Yeni Asya) grubunun oluşumuna neden olmuştur. Gruba 'gazeteciler' ya da 'Yeni Asya grubu' denmesinin nedeni, Mehmet Kutlular'ın, 1970'de Yeni Asya gazetesini yayımlamaya başlamasıdır (Demiryürek, 2017, 68).

584

OMÜİFD

Cemaat adına böyle bir gazetenin çıkması, Yeni Asya grubundan daha önce başka bir grubun Meşveret Cemaati'nden ayrılmasına neden olmuştur: Kurdoğlu Grubu. Mehmet Kurdoğlu, hareketin basın-yayın sektörüne girmesinden ve siyasi pozisyon belirlemesinden rahatsız olarak, Ankara Emek'te kendi grubunu oluşturmuştur (Efe, 2013, 240)

Bu bölünmelere ek olarak, Mehmet Fırıncı öncülüğünde 'Yeni Nesil', Said Özdemir öncülüğünde 'İhlas Nur', Mehmet Kayalar öncülüğünde 'Aczimendiler', M. Sıddık Dursun öncülüğünde 'Med-Zehra', Hulusi Yahyagilin'in öğrencisi Mehmet Doğan öncülüğünde 'Taşkiye' ve Fethullah Gülen öncülüğünde 'Gülen Cemaati' gibi birçok Nurcu hizip ortaya çıkmıştır (Yalçın, 2014).

Nurcular içerisinde yaşanan bölünmeler, hizmet metodu ve siyasal pozisyon belirleme ile ilgili olduğu kadar hareket içerisindeki iktidar mücadelesiyle de yakından ilgilidir. Nurculuğu 'Gazetecilerin' mi yoksa 'Meşveret' heyetinin mi temsil ettiği konusunda yoğun tartışmalar yaşanmıştır (Demiryürek, 2017, 68).



Bununla birlikte iktidar mücadelesi sadece Nurcu gruplar arasında değil, grup içinde de yaşanan bir hadisedir. Eğitim Fakültesi mezunu ve 15 yıl vakıflık yapan Sedat, vakıflıktan ayrılma sebeplerinden birinin ‘meşveret üyeleriyle’ vakıflar arasında yaşanan anlaşmazlık olduğunu dile getirmiştir:

*(Sedat, 42, Kırıkkale) Vakıflıktan ayrılanların en başta gelen sebeplerinden biri şahıslarla geçinememeleridir. Dışarıdan derse gidip gelen meşveret üyesi insanlarla tüm hayatını hizmete adayan vakıflar arasında zaman zaman anlaşmazlık olabilir.*

Bu noktada meşveret üyelerinin kimlerden oluştuğu önem arz etmektedir. Demiryürek, vakıflıkla ilgili yüksek lisans tezinde, Meşveret Cemaati içerisindeki meşveret heyeti üyelerinin kimlerden oluştuğunu yazdığı bölümde şu ifadeleri kullanmaktadır:

*‘Ağabeylerin yakın zamanda vefatından oturu’ bugün Nursi’nin talebelerinden Hüşnu’ Bayram’ın dışında Meşveret Heyetinin bir üyesi bulunmamaktadır. Bununla birlikte bazı “vakıfların” ve cemaat içinde iddia sahibi kişilerin heyetin çoğunluğunu oluşturduğu söylenebilir (Demiryürek, 2017, 69).’*

‘Cemaat içinde iddia sahibi kişilerin’ ve ‘dışarıdan derse gidip gelen meşveret üyesi insanların’ kimlerden oluştuğuna dair elimizde kesin bir veri bulunmamakla birlikte, bu üyelere bazıların grup içerisindeki hizmetlere finansman sağlayan hareket mensupları olduğu söylenebilir. Bu durumun, hayatını hizmete adayan vakıflarda rahatsızlık ve huzursuzluğa neden olduğu; dolayısıyla vakıflarla ‘dışarıdan’ diye nitelendirilen üyeler arasında zaman zaman yaşanan gerilimlerin, grup içi iktidar mücadelesi olarak okunabileceği anlamına gelmektedir.

#### 4. 4. Dini Algılayış Tarzının Değişmesi

Nurcu gruplar içerisinde dikkat çeken tartışmalardan birisi de Risale-i Nur dışında başka bir kitap okumanın doğru olup olmadığına dairdir. *Sorularlasaidnursi.com, sorularlarisale.com, risaleajans.com, risalehaber.com,*

*yeniasya.com.tr* gibi Nurcu gruplara ait birçok internet sitesinde konuyla ilgili soru-cevaplar bulunmaktadır. Örneğin, *yeniasya.com.tr* adresinde yayımlanmış 'Risale-i Nur'dan başka eserleri okumak' başlıklı köşe yazısında şu ifadeler bulunmaktadır:

*'Bediüzzaman'ın, Kastamonu Lâhikası'ndaki bir mektubuna istinaden bir kısım Nur Talebeleri Risale-i Nur'dan başka eser okumanın Nur mesleğine ihanet olabileceği görüşünü savunurken, bir kısım kişiler de hiçbir beis olmayacağını savunmaktadırlar.*

*Bu iki görüşün de haklı tarafları olduğu gibi, yanlış sebebiyet verecek taraflarının da olduğu kanaati taşımaktayım. Her şeyden önce şunu belirtmek gerekir ki, Risale-i Nur'a muhatap olurken meseleleri daha istikametli kavramak için, bütüncül bir nazarla bakmak, ayrıntıları meselelerin bütünlüğünün hilâfına yorumlamamak daha doğru yaklaşımları netice verecektir (Yaşar, 2015).'*

586

OMÜİFD

Yazarın, tartışmanın kaynağı olarak belirttiği Kastamonu Lahikası,

48. mektupta Said Nursi şu ifadeleri kullanmaktadır:

*'Risale-i Nur talebelerinin hasları olan sahip ve vârisleri ve haslarının hasları olan erkân ve esasları olan kardeşlerime bugünlerde vuku bulan bir hâdise münasebetiyle beyan ediyorum ki, Risaletü'n-Nur hakaik-i İslâmiyeye dair ihtiyaçlara kâfi geliyor, başka eserlere ihtiyaç bırakmıyor (Nursi, 2009, 98).'*

Nursi'nin yukarıdaki ifadeleri dolayısıyla Risale-i Nur'dan başka eserler okunmasını Nur hizmetine ihanet olarak değerlendiren aşırı tutucu Nurcular olmakla birlikte, iman konuları dışındaki diğer İslami ilimlerde başka kaynaklara başvurmanın gerekli olduğuna dair kanaat Nurcu gruplar içerisinde yaygın olan kanaattir. Aynı köşe yazısında yazar, Risale-i Nur'dan başka kitapları okumanın hizmeti olumsuz etkileyeceğini söylemektedir;

*'Hâsılı; kendisini dâvâyâ adanmış ve Risalelerle hizmet etmeyi hedef edinmiş bir kimsenin başka şeylerle, başka irşadlar, görüşler ve eserlerle meşguliyeti Risaleler konusundaki ihtisaslaşmasını olumsuz etkileyebilecektir (Yaşar, 2015).'*

Nitekim 5 yıldır dershanede vakıflık yaptıktan sonra vakıflığı bırakan İlahiyat mezunu İrfan, vakıflığı bırakmasında başka eserlere olan ilgisinin etkili olduğunu ifade etmiştir:

‘(30, İrfan, Ankara) *Risale-i Nurla üniversite yıllarında kaldığım evde tanıştım. Bana çok tesir etti ve hakaik-i imaniye noktasında ‘İşte benim aradığım budur.’ demiştim. Tabii biz İlahiyat okuduğumuz için diğer eserleri mecburen mütalaa ediyorduk. Başka bölümlerde okuyan talebe kardeşler için din noktasında sadece Nurlara istinad etmek ve bağlanmak daha kolay oluyordu. Ama biz İlahiyatçılar hem okuduğumuz alan gereği hem de mizacımız gereği belki daha açık olabiliyorduk. Tabii okul bitti ve ben bu hizmete hayatımı vakfetmeye karar verdim. Diğer vakıf ağabeylerin samimiyeti de çok etkilemişti. Üniversiteden kalan kitaplarımı atmamıştım ve ara ara kitapları mütalaa ediyordum. Bu bazılarını rahatsız ediyordu. Tam hizmete ve nurlara vukufiyete mani olur diyorlardı. Halbuki ben tam tersini düşünüyordum. Risale-i Nur’u sair İslami ilimlerle tahkim etmek istemiştim. Zamanla bu baskılardan da rahatsız olarak, biraz da inat edip başka kitaplarla daha fazla meşgul olmaya başladım. Bu da Risale-i Nur’a olan bağımı zayıflatmıştı. Dine Risale-i Nur penceresinden bakmamaya başladım. Zaten çok değil 5 sene vakıflıktan sonra ayrıldım. Nurlarla tabii yine meşgul oluyorum tabii ama daha teknik olarak. Mesela şu an bana dini açıdan tasavvuf büyüklerinin yazdığı eserler çok daha fazla zevk veriyor. Öyle yani...’*

İrfan, başka kitapları daha yoğun okumaya başladıktan sonra ‘dine Risale-i Nur penceresinden bakmamaya başladım’ diyerek dini algılayış tarzının değiştiğini dile getirmiştir. Özellikle ‘Okuyucu’ olarak nitelenen gruplar içerisinde Risale-i Nur’un sürekli ve yoğun bir biçimde okunması gerektiği; Risale-i Nur külliyyatı içerisindeki kitaplar yerine başka bir kitap okuma tercihinin gösterilen tepki, hayatını Risale-i Nur okumaya adanmış vakıf bireyler üzerinde bile zaman zaman rahatsızlığa neden olmaktadır. Böylece vakıflık hayatına son vermede üstte belirttiğimiz etkenlerden daha farklı bir etkenin varlığını ortaya çıkarmıştır.

#### 4. 5. Sosyal Sermaye Artışı

Çalışmamızda, vakıflık hayatından vazgeçmekte etkili olan bir etkenin varlığı daha tespit edilmiştir: Sosyal sermaye artışı. Sosyal sermaye kavramının farklı kullanım alanları bulunmaktadır. Bizim çalışmamızda kullandığımız anlamı, sosyal ağlarla etkileşimde olan bireyin bu birliktelikten kaynaklanan kazancı ve birikimiyle ilgilidir. Tamamen ekonomik bir kavram olan 'sermayenin', sosyolojiyle ilişkilendirilmesiyle ortaya çıkan sosyal sermaye, 'sosyal ağlarla ilişkili güven, karşılıklılık, bilgi ve iş birliğinden kaynaklanan belirli faydaları' vurgulamaktadır. Aydemir'e göre (2011, 21) ekonomik ve fiziksel sermayenin tersine kullanıldıkça artan bir sermaye türüdür.

Sosyal sermaye, bireylerin kendilerinde içkin değil, etkileşime girdikleri sosyal ağlarla birlikte gelişmekte ve artmaktadır. Kimi kuramcılarca sosyal sermaye, suiistimal edilerek kayırmacılık ve torpil gibi mekanizmalarla toplumsal eşitsizliği derinleştirdiği iddia edilerek olumsuzlanmıştır. Kimilerine göre de 'herkes' tarafından ulaşılabilecek bir sermaye türü olduğu için toplumun refahının artışına neden olabileceği iddia edilmiştir (Foley – Edwards, 1997, 5).

Nurcu gruplar içerisinde Risale-i Nur Külliyyatı'ndan seçilmiş pasajların okunması ve açıklanması şeklinde yapılan sohbetler büyük önem arz etmektedir. Bu sohbetler genel olarak vakıf ağabeyler tarafından yapılmaktadır. Sohbetlere mahalle esnafı, öğretmen, hakim, savcı ve doktor gibi farklı statülere sahip insanlar katılmaktadır (Demiryürek, 2017, 97). Dolayısıyla 'ders veren ve öğreten' sıfatıyla vakıf ağabey, derse katılanlar üzerinde etki meydana getirerek, sosyal sermayesine katkıda bulunmaktadır.

Sosyal sermayenin artışı, vakıflık yapan bireyin sosyal hayata (hayat-ı içtimaiyyeye) girme isteğine neden olabilir. Nitekim, bu durumu vakıflık hayatından vazgeçmekte bir etken olarak tespit edebilmemize yardımcı olan Hukuk Fakültesi mezunu Ayhan, vakıflıktan ayrılışıyla ilgili şunları dile getirmektedir:

'(33, Ayhan, Ankara) Fakülteden mezun olduktan sonra açıkçası hayata dair çok planım yoktu. Daha uhrevi düşünüyordum ve vakıf olarak kalmaya karar verdim. Sağolsun, meşveretteki ağabeyler de onaylamışlardı. Nurların dili ve külliyatta geçen eski kelimeler, derslerimin diline benziyordu. Ben de tabii lügatlere meraklı birisiydim. Risaleleri dini malumatım noksan olmasına rağmen anlayabiliyordum. İzah ve şerh noktasında da iyi sayılırdım. Nispeten zengin bir muhitte olduğum için sohbetlere gelen giden arasında birçok yüksek makam ve mevokiden insanlar oluyordu. 3-4 yıl vakıflıkta geçen sürede mesleki anlamda içindeki boşluğu doldurmuş olacağım ki hakimlik ve savcılık sınavına çalışma isteği duydum. Açıkçası o insanlar beni etkilemişti. Hatta bazıları Hukuk fakültesi mezunu olduğumu öğrenince beni meslek sahibi olmaya teşvik ediyorlardı. Bir müddet sınavlara çalıştım ve ummadığım bir şekilde kazandım. Allah'ın inayeti. Sonra vakıflığı bıraktım zaten. Ama tabii hala Nur okumalarımı yapar ve sohbetlere gider gelirim. Risalelerden feyz almaya hep devam ettim. Üstadın maneviyatındaki etkisi çok büyük. Ona vefasızlık edemem...

Ayhan'ın ifadelerinden vakıflığı bırakmasında, sosyal sermaye artışının etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Ayhan'ın aldığı eğitim ve 'adanmışlık' noktasındaki kararsızlığı da, sosyal sermaye artışı karşısında bu kararı almasını tetiklemiş olabilir.

### Sonuç

Çalışmamızda Nurcu gruplar içerisinde kendini hizmete adanmış vakıfların/vakıf ağabeylerin, vakıflık hayatından vazgeçmelerinin etkenleri incelenmiştir. Bundan önce ise konuyu enikonu kavrayabilmek adına, İslam tarihinde vakıflık olgusuna benzer adanmışlık örneklerinin izi sürülmüştür. İslam Peygamberinin yaşadığı dönemde birkaç sahabe ve ilk dönem bazı Sufilerde görülen 'dünyayı boş verme, evlenmeme' gibi zahidane yaşayış biçimi vakıflık olgusuna benzer bireysel örnekleri teşkil etmektedir. İlk kurumsal örnekler ise Abbasiler döneminde ortaya çıkan 'Fütüvvet' ehli ve Bektaşî tarikatı içerisindeki 'Mücerretler' olmuştur.

Daha sonra Risale-i Nur'da vakıflığın teorik temelleri ortaya konmuştur. Öncelikle vakıflık kelimesinin etimolojik kökeni ve Risale-i Nur içerisinde yapılan literal taramada hangi anlamlarda kullanıldığı tespit edilmiştir. Vakıf kelimesi, İslami literatürde kurumsal bir nosyona sahipken, Nurculuk içerisinde iman hizmeti için hayatını 'vakfeden' bireyi anlatan bir kavrama dönüşerek semantik kaymaya uğramıştır.

Nursi, Risale-i Nur talebelerinin, hayatlarını iman hakikatleri, Kur'an ve Risale-i Nur'a vakfeden kimseler olduğunu ifade ederek vakıflığın genel çerçevesini çizmiştir. Weberyen anlamda bir karizmatik otorite olan Said Nursi, hareketin ve Risale-i Nur'un iman kurtarma misyonunun devam edebilmesi adına kendini hizmete adayacak 'özel talebeler' yetişmesinin önünü açarak 'karizmanın rutinleşmesini' sağlamıştır.

590

OMÜİFD

Çalışmamızın asıl odaklandığı, 'vakıflıktan vazgeçmeye neden olan etkenler' konusunda ise, beş (5) farklı etkene rastlanmıştır. Vakıflıkla ilgili daha önce yapılan yüksek lisans tez çalışmasında da tespit edildiği gibi en sık rastlanan ve ön planda olan etken; harekete adanmakta görülen zayıflama, evlenmek ve meslek sahibi olarak sosyal hayata girmek (hayat-ı içtimaiyye) şeklinde görülen modernleşme ve dünyevileşme/sekülerleşme eğilimidir. Bununla birlikte özellikle modernleşme ve sekülerleşme dışında başka etkenlerin varlığını ortaya çıkarabilmek adına yaptığımız mülakatlarda, kuşaklar arası çatışma, grup içi iktidar mücadelesi, dini algılayış tarzının değişmesi ve sosyal sermaye artışı, tespit edebildiğimiz diğer etkenler olmuştur.

### Kaynakça

- Açıkgeç, Alparslan. 'Said Nursi'. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 35/571. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Aydemir, Mehmet Ali. *Toplumsal İlişkilerin Sosyal Sermaye Değeri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *Çağdaş İslami Akımlar*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Casanova, José. *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press, 2011.

- Ceylan, Adnan vd.. *Çatışmanın Sebepleri ve Yönetimi*. Doğu Üniversitesi Dergisi 1/2 (2000), 39-51.
- Demiryürek, Ahmet Selim. *Dini Gruplarda Adanma: Meşveret Cemaatinde "Vakıflık"*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017. <https://acikerisim.uludag.edu.tr/handle/11452/3245>
- Efe, Âdem. *Dini Gruplar Sosyolojisi*, İstanbul: Dönem Yayıncılık, 2013.
- Foley, Michael - Edwards, Bob. 'Escape from Politics? Social Theory and the Social Capital Debate'. *American Behavioral Scientist* 40/5 (1997), 550-561. <https://doi.org/10.1177%2F0002764297040005002>
- Goldziher, Ignác. 'İslâmiyetin İlk Zamanlarında Zühhd.' çev. Hayrani Altıntaş. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (Ağustos 1981), 0-0. [https://doi.org/10.1501/İlhak\\_0000000611](https://doi.org/10.1501/İlhak_0000000611)
- Günçay, Sevde. 'Kur'ani Bağlamda Kuşak Çatışması'. *Journal of Analytic Divinity* 2 / 1 (Şubat 2018): 7-26. <https://doi.org/10.46595/jad.375634>
- Gündüz, Şinasi. 'Uzlet'. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 42/255. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Iraz, Abdurrahman. 'Barla 2013 Dünya Vakıfları Okuma Programı'. *Risale Haber*. Erişim 10 Mayıs 2018. <http://www.risalehaber.com/barla-2013-dunya-vakiflari-okuma-programi-15147yy.htm>

- Jonathan, Turner vd.. *The Emergence of Sociological Theory*, Londra: Sage Publications, 7. Basım, 2011.
- Kitapçı, Zekeriya. *Bediüzzaman Said Nursi ve Anadolu İman Hareketi: Kuva-i Milliye Ruhunun Yeniden Ayağa Kaldırılması*, İstanbul: Alya Yayınları, 2016.
- Kongar, Emre. *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 14. Basım, 2017.
- Kurt, Abdurrahman – Demiryürek, Ahmet Selim. 'Dini Gruplarda Bekaret Olgusu: Meşveret Grubu Örneği'. *Turkish Studies* 13/17 (Summer 2018), 251-270. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.13615>
- Kutlular, Mehmet. *İşte Hayatım*, İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2009.
- Lewis, Donald Murro. *With heart, mind & strength: The best of crux*, Langley: Credo, 1990.
- Anıl, Hatice Alev. *Kültürel Değişme Açısından Kuşaklar Arası Çatışma*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc. *Sahih-i Müslim (Muhtasar)*. İstanbul: Polen Yayıncılık, 2008.
- Nursi, Said. *Mektubat*, İstanbul: Envar Neşriyat, 2010.

- Nursi, Said. *Mesnevi-i Nuriye*. çev. Abdülmecid Nursi. İstanbul: Envar Neşriyat, 2011.
- Nursi, Said. *Şualar*, İstanbul: Envar Neşriyat, 2008.
- Nursi, Said. *Sikke-i Tasdik-i Gaybi*, İstanbul: Söz Basım Neşriyat, 2012.
- Nursi, Said. *Tarihçe-i Hayat*, İstanbul: Envar Neşriyat, 2012.
- Nursi, Said. *Kastamonu Lahikası*, İstanbul: Söz Basım Neşriyat, 2012.
- Nursi, Said. *Emirdağ Lahikası*, İstanbul: Söz Basım Neşriyat, 2012.
- Nursi, Said. *Hanunlar Rehberi*, İstanbul: Envar Neşriyat, 2012.
- Rifat, Ahmet. *Mir'atü'l-makâsîd fî def'i'l-mefâsîd*, İstanbul: İbrahim Efendi Matbaası, 1293/1876.
- Uludağ, Süleyman. 'A'zeb'. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 4/313-314. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Uludağ, Süleyman. 'Mücerred'. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 31/447-448. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Wach, Joachim. *Din Sosyolojisi*. çev. Ünver Günay. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995.
- OMÜİFD Weber, Max. *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*. çev. Özer Özankaya. İstanbul: İmge Kitabevi, 1995.
- Weber, Max. *Sosyoloji Yazıları*. çev. Taha Parla. İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.
- Weber, Max. *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi*. çev. Vefa Saygın Öğütle. İstanbul: Küre Yayınları, 2012.
- Weber, Max. *Economy and society: an outline of interpretive sociology*, Berkeley: University of California Press, 1968.
- Yalçın, Soner. 'Nurcularda büyük bölünmenin sebebi: Düdüklü tencere suikastı'. *Sözcü* (21 Aralık 2014). <https://www.sozcu.com.tr/2014/yazarlar/soner-yalcin/duduklu-tencere-suikasti-685435/>
- Yaşar, Yasemin. 'Risale-i Nur'dan başka eserleri okumak'. *Yeni Asya* (26 Mayıs 2015). [http://www.yeniasya.com.tr/yasemin-yasar/risale-i-nur-dan-baska-eserleri-okumak\\_335607](http://www.yeniasya.com.tr/yasemin-yasar/risale-i-nur-dan-baska-eserleri-okumak_335607)
- Yeğin, Abdullah vd.. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lugat*, İstanbul: Sebat Yayınları. 2006.
- Yılmaz, Ömer. *Dersane As a Continuation Of Medresetü'z-Zehra Project Of Bediüzzaman Said Nursi: Its Contribution To The Turkish Society*. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia, Faculty Of Social Science And Humanity, Yüksek Lisans Tezi, 2007.





Kitap Değerlendirmesi / Book Review

## İBN HALDÛN'DA TARİH METAFİZİĞİ

Rıza Korkmazgöz, İbn Haldûn'da Tarih Metafiziği  
(Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019)

---

Değerlendiren / Reviewed by

FATMA ŞEN

[Yüksek Lisans, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü  
Master, Ondokuz Mayıs University, Institute of Graduate Programs  
fatimasen.55@gmail.com  
<http://orcid.org/0000-0002-3130-7166>]

---

### Makale Bilgisi / Article Information

*Makale Türü / Article Types:* Kitap Değerlendirmesi / Book Review

*Geliş Tarihi / Received:* 25 Ağustos/August 2020

*Kabul Tarihi / Accepted:* 12 Aralık/December 2020

*Yayın Tarihi / Published:* 15 Aralık/December 2020

*Yayın Sezonu / Pub Date Season:* Aralık/December

*Yıl / Year:* 2020    *Sayı – Issue:* 49    *Sayfa / Pages:* 593-600

Atf/Cite as: Yıldız, Ömer. “İbn Haldûn'da Tarih Metafiziği, Rıza Korkmazgöz, İbn Haldûn'da Tarih Metafiziği ((Kitap Değerlendirmesi)–Review of n Haldûn'da Tarih Metafiziği, by Rıza Korkmazgöz” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity* 49 (Aralık/December 2020): 593-600.

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Rıza Korkmazgöz, İbn Haldûn'da Tarih Metafiziği  
(Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019)

Tarih felsefesinin ve sosyolojinin kurucusu olarak bilinen, düşünce tarihinin özgün eserlerinden "Mukaddime"nin sahibi olan ve medeniyeti "ümran ilmi" olarak müstakil bir ilim haline getiren İbn Haldûn doğuda ve batıda birçok çalışmanın konusu olmuştur. İnceleyeceğimiz bu kitap da aynı şekilde tarih ve sosyoloji alanında ürettiği fikirleriyle düşünce dünyasında hatırı sayılır bir yer edinen İbn Haldûn'u konu edinmektedir. Yapılan çalışmaların çoğunlukla Mukaddime'nin belli konularına ve alanlarına yoğunlaştığını ve bundan dolayı İbn Haldûn'un tarih düşüncesinin metafizik ve teolojik temellerinin ihmal edildiğini tespit eden yazar, bu dikkatsizliğin en önemli sebeplerinden birinin "çağdaş bilimsellik algısı" olduğunu ifade etmektedir. O'na göre "pozitivist bilim" algısı metafizik ve teolojik kökenden bahsetme gereği hissetmediği için İbn Haldûn'u içinde yer aldığı İslâm geleneğinden bağımsız değerlendirme hatasına düşmektedir. Bu sebeple yazar, İbn Haldûn'u genel anlamda klasik metafizik içinde daha özel anlamda ise kelim metafiziği içinde düşünen ve bu minvalde tarihi ve toplumsal varlık alanını çözümleyen bir düşünür olarak yeniden ve en doğru bir şekilde okuma gayesi ile bu çalışmasını kaleme aldığını ifade etmektedir.

Söz konusu eser önsöz, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Yazar, giriş bölümünde İbn Haldun hakkında yapılan bazı müstakil çalışmalardan hareketle doğru ve batı düşüncesinde nasıl bir "İbn Haldûn" tasavvurunun oluştuğunu tetkik etmektedir. Birinci bölümü metafizik ve kelim başlığı altında ele alan yazar, metafiziğin tanımı, konusu ve amacı, kelâmın geçirdiği tarihsel süreç ve metafizik bir ilime nasıl dönüştüğü, kelâmın bilgi nazariyesi ve yöntemi, Gazâlî'nin mantık anlayışı gibi konulara değinerek geniş bir konu çeşitliliği ile karşımıza çıkmaktadır. İkinci bölümde yazar, metafiziğin temel konusu olan ontolojiyi, felsefe ve kelâmın varlık ve bilgi nazariyesini, kelimda ma'dum meselesini, varlık alanlarını ve varlığın kısımlarını aktararak nedensellik meselesinden bahsetmektedir. Bu bölümün sonunda ise İbn Haldûn'un varlık ve bilgi an-

layışının daha net hale gelebilmesi için onun metafizik, mantık ve kelam eleştirilerinden söz etmektedir. Üçüncü bölümde ise birçok yunan filozofu ve batılı düşünürün insan ve tarih üzerine üretmiş olduğu fikirler aktarılarak İbn Haldûn'un tarih düşüncesinin metafizik ve teolojik temelleri tartışılmaktadır. Yazar, Mukaddime'nin birkaç farklı nüshasından istifa- de ettiğini belirterek eserden hareketle İbn Haldûn'un tarih anlayışının metafizik, teolojik, insani ve dini-ahlaki yapısını ortaya koymaya çalış- maktadır.

Yazar kitabın giriş bölümünde doğulu ve batılı düşünürler tarafın- dan yapılan İbn Haldûn tanımlamalarına ve onun için söylenen ifadelerin çokluğuna işaret etmektedir. Bu farklılığın Mukaddimeyi okuma biçimi sonucunda ortaya çıktığına dikkat çeken yazar İbn Haldûn tanımlamala- rını iki başlık altında toplamaktadır (s. 14). Yazar birinci yaklaşımın, bir- çok batılı düşünürü etkilemesi sebebiyle İbn Haldûn'u çağdaş sosyoloji- nin ve çağdaş tarih anlayışının ilk temsilcileri arasında saydığını, ikinci yaklaşımın ise onun tarih ve toplum görüşünün temellerini İslam dünya- sına dayandığını aktarmaktadır. Kimilerine göre İbn Haldun dini, toplumun ve siyasetin dışında tutan, çağdaş materyalist teorilerin öncüsü iken kimilerine göre onun dayandığı aksiyom ve ilkeler Sünni hukukçu ve filozofların benimsediği prensiplere dayanmaktadır. Yazar yapılan çalışmaların ekseriyetinde İbn Haldûn hakkında oluşan kafa karışıklığı- nın onu düşündüğü fikri gerçeklikten bağımsız değerlendirme sonucun- da oluştuğunu belirtmektedir. Bugünün gerçekliğini İbn Haldûn'un ger- çekliği haline getirip yorum yapmaya başladığımızda, kendi İbn Haldûnumuzu yaratmamızın pekâlâ kaçınılmaz olacağını ifade etmekte- dir (s. 19). Bu nedenle yazara göre İbn Haldûn'un düşüncelerinin arka- sında yer alan metafizik, dini ve teolojik/kelami temellerin tespit edile- bilmesi bize onu doğru anlama fırsatı verecektir (s. 25).

Yazar birinci bölümde metafiziğe ve kelama ilişkin konuları dakik bir üslupla ele almaktadır. Yazar metafizikte ve kelamda bulunan varlık ve bilgi anlayışına sahip olan İbn Haldûn'un metafiziksel zeminden tikel tarihi hadiseleri ele aldığını dile getirmektedir (s. 107). İbn Haldûn'un görüşlerinin Eş'ari-Maturidi gelenekten izler taşıdığını ve bununla birlik-

te Aristocu metafizik ile arasındaki benzerliğin tartışmaya açık olduğunu dile getirir. Bölümün sonunda Gazâlî'nin mantık anlayışına değinen yazara göre İbn Haldûn tarihi ve toplumsal varlık alanına ait tüm araştırmalarında esas olarak Gazâlî ile belirginleşen kelam metafiziğini kullanmıştır. Yazar, Aristo mantığının Gazâlî'nin anlayışı ve eleştirileri üzerinden ortaya koyulduğu takdirde, ünlü tarihçinin tarih ve sosyoloji alanındaki temel yaklaşımının daha iyi anlaşılacağını düşünmektedir. Bu sebeple yazara göre Gazâlî'nin mantığa dair yaklaşımı bu araştırmanın amacını tahakkuk ettirmesi açısından gereklilik taşımaktadır (s. 113).

Yazar İbn Haldûn'un düşünce dünyasının nasıl bir varlık anlayışı üzerine kurulduğunu görmemiz açısından ikinci bölümde İslam düşüncesinin sahip olduğu varlık ve bilgi nazariyesini işlemektedir. Buradan hareketle metafizik düşüncenin temel kavramlarını ele alır. Yazara göre İbn Haldûn'un varlık alanına dair tüm açıklamalarını Fahreddin Râzî'nin, İbn Sina felsefesinden yeniden derleyerek kullandığı kavramlar oluşturmaktadır. Durum böyle olmakla birlikte yazar, ünlü tarihçinin bu kavramlara yeni içerikler yüklediğinin de altını çizer (s. 142). Varlıkta nedensellik meselesini Aristo, İslam filozofları ve kelamcılara göre açıklayan yazar İbn Haldûn'un kendisinden etkilendiğini düşündüğü Gazâlî'nin görüşlerine ağırlık vermektedir. Çünkü yazar, İbn Haldûn'un nedensellik üzerine dile getirdiği söylemler dikkate alındığında onun, Aristo mantığı üzerinden konuşulamayacağını düşünmektedir. Onun mutekaddimûn döneminde kullanılan kelam ve fıkıhın kullandığı tikel olay ve nesnelere hareketle teşkil eden "istikra" yöntemini kullandığını, tümel ve küllilerden hareket eden mantıki kıyası tenkit ettiğini beyan etmektedir (s. 230).

Bölümün devamında yazar, İbn Haldûn'un varlık ve bilgi anlayışından, metafizik, mantık ve kelama dair eleştirilerinden bahsederek onun tarihi-toplumsal varlık alanında etkili olan fizik ve metafizik unsurları tespit etmeye çalışmaktadır. Yazar ünlü tarihçinin duyusal, akli ve melekî âlem olarak varlığı üç kategoride değerlendirdiğini bilgiyi ise kesin akli bilgi ve doğru ruhani bilgi şeklinde ikiye ayırdığını aktarır. Ona göre akıl, duyu ve tecrübenin verileriyle bilgiye ulaşırken, ruhani bilgiler ise vahyin

yani nassın verileri ile elde edilmektedir. Bu çerçevede yazar, İbn Haldûn'un akli metafizik âlemde kesin bilgiye ulaşmada yetersiz gördüğünü (s. 233), filozofları tüm varlığı idrake sığdırma konusunda eleştirdiğini, felsefi metodu kullanan müteahhirun dönem kelamcılarını tenkit ettiğini bildirmektedir (s. 235). İbn Haldûn'un mantık ve gaibin şahide kıyası gibi metotları, metafizik âlemde konuşmak için yetersiz gördüğünü, bu metotların sadece duyulur âlemde bilgiye ulaştıracağı görüşünü zikreder (s. 239). Yazar, kelimine ciddi eleştiriler yönelten ünlü tarihinin bu ilme bakışının Gazalî'nin kelama yaklaşımı ile büyük ölçüde birbirine benzediğini, her iki düşünürün de inanç alanı ile düşünce alanını birbirinden ayırdığını nakletmektedir (s. 247).

Yazar bu bölümde son olarak, İbn Haldûn'un din ile akli birbirinden ayırdığını her ikisine yetkin olduğu alanlarda tam bir özgürlük verdiğini, dinin aklileştirilmesine veya metafizik ilme dönüştürülmesine karşı olduğunu belirtir. Yazar İbn Haldûn'un aklın ve duyuların fenomenal âlem hakkında bilgi üreteceği, numenal âlem hakkında ise yetersiz kalacağı görüşünden hareketle Gazalî ve Alman filozof Kant ile olan benzerliğine atıfta bulunmaktadır (s. 253). Her ne kadar aklın idrak sahasını fiziki âlem ile sınırlı tutmuş olsa da yazara göre ünlü tarihçi akli kıymetten düşürmemekte tabii, tarihi, sosyal ve siyasi olayların izahında ona söz hakkı tanımaktadır. Akli fiziki âlemde yetkin kabul eden İbn Haldûn toplumsal olayları yorumlarken realist bir tutum takınır. Çünkü o toplumsal varlık alanını düşüncenin konusu olarak görmektedir (s. 254).

Yazar eserin merkezi konusu olan "İbn Haldûn'da tarih metafiziği" başlığı ile ele aldığı üçüncü bölümün girişinde Antikçağ döneminden çağdaş Batı düşüncesine kadar insan ve tarih hakkında yapılan birçok yorumu sıralamaktadır. Pek çok batılı düşünürün tarih algısını okuyucuya sunan yazar, ünlü tarihçiden önce "tarihin" edebiyat veya gramer gibi ilimlerin alt dalı olarak görüldüğünü, onu bağımsız bir disipline dönüştürme şerefine ise malum olduğu üzere İbn Haldûn'a ait olduğunu belirtmektedir. "Tarih Metafizikçisi" nitelemesinin onun için uygun olacağını düşünen yazar İbn Haldûn'un büyük oranda Eş'ari keliminden etkilendiğini, tarihi-toplumsal varlık anlayışının temellerinin kelam metafizi-

ğine dayandığını iddia etmektedir. İbn Haldûn'un farklı yorumlamaları onun olgusal, pozitivist, materyalist vb. tarih görüşüne sahip olduğunu ifade etmiş olsa da yazar onun tarih alanını Allah'ın fiili olarak gördüğünü ve din ile temellendirdiğini vurgular. Bu noktada yazar İbn Haldûn'a ait olan tabii ve metafizik nedensellik, insanın metafizik kökeni ve fiilleri, tarihin teolojik hakikati, tarihin rabbani ve insani boyutu gibi birçok meselede görüşlerini aktarmaktadır. Her ne kadar İbn Haldûn'un tarih metafiziği Allah'ın müdahalesine açık bir alan olsa da insan iradesini bu alanın dışına itmez. Yazar bu konuda onun tarihi toplumsal olaylar üzerinde ilahi ve insani etkiyi birbiriyle uyumlu hale getirdiğini düşünmektedir (s. 296).

Yazar bu bölümde "mukaddime" üzerinde yaptığı incelemeler sonucunda İbn Haldûn'un tarihi olayları Allah'ın hikmet, kudret ve iradesinin bir tecellisi olarak değerlendirdiğine ulaşarak ona yöneltilen bazı iddialara cevap vermektedir. Onun sosyal kanunları şeylerin tabiatına bağlayarak toplumsal alanda determinist görüşe sahip olduğu yönündeki iddiaların hatalı olduğunu düşünmektedir. Ünlü tarihçinin Sünni kelimada olduğu gibi tabii ve tarihi tüm olayları "âdet" ve "imkân" kavramları çerçevesinde izah ettiğini, sebep sonuç arasındaki ilişkinin durumunu Sünni düşünce çizgisinde yorumladığını belirtmektedir (s. 309). İbn Haldûn'a göre şeyler arasındaki ilişki ontolojik bir zorunluluğa bağlı olmayıp akli zorunluluğa tabidir. Bu nedenle yazara göre o tabii ve toplumsal alanda zorunluluk fikrini reddetmekte "âdet" nazariyesi çerçevesinde varoluşu ilahi iradeye ve kudrete nispet etmektedir. Bu bağlamda yazar tarafından onun Eş'ari kelim düşünçesine uygun düşündüğünün altı yeniden çizilmektedir (s. 322).

Bu bölümde yazar İbn Haldûn'un tarih metafiziğinin mahiyetini gözler önüne serebilmek için onun sosyal varlık alanına dair tüm görüşlerine temas etmektedir. Onun hikmet düşünçesini, kesb-halk yaklaşımını, sünnetullah-adetullah anlayışını, teavün, asabiyet ve mülk kavramlarının izahını tüm boyutları ile izhar etmektedir. Yazar ünlü tarihçinin bu konularda yapmış olduğu izahların tümünü Allah'ın etkin irade ve kudretine dayandığını dile getirir. Ayrıca onun naslardan hareketle vakıyı an-

lamak yerine vakiadan hareketle nasları anlamaya dayalı bir yönteminin olduğunu ve bu sayede doğuda ve batıda pek çok çalışmaya konu olduğunu söyler. Yazara göre ünlü tarihçinin benimsediği bu metot bugün için de büyük faydalar barındırmaktadır (s. 377). Yine “mukaddimedem” hareketle onun toplumsal olayları öncelikle tabii sebepler dairesinde izah ettikten sonra fasılların sonunda ayetlere yer vermesini yönteminin gereği olarak değerlendirmektedir. Yazar, genel olarak İslam düşüncesinde naslardan hareketle vakianın yorumlanması yönteminin sosyal olayları tahlil edemeyeceğini düşünen İbn Haldûn’un realiteden hareket ettiğini zikreder. Buna ek olarak yazarın, realiteden uzak olan son dönem İslam toplumunun ünlü tarihçinin bu yöntemine şiddetle ihtiyacının olduğunu söylemesi de dikkatimizden kaçmamaktadır (s. 382).

Yazar bölümün ilerleyen sayfalarında İbn Haldûn’un organizmacı devlet görüşü üzerinden ona yöneltilen eleştirilere cevap vermektedir. Yazarın önceki sayfalarda belirttiği üzere İbn Haldûn’un sahip olduğu organizmacı devlet anlayışı Eş’ari atomculuk doktrinine dayanmaktadır. Onun toplumsal olayları izah ederken vurguladığı süreksizlik fikrinin temelini atomcu görüş oluşturmaktadır. Çünkü yazara göre, Eş’ari atomculuk öğretisinde bulunan arazların süreksizliği fikri ünlü tarihçide devletlerin ve mülklerin süreksizliği olarak karşımıza çıkmaktadır (s. 303). İbn Haldûn’un, “üç nesil teorisi” ve “tavırlar teorisi” üzerinden izah ettiği insan ve toplum tabiatı belli merhalelerden geçip yok olmaya mahkûmdur (s. 400). Bu nedenle o, toplumsal süreci bir organizmaya benzeterek döngüsel tarih anlayışını benimsemektedir.

Organizmacı tarih tasavvuru çerçevesinde onun “karamsar bir tarih felsefesi” yaptığı yönündeki eleştirileri haksız bulan yazar İbn Haldûn’un sahip olduğu döngüsel zaman algısının insanlığın bekası için müspet bir durum olduğunu savunmaktadır. O, ünlü tarihçinin döngüsellik düşüncesini insanlığın yok olmasını önleyen bir anlam taşıdığını, sürekli ilerleşmiş ve yükselişin insanlığı yok etme tehlikesi barındırdığını iddia eder. Yazara göre Organizmacı tarih algısı çerçevesinde İbn Haldûn’un determinist ve fatalist olduğu şeklindeki iddialar da yersizdir. Öyle ki “mukaddime” üzerinde dikkatli bir okuma yapmak suretiyle Allah’ın ve in-

sanın tarihe müessir iki unsur olarak zikredildiği fark edilecektir (s. 394) . Bu perspektifle yazar İbn Haldûn'un tarih anlayışını bir yönü ile insanüstü bir gerçekliğe bağlarken bir yönü ile de insani iradeye dayalı bir şekilde açıklamaktadır. Özet olarak yazar, ünlü tarihçinin gerek insan doğası gerek fiziki doğa olsun tüm varlık alanında Allah'ın müdahalesi fikrine sahip olduğunu ve bunun sonucu olarak da onun tarihi-toplumsal alanının metafizik düşünceden hali olmadığını izah etmektedir (s. 398).

İbn Haldûn hakkında yapılan çalışmalarda onun umumiyetle eksik ve hatalı anlaşıldığını fark eden yazar oldukça hacimli bir eserle karşımıza çıkmaktadır. Modern bilimsel anlayışın ünlü tarihçiyi yorumlarken gelenekten bağımsız hareket etmesinin büyük bir hata olduğunu düşünen yazar bu geleneğe derinlemesine ışık tutmaya gayret eder. Yazar İbn Haldûn'u bir "tarih metafizikçisi" olarak niteleyip metafiziğe ve kelam dair konuları okuyucuya sunmaktadır. Bu nedenle Metafiziğin ve teolojinin sahip olduğu konuları tarihi sıra içinde, düzenli bir şekilde, farklı kişilerin görüşlerine temas ederek ayrıntılarıyla ele alır. Aynı şekilde yazar, İbn Haldûn'un sahip olduğu kelam metafiziğini özellikle Eş'ari kelamını ve daha özeldede Gazali'nin görüşlerini aktarmaktadır. Yazar konularla alakalı İbn Haldûn'un fikirlerini mukaddimeden hareketle aktarırken kendi görüş ve çıkarımlarını da eklemeyi ihmal etmez. Doğuda ve batıda ünlü tarihçi hakkında yapılan çalışmaların da bir kısmına kitapta yer veren yazar çoğu zaman bu çalışmalara mukaddime üzerinden titizlikle cevap vermektedir. Bu nedenle yazarın konu yelpazesini bir hayli geniş tuttuğu dikkatimizi çeken bir diğer özelliktir. Çünkü yazara göre İbn Haldûn'u anlamak onun düşünce sisteminin uzandığı ana zemini bilmekle mümkün olacaktır. Böylelikle yazarın bu çalışmada her defasında ince detaylara değinmesi kaçınılmaz gibi görünmektedir. Ayrıca yazarın oldukça geniş bir kaynak ağından istifade etmiş olması da dikkatimizden kaçmayan diğer bir husustur. Esasen bu çalışma geniş bilgi içeriğine sahip olması ve söz konusu mevzuyu etraflıca tartışması bakımından ilgili olanların akademik alanda istifade edebileceği bir eserdir.





Kitap Değerlendirmesi / Book Review

## ANA HATLARIYLA İSLAM EĞİTİM TARİHİ

ed. Prof. Dr. Mustafa Köylü ve Prof. Dr. Şakir Gözütok,  
(İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017)

---

Değerlendiren / Reviewed by

HATİCE SÜEDA YAVUZ

[Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Eğitimi ABD  
Master, Marmara University, Institute of Social Sciences,  
Department of Religious Education  
suedayavuz95@gmail.com  
<http://orcid.org/0000-0002-8322-0193>]

---

### Makale Bilgisi / Article Information

*Makale Türü / Article Types:* Kitap Değerlendirmesi / Book Review

*Geliş Tarihi / Received:* 14 Aralık/December 2019

*Kabul Tarihi / Accepted:* 12 Aralık/December 2020

*Yayın Tarihi / Published:* 15 Aralık/December 2020

*Yayın Sezonu / Pub Date Season:* Aralık/December

*Yıl / Year:* 2020 *Sayı – Issue:* 49 *Sayfa / Pages:* 601-606

Atıf/Cite as: Yavuz, Hatice Sueda. “Ana Hatlarıyla İslam Eğitim Tarihi, ed. Prof. Dr. Mustafa Köylü ve Prof. Dr. Şakir Gözütok, (Kitap Değerlendirmesi) – Review of Ana Hatlarıyla İslam Eğitim Tarihi, by ed. Prof. Dr. Mustafa Köylü ve Prof. Dr. Şakir Gözütok” Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 49 (Aralık/December 2020): 601-605.

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

ed. Prof. Dr. Mustafa Köylü ve Prof. Dr. Şakir Gözütok,  
Ana Hatlarıyla İslam Eğitim Tarihi  
(İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017)

Eğitim; bireylerin toplumda yaşayabilmesi için gerekli olan bilgileri edinmesidir. İslam Dini eğitime çok önem vermektedir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de "...Allah sizden inananları ve kendilerine ilim verilenleri derecelerle yükseltir..."<sup>1</sup> buyrulurak ilim öğrenenlerin diğer insanlardan derece olarak daha üstün olduğu bildirilmiştir. Bir hadis-i şerifte de "Kim ilim tahsil etmek için bir yola girerse, Allah o kişiye cennetin yolunu kolaylaştırır."<sup>2</sup> buyrulurak İslam'da eğitimin ne kadar önemli olduğu vurgulanmıştır. Eğitim tarihini bilmeyen bir eğitimcinin güncel eğitim meselelerini doğru bir şekilde yorumlaması sınırlı kalır. Bu din eğitimcileri için de geçerlidir.

*Ana Hatlarıyla İslam Eğitim Tarihi* Hz. Peygamber zamanından Tanzimat sonrası dönemine gelene kadar İslamî eğitimin tarihçesini vermektedir. Sadece tarihçe verilmekle kalmamış, öğretmen, öğrenci ve kadınların İslam eğitimindeki yeri gibi sosyal konulardan da bahsedilmiştir. 2017 yılında Ensar Neşriyat'tan çıkan bu eser din eğitimi alanında önemli bir yere sahiptir. Kitabın editörleri din eğitimi alanında önemli çalışmalara imza atmış kişilerdir.

Akademik bir kitap olan bu eserin üslubu da akademiktir ve sonuna kadar bu üslup korunmuştur. Eser, her biri farklı üniversitelerde din eğitimi anabilim dalında görev yapan çeşitli yazarların konuları makale formatında yazdığı kolektif bir kitaptır. Önsözde belirtildiği üzere ele alınan konular o konu hakkında daha önce çalışmalarda bulunmuş kişiler tarafından yazılmıştır. Örneğin "Medreselerde Eğitim: Osmanlı Dönemi Medreseleri" başlıklı makale, yazarın yüksek lisans tezinden üretilmiştir. Aynı şekilde "İslam Eğitiminde Öğrenciler" başlıklı makalenin yazarı

<sup>1</sup> *Kur'ân Yolu* (Erişim 3 Aralık 2019), el-Mücadele 58/11.

<sup>2</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *Riyazu's-Sâlihîn*, trc. Vahdetin İnce (İstanbul: İnkılâp Yayınları, Mayıs 2009), "İlim",1384.

Prof. Dr. Mehmet Faruk Bayraktar'ın *İslam'da Öğretmen- Öğrenci Münasebetleri* adlı bir kitabı bulunmaktadır.

Kitap 3 bölümden oluşmaktadır. İslam eğitiminin teorik temelleri başlıklı birinci bölümde Prof. Dr. Şuayb Özdemir'in kaleme aldığı "İslam'ın Eğitime Verdiği Önem" ile Prof. Dr. Mustafa Köylü'nün kaleme aldığı "İslam Eğitimi'nin Temel Özellikleri" ele alınmıştır. Bu bölümde İslam'da ilmin öneminden, İslam eğitiminin genel özelliklerinden ve amaçlarından bahsedilmiştir.

İslam eğitim kurumları başlıklı ikinci bölümde de yine Prof. Dr. Mustafa Köylü'nün kaleme aldığı "Medrese Öncesi Kurumlarda Eğitim", Prof. Dr. Eyüp Şimşek'in kaleme aldığı "Camilerde Eğitim", Dr. Öğr. Üyesi Cemil Osmanoğlu'nun kaleme aldığı "Medreselerde Eğitim: Selçuklu Dönemi Medreseleri", Doç. Dr. Ayşe Zişan Furat'ın kaleme aldığı "Medreselerde Eğitim: Osmanlı Dönemi Medreseleri" ve Prof. Dr. Şakir Gözütok'un kaleme aldığı "Tasavvufi Kurumlarda Öğretim" ele alınmıştır. Ayrıca Doç. Dr. İbrahim Turan tarafından kaleme alınan "Osmanlı'da Medreselerin Gerilemesi ve Islahat Hareketleri" de ele alınmıştır. Bu bölümde de camilerin eğitsel fonksiyonları, medreselerin doğuşu ve gelişimi, medreselerde okutulan dersler, medrese mensupları teker teker ele alınmıştır. Osmanlı'da medreselerin gerilemesini ele alan makalede medreselerin gerilemesinde merkezîyetçi yapı, sınırların hızla genişlemesi, saltanat kavgası ve talebelerin isyanı gibi devletin yapısı ve işleyişinden kaynaklanan nedenlerle ilimde taklitçilik ve adam kayırma gibi medreselerin yapısı ve işleyişinden kaynaklanan nedenlerin üzerinde durulmuştur. Ayrıca tasavvufi kurumlarda Kur'an, hadis, fıkıh gibi derslerin öğretimi ve kadınlar için özel olarak açılan eğitim kurumlarından bahsedilmiştir.

İslam eğitiminde öğretmen ve öğrenciler başlıklı üçüncü ve son bölümde ise Prof. Dr. Mehmet Faruk Bayraktar'ın kaleme aldığı "İslam Eğitiminde Öğrenciler", Doç. Dr. Bayramali Nazıroğlu'nun kaleme aldığı "İslam Eğitiminde Öğretmenler", Prof. Dr. Şakir Gözütok'un kaleme aldığı "İslam Eğitiminde Kadınlar", Doç. Dr. Mehmet Korkmaz'ın kaleme

aldığı “İslam Eğitiminde İlimler, Konular ve Müfredat”, son olarak da Prof. Dr. Süleyman Akyürek’in kaleme aldığı “İslam Eğitim Tarihinde Öğretim Yöntemleri” ele alınmıştır. Bu bölümde öğrenciliğin temel şartları, öğrenci- öğretmen münasebetleri, öğretmenlerin kişisel ve meslekî yeterliklerinden bahsedilmiştir. “İslam Eğitiminde Kadınlar” başlıklı makalede İslam öncesi Arap toplumunda ve Hz. Peygamber zamanında kadınların durumu ile yine Hz. Peygamber zamanında kadınların eğitimi ele alınmıştır. İlimlerin tasnifi, İslam eğitim kurumlarında müfredat, sunum, soru- cevap ve münazara gibi İslam eğitim tarihinde kullanılan öğretim yöntemleri ile Tanzimat’tan sonra İslam eğitiminde yöntem bu son bölümde ele alınan konulardandır.

Yukarıda verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere kitapta kronolojik sıra takip edilmiştir. Bu da okuyucunun konuyu daha iyi anlaması için son derece önemlidir. Yine yukarıda verilen bilgiler ışığında kitap ve bölüm başlıklarının konuyla uyumlu olduğu görülmektedir. İçindekiler kısmı, kitabı bütünüyle ele almaktadır. Bu kısımda bölümler belirtilmiş, her bölümün altına o bölümde yer alan makale ve yazarı, makale alt başlıkları sırasıyla verilmiştir. Önsöz kısmında genel olarak İslam eğitim tarihine kısa bir giriş yapılmış ve kitabın yazımı esnasında takip edilen yöntemler belirtilmiştir. Verilen bu bilgiler ışığında kitap okunduğunda önsözde verilen bilgilerle kitapta izlenen yöntemin uygun olduğu görülmektedir.

Eserde kullanılan kaynaklar incelendiğinde birincil kaynakların kullanıldığı görülmektedir. Kitabın akışı gereği tablolara pek yer verilmesi de İslam eğitiminde konuları ve müfredatı ele alan bir makalede medreselerde okutulan kitaplar ve medrese programı tablo halinde verilmiştir. Anlatılanın daha kolay anlaşılması açısından tablo kullanımı faydalı olmuştur.

Kitabın önsözünde eserin muhatap kitlesinin başta din eğitimcileri olmak üzere herkes olduğu belirtilmiştir. Makale formatında yazılmış olmasına rağmen kullanılan kelimeler herkesin anlayabileceği düzeydedir. Bu da kitabın muhatap kitle hedefine ulaştığını göstermektedir. An-

cak “Tasavvufî Kurumlarda Öğretim” başlıklı makalenin dili ise diğer makalelerden farklılık arz etmektedir. Kitapta yer alan diğer makalelerde edilgen yapıli cümleler kullanılmasına rağmen bu makalede birinci çoğul şahıs eki kullanımları mevcuttur. Bu da üslup bütünlüğüne olumsuz bir etki etmektedir.

Bu kitabı alandaki diğer çalışmalardan ayıran en önemli özellik önsözde de belirtildiğı gibi kitabın İslam eğitiminin tüm parçalarını ele alan tek eser oluşudur. Gerçekten de aynı isimle Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları’ndan çıkan Prof. Dr. Ziya Kazıcı’nın da bir eseri vardır. Ancak her iki kitabın içindekiler kısmına bakılacak olunursa bu çalışmada ele alınan kitabın daha kapsamlı olduğu belirlenir.

Burada bahsedilmesi gereken bir diğer eser de Prof. Dr. Mustafa Köylü ile Prof. Dr. Ahmet Koç editörlüğünde hazırlanan ve Rağbet Yayınları’ndan çıkan *Klasik İslam Eğitimcileri* adlı kitaptır. Önsözde bu iki kitabın birbirini destekler nitelikte olduğu ve ana hedefinin yeni yetişen nesle geçmişin altın sayfalarını göstermek, bir farkındalık yaratmak olduğu belirtilmiştir. Tarihî geleneğı daha iyi yansıtması bakımından her iki eserin bir bakıma birbirinin mütemmim bir cüzü olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak İslam Eğitim Tarihi’nin ana hatlarıyla ele alındığı bu kitap özellikle din eğitimi alanına yeni giriş yapanların İslam Eğitim Tarihi hakkında temel bir birikim elde edebilmeleri için okumaları gereken bir temel kaynak eser olarak nitelendirilebilir. Konu hakkında daha fazla bilgi almak isteyen okuyucular ise her makalenin sonunda verilen kaynaklar kısmından daha detaylı bir bilgi elde edebilir.

*Ana Hatlarıyla İslam Eğitim Tarihi* adlı bu eser İslam eğitim tarihini bütünüyle ele alması bakımından din eğitimi alanında önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Din eğitimi alanında çeşitli görevlerde bulunan 11 akademisyenin emek verdiği bu kitap akademik üslupla yazılmasına rağmen sade bir dil ve akıcı olması hasebiyle her kesimden insanın rahatlıkla okuyabileceğı bir eserdir.

