

ilahiyat^{ilred}
tetkikleri dergisi
journal of ilahiyat researches

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ



YIL / YEAR: 2020 / 2 | SAYI / ISSUE: 54
ERZURUM

ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi

journal of ilahiyat researches

ISSN: 2458-7508 | e-ISSN: 2602-3946

Yıl / Year: 2020/2 | Sayı / Issue: 54

Dergi Eski Adı / Previous Title:

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Atatürk University Faculty of Divinity Review.
(Yayınlanan Sayılar / Numbers of Publication: Yıl / Year: 1975, Sayı / Issue: 1 - Yıl / Year: 2015, Sayı / Issue: 43)

Kapsam / Scope: İlahiyat (Dinî Araştırmalar ve İslam Araştırmaları) /
Theology (Religious Researches and Islamic Researches)

Periyot / Period: Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 31 Aralık) / Biannual (30 June & 31 December)

Yayın Dili / Language Publication: Türkçe & İngilizce & Arapça / Turkish & English & Arabic

ilahiyat tetkikleri dergisi uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.
journal of ilahiyat researches is a international peer-reviewed academic journal.

Dergide yayınlanan makalelerin telif hakları Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığına, hukuki sorumluluğu da yazarlarına aittir.

Copyrights of the articles published in the journal belong to the Dean of the Faculty of Theology of Ataturk University; and the legal responsibility belongs to the authors.

İletişim / Communication:

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-25240 / Yakutiye-Erzurum

Tel: +90 442 231 19 09 - Fax: +90 442 231 36 55

e-mail: ilahiyatdergi@atauni.edu.tr

<http://dergipark.gov.tr/ilted>



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ



Yayıncı | Publisher

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | Ataturk University Faculty of Theology

Sahibi | Owner

Prof. Dr. Sinan ÖGE (Dekan/Dean)

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager

Doç. Dr. Abdulvahap ÖZSOY (Atatürk Üniv.)

Editör | Editor

Prof. Dr. Ömer KARA (Atatürk Üniv.)

Editör Yardımcıları | Editorial Assistants

Doç. Dr. Reyhan KELEŞ (Atatürk Üniv.)

Dr. Öğr. Üyesi Yakup KIZILKAYA (Atatürk Üniv.)

Dr. Öğr. Üyesi Osman Nuri KARADAYI (Atatürk Üniv.)

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÇAKMAK (Atatürk Üniv.)

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Ömer KARA (Atatürk Üniv.)

Prof. Dr. Bilal GÖKKIR (İstanbul Üniv.)

Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU (Recep Tayyip Erdoğan Üniv.)

Prof. Dr. Dosay KENJETAY (Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniv.)

Prof. Dr. Mohamed Abdellatif ABDELAATI (Katar Üniv.)

Prof. Dr. Abderrazak OURKIA (Sidi Muhammed b. Abdullah Üniv.)

Doç. Dr. Raed Abu-MOUNES (Ürdün Üniv.)

Doç. Dr. Reyhan KELEŞ (Atatürk Üniv.)

Dr. Öğr. Üyesi Yakup KIZILKAYA (Atatürk Üniv.)

Dr. Öğr. Üyesi Osman Nuri KARADAYI (Atatürk Üniv.)

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÇAKMAK (Atatürk Üniv.)

Ar. Gör. Nurun Nisa KİLİT (Atatürk Üniv.)

Ar. Gör. Sıbğatullah İÇDE (Atatürk Üniv.)

Arş.Gör. Talha ÖZDEMİR (Atatürk Üniv.)

Arş.Gör. Bilal KOÇAK (Atatürk Üniv.)

Okt. Mustafa KILINÇ - (Erciyes Üniv.)

Sadi SULAN (Atatürk Üniv.)

Danışma Kurulu ve Alan Editörleri | Advisory Board and Field Editors

Prof. Dr. Abdulhamit TÜFEKÇİOĞLU - Marmara Üniv. (İslam Sanatları Tarihi)

Prof. Dr. Abdullah AYDINLI - Sakarya Üniv. (Hadis)

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN - İstanbul Üniv. (İslam Tarihi)

Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI - Sakarya Üniv. (Arap Dili ve Belegati)

Prof. Dr. Ahmet ÖGKE - Akdeniz Üniv. (Tasavvuf)
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU - Atatürk Üniv. (Mantık)
Prof. Dr. Alim YILDIZ - Cumhuriyet Üniv. (Türk İslam Edebiyatı)
Prof. Dr. Asım YAPICI - Çukurova Üniv. (Din Psikolojisi)
Prof. Dr. Fazlı POLAT - Atatürk Üniv. (Din Sosyolojisi)
Prof. Dr. Ahmet Hakkı TURABİ - Marmara Üniv. (Din Musikisi)
Prof. Dr. Hasan HACAK - Marmara Üniv. (İslam Hukuku)
Prof. Dr. Hatice KELPETİN ARPAGUŞ - Marmara Üniv. (Kelam)
Prof. Dr. Kemal POLAT - Amasya Üniv. (Dinler Tarihi)
Prof. Dr. Mehmet Emin MAŞALI - Marmara Üniv. (Kiraat)
Prof. Dr. Mevlüt UYANIK - Hitit Üniv. (İslam Felsefesi)
Prof. Dr. Muhsin DEMİRCİ - Marmara Üniv. (Tefsir)
Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ - Marmara Üniv. (Din Eğitimi)
Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER - Akdeniz Üniv. (İslam Mezhepleri Tarihi)
Prof. Dr. Rahim ACAR - Marmara Üniv. (Din Felsefesi)
Prof. Dr. İbrahim İbrahim Abdou ELWAN - Tanta Üniv. (İslam Hukuku)
Prof. Dr. Zakaria ALZUMAILI - Gazze Üniv. (Tefsir)
Prof. Dr. Mohamed Abdellatif ABDELAATI - Katar Üniv. (Tefsir)
Doç. Dr. Kimbat KARATIŞKANNOVA - Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniv. (Tasavvuf)
Doç. Dr. Samagan MIRZAIBRAIMOV - Oş Devlet Üniv. (İslam Hukuku)
Doç. Dr. Zaylabidin ACİMAMATOV - Oş Devlet Üniv. (Din ve Sosyal Bilimler)
Doç. Dr. Timur KUZUKULOV - Oş Devlet Üniv. (Din ve Siyaset)
Doç. Dr. Abdulaziz KALBERDIEV - Oş Devlet Üniv. (Kelam)
Doç. Dr. Mahroof ATHAMBAWA - Katar Üniv. (İslam Hukuku)
Dr. Öğr. Üyesi Sultan İbrahim ALHASHMI - Katar Üniv. (İslam Hukuku)

Dil Editörleri | Language Editors

Prof. Dr. Bilal GÖKKİR - İstanbul Üniv. (İng.)
Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU - Recep Tayyip Erdoğan Üniv. (İng.)
Prof. Dr. Salih Qadir ez-ZANKI - Katar Üniv. (Ar.)
Prof. Dr. Ali İhsan PALA - Atatürk Üniv. (Ar.)
Okt. Mustafa KILINÇ - Erciyes Üniv. (İng.)

Hakem Kurulu | Referee Board

ilabiyat tetkikleri dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.
journal of ilabiyat researches uses double - blind review fulfilled by at least two reviewers.

Açık Erişim Politikası | Open Access Policy

ilabiyat tetkikleri dergisi içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.
journal of ilabiyat researches provides immediate open access to its content.

Dizgi ve Tasarım | Design

Muhammet S. KARACA Rana Ajans / Erzurum
Baskı Tarihi / Publication Date: Aralık / 2020

İndeksler / Indexes

	<p>ULAKBİM TR DİZİN Başlangıç / Start Date: 31/12/2011 / Sayı 36</p>		<p>ESCI: Emerging Sources Citation Index Başlangıç / Start Date: 30/06/2016</p>
	<p>EBSCO Information Services Başlangıç / Start Date: 30/06/2019</p>		<p>Index Islamicus Başlangıç / Start Date: 31/12/2018</p>
	<p>ATLA Religion Database® (ATLA RDB®) Başlangıç / Start Date: 31/12/2018</p>		<p>ProQuest Databases Başlangıç / Start Date: 30/04/2019</p>
	<p>OPENAIRE Başlangıç / Start Date: 24/03/2017</p>		<p>MLA International Bibliography - EBSCO ve ProQuest Başlangıç / Start Date: 24/01/2018</p>
	<p>DOAJ: Directory of Open Access Journals Başlangıç / Start Date: 25/04/2018</p>		<p>MIAR: Information Matrix for the Analysis of Journals Başlangıç / Start Date: 12/02/2018</p>
	<p>SIS: Scientific Indexing Services Başlangıç / Start Date: 07/02/2018</p>		<p>J-GATE: E-Journal Gateway Başlangıç / Start Date: 17/01/2018</p>
	<p>CITEFACTOR Başlangıç / Start Date: 11/06/2018</p>		<p>ROOT INDEXING Journal Abstracting and Indexing Başlangıç / Start Date: 24/01/2018</p>
	<p>ESJI: Eurasian Scientific Journal Index Başlangıç / Start Date: 2013</p>		<p>CEEOL: Central and Eastern European Online Library Başlangıç / Start Date: 25/04/2018</p>
	<p>ROAD: Directory of Open Access Scholarly Resources Başlangıç / Start Date: 22/03/2017</p>		<p>DRJI: Directory of Research Journals Indexing Başlangıç / Start Date: 24/01/2018</p>
	<p>ERIH PLUS: The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences Başlangıç / Start Date: 20/06/2018</p>		<p>CROSSREF Başlangıç / Start Date: 21/12/2017</p>
	<p>INDEX COPERNICUS INTERNATIONAL: Başlangıç / Start Date: 11/06/2018</p>		<p>SAIF: Scholar Article Impact Factor Başlangıç / Start Date: 24/01/2018</p>
	<p>SOBIAD: Sosyal Bilimler Atf Dizini Başlangıç / Start Date: 31/12/2011/Sayı 36</p>		<p>WORLD CAT: Başlangıç / Start Date: 30/06/2015</p>
	<p>İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı / ISAM Articles on Theology Database Başlangıç / Start Date: 31/12/2011/Sayı 36</p>		<p>EZB: Elektronische Zeitschriftenbibliothek -Electronic Journals Library Başlangıç / Start Date: 24/04/2018</p>

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Editörden

Editorial

رئاسة تحرير المجلة

11-15

Araştırma Makaleleri

Bayram SEVİNÇ

İnfluenza Salgınının Olası Kurbanı Max Weber'in Teodise Kuramı ve Covid-19 Salgını Bağlamında Aktüel Değeri

A Possible Victim of the Influenza Outbreak Max Weber's Theodicy Theory and Its Current Value in the Context of the Covid-19 Outbreak

17-43

Muhammed KIZILGEÇİT Murat ÇİNİCİ

Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde Yapay Sinir Ağları Yöntemiyle Bireylerin Dini Başa Çıkma Düzeylerinin Tahmini

Prediction of Individuals' Religious Coping Levels in the Coronavirus (Covid-19) Process by Using Artificial Neural Networks

45-65

Faruk KARACA Hızır HACIKELEŞOĞLU

Allah Tahayyülleri Ölçeği

The Scale of Allah Imagination

67-83

Hesna Serra AKSEL

Budizm'in Batı'dan Doğuşu: Modern ve Postmodern Budizm

Dawning of Buddhism in the West: Modern and Postmodern Buddhism

85-107

Bahset KARSLI Ayşegül TÜRKERİ

Construction of Denominational Reality: A Theo-Political Discourse Analysis of "Muhammad: The Messenger of God"

Gerçekliğin Mezhepsel İnşası: "Hz. Muhammed: Allah'ın Elçisi (Mohammad Rasoolullah)" Filminin Teo-Politik Söylem Analizi

109-130

Hakan HEMŞİNLİ

Teoloji-Din Felsefesi İlişkisi: Hegel ve Tillich Örneği

The Relationship between Theology and Philosophy of Religion: The Case of Hegel and Tillich

131-152

Yunus ÖZTÜRK

Mu‘tezile’den İbn Sînâ’ya Gelen Unsurlar:
İbn Sînâ’nın Aristoteles ve Fârâbî’ye Yönelik
Metodolojik Eleştirisinde Mu‘tezilî Katkı

*Elements From Mu‘tazilah to Avicenna: Mu‘tazilah’s
Contribution in The Methodological Critique of
Avicenna Towards Aristotle and al-Fârâbî*

153-175

**Asmaa AİT ALLAL
Ahmet BOSTANCI**

الوعي المورفولوجي وتطوير المعجم الذهني لدى المتعلمين غير الناطقين باللغة العربية:
المتعلمون الأتراك نموذجاً

(el-Va‘yu’l-Mûrfûlûcî ve Tatvîru’l-Mu‘cemi’z-Zihnî lede’l-
Mute‘allimîn Gayri’n-Nâtikîn bi’l-Lugati’l-‘Arabiyye:
el-Mute‘allimûne’l-Etrâk Nemûzecen)

*Role of Morphological Awareness in the Development of the
Mental Lexicon among Non-Arabic Learners:
Turkish Learners as Case Study*

177-201

Enes BÜYÜK

Tefsîr’in Dini İlimler Arasındaki Konumuna Dair Bazı
Envârû’t-Tenzîl Hâşiyelerinin İncelenmesi

*A Research in Some Hâshiyahs of Anwâr al-Tanzîl in
terms of the Status of Tafîr Among Islamic Sciencess*

203-228

Soner AKSOY

el-Burhân fî Vucûhi’l-Beyân Eseri Bağlamında İbn Vehb
el-Kâtib’in Beyan Yönteminin Varlık ve Yorum
Açısından Kur’an Tasavvuruna Katkısı

*Contribution of Ibn Wahb al-Kâtib’s Bayân (Exposition)
Method to the Quranic Thought Concerning Existence
and Interpretation in the book of al-Burhân fî
Vujûh al-Bayân*

229-251

Yunus ARAZ

İstisnâ‘ Akdi ve Modern Dönem İslâmî Finans
Uygulamalarındaki Yeri

*Istisnâ‘ Contract and Its Place in Islamic Finance
Practices in the Modern Period*

253-277

Şükrü ŞİRİN

İslam Hukûkunda İstisnânın İstisnâsı

Exception of Exception in İslamic Law

279-301

Abdullah KAVALCIOĞLU

16. Yüzyıl Osmanlısında Kur'ân Okuma Karşılığı Ücret Alma Tartışmaları: Birgivi Zeyrekzâde Örneği

The Discussions of Reading the Quran for a Fee in the 16th Century Ottoman: The Example of Birgivi Zayrakzâda

303-328

Mahmut MEÇİN

Felsefe ve Tasavvufta Sefer Metaforu: Aklî ve Manevî Yolculuk

The Expedition Metaphor in Philosophy and Sufism: Rational and Spiritual Journey

329-353

**Güldane GÜNDÜZÖZ
Hatice DAĞLAR**

Divan-ı Gül Baba'da Hurûflik Bağlamında Vahdet-i Vücûd Nazariyesi

The Theory of Wahdat al-Wudjûd in the Context of Hurûfiyya in Gül-Bâbâ's Divân

355-378

Cuma KARAN

Abbasi Sarayında Ümmüveledlerin Yönetime Etkisi: Hayzürân, Şağab ve el-Kahramâniye Örneği

The Influence of the Ummwalads on the Administration in the Abbasid Palace: The Example of al-Khayzurân, Shaghab and al-Qahramaniya

379-402

**Mahmut ZENGİN
Davut KARAMAN**

Öğrencilerin Proje Anadolu İmam Hatip Liselerini Tercih Nedenleri ve Mesleki Eğilimleri

Students' Motivations for Choosing Project Anatolian Imam Hatip High Schools and Their Career Tendency

403-431

Nazım BAYRAKDAR

Din Eğitimi Olgusunu Tanımlama Problemi

The Problem of Defining the Phenomenon of Religious Education

433-456

Adem URHAN

Devlet Arşivleri Başkanlığında Bulunan Habib Baba ile İlgili Bazı Belgeler

Some Documents Related to Habib Baba in the Presidency of State Archives

457-476

Yayım İlkeleri

Publication Principles

قواعد وضوابط النشر

477-482

Düzeltilmeler

Corrections

483-486

EDİTÖRDEN

Dünyanın Pandemi ilan ettiği ve virüsle mücadelenin devam ettiği bu zor günlere inat işte 54. sayımızla ve zengin içeriğimizle bir kez daha huzurlarınızdayız...

Her yeni sayımız için kolları sıvadığımızda bir önceki sayıya verdiğimiz emeğin iki katı yoruluyoruz. Bu yorgunluğun adı tabii ki tatlı yorgunluk. Dergimize gösterilen teveccüh her ne kadar yükümüzü ağırlaştırırsa da ekibim de ben de bundan gurur duyuyoruz. Ahvali kısaca özetlemem gerekirse; Bu sayımızda yayınlanmak üzere toplam 72 makale gönderildi. 44 makale yaptığımız ön değerlendirme ve ayrıca Alan editörlerimizin görüşleri neticesinde reddedildi. 9 makale ise işleme alınmasına rağmen hakem değerlendirmeleri neticesinde reddedildi. Geriye kalan 19 makalemizle işte huzurlarınızdayız...

Bize diyorlar ki, “makale sayınızı niçin artırmıyorsunuz? Böylece atıf sayınızda da artış olacaktır.” Her şeyden önce biz kaliteden ödün vermek istemiyoruz. Araştırma makalesinin hakkını veren, içeriği dolu dolu ve ayrıca problematiği olan, derdi olan makalelerle ilgileniyoruz. Bugün İlahiyat dergileri arasında, bilimsel dergilerin tanımlanması ve analizinde veri toplayan MIAR’da toplam 10.0 puanla bir numarayız (<http://miar.ub.edu/issn/2458-7508>). AHCI (Arts and Humanities Citation Index) ve SSCI (Social Sciences Citation Index) indekslere girmek tek hedefimiz. Üzerimize düşen şeyleri elbette biliyoruz ve bunun için elimizden ne gelirse yapma gayretindeyiz.

54. sayımızda Enes Büyük ve Soner Aksoy hocalarıma ait 2 Tefsir makalesi; Abdullah Kavalcıoğlu ve Yunus Araz hocalarıma ait 2 İslam Hukuku makalesi; Asmaa Ait Allal-Ahmet Bostancı ve Şükrü Şirin hocalarıma ait 2 Arap Dili Belagati makalesi; Yunus Öztürk hocama ait 1 Kelam makalesi; Güldane Gündüzöz-Hatice Dağlar ve Adem Urhan hocalarıma ait 2 Tasavvuf makalesi; Hesna Serra Aksel hocama ait 1 Dinler Tarihi makalesi; Cuma Karan hocama ait 1 İslam Tarihi makalesi; Faruk Karaca-Hızır Hacıkeleşoğlu ve Muhammed Kızılgöçer-Murat Çinicici hocalarıma ait 2 Din Psikolojisi makalesi; Bahset Karşlı-Ayşegül Türkeri hocalarıma ait 1 Din Sosyolojisi makalesi; Hakan Hemşinli hocama ait 1 Din Felsefesi makalesi; Mahmut Zengin-Davut Karaman ve Nazım Bayrakdar hocalarıma ait 2 Din Eğitimi makalesi; Bayram Sevinç hocama ait 1 Sosyoloji makalesi ve son olarak Mahmut Meçin hocama ait 1 Felsefe makalesi olmak üzere toplam 19 araştırma makalesi yer almaktadır. Makalelerimizden biri Arapça, biri İngilizce, diğerleri ise Türkçedir.

Öncelikle dergimizi takip eden 1.715.965 takipçimize ve son sayımızı inceleyen 4.010 okuyucumuza şükranlarımı arz ediyorum. Ve her zaman olduğu gibi titiz ve yoğun bir mesai harcayarak işine dört elle sarılan kıymetli editöryal ekibime; maddi

ve manevi katkılarıyla her zaman yanımızda olan Rektörlüğümüz ve Dekanlığımıza teşekkür ediyorum. Son olarak makaleleriyle 54. Sayımıza katkı sağlayan yazarlarımıza, hakemlerimize, alan ve dil editörlerimize teşekkür ediyorum. 54. sayımızı siz kıymetli okurlarımıza arz ediyorum.

55. sayımızda görüşmek üzere...

Prof. Dr. Ömer KARA

EDITORIAL

Despite these difficult times, when a pandemic was declared all over the world and the struggle is going on, here we are with our 54th issue, and with a rich context in the issue...

Whenever we roll up our sleeves for a new issue, we make efforts two times as much as the previous one. Certainly, we know that this tiredness is a sweet one. Even though the favour shown to our journal increases our burden, both my team and I are proud of this. Let me sum up the situation for this issue; 72 articles were sent to us to be published in this issue. 44 of them were rejected following the preliminary assessment and also due to the remarks of our field editors. 9 of these articles were put into process and then were rejected after the peer-review assessment. Now, here we are with the remaining 19 articles...

People keep asking us, “Why do not you increase the number of articles in your journal? If you do so, the number of citations will increase, as well.” Before all, we do not want to compromise on quality. We are interested in articles which make the best of research articles, are with a full context, are with a problematic and have something to say. Today, with a total score of 10.0, we are the number one among the theology journals in MIAR, which collects data in definition and analysis of scientific journals. (<http://miar.ub.edu/issn/2458-7508>). Our solitary goal is to take part in AHCI (Arts and Humanities Citation Index) and SSCI (Social Sciences Citation Index) indexes. We very well know our parts, and we are endeavouring to do our best for this.

In our 54th issue, there are 19 articles in total, which are listed as: 2 Tafsir articles by Enes Büyük and Soner Aksoy; 2 Islamic Law articles by Abdullah Kavalcıoğlu and Yunus Araz; 2 Arabic Language and Rhetoric articles by Asmaa Ait Allal-Ahmet Bostancı and Şükrü Şirin; 1 Kalam article by Yunus Öztürk; 2 Sufism articles by Güldane Gündüzöz-Hatice Dağlar and Adem Urhan; 1 History of Religions article by Hesna Serra Aksel; 1 History of Islam article by Cuma Karan; 2 Psychology of Religion articles by Faruk Karaca-Hızır Hacıkeleşoğlu and Muhammed Kızılgeçit-Murat Çinici; 1 Sociology of Religion article by Bahset Karıslı-Ayşegül Türkeri; 1 Philosophy of Religion article by Hakan Hemşinli; 2 Religious Education articles by Mahmut Zengin-Davut Karaman and Nazım Bayrakdar; 1 Sociology article by Bayram Sevinç and lastly 1 Philosophy article by Mahmut Meçin. One of the articles is in Arabic, another one is in English and the others are in Turkish.

First of all, I present my sincere thanks to 1.715.965 followers of our journal, and to 4.010 readers who read the latest issue. And as always, I present my deepest thanks to

my editorial board who work hypercritically and intensively for the development of our journal, to our Rectorship and Deanship, who help us with moral and material supports. Finally, I want to thank to our writers, peer-reviewers, field and language editors who all contributed to 54th issue. The 54th issue is presented to our dear readers in this way.

See you in the 55th issue...

Prof. Ömer KARA

على الرغم من المعاناة التي يمر بها العالم اليوم في كفاحه المستمر ضد فيروس كورونا، فإننا نعود إليكم بإصدارنا المتميز في عدده الرابع والخمسين.

في كل عدد جديد لمجلتنا نحاول مضاعفة جهدنا لكي نرتقي بمجلتنا يوماً بعد يوم، لكنه تعب يغدو برداً وسلاماً فأجمل الإنجازات تلك التي حُقِّقت في أحلك الظروف، وكما أن اهتمامكم بمجلتنا يضع على عاتقنا وعلى عاتق لجنة التحرير مسؤوليات كبيرة، فإنه كذلك يجعلنا فخورين بما نقوم به، إن كان علي الاختصار في هذا المقام فإنني أوجز بما يلي: لقد وصل إلى مجلتنا اثنا وسبعون مقالة لنشرها في هذا العدد، رُفض منها أربعة وأربعون مقالة في التقييم الأولي من قِبَل مُحكِّمينا، ورفض تسعة منها -رغم محاولة معالجتها - من قبل المحكمين، وما نحن نضع بين أيديكم المقالات التسعة عشر المتبقية.

يتوجهون إلينا بالسؤال، لماذا لا ترفعون عدد المقالات المنشورة في مجلتكم فبالتالي تزداد عدد العطوف الخاصة بمجلتكم؟ نقول لهم: بادئ ذي بدئ، نحن لا نضحي بالكيف مقابل الكم، ولا نقبل إلا المقالات العلمية الحقيقية ذات المحتوى الهادف أو تلك التي تطرح إشكالية علمية وتحاول معالجتها، نحن اليوم نتبوء المركز الأول بين مجالات كليات الشريعة برصيد ١٠ نقاط حسب تصنيف MIAR التي تهتم بجمع البيانات وتحليل المجالات العلمية (<http://miar.ub.edu/issn/2458-7508>)، هدفنا الوحيد هو دخول (AHCI (Arts and Humanities Citation Index) و (SSCI (Social Sciences Citation Index)، بالطبع، نحن نعرف حجم المسؤولية الملقاة على عاتقنا ونحاول أن نفعل ما في وسعنا من أجل ذلك.

تضمن العدد الرابع والخمسين من مجلتنا مقاليتين في التفسير للأساتذة أنيس بويوك وسونر أکسوي، ومقاليتين في الفقه الإسلامية لعبد الله كافالجي أوغلو ويونس أراز، ومقاليتين عن البلاغة العربية بقلم الأساتذة -أسماء أيت علال وأحمد بوستانجي- وشكرو شيرن، ومقالة في علم الكلام للأستاذ يونس أورتورك، ومقاليتين عن الصوفية للأساتذة -غولدان غوندوز وخديجة داغلار- وأدم أورهان، ومقالة عن تاريخ الأديان للأستاذة حسنى سراً أكسل، ومقالة في التاريخ الإسلامي للأستاذة جمعة کران، ومقاليتين في علم النفس الديني للأساتذة -فاروق كاراجا وخضر حاجي كلش أوغلو-، -ومحمد قزل كجيت ومراد جينيحي-، ومقالة في علم الاجتماع الديني للأساتذة بحست كارسلي وعائشة جول ترك اري، ومقالة في

الفلسفة الدينية للأستاذ هاكان همشينلي، ومقالتان عن التربية الدينية للأستاذة -محمود زنجين وداود كرمان- وناظم بيرقدار، ومقالة في علم الاجتماع للأستاذ بيرم سافينج، والمقالة الأخيرة في علم الفلسفة للأستاذ محمود مجين، لقد بلغ عدد مقالات هذا العدد تسعة عشر مقالة إحداها باللغة العربية وأخرى باللغة الإنكليزية وباقيها باللغة التركية.

أولا أود أن أعرب عن امتناني لمتابعينا البالغ عددهم ١٧١٥٩٦٥ متابعًا، وأشكر الذين قاموا بمتابعة العدد الأخير والذين بلغ عددهم ٤٠١٠ متابع، وكما أقدم الشكر العميق لفريق تحرير المجلة الذين لم ييخلوا بأي جهد، والشكر موصول لعميد كليتنا ورئيس جامعتنا لوقوفهم بجانبنا ولدعمهم المستمر لنا ماديا ومعنويا، كما أشكر الكُتَّاب والحكام والمحريين والمدققين اللغويين الذين ساهموا في إنجاز هذا العمل بمقالاتهم وجهودهم، أضع بين أيديكم أيها الأعزاء العدد الرابع والخمسين من مجلتنا، على أمل اللقاء في العدد الخامس والخمسين.

أ. د. عمر قرا

İnfluenza Salgınının Olası Kurbanı Max Weber'in Teodise Kuramı ve Covid-19 Salgını Bağlamında Aktüel Değeri

A Possible Victim of the Influenza Outbreak Max Weber's Theodicy Theory and Its Current Value in The Context of the Covid-19 Outbreak

Bayram SEVİNÇ

Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü
Assoc. Prof., Karadeniz Technical University, Faculty of Literature,
Department of Sociology, Trabzon / Turkey
bsevinc@ktu.edu.tr

ORCID ID: 0000-0001-5923-8505

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 14 Temmuz / July 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 16 Eylül / September 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.769751

Atıf / Citation: Sevinç, Bayram. "İnfluenza Salgınının Olası Kurbanı Max Weber'in Teodise Kuramı ve Covid-19 Salgını Bağlamında Aktüel Değeri / A Possible Victim of the Influenza Outbreak Max Weber's Theodicy Theory and Its Current Value in The Context of the Covid-19 Outbreak". *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches* 54 (Aralık / December 2020/2), 17-43. doi: 10.29288/ilted.769751

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilabiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Max Weber, modern dönemi anlamak için asketik ve mistik ayrımında olduğu gibi genel olarak ikili konumlandırmalarla meseleleri ele alır. Weber'in özellikle Leibniz'den beri felsefede tartışılan kötülük konusuna temel katkısı onu sosyolojik düzlemde ele almasıdır. Modern dönemin rasyonalist yaklaşımının kötülük meselesini izah etmeye yöneldiğini ve bunun da sosyal alanda somut sonuçları olduğunu gösterir. Din sosyolojinin merkezi temaları olarak teodise ve kurtuluşu ele alan Weber'in kuramının aktüel değeri nedir? sorusu, bu makalenin odağıdır. Nitel araştırma desenine sahip bu çalışmada amaçlı örnekleme tekniğiyle Calvinist kökene sahip Amerikan mezheplerinin sunduğu açıklamalar internet ortamında derlenmiştir. Dinî söylem üreten görevlilere ait bu makalelerin içerikleri betimsel analiz tekniğiyle irdelenmiştir. Sonuç olarak günümüzde Calvinist kurtuluş doktrininin ve ilahi takdir düşüncesinin sürdürüldüğü tespit edilmiştir. Bu teodise yaklaşımı farklı argümantasyonlarla işlemektedir. Söz gelimi bu yaklaşım, bilimsel çıkarımların mantık yürütme tarzını tartışır. Tümevarım ve tümdengelim arasındaki farkı ve yargıların mutlaklığına dair kuşkuları dikkatlere sunar. Felaket hakkındaki bu yorumlara göre Tanrı'nın çağları aşan ve insan bilgisinin ötesinde bir planı vardır. Bu plan, insanın anlayış ve iradesinin üstünde olduğu için inanç meselesi olarak ele alınır. Son olarak Covid-19 salgımının bir yargılama olduğu kabul edilmekle birlikte tekil bir grubun günahları için değil dünya (herkes) için yapılan bir yargılama olduğu belirtilmektedir.

Anahtar Kelimeler: *Din Sosyolojisi, Teodise, Felaket, Salgın Hastalıklar, Covid -19.*

Abstract

Max Weber deals with issues such as liberation in general with a dual positioning to understand the modern era. His main contribution to the issue of theodicy, which has been discussed in philosophy especially since Leibniz, is that he took it on a sociological level. He shows that the rationalist approach of the modern era tends to explain the issue of evil, and it has tangible consequences in the social sphere. The question of "What is the actual value of Weber's theory, which deals with theodicy and salvation as central themes of religion sociology?" is the focus of this article. In this study, which has a qualitative research pattern, the explanations provided by American denominations of Calvinist origin were compiled on the internet with the purposeful sampling technique. The contents of these articles belonging to the authorized producing religious discourse have been investigated through descriptive analysis technique. As a result, it is determined that the doctrine of the Calvinist salvation and the thought of predestination are maintained today. This theodicy approach operates with different argumentation. This approach, for example, discusses the logic of scientific inferences. It presents the difference between induction and deduction, and doubts about the absolute judgments. According to these interpretations of the disaster, God has a plan beyond the ages and beyond human knowledge. This plan is considered as a matter of faith, as it is above human understanding and will. Finally, although the Covid-19 outbreak is considered to be a judgement, it is stated that it is a judgement for the world (everyone), not for the sins of a single group.

Keywords: *Sociology of Religion, Theodicy, Disaster, Pandemic Diseases, Covid-19.*

Extended Summary

Under the shadow of the experience of several important epidemics in the twentieth century, the contemporary world has started to the 21st century with pandemics that exhibit significant breaks. The influenza outbreak, which was another factor causing death as well as the First World War, also gave the possibility to the idea that it cost the life of Max Weber, who is one of the founders of the sociology of religion, as well. As a founding sociologist who defines the fundamental issues of the sociology of religion and positions the main themes of organized religions in the sociological field, Max Weber is a pioneer thinker who deals with the problem of theodicy from a social perspective. His analysis of

religion focuses on the problem of theodicy, as well as his famous debate on rationalization and the disenchantment of the world in the context of the shaping of the modern world. The problem of theodicy is also an indispensable issue in Weber's sociology of religion, as it is a matter related to salvation. To what extent does Weber live with the founding notions he put forward on the centenary of his death? The question is asked in many sub-disciplines as well as in the sociology of religion. Thus, the subject of the study is questioned with the question of what is the actual value of Weber's theory, which deals with theodicy and salvation as the central themes of the sociology of religion? This is a discourse analysis research. In this study, which has a qualitative research pattern, the explanations provided by American denominations of Calvinist origin were compiled on the internet with the purposeful sampling technique. The contents of these articles belonging to the authors whose profession is producing religious discourse have been investigated through descriptive analysis technique. Drawing attention to the intellectual ground of social change in the interaction between social action and meaning, Weber's analyses within the framework of the sociology of religion focusing on the issue of salvation frequently refer to the concept of theodicy, which is used to justify God. This concept, which is used in theology and includes efforts to explain the coexistence of God and evil in the same world, has started to be examined for the social field with Weber. The debate expressed by the concept represents the simultaneous existence of undeserved evils in the world with the idea of an omnipotent God for the believer of a particular religion. This kind of discussion recommends that the opposites to be resolved by choice, where there are theological solutions to the preservation of God's power and compassion. The discussion of the issue both in theology and philosophy since Leibniz has resulted in its being a well-known subject and with the formation of sociology as a discipline, the importance of the issue for sociology was emphasized for the first time by Weber. Thus, in the rhythm of daily life, which is an important theme for the sociology of religion, rationalization of experiences, disasters, pains, etc. and its reflection on social relations becomes an important area of discussion for the field. The problem of theodicy the content of which was determined by Weber with his sentence "all questions about the meaning of the world and life", is essentially directly related to the legitimacy of social life, order and the meaning of life. The ability of believers to maintain the rhythm of daily life in a meaningful way depends on resolving the relationship between an imperfect world and a perfect God. Weber discusses the solutions offered by religions as three main models: Predestination, Dualism and Karma. Weber evaluates theodicy in two ideal types: good fortune (Theodizee des Glückes) and suffering (Theodizee des Leidens). Stating that no one escapes the flaws of the world, Weber points out the suffering associated with the religious promise of a meaningful life and salvation. Weber's theory is important in understanding the interaction between religion and society in addressing a fundamental issue in the contemporary world as in his own time. It is observed that epidemics and religious explanations about them were related to the dominant human condition in previous ages, and this phenomenon continues today. The efforts of religious groups to explain the disasters, pains, inequalities, etc. in the world, lead them to rational explanations within the doctrine. In this context, in today's pandemic, which started with a virus identified in the last days of 2019, there has been a global issue of influence and interpretation. Theodicy, which Weber defines as an eternal problem, has also been discussed in today's pandemic; because in times of crisis the problem of theodicy is in the focus of interpretations for religion. In this research, the discourse of the sample selected from the groups which today continue Calvinism as a religious group, which is the reference of Weber's main thesis, was examined. As a result, the discourse in which there are argumentations such as trust in God, courage, and the grand plan focused on goodness has been analyzed under four categories: (1) Omnipotent and absolute good God, (2) Inferential nature of science, (3) Predestination, (4) human mortality and death as a sign of judgment. These four categories are included in the construction of the relevant discourse with different emphasis. All ultimately address the issue of evil in an interpretation compatible with the idea of an absolute good God. The aforementioned discourse displays a course from the scriptures, historical events and reference persons to the present day. As a result, it

has been determined that today the Calvinist salvation doctrine and the idea of divine discretion are maintained. According to these interpretations of the disaster, God has a plan beyond the ages and beyond human knowledge. This plan is considered as a matter of faith, as it is above human understanding and will. Finally, although the COVID-19 outbreak is considered to be a judgement, it is stated that it is a judgement for the world (everyone), not for the sins of a single group.

GİRİŞ

Birinci Cihan Harbi'nin ağır sonuçlarının nihai profile yöneldiği 1918 yılının baharında milyonlarca insanın hayatına mal olan ve sonradan “İspanyol Gribi” olarak tanımlanan bir hastalık yayılır ki onunla birlikte felaketin küreselleşmesinin temel formlarından biri öne çıkar: Salgın.¹ Verdiği can kayıpları ve diğer sonuçları dikkate alındığında harpten daha önemsiz olmayan söz konusu salgın, yüzyılın hafızasında ve paradigmaların umdelerinde istikrarlı yerini almıştır. Art arda ve 1920'ye kadar sürecek olan dört dalga halinde insanlığı etkileyen bu salgının milyonlarca kurbanı arasında Max Weber'in de bulunma ihtimali tartışılmalıdır. Salgının verdirdiği demografik kayıpların tam sayısının hesaplanamaması ve dünya çapında kimi ne kadar etkilediğinin bilinmemesi dolayısıyla bu tarz iddiaların doğrulanması zordur; nitekim, can kaybı olarak altmış milyon sayısı genel kabul görünürken yüz milyon olduğu düşüncesi de söz konusudur. Öte yandan virüsün tanımlanmasının on yılı aşkın bir süreyi kapsaması da meselenin müphemliğinin bir diğer kaynağı olarak görülebilir.²

Türkçe tanımlarda Weber'in zatürreden öldüğü belirtilir.³ Biyografisini kaleme alan yazarların genel eğilimi zatürre (pneumonia) dolayısıyla hayatını kaybettiği yönündedir; öncesinde sinir hastalığı dolayısıyla mütemadiyen yaşadığı uykusuzluk ve tükenmişlik onu yıpratmıştır.⁴ Son hastalığına dair ilan, 4 Haziran 1920'de derslerinin iptal edildiğinin öğrencilere bildirilmesidir. Weber, bu tarihten “on gün sonra öldü: Soğuk algınlığı, grip ve sonra akciğer enfeksiyonuna dönüştü; kalbi durdu.”⁵ Gribin acil durum sinyali olarak görüldüğü o dönemde antibiyotik yokluğu söz konusuydu ve milyonlarca insan bu salgında vefat etmişti. “Karl Loewenstein ve Robert Michels, Max Weber'in de onun kurbanı olduğunu düşündüler; belki de haklıydılar.”⁶ Onun biyolojik ölümü, sosyolog olarak güçlü doğumuyla örtüşür; 1920'de Alman sosyolojisinde görünürlüğü çok az olan Weber,

¹ Bryan S. Turner, “The Futures of Globalization”, *The Blackwell Companion to Globalization*, ed. George Ritzer (Malden, Oxford: Blackwell Publishing, 2007), 690.

² Robert Dingwall, “The Other Dead 1918”, *Socialsciencespace*, 15 Mayıs 2018. (Erişim 25 Mayıs 2020).

³ Örneğin Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu*, çev. Latif Boyacı (İstanbul: Yarın Yayınları, 2013), 10.

⁴ Fritz Ringer, *Max Weber: An Intellectual Biography* (Chicago: The University of Chicago Press, 2004), 2.

⁵ Joachim Radkau, *Max Weber: A Biography*, çev. Patrick Camiller (Cambridge- Malden: Polity Press, 2009), 545.

⁶ Radkau, *Max Weber*, 546. MacRae'ye göre Weber'in ölümü, 1918'de başlayan ve 1914-1918 savaşıdan çok daha fazla sayıda insanın ölümüne yol açtığına inanılan grip salgınının gecikmiş bir sonucuydu...” Donald G. MacRae, *Weber*, çev. Nur Vergin (İstanbul: Afa Yayınları, 1985), 11.

ölümünden sonra eserlerine rağbet edilen biri olur. Sözelimi “[z]amanın en büyük sosyal bilim dergisi *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, tek bir kitabının değerlendirmesini dahi yapmadı.”⁷ Öte yandan kardeşi Alfred’in aksine kurumlar da sosyolog olarak yer edinmesi de sorundu; çoğunlukla özel eğitim kurumlarında yer alması onun tanınırlığını kısıtlamaktaydı.⁸

Fikirlerin sosyal değişimdeki önemini vurgulayan⁹ Weber’in -özellikle kurtuluş analizinde- sıkça başvurduğu teodise kavramı,¹⁰ “Tanrı’nın haklılaştırılması” (justification of God) olarak anlaşılmaktadır. Teolojide kullanılan bu kavram onunla birlikte sosyal zeminde ve Tanrı ve kötülüğün varlığının aynı dünyada birlikte varoluşunu izaha yönelik çabaları kapsar. Kendi ifadesiyle, “nihayetinde kadim teodise sorunu hem kadir-i mutlak hem de müşfik olduğu söylenen bir gücün nasıl olur da muhtemelen böyle hakkedilmeyen acıların, cezalandırılmayan adaletsizliklerin ve ıslah olmaz aptallıkların bir irrasyonel dünyasını yarattığı sorusudur.”¹¹ Her kurtuluş arayışı kaçınılmaz olarak teodiseye, yani çekilen acıların bir şekilde rasyonelleştirilmesi,¹² izah edilmesi tutumuna götürdüğü için gündelik yaşam formu ile bu doktrin arasındaki ilgi onu inceleyen disiplin için önem taşır. Tıpkı Hint karma inancında olduğu gibi, sosyal bir teodise anlayışı, “hâkim toplumsal düzenin teolojik rasyonalizasyonu ve sembolik güçlendirilmesine”¹³ kaynak olabilir. “Mükemmel Tanrı ve nâkıs dünya” arasındaki gerilimde ortaya çıkan bu teolojik tartışma, Weber’in tarihte en katı tutarlılıkla uygulandığını belirttiği karma inancı veya onun kadar güçlü olmayan Lutherci model gibi tasarıların dünyayı nasıl biçimlendirdiğinin önemini temsil eder.¹⁴ Sosyal rollerle öz-tanımlamalar arasında kurulan denge veya ideal ve materyal dünya arasındaki çözüm önerileri, Weber’in günümüzde çağdaş bir yazar olarak görülmesinin kaynaklarından¹⁵ ki bu metnin ele aldığı konu da söz konusu çerçevededir. Bu makalede nitel araştırma desenine uygun olarak söylem analizi yapılmıştır. Koronavirüs salgını hakkında üretilen yetkili dinî söylemlerden amaçlı örnekleme tekniğiyle belirlenen metinlerin içeriği betimsel teknikle incelenmiştir.

⁷ Kieran Allen, *Max Weber: A Critical Introduction* (London: Pluto Press, 2004), 5.

⁸ Ringer, *Max Weber*, 2.

⁹ John Bird, *Din Sosyolojisi Nedir*, çev. Abdulvahap Taştan - M. Derviş Dereli (Antalya: Lotus Yayınevi, 2015), 186.

¹⁰ Christopher Adair-Totef, *Fundamental Concepts in Max Weber's Sociology of Religion* (New York: Palgrave Macmillan, 2015), 4, 8.

¹¹ Max Weber, “The Profession and Vocation of Politics”, *Weber: Political Writings*, ed. Peter Lassman -Roland Speirs (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 362.

¹² Ringer, *Max Weber*, 145.

¹³ Ringer, *Max Weber*, 169.

¹⁴ Ringer, *Max Weber*, 247.

¹⁵ Ringer, *Max Weber*, 251.

1. KÖTÜLÜK MESELESİ VE AFETLER

Ağırlıklı olarak teoloji ve modern dönemde ilgili başat referansı Leibniz ve Spinoza olan felsefenin konusu olarak işlenen kötülük meselesi (the problem of theodicy), Weber'in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu* adlı eserindeki sosyal yorum ile sosyolojik analizlerin konusu olmaya başlar. İki kavramın (Tanrı ve Kötülük) sosyal düzlemde nasıl bir araya geldiği ve işlediği tartışması merkeze alınarak dünyayı ve hayatı anlamlandırma sorunu tartışılır. Onunun formülasyonu şöyledir: "Dünyanın ve hayatın anlamına dair tüm sorular."¹⁶ *Ekonomi ve Toplum* ismiyle yayımlanan çalışmasında "teodise, kurtuluş ve yeniden doğuş"¹⁷ adlı başlık altında dinlerin ve inananlarının bu konudaki konum, söylem ve uygulamalarını anlatan Weber, ahlakî monoteizm gibi kavramlar çerçevesinde gündelik yaşamı yorumlayan doktrinleri inceler. Onu meseleye yönlendiren toplumsal zemin şu ifadesinde belirgindir: "Aslında, yakın bir tarihte binlerce Alman işçisine uygulanan bir anket, onların Tanrı fikrini reddetmelerinin bilimsel kanıtlar değil, ilahî takdir fikrini sosyal düzenin adaletsizliği ve kusurluluğuyla uzlaştırmada zorlanmaları tarafından güdüldüğü gerçeğini ortaya çıkardı."¹⁸ Böylece o, teodise meselesinin grup ve toplumlar tarafından nasıl çözüldüğüne odaklanır ve farklı modelleri inceler; başlıca modeller şunlardır: *İlahî Takdir, Düalizm ve Karma*.¹⁹

Sosyolojik ilgi, teodise analizlerinde Ernst Troeltsch'tan etkilenmiş olması muhtemel olan²⁰ Weber'in "[b]iz her ne formda olursa olsun temelde, dünyadaki pratik davranışa yönelik belli sonuçlar ürettiği ölçüde kurtuluş arayışıyla ilgileniyoruz"²¹ ifadesinde dile geldiği gibi gündelik yaşamın düzen ve düzenliliğinde teodise formülasyonlarının etkisine yöneliktir. Teodise ve sınıflar arasındaki ilişkide hınç kavramını tartışan Weber, Friedrich Nietzsche'yle dikkat çeken bu kavramın "Yahudi ahlakî kurtuluş dininde önem" kazandığını ve imtiyazlı sınıfların kanunsuzluk gibi eylemlerinden dolayı ortaya çıkan sorunların imtiyazsız sınıf teodisesinin ahlakçı arayışında bir öğ alma arzusuna neden olduğunu belirtir.²² Esasen Weber'e göre teodise yorumlarına hem bireysel hem de grup düzeyinde ihtiyaç duyulur; fakat bunlar farklı düzlem ve metinlerde yer alır. Örneğin Eyüp kitabı, bireysel

¹⁶ Richard Swedberg - Ola Agevall, *The Max Weber Dictionary: Key Words and Central Concepts* (Stanford-California: Stanford University Press, 2016), 347. Weber'in orijinal ifadesi: "Die vollige Ausschaltung des Theodizeeproblems und aller jener Fragen nah dem 'Sinn' der Welt und des Lebens, ..." Max Weber, *Die Protestantische Ethik und Der Geist des Kapitalismus* (Erfstadt: Area Verlag, 2007), 91-92.

¹⁷ Max Weber, *Ekonomi ve Toplum*, çev. Latif Boyacı (İstanbul: Yarı Yayınları, 2012), 1/649-660. Aynı metnin bağımsız yayımlanmış hali için bkz. Max Weber, *Din Sosyolojisi*, çev. Latif Boyacı (İstanbul: Yarı Yayınları, 2012).

¹⁸ Weber, *Ekonomi ve Toplum*, 1/650.

¹⁹ Swedberg - Agevall, *The Max Weber Dictionary*, 348; Max Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology*, çev. H.H. Gerth - C. W. Mills (New York: Oxford University Press, 1946), 358-359.

²⁰ Adair-Totef, *Fundamental Concepts*, 105.

²¹ Weber, *Ekonomi ve Toplum*, 1/659.

²² Weber, *Ekonomi ve Toplum*, 1/624.

teodisenin kaynağı olarak ortaya çıkar. Dinî grupların toplumsal düzen nosyonları, onların toplumun alt sistemlerindeki (ekonomi, siyaset gibi) davranış modellerini de etkiler; mesela Weber'e göre “[d]indar Hindu ve Asyalı Budistler arasında hıncın ve ayrıca fiilen her türlü sosyal devrimci ahlakın yokluğu, kast sisteminin kendisinin ebedî ve mutlak biçimde adil olduğu görüşüne sahip yeniden doğuş teodiseleriyle ilişkili olarak açıklanabilir.”²³ Teodiseyle ilişkili kurtuluş nosyonu, bireyin kendisine dair özsaygısını etkilediği gibi kişisel itibarını da sosyal düzlemde biçimlendirir; dahası, kişinin dünyasına anlam katan referansları Tanrı'nın takdiri-ne yönelik olduğunda onun kurtuluş vaaadinin gerçekleşmesi “kişinin Tanrı huzurundaki değerinin tek” ölçütüdür.²⁴

Esasen, kötülük probleminin toplumda katmanlar arasında iyi talih (Theodizee des Glückes) ve ıstırap (Theodizee des Leidens) gibi karşıt kutupları temsil eden ve hayata ve temellüğe dair taleplerin şekillendirdiği anlayışa dayanan analizi, aynı zamanda kurtuluşun yaşam koşullarıyla ilişkili bir şekilde bilinçte şekillendiğini ifade etmektedir.²⁵ Weber, bir yandan kurtuluş ve teodise problemini birlikte ele alır (kavram çifti olarak) öte yandan ilki çokça araştırılırken ikincisinin ihmal edildiğini fark ettiği için ona ağırlık verir.²⁶ Teodise, Weber'in bütün majör dinler için merkezi bir sorun olan ıstırap meselesine verdiği isim olmakla birlikte ona dair her doktrinin bir açıklaması olduğu da ifade edilmektedir; bu açıklama, hem bir anlam hem de bir vaat içermektedir, bir diğer ifadeyle meselenin kurtuluş ile ilgili vaat kısmı da önem arz eder.²⁷ O, bu tür teodise ile yeni oluşan modern benlik (self) anlayışı arasında Protestan reformu üzerinden oluştuğunu ifade ettiği bir bağ kurar.²⁸ Öte yandan onun teodise anlatısını da kapsayan dindarlık yorumunun sınıfsal alana yönelik analizleri, dinin Marksist kuramda olduğu gibi egemenlerin ideolojik aracına indirgenemeyeceğini ve kozmolojik izahları dolayısıyla alt sınıflarca kabul edildiğini de savunmaktadır.²⁹ Bu doğrultuda “Marx'ı eleştirmekle Weber, kendisini Nietzsche'nin baskıdan türetilen münhasır din türlerinden de uzaklaştırır. Ancak çağdaş Marksistlere karşı Nietzsche'yi kullanır. Weber, Alman işçi sınıfının Marksist bir siyasi partiye (Alman Sosyal Demokrat Partisi) bağlılığının bir tür ikame din olduğunu düşünüyordu.”³⁰

²³ Weber, *Ekonomi ve Toplum*, 1/627.

²⁴ Weber, *Ekonomi ve Toplum*, 1/628.

²⁵ Swedberg - Agevall, *The Max Weber Dictionary*, 348.

²⁶ Adair-Toteff, *Fundamental Concepts*, 106.

²⁷ Mohammad Nafissi, “Reformation as a General Ideal Type: A Comparative Outline”, *Max Weber Studies* 6/1 (2006), 73.

²⁸ Stephen Turner, “The Continued Relevance of Weber's Philosophy of Social Science”, *Max Weber Studies* 7/1 (2007), 48-9.

²⁹ Sam Whimster, “Translator's Note on Weber's 'Introduction to the Economic Ethics of the World Religions'”, *Max Weber Studies* 3/1 (2002), 85.

³⁰ Whimster, “Translator's Note”, 86.

Dünyanın kusurlarıyla yüzleşmekten kaçışın imkansızlığını dile getiren teodise problemi, sosyal inşaya ve bireysel varoluş formunun desenlerinin içeriğine dair etkisiyle de önem taşır. Mesihçi eskatolojide olduğu gibi, meselenin tartışıldığı temel zemin, “Tanrı’ya olan bağlılığın bir ihlali ve Tanrı’nın vaatlerinin saygısızca reddi”³¹ olarak tanımlanan günah ve onunla ilişkili kurtuluş kavramıdır. Benzer şekilde sosyal dünyada tecrübe edilen ıstırapların anlamı ve onlara yönelik tutum gibi meselelerde ahlaklaştırılmış bir Tanrı kavramı ve ödül-ceza doktrini arasındaki bağda varlık bulan biyografilerin inşası da söz konusu meseleyle ilişkilidir.³² Weber, verili sosyal düzen içindeki toplumsal katmanlar (sınıflar vb.) ile doktrinlerin ölüm sonrasına yönelik tanımlamalarındaki sosyal yapı arasındaki ilişkiyi tartıştığı gibi Dante gibi yazarların (eylemler ve sonuçlarına dair) teoloji üzerine yorumlarını da değerlendirir; sonsuz ceza üzerine sorgulamalar ve ilişkili olarak Araf değerlendirmesinde olduğu gibi. Dahası, sorumluluk, irade ve güç gibi kavramlar etrafında tartıştığı dinî teodiselerde insan üzerinde mutlak sınırsız bir güce sahip Tanrı tasavvurunun önemini vurgular. *İlahî takdir* çözümünü dile getiren bu tasavvur, “Tanrı’nın egemen, tamamen açıklanamaz, özgür iradeli ve (onun her şeyi bilmesinin bir sonucu olarak) ezeli olarak tayin edilmiş hükmü sadece yeryüzündeki insan kaderini değil aynı zamanda ölüm sonrası insan kaderini de karara bağlıyordu.”³³ Böylece kişi ve her varlık alanındaki kaderi arasında kurulan bu ilk yani ilahî takdir modeli, teodisenin çözümünde kişisel ve takdire dayalı hâkimiyete sahip bir Tanrı tasavvuru ve kulları arasında bir çözüm önerisi ortaya koyar.

İkinci model olan *Düalizm*, Weber’e göre, Zerdüştlüğün geç formundan gelen ve birçok dinî doktrinde (Mandeizm, Gnostizm gibi) yer alan ve Manicilikte olduğu gibi kötülük problemini her şeye kadir olarak tasavvur edilmeyen ve dünyayı yoktan yaratmadığına inanılan Tanrı’nın karşıtı olan bağımsız karanlık güçlere (ve onların iyi tanrılarla mücadelesindeki karartmaya) dayandırır.³⁴ Düalist modelin barındırdığı eskatolojik mücadele dinamizmine göre “Dünya süreci, kaçınılmaz acı çekmeyle dolu olmasına rağmen, ışığın karanlığın kirliliğinden sürekli bir arınma surecidir.”³⁵ Düalist mantık, saflık ve kirlilik, iyilik ve kötülük gibi kutuplarla işleyen ve ruh düzlemindeki ışık alemine katılımla edinilen saf ve seçilmiş olmanın getirdiği bir kurtuluş nosyonuyla tamamlanan modeli tasvir etmektedir. Burada şahsın mücadelesinin yönü, karanlık tarafın kaybettiren desenine düşmeme ve iyiliğin saflığına yükselen bir biyografi ortaya koymaktır.³⁶

³¹ Weber, *Din Sosyolojisi*, 257.

³² Weber, *Din Sosyolojisi*, 259.

³³ Weber, *Din Sosyolojisi*, 261.

³⁴ Weber, *Din Sosyolojisi*, 262.

³⁵ Weber, *Din Sosyolojisi*, 263.

³⁶ Weber, *Din Sosyolojisi*, 263.

Weber'e göre "teodise probleminin en kusursuz biçimsel çözümü, Hint *karma* doktrininin özel başarısı, sözde ruhlar göçüne inançtır. Bu dünya ahlakî cezanın tümüyle ilişkili ve müstakil bir kozmosu olarak görülür."³⁷ Buradaki formülasyon, ardışık hayatları boyunca ruhun yaşadığı kader üzerinden suç ve erdemi tanımlamakta ve söz konusu erdemin deneyimlenme sınırı, "dünyevi yaşamın sınırlılığını" belirlemektedir. Ardışık yaşam anlatısı aynı zamanda farklı yaşamlar arasında kefaretleme olgusunu ve ıstırapların ona dayanılarak izahı gibi yan anlamlar da taşımaktadır. Böylece bireyin kendi yaşantısı ve davranışları yoluyla biçimlendirdiği bir kader üzerinden ruh göçü inancı ile tasarılan bir ahlakî anlatı söz konusudur ki ilginç bir başka sonuç, "bunun dogma açısından sonucu sonsuz güç sahibi bir Tanrı'nın bu mekanizmaya müdahalesinin tümüyle vazgeçilebilir olması ve aslında olanaksızlığıdır..."³⁸ Nihayetinde ceza doktrini de "ebedi dünya düzeninin Tanrı-üstü karakterinin tutarlı bir sonucu" olarak tasarlanır. Weber bu döngünün bireysel varoluşla ilişkisini tartışır ve yaşam arzusuna dayanan araştırmanın (sonraki yaşamında iyilik gibi) söz konusu bireyselleşmenin sarsılmaz temeli olduğunu ifade eder. Bu modelde iyi-kötü gibi düalizmler, ontolojik formdadır; karşıt mücadele güçleri olarak tanımlanmamıştır.³⁹

Weber'in teodise odaklı yaklaşımı, "büyük dünya dinlerinin sosyolojisi"ne dair karşılaştırmalı tarih çalışması olarak da önem taşır.⁴⁰ Teodise meselesinin din sosyolojisi açısından önemi sorgulandığında, Emile Durkheim'ı metinlerinde konuyu ele almamasından dolayı eleştiren (Gaston Richard gibi) düşünürlerde görüldüğü gibi⁴¹ Weber'in kuramının din-toplum etkileşimi açısından önemi büyüktür. Esasen O, bu gibi faktörlerden dolayı "ilk sistematik ve bağımsız din sosyolojisi biliminin kurucusu sayılmaktadır."⁴² Öte yandan iki düşünürün vurgusu da farklıdır; ilki bütünleşmeyi ikincisi ise sosyal değişmeyi vurgular ki temel kavramsal katkı da bu düzlemde şekillenmiştir.⁴³ Öte yandan toplumsala odaklanan bir teodise aynı zamanda dünyada neden "ahlakî bir meritokrasi olmadığını açıklamak için bir gerekçe"dir.⁴⁴ Böylece psikolojiden ziyade toplumsala öncelik veren teodise "Kadir-i mutlak ve mutlak iyi olan Tanrı'nın nasıl acıya ve kötülüğe izin verebildiği konusunda açıklama arayan teorilere dayanmaktadır. Weber bu terimi, acı çekme ve

³⁷ Weber, *Din Sosyolojisi*, 263.

³⁸ Weber, *Din Sosyolojisi*, 264.

³⁹ Weber, *Din Sosyolojisi*, 265; Talcott Parsons, *Toplumsal Eylemin Doğası*, çev. Nur Nirven (Sakarya: S.Ü. Kültür Yayınları, 2015), 2/629, 631.

⁴⁰ Björn Wittrock, "The Axial Age in Global History: Cultural Crystallizations and Societal Transformations", *The Axial Age and Its Consequences*, ed. Robert N. Bellah - Hans Joas (Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 2012), 103.

⁴¹ Ünver Günay, "Din Sosyolojisinin Tarihsel Gelişimi ve Temel Sorunları", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12 (2002), 6.

⁴² Günay, "Din Sosyolojisinin Tarihsel Gelişimi", 8.

⁴³ Winston Davis, "Din Sosyolojisi", çev. Ali Coşkun, *Din, Toplum ve Kültür: Din Sosyolojisi ve Antropolojisine Giriş* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), 91.

⁴⁴ Whimster, "Translator's Note", 86.

kötülük kavramlarının anlamlarının teorik açıklaması için daha geniş manada kullanılmıştır.”⁴⁵

Weber’in tipolojik bir anlatıma taşıdığı teodise modelleri, onun karşılaştırmalı dinler tarihi/sosyolojisi eserlerinin ana tezi olan her dinin yönlendirici bir ilkesinin, bir iç mantığının bulunduğu ve bunun da gerçeklik ve deneyim arasındaki (realite ve dinin sunduğu perspektif/dünyaya bakış) gerilime odaklı olduğu yönündeki varsayımıyla doğrudan ilişkilidir. Bir diğer ifadeyle onun teodise problemi dediği şey, bu gerilimde oluşan anlam meselesidir. Bu kapsamlı varsayım, meselenin onun din sosyolojisinin merkezinde olduğuna dair yorumların (örn. B.S. Turner) da referansıdır.⁴⁶ Anlam meselesi, gündelik hayatın talih ve ıstırap çekme üzerinden yorumlanması yani teodise ile ilişkili olarak maddî olanı aşan geniş bir değerlendirme sisteminin üretilmesini netice verir ki “[g]erçekliğe faydacı yönelimin rasyonel veya maksatlı kategorilerini yıkan şey, işte bu talih ve ıstırap deneyimleridir. Teodise meselesinin rasyonelize edilmesi ancak tektanrılı selamet dinlerinde tamamına erebiliyordu.”⁴⁷

Weber’in İslam’a dair analizlerinin eksik ve kusurlu yanları vurgulanagelmıştır; onun konu özelindeki düşüncesine göre “İslam, kurtuluşla ilgili doktrinleri bir emperyal iktidar tarihiyle dönüştürülen savaşı bir din[dir].”⁴⁸ İslam dünyasında teodise olarak yorumlanacak tartışmalarda sosyal doku ve kötülük yorumu arasında bir bağ olduğu gözlemlenmektedir, tıpkı Weber’in dinlerin farkını vurgulayan yaklaşımı gibi burada din içi yorum rekabetinin kötülüğe dair izahının değişkenliği söz konusudur. Mesela mevali kökenlilerin çoğunlukta olduğu yerleşik Arap iktidarından hoşnutsuzluğu da barındıran kitlenin, mutezilenin özgür irade ve toplumsal sorunlar arasında kurduğu ilişkiye yöneldiği gözlemlenir.⁴⁹ Öte yandan mutezilenin adalet ve akıl kavramlarına dayanan ve ikna edici izah arayışında olan yaklaşımı, Weber’in modern dönemde ortaya çıktığını belirttiği rasyonelleşmenin etkisiyle oluşan teodiseyle benzerliği dikkat çekicidir. Teknik olarak üçlü ayırmda ilahî takdir düşüncesine denk gelen iki unsur gözlemlenebilir; yani “İslamî teodiselerde Weber’in tipolojisinde ayırt ettiği ‘vaadi öte dünyaya bırakma’ ve ‘vaadi bu dünyada görme’ şeklindeki iki farklı açıklama biçimini bir arada görmek mümkündür.”⁵⁰

⁴⁵ Peter L. Berger, *Melekler Hakkında Söylenti: Modern Toplumda Tabiatüstünün Yeniden Keşfi*, çev. Ali Coşkun - Nebile Özmen (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012), 56.

⁴⁶ Colin Campbell, “A New Age Theodicy for A New Age”, *Peter Berger and the Study of Religion*, ed. Linda Woodhead vd. (London - New York: Routledge, 2001), 73.

⁴⁷ Bryan S. Turner, *Klasik Sosyoloji*, çev. İdil Çetin (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 39.

⁴⁸ Bryan S. Turner, *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State* (Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2011), 59.

⁴⁹ Celaleddin Çelik, “Teodisenin Sosyolojisi: Toplumsal Süreçlerle İlişkisi İçinde Teodise Konusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım”, *Bilimname* 13/2 (2007), 43-4.

⁵⁰ Çelik, “Teodisenin Sosyolojisi”, 46.

2. TEODİSE YORUMLARI VE 20. YÜZYIL

20. yüzyılın iki cihan harbinde kaybettiği nüfus kadar (belki daha fazla) kayba neden olan influenza, günümüzde biyo-ekonomik küreselleşme kavramı çerçevesindeki tartışmalara konu olur. Önceki yüzyılların veba vb. salgınlarının göç ve ticaret gibi yollarla yayılmasının ötesinde gelişen salgınlarda ulaşım ile birçok kalandan (turizm, ticaret gibi) küresel riskin ortaya çıktığı ve coğrafi yalıtılmışlığın yok olduğu gözlenir. Sınırların yok oluşu olgusu hem hız hem de yaygınlık açısından önem taşıyan küresel salgın olasılığını inşa eder. Hatta Turner'ın yorumu kabul edilirse, "küresel grip salgınları artık neredeyse anında yayılmaktadır"⁵¹ denilebilir. Ayrıca anımsal niteliğiyle ve yüksek bir hızla tanımlanan salgınların oluşturduğu kaygı ve korku düzeyi gibi onunla mücadeledeki etkinlik meselesi de öne çıkmaktadır. Hastalıklardan (disease) ziyade felaketlerle (disasters) uğraşılan bir biyo-ekonomik küreselleşme durumunda kimsenin izole olamaması, sorunla mücadelenin de küresel olmasını zorunlu kılmakta ve böylece koordinasyonun güçlüğü söz konusu olabilmektedir. Bakterilerden ziyade virüslerin etkin olduğu günümüzde geleceği ipotek altına alan bir korku iklimi söz konusudur; hız ve yaygınlıkla birlikte, ki SARS virüsünün yayılması Dünya Sağlık Örgütü tarafından "jet hızı"⁵² kavramıyla betimlenmişti, ilaç endüstrisinin zayıf konumu da meselenin şiddetini arttırmaktadır. Salgın yorumları onu gelecekte bizi bekleyen yeni vebalar (salgınlar) olarak metaforlaştırdığı gibi demografik kayıplar için yapılan tahminlerde milyonlarla ifade edilen sayıların dile getirilmesi⁵³ de 21. yüzyılın bu korku ve kültürüyle birlikte şekilleneceği intibasını oluşturmaktadır.

21. yüzyılda kaynakların tüketimiyle birlikte ortaya çıkan ve teknolojinin ilerlemesiyle umulanın gerçekleşmemesine neden olacak bir çatışma kaynağından bahsedilmektedir. Özellikle çevresel kaynakların tüketimiyle doğan krizin mevcut siyasal sistemlerin ekonomik hayatiyetinin belirleyici bir faktörü olacağına dair analizlerin yanı sıra doğal afetlerdeki örgütlenme ve tedbir eksiklikleri çerçevesinde bir tartışma da söz konusudur. Mesela "2004 tsunamisinde can kaybı kısmen erken uyarı sisteminin bulunmamasının bir sonucuydu"⁵⁴ yorumu yapılır. Küreselleşmenin ilerlemesiyle birlikte ortaya çıkacak felaketlerde geniş çaplı olarak kurumsal çöküşler (ekonomi başta olmak üzere), sosyal çözülme ve sivil veya askeri çatışma şeklinde bir olumsuz tablo öngörülmektedir. Bir başka söyleyişle, teknolojinin gelişmesiyle umut bağlanan bütün refah beklentilerine rağmen kaynakların tüketimiyle başlayacak kıtlık, bir çatışma kaynağı olarak öngörülmektedir. Turner'a göre

⁵¹ Turner, "The Futures of Globalizations", 683.

⁵² Turner, "The Futures of Globalizations", 683.

⁵³ Turner, "The Futures of Globalizations", 684.

⁵⁴ Turner, "The Futures of Globalizations", 689.

“[h]arp ve harap (war and waste), küreselleşmenin geleceklerinin önemli itici özellikleri olacaktır.”⁵⁵

Dindarlık sosyolojisi yorumlarında “Weber, dini sosyal dünyanın merkezine yerleştirir. Esasen, din özü belirleyen bir anlam alanıdır”⁵⁶ ona göre; bu alanda işlev gören “teodiseler ise, kural olarak, doğa ve insan eylemi ile fâni ve ebedî düzenin zaman ufkunu birbirinden ayırır.”⁵⁷ Teodise, kurtuluş kavramıyla doğrudan ilişkilidir ki bahsedilen “[u]hrevî kurtuluşun belirgin içeriği temelde dünyevî yaşamın fiziksel, psikolojik ve sosyal acılarından kurtuluşu ifade edebilir. Öte yandan, böyle bir yaşamın anlamsız tekdüzeligi ve fâniliğinden kurtuluşla daha fazla ilgili olabilir.”⁵⁸ Bir teodisenin oluşması, kişinin ileriye yönelik sorgulamaları, tutarlı bir açıklamaya ve anlama ulaşmaya çalışması ile doğrudan ilişkilidir; çünkü ileriye düşünen biri “iyi talih ile mükafat arasındaki ilişkiyi sorgular; acı, günah ve ölüm gibi başına gelenlerin hikmetini ortaya koyacak bir adalet arar ve bir ‘teodise’ yaratır.”⁵⁹ Bir ahlak anlayışıyla itaat eden müminin ıstırap çekmeye devam eden yaşantısı ile oluşan çelişkili duruma işaret eden şarkiyatçı Wellhausen, Weber’in kuramını etkilemiştir; “Kurtuluş ve teodise sorununun aracı olarak ahlak, Weber’in büyü bozumunun evrelerini inşa etmesinde önemli bir kavramdır.”⁶⁰ Büyü bozumu, bazı yorumculara göre, Weber için tanrısız bir modern dünya anlamına gelmez.⁶¹ Geç modern dönem açısından bakıldığında modern inşanın kendi entelektüel ve pratik rasyonelitesinin dışarda bıraktığı dini rasyonelleştirme olan teodisenin birey ve gruplar için ne düzeyde bir referans olarak işlev gördüğü önem taşır.⁶² “Modern toplum genellikle tıbbî-endüstriyel bir kompleks olarak tanımlanır, çünkü insan vücudu sırayla emtia haline gelen parçalara ayrılabilir.”⁶³

3. WEBERYEN KURAMLA SALGINI ANLAMLANDIRMA

Weber’in ayrıntılandığı ve Leibniz’den⁶⁴ mülhem teodise kavramı, geçmişte (kara ölüm gibi) olduğu gibi günümüzde de (örneğin Asya’daki tsunamide) izah referansıdır. Endonezya’da dinî grupların Asya’da yaşanan tsunami felaketinin

⁵⁵ Turner, “The Futures of Globalizations”, 689.

⁵⁶ Turner, *Religion and Modern Society*, 70; Bryan S. Turner, “Max Weber’e Göre İslam ve Konfüçyanizm: Kantçı Sekülerleşme Kuramı”, çev. N. Sofuoğlu Kılıç, çev. ed. İ. Çapcıoğlu, *Din Sosyolojisi: Kuram ve Yöntem*, ed. Peter B. Clarke (Ankara: İmge Kitabevi, 2012), 164.

⁵⁷ Wolfgang Schluchter, *The Rise of Western Rationalism Max Weber’s Developmental History*, çev. Guenther Roth (Berkeley - Los Angeles: California University Press, 1981), 50.

⁵⁸ Weber, *Din Sosyolojisi*, 268.

⁵⁹ Hans G. Kippenberg, “Max Weber: Din ve Modernleşme”, çev. N. Sofuoğlu Kılıç, çev. ed. İ. Çapcıoğlu, *Din Sosyolojisi: Kuram ve Yöntem*, ed. Peter B. Clarke (Ankara: İmge Kitabevi, 2012), 125.

⁶⁰ Kippenberg, “Max Weber”, 128.

⁶¹ Kippenberg, “Max Weber”, 138.

⁶² Ringer, *Max Weber*, 147.

⁶³ Turner, “The Futures of Globalizations”, 685.

⁶⁴ Leibniz’in anlatsında bulunun kültürel çeşitlilik ve kültürler arası etkileşim de olguların farklı yorumları açısından önem taşır. Bkz. Turner, *Religion and Modern Society*, 15-6.

“Tayland ve başka yerlerde insanın günahkârlığına (wickedness) Tanrı'nın bir cezası olduğunu söylemiştir.”⁶⁵ Weber, din ve anlam arasında kurduğu bağda, insanların eylem için motivasyon kaynağı olarak gördüğü bir yorum tarzını (özümlü dünya görüşü) görmektedir; onun kuramının merkezindeki rasyonelleşme vurgusu ve oradan mülhem kavramsallaştırmalar da ilişkili temalardır. Çünkü teodise yorumları ile kurtuluş düşüncesi arasında güçlü ve etkileşimli bir bağ vardır; dünyaya dair kader anlayışı ve rasyonel mevcudiyet alanı ile irrasyonel kurtuluş düşüncesi arasındaki paradoks burada işlemseldir. Böylece gündelik yaşamın pratik doğasındaki maddiliğin ötesinde bir anlayışa yükselen iyi *talih* ve *ıstırap* teodisesi şeklindeki iki model ortaya çıkar. Dolayısıyla hayatın bütününe kapsayan (kişilik ve hayat düzeni) bir yorumla insanlık (Menschentum) kategorisini odağa alan Weber, bir hayat biçimi/yolu (Lebenführung) analizi yapar ki bu da kültürel bir dünyanın inşasını değerlendirmedir.⁶⁶

Hennis gibi yorumcuların Weber'in kuramının odağında “insan varoluşunun etik karakteri”nin bulunduğunu belirtmesi,⁶⁷ aynı zamanda gündelik yaşamın salgın vb. durumlarda nasıl şekillendiğine dair bir çerçeve olarak görülebilir. Bu bağlamda onun etik temelli dinler veya kurtuluş dinleri olarak tanımlandığı sistemlere⁶⁸ yönelik değerlendirmesi seküler dünyanın rasyonelleştirilmesi ile kurtuluş düşüncesinin kombinasyonunu tartıştığını göstermektedir. Weber'in dünyanın kusurlu bir alan olduğuna dair düşüncesi, onu Leibniz ve dolayısıyla geleneksel Hıristiyan anlayışındaki algıya zıt bir konumda ve hak edilmemiş ıstıraplar, cezalandırılmamış adaletsizlikler ve düzeltilemez aptallarla dolu bir sorunlu alan tanımına götürür.⁶⁹ Salgın gibi yaşam deneyimleri hem açıklama, anlamlandırma hem de pratik (tutum ve davranışları) içerdiği için Weber'in; dindarlık, etik, beden teknolojisi ve karakter arasında kurduğu ilişki olağan dönemlerde olduğu gibi olağanüstü dönemlerde de etkin bir hayat yolu ifadesi olarak okunabilir. Aynı dinin yaşantısındaki sınıf farkı, Weber'in vurguladığı etik inşa bağlamında dindarlık formlarındaki çeşitlilik olarak burada etkindir.⁷⁰

Weber; dinî, politik vb. birçok formu olabilen kurtuluşu “elemden kurtuluş” olarak tanımlar.⁷¹ Ona göre kurtuluşun ilişkili olduğu teodise, “ebedî bir problem”dir⁷² ve din analizlerinde meseleye bu nedenle değinir. Ortaya koyduğu ku-

⁶⁵ Turner, “The Futures of Globalizations”, 689.

⁶⁶ Turner, *Religion and Modern Society*, 54-5; Turner, “Max Weber'e Göre İslam ve Konfüçyanizm”, 145-6.

⁶⁷ Turner, *Religion and Modern Society*, 56.

⁶⁸ Peter Ghosh, *Max Weber and The Protestant Ethic: Twin Histories* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 197.

⁶⁹ Ghosh, *Max Weber*, 282.

⁷⁰ Turner, *Religion and Modern Society*, 57-58.

⁷¹ Swedberg ve Agevall, *The Max Weber Dictionary*, 302.

⁷² Max Weber, *The Religion of China: Confucianism and Taoism*, çev. Hans H. Gerth (Glencoe, Illinois: The Free Press, 1959), 206.

ramsal alternatifin “dinin hayatın nihaî anlamı içinde nasıl dolaştığına odaklanarak” işlemsel olması, din-sosyal düzen arasındaki ilişkiyi değerlendirmeye yöneliktir. Dahası, kurtuluş (arzu ve çabasının) formunun bireyin kurtulmak istediği “dünya imajına” bağlı olması,⁷³ olay ve olguların toplumsal yorumlanmasında önem arz eder. Weber’in bu analizi, onun kuramsal yaklaşımının bir devamı niteliğindedir; çünkü din sosyolojisi çalışmasında odakta her zaman “dinî inançlarla ‘dünya’ olarak tanımladığı şey arasındaki ilişkiye odaklanmıştır.”⁷⁴ Onun din-sosyal düzen ilişkisinin analizinde odak kavram meşrulaştırmadır; buna göre “din sosyal kurumları ve sosyal rolleri açıklar ve haklılaştırır.” Öte yandan Weber’de gözlemlenen ve bu makalenin konusu olan teodise de “gündelik sosyal hayat dünyası ile din” ilişkisi üzerinden bir anlatıma dayanır; “Weber, sosyal olarak inşa edilmiş her insanî ıstırap, adaletsizlik ve eşitsizlik yorumunu teodise olarak tanımlar.”⁷⁵ Teodiseyi ikiye ayıran Weber, ıstırap türünü hem sosyal hem de doğal olaylar için kullanır; sözgelimi bir isyanın meşrulaştırılması onu kurtuluşa dönüştürür.⁷⁶

Birey ve grupların hayatında deneyimlediği sorunlara yönelik etkisi bağlamında dinin Weber için tutarlı bir sosyal düzen, koruyucu kurallar sistemi ve anlamlı sosyal ilişkiler sunması düzleminde değerlendirilmesi gerekir. Özellikle günümüzde yaşandığı gibi hastalık ve ilişkili krizlerde (iş kaybı gibi) tutarlı bir dünya görüşü arayışında ve buhranın stresini yönetmede bir referans olarak ortaya çıkmasına dikkat çekmiştir. “Keza din böylesi stres zamanlarında, kendi problemlerinin nihai ve ilahi çözümlerini -ya bu dünyada ya da öteki dünyada- aramalarını teşvik ederek insanlara teselli sağlayabilir.”⁷⁷ Kuram sahibi düşünürlerin fikirlerini referans alan çalışmalar, birey ve grupların dinî yorumlarının (anlayışlarının) sağlık ve refahın boyutlarıyla yoğun bir iç içelik taşıdığını dile getirmektedir.⁷⁸ Modern dünyanın temel değerlerinin bireyi özgür ve özerk bir varlık olarak tanımlaması, aynı zamanda tercihlerde bulunan ve tercihleriyle tutarlı bir bütünlüğe sahip olmaya yönelik bir varlık olarak konumlandırmasını beraberinde getirir. Sosyal inşacılığın kuramcılarında Berger ve Luckmann’a göre “[a]nlam, insan bilincinde -yani bir beden içerisinde bireyleşen ve bir şahıs olarak sosyalleşen bireyin bilincinde- inşa edilir”;⁷⁹ bir diğer ifadeyle anlam “kendi kendine var olmaz, daima bir referans noktası var-

⁷³ John R. Hall, “Din ve Şiddet: Mukayeseli Perspektifte Sosyal Süreçler”, çev. Hüsamettin Arslan, *Din Sosyolojisi Elkitabı*, ed. Michele Dillon (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2014), 531.

⁷⁴ Peter L. Berger - Brigitte Berger, *Sociology: A Biographical Approach* (New York: Penguin Books, 1983), 381, 382.

⁷⁵ Berger - Berger, *Sociology*, 382, 383.

⁷⁶ Peter L. Berger, *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective* (New York: Anchor Books, 1963), 115.

⁷⁷ Michael E. McCullough - Timothy B. Smith, “Din ve Sağlık: Vaka İncelemesi Olarak Depresif Semptomlar ve Moralite”, çev. Hüsamettin Arslan, *Din Sosyolojisi Elkitabı*, ed. Michele Dillon (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2014), 278.

⁷⁸ McCullough - Smith, “Din ve Sağlık”, 279, 296.

⁷⁹ Peter L. Berger - Thomas Luckmann, *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi: Modern İnsanın Yönelimi*, çev. Mustafa Derviş Dereli (Ankara: Heretik Yayınları, 2015), 20.

dır.” Berger, burada dünya olarak tanımladığı şeyin İncil’de kastedilen ve Tanrı’nın Krallığı’na karşıt olaylar manzumesi olarak görülen dünya olduğunu belirtir.⁸⁰

Din sosyolojisi, dine dair farklı tanımlardan birini tercih ettiğinde analizinin yönü de ona göre şekillenir; bu bağlamda gündelik hayat içindeki din veya kriz dönemlerinde din gibi iki temel kategori ele alındığında kriz dönemlerinde analizin odağında teodise bulunur.⁸¹ Modern dünya, Giddens’in yerinden çıkarma olarak tanımladığı ve “uzak olayların ve eylemlerin hayatımız üzerinde sürekli bir etkiye sahip olması[nı]” ifade eden olgu dolayısıyla hayat biçimlerini dönüştürmüştür.⁸² Dahası, “açık bir geleceği göğüsleme çabasına işaret” eden risk düşüncesinin modern toplumdaki baskın karakteri, günümüz salgınlarının da o bağlamda yorumlanmasını salık verir ki Giddens’a göre “biz, modernliğin radikalleşmesi ve genelleşmesiyle açıklanan bir ‘risk kültüründe’ yaşıyoruz.”⁸³ Meselenin ilginç bir başka boyutu, güvenlik kavramıyla şekillenen “felaketlere hâkim” olunabileceği fikri ve ondan türeyen sigorta sistemidir; oysa günümüz dünyasının tekinsiz deneyimleri “dünyanın, aydınlanma çağı düşünürlerinin sandığı gibi bir dünya olmadığını” işaretleri olarak okunmaktadır.⁸⁴ Bütün güvenlik, denetim ve kesinlik vaatlerine rağmen günümüz dünyasında anksiyete kaybolmamıştır; seküler dünya için kaynağı değişmiştir: “Anksiyete kaynakları, Tanrı’nın bize ne yapabileceğinden ziyade, dünyaya ne yaptığımızla belirlenmektedir.”⁸⁵

Hangi problemler teodise açısından bir meseledir? sorusu sorulduğunda özellikle evrenselci dinlerin konumunun kapsamlı olması zorunluluğu dikkat çekmektedir; oysa sözgelimi Afrika’nın uzak bir köyünde açıklıktan ölmekte olan bir çocuğun durumu tarih felsefesi için zorunlu bir mesele olmayabilir.⁸⁶ Ayrıca rakip teodiseler (dinî veya seküler) kendi aralarındaki yarışın bir gereği olarak ikna edici bir nitelik taşımalıdır.⁸⁷ Bu çerçevede tarih felsefesinin mesele kapsamı ve teodise ile ilişkisi, yoğun bir tartışma alanıdır; Leibniz’le literatürde tartışılmaya başlanan teodise, sonraki zamanlarda ve onun nosyonunun kapsamadığı şekilde modern dönemin anlamlandırılmasında tarih felsefesi önem taşır.⁸⁸ Tanrı savunusu, tarihe rasyonel izah veya felsefi nosyonda tarihin akışı gibi temalarda ortaya konan çabalar, dinî ve

⁸⁰ Berger - Luckmann, *Modernite*, 21.

⁸¹ Ole Preben Riis, “Din Sosyolojisinde Metot”, çev. A. Onay, çev. ed. İ. Çapcıoğlu, *Din Sosyolojisi: Kuram ve Yöntem*, ed. Peter B. Clarke (Ankara: İmge Kitabevi, 2012), 367.

⁸² Anthony Giddens - Christopher Pierson, *Anthony Giddens’la Söyleşiler: Modernliği Anlamlandırmak*, çev. S. Uyrukulak - M. Sağlam (İstanbul: Alfa Yayınları, 2001), 87.

⁸³ Giddens - Pierson, *Anthony Giddens’la*, 90, 91.

⁸⁴ Giddens - Pierson, *Anthony Giddens’la*, 94.

⁸⁵ Giddens - Pierson, *Anthony Giddens’la*, 106.

⁸⁶ Andrea Erizi, “Different Origin, (Almost the) Same Function: The Concept of Subrogation in Max Weber’s Work”, *Max Weber Studies* 11/2 (Temmuz 2011), 238.

⁸⁷ Erizi, “Different Origin”, 241.

⁸⁸ Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, çev. Robert M. Wallace, 7. Baskı (Cambridge, MA: The MIT Press, 1999), 54-55.

felsefî teodiselerin örtüşme veya ayrışma düzlemini oluşturur; Hegel'in tarih felsefesini bir teodise olarak uygulayan Odo Marquard'ın yaptığı gibi izah arayışları söz konusudur.⁸⁹ Blumenberg, teodisenin tarih felsefesi üzerinden ortaya konan formlarına dikkat çekerek onun teolojiyle özdeş görülmesine karşı çıkar.⁹⁰

Dinî teodiseler, doğaya müdahale eden bir Tanrı nosyonuyla ilişkilidir; Gnostisizm'de tespit edildiği gibi eğer doğaya müdahale eden bir iyi Tanrı anlayışı yoksa bir teodiseye de ihtiyaç olmamaktadır. Bu da evrene dair nosyona bağlıdır; evren Platon'un demiurge anlatısı üzerinden görüldüğünde veya Neoplatonculuğun "dünya ideal modeline eşit bir büyük başarısızlık olarak ortaya çıkar" düşüncesinde olduğu gibi.⁹¹ Bir diğer ifadeyle ilah anlayışı ile teodiseye ihtiyaç arasındaki bağ, insanın anlama ihtiyacı duyduğu bir konumda bulunup bulunmaması ya da kendisine sunulan inancın bu konumu tanımlayıp tanımlamamasıyla ilişkilidir. İlah anlayışı despotik olan biri, haklılaştırmaya, ilah savunusuna gerek duymaz; inancı her şeyi izah eden -tıpkı aslı günah inancında olduğu gibi- biri de bu tür bir gerekçelendirmeye ihtiyaç duymaz çünkü cevabı bütün soruları elemektedir. "Ancak, bizim anlama konumunda olduğumuzu veya olmamız gerektiğini düşünen bir kişi için teodise problemi vardır."⁹² Bu konum da özünde Batı rasyonalizminin ortaya çıkışıyla birlikte tanımlanmaktadır; dahası, anlama meselesi bu şekilde etkin olduğunda cevapların da tatmin edebilme gücünüyle karşılaşmasını beraberinde getirir. Esasen bu anlama edimi; "kötülüğün dünyadaki sebep, anlam ve amacını belirlemeyi içermektedir." Lempp'in bu tasvirinin yanı sıra Troeltsch teodiseyi "Dünyanın nihai anlam ve sebebi'nin keşfi" olarak betimler. Weber'in kullandığı "dünyanın anlamı" (Sinn der Welt) kavramı Troeltsch tarafından kullanılır; Schluchder onun anlam (Sinn) kavramını üç içerikle kullandığını belirtir: "Metafiziksel olarak gerçek, dogmatik olarak doğru ve öznel olarak mantıklı anlamında."⁹³

Günümüzde yaşanan pandemi, küreselliği ve yayılma hızıyla bütün toplumları tehdit etmektedir; bu durum, Weber'in "insanların acı çekmesi evrenseldir" ve bu nedenle her yerde bir teodise ihtiyacı vardır düşüncesiyle örtüşür.⁹⁴ Acı ve ıstırapın her toplum için bir problem olması, aynı zamanda "bu probleme uygun bir cevap vermesi" gereğini beraberinde getirir; özellikle haksız ıstıraplara verilecek cevap, toplumun hayatı için elzemdir.⁹⁵ Bu nedenle dinî teodiseler, dünyadaki acıyı ve dağıtılma biçimini izah eden rasyonalizasyonlar, gerekçeler olarak bu işlevi yük-

⁸⁹ Blumenberg, *The Legitimacy*, 56.

⁹⁰ Blumenberg, *The Legitimacy*, 58.

⁹¹ Blumenberg, *The Legitimacy*, 127, 128.

⁹² Christopher Adair-Toteff, "Sinn der Welt': Max Weber and the Problem of Theodicy", *Max Weber Studies* 13/1 (Ocak 2013), 90, 91.

⁹³ Adair-Toteff, "Sinn der Welt'", 91.

⁹⁴ Vittorio Cotesta, "Three Critics of Weber's Thesis of the Uniqueness of the West: Jack Goody, Kenneth Pomeranz, and S.N. Eisenstadt. Strengths and Weaknesses", *Max Weber Studies* 14/2 (Temmuz 2014), 150.

⁹⁵ Cotesta, "Three Critics", 149.

lenmiştir.⁹⁶ Kayıtsız kalın(a)maması, dünyanın anlamlandırılmasının yalnızca akademik bir mesele değil “varoluşsal bir mesele” olmasındandır.⁹⁷ Bu mesele, 1710 tarihinde kavramı kitabının ismine taşıyan Leibniz’den beri farklı alanlarda tartışılmakta (öyle ki Goethe’nin *Faust*’unu dahi *poetik teodise* olarak tanımlayanlar var) ve Weber onu kuramının odağına taşıyan birkaç isimden biri olarak modern dünyanın rasyonelliği düzleminde (ve meslektaş Ernst Troeltsch’un etkisinde) tartışır.⁹⁸

Salgınla mücadele, kentsel ortamın felaketlerle baş edebilmek için kurduğu organizasyonları dikkatlere sunar; Martindale bunu 1901 yılında Galveston (Texas) şehrinin fırtına ve sel felaketi nedeniyle felç olması sonucunda şehrin bir komisyon kurduğunu ve başarısı dolayısıyla “şehrin yönetici organı olarak devam” ettirildiğini hatta sonraki dönemler için bir model oluşturduğunu ifade ederek değerlendirir.⁹⁹ Salgınla başa çıkma yolları veya etkileri düşünüldüğünde bireylerin bu konuda yapıp ettiklerinin anlaşılmasında anlam kavramının önemine dikkat çekmek gerekir; zira sosyal davranışçılık olarak tanımlanabilecek kurama sahip Weber’in yöntemi gereği objektif gözlemin yetmediği kısımda anlam kavramına başvurmak gerekir; çünkü birinin “kilo kaybını, onu defalarca tartarak objektif bir şekilde tespit edebilirsiniz. Ama bu kimse eğer bir hastalık nedeniyle ölmekte olduğundan ya da dini inanışından kendini dünyevi zevklerden uzaklaştırması yüzünden kilo kaybediyorsa bu çok farklı bir şeydir.”¹⁰⁰ “Sosyolojinin görevini sosyal eylemin nedensel yorumu olarak” tanımlayan Weber’e atıfla salgın sürecinde insanlar arası ilişkilerin (ki toplum da ona göre anlamlı davranışlar ve sosyal ilişkilerden oluşur)¹⁰¹ oluşum ve yapılaşması bağlamında değerlendirilmesi gerekir.

4. COVID-19 SALGININA DAİR SÖYLEMLER

Weber’in temel tezinin demografik referansı olan Kalvinistlerin Kutsal Kitap yorumuyla şekillenen mezheplerin bugün özellikle pandeminin yoğun bir merkezi olan ABD’de ne tür bir söylem ürettiklerine bakıldığında rasyonelleşme tezinin geçerliliğinin anlaşılması için bir zemin söz konusu olabilir. Genel olarak bakıldığında salgının Kalvinist kökenli (başat olarak Presbiteryen) yorumlarında (ABD için de farklı siteleri olan web sayfalarında paylaştıkları görüşlerde) Tanrı’ya güven, cesaret, iyilik odaklı büyük plan gibi argümantasyonların olduğu gözlemlenmektedir.¹⁰²

⁹⁶ Cotesta, “Three Critics”, 150.

⁹⁷ Adair-Toteff, “Sinn der Welt”, 87.

⁹⁸ Adair-Toteff, “Sinn der Welt”, 88.

⁹⁹ Don Martindale, “Önsöz”, çev. M. Ceylan, Max Weber, *Şehir: Modern Kentin Oluşumu*, ed. D. Martindale - G. Neuwirth, 9. Baskı (İstanbul: Yarın Yayınları, 2010), 59.

¹⁰⁰ Martindale, “Önsöz”, 68.

¹⁰¹ Martindale, “Önsöz”, 69.

¹⁰² Salgında umudu koruma özellikle önemsenir. John Piper, *Coronavirus and Christ* (Wheaton, Illinois: Crossway, 2020), 15-19.

4.1. Kadir-i Mutlak ve Mutlak İyi Tanrı

Ele alınan metinlerde Tanrı'nın her şeye gücü yeten, her an insanlarla birlikte olan ve hiçbir amacı engellenemeyen niteliğini dile getiren (Kutsal Kitap'tan) alıntılar üzerinden bir güven, cesaret ve barış telkini söz konusudur. Bir yoruma göre, panik üreten salgın süreci görünüşte teolojik değerlendirmelerden uzak gibi olsa da aksine tam da bu tür zamanlar “varlığımızın devamı için Tanrı hakkındaki derin gerçekliklere ihtiyaç duyduğumuz anlardır”; Tanrı'nın mutlak egemen olduğu düşüncesini karmaşık bulanlara hayret ettiğini belirten (ve “Tanrı her şeyden tamamen sorumludur ve hiçbir şey onu şaşırtamaz” diyen) aynı yazar, bütün tedbirlerin ötesinde kendisine vaaz verdiğini ve “Tanrı tamamen egemendir” yargısına ulaştığını dile getirdiği analizine şu şekilde devam eder:

*Unutma, 'şans' diye bir şey yoktur; tamamen tesadüfi olarak görünen anlar bile Tanrı tarafından kontrol edilir... Unutma, Tanrı ışığı oluşturur ve karanlığı yaratır; iyilik yapar ve felaket yaratır. Ve koronavirüs de dahil olmak üzere bazı şeyler bizim için bir gizem olarak kalsa bile, yüce gücünü nihai iyiliğimiz için kullandığına itimat edebiliriz. Çünkü kendi oğlunu bizden esirgemedi; bize ihtiyacımız olan diğer iyi şeyleri de vereceğinden şüphe etmemeliyiz. ... Çocuklarınıza Tanrı'nın el dezenfektanından daha fazla güvenilir olabileceğini söyleyin.*¹⁰³

Tanrı'nın salt iyi yaratımlarının bulunduğu dair inancın dünyadaki kötülükleri izah veya sebep olarak insan eylemlerinin bulunmasına yönelik argümantasyon üzerinden yapılan bir yorumda “insanın kendi sebepleri ve ahlak anlayışı” yüzünden sergilediği isyan (ki Âdem anlatısının içeriği de bu tür bir çabayla ilişkili olarak yorumlanır) tanımını söz konusudur: “Tanrı'nın kelimenin tam anlamıyla sonsuz bilgeliğini ve iyiliğini yargılamaya uygun olduğunuzu hayal ediyorsunuz. Cenneti bir kabaşa dönüştüren budur.” İsyân ve ölüm; ilişkili iki kavram ve Yaratılış bahsinde ortaya konan argümantasyon. “Bu salgın Tanrı'dan bir işarettir. İşaret diyor ki ‘Tövbe etmezseniz yok olacaksınız’ (cf. Luke 13:1-5; Romans 1:18-32; 2:4).”¹⁰⁴ Öte yandan salgının bir kriz olması ve onunla birlikte “umudun dünyasına tanıklık etme fırsatı” şeklindeki yorumla da değerlendirildiği görülür.¹⁰⁵ Tanrı'nın yasalarının totallığı (her şeyi kapsayıcılığı) da hatırlatılır. Ayrıca “egemen ve iradesinin dışında hiçbir şey gerçekleşmeyen Tanrı” anlayışı ve bunu getirmesi gereken huzur dile getirilerek Eski Ahit'teki karantina kurallarına atıfla bu inancın hijyen kurallarına uymamak anlamına gelmeyeceği belirtilir.¹⁰⁶ Koruma sistemi için kullanılan metafor *çobandır*; bazı ilkelerle birlikte işlenir.¹⁰⁷ Öte yandan kilise yetkilileri tara-

¹⁰³ Geoff Robson, “Calvinism in the time of Coronavirus”, *Matthiasmedia* (Erişim 11.07.2020).

¹⁰⁴ Daniel J. Phillips, “The Bible Gives Buckets of Answers about COVID-19. You May Not Like Them”, 31 Mart 2020, *Pjmedia* (Erişim 12 Temmuz 2020).

¹⁰⁵ Daniel Schrock, “The Coronavirus Crisis and the Deacons of the Church”, 23 Mart 2020, *Gospelreformation*, par.2 (Erişim 12 Temmuz 2020).

¹⁰⁶ Larry Ball, “God's Law and the Coronavirus Pandemic”, 2 Nisan 2020, *Theaquilareport*, par.1-2 (Erişim 4 Temmuz 2020); Referans verilen kurallar yazısı için bkz. a.mlf. “Quarantine Laws and the Bible”, 30 Ocak 2014, *Theaquilareport* (Erişim 4 Temmuz 2020).

¹⁰⁷ Nick Batzig, “The Church after the Coronavirus”, 25 Mart 2020, *Gospelreformation* (Erişim 10 Temmuz 2020).

findan “Tanrı, biz doğmadan önce günlerimizi sayılı kılmış ve bu nedenle bu hayatın sona ermesi için hazır olmalıyız” düşüncesi ile özetlenen “ağır hastalık” deneyimlerine referansla salgın yorumlanmaktadır; burada *buhar* metaforu kullanılır: “Havari James bize ‘buhar gibiyiz, bugün varız, yarın yokuz’ der.”¹⁰⁸

4.2. Bilimin Çıkarımsal Doğası

Salgının nedensel izahı üzerinde yapılan tartışma, aynı zamanda tarihî mirasın önemli bir parçası olan kilise-bilim ve kilise-devlet ilişkisini de gündeme getirir; bu bağlamda hizmetlerine ara vermesi nasıl ki devlet-kilise arasındaki ilişkinin düzleminde ise salgının nedenlerine dair izah ve doğru tutum meselesi de bilimle ilişkilidir. Böylece “beden ile ruh, dünyevî ve inanç temelli (faithful) düşünce arasındaki çatışma”dan bahsedilmekte ve mutlak güç ve bilgi sahibi Tanrı’nın taleplerine karşı sadakat gösterilmesini gerektiren anlatılara başvurulmaktadır: “Tanrı tarafından tek oğlunu feda etmesi emri verildiğinde İbrahim, Tanrı’nın vaat edilen varisi ölümden bile koruyabildiğine inançla bağlıydı.”¹⁰⁹ Aynı metnin dinî meclislerin (cemaatin) oluşmasının zorunluluğuna dair tartışması da benzer şekilde salgının temel dinî temalarındandır; zira “‘Rab’bin huzurunda’ (before the Lord), ‘Onun saltanatında/mahkemesinde’ (in His courts) ve ‘Adını methedin/şükredin’ (praise His name) gibi ifadelerin hepsinin mabette yerine getirilmesi için toplanmış bir meclis gerekir” söylemi, (ilgili doktrin referanslarıyla) argümantasyon sağlamaktadır.¹¹⁰

Toplanma, ibadet ve ritüelleri yerine getirme gibi kararların devlet bürokrasisinin bilime (tıp) dayanarak karar verdiğini dile getiren yazar buradan yola çıkarak tündengelim ve tümevarım arasındaki mantık yürütme farkını dikkatlere sunmakta ve bilimin tümevarımsal niteliğinin yargısal mutlaklık (sonuçların muhkemliği) üretme meselesini sorgular. Bir diğer ifadeyle dinî meclislerin oluşmasına dair engelle yönelik bilimsel mantık yürütmenin (tümevarımsal) doğasının sorgulandığı ve “Teknik olarak bilimin tespitlerinin, bir sonuç (conclusion) olarak tanımlanmasının uygun olmayacağı” iddiası üzerinden eleştirel bir tutum sergilenmektedir; burada karşılaştırma, “güçlü veya zayıf” olabilecek çıkarımların mutlaklığı sorgulanmaktadır. Böylece tümevarımsal mantığın olasılıklı, çıkarımsal ve kesin olmayan sonuçlarının getirmiş olduğu zeminde doktorların her zaman bir risk tanımı yapmaları da söz konusudur. Bu muhakemenin nihai yargısı, papaz gibi yetkililerin dikkate alması gereken şeyin bir “meclisin/toplantının Covid-19’un yayılmasına

¹⁰⁸ Dan Williams, “Thoughts on Coronavirus From An At-Risk Christian”, 23 Mart 2020, *Theaquilareport*, par.8 (Erişim 12 Temmuz 2020).

¹⁰⁹ Bennie Castle, “Coronavirus And The Church: A Causuistic Approach”, *Calvinistruminant.wordpress*, 19 Mart 2020, par.3 (Erişim 11.07.2020).

¹¹⁰ Castle, “Coronavirus And The Church”, par.6.

neden olacağına dair olasılıksal çıkarıma karşı Tanrı'ya ortak/birlikte ibadet etmek için açık bir görevdir.”¹¹¹

Nihayetinde istatistiksel veriler, geleceğin bilinemezliği, kitlesel medyanın güvenilirlik sorunu ve propaganda gibi diğer belirsizlik faktörleri de eklenerek pandemi sürecinde toplu ibadetlerin iptali kararları sorgulanmaktadır. Salgın, genel dinî ilkeler ışığında değerlendirilir; sözgelimi en temel mesele olan hayatı koruma ilkesi, “Tanrı'nın Yasasını ihlal etmeyen tüm araçları kullanmamız” gerekir düşüncesiyle ve “dolayısıyla, hayatlarımızı korumak için putlara hizmet edemeyiz” örneğiyle sunulur tercih mekanizması betimlenir. Tercih, en temel tartışma olarak vücut ve ruh dolayısıyla dünyevî ve dinî arasındaki zıtlıkta konumlanır ve Tanrı'nın güç ve iyiliğine güvenle hareket edilmesi, imanın karşıt kutbunda olan korkudan uzak durulması ve salgının başat korkusu olan “ölüm korkusuyla motive olursak, imanla motive olmayız. Ve imandan yapılmayan her şey günahtır” yargısına göre yaşanması gerektiği belirtilir. “Veba, Tanrı'nın bir ulus hakkındaki yargılarından biridir” ifadesinde dile geldiği gibi, kötülük ve ceza arasında kurulan ahlaki ilişkinin günümüz salgınına taşınan bir metinlerarasılık bağı söz konusudur; Lütuf Antlaşmasının ihlaline yönelik bir uyarı.¹¹²

4.3. İlahî Takdir

Tanrı'nın iradesi ve isteği, farklı kiliselerin ve görevlilerinin salgına maruz kalmada kullandıkları argümanlardan biridir, “Tanrı Covid olmamı isterse, olacağım. Ve eğer Tanrı Covid olmamı istemiyorsa istemeyeceğim”¹¹³ ifadesinde olduğu gibi. Tanrı'nın “yeryüzünde olan her şeyin nihai sebebi” olduğu düşüncesi, aynı zamanda salgının doğru anlaşılması için yorumlanması gereğini beraberinde getirir. Bu yaklaşım, Tanrı nosyonuyla uyum çabası içerir: “Tanrı, en büyük arzuları Tanrı'nın ihtişamı olduğunda inananları kutsamayı sever. Ve böylece, bu Koronavirüs karantinası boyunca Tanrı'nın onu O'na ve O'nun iradesine olan sevgimi büyütme için kullandığı için dua ediyorum.”¹¹⁴ Kiliseler için başat kaygılardan biri, yerel kilisenin yüz yüze cemaat ilişkileri biçimindeki organik varlığının otantikliğini korumanın gerekliliği olduğu için buna yönelik çabalar dolayısıyla salgına eleştirel yaklaşımların bu minvalde de şekillendiği gözlemlenmektedir. Bir Presbiteryen rahip (teslis içindeki üçlemeye işaret ederek) meseleyi şu şekilde özetler: “Cemaat o kadar önemlidir ki Tanrı bile onsuz var olamaz.”¹¹⁵

¹¹¹ Castle, “Coronavirus And The Church”, par.9-14.

¹¹² Castle, “Coronavirus And The Church”, par.15 vd.

¹¹³ Kate Conger vd., “Churches Were Eager to Reopen. Now They Are Confronting Coronavirus Cases”, *Nytimes* (Erişim 2 Temmuz 2020).

¹¹⁴ Jordan Standridge, “Ten Ways God is Working Through the Coronavirus”, 6 Mayıs 2020, *Theaquilareport*, par.1-5 (Erişim 1 Temmuz 2020).

¹¹⁵ Jim Fitzgerald, “Coronavirus and the Assembled Church As the Communion of the Saints”, 28 Nisan 2020, *Theaquilareport*, par.1 (Erişim 12 Temmuz 2020).

Öte yandan Calvinist kökene dayanan din görevlilerinin üye olduğu bir uluslararası yapılanmanın deklarasyonuna bakıldığında Calvin'in öğretisinin devam ettiği gözlemlenmektedir: "Kurtuluş yalnızca lütuf ilemdir"; bu inanca göre "Tanrı ezelde sevgi ve merhametle" birçok insanı seçmiş ve bu sayı sadece onun tarafından bilinmektedir.¹¹⁶ Aynı kuruluşun berrak teoloji (clear theology) adlı anlatısında kötülük meselesinin en çok sorulan üçüncü soru ("Tanrı mutlak iyi ve kudretli ise, masumlar neden acı çeker?") olduğuna değinilerek -cevap sorununun iki ögesinden birine yönelen kusura karşılıktır- cevaplanır. Buna göre insanın kısmî cehaleti, insana kötülüklerin neden var olduğuna dair verilen kısmî bilgi ve "Tanrı'nın evreni mükemmel yarattığı" vurgulanarak insanın itaat veya itaatsizlik edebileceği tercih özgürlüğüne ve eylemlerinin diğer insanları da etkilediğine işaret edilerek şu yargıya varılır: "İnsan Tanrı'nın yasasına itaat etmediği ve çiğnediği için, kötülük evreni kaplar." Bir diğer ifadeyle "Kötülük evrene insanın itaatsizliği yoluyla geldi" yargısı söz konusudur. Tanrı'nın mutlak iyiliği meselesi bu şekilde konumlandırılırken mutlak gücü ise eğer bir yargılama yaparsa, herkesin içindeki kötülükten dolayı helak olacağı ve ertesi güne hiç kimsenin uyanamayacağı ifade edilerek betimlenir ki iki olgunun birleştirilmesi, çarımh meselesine işarette "o, kötülük sorununu çözmek için öldü" ifadesi kullanılır.¹¹⁷

4.4. İnsanın Faniliği ve Ölümün Yargılamaya İşaret Edişi

COVID-19 salgını bilime karşı tutumun inkâr ve düşmanlık şeklinde ortaya konduğu ve aynı zamanda çevrecilik üzerinden alternatif bir kült, teoloji üretildiği inancı zemininde tartışmaları da üretir. Özellikle ABD'deki dinî milliyetçilik gibi grup tanımlamalarının bilim karşıtlığı üzerinden bir tepki ile süreci yaşadıkları iddiası¹¹⁸ ve karşıt cevabı (ki özelde hedef alınan bir grubun izahı) ve onun diğer gruplarca paylaşımı¹¹⁹ dinî ve bilimsel yaklaşım arasındaki tartışmanın devamlılığını temsil etmektedir. Son tahlilde, aslı ve carî günahları dolayısıyla insan için bir yargılama olarak görülen salgının esasen unutulmuş Tanrı ve yasalarının hatırlatılması bağlamında da bir merhamet şeklinde yorumlanmakta, insan hayatının her an bitme ihtimali ve insanın kontrol sahibi olmaktan ne kadar uzak olduğu dile getirilmektedir: "Bu virüs bir yargılama eylemidir, ama aynı zamanda bir merhamet eylemidir; Tanrı'nın O'na geri dönülmesi verdiği bir fırsat... (Romalılar 3: 23-25)."¹²⁰ Salgını doğrudan yargılama olarak görmeyenler ölümü getirdiği için bir

¹¹⁶ *Equipping Pastors International* "What We Believe", *Equippingpastors*, par.5 (Erişim 9 Temmuz 2020).

¹¹⁷ Jack L. Arnold, "Why Do Innocents Suffer?", *Cleartheology*, par.1-5 (Erişim 12 Temmuz 2020).

¹¹⁸ Katherine Stewart, "The Religious Right's Hostility to Science Is Crippling Our Coronavirus Response", 27 Mart 2020, *Nytimes* (Erişim 5 Temmuz 2020).

¹¹⁹ E. Calvin Beisner, "New York Times Ignores The Evidence To Slander Christians as Coronavirus Deniers", *Thefederalist* (Erişim 5 Temmuz 2020).

¹²⁰ Paul Gibson, "Fear God, Not the Coronavirus: Two Pastoral Letters Encourage Us to Look to the Lord", 18 Mart 2020, *Theaquilareport*, par.6 (Erişim 9 Temmuz 2020).

nedamet ve Tanrı'ya dönüş çağrısı olarak görmektedir.¹²¹ Öte yandan yargılama olduğunu kabul edenlerden bazıları belli grupların işlediği günahlara inhisar edilmeyecek bir yargılamadan bahsetmektedir; bir diğer ifadeyle bu yargılama bir *gruba* değil tüm *dünyaya* yöneliktir.¹²²

SONUÇ

Max Weber, dindarlık sosyolojisi bağlamındaki analizleri için odağa aldığı birkaç meseleden biri olarak varoluşsal problem şeklinde tanımladığı teodise meselesini de seçer. Bu mesele, kadir-i mutlak ve müşfik bir Tanrı tanımı ile dünyadaki ıstırapların varlığı ve dağılımı arasındaki çelişkinin çözümünde rasyonalizasyona başvuru yani gerekçeler sunma çabasını dile getirir ki bu çabanın evrensel dinlerde temel meselelerden biri olması anlamına gelir. Dahası, günümüz dünyasında artan sosyal ve doğal felaketler ve onların etki alanları, dindarların bu meselede sürekli bir çaba sarf etmelerini de beraberinde getirmektedir. Weber, 1710 tarihinde Leibniz'in kitabına ismini verdiği kavramı tartışan birçok düşünürden biri olsa da onu sosyal zeminde tartışmakla din sosyolojisinde müstesna bir yer edinir. Onun bir asrı aşan tarihte ürettiği kuramsal yaklaşımın günümüzde yani ölümünün yüzüncü yılında ne düzeyde geçerli olduğu, yani genel kategori olarak Protestan yani reformist yaklaşıma sahip Hıristiyan gruplar için aktüel değerinin ne olduğu meselesinin tartışıldığı bu makalede örneklem olarak konuya dair söylem üreten yetkililerin metinlerinin betimsel analizi sonucunda temel temalar şöyle tespit edilmiştir: (a) Kadir-i mutlak ve mutlak iyi Tanrı, (b) bilimin çıkarımsal doğası, (c) ilahî takdir ve (d) insanın faniliği ve ölümün yargılamaya işaret edişi. Bu temalarda ortaya konan argümantasyon, Tanrı'nın insan bilgisini aşan, onun zihnine ulaşmasının mümkün olmaması neticesinde insan tarafından tam olarak bilinemeyecek büyük bir planının bulunduğu ve insana bu plan çerçevesinde ıstırap ve mutluluk yaşattığı ve evrendeki her şeyin onun kudreti dahilinde olduğu, O'nun her şeyin nihai sebebi olduğu iddialarına dayanmaktadır. Böylece bilimin mutlak olamayan (tümevarımsal mantık yürütmesi nedeniyle) çıkarımlarına karşı muhalefetin de sergilendiği gözlemlenmektedir. Teodise yani kötülük meselesi, nihayetinde insanın kendisinin dışındakileri etkileyen eylemleri ve bunların Tanrı'ya itaatsizlik barındıran doğası dolayısıyla yeryüzünde olduğu söylemi egemendir ki bu da COVID-19'un tüm dünya için bir tanrısal yargılama olduğu düşüncesiyle desteklenmektedir. Son tahlilde Weber'in bir asır önce sorduğu soru ve ortaya koyduğu argümantasyonun günümüzde aktüel bir değeri olduğu gözlemlenmektedir.

¹²¹ Randy Nabors, "What Should We Be Doing About The Coronavirus?", *Theaquilareport*, 5 Mart 2020. (Erişim 12 Temmuz 2020).

¹²² Ben C. Dunson, "Is God Judging The World?", *Desiringgod*, 30 Haziran 2020. (Erişim 13 Temmuz 2020).

KAYNAKÇA

- Adair-Toteff, Christopher. "Sinn der Welt': Max Weber and the Problem of Theodicy". *Max Weber Studies* 13/1 (Ocak 2013), 87-107.
- Adair-Toteff, Christopher. *Fundamental Concepts in Max Weber's Sociology of Religion*. New York: Palgrave Macmillan, 2015.
- Allen, Kieran. *Max Weber: A Critical Introduction*. London: Pluto Press, 2004.
- Arnold, Jack L. "Why Do Innocents Suffer?". *Cleartheology*. Erişim 12 Temmuz 2020.
<http://cleartheology.com/topic/Frequently%20Asked%20Questions/Frequently%20Asked%20Questions%2003.pdf>
- Ball, Larry. "God's Law and the Coronavirus Pandemic". 2 Nisan 2020. *Theaquilareport*. Erişim 4 Temmuz 2020. <https://www.theaquilareport.com/gods-law-and-the-coronavirus-pandemic/>
- Ball, Larry. "Quarantine Laws and the Bible". 30 Ocak 2014. *Theaquilareport*. Erişim 4 Temmuz 2020. <https://www.theaquilareport.com/quarantine-laws-and-the-bible/>
- Batzig, Nick. "The Church after the Coronavirus". 25 Mart 2020. *Gospelreformation*. Erişim 10 Temmuz 2020. <https://gospelreformation.net/the-church-after-the-coronavirus/>
- Beisner, E. Calvin. "New York Times Ignores The Evidence To Slander Christians as Coronavirus Deniers". *Thefederalist*. Erişim 5 Temmuz 2020. <https://thefederalist.com/2020/04/01/new-york-times-ignores-the-evidence-to-slander-christians-as-coronavirus-deniers/>
- Berger, Peter L. - Berger, Brigitte. *Sociology: A Biographical Approach*. New York: Penguin Books, 6. Baskı, 1983.
- Berger, Peter L. - Luckmann, Thomas. *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi: Modern İnsanın Yönelimi*. çev. Mustafa Derviş Dereli. Ankara: Heretik Yayınları, 2015.
- Berger, Peter L. *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective*. New York: Anchor Books, 1963.
- Berger, Peter L. *Melekler Hakkında Söylenti: Modern Toplumda Tabiatüstünün Yeniden Keşfi*. çev. Ali Coşkun - Nebile Özmen. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.
- Bird, John. *Din Sosyolojisi Nedir*. çev. Abdulvahap Taştan - M. Derviş Dereli. Antalya: Lotus Yayınevi, 2015.

- Blumenberg, Hans. *The Legitimacy of the Modern Age*. çev. Robert M. Wallace. Cambridge, MA: The MIT Press, 7. Baskı, 1999.
- Campbell, Colin. "A New Age Theodicy for a New Age". *Peter Berger and the Study of Religion*. ed. Linda Woodhead vd. 73-84. London ve New York: Routledge, 2001.
- Castle, Bennie. "Coronavirus And The Church: A Casuistic Approach". 19 Mart 2020. *Calvinistruinant.wordpress*. Erişim 11 Temmuz 2020. <https://calvinistruinant.wordpress.com/2020/03/19/coronavirus-and-the-church-a-casuistic-approach>
- Conger, Kate vd. "Churches Were Eager to Reopen. Now They Are Confronting Coronavirus Cases". *Nytimes*. Erişim 2 Temmuz 2020. <https://www.nytimes.com/2020/07/08/us/coronavirus-churches-outbreaks.html>
- Cotesta, Vittorio. "Three Critics of Weber's Thesis of the Uniqueness of the West: Jack Goody, Kenneth Pomeranz, and S.N. Eisenstadt. Strengths and Weaknesses". *Max Weber Studies* 14/2 (Temmuz 2014), 147-167.
- Çelik, Celaledin. "Teodisenin Sosyolojisi: Toplumsal Süreçlerle İlişkisi İçinde Teodise Konusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım". *Bilimname* 13/2 (2007), 37-66.
- Davis, Winston. "Din Sosyolojisi". *Din, Toplum ve Kültür: Din Sosyolojisi ve Antropolojisine Giriş*. çev. Ali Coşkun. 77-100. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.
- Dingwall, Robert. "The Other Dead 1918". 15 Mayıs 2018. <https://www.socialsciencespace.com/2018/05/the-other-dead-of-1918/>, Erişim: 25 Mayıs 2020.
- Dunson, Ben C. "Is God Judging The World?". *Desiringgod*. 30 Haziran 2020. Erişim 13 Temmuz 2020. <https://www.desiringgod.org/articles/is-god-judging-the-world>.
- Equipping Pastors International*. "What We Believe". *Equippingpastors*. Erişim 9 Temmuz 2020. <https://www.equippingpastors.com/what-we-believe/>
- Erizi, Andrea. "Different Origin, (Almost the) Same Function: The Concept of Subrogation in Max Weber's Work". *Max Weber Studies* 11/2 (Temmuz 2011), 231-248.
- Fitzgerald, Jim. "Coronavirus and the Assembled Church As the Communion of the Saints". 28 Nisan 2020. *Theaquilareport*. Erişim 12 Temmuz 2020. <https://www.theaquilareport.com/coronavirus-and-the-assembled-church-as-the-communion-of-the-saints/>
- Gibson, Paul. "Fear God, Not the Coronavirus: Two Pastoral Letters Encourage Us to Look to the Lord". 18 Mart 2020. *Theaquilareport*. Erişim 9 Temmuz 2020.

<https://www.theaquilareport.com/fear-god-not-the-coronavirus-two-pastoral-letters-encourage-us-to-look-to-the-lord/>

Giddens, Anthony - Pierson, Christopher. *Anthony Giddens'la Söyleşiler: Modernliği Anlamlandırmak*. çev. S. Uyrukulak ve M. Sağlam. İstanbul: Alfa Yayınları, 2001.

Hall, John R. "Din ve Şiddet: Mukayeseli Perspektifte Sosyal Süreçler". çev. Hüsamettin Arslan. *Din Sosyolojisi Elkitabı*. ed. Michele Dillon. 521-552. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2014.

Kippenberg, Hans G. "Max Weber: Din ve Modernleşme". çev. N. Sofuoğlu Kılıç. çev. ed. İ. Çapcıoğlu. *Din Sosyolojisi: Kuram ve Yöntem*. ed. Peter B. Clarke. 121-142. Ankara: İmge Kitabevi, 2012.

MacRae, Donald G. *Weber*. çev. Nur Vergin. İstanbul: Afa Yayınları, 1985.

Martindale, Don. "Önsöz". çev. M. Ceylan. Max Weber. *Şehir: Modern Kentin Oluşumu*. ed. D. Martindale - G. Neuwirth. 9-83. İstanbul: Yarı Yayınları, 9. Baskı, 2010.

McCullough, Michael E. - Smith, Timothy B. "Din ve Sağlık: Vaka İncelemesi Olarak Depresif Semptomlar ve Moralite". çev. Hüsamettin Arslan. *Din Sosyolojisi Elkitabı*. ed. Michele Dillon. 277-296. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2014.

Nabors, Randy. "What Should We Be Doing About The Coronavirus?". 5 Mart 2020. *Theaquilareport*. Erişim 12 Temmuz 2020. <https://www.theaquilareport.com/what-should-we-be-doing-about-the-coronavirus/>

Nafissi, Mohammad. "Reformation as a General Ideal Type: A Comparative Outline". *Max Weber Studies* 6/1 (2006), 69-110.

Parsons, Talcott. *Toplumsal Eylemin Doğası: Yakın Tarihin Bir Grup Avrupalı Yazarına Özel Atıfla Toplumsal Teori Konusunda Bir İnceleme*. çev. Nur Nirven. Cilt 2. Sakarya: S.Ü. Kültür Yayınları, 2015.

Phillips, Daniel J. "The Bible Gives Buckets of Answers about COVID-19. You May Not Like Them". 31 Mart 2020. *Pjmedia*. Erişim 12 Temmuz 2020. <https://pjmedia.com/lifestyle/the-bible-gives-buckets-of-answers-about-covid-19-you-may-not-like-them/>.

Piper, John. *Coronavirus and Christ*. Wheaton, Illinois: Crossway, 2020.

Preben Riis, Ole. "Din Sosyolojisinde Metot". çev. A. Onay. çev. ed. İ. Çapcıoğlu. *Din Sosyolojisi: Kuram ve Yöntem*. ed. Peter B. Clarke. 365-388. Ankara: İmge Kitabevi, 2012.

Radkau, Joachim. *Max Weber: A Biography*. çev. Patrick Camiller. Cambridge-Malden: Polity Press, 2009.

- Ringer, Fritz. *Max Weber: An Intellectual Biography*. Chicago: The University of Chicago Press, 2004.
- Robson, Geoff. "Calvinism in the time of Coronavirus". *Matthiasmedia*. Erişim 11.07.2020. <https://matthiasmedia.com.au/blogs/news/calvinism-in-the-time-of-coronavirus>.
- Schluchter, Wolfgang. *The Rise of Western Rationalism Max Weber's Developmental History*. çev. Guenther Roth. Berkeley ve Los Angeles: California University Press, 1981.
- Schrock, Daniel. "The Coronavirus Crisis and the Deacons of the Church". 23 Mart 2020. *Gospelreformation*. Erişim 12 Temmuz 2020. <https://gospelreformation.net/the-coronavirus-crisis-and-the-deacons-of-the-church/>.
- Standridge, Jordan. "Ten Ways God is Working Through the Coronavirus". 6 Mayıs 2020. *Theaquilareport*. Erişim 1 Temmuz 2020. <https://www.theaquilareport.com/ten-ways-god-is-working-through-the-coronavirus/>.
- Stewart, Katherine. "The Religious Right's Hostility to Science Is Crippling Our Coronavirus Response". 27 Mart 2020. *Nytimes*. Erişim 5 Temmuz 2020. <https://www.nytimes.com/2020/03/27/opinion/coronavirus-trump-evangelicals.html>.
- Swedberg, Richard - Agevall, Ola. *The Max Weber Dictionary: Key Words and Central Concepts*. Stanford-California: Stanford University Press, 2. Baskı, 2016.
- Turner, Bryan S. "The Futures of Globalization". *The Blackwell Companion to Globalization*. ed. George Ritzer. 675-692. Malden, Oxford: Blackwell Publishing, 2007.
- Turner, Bryan S. *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State*. Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2011.
- Turner, Bryan S. "Max Weber'e Göre İslam ve Konfüçyanizm: Kantçı Sekülerleşme Kuramı". çev. İ. Çapcıoğlu. çev. ed. İ. Çapcıoğlu. *Din Sosyolojisi: Kuram ve Yöntem*. ed. Peter B. Clarke. 143-169. Ankara: İmge Kitabevi, 2012.
- Turner, Bryan S. *Klasik Sosyoloji*. çev. İdil Çetin. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Turner, Stephen. "The Continued Relevance of Weber's Philosophy of Social Science". *Max Weber Studies* 7/1 (2007), 37-62.
- Weber, Max. *From Max Weber: Essays in Sociology*. çev. H.H. Gerth - C. W. Mills. New York: Oxford University Press, 1946.
- Weber, Max. *Die Protestantische Ethik und Der Geist des Kapitalismus*. Erfstadt: Area Verlag, 2007.

- Weber, Max. "The Profession and Vocation of Politics". *Weber: Political Writings*. ed. Peter Lassman -Roland Speirs. 309-369. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Weber, Max. *Din Sosyolojisi*. çev. Latif Boyacı. İstanbul: Yarın Yayınları, 2012.
- Weber, Max. *Ekonomi ve Toplum*. çev. Latif Boyacı. Cilt 1. İstanbul: Yarın Yayınları, 2013.
- Weber, Max. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. çev. Latif Boyacı. İstanbul: Yarın Yayınları, 2013.
- Whimster, Sam. "Translator's Note on Weber's 'Introduction to the Economic Ethics of the World Religions'". *Max Weber Studies* 3/1 (2002), 74-98.
- Williams, Dan. "Thoughts on Coronavirus From An At-Risk Christian". 23 Mart 2020. *Theaquilareport*. Erişim 12 Temmuz 2020. <https://www.theaquilareport.com/thoughts-on-coronavirus-from-an-at-risk-christian/>.
- Wittrock, Björn. "The Axial Age in Global History: Cultural Crystallizations and Societal Transformations". *The Axial Age and Its Consequences*. ed. Robert N. Bellah - Hans Joas. 102-125. Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 2012.

Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde Yapay Sinir Ağları Yöntemiyle Bireylerin Dini Başa Çıkma Düzeylerinin Tahmini

Prediction of Individuals' Religious Coping Levels in the Coronavirus (Covid-19)
Process by Using Artificial Neural Networks

Muhammed KIZILGEÇİT

Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Atatürk University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion,
Erzurum / Turkey
mkizilgecit@atauni.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-8914-5681

Murat ÇİNİCİ

Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı
Teacher, Ministry of National Education, Erzurum / Turkey
mmurat234@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0001-6736-0762

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 28 Temmuz / July 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 02 Kasım / November 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.774693

Atıf / Citation: Kızılgeçit, Muhammed – Çinici, Murat, "Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde Yapay Sinir Ağları Yöntemiyle Bireylerin Dini Başa Çıkma Düzeylerinin Tahmini / Prediction of Individuals' Religious Coping Levels in the Coronavirus (Covid-19) Process by Using Artificial Neural Networks". *ilted: ilahiyyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyyat researches* 54 (Aralık / December 2020/2), 45-65.
doi: 10.29288/ilted.774693

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Bu çalışmada, Koronavirüs (Covid-19) salgını sürecinde bireylerin yaş, cinsiyet, medeni durum, eğitim durumu, aylık gelir, ikamet edilen yer, meslek, kronik hastalık durumu, aile içi fert sayısı, bilgisayar ve internet erişimi, yalnızlık ve hayatın anlamı verileri ile dini başa çıkma durumunu yordayan bir modelin geliştirilmesi amaçlanmaktadır. Araştırmanın çalışma grubu 2020 yılı Covid-19 sürecindeki bireyleri kapsamaktadır. Araştırma, rastgele örnekleme esasıyla, 783 birey ile yapılmıştır. Araştırmacı tarafından geliştirilen demografik bilgi formuyla veriler elde edilmiştir. Araştırmada 14 değişken girdi ve 2 alt boyutlu 1 çıktı toplam 15 değişken ile Yapay Sinir Ağları yöntemiyle geliştirilen bir tahmin modeli ortaya koyulmuştur. Modelin geliştirilmesine ait yaş, medeni durum, cinsiyet, eğitim durumu, ikamet edilen yer, aylık gelir, meslek, kronik hastalık durumu, aile içi fert sayısı, bilgisayar ve internet erişimi, yalnızlık ve hayatın anlamı verileri kullanılarak gerçekleştirilen, geliştirilen bu model ile dini başa çıkma durumları tahmin edilmiştir. Elde edilen tahmini ve gözlenen sonuçlar doğrulanmış ve karşılaştırılmıştır. Bulgulara göre, tahmin edilen olumlu-olumsuz dini başa çıkma durumlar ile gözlenen olumlu-olumsuz dini başa çıkma sınıflandırılmasının önemli ölçüde benzerlik gösterdiği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Tahmin, Yapay sinir ağları, Dini başa çıkma, Hayatın anlamı, Yalnızlık.

Abstract

In this study, it is aimed to develop a model that predicts religious coping with the data that include age, gender, marital status, educational status, monthly income, place of residence, occupation, chronic disease status of individuals, number of family members, access to computer and internet, loneliness and the meaning of life during the coronavirus (Covid-19) pandemic. The study group of this research includes individuals in the 2020 Covid-19 process. The research was carried out on 783 individuals on a random sampling basis. The data were obtained through the demographic information form developed by the researcher. In the study, it was created a prediction model developed by Artificial Neural Networks method, which includes 15 variables including 14 variable inputs and 2 sub-dimensions 1 output. While the development of the model was carried out by using the age, gender, marital status, educational status, monthly income, place of residence, occupation, chronic disease status of the individuals, number of family members, computer and internet access, loneliness and meaning of life, religious coping situations were estimated by the newly developed model. The predicted and observed results obtained were verified and compared. According to the findings, it was seen that the predicted positive-negative religious coping situations were significantly similar to the observed positive-negative religious coping classification.

Keywords: Psychology of Religion, Prediction, Artificial neural networks, Religious coping, Meaning of life, Loneliness.

Extended Summary

Artificial neural networks (ANN) are computer systems that perform the learning function, which is the basic feature of the human brain. They perform the learning process with the help of examples. These networks consist of interconnected process elements. Each link has a weight value. The information of ANN is hidden in this weight value and spread to the network. Artificial neural networks propose a different calculation method than known calculation methods. This calculation method adapts to their environment, can work with missing information, can make decisions under uncertainties, and is tolerant of errors, so it is possible to see successful applications in almost every field of life. The interest in these networks is increasing day by day although there is no specific standard in determining the structure of the network to be created and in the selection of network parameters, the

problems can be shown only with numerical information, how to finish the training is not known and the behaviour of the network cannot be explained. Especially in classification, pattern recognition, signal filtering, data compression and optimization studies, neural networks can be considered among the most powerful techniques. It is possible to come across successful examples that we will see in our daily lives in many areas such as data mining, optical character handling, optimum route determination, fingerprint recognition, material analysis, job scheduling and quality control medical analysis (Öztemel, 2003, 41). Religious coping is religiously framed cognitive, emotional, or behavioural responses to stress. Besides many methods and purposes, it has positive and negative dimensions. Religion can provide a framework for understanding emotional and physical suffering and can facilitate patience or acceptance in the face of stress. It can serve many purposes such as gaining meaning in life, closeness to God, hope, peace, relating to others, and self-improvement. Religious coping can take place in five ways: coping for control, comfort, closeness to God, closeness with others, and coping to hold on to life. Religion is used more frequently than other sources of coping, especially among the elderly, minorities and individuals facing life-threatening crises (Pargament, Koenig, & Perez, 2000). In addition, individual aspects of religious coping have been associated with positive outcomes such as lower rates of depression and better mental health (Koenig, Pargament, & Nielsen, 1998). Loneliness is a depressing, disturbing and alienating feeling of fragmentation that individuals must endure. Therefore, perceiving loneliness as a simple problem and offering temporary solutions would not be appropriate. Social isolation measures taken against the coronavirus (Covid-19) pandemic cause individuals to experience a concrete feeling of loneliness, which is an expression of negative mood. The questions and answers of the research are as follows: *Can predictions be made on positive and negative religious coping (two dependent variables) and age, gender, marital status, educational status, monthly income, place of residence, occupation, chronic disease status, number of family members, computer and internet access, loneliness and meaning of life (14 independent variables)?* Regression analysis model of religious coping variable was evaluated. Our model explains 31.6% of the variance in positive religious coping and 14.4% of the negative religious coping variable. *Do those 14 variables influence these 2 variables?* It was found that which of the 14 variables included in the model contributed to the prediction of the dependent variable to what extent. Based on the finding, beta values were taken to compare the contribution of each variable. Among the variables in the model, meaning of life (32.2%), piety (31.0%), loneliness (14.6%), gender (0.9%), age (14.8%), monthly income (0.9%) and place of residence (0.8%) contribute to positive religious coping. As for negative religious coping, the contribution ratios are as follows: loneliness (30.7%), religiosity (17.9%), gender (0.8%) and chronic disease (0.6%). *Also, using these 14 variables as input data and 2 as output data, can a predictive model be developed with artificial neural networks?* During the training of the model, the learning process of the network was revealed through the data of 783 people, 549 of which were training, 117 of which were verification and 117 of which were tested. The network has 14 input cells, 12 intermediate layer cells (10 hidden layers and 2 output layers) and 2 output cells. The information flow in the middle layer is provided by the sigmoid activation function, and in the output layer by the linear function. Neural Network Fitting application of MATLAB R2017b program was employed to train the network. ANN model of variance explains 64% of positive religious coping variable and 55% of negative religious coping variable. In addition, as a result of this training, the network learned with a certain algorithm and predicted the test data. Accordingly, the observed positive religious coping score was 3264.08 in total, while the network's predictive score was 3269.76 and the negative religious coping score was 1615.77, while the network estimated this score as 1616.85. Moreover, while the positive religious coping average was 4,16, the network estimated this average as 4,17 and the negative religious coping average was 2,06 whereas the artificial neural network estimated this average 2,06. As a result of the research, in predicting positive and negative religious coping, artificial neural networks were found to yield at least as good results as classical multivariate statistical methods. (With regression analysis, 31,6% of positive religious coping and 14,4% of negative religious coping variable were

estimated.) Therefore, artificial neural networks could be reliably used in determining factors affecting religious coping and predicting religious coping.

GİRİŞ

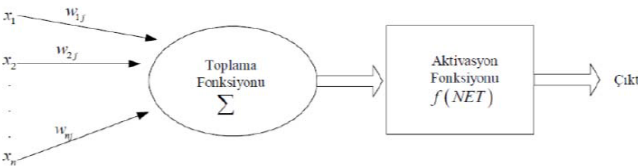
İnsanoğlu kümülatif nitelikteki bilimsel bilgiyi, karşılaştığı problemlerle baş edebilmek üzere her geçen gün farklı düzlemde yenileyerek üretmeye devam etmektedir. Bu durum hem insanın çözüm odaklı üretim faaliyetine dinamizm katmakta hem de bilimsel çalışmalara derinlik ve kuşatıcılık katmaktadır. Bilgisayar ve matematik bilimi verilerinin kombine edilerek insan beyninin sinir yapısının taklit edilebileceği fikri ortaya atılmıştır. Özellikle belirli bir algoritma kullanılarak çözülemeyen sorunların çözülebilmesi için yapay zekâ yapısı geliştirilmektedir. Öztemel'e (2003) göre bilgisayarların olayları öğrenmesini sağlayan teknoloji, makine öğrenmesidir. Çoğunlukla örnekler kullanılıp olayların girdi ve çıktısı arasındaki ilişkiler öğrenilir. Öğrenilen bilgiler ile benzer olaylar yorumlanıp kararlar verilir veya sorunlar çözülür. Öğrenmeyi gerçekleştirecek olan YSA sistemi aradaki ilişkiyi kendi paradigmasını (algoritma) kullanarak keşfetmektedir.

1. YAPAY SİNİR AĞLARI (YSA)

YSA, insan sinir sisteminin biyolojik network (ağ) yapısını taklit etmek üzere üretilmiş bilgisayar yazılımıdır (Aydoğan-Zırhloğlu, 2018). Efe ve Kaynak'a (2000, 1) göre, insan beynini oluşturan biyolojik nöronların çalışma prensibini örnek alan bilgisayarlar yardımıyla bilgilerin hesaplanarak, biyolojik sınırlar mantığından yola çıkarak bir çıktıya dönüştürüldüğü bilim alanıdır. Öztemel'e (2003, 29) göre, insan zihninde yer alan öğrenme, yeni bilgi ortaya koyma, bilgileri açığa çıkarmaya gibi durumları gerçekleştirmek için geliştirilmiş bilgisayar uygulamasıdır.

Beyne ait bir çok fonksiyonel özelliği taklit edecek şekilde; öğrenme, sınıflandırma, ilişkilendirme, genelleme, özellik belirleme ve optimizasyon gibi alanlarda uygulanmaktadır. Örnekten elde ettiği bilgileri algoritmasında denemeler sonucunda, kendi deneyimlerini ortaya çıkarır. Daha sonra benzer problemlerde benzer çözümler üretip, kararlar verir. (Öztemel, 2003, 29)

Şekil 1. Yapay Sinir Hücre Yapısı (Örkcü, 2009)

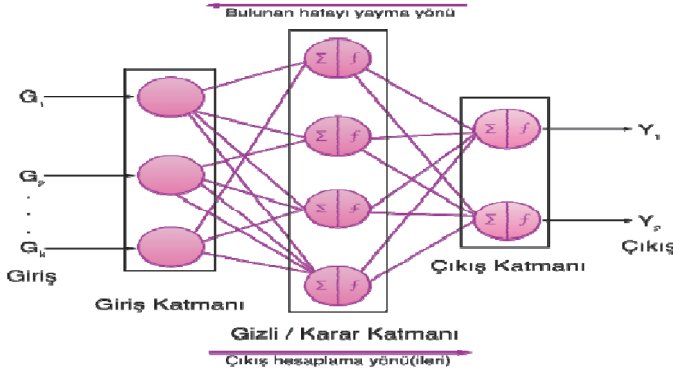


Şekil 1'de bir yapay sinir hücre yapısı vardır.

Girdiler: Evrenden, gelen yeni bilgilerin sinir hücresine girdisini sağlar (Öztemel, 2003, 49; Elmas, 2003, 33).

Ağırlıklar: Yapay hücreye gelen bilgilerin hücre için etkisini ve önemini gösteren sayısal (matematik) değerlerdir. **Σ Toplama Fonksiyonu:** Hücreye gelen girdileri hesaplayan yapı veya fonksiyondur. (Elmas, 2003, 33; Öztemel, 2003, 49).

Şekil 2. Örnek Bir Yapay Sinir Ağı Yapısı (Kaynak: @yasinguzel).



Şekil 2’de bir YSA yapısı örneği vardır. **Girdi Katmanı:** Sistem dışından gelen yeni bilgileri gizli katmana ileten yapıdan oluşur. **Gizli Katman:** Girdi katmanından gelen yeni bilgilere işlem yap-

arak çıktı katmanına gönderir. **Çıkış Katmanı:** Gizli (ara- karar) katmandan gelen bilgilere işlemler yaparak girdi setine karşılık gelen çıktı setini üretilir. Ağa birçok kez tanıtılan örnekler ile ağın en doğru ağırlık değerlerini elde etmesi amaçlanır. Hücre içi ağırlık değerlerinin, ağ içindeki bağlantılarla bu şekilde belirlenmesi işleme *ağın eğitilmesi* ismi verilir. Eğitilmiş ağ, böylece mevcut problem durumları üzerine genelleme yapabilme özelliği kazanmış olur ve buna da *ağın öğrenmesi* denir (Aydoğan-Zırhloğlu, 2018, 585).

YSA’nın kullanılabileceği birçok alan vardır. Endüstriyel ve sosyal hayatta araştırılan alanlarda başarılı sonuçlar vermiştir. Bir problemin YSA ile çözülebilmesi için iki şarttan birisinin olması yeterlidir. Sadece YSA ile problemlere pratik çözümler üretme durumunun olması gereklidir. Veya başka çözüm yolları olmasına rağmen, YSA’nın daha kolay ve etkin çözümler üretebilmesinin sağlanması gereklidir. (Öztemel, 2003, 35)

2. DİNİ BAŞA ÇIKMA

Bireyin tecrübe ettiği önemli olaylar, kendisini hem fizyolojik hem de psikolojik olarak etkilemektedir. Özellikle kriz olarak değerlendirilen yaşantılar, bir açıdan tehdit, baş edilemeyecek durum ve kayıp; diğer açıdan da bireyin kutsal ile tecrübe ve iletişiminin gelişiminde fırsat olarak görülmektedir. Bu bağlamda din, hayatta güçlüklerle karşılaşan insanlar için bir açıdan yük/olumsuz dini başa çıkma mekanizması diğer açıdan da bir mücadele sebebi olabilmektedir. Özellikle olumlu dini başa çıkma düzleminde din, birey için acı ve sıkıntılarıyla baş etmede önemli bir motivasyon unsuru olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda din, sıradan bir tecrübe niteliğinden sıyrılarak değişim ve dönüşümün, başa çıkmanın ve anlamlı olanı sürdürmesinin temel taşıyıcı faktörü olarak belirebilmektedir. Bu nedenle buhranların ve trajedinin olduğu yerlerde/dönemlerde, çoğu kez dinin de olması bir sürpriz olmamaktadır. Bu durumu Psikolog Paul Johnson şöyle belirtir: *Kriz zamanlarında, din genellikle ön plana çıkar* (1959, 82). Örneğin, 11 Eylül saldırıla-

rından kısa bir süre sonra Amerikalı örnekleme yapılan bir çalışmada, Schuster ve diğerleri (2001) katılımcıların %90'ının, kendi anlattıklarına göre, teselli ve destek için dinlerine döndüklerini bulmuşlardır. Bulman ve Wortman (1977), ciddi kazalardan sonra felç kalan bir grup insana başlarına gelen talihsizliği nasıl açıkladıklarını sormuşlardır. "Neden ben?" sorusuna verilen cevaplar arasında en sık rastlanan "Tanrı'nın takdiri" olmuştur.

Tarih boyunca, araştırmacılar ve kuramcılar başa çıkmada dinin rolüne eleştirel bir bakış açısı ile yaklaşmışlardır. Ancak, yakın zamanlarda, bu tablo değişmeye başlamıştır. Son yirmi yılda, sosyal bilimler ve sağlık bilimleri alanında çalışan araştırmacılar tarafından yapılan din ve baş çıkma ile ilgili çalışmaların sayısında büyük bir artış olmuştur (Abanoz, 2020; Harrison, Koenig, Hays, Eme-Akwari & Pargament, 2001; Pargament, 1997). Sağlık uzmanları da çeşitli problemlerin üstesinden gelme ve mevcut şartları iyileştirme çabalarında dinî baş etme yöntemlerinden faydalanmaya başlamışlardır. Dini başa çıkma olumlu (pozitif) ve olumsuz (negatif) olarak ikiye ayrılmaktadır. Olumlu dini başa çıkmada, mistik ve metafizik bir arayışı, olumlu Tanrı tasavvuru ve O'na güvenle bağlanma, hayatta anlam bulabilme ve bireyin diğer insanlarla olumlu ve uyumlu ilişkiler kurabilme söz konusudur. Çünkü din başa gelen olumsuz olayı kabullenmede manevi destek sağlar hem de probleme karşı başa çıkmada insana anlam kazandırarak sıkıntıdan kurtulmasına yardımcı olur (Doğan, 2016; Ekşi, 2001; Ferah, 2019; Pargament, 1988; Sağlam-Demirkan, 2020; Turan, 2018).

Koronavirüs (Covid-19) salgın durumuna karşı alınan sosyal izolasyon tedbirleri olumsuz duygu durumunun bir ifadesi olan somut yalnızlık hissini bireylerde tecrübe ettirmektedir. İlgili literatüre bakıldığında, Peplau ve Perlman'ın (1982) yalnızlık tanımındaki "*kişinin sosyal ilişkilerinde niceliksel ya da niteliksel bir şekilde ortaya çıkan, "hoş olmayan bir tecrübe"* ve Rook'un tanımındaki özellikle duygusal yakınlık kurmak için olanaklar sunan arzu edilen etkinlikleri gerçekleştirmek ve sosyal bütünleşme duygusu için uygun sosyal arkadaşlıkların olmaması durumunda ortaya çıkan, süregelen duygusal zorlanma/rahatsızlık durum" (Kızılgeçit, 2015; 2017a; 2017b; Pür, 2020; Whirter ve Benedict, 1990, 4) vurgusu, yalnızlığın koronavirüs (Covid-19) sürecinde yaşanan duygu durumlarını ifade etmede başvurduğumuz bir değişken olmasını gerekli kılmıştır. İlgili yalnızlık tecrübesinde hem *somut yalnızlık* durumu ortaya çıkmakta hem de bu yalnızlık durumunun *zorunlu olarak tecrübe* edilmesi durumu söz konusu olmaktadır.

Hayatın anlamı, düşünce, tutum ve davranışları belirleyen en güçlü yaşamsal güdülerden biridir. Nitekim Allport'a göre anlam arayışı, parçalanmış yaşamın girift derinlik ve belirsizliklerinden bir anlam ve sorumluluk örgüsü dokumaktır (Frankl, 2007). Bireyin kendisine sorduğu; "Nereye yönelmeliyim?", "Gelecek olacak mı ve nasıl olacak?", "Hayat ve ölüm nedir?" gibi varoluşsal sorulara cevap araması,

yaşam için gerekli olan yeteneklerin elde edilmesini amaçlayan tasarıların geliştirilme gayretinin varlığına işaretler. Fakat “varoluşsal sorgulama” kavramıyla ifade edilen ve çoğu zaman gerginlik yaratan bu tarz sorulara tam bir cevap verilmediği veya anlam isteğinin gerektiği kadar tatmin olmadığı durumlarda, hayata ve yaşama karşı artarak güç kazanan bir yorgunluk ve umutsuzluk belirir (Bahadır, 2002).

3. ARAŞTIRMANIN AMACI, HİPOTEZLERİ VE SORULARI

Bu çalışmayla, yapay sinir ağlarının tahmin (yordama- kestirim) alanındaki özelliklerini kullanmak üzere; bireylerin salgın sürecinde dini başa çıkma durumlarını tahmin edebilen bir model geliştirilmesi amaçlanmıştır. Böylelikle bireylerin salgın sürecinde dini başa çıkma durumlarının tahmin edilebilir olabilirliği araştırılmıştır.

Araştırmanın soruları şunlardır.

1- Dini Başa Çıkma düzeyi üzerinde bireylerin yaş, cinsiyet, medeni durum, eğitim durumu, aylık geliri, ikamet edilen yer, meslek, kronik hastalık durumu, aile içi fert sayısı, bilgisayar ve internet erişimi, yalnızlık ve hayatın anlamı değişkenleri etkili midir?

2- Yaş, cinsiyet, medeni durum, eğitim durumu, aylık geliri, ikamet edilen yer, meslek, kronik hastalık durumu, aile içi fert sayısı, bilgisayar ve internet erişimi, yalnızlık ve hayatın anlamı verileri ile olumlu dini başa çıkma durumuna yönelik tahminler yapılabilir mi?

3- Yaş, cinsiyet, medeni durum, eğitim durumu, aylık geliri, ikamet edilen yer, meslek, kronik hastalık durumu, aile içi fert sayısı, bilgisayar ve internet erişimi, yalnızlık ve hayatın anlamı verileri ile olumsuz dini başa çıkma durumuna yönelik tahminler yapılabilir mi?

4- Yapay sinir ağları yöntemiyle “yaş, cinsiyet, medeni durum, eğitim durumu, aylık geliri, ikamet edilen yer, meslek, kronik hastalık durumu, aile içi fert sayısı, bilgisayar ve internet erişimi, yalnızlık ve hayatın anlamı verileri” değişkenleri girdi olarak, dini başa çıkma durumu çıktı olarak kullanılarak bir model geliştirilebilir mi?

Bu durum doğrultusunda çalışmanın hipotezleri şunlardır:

1. Bireylerin salgın sürecinde dini başa çıkma bağımlı değişkenini açıklamak için; *a. Yaş, b. Cinsiyet, c. Medeni durum, ç. Eğitim durumu, d. Aylık geliri, e. İkamet edilen yer, f. Meslek, g. Kronik hastalık durumu, h. Aile içi fert sayısı, i. Bilgisayar erişimi, ı. İnternet erişimi, j. Dindarlık, k. Yalnızlık ve l. Hayatın anlamı* değişkenlerine gereksinim vardır.

2. Olumlu ve olumsuz dini başa çıkma durumları bireylerin *yaş, cinsiyet, medeni durum, eğitim durumu, aylık geliri, ikamet edilen yer, meslek, kronik hastalık duru-*

mu, aile içi fert sayısı, bilgisayar ve internet erişimi, yalnızlık ve hayatın anlamı değişkenleri ile tahmin edilebilir bir modelleme yapılması mümkündür.

Uygulanan istatistik çalışmalar ve analizler aşağıda belirtildiği gibi gerçekleştirilmiştir;

1. Bireylerin salgın sürecinde yaş, cinsiyet, medeni durum, eğitim durumu, aylık geliri, ikamet edilen yer, meslek, kronik hastalık durumu, aile içi fert sayısı, bilgisayar ve internet erişimi, yalnızlık ve hayatın anlamı değişkenleri regresyon analizi yöntemiyle hem olumlu hem de olumsuz dini başa çıkma durumları üzerinde ne kadar etkili oldukları yordanmıştır.

2. Bireylerin salgın sürecinde yaş, cinsiyet, medeni durum, eğitim durumu, aylık geliri, ikamet edilen yer, meslek, kronik hastalık durumu, aile içi fert sayısı, bilgisayar ve internet erişimi, yalnızlık ve hayatın anlamı değişkenleri YSA yöntemi kullanılarak dini başa çıkma ölçülerini yordayan bir model ortaya koyulmuştur.

3. Geliştirilen modele başka bir grubun verileri tanıtılarak dini başa çıkma düzeyleri tahmin edilmiştir.

4. Tahmin edilen dini başa çıkma durumu ile gözlenen dini başa çıkma durumları arasındaki korelasyon ve uyum regresyon analizi ve YSA üzerinden karşılaştırması yapılmıştır.

4. YÖNTEM

Araştırma, nicel araştırma türlerinden ilişkisel tarama modeliyle 2020 yılının ilk altı aylık döneminde ortaya koyulmuştur. Tarama modeli, bir gruba ait belli özelliklerin tespit edilmesi amacıyla verilerin toplanarak kullanılmasına dayanan araştırma biçimidir (Büyüköztürk, vd., 2014, 14). Araştırmanın amacına uygun örneklem ve bağımlı- bağımsız değişkenlere ait veriler, araştırmacı tarafından geliştirilen bilgi formu ile internet üzerinden toplanmıştır. Araştırma evrenini, 2020 yılı koronavirüs (Covid-19) salgınına farklı nitelikte tecrübe eden bireyler oluşturmaktadır. YSA ile oluşturulan tahmin modelinde, koronavirüs (Covid-19) sürecindeki bireylerin verileri kullanılmıştır. Araştırma, amaçlı örnekleme esasıyla, 783 birey ile yürütülmüştür. Amaçsal örnekleme belirli özelliklere sahip özel durumları içeren, çalışmanın amacına bağlı olarak istenilen bilgileri uygun ölçüde taşıyan durumların seçilerek, araştırma yapılmasını sağlayan nitelik taşıyıcı (Büyüköztürk vd., 2014, 90). Demografik bilgi formu aracılığıyla veriler elde edilmiştir.

4.1. Veri Toplama Araçları

Bu araştırmada demografik bilgileri belirleyen soruların yanında üç adet ölçek kullanılmıştır.

4.1.1. Dini Başa Çıkma Ölçeği (DBÇÖ)

Pargament, Koenig ve Perez tarafından 2000 yılında geliştirilen ölçek, Ayten tarafından Türkçe'ye uyarlanmıştır. Ayten, Göcen, Sevinç ve Öztürk (2012) tarafından yapılan uyarlamada, ölçeğin geçerliliği test edilmiştir. Faktör analizi Kaiser-Mayer Olkin (KMO) değerinin (.799) olduğu ortaya konulmuştur. Faktör analizinin dayandığı korelasyonel değerlerin istatistiksel olarak anlamlılığını gösteren Bartlett's Test of Sphericity (Bartlett'in Küresellik Testi) ise ($\chi^2=1976,212$; $p=000$) olduğu tespit edilmiştir. Yapılan faktör analizinde, ölçeğin toplam varyansın %61,1'ini açıklayan dokuz alt boyuttan ibaret 33 madde ortaya çıkmıştır. Ölçeğin (Cronbach Alpha değeri) genel iç tutarlılık katsayısı .844 olarak bulunmuştur.

4.1.2. Yaşamın Anlamı Ölçeği (YAÖ)

Bireyleride yaşamın anlamını sorgulayıp, değerlendirmek amacıyla geliştirilen ölçek, 2006 yılında Steger, Frazier, Oishi ve Kaler tarafından ortaya koyulmuştur. YAÖ'nün iç tutarlılık güvenilirlik katsayısını var olan anlam alt ölçeği için ,82, bulunmaya çalışılan anlam alt ölçeği için ,87 olarak tespit edilmiştir. Demirdağ- Kalafat (2015) tarafından uyarlanan bu ölçek bireylerin psikometrik özelliklerini değerlendirmek amacıyla kullanılmaktadır (Sezer, 2012; Terzi, Tekinalp ve Leuwerke, 2011). YAÖ'nün iç tutarlılık güvenilirlik her alt ölçek için sırasıyla ,81 ve ,85 olarak tespit edilmiştir. (Demirdağ- Kalafat, 2015) Yapılan faktör analizinde, ölçeğin toplam varyansın %64,5'ini açıklayan iki alt boyuttan ibaret 10 madde ortaya çıkmıştır. Ölçeğin (Cronbach Alpha değeri) genel iç tutarlılık katsayısı .677 olarak bulunmuştur.

4.1.3. UCLA Yalnızlık Ölçeği

Kişilerin yalnızlık düzeylerini ölçmek amacıyla Russel, Peplau ve Ferguson (1978) tarafından geliştirilen UCLA Yalnızlık Ölçeği, daha sonra tüm maddelerinin olumsuz ifade içeriyor olmasının sistematik yanlılığa yol açtığı düşüncesiyle Russell, Peplau ve Cutrona (1980) tarafından yeniden gözden geçirilerek maddelerin yarısı olumlu, yarısı olumsuz ifadelere dönüştürülerek son halini almıştır. Ölçekten alınan puanın yüksek olması bireyin yaşadığı yalnızlık düzeyinin fazla olması şeklinde ifade edilir. Ölçeğin ilk geliştirilme çalışmasında Russel, Peplau ve Ferguson (1978) ölçeğin tutarlılığını .96, iki ay ara ile yapılan tekrarda, güvenilirliği .73 olarak saptamışlardır. Ölçeğin yeniden gözden geçirilmesi çalışmasında (1980) ilk geliştirilen ölçek ile gözden geçirilerek elde edilen ölçek arasındaki ilişkiyi .91 olarak bulmuşlar ve iç tutarlılığının da .94 olduğunu belirtmişlerdir. Ülkemizde UCLA Yalnızlık ölçeğini ilk kez kullanan Yaparel (1984) ölçeğin geçerliğini Beck Depresyon Envanterini incelemiş ve benzer ölçekler geçerliğini .50 olarak bulmuştur. Uyarlaması Demir (1989) tarafından yapılan ölçeğin iç tutarlılığı ile ilgili analizler tüm deneklerin her maddeye verdikleri yanıtlar üzerinden Croanbach alfa

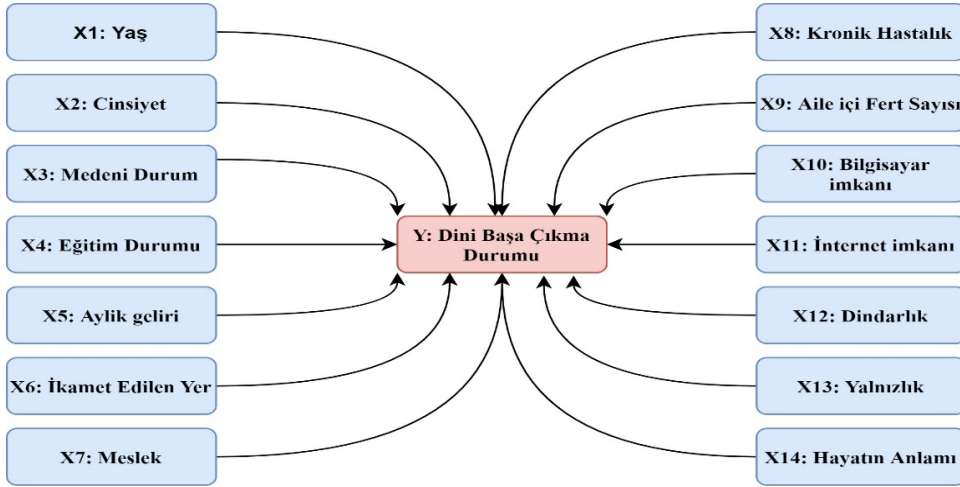
katsayısı hesaplanarak (.96) yapılmıştır. Ölçeğin Pearson momentler çarpımı korelasyon katsayısı .94 olarak bulunmuştur. Ölçeğin (Cronbach Alpha değeri) genel iç tutarlılık katsayısı .556 olarak belirlenmiştir. Yapılan faktör analizinde, ölçeğin toplam varyansın %51,2'sini açıklayan tek alt boyuttan ibaret 20 madde bulunmuştur.

Veriler, analiz edilmek için düzenlenerek ilgili ortama aktarılmış ve analizler SPSS Istatistics 22 ve MATLAB R2017b istatistik paket programları aracılığıyla gerçekleştirilmiştir.

5. BULGULAR

Dini başa çıkma durumlarını tahmin eden bir modelin geliştirilmesi için bu modele bir başka grubun veri seti tanıtılmıştır. Böylece bu veriler ile bireylere ait olumlu ve olumsuz dini başa çıkma durumunun tahmin edilmesi amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda oluşturulan tahmin modelinde yer alan bağımsız değişkenler ($X_1, X_2, X_3, X_4, X_5, X_6, X_7, X_8, X_9, X_{10}, X_{11}, X_{12}, X_{13}, X_{14}$) ve bağımlı değişken (Y) Tablo 1'de sunulmuştur.

Tablo 1: Modele Ait 14 Girdi ve 1 Çıktı



Model, Regresyon analizi ve YSA yöntemi aracılığıyla oluşturulmuştur. Bireye ait Tablo 1'de gösterilen 14 girdi, 1 çıktı değişkeni kullanılıp model eğitilmiş ve modelden dini başa çıkma durumu tahmin edilmesi sağlanmıştır.

5.1. Birinci Hipoteze İlişkin Bulgular

Araştırmanın *birinci sorusunun* cevabını bulmak için, 14 bağımsız değişken ile dini başa çıkma değişkenine ait Regresyon analizi modeli değerlendirilmiştir. R square başlığı altında verilen değer, bağımlı değişkendeki (dini başa çıkma) varyansın ne kadarının model tarafından açıklandığını söyler. Adjusted R Square değeri örneklemden elde edilen R^2 değeri, evrendeki gerçek değerler oldukça iyimser

bir biçimde şişirilmiş halini verme eğilimindedir. Sonucun istatistiksel anlamlılığını değerlendirmek için Anova tablosunda yer alan Sig.=0,00 değerine bakılması gereklidir. (Pallant, 2020, 178)

Tablo 2: Dini Başa Çıkma Değişkenine Ait Regresyon Analiz Sonuçları

	Olumlu Dini Başaçıkma	Olumsuz Dini Başaçıkma
R Square	0,328	0,159
Adjusted R Square	0,316	0,144
Std. Error	0,444	0,543
Sig.	0,00	0,00

Tablo 2’de yer alan bulgulara göre; modelimiz varyansın olumlu dini başa çıkma %31,6’sını, olumsuz dini başa çıkma değişkeninin %14,4’ünü açıklamaktadır. Sig değeri 0,00 olduğu için modelimiz istatistiksel anlamlılığa ulaşmıştır.

Bağımsız değişkenlerin her birinin değerlendirilmesi araştırmanın birinci sorusu için önemlidir. Modele dahil edilen 14 değişkenlerden hangisinin bağımlı değişkenin yordanmasına katkı sağladığı Tablo-3’te verilmiştir.

Tablo 3: Girdi Değişkenlerin Önem Yüzdesi

Olumlu Dini Başaçıkma		Olumsuz Dini Başaçıkma	
Değişken	%	Değişken	%
X14: Hayatın Anlamı	32,2*	X13: Yalnızlık	30,7*
X12: Dindarlık	31,0*	X12: Dindarlık	17,9*
X1: Yaş	14,8*	X2: Cinsiyet	0,8*
X13: Yalnızlık	14,6*	X8: Kronik Hastalık	0,6*
X2: Cinsiyet	0,9*	X11: İnternet	0,5
X5: Aylık geliri	0,9*	X1: Yaş	0,5
X6: İkamet Edilen Yer	0,8*	X14: Hayatın Anlamı	0,5
X4: Eğitim Durumu	0,6	X3: Medeni Durum	0,5
X10: Bilgisayar	0,5	X4: Eğitim Durumu	0,4
X8: Kronik Hastalık	0,4	X10: Bilgisayar	0,3
X7: Meslek	0,4	X7: Meslek	0,1
X3: Medeni Durum	0,4	X9: Aile içi Fert Sayısı	0,1
X9: Aile içi Fert Sayısı	0,2	X5: Aylık geliri	0,0
X11: İnternet	0,1	X6: İkamet Edilen Yer	0,0

* sig <0.05 anlamlılık düzeyinde.

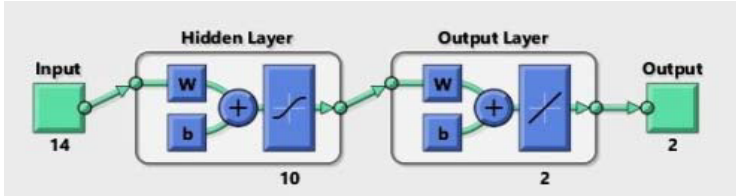
Tablo-3 de yer alan bulgulardan hareketle; her bir değişkenin katkısının kıyaslanması için beta değerleri alınmıştır. Olumlu dini başa çıkmada en büyük beta değeri .322'dir, bu da toplam *hayatın anlamı* değişkeninden elde edilmiştir. Bu durum, değişkenin modeldeki diğer tüm değişkenler tarafından açıklanan varyansı kontrol altında tutulduğunda, kendi başına bağımlı değişkene en güçlü katkıyı yaptığı anlamına gelmektedir. Sig (anlamlılık) değerleri, değişkenlerin denkleme istatistiksel olarak anlamlı bir katkı yapıp yapmadığını ortaya koymaktadır. Buna göre modelde yer alan değişkenlerin olumlu dini başa çıkmada; hayatın anlamı %32,2, dindarlık %31,0, yaş %14,8, yalnızlık %14,6, cinsiyet %0,9, aylık gelir %0,9 ve ikamet edilen yer %0,8 katkısı vardır. Ayrıca olumsuz dini başa çıkmada; yalnızlık %30,7, dindarlık %17,9, cinsiyet %0,8 ve kronik hastalık %0,6 katkısı vardır.

5.2. İkinci Hipoteze İlişkin Bulgular

Birinci hipoteze ilişkin bulgular ile çıktı olarak olumlu ve olumsuz dini başa çıkma durumlarına hazır hale getirilmiş olan modele ait Tablo 1'de belirtilen 14 girdi değişkeni tanıtarak, modelden her birey için olumlu ve olumsuz dini başa çıkma durumu üretilmesi sağlanmıştır.

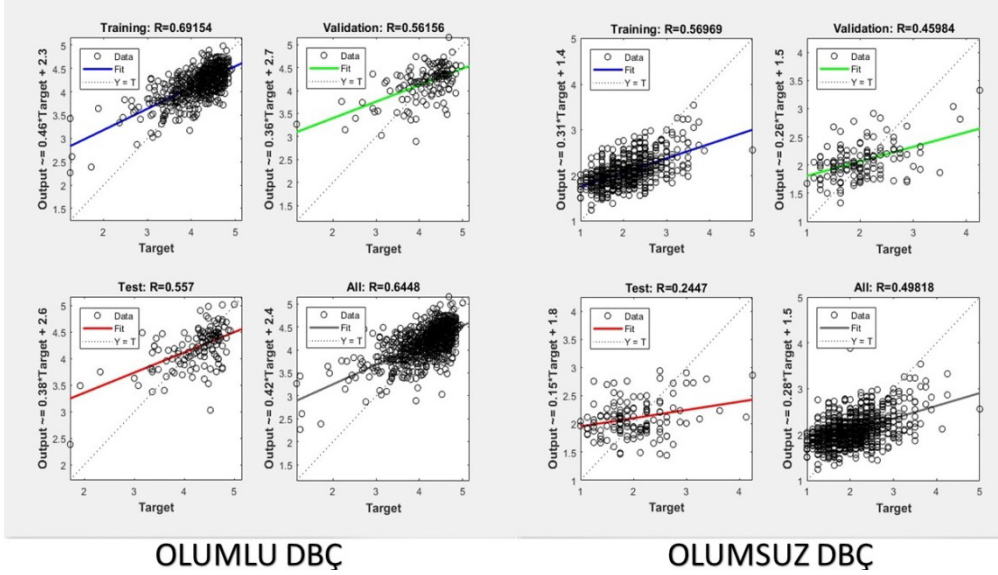
Araştırmanın *ikinci ve üçüncü sorularını* cevaplamak için bir model tasarlanmıştır. Modelin eğitilmesi aşamasında, ağın öğrenmesi işlemi 549'i eğitim, 117'si doğrulama ve 117'si test olmak üzere toplam 783 kişi verileri aracılığıyla ortaya konulmuştur. Ağın eğitilmesi için MATLAB R2017b uygulamasında Neural Network Fitting bölümü kullanılmıştır.

Şekil 3. Modellenen Ağın Görüntüsü



Modellenen ağ Şekil 3'de görüldüğü üzere girdi, gizli katman ve çıktı katmanlarından oluşmuştur.

Ağın 14 girdi (input) hücresi, 10 (hidden layer) ve 2 (output layer) olmak üzere 12 ara katman hücresi ve 2 çıktı (output) hücresi vardır. Gizli katmandaki bilgi akış fonksiyonu sigmoid aktivasyondur. Çıktı katmanı doğrusal fonksiyondur.

Şekil 4: YSA ile Olumlu ve Olumsuz Dini Başa Çıkma Durumlarının Regresyon Analiz Değerleri**Tablo 4:** Tahmini Veri Seti ve YSA Analiz Değerleri

	%	n	Olumlu DBÇ		Olumsuz DBÇ	
			R	S.Hata	R	S.Hata
Eğitim	70%	549	7,09	0,44	6,45	0,41
Doğrulama	15%	117	5,97	0,45	3,67	0,21
Test	15%	117	3,61	0,28	2,53	0,18
Toplam	100%	783	6,45	0,43	5,50	0,35

Şekil 4 ve Tablo 4'te en iyi modelden elde edilen dini başa çıkma durumları ve YSA modelinin korelasyon (R) değerleri grafiksel olarak gösterilmektedir. YSA modeli varyansın; olumlu dini başa çıkma değişkeni % 64,5'ini, olumsuz dini başa çıkma değişkeni % 55' ini açıklamaktadır.

Araştırmanın *dördüncü sorusuna* cevap bulmak için gözlenen ve tahmin edilen verilere ait korelasyon tekniği kullanılmıştır.

Tablo 5: Gözlenen ve Tahmin Edilen Değerlerin Korelasyonu

	Olumlu DBÇ	Olumsuz DBÇ
B (Korelasyon)	.64	.55
Sig. (2-tailed)	.000	.000

Tablo 5’de tahmin edilen ve gözlenen bulgular arasındaki korelasyon değerinin (β) 0,64 ve 0,55 olması ***ilişkinin büyük yönlü ve yüksek düzeyde olduğunu göstermektedir (0,5 < β < 1)*** (Cohen, 1988, 79-81). Bu iki değişken arasındaki ilişkinin pozitif yönde ve yüksek düzeyde olduğu anlamına gelmektedir.

Gözlenen ve tahmin edilen olumlu ve olumsuz dini başa çıkma puanlarının karşılaştırılması Tablo 6’da yapılmıştır.

Tablo 6: Gözlenen ve Tahmin Edilen Verilerin Karşılaştırılması

	Gözlenen		Tahmin Edilen	
	Olumlu DBÇ	Olumsuz DBÇ	Olumlu DBÇ	Olumsuz DBÇ
Örneklem Sayısı(n)	783	783	783	783
Toplam (Sum)	3264,08	1615,77	3269,76	1616,85
Ortalama (Mean)	4,16	2,06	4,17	2,06

Yapay sinir ağları (Neural Network Fitting)’ e tanımlı 783 bireyin 14 değişken üzerinden eğitim yapılmıştır. Bu eğitim sonucunda ağ belli bir algoritma ile öğrenmiş ve test verilerini yordamıştır. Buna göre gözlenen olumlu dini başa çıkma puanı toplam 3264,08 iken ağın tahmin puanı 3269,76 ve olumsuz dini başa çıkma puanı 1615,77 iken ağ bu puanı 1616,85 olarak tahmin etmiştir. Ayrıca olumlu dini başa çıkma ortalaması 4,16 iken ağ bu ortalamayı 4,17 ve olumsuz dini başa çıkma ortalaması 2,06 iken yapay sinir ağı bu ortalamayı 2,06 olarak tahmin etmiştir.

SONUÇ TARTIŞMA VE ÖNERİLER

Araştırmanın birinci hipotezinin a. Yaş *doğrulandı* (olumlu DBÇ; %14,8), b. Cinsiyet *doğrulandı* (olumlu DBÇ; %0,9- olumsuz DBÇ; %0,8), c. Medeni durum *doğrulandı*, ç. Eğitim durumu *doğrulandı*, d. Aylık geliri (olumlu DBÇ; %0,9) *doğrulandı*, e. İkamet edilen yer *doğrulandı* (Olumlu DBÇ; %0,8), f. Meslek *doğrulandı*, g. Kronik hastalık durumu *doğrulandı* (Olumsuz DBÇ; %0,6), h. Aile içi fert sayısı *doğrulandı*, i. Bilgisayar erişimi *doğrulandı*, ı. İnternet erişimi *doğrulandı*, j. Dindarlık *doğrulandı* (olumlu DBÇ; %31,0- olumsuz DBÇ; %17,9), k. Yalnızlık *doğrulandı* (olumlu DBÇ; %14,6- olumsuz DBÇ; %30,7), ve l. Hayatın anlamı *doğrulandı* (olumlu DBÇ; %32,2). Dini başa çıkma konusunda yapılan çalışmaların birçoğunda dindarlık değişkeni ile olan ilişkisi incelenmiştir (Abanoz, 2020, 420). Dini başa çıkma ile dindarlık (Ayten, 2012; Sağır, 2014; Turan, 2018; Yıldız, 2019), ruh sağlığı (Koç, 2009; Ekşi, 2001; Dilmaç, 2018), mesleki tükenmişlik (Dağcı - Kartopu, 2014), örgütsel sessizlik (Kahya - Dağcı, 2015), hayat memnuniyeti ve şükür (Ayten, 2012; Turan, 2018; Ayten-Yıldız, 2019) arasında olumlu ilişki ortaya çıkmıştır. Dinî başa çıkma ile stres (Güner, 2006; Karakaş-Koç, 2014; Ferah, 2019), anksiyete (Uygur, 2016), öfke tarzları (Özgül, 2017) ve travma (Doğan, 2018) ile ters yönlü anlamlı ilişki ortaya çıkmıştır.

Araştırmanın ikinci hipotezi doğrulanmıştır. Bulgulardan hareketle, oluşturulan yapay sinir ağının dini başa çıkmanın yordanmasında doğruya en yakın sonuçlar verdiği söylemek mümkündür. (YSA ile olumlu dini başa çıkma değişkeninin % 64,5'i, olumsuz dini başa çıkma değişkeninin % 55' i tahmin edilmiştir.) Araştırma sonucunda; olumlu ve olumsuz dini başa çıkma durumunun yordanmasında yapay sinir ağlarının, en az klasik çok değişkenli istatistiksel yöntemler kadar iyi sonuçlar verdiği görülmüştür. (Regresyon analizi ile olumlu dini başa çıkmanın %31,6 'sı, olumsuz dini başa çıkma değişkeninin %14,4' ü tahmin edilmiştir.) Bu nedenle dini başa çıkmayı etkileyen faktörlerin belirlenmesi ve dini başa çıkmanın yordanması çalışmalarında yapay sinir ağları güvenilir bir şekilde kullanılabilir. Günümüzde bir çok alanda kullanılan (Deperlioğlu & Köse, 2011; Elmas, 2003, 22; Öztemel, 2003, 13) yapay zekâ bilimi ve YSA; modelleme, sınıflama, optimizasyon, yordama (kestirim-tahmin) gibi önemli uygulama özellikleriyle güçlü ve başarılı sonuçlar ortaya koyduğu yapılan çalışmalarla (Açıkbaş, Kaymaz ve Söylemez, 2010; Asilkan ve Irmak, 2009; Aslan, 2008; Ataseven, 2013; Bahadır, 2016; Bou-Rabee, Suliaman, Choe, Han, Saaed & Marati, 2015; Burmaoğlu, 2009; Caner ve Üstün, 2006; Çikoğlu, Temurtaş ve Yumurcak, 2004; Erdem ve Uzun, 2005; Helhel, 2009; Kasaplı, 2014; Koç, 2012; Kuzmanovic, Jevric, Gajic, Kovacevic, Vasiljevic, Kecojevic & İvanovic, 2015; Lee, 2010; Musso, Kyndt, Cascallar & Dochy, 2013; Naik & Rogathanan, 2004; Ocakoğlu, 2006; Ötkün ve Karlık, 2013; Rahmani & Aprilianto, 2014; Şevik, Aktaş, Özdemir ve Doğan, 2014; Tekin, 2014; Tepehan, 2011; Tezbaşaran, 2016; Toprak, 2017; Yılmaz, Güneş ve Aksu, 2007;) ortaya çıkmıştır.

Ayrıca nicel araştırma uygulaması yapılan koronavirüs (Covid-19) salgın sürecinde bir grup bireyin dini başa çıkma durumu verileri kullanılarak YSA ile bir model geliştirilmiştir. Yapay sinir ağları ve yapay zeka yöntemleri ile yordama (tahmin) yapılan uygulamalar taranmıştır. Yapılan analiz sonuçlarında tahmin başarısının geçerliliğini ve doğruluğunu ölçebilmek için gerçek değerler YSA ile ortaya konan tahmin sonuçları ile karşılaştırılmıştır. Tahmin edilen ve gözlenen dini başa çıkma verileri arasındaki korelasyon değerinin olumlu dini başa çıkmada 0,64 ve olumsuz dini başa çıkmada 0,55 olması ilişkinin büyük yönde ve yüksek düzeyde olduğuna anlamına gelmektedir. Kızılgeçit-Çinici (2020) tarafından yapılan bir çalışmada Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde bireylere ait umutsuzluk ve yalnızlık düzeylerini kestiren bir model çalışması yapılmıştır.

Araştırmada dini başa çıkma değişkeninin yordanması amacıyla yalnızca yapay sinir ağı modellerinden “çok katmanlı algılayıcı modeli”; çok değişkenli istatistiksel yöntemlerden ise “regresyon analizi” kullanılmıştır. Yapılacak müteakip çalışmalarda diğer yapay sinir ağı modellerinin de kullanılması ve diğer çok değişkenli istatistiksel yöntemler ile karşılaştırılması alanyazına yararlı bilgiler sunabilir.

Özetle gelecekte yapılacak araştırmalar için, değişik versiyonlara sahip YSA modelleri aracılığıyla tahminler yapılabilir. Araştırmanın kapsamı genişletilerek farklı zamanlarda ve bireylerin yaş aralıklarına göre YSA'nın yordama gücüne bakılabilir. Bireylerin içinde bulunduğu yaş grubu puanları ile sonraki dönemlere ait puanlarını tahmin etmesine yönelik çalışmalar uygulanabilir. Din psikolojisi literatüründe; dindarlık, maneviyat, dini gelişim, tutum, dini uğraşlar, din değiştirme, dini tecrübe, dini pratik, vb. araştırmalar yapılmaktadır. Bu araştırmalarda makine öğrenmesi ile YSA kullanılarak tahmine dayalı veriler üretilebilir. Dindarlık meta verileri üzerinden modeller ile daha büyük örneklemeler alınarak ileriye dönük detaylı tahmin çalışmalarını ortaya konulabilir.

KAYNAKÇA

- Abanoz, Süleyman. "Türkiye'de Yapılan 'Dinî Başa Çıkma' Konulu Araştırmalar Hakkında Bir Değerlendirme". *Eskiyeni* (2020), 406-429.
- Açıkbaş, Süleyman – Kaymaz, Adnan – Söylemez, Mehmet T. "Raylı Toplu Taşıma Sistemlerinde Boşta Gitme Noktalarının Optimizasyonu." *İTÜ Dergi* 9/1 (2010), 3-14.
- Ataseven, Burçin. "Yapay Sınır Ağları ile Öngörü Modellemesi". *Öneri Dergisi* 10/39 (2013), 101-115.
- Aydoğan, İzzettin – Zırhloğlu, Gürol. "Öğrenci Başarılarının Yapay Sınır Ağları ile Kestirilmesi". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 15/1 (2018), 577-610.
- Ayten, Ali - Göcen, Gülüşan – Sevinç, Kenan – Öztürk, Eyüp Ensar. "Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Ampirik Bir Araştırma". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012), 45-79.
- Ayten, Ali - Yıldız, Refik. "Dindarlık, Hayat Memnuniyeti İlişkisinde Dinî Başa Çıkmanın Rolü Nedir? Emekliler Üzerine Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2019), 281-308.
- Bahadır, Abdülkerim. *İnsanın Anlam Arayışı ve Din: Logoterapik Bir Araştırma*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- Bahadır, Elif. "Using Neural Network and Logistic Regression Analysis to Predict Prospective Mathematics Teachers' Academic Success upon Entering Graduate Education". *Educational Sciences: Theory & Practice* 16/(2016), 943-964.
- Bou-Rabee, Mohammed - Sulaiman, Shaharin A. - Choe, G. - Han, D. - Saeed, Thuraya – Marafie, S.. "Characteristics of Solar Energy Radiation on Typical

Summer and Winter Days in Kuwait". *International Journal of Automotive and Mechanical Engineering* 12/(2015), 2944-2953.

Bulman, R. Janoff – Wortman, Camille B.. "Attributions of Blame And Coping in The 'real world': Severe Accident Victims React to Their Lot". 874739 *Journal of Personality and Social Psychology* 35/5 (1977), 351-363.

Burmaoğlu, Serhat. *Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı Beşeri Kalkınma Endeksi Verilerini Kullanarak Diskriminant Analizi, Lojistik Regresyon Analizi Ve Yapay Sinir Ağlarının Sınıflandırma Başarılarının Değerlendirilmesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2009.

Büyükoztürk, Şener - Çakmak, Ebru Kılıç - Akgün, Özcan Erkan – Karadeniz, Şirrin. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ed. Funda Demirel. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2014.

Caner, Murat - Üstün, Seydi Vakkas. "Yapay Sinir Ağları ile Konuşmacı Kimliğini Tanıma Uygulaması", *Mühendislik Bilimleri Dergisi* 12/2 (2006), 279-284.

Cohen, Jacob Willem, *Statistical Power Analysis for the Behavioural Sciences*, (2nd edn). Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1988.

Dağcı, Abdullah - Kartopu, Saffet. "Meslekî Tükenmişlik İle Dindarlık Eğilimi Arasındaki İlişki Üzerine Ampirik Bir Araştırma." *Turkish Studies*, 9/8 (2014), 365-383.

Demirdağ, Seyithan- Kalafat, Sezai. "Yaşamın Anlamı Ölçeği (YAÖ): Türkçeye uyarlama, geçerlik ve güvenilirlik çalışması." *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 16(2), (2015), 83-95.

Dılmaç, Bülent "Psikolojik Danışma Deneyimi Yaşayanların Dini Başa, Psikolojik İyi Olma ve Affetme Düzeyleri Arasındaki Yordayıcı İlişkiler: Bir Model Önerisi". *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik* Cilt: 1, ed. Ali Ayten vd. 169-186. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2. Baskı, 2018.

Doğan, Mebrure. *Sabır Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016.

Doğan, Mebrure. "Üniversite Öğrencilerinin Travma Sonrası Gelişimlerinde İçsel Dinî Motivasyon, Dinî Başa Çıkma, Sabır ve Şükürün Rolü". *Turkish Studies* 13/25 (Sonbahar 2018), 207-230.

Efe, Önder - Kaynak, Okyay. *Yapay Sinir Ağları ve Uygulamaları*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2000.

Ekşi, Halil. *Başaçıkma, Dinî Başaçıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.

- Elmas, Çetin. *Yapay Sinir Ağları*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2003.
- Erdem, O. Ayhan - Uzun, Emre. "Yapay Sinir Ağları ile Türkçe Times New Roman, Arial ve Elyazısı Karakterleri Tanıma". *Gazi Üniversitesi Mühendislik Mimarlık Fakültesi Dergisi* 20/1 (2005), 13 - 19.
- Ferah, Nimet. *Boşanma Sürecindeki Bireylerde Dini Başa Çıkma Davranışlarının Analizi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Güner, Ayşe. *Lise Öğrencilerinde Stres Başa Çıkma ve Dini Başa Çıkma*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Harrison, Myleme O. - Koenig, Harold G. - Hays, Judith C. - Akwari, Anedi G. Eme - Pargament, Kenneth I.. "The epidemiology of religious coping: a review of recent literature". *International Review of Psychiatry* 13/2 (2001), 86-93.
- Helhel, Yeşim. *Makroekonomik Değişkenler ve Döviz Kuru İlişkisi: Yapay Sinir Ağı ve VAR Yaklaşımları ile Öngörü Modellemesi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Johnson, Paul E. "Psychology and Values". *The Personalist* 40/3 (1959), 272 - 279.
- Kahya, Cem - Dağcı, Abdullah. "Dindarlığın Örgütsel Sessizlik Üzerindeki Rolü." *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Elektronik Dergisi*, 6/12 (2015), 461-483.
- Karakaş, Ahmet Canan - Koç, Mustafa. "Stresle Başa Çıkma ve Dini Başa Çıkma Yöntemleri Arasındaki İlişkinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/3 (2014), 610-631.
- Koenig, Harold G.- Pargament, Kenneth I.- Nielsen, Julie. "Religious coping and health status in medically ill hospitalized older adults". *The Journal of nervous and mental disease*, 186/9 (1998), 513-521.
- Kızılgeçit, Muhammed- Çinici, Murat. "Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde Bireylerin Umutsuzluk ve Yalnızlık Düzeyinin Kestirilmesi", *VIITH International Eurasian Educational Research EJERCongress Bildirileri* (Online, 10-13 Eylül 2020), Eskişehir Anadolu Üniversitesi, 84-87.
- Kızılgeçit, Muhammed. *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık Üzerine Psiko-Sosyal Bir Çalışma*. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2015.
- Kızılgeçit, Muhammed. *Din Psikolojisinin 200'ü*. Ankara: Otto, 2017a.
- Kızılgeçit, Muhammed. "Yalnızlık Dindarlık İlişkisi". *Din, Değerler ve Sağlık*, (pp. 517-555), İstanbul: DEM Yayınları, 2017b.

- Koç, Gencer. *Tünel Sistemlerinde Araç Kaynaklı Hava Hızlarının Yapay Sinir Ağları Kullanılarak Modellenmesi*. Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Koç, Mustafa. "Dinsel Pratiklerin Sıklık Düzeyleri ile Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişki: Ergenler Üzerine Ampirik Bir Araştırma". *Bilimname* 16/1 (2009), 140-182.
- Musso, Mariel - Kyndt, Eva - Cascallar, Eduardo - Dochy, Filip. "Predicting General Academic Performance and Identifying The Differential Contribution of Participating Variables Using Artificial Neural Networks". *Frontline Learning Research* 1/(2013), 42-71.
- Naik, Bijayananda - Ragothaman, Srinivasan. "Using Neural Networks To Predict MBA Student Success". *College Student Journal* 38/1 (2004), 143+.
- Özdemir, Ahmet - Bahadır, Elif. "Neural network based approach for predicting learning effect in pre-service teachers," *2014 World Congress on Computer Applications and Information Systems (WCCAIS), Hammamet*, (2014), 1-2.
- Özgül, Mustafa. *Dini Başa Çıkma ile Sürekli Öfke-Öfke İfade Tarzları İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Öztemel, Ercan. *Yapay Sinir Ağları*. İstanbul: Papatya Yayıncılık, 2003.
- Pallant, Julie. *SPSS Kullanma Kılavuzu: SPSS ile Adım Adım Veri Analizi*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2020.
- Pargament, Kenneth - Kennell, Joseph - Hathaway, William, Grevengoed, Nancy - Newman, Jon - Jones, Wendy. "Religion and the Problem-Solving Process: Three Styles of Coping". *Journal for the Scientific Study of Religion* 27/(1988), 90.
- Pargament, Kenneth Ira. *The Psychology of Religion And Coping: Theory, Research, Practice*. New York, NY, US: Guilford Press, 1997.
- Pargament, Kenneth I.- Koenig, Harold- Perez, Lisa M. "The many methods of religious coping: Development and initial validation of the RCOPE". *Journal of clinical psychology*, 56/4 (2010), 519-543.
- Peplau, Letitia Anne - Perlman, Daniel. "Perspective on loneliness". *Loneliness: A Sourcebook of Current Theory, Research and Therapy* (1982), 1-18.
- Pür, İlyas. *Ortaöğretim Öğrencilerinde Dinî Hayat ile Kaygı ve Yalnızlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma: Mersin Örneği*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

- Russell, Daniel - Peplau, Letitia - Cutrona, Carolyn. "The Revised UCLA Loneliness Scale: Concurrent and Discriminate Validity Evidence". *Journal of Personality and Social Psychology* 39/(1980), 472-480.
- Russell, Daniel - Peplau, Letitia - Ferguson, Mary. "Developing a Measure of Loneliness". *Journal of Personality Assessment* 42/(1978), 290-4.
- Sağır, Zeynep. *Suriyeli Mültecilerde Dini Başa Çıkma ve Ruh Sağlığı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Schuster, Mark A. - Stein, Bradley D. - Jaycox, Lisa H. - Collins, Rebecca L. - Marshall, Grant N. - Elliott, Marc N. - Zhou, Annie J. - Kanouse, David E. - Morrison, Janina L. - Berry, Sandra H. "A National Survey of Stress Reactions after the September 11, 2001, Terrorist Attacks". *The New England Journal of Medicine*, 345/20 (2001), 1507-1512.
- Steger, Michael- Oishi, Shigehiro - Kesebir, Selin. "Is a Life without Meaning Satisfying? The Moderating Role of the Search for Meaning in Satisfaction with Life Judgments". *The Journal of Positive Psychology* 6/(2011), 173-180.
- Şevik, Seyfi. "Güneş Destekli Isı Pompalı Bir Kurutucuda Mantarın Kuruma Davranışlarının Yapay Sinir Ağı Kullanılarak Modellenmesi". *Tarım Bilimleri Dergisi* 20/(2014), 187-202.
- Tekin, Ahmet. "Early Prediction of Students' Grade Point Averages at Graduation: A Data Mining Approach". *Eurasian Journal of Educational Research* 14/(2014), 207-226.
- Tepahan, Tercan. *Türk Öğrencilerinin PISA Başarılarının Yordanmasında Yapay Sinir Ağı ve Lojistik Regresyon Modeli Performanslarının Karşılaştırılması*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Tezbaşaran, Esin. *Temel Bileşenler Analizi ve Yapay Sinir Ağı Modellerinin Ölçek Geliştirme Sürecinde Kullanılabilirliğinin İncelenmesi*. Mersin: Mersin Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Toprak, Emre. *Yapay Sinir Ağı, Karar Ağaçları ve Ayırma Analizi Yöntemleri ile PISA 2012 Matematik Başarılarının Sınıflandırılma Performanslarının Karşılaştırılması*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Turan, Yahya. "Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti ve Sosyal Medya Kullanımı." *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018), 479-516.
- Uygur, Ali Engin. *Değerler Sisteminin (Dini Başa Çıkma, Affedicilik ve Emmons Şükür Ölçekleri Açısından) Anksiyete Duyarlılığı Üzerindeki Yordayıcı Etkisi*

Metakognisyonların Aracı Rolü. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Yaparel, Recep. *Yirmi -Kırk Yaşlar Arası Kişilerde Dini Hayat ile Psiko-Sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma.* Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1987.

Yıldız, Refik. *Emeklilerde Başa Çıkma ve Dindarlık İlişkisi.* İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Yılmaz, Saban – Güneş, Mahit – Aksu, Mustafa. "Rüzgâr Enerjisi ile Tahrik Edilen Bilezikli Asenkron Jeneratörün Yapay Sinir Ağı ile Denetlenmesi". *Makine Teknolojileri Elektronik Dergisi* 4/1 (2007), 15-24.

"Çok Katmanlı Yapay Sinir Ağları". Erişim: 28 Temmuz 2020. https://www.bilimbilmek.com/sayfa/Fatih_Tasgetiren-Cok_Katmanli_-Yapay_Sinir_Aglari.html

Yapay Zekâ Ders Notları 04 | Yapay Sinir Ağlarının Yapısı, "@yasinguzel." Erişim 03 Temmuz 2020. <https://link.medium.com/LXHTyXF3w7>.

Allah Tahayyüleri Ölçeği

The Scale of Allah Imagination

Faruk KARACA

Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Din Psikolojisi Anabilim Dalı

Prof., Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology,
Department of Psychology of Religion, Rize / Turkey
faruk.karaca@erdogan.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-3325-2154

Hızır HACIKELEŞOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı
Dr. Lecturer, Gümüşhane University, Faculty of Theology, Department of Psychology of
Religion, Gümüşhane/ Turkey

hizirhacikelesoglu@gumushane.edu.tr

ORCID ID: 0000-0001-7831-0090

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 20 Temmuz / July 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 24 Kasım / November 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.771686

Atıf / Citation: Karaca, Faruk - Hacikeleşoğlu, Hızır. "Allah Tahayyüleri Ölçeği / The Scale of Allah Imagination". *ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyat researches* 54 (Aralık/December 2020/2), 67-83. doi: 10.29288/ilted.771686

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Bu çalışmada Tanrı'ya yönelik tahayyül biçimlerini ölçmeye yönelik kültüre duyarlı bir ölçme aracı geliştirilmiştir. Ölçekle ilgili yapılan psikometrik analizler, ölçeğin yeterli derecede geçerli ve güvenilir bir araç olduğunu göstermektedir. Allah tahayyülleri ölçeği, toplam varyansın %50,35'ini açıklayan dört faktörden ve toplam 19 maddeden müteşekkil bir yapı sergilemektedir. Yapılan faktör analizine göre ölçekteki birinci faktöre "İlgisiz Allah" (ilgisiz), ikinci faktöre "Korkutan Allah" (korku-ceza yönelimli), üçüncü faktöre "Seven ve korkutan Allah" (dengeli), dördüncü faktöre ise "seven Allah" (sevgi yönelimli) ismi verilmiştir. Yapılan doğrulayıcı faktör analizi, ölçeğin dört faktörlü yapısını doğrulamıştır. Güvenirlilik analizlerine göre Allah Tahayyülleri ölçeği (ATÖ) için iç tutarlılık ölçütü olan Cronbach's alpha katsayısı $\alpha = .61$ olarak hesaplanmıştır. Aynı ölçeği oluşturan maddeler yarıya bölme tekniği (Split-half) ile analiz edildiğinde iki yarım ölçek arasındaki korelasyon katsayısının .69 olduğu görülmüştür. 53 kişilik bir popülasyon ile on gün arayla yapılan iki ölçüm sonuçları arasındaki korelasyon katsayısı ise .69, ($p < .01$) olarak ölçülmüştür. Sonuç olarak Allah Tahayyülleri Ölçeğinin yeterli düzeyde güvenilir ve geçerlik skorları ürettiği, konuyla ilgili çalışmalarda rahatlıkla kullanılabileceği söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Din, Allah, Tahayyül, Ölçek, Geçerlik, Güvenirlilik.

Abstract

In this study, a culture-sensitive measurement tool was developed to measure the imaginary forms of God. Psychometric analysis conducted with scale showed that the scale is reliable and valid enough. The scale of Allah imagination has a structure consisting of four factors and 19 items that explain 50.35% of the total variance. According to factor analysis, the first factor is "Dismissive God image" (careless), the second factor is "Frightening God" (fear-punishment oriented), the third factor is "Loving and Frightening God" (balanced), and the fourth factor is "Loving God" (love oriented). As a result of confirmatory factor analysis, the four-factor structure of the scale was confirmed. Cronbach's alpha, which is regarded as a criterion for internal consistency, is measured as $\alpha = .61$ for the scale of Allah Imagination. While the same items were analyzed via split half method, it is seen that the coefficient of correlation is .69. The correlation coefficient between the results of two measurements with 53 people and 10 days interval was calculated as .69, ($p < .01$). As a result of the analysis, it can be stated that the scale of Allah imagination is a valid and reliable measurement tool.

Keywords: Psychology of religion, Religion, Allah, Imagination, Scale, Validity, Reliability.

Extended Summary

Each individual envisions in line with his developmental capacity and this process results in the formation of personal and unique imaginations. That God is the object of the act of thought necessitates a fiction produced on the basis of the information learned about it rather than the imaginations built on mental representations of previous experiences. This situation distinguishes it from other imaginations or imaginations. However, just as God is not an ordinary object or a scientific concept encountered in everyday life, religiosity is mostly shaped according to the meaning expressed by God for the individual. That is why the act of imagining God in mind brings the most meaningful and strongest emotions and experiences to the fore, and the God image takes on a more personalized form. Many individual and social factors are effective in the structuring of the God image. This situation arises from the differences that arise in terms of past lives, individual abilities and competencies, living conditions and life expectations, such as the genetic predispositions of each individual. In addition, people continue their lives in a comprehensive area of interaction throughout the development process, starting from the family and reaching the farthest environment. Attachment theories, which can be considered as object relations and its continuation, are the most used theories in explaining the formation and development process of the God imagination. Object relations theory, based on inter-

personal relations, puts the relations with the mother in the foreground. According to this, internal mental representations towards self and others that develop in the child as a result of the relationship with the parent in the early period play a lifelong determinant role in relationships with others, expectations, feelings, thoughts, and behaviors. In this context, devotion to the mother figure has an important place in adulthood relationships with others and even with God. According to the pioneers of the theory, the imagination of God consists of the synthesis of the individual's other imaginations and experiences. Another approach that holds an important place in relational explanations for the formation of God image is attachment theory. According to this approach, the development course of the baby's bio-social behavioral system is determined by the first caregiver, who protects it from harm, from the environment and natural dangers. According to the theory, the baby gives messages with social content by showing too much or little sensitivity towards the first caregiver. If the relationship between mother and baby results in a positive way, a secure attachment occurs between mother and baby, which is a symbol of protection and security, and this initial attachment affects an area extending to adulthood relationships. Regardless of religious orientation, people experience various feelings about God or transcendent reality and produce mental fictions about it. In the monotheistic religions, the more personal characteristics of God activate the richer perceptions, images, thoughts, and imaginations in the inner world of the individuals who have a conscious relationship with God through these religions. These designs, which do not have only cognitive content, can be effective enough to determine the direction of the Human-God relationship, as they are structured together with emotional potential. Qualitative and quantitative studies on the subject in the historical process have brought along attempts to measure this rich content. In this study, which is one of the studies in limited numbers in the domestic and foreign literature, a scale has been developed to measure the imaginations of God. In addition, this scale is designed with an Islamic perspective. The sample group, which was created using the random sampling technique, was formed from a total of 721 people residing in different provinces of our country. Quantitative data analysis technique was used as the research method. In the analysis phase, firstly exploratory factor analysis (EFA) was performed by using SPSS 20.0 statistical package program and then confirmatory factor analysis (CFA) was made by using LISREL 8.8 statistical package program to reveal structural validity. The scale of Allah imagination consists of four sub-dimensions, two of which are positive and two of which are negative. Psychometric analysis conducted with scale showed that the scale is reliable and valid enough. This scale has a structure consisting of four factors and 19 items that explain 50.35% of the total variance. The first factor is "Dismissive God image" (careless), the second factor is "Frightening God" (fear-punishment oriented), the third factor is "Loving and Frightening God" (balanced), and the fourth factor is "Loving God" (love oriented). As a result of confirmatory factor analysis, the four-factor structure of the scale was confirmed. Cronbach's alpha, which is regarded as a criterion for internal consistency, is measured as $\alpha = .61$ for the God image scale. While the same items were analyzed via split half method, it is seen that the coefficient of correlation is $.69$. The correlation coefficient between the results of two measurements with 53 people and 10 days interval was calculated as $.69$, ($p < .01$). As a result of CFA, it was determined that $\chi^2/sd = 5570,26$, $RMSEA = 0,052$, $GFI = 0,94$, $CFI = 0,95$, $NFI = 0,92$, $RFI = 0,91$ values had quite high and good fit indices. As a result of the analysis, it can be stated that the scale of Allah imagination is a valid and reliable measurement tool.

GİRİŞ

Genel olarak zihinsel bir davranış olarak kabul edilen düşünce, "nesnelere ve olayları temsil eden imajların, sembollerin veya kavramların belli bir amaca yönelik manipülasyonu veya kendiliğinden gelişmesiyle tanımlanan açık veya örtülü her türlü bilişsel etkinlik" olarak tanımlanmaktadır. Bu etkinlikler arasında kavram oluşturma, hayal etme, öğrenme, hatırlama, problem çözme, fanteziler geliştirme,

özgür çağrışım, yaratıcı düşünme, planlama vb. gibi süreçler sayılmaktadır (Budak, 2017, 236). İnsanın zihnî veya aklî faaliyeti olarak da anlaşılabilir olan düşünme eyleminin içeriğinde bulunan eylemlerden biri de tahayyül veya tasavvur sürecidir. Ancak düşünme, hayal etme, sembolleştirme bütün insanların ortak potansiyeli olsa da bu potansiyelin ortaya çıkmasını etkileyen birçok bireysel ve sosyal faktör bulunduğu gibi bu eylemler salt bilişsel işlemlerden fazlasını ifade etmektedir. Zira tahayyül veya tasavvur da dahil olmak üzere düşünme eyleminin içeriğinde bulunan bütün süreçler, birbirinden müstakil işlememekte; duygusal potansiyel ile düşünsel süreçler sürekli olarak birbirlerini tetiklemektedir. Bu şekilde duygusal çıktılarını hesaba katmadan salt düşünsel bir eylemden bahsedilemeyeceği gibi, belli düşünceleri beraberinde getirmeyecek duygulardan bahsetmek de mümkün değildir.

Her birey, gelişimsel kapasitesi ve birikimi doğrultusunda hayaller kurmakta ve bu süreç, kişiye özgü ve biricik tasavvur ve tahayyüllerin oluşmasıyla sonuçlanmaktadır. Ayrıca alınan eğitim başta olmak üzere teneffüs edilen sosyal atmosfer, zaman ve mekân farklılıkları gibi birçok faktör düşünme biçimlerini değiştirmekte ve bu durum tahayyül ve tasavvurlar da dahil olmak üzere düşüncenin içeriğinde bulunan her şeyin çeşitlenmesini beraberinde getirmektedir. Tanrının düşünce eylemine nesne olması, daha önceden tecrübe edilen bir yaşantının zihinsel temsilleri üzerinden kurgulanan tasavvurlardan çok; hakkında öğrenilen bilgilerden yola çıkılarak üretilen bir kurguyu zorunlu kıldığından onu diğer tahayyül veya tasavvurlardan ayırmaktadır. Bununla birlikte Tanrı, gündelik yaşamda karşılaşılan sıradan bir nesne ya da bilimsel bir kavram olmadığı gibi, dindarlık da büyük oranda birey için Allah'ın ifade etmiş olduğu anlama göre biçimlenmektedir. Bu yüzden ki Allah'ı zihninde canlandırma eylemi, en anlamlı ve en kuvvetli duygu ve tecrübeleri ön plana çıkarmakta ve Tanrı tahayyülleri daha çok kişiye özgü bir biçime bürünmektedir (Yavuz, 2013, 172-173). Buna göre aralarında birtakım benzerlikler olsa da bu tahayyüllerdeki çeşitlilik dindar olsun veya olmasın neredeyse insan sayısına denk düşmektedir.

Psikoloji alanında çalışan ilk araştırmacıların Tanrı tasavvurları hakkında yaptıkları tanımlara bakıldığında genellikle benimsedikleri paradigmaya bağlı kalarak açıklama yoluna gittikleri görülmektedir. Tanrı tasavvuru sıklıkla Tanrı imgesi, Tanrı algısı, Tanrı imajı gibi çeşitli kavramlarla ifade edilmekte ve bu kavramlar genellikle birbirlerinin yerine kullanılmaktadır (Davis vd., 2013; Jonker vd., 2008; Tung vd., 2017). Bunlar arasında belirgin ayrımların olmadığını belirtmekle birlikte özellikle Tanrı tasavvuru ve Tanrı imgesi arasında bir anlam farklılığı olduğu görülmektedir. Bu kavramlar arasındaki ayrıma dikkat çeken ilk kişinin Rizzuto olduğu ve Tanrı imajı kavramının Rizzuto'nun (1979) çalışmasıyla ortaya çıktığı belirtilmektedir (Grimes, 2008; Nelson, 2009). Tanrı tasavvurunu yaşamın farklı dönemlerinde oluşturulan anılar, hisler ve imgelerin bir araya gelmesiyle şekillenen

psişik yapı şeklinde ifade eden Rizzuto, Tanrı imgesi kavramını ise Tanrı tasavvuru kavramından farklı bir yerde konumlandırmaktadır (Rizzuto, 1979, 180).

Moriarty ve Hoffman, Tanrı tasavvurunun bireyin ailesi tarafından şekillenen karmaşık, öznel bir duygusal tecrübe olduğunu ifade ederken Rizzuto, Tanrı tasavvuru ile ilgili olarak bilişsel ve duygusal yönlerin dinamik bir şekilde birbiriyle etkileşim halinde bulunduğu çok yönlü bir yapıya işaret etmektedir (Rizzuto, 1979, 200; Moriarty-Hoffman, 2007). Hökelekli'nin "kişinin öznel olarak Tanrı ile ilgili birincil tecrübelerini yansıtan ve hafıza izlerine dayanan duygusal tecrübe" şeklinde tasvir ettiği kavramda duygusal boyutun baskın olduğu gözükse de "hafıza izleri" kavramı, yaşantıyı biliş boyutuna yaklaştırmaktadır (Hökelekli, 2015, 116). Yıldız ve Ünal Tanrı tasavvurunu, "Tanrı hakkında edinilen bilgilerin, bireysel kapasite ve yeteneklerle etkileşimi sonucunda bireyin zihninde Tanrı'ya ilişkin oluşan temsiller, imajlar ve canlandırmalar" (Yıldız-Ünal, 2017) şeklinde tanımlayarak yaşantının bilişsel boyutunu ön plana çıkarmışlardır.

Tanrı tasavvurunun yapılanmasında birçok bireysel ve sosyal faktör etkilidir. Zira her bireyin genetik yatkınlıkları gibi geçmiş yaşantıları, bireysel yetenek ve yeterlilikleri, yaşam şartları ve hayattan beklentileri farklıdır. Ayrıca insanların din ile ilişkileri çerçevesinde elde ettikleri bireysel tecrübeler, anlamlandırma süreçleri ya da dinî bilginin elde edilme safhaları dikkate alındığında öznel bir tasavvur dünyası söz konusudur. Bunun yanında insanlar gelişim süreci boyunca aileden başlayarak en uzak çevreye varıncaya kadar etraflı bir etkileşim alanı içerisinde yaşamlarını sürdürürler. Bu bağlamda Tanrı konusundaki öğrenmelerle birlikte bireyin Tanrı'yla ilişkisini belirleyen dua ve ibadetler gibi dini uygulamalar bu süreçte etkili olurken, ebeveyn ve diğer önemli kişi ve gruplarla ilişkilerle birlikte bireyin benlik kavramına ilişkin duyguları yanında düşünme biçimi ve gelecekle ilgili vizyonları da Tanrı ile ilgili geliştirilen tasarımları etkilemektedir (Wulff, 1997, 368). Buna göre yetişkin insanların bir kısmı Tanrı'yı her yönüyle insan tasavvurunun konusu yaparken, bazıları O'nu tamamen insan algı ve anlayışının dışında görme eğilimindedir. Bazı insanlar Tanrı'yı dünyadan uzak, aşkın bir varlık olarak tahayyül ederken, bazıları ise Tanrı ile âlemin birbirinden ayrılmasının neredeyse imkânsız olduğu bir panteizm ve içkinliği savunur. Bu durum bireylerin bir bütün olarak gelişim düzeyleriyle ilgili olduğu gibi; aynı zamanda içerisinde bulunduğu düşünce evreleriyle de ilişkilidir (Düzgün, 1999, 8-9). Ancak konunun sosyal, kültürel, eğitsel hatta dinsel bağlamı da bulunmaktadır. Zira Tanrı hakkındaki kurgular neye göre yapılanacaktır? Bu çerçevede Tanrı'ya yönelik zihinde meydana gelen düşünce çeşitlerinin ham hayallerden başka dayanaklarının bulunup bulunmadığı önemli bir konudur. Vahye muhatap olan bütün peygamberlere, Tanrı'nın doğası ve mahiyetine ilişkin birtakım sorular yöneltilmiş ve onlar bu konuda konuşmaktan çok susmayı tercih etmişlerdir. Hatta onların bu tavrı, bazen Tanrının kendisi tarafından da desteklenmiştir. Örneğin Tanrı, Yahudi halkına kendisinin bir imgesini oluşturma-

larını ve adının boş yere ağızlara alınmasını yasaklamıştır (*Kitabı Mukaddes*, 2016, Çık.20:7). Tanrı imgesini çağrıştıran putperestlik de İslam dininin en çok mücadele ettiği şirk olgusuna tekabül etmektedir. Ancak bu katı tavrına rağmen Tanrı kutsal metinlerde bizzat kendisi hakkında bazı açıklamalarda bulunmuştur. Örneğin İslam dinindeki Esmâü'l-Hüsna, Allah'ın doksan dokuz niteliğini açıklamaktadır. Bununla birlikte Allah'ın sıfatları konusunda özellikle Kelam ilminde yoğun tartışmalar olduğu gibi (Ocak, 2018); her halükârda Allah hakkında düşünmenin gerek alan uzmanları gerekse diğer insanlar açısından kolay bir eylem olmadığı da ifade edilmelidir.

Çocukların yetiştikleri aile ortamına göre altı tür Tanrı tasavvurundan bahseden Heller'e göre bunlardan en hâkim olanı Allah'ın arkadaşı ve dostça bir varlık olarak algılanmasıdır. Çocuklar, sevgi ve şefkatten uzak, keyfine göre hareket eden (*kızgın ve cani Allah*) Allah'tan korkarlar. Genelde şiddet yanlısı ve tek yönlü ebeveynlerin çocukları bu tür bir Allah tahayyülü geliştirir. *Üçüncü tahayyülde* Allah, gökyüzünde uzak bir yerde bilinmez bir varlık olarak çocuğun günlük ihtiyaçlarını karşılamaktan uzaktır. Çocuklar, mesafe olarak uzakta algıladıkları bu Allah'a ulaşmak istese de bunun imkânsız olduğunu düşünerek bundan vazgeçerler. Bu tür bir Allah tahayyülü geliştiren çocukların ailelerinde sosyal ilişki mesafesi oldukça uzak ve çocuklar kendilerini yalnız hissederler. Daha çok hayattaki tutarsızlıkları anlamada zorluk çeken çocukların tutarsız bir Tanrı tahayyülü geliştirdiğini belirten Heller, çocukların bu tutarsızlığı en çok kendilerine bazen çok yakın ve sıcak bazen de çok uzak ve soğuk davranan ebeveynle yaşadıklarına dikkat çekmiştir. Allah'ı yeryüzündeki insanlar için kanunlar koyan ve onlara adalet dağıtan bir kral olarak tahayyül eden çocuklara göre Allah sınırsız bir güce sahip olsa da O, bu gücü yerli yerinde ve merhametle dağıtır. *Süpermen* karakteri taşıyan Allah ne tamamen sevecen ne de öç alıcı bir kindar olup, dünya işlerini organize eden ve düzenleyen bir varlık görünümündedir. Otoriter ve katı disiplin anlayışından ziyade, çözüm eksenli, çocuklarına ilgi ve ihtimam gösteren bir aile ortamında yetişen çocukların Allah tahayyülü *yardımcı, şifacı* ve bir tür *iş ortağı* şeklindedir. Onlara göre Allah çocuklar için tüm yiyecek ve içecekleri veren, seven, koruyan, hastalıkları iyileştiren ve bazen bunları mucizevi şekilde yapan bir varlıktır (Heller, 1986, 79-92).

Tanrı fikriyle tanışıldığı andan itibaren şekillenmeye başlayan Tanrı tahayyülünün yapılanmasını etkileyen faktörlerden birisi de kronolojik yaştır. Bilişsel gelişme paralel olarak Tanrı tahayyüllerinin gelişimini inceleyen kuramsal yaklaşımlar (Harms, 1944; Goldman, 1964; Elkind, 1970) alanyazında "evre teorileri" olarak isimlendirilmektedir. Genellikle bilişsel açıdan işlem öncesine tekabül eden Tanrı fikriyle tanışma sürecinde Allah, krallar, Süpermenler, büyücüler gibi insanüstü özelliklere sahip figürlerle birlikte arkadaşlar, kardeşler, ebeveynler, öğretmenler gibi sıradan figürlerle bir arada bulunmaktadır. Yaşın ilerlemesi ve soyut düşünce yeterliğine paralel olarak değişen Tanrı tahayyülü gittikçe soyutlaşmaktadır.

Allport'a göre, çocuklar yetişkinlerin kullandıkları kelimeleri ve yaptıkları açıklamaları, kendileri seviyesinde bir algıya indirgeyerek örgütlemektedir. Örneğin o, Tanrı'nın çok yüksek ve parlak olduğunu işiten bir çocuğun, kendi dünyasının en yüksek ve en parlak şeyi pervane olduğu için, Tanrı'yı çiftlik ambarının tepesindeki hava pervanesi şeklinde düşünen bir çocuğun hikâyesini anlatır. Ona göre bu durum, çocukların dinî kavramları antropomorfik bir tarzda yorumlama eğiliminde olmalarından kaynaklanmaktadır (Allport, 1950, 28-31).

10 yaş civarında Tanrı'yı, gücü temsil eden özel sihirli niteliklere ve bu gücü sembolize eden doğaüstü işaretlere sahip bir çeşit Süpermen gibi düşünme eğiliminde olan çocuklar, somut tasavvurları ancak ergenlik döneminde terk etmektedir. Goldman'a göre özellikle din konusunda ilgisiz olan birçok ergen, Tanrı'nın tabiatı hakkında ham antropomorfik düşünmenin ötesine asla geçememektedir (Goldman, 1964, 87-101). İnsanlar, özellikle dara düştükleri anlarda Tanrı'ya daha yakın olmak ve kişisel ilişkiye girmek için kendilerini ona daha yakın hissedebilecekleri yerlere gitme eğilimi göstermektedir. Onu soyut bir şekilde tasavvur etmek çoğu zaman yeterli olsa da çocukların kaygılı oldukları zamanlarda bağlanma figürüne daha yakın bir mesafeye girmeleri gibi, darda kalınan zamanlarda rahatlık ve güvenlik duygularını yükseltmek için daha somut Tanrı tahayyülleri yapılandırılmaktadır (Kirkpatrick, 1992).

Nesne ilişkileri ve devamı niteliğinde sayılabilecek bağlanma kuramları, Tanrı tasavvuru oluşum ve gelişim sürecini açıklamada en çok başvurulan kuramlardır. Kişilerarası ilişkilere dayanan nesne ilişkileri kuramı, özellikle anne ile ilgili ilişkileri ön plana çıkarmaktadır. Buna göre erken dönemde ebeveyn ile meydana gelen ilişki sonucunda çocukta gelişen kendine ve başkalarına karşı içsel zihinsel temsiller, ileriki yaşamda diğerleriyle olan ilişkilerde, beklenti, duygu, düşünce ve davranışlarda yaşam boyu belirleyici rol oynamaktadır (Burger, 2016, 222-223). Bu bağlamda özellikle anne figürüne yönelik bağlılık, yetişkinlikte başkalarıyla ve hatta Tanrı'yla ilişkilerde önemli bir yer tutmaktadır. Kuramın öncülerine göre Tanrı tahayyülü bireyin diğer tasavvurları ve tecrübelerinin sentezinden meydana gelmektedir (Rizzuto, 1974; Summers, 1994; Yıldız, 2007).

Tanrı tasavvuru oluşumuna yönelik ilişkisel açıklamalar içerisinde önemli bir yer tutan diğer bir yaklaşım da bağlanma kuramıdır. Bu yaklaşıma göre bebeğin biyo-sosyal davranış sistemine ilişkin gelişim seyri, çevreden gelebilecek zararlardan ve doğal tehlikelerden koruyan ilk bakıcısı tarafından belirlenmektedir. Teoriye göre bebek ilk bakım veren kişiye karşı çok fazla veya az duyarlılık göstererek sosyal içerikli mesajlar vermektedir. Eğer anne ile bebek arasındaki ilişki, olumlu bir şekilde sonuçlanırsa koruma ve güvenlik sembolü olan anne ile bebek arasında güvenli bir bağlanma meydana gelmekte ve bu ilk bağlanmanın, yetişkinlik dönemi

ilişkilerine kadar uzanan bir alanı etkisi altına almaktadır (Bowlby, 1982; Bowlby, 1988; Kirkpatrick, 1992).

Düşünme eyleminin nesnesinin Tanrı olması, onu sıradan düşüncelerden ayırmaktadır. Zira hemen her dinde Tanrı'nın kişisel özelliklere sahip bir varlık olarak sunulması ister istemez düşünceyi bir taraftan somutlaştırma eğilimini harekete geçirirken, Tanrı'nın gücü ve diğer özellikleri onu varoluşsal boyuta taşıyarak olabildiğince soyutlaştırmaktadır. Bu yönüyle Tanrı hakkındaki düşünceleri ifade etmek için kullanılan kavramlardan "tasavvur" kavramı birinci boyuta daha uygun düşerken, "tahayyül" kavramı ise ikinci boyutla daha çok uyuşmaktadır. Meseleye İslam dini açısından bakıldığında her ne kadar şahsileştirilmiş bir Allah kavramı onaylanmaktaysa da Allah'a suret veya biçim izafe etmek tasvip edilmemektedir. Bu yüzden inanan bireyin Allah ile ilgili bilişsel ve duygusal kurgularını ifade etmek için tasavvur kavramı yerine tahayyül kavramını kullanmak daha uygun gözükmemektedir. Zira tahayyül asla emin olunamayacak bir "zan" (TDK, 20 Haziran 2020) durumunu ifade etmekte olup bireyin hem somut hem de soyut düzlemde Allah ile ilgili olarak zihninde tasarladığı şeylerden emin olma imkânı bulunmamaktadır. Ancak onun Tanrı ile ilgili bilişsel ve duygusal kurgularının tamamını ifade eden söz konusu "zan", bireyin Allah ile ilişkisini belirleyen temel parametre durumundadır. Hadis-i kudsîde "Ben kulumun hakkımdaki 'zanni' üzereyim. O, beni andıkça ben onunla beraberim... (Buharî, "Tevhid", 15, 35; Müslim, "Zikir", 2, 26-75) buyrulmakta ve hadisin başka bir varyantında ise "Durum budur, artık kulum hakkımda nasıl isterse öyle zanda bulunsun..." ifadeleriyle aslında bireyin Allah tahayyülünün kendi kapasitesiyle sınırlı ve bireysel dindarlığı belirleyen temel faktör olduğu ima edilmektedir.

Aydın, Tanrı'ya yönelik duygu ve düşüncelerin tamamını Tanrı algısı şeklinde ifade ederek inanan veya inanmayan bireylerin zihninde bir Tanrı imgesi veya şeması olduğunu belirtmektedir (Aydın, 2010). Ayrıca Tanrı tasavvurunun, bireylerin zihinlerinde Tanrı'yı nasıl algıladıkları ile ilgili soruya verilen cevap olduğu ifade edilerek, söz konusu olgunun algılama sürecinin bir parçası olduğu belirtilmektedir (Göcen, 2012). Ancak Tanrı tahayyülü basit ve anlık bir algıdan ziyade, bireyin Tanrı ile ilgili algılarının toplamını ifade etmektedir. Buna göre "Tanrı algısı" daha çok zaman bağımlı bir anlam ima ederken, tahayyül kavramı ise Tanrıyla ilgili istikrar kazanmış veya kökleşmiş bir yapıyı çağrıştırmaktadır. Örneğin olumlu bir Tanrı tahayyülüne sahip birisi günah işlediği herhangi bir durumda Tanrı'yı bir ceza figürü olarak algılasa da olumlu Tanrı tahayyülünün etkisiyle Tanrı'nın merhamet sıfatının etkisiyle tövbeye yönelerek anlık olarak gelişen olumsuz Tanrı algısını değiştirebilir.

Tanrı tasavvurunu ölçmeye yönelik ilk girişimlere bakıldığında Tanrı'yı ifade ederken kullanılan kelimeler üzerinden hareket edildiği gözlenmektedir. Bu kapsamda Spilka, Armates ve Nussbaum'un çalışması, bir sıfatlandırma örneği olarak

değerlendirilebilir (Spilka vd., 1964). Gorsuch daha önce Spilka ve arkadaşlarının oluşturduğu sıfat listesine 28 sıfat daha ekleyerek Tanrı tasavvurunu ortaya koyan bir sıfat listesiyle gerçekleştirdiği araştırmasında üç bağımsız ölçek elde etmiştir (Gorsuch, 1968). Rizzuto “*Tanrı Anketi*” olarak isimlendirdiği bir ölçme aracı geliştirmiştir. Açık uçlu sorulardan oluşan bu ölçek, aile bağlarını ortaya çıkarmayı amaçlayan başka bir ölçekle birlikte kullanılmıştır (Rizzuto, 1979, 213-219). Lawrence, Rizzuto’nun Tanrı kavramı ile Tanrı tasavvuru arasındaki ayrımına dayanarak klinik ve pastoral psikolojide kullanılmak üzere 8 boyut ve 156 maddeden oluşan bir ölçek tasarlamıştır (Lawrence, 1997). Greenway ve arkadaşları tarafından uyarlama olarak gerçekleştirilen bir çalışmada ise 27 maddeden oluşan ölçek, olumlu ve olumsuz Tanrı tasavvuru şeklinde iki boyut şeklinde tasarlanmıştır (Greenway vd., 2003).

Türkçe din psikolojisi literatüründe Tanrı tahayyülünü ölçmeye yönelik girişimlerin oldukça sınırlı olduğu gözlenmektedir. Bu çerçevede Güler tarafından Tanrı algılarını ölçmeyi amaçlayan 5 boyut ve 22 maddeden müteşekkil bir ölçek geliştirilmiştir. Buna göre 5 ayrı alt boyuta sahip ölçeğin temelde olumlu ve olumsuz Tanrı algısı şeklinde 2 boyut üzerinden ele alındığı görülmektedir (Güler, 2007). Mehmedoğlu tarafından Müslüman bireylere yönelik olarak geliştirilen Tanrı tasavvuru ölçeğinde Kur’an-ı Kerim’de yer alan Allah’ın sıfat ve vasıfları ile isim ve filleri tespit edilerek sınıflandırılmış; bireysel Allah tasavvurunun pozitif ve negatif kutuplarını oluşturacağı varsayılan 76 cümle tasarlanmıştır. Ayrıca Allah inancını ve ibadet/dua tutumlarını ölçmek üzere 16 cümle daha ilave edilerek toplamda 92 maddeden oluşan bir ölçek geliştirilmiştir (Mehmedoğlu, 2011, 181-184). Türkçe din psikolojisi literatürüne bakıldığında Tanrı tasavvuru ya da bu konu etrafında yapılan çalışmalara bakıldığında neredeyse tamamının nicel verilere dayandığı ve bahsedilen ölçekleri kullandıkları görülmektedir (Güler, 2007; Mehmedoğlu, 2011; Dinvar, 2011; Koç, 2011; Kula, 2012; Erdoğan, 2014; Kartopu, 2014; Doğan, 2016; Yıldız-Ünal, 2017; Hayta, 2017; Kış, 2018; Yıldırım, 2018; Dilek, 2019; Hacıkeleşoğlu, 2020). Çalışmanın amacı ise, din psikolojisi alanında sayıları gittikçe artan akademik çalışmalarda kullanılmak üzere işlevsel bir ölçek geliştirmektir.

1. YÖNTEM

1.1. Ölçek Maddelerinin Belirlenmesi

ATÖ’nün geliştirilmesi sürecinde genel olarak, “(1) problemi tanımlama”, “(2) madde havuzu oluşturma”, “(3) uzman görüşü alma” ve “(4) ön uygulama yapma” olmak üzere dört aşama takip edilmiştir.

Problemi tanımlama sürecinde incelenmesi düşünülen olgu, kavram ve değişkenler, kuramsal çerçevede ele alınmış ve ilgili araştırmalardan yararlanılarak belirlenmeye çalışılmıştır. Madde yazımı aşamasında konuyla ilgili literatür değerlendirilerek ölçülmesi düşünülen olguyu ele alan 37 maddelik bir havuz oluşturulmuş-

tur. Maddelerin üretilmesinde İslâmî bir perspektif kullanılmışsa da kişiselleştirilmiş bir Tanrı ve onunla şuuralsal ikili bir ilişki yaşama ekseninin hareket edilmiştir. Üretilen maddelerle Likert tipi 5’li bir taslak form hazırlanmıştır. Uzman görüşü alma aşamasında ise taslak formlar, alanında uzman kişilerle müzakere edilerek formda yer alan maddelerin Tanrı tahayyüllerini ölçüp ölçemeyeceğine dair görüşler alınarak gerekli revizyonlar yapılmıştır. Daha sonraki süreçte toplam 37 maddelik form ile altmış dokuz (69) kişilik bir popülasyonla pilot uygulama gerçekleştirilmiş, anlaşılma güçlüğü olan soruların ifadeleri yeniden düzenlenmiştir. Böylece Likert tipi 5’li uygulama formu oluşturulmuştur. Katılımcılardan ölçek formunda yer alan her bir maddenin kendilerine ne kadar uygun olduğunu 1’den 5’e doğru sıralanan dereceli bant üzerinde “1= Tamamen Katılmıyorum”, “2= Katılmıyorum”, “3= Kararsızım”, “4= Katılıyorum” ve “5= Tamamen Katılıyorum” işaretlemeleri istenmiştir.

1.2. Araştırma Grubu

Örneklem grubunun tespitinde tesadüfi örnekleme tekniği kullanılmıştır. Bu doğrultuda araştırmanın örneklem grubunu ülkemizin değişik illerinde ikamet eden toplam 721 kişiden oluşturulmuştur. Örneklem grubunun %8,3’ü 16-19, %44,1’i 20-23, %32’si 24-35, %9,4’ü 36-45, %5,4’ü 46-55, %0,76’sı 56-64 yaş grubunda olup erkeklerin bayanlara (%56,2) oranı %43,8’dir.

1.3. Uygulama ve İşlem

Ölçeğin amaç ve problemlerine uygun olarak verilerin toplanması, 15 Ocak 2019 - 15 Mart 2019 tarihleri arasında Trabzon ve Gümüşhane illeri merkez, ilçe ve kasabalarında ikamet eden bireyler aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Demografik değişkenlerle ilgili soruların eklenmesiyle son şekli verilen ölçek formuyla uygulamaya geçilmiştir. Uygulama internet ortamında gönüllülük esasına dayalı olmak üzere gerçekleştirilmiştir. Uygulama esnasında ciddi sorunlarla karşılaşılma ve geri gönderilen toplam 721 form değerlendirmeye alınmıştır. Uygulama sonucu elde edilen veriler, SPSS for WINDOWS 20 istatistik paket programının ilgili modülleri kullanılarak analiz edilmiştir.

2. GEÇERLİK

ATÖ’nün yapı geçerliliğini sağlamak için açımlayıcı ve doğrulayıcı faktör analizleri yapılmıştır. Öncelikle teorik olarak belirlenmiş olan değişkenlerden oluşan faktörlerin birbirlerinden bağımsız bir biçimde faktörleşip faktörleşmediklerini belirleyebilmek amacıyla açımlayıcı faktör analizi yapılmıştır. Çalışmada ayrıca veri matrisinin faktör analizi için uygun olup olmadığı ve bu veri yapısının faktör çıkarmaya uygunluğunu test etmek için Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) katsayısı analizi ve değişkenler arasında ilişki olup olmadığını belirlemek amacıyla Barlett Küresellik Testi uygulanmıştır.

Tablo 1: KMO ve Barlett Test Sonuçları

Kaiser-Meyer-Olkin Measure of Sampling Adequacy		,842
Bartlett's Test of Sphericity	Approx. Chi-Square	3191,218
	df	171
	Sig	,000

Verilerin faktör analizine uygunluğu belirlendikten sonra Varimax rotasyonu kullanılarak gerçekleştirilen faktör analizi sonucunda ATÖ'de özdeğerleri 1'den büyük olan 4 temel faktör bulunmuştur. Varyansın %22,22'sini açıklayan birinci faktöre "İlgisiz Allah" (ilgisiz), %12,94'ünü açıklayan ikinci faktöre "Korkutan Allah" (korku-ceza yönelimli), %8,75'ini açıklayan 3. Faktöre "Seven ve Korkutan Allah" (dengeli), %6,35'ini açıklayan dördüncü faktöre ise "seven Allah" (sevgi yönelimli) ismi verilmiştir. Böylece ölçek toplam varyansın %50,35'ini açıklayan dört faktörden ve toplam 19 maddeden oluşmuştur. Ölçekten alınabilecek en yüksek puan 95 iken, en düşük puan 19'dur. Faktör yükleri, Tablo 2'de özetlenmiştir.

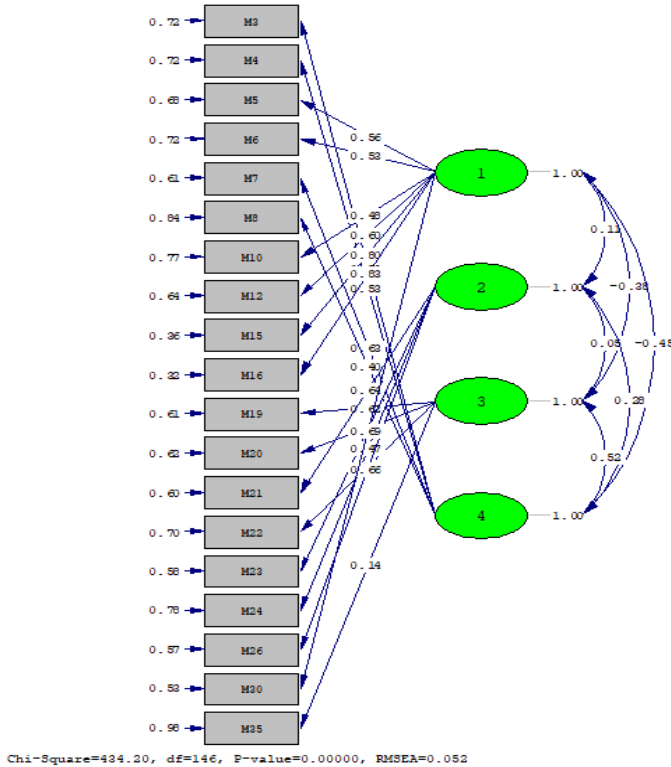
Tablo 2: Açımlayıcı Faktör Analizi Sonuçları

	Component			
	1	2	3	4
1. Genellikle Allah'ın başıma gelenlere kayıtsız kaldığını düşünürüm	,809	-,015	-,139	-,131
2. Allah'ın sevgi ve merhametine ulaşmaya çalışsam da beni fark etmediğini düşünüyorum.	,796	,088	-,092	-,111
3. Allah'ın çoğunlukla bana yardım etmediğini düşünüyorum.	,730	,039	-,051	-,203
4. Allah'ın adaletini hissedemediğim zamanlar olmuştur.	,682	,023	-,077	,002
5. Dünyada meydana gelen adaletsizliklere Allah'ın neden müdahale etmediğini hep merak etmişimdir.	,636	,222	-,019	,130
6. Allah'ın ihtiyaçlarımı gözetmediğini düşünüyorum.	,603	,055	-,185	-,058
7. Allah'ın insanları kontrolsüzce dünyaya bıraktığını düşünüyorum.	,536	-,103	-,172	-,023
8. Allah'a karşı sürekli bir suçluluk ve utanç duygusu içindeyim.	-,053	,780	,024	,025
9. Allah'a karşı hissettiğim yoğun korku ve suçluluk, ahiret konusunda beni kaygılandırıyor.	-,002	,743	,004	-,006
10. Ne kadar ibadet etsem de Allah'a karşı hissettiğim korkum azalmıyor.	,048	,737	,117	-,018
11. Ben üzerime düşeni yapsam da bu hiçbir zaman Allah için yeterli olmayacaktır.	,202	,565	,059	,046
12. Dua ve ibadetlerimde sevgi, korku, huzur gibi birçok duyguyu aynı anda yaşarım.	-,078	,252	,676	-,036

13. Allah'a karşı hissettiğim sevgi ve korku gibi karşıt duygular beni ona daha çok bağlamaktadır.	-,193	,138	,640	,159
14. Zaman zaman günah işlesem de Allah'ı düşünmek bana huzur verir.	-,148	,037	,627	,149
15. Cehennem benim için uzak ihtimal olmasa da cennete gireceğim ümidini her zaman hissetmişimdir.	-,091	-,124	,627	,045
16. Ne hata yaparsam yapayım Allah'ın beni koşulsuz sevdiğine inanırım.	-,129	,051	,067	,768
17. Görevlerimi yeterince yerine getirmesem de Allah'ın benden yüz çevirmeyeceğini düşünüyorum.	-,190	,006	,117	,679
18. Allah denince aklıma gelen ilk şey onun sınırsız sevgisidir.	-,140	-,055	,324	,578
19. Allah'ın merhameti öfkesinden baskın olduğu için kimseyi cezalandırmayacaktır.	,341	,042	-,091	,517

Verilere uygulanan doğrulayıcı faktör analizi açılımlayıcı faktör analizi sonuçlarını desteklemektedir. Buna göre ölçek yapısına ilişkin uyum indeksi değerleri $\chi^2/sd = 5570,26$, RMSEA= 0,052, GFI= 0,94, CFI=0,95, NFI= 0,92, RFI= 0,91 şeklindedir. Bu çerçevede doğrulayıcı faktör analizi skorlarının kabul edilebilir sınırların oldukça üstünde olduğu söylenebilir.

Şekil 1: Modele ilişkin Path Diyagramı ve Faktör Yükleri



3. GÜVENİRLİK

Ölçeğin güvenirlik testleri, test tekrar test, homojenlik endeksi ve yarıya bölme teknikleri kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Ölçek için iç tutarlık ölçütü olan Cronbach's alpha katsayısı ise $\alpha=.61$ olarak hesaplanmıştır. Aynı ölçeği oluşturan maddeler yarıya bölme tekniği (Split-half) ile analiz edildiğinde, iki yarım ölçek arasındaki korelasyon katsayısının $.69$ olduğu görülmüştür. 53 kişilik bir popülasyon ile on gün arayla yapılan iki ölçüm sonuçları arasındaki korelasyon katsayısı ise $.69$, ($p<.01$) olarak hesaplanmıştır.

SONUÇ

Hangi dini yönelim içinde olursa olsunlar insanlar, Tanrı veya Nihai gerçeklikle ilgili çeşitli duygular yaşamakta ve onunla ilgili zihinsel kurgular üretmektedir. Semavi dinlerdeki Tanrı'nın daha kişisel özelliklere sahip olması, bu dinler üzerinden onunla şuurusal ilişkiye giren bireylerin iç dünyalarında daha zengin algı, imaj, düşünce, tasavvur ve tahayyülleri aktif hale getirmektedir. Salt bilişsel içeriğe sahip olmayan bu tasarımlar, duygusal potansiyel ile birlikte yapılandığı için İnsan-Tanrı ilişkisinin yönü ve seyrini belirleyebilecek düzeyde etkili olabilmektedir. Tarihi süreç içinde konuyla ilgili olarak yapılan nitel ve nicel çalışmalar, bu zengin içeriği ölçme girişimlerini de beraberinde getirmiştir. Yerli ve yabancı literatürde sayıları sınırlı olan girişimlerden biri olan bu çalışmada, Allah tahayyüllerini ölçmek amacıyla bir ölçek geliştirilmiştir. Ölçeğe "Allah Tahayyülleri" isminin verilmesinin nedeni, maddelerinin İslâmî perspektiften hazırlanmış olmasıdır. Geliştirilen ölçek ikisi olumlu ikisi olumsuz olmak üzere dört alt boyuttan oluşmaktadır. Buna göre Tanrının bireye duyarsızlığını ifade eden boyut "ilgisiz" olarak (İlgisiz Allah) isimlendirilirken, korku figürü olarak algılanan Allah, "korku-ceza yönelimli Allah tahayyülü" olarak isimlendirilmiştir. Olumlu boyutlarda Tanrının koşulsuz sevgisini öne çıkaran boyut "sevgi yönelimli" olarak (seven Allah) isimlendirilirken, sevgiyi adaletle birlikte (seven ve korkutan) şeklinde ele alan boyut "dengeli Allah tahayyülü" olarak isimlendirilmiştir. Sevgi yönelimli boyut her ne kadar olumlu kategoride bulunuyorsa da Allah'ın tavsiye ve isteklerine uygun bir performans öngörmeksizin koşulsuz af ve kabulü ima ettiğinden İslami perspektiften değerlendirildiğinde "olumlu" boyutla uyuşmayan içerik de barındırmaktadır. Ölçekle yapılacak çalışmaların sadece Müslümanlar değil diğer din mensuplarına da uygulanabileceği düşünüldüğünde bu durumun bir handicap oluşturma olasılığının düşeceği söylenebilir. Diğer taraftan Müslümanlar da dahil olmak üzere Tanrı inancı bulunan hemen herkesin kişisel performansına bakılmaksızın Tanrı tarafından koşulsuz kabul ve affedilme isteklerinin bulunduğu ve bu durumun özellikle yaşlılık döneminde tavan yaptığı da bilinmektedir. Ölçekle ilgili olarak yapılan psikometrik çalışmaların geliştirilen aygıtın yeterli düzeyde güvenilir ve geçerli olduğunu ortaya koymaktadır. Bu haliyle ölçeğin "olumlu" ve "olumsuz" Allah tahayyülü şeklinde iki boyut-

lu bir şekilde kullanılmasının daha uygun olacağı, bütün boyutların toplanarak tek bir Allah tahayyülü skoruna ulaşmaya uygun olmadığını hatırlatmak gerekir. Zaman içinde alanda yapılacak çalışmalarla ölçeğin işlevsel değerinin ortaya çıkacağı beklentisiyle başka araştırmacılar tarafından yeni ölçeklerin geliştirilmesi temenni edilmektedir.

KAYNAKÇA

- Allport, Gordon. *The Individual and His Religion*. London: Collier Macmillan Publishers, 1950.
- Aydın, Ali Rıza. “Tanrı Algısına Jungcu Bir Bakış”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2010), 53-61.
- Bowlby, John. *A Secure Base Parent-Child Attachment and Healty Human Development*. Usa: Basic Books, 1988.
- Bowlby, John. *Attachment and Loss*. Usa: Basic Books, 1982.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Buharî, Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu’s Sahîh*. Beyrut: Dâru Tavki’n-Necat, ts.
- Burger, Jerry M. *Kişilik: Psikoloji Biliminin İnsan Doğasına Dair Söyledikleri*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016.
- Davis, Edward B. vd. “God Images and God Concepts: Definitions, Development, and Dynamics”. *Psychology of Religion and Spirituality* 5/1 (2013), 51-60.
- Dilek, Yunus. *Ergenlerde Tanrı Algısı ile Şiddet Eğilimi Arasındaki İlişki Üzerine Bir Çalışma*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Dinvar, Parvaneh Ebrahimi. *Travma Sonrası Stres, Dünyaya İlişkin Varsayımlar ve Tanrı Algısı Arasındaki İlişki*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Doğan, Murat. *Ergenlerde Tanrı Algısı ve Karar Verme Stilleri Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Düzgün, Şaban Ali. *Sosyal Teoloji*. Ankara: Otto Yayınları, 1999.
- Elkind, David. “The Oriijins of Religion in Child”. *Review of Religious Research* 12/1 (1970), 35-42.
- Erdoğan, Emine. *Tanrı Algısı, Dinî Yönelim Biçimleri ve Dindarlığın Psikolojik Dayanıklılıkla İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

- Goldman, Ronald. *Religious Thinking From Childhood to Adolescence*. New York: Seabury Press, 1964.
- Gorsuch, Richard. "The Conceptualization of God as Seen in Adjective Ratings". *Journal for the Scientific Study of Religion* 7/1 (1968), 56-64.
- Göcen, Gülüşan. "Tüp Bebek Tedavisi Almış Kadınların Dinî Başa Çıkma Süreçleri ve Dinî Yaşantıları Üzerine Nitel Bir Araştırma". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (25 Aralık 2012), 165-216.
- Greenway, A. Philip vd. "Personality Variables, Self-Esteem and Depression and an Individual's Perception of God". *Mental Health, Religion & Culture* 6/1 (Mart 2003), 45-58. <https://doi.org/10.1080/1867467021000029381>.
- Grimes, Christopher. "God Image Research". *Journal of Spirituality in Mental Health* 9/3-4 (2008), 11-32.
- Güler, Özlem. *Tanrı'ya Yönelik Atıflar, Benlik Algısı ve Günahkarlık Duygusu (Yetişkin Örnekleme)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Hacıkeleşoğlu, Hızır. *Ebeveyn Tutumları ve Kişilik Özelliklerinin Tanrı Tasavvuru ile İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Harms, E. "The Development of Religious Experience in Children". *American Journal of Sociology* 50 (1944), 112-122.
- Hayta, Akif. *Allah'a Bağlanmak: Bağlanma Kuramı ve Tanrı Tasavvuru İlişkisi*. İstanbul: Onto Yayınları, 2017.
- Heller, David. *The Childrens God*. Chicago: Uni of Chicago, 1986.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisine Giriş*. ed. Necdet Subaşı vd. İstanbul: Dem Yayınları, 2015.
- Jonker, Hanneke vd. "Development and Validation of the Dutch Questionnaire God Image". *Mental Health, Religion and Culture* 11/5 (2008), 501-515.
- Kartopu, Saffet. "Yaşamı Sürdürme Nedenlerinin Tanrı Algısıyla İlişkisi". *Journal of Turkish Studies* 9/2 (01 Ocak 2014), 887-887. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.6506>.
- Kıış, Betül. *Müslümanlarda Bağlanma ve Tanrı Algısı*. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Kirkpatrick, Lee A. "An Attachment-Theory Approach Psychology of Religion". *The International Journal for the Psychology of Religion* 2/1 (1992), 3-28.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil*. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları. 2016.

- Koç, Ayşe. *Üniversite Öğrencilerinde Tanrı Tasavvuru, Benlik Algısı ve Öfke Yaşantısı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Kula, Naci. *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.
- Lawrence, Richard T. "Measuring The Image Of God: The God Image Inventory And The God Image Scales". *Measuring The Image Of God: The God Image Inventory And The God Image Scales* 25/2 (1997), 214-226.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *Tanrıyı Tasavvur Etmek*. Çamlıca Yayınları, 2011.
- Moriarty, Glendon-Hoffman, Louis. *God Image Handbook for Spiritual Counseling and Psychotherapy: Research, Therapy and Practice*. Usa: Haworth Pastoral Press, 2007.
- Müslim, İbn Haccac en Nisâbü'rî. *es-Sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdulkaki. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmîyye, ts.
- Nelson, C. Ellis. "Tanrı Temsilinin Oluşumu". çev. Abdulvahit Sezen. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/2 (2009), 215-234.
- Ocak, Hasan. "Klasik İslam Düşüncesinde İki Farklı Tanrı Tasavvuru". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 6 (2018), 125-141.
- Rizzuto, Ana-Maria. "Object Relations and the Formation of the Image of God". *British Journal of Medical Psychology* 47 (1974), 83-99.
- Rizzuto, Ana-Maria. *The Birth of the Living God: A Psychoanalytic Study*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- Spilka, Bernard vd. "The Concept of God: A Factor-Analytic Approach". *Review of Religious Research* 6/1 (1964), 28-36.
- Summers, Frank. *Object Relations Theories and Psychopathology A Comprehensive Text*. London: Psychology Press Taylor and Francis Group, 1994.
- Türk Dil Kurumu Sözlüğü*, 20 Haziran 2020. sozluk.gov.tr.
- Tung, Esther S. vd. "Attachment to God as mediator of the Relationship Between God Representations and Mental Health". *Journal of Spirituality in Mental Health*, 1-19.
- Wulff, David M. *Psychology of Religion: Classic and Contemporary Views*. New York: John Wiley, 1997.
- Yavuz, Kerim. *Günümüzde İnançın Psikolojisi*. Ankara: Boğaziçi Yayınları, 2013.

- Yıldırım, Süreyya. *13-18 Yaşlar Arası Meslek Liseli Ergenlerde Tanrı Algısı Üzerine Bir Araştırma*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Yıldız, Murat. *Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı, 2007.
- Yıldız, Murat-Ünal, Vehbi. “Tanrı Tasavvuru ile Engelliliğe Yönelik Tutumlar Arasındaki İlişki”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/4 (2017), 8-21.

Budizm'in Batı'dan Doğuşu: Modern ve Postmodern Budizm

Dawning of Buddhism in the West: Modern and Postmodern Buddhism

Hesna Serra AKSEL

Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı
Dr. Lecturer, Hitit University, Faculty of Theology, Department of History of Religions,
Çorum / Turkey
hesnaserra@gmail.com

ORCID ID: 0000-0003-4584-4154

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Mayıs / May 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 26 Ağustos / August 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.738052

Atıf / Citation: Aksel, Hesna Serra. "Budizm'in Batı'dan Doğuşu: Modern ve Postmodern Budizm / Dawning of Buddhism in the West: Modern and postmodern Buddhism". *ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyat researches* 54 (Aralık / December 2020/2), 85-107. doi: 10.29288/ilted.738052

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | [mailto: ilahiyatdergi@atauni.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr)

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Batı'da Budizm'i bir din olarak benimsemeden Budist teori ve pratikler ile çeşitli şekillerde ilişki kurarak Budizm'i hayat tarzına ve düşünce dünyasına dâhil eden kişilerin sayısı hızlı bir artış göstermektedir. Bu çalışmada, Budizm'in Batı'da edindiği yerin anlaşılmasına katkıda bulunmak için, Budizm'in 19. yüzyılda Batı'ya taşınmasından itibaren geçirdiği değişim evrelerini ele alınarak bugün gelinen noktanın arka planına ışık tutmak amaçlanmıştır. İlk olarak modernitenin revaçta olduğu dönemde Budizm'in 'rasyonel' ve 'bilimsel' bir gelenek olarak okunma çabaları ve bunu ortaya çıkaran faktörler incelenmiştir. Ardından bu süreçte etkin olan birkaç önemli isim üzerinden hem Batı'nın hem Asya'nın içinde bulunduğu kültürel şartların sürece etkisine değinilmiştir. Son olarak da 1960'lardan itibaren yaşanan yeni kırılmalar ve bunun sonucunda ortaya çıkan 'pragmatik' Budizm anlayışları ele alınmıştır. Neticede Batı'nın modern değerleri ile örtüştürülmüş ve post-modern hayat tarzının pragmatik hedeflerine hizmet eden Budist öğelerin farklı hayat tarzları içine entegre edilebildiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Dinler Tarihi, Budizm, Modern Budizm, Postmodern Budizm, Batı'da Budizm*

Abstract

Number of those in the West who relate with Buddhist theories and practices in various ways without adapting Buddhism as a religion are rapidly rising. In this research, in order to contribute to a better comprehension of the place Buddhism occupies in the West, we aim to shed lights on the background of the contemporary situation by examining the adaptation periods of Buddhism since it was introduced to the West in the 19th century. First, we discuss reading of Buddhism as a 'rational' and 'scientific' tradition when the modernism had a high prestige and the conditions which caused these modernist readings. Then, we look into the cultural situations both in the West and Asia by pointing out some important people who were effective in this period. The last point we pay attention is new turns since the 1960s and the 'pragmatic' Buddhism as the result of these new turns. As a result, we argue that Buddhism which has been adopted to modern values of the West and pragmatic purposes of post-modern life style easily fit into various life and belief systems.

Keywords: *History of Religions, Buddhism, Modern Buddhism, Postmodern Buddhism, Buddhism in the West*

Extended Summary

In the West, interest in Buddhism not as a religion but as a postmodern life style has rapidly spread in the last few decades. While people with a secular life style have embraced various practices inspired by such as meditation and mindfulness, those who express relations or belonging to other religious traditions also adopted Buddhist practices into their own religious life. There are many scholarly works searching the increasing interest in Buddhism and trying to understand these new forms of Buddhism. To name but a few, 'Who is a Buddhists' by James Coleman (2012), 'Who are these Buddhists and How Many of Them are There?' by Jørn Borup (2016b) and Mitchel Scott's (2012) 'Buddhism, Media and Popular Culture'. Coleman wants to make a definition of Buddhism among many newly emerging Buddhisms and points out the difficulty of this task. Borup discusses the impossibility of putting out the demography of new Buddhisms and Scott examines the relations between Buddhism, Media and Popular Culture. However, the subject needs more inquiry since it is highly complicated, has a hybrid and dynamic character. In this article, in order to contribute to this literature, I aim to shed lights on the background of the increasing interest by examining the transformation periods of Buddhism in the West since 19th century. First, I look into the 'modern period' when Buddhism was read through the lenses of rationality and science in the 19th century. Then, I point out the influence of few important Western and Asian leaders to show how this transformation

was made possible by the cultural crises both in the West and Asia. The last point I make is that after 1960's, Buddhism has experienced a new turn which I call 'postmodern Buddhism' as a result of cultural changes in western societies. I conclude that great adaptability of Buddhism to changing socio-cultural and political conditions underlies the rising interest in Buddhism today. For many westerners, Buddhism is a rational philosophy and an ethical tradition, has no dogmas or rules, compatible with contemporary values of the West and holds keys to 'wellbeing'. Therefore, it is easily fitting into many life styles and belief systems. When I examine the intellectual interest in Buddhism in the 19th century, the first question coming up is that why Western modernists were interested in Buddhism while they reject other religious traditions because religion was presented as opposite of science and rationality. I believe that texts produced by some Orientalist groups such as Asiatic Society of Bengal and Pali Text Society played an important role for this interest because they claimed a Buddhism which was compatible with science. They tried to find the 'real' Buddhism in the ancient Buddhist canons by ignoring the current practices in Asia. Since the western intellectuals met with Buddhism through these orientalist texts, they thought that Buddha proposed an atheist philosophy, understood the world based on causality and observation but ignorant people could not understand his high philosophy, and so, incorporated some pagan practices into his teaching. While organizations such as Teosofi cultivated this rational and scientific Buddhism in the West, they also wanted to spark a reformation movement in Asia. Asians such as Anagarika Dharmapala and D.T. Suzuki embraced this modern Buddhism and became passionate supporters. On the other hand, these Asian Buddhist were introduced in the West as 'authentic' Buddhists from Asia through organizations such as the World's Parliament of Religion in Chicago in 1893. They played an important role to represent Buddhism in the West although Buddhism they presented was very different than its traditional versions in Asia. When it came to postmodern or late modern period after 1960s, there was also another shift in ways in which westerners engaged with Buddhism. The postmodern period has much more tolerance for local traditions than modernity and inclines to incorporate various traditions into western life style. Since the world view of modernity which claimed universality has been severely criticized by postmodernity, various interpretations in relation to modernity such as modernist Buddhism have been challenged. Therefore, the modernist Buddhism needed a new transformation to fit into this changing paradigm. In this postmodern period, westerners have met various Buddhist traditions from Asia since postmodernity is interested in local traditions. As a result, the claims about the universality of modernist Buddhism lost prestige. Furthermore, while Buddhism has been integrated into postmodern lifestyle, the focus becomes an internal transformation and a personal growth. As an experience based tradition, Buddhism turned into a psychology, a spiritual one. Western sympathizers use Buddhist practices such as meditation and mindfulness for their wellbeing unlike a traditional Buddhist in Asia who aim a complete existential transformation in accordance with the perception of Buddhist universe. In fact, this psychologized Buddhism became a part of popular culture and continue to spread through media, various online platforms and meditation centers.

GİRİŞ

Batı'da Budizm her geçen gün postmodern hayat tarzı içine adapte edilerek yükselen bir ilgi görmektedir. Budizm'i bir din olarak benimseyip kendisini Budist olarak tanımlayanların oranı çok düşük iken, Budist öğretisi ve pratikleri, dini bağlamını yok sayarak farklı inanç ve hayat tarzlarının içine entegre eden kişilerin sayısı hızlı bir yükseliş göstermektedir. Kendisini ateist, seküler, Yahudi, Hıristiyan veya Müslüman olarak tanımlayan pek çok kişi bir şekilde Budizm ile bir ilişki içerisinde olabilirken, bir din olarak Budizm'de bir patlama yaşanmaktadır. Jörn

Borup bu kişileri “ait olmadan inanan, inanmadan ait olan, ait olmadan ya da inanmadan uygulayan” az çok Budistler olarak tanımlar.¹

Bu şekilde Budist olmadan Budizm’i adapte etme yolları her geçen gün çeşitlenerek daha geniş bir spektrum oluşturmaktadır. Her hangi bir dini geleneğe ve kurumsal yapıya aidiyet göstermeden karma ve reankarnasyon gibi inançları veya meditasyon, yoga ve mindfulness gibi uygulamaları seküler bir hayat tarzı ile birleştiren geniş bir kitlenin mevcudiyetinden söz etmek mümkündür. Diğer taraftan başka dini geleneklere bağlılığını ifade ettiği halde, etkisini giderek artırmakta olan Budizm’in uygulamalarından ilham alan başka dine mensup dindar insanların varlığı da dikkat çekmektedir. Örneğin, dindar bir Yahudi ya da Müslüman, Budist kökenleri ile hiç ilgilenmeden hatta bundan haberdar olmadan kendi inancı hakkındaki farkındalığını artırmak için meditasyon yapabilmektedir. ‘Mindfulness’ (her an zihinsel farkındalığa sahip olma) uygulamasının ‘Christfullness’ (İsa Mesih’in farkında olma) olarak isimlendirilen Hıristiyan versiyonunu ortaya atan Danimarkalı bir rahibin² örneğinde olduğu gibi kendi inancını bilinçli bir şekilde Budizm ile ilişkilendirerek Budizm’in yakaladığı yükseliş ivmesinden faydalanmak isteyenler de vardır. Diğer taraftan Budizm’in bu yaygın etkisine Lutheran bir piskopos verdiği bir dergi röportajında, her ne kadar Batı’da İslam bir tehdit olarak algılansa da Hıristiyanlık için asıl tehdit kültürel olarak toplumda hızla yayılan Budizm diyerek tepki göstermektedir.³

Budizm’in popüler kültür ve hayat tarzının bir parçası haline gelmesinde çeşitli medya platformları, kurslar ve eğitim merkezleri önemli roller oynamaktadır. Hatta ‘mindfulness’ adında bir dersi devlet okullarının müfredatına dahil eden İngiltere’de olduğu gibi çeşitli Budist pratiklerin formal eğitim içinde de yer almaya başladığı görülebilir. Avrupa ve Amerika’da başlayan bu sempati artışının etkilerini Türkiye’de izlemek de mümkündür. Özel okullar yoga, meditasyon ve mindfulness gibi dersleri müfredat dışı eğitimle sunmaktadır.⁴ Yetişkinlere sunulan çok sayıda ücretli veya ücretsiz kurslara ulaşmak için bir arama motoru yardımı yeterli olmaktadır. Yine sosyal medya üzerinden binlerce takipçisi bulunan hesaplar Budizm kökenli uygulamaları mutlu ve tatmin edici bir hayata sahip olma yolu olarak tanıttı online eğitimler vermektedir.⁵

¹ Jørn Borup, “Who are these Buddhists and How Many of Them are There? Theoretical and Methodological Challenges in Counting Immigrant Buddhists: A Danish Case Study”, *Journal of Contemporary Religion* 31/1 (2016), 91.

² Jørn Borup, “Branding Buddha: Mediatized and Commodified Buddhism as Cultural Narrative”, *Journal of Global Buddhism* 17 (2016), 46.

³ Borup, “Branding Buddha: Mediatized and Commodified Buddhism as Cultural Narrative”, 46.

⁴ Büyük şehirlerin yanı sıra küçük Anadolu şehirlerinde de bunu görmek mümkündür. Örnek için bakınız: TED Çorum Koleji, “Yoga Eğitimi”, (Erişim 21 Kasım 2020).

⁵ Çok sayıda sosyal medya platformunda ve hesabında bu türden paylaşımlar bulunmakla beraber iki örnek için bakınız: Minfulnessacademy, “Çocuk ve Ergenler İçin Mindfulness Uygulayıcılığı Eğitimi”, *Instagram* (7 Eylül 2020); Semaopezmezci, “Bilinçli Farkındalıkla Meditasyon Eğitimi”, *Instagram* (12 Ekim 2020).

Budizm'e duyulan bu ilgi farklı disiplinlerden akademisyenler tarafından araştırılmakta ve bu ilginin nedenlerini ve nasıllarını anlamaya yönelik sorular sorulmaktadır. Bu konuda Avrupa ve Amerika'da yapılmış pek çok akademik çalışma mevcuttur. Örneğin, James Coleman 'Who is a Buddhist' (Kim bir Budisttir) isimli çalışmasında sürekli çeşitlenmekte olan Budizm şekilleri arasında bir Budizm tanımı yapmaya çalışır.⁶ Jørn Borup 'Who are these Buddhists and How Many of Them are There?' (Bu Budistler Kimler ve Onlardan Kaç Tane Var) isimli araştırmasında bu hali ile Budizm'in tanımını yapmanın ve demografisini çıkarmanın ne kadar zorlaştığını tartışır.⁷ Mitchel Scott'un Budizm'in yükselen trendi ile medya ve popüler kültür arasındaki ilişkiyi incelediği 'Buddhism, Media and Popular Culture' (Budizm, Medya ve Popüler Kültür) isimli çalışması da daha pek çok sayıdaki akademik araştırmadan birisidir.⁸ Fakat bu hızla yayılan Budizm ilgisi oldukça karmaşık, hibrit ve değişken bir nitelikte olduğu için konunun daha birçok açıdan ele alınmasına ve incelenmesine ihtiyaç duyulmaktadır.

Bu minvalde yapılan çalışmalara katkıda bulunmak için bu araştırmada Budizm'in Batı'ya gelişinden itibaren geçirdiği değişim süreçlerini ele alıp, Budizm'in evrimleri ve Batı'nın sosyo-kültürel siyasi yapısı ve hayat tarzı arasındaki etkileşimleri ortaya koyarak bu ilginin ortaya çıkış sürecine ışık tutulması amaçlanmaktadır. İlk olarak 19. yüzyılın başlarından 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar olan süreçte Batı'nın Budizm'e gösterdiği entelektüel ilgi ve Budizm'i modernite ve rasyonelite gözlükleri ile okuma çabaları incelenmiştir. Ardından hem Batı'dan hem Asya'dan bazı önemli figürlerin bu modernizasyon sürecindeki etkileri ele alınmıştır. Son olarak da 1960'lardan bu yana yaşanmakta olan modernite sonrası dönemde Budizm ile kurulan ilişkilerdeki yeni kırılmalara dikkat çekilerek Budizm'in postmodern hayat tarzına adaptasyonu tartışılmıştır. Sonuç olarak Budizm'in Batı'da moderniteden gelen rasyonelleşme, sekülerleşme ve postmoderniteden gelen psikoloji ile entegre olma aşamalarına dikkat çekilmiştir. Bugün gördüğümüz Budizm versiyonlarının ilk dönemin rasyonel ve felsefik Budizm yorumu ve ikinci dönemin pragmatik yaklaşımlarının kombinasyonları olduğu sonucuna varılmıştır. Budizm her dönem Batı'nın düşünce dünyasına ve hayat tarzına hızla adapte edilebilen bir gelenek olduğundan Batı'nın değerleri ile çelişmeden benimsenebilen hatta bu değerlerle örtüştürülebilen bir maneviyat şekli olarak karşımıza çıkmaktadır.

⁶ James Coleman, "Who is a buddhist?", *Buddhist - Christian Studies* 32 (2012), 33-37.

⁷ Borup, "Who are these Buddhists and How Many of Them are There?: Theoretical and Methodological Challenges in Counting Immigrant Buddhists: A Danish Case Study", 91.

⁸ Mitchel Scott, "Buddhism, Media and Popular Culture", in *Buddhism in The Modern World*, ed. David McMahan, (New York: Routledge, 2012), 305-325.

1. MODERN DÖNEM: RASYONEL BUDİZM İDDİALARI

Ortaçağ'da gezginler ve misyonerler aracılığı ile Batı'da Budizm biliniyor olsa da, modern döneme kadar henüz Batı'nın dikkatini çeken ve ilgi duyduğu bir gelenek olmamıştı. 18. yüzyıldan itibaren farklı kanallar aracılığı ile Budizm Batı dünyasına tanıtıldı. Bu tanışma hem Batı'da hem Asya'da yaşanan değişim süreçlerinden ve bu değişimlerin neden olduğu siyasi, toplumsal ve kültürel krizlerinden büyük ölçüde etkilendi. Bir tarafta Batılılar Victorian dönemde Hıristiyan geleneğinin modernite ile karşılaşmasından doğan inanç krizine bir çözüm ararken Budizm ile karşılaştılar.⁹ Rasyonalitenin soğuk yüzüne karşın Budizm Hıristiyanlığın ciddi şekilde prestij kaybettiği bir ortamda ihtiyaç duyulan manevi destek için bir kaynak olarak görülmeye başlandı. Diğer taraftan Sri Lanka örneğinde olduğu gibi Asyalılar sömürge güçlerinin ve Hıristiyan misyonerlerin Budizm'i prestij kaybına uğratma girişimlerine karşı bir çözüm arayışı içindeyken modernizm ile tanıştılar. Japonya'dakine benzer şekilde direk bir sömürge yönetiminde olmayan Asya ülkeleri ise Batı modernizminin dünya üzerinde kurduğu söylemsel hegomenyanın etkisinde, farkında olarak ya da olmayarak, Budizm'i modernist gözlüklerle okudular.¹⁰ Birçok dini gelenekte olduğu gibi milliyetçi duygularla Budizm'i korumaya çalışan Asyalı Budistler bilimin meşrulaştırma potansiyelinden ve savunucularına sağladığı prestijden etkilendi. Özetle, 19. yüzyılda, modernist Budizm bir taraftan maneviyat arayışındaki Viktorian dönem Batı insanı için modernitenin söylemleri ile uyumlu hale getirilmiş bir maneviyat şekli sunarken, diğer taraftan sömürülen Asyalılar için sömürgecilerin baskın söylemlerini bertaraf etmeye yarayan bir araca dönüştü. Bu bağlamda Budizm'in Batı'ya taşınmasının ve modern Budizm söylemlerinin oluşmasının iki farklı coğrafyada yaşanan iki farklı kültürel krizden doğduğu görülebilmektedir.

Meselenin Batı'da cereyan eden tarafına biraz daha yakında bakıldığında, diğer bütün dinleri dışlayan modernite nasıl oldu da Budizm'e sempati duydu ve neden Batılı entelektüeller Budizm'i eşsiz şekilde modern değerlerle uyumlu gördü soruları akla gelmektedir. Dönemin oryantalist bakış açısı ile üretilen metinlerin bu ilgide büyük bir rol oynadığı, ihtimaller arasında sayılabilir. 1784'te kurulan Asiatic Society of Bengal'in oryantalist yorumlarla ürettiği kitaplar, makaleler ve sergiler Budizm'in Batı'ya tanıtılmasının ilk adımlarından birisiydi.¹¹ 1881'de İngiltere'de kurulan Pali Text Society gibi Doğu'yu anlamayı amaçlayan oryantalist kuruluşların yayınları hem Budizm'in antik metinlerine ulaşımı kolaylaştırarak hem de bu metinleri Batı'nın 'bilimsel' ve 'rasyonel' değerleri ile uyumlu hale getirerek Bu-

⁹ David McMahan, "Modernity and the Early Discourse of Scientific Buddhism", *Journal of the American Academy of Religion* 72/4 (2004), 900.

¹⁰ David McMahan, *The Making of Buddhist Modernism*, (B.y.: Oxford Scholarship Online, 2009), 15.

¹¹ Ramakanta Chakrabarty, *The Asiatic Society: 1784-2008, An Overview in Time Past and Time Present: Two Hundred and Twenty-five Years of the Asiatic Society* (Kolkata: The Asiatic Society, 2008).

dizm'e duyulan ilgi artışında önemli bir rol oynamıştır.¹² Oryantalistler diğer dinlere yaklaşımlarında olduğu gibi Budizm'de de yaşayan geleneklerden daha çok dinin kaynak metinlerine odaklanıp 'gerçek' ve 'otantik' Budizm'i aramışlardır. Toplu ayinler ve din adamlarının otoritesi gibi 19. yüzyılın zihniyetine uymayan Budist gelenekleri Budizm'e sonradan karışmış batıl inançlar olarak düşünüp bertaraf etmişlerdir. Metinlerdeki tanrıyı ve ruhu inkar eden öğeler temelinde Budizm'i tanrısız bir felsefi gelenek olarak görürken yaşayan Budizm'i gerçek, saf ve rasyonel Budizm'den sapmalar olarak tanımlamışlardır.¹³ Bu Oryantalist yaklaşım, Buda'nın, öğretisinin içsel ve etik yönünü vurguladığını ancak cahil kitlelerin zamanla batıl inançlara kayarak Budizm'de bir dejenerasyona neden olduğunu iddia ediyordu. Mesela Buda asla ilahlık iddia etmiş olmasa da, O'nun üstün başarı hikayeleri yıllar içinde popüler bir ibadet objesi olarak görülmesine neden olmuştu. Budist gelenekte meşhur olan bodhisattvalar¹⁴ da tanrılar pantehonunda Buda'ya katılmıştı. Başlangıçta Buda brahmanlar sınıfına karşı çıkan bir reformistken Budist rahipler ve keşişler zamanla maddi yardım karşılığında diğer dinlerdeki gibi bir işlev üstlendi.¹⁵

Bu anlayışa göre 'gerçek' Budizm bilim gibi varlığı nedensellik üzerine temellendiren, teist bir inancın ve sabit dogmalarının olmadığı ve insan deneyimine odaklanan felsefi ve ahlaki bir gelenektir. Budizm kişileştirilmiş bir tanrı konsepti yerine doğanın kanunları ve nedensellik ile var olan bir evren tasavvuruna sahip olduğu için modern bilim ile uyumluydu. Yaratılış hikayelerinin aksine, 'karma' prensibinin evrim teorisi ile örtüşen varoluşsal zincirini yüzyıllar öncesinde ortaya koyduğu iddia ediliyordu. Bilimin söylemleri ile uyuşan bu Budizm sunumu, onu diğer dinlerden farklılaştırarak ayrıcalıklı bir yere yerleştirdi. Bunun yanında, Buda dogmalara körü körüne bağlanmak yerine müritlerine deneyimlemeyi ve hatta sorgulamayı emreden bir özgür düşünür olarak resmedildi. Budizm demokrasi ve kadın erkek eşitliği gibi Batılı değerlerle de uyumlu hale getirilirken bu değerlerle çelişen yaşayan uygulamalar yine göz ardı edilip klasik Budist metinlerde bu değerlerle uyumlu olabilecek pasajlar bulunup onlar üzerinden bir Budizm yorumu geliştirildi. Buna göre Budistler arasındaki durum ne olursa olsun metinlerden çıkarılan ve 'otantik' Budizm olduğu iddia edilen bu yorumlar Batılı değerlerle örtüşüyordu.

Dolayısıyla modernitenin zirve dönemini yaşadığı 19. yüzyılda Avrupa'da din, özelde Hıristiyanlık ve bilim arasındaki tansiyon esnasında, Avrupa'nın dinlere atfettiği birçok negatif özelliği bünyesinde barındırmadığı düşünülen Budizm, entelektüellerin ilgisini çekmişti. Roma Katolik Kilisesi'nin taraftarları ve karşıtları ara-

¹² Judith Snodgrass, "Defining Modern Buddhism: Mr. and Mrs. Rhys Davids and the Pali Text Society", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 27/1 (2007), 186-202.

¹³ Frederic Lenoir, "Adaptation of Buddhism to the West", *Diogenes* 47/187 (1999), 102.

¹⁴ Aydınlandıktan sonra kendilerini diğerlerinin kurtuluşuna adanmış güçlü varlıklar.

¹⁵ James Coleman, *The New Buddhism: The Western Transformation of an Ancient Tradition* (New York: Oxford University Press, 2001), 6.

sında yoğun çatışmaların yaşandığı Fransa Budizm'in ilk yayıldığı Avrupa ülkelerinden birisidir. Bu çatışmada Kilise dogmayı ve baskıyı temsil ederken karşıtları rasyonelliği, ilerlemeyi ve özgürlüğü temsil ediyordu. Bilim insanları ve entelektüeller ateist, rasyonel ve pozitivist olarak gördükleri Budizm'i bu çatışmada Hıristiyanlığın karşısına yerleştirdi.¹⁶ Örneğin Nietzsche *Antichrist*'ta Budizm'in Hıristiyanlıktan yüzlerce kat daha realistik olduğunu yazmıştı. Budizm tanrı kavramını çoktan yok etmiş pozitivist ve felsefi bir gelenektir. Hıristiyanlık gibi günaha karşı savaş açmak yerine insanlığın evrensel acısına savaş açan hümanist bir bakış açısına sahiptir.¹⁷ Spence Hardy *A Manuel of Budizm in its Modern Development* isimli eserinde benzer şekilde Budizm'in ortaya koyduğu bilimle ve rasyonalite ile örtüşen evren ve varlık anlayışını kanıtlamaya çalışmıştı.¹⁸

Rasyonelitenin yanında Budist modernizmine ihtiyacı olan pek çok temayı temin eden bir diğer kaynağın Batı'nın Romantizm akımı olduğu görülmektedir. 19. Yüzyılda Rasyonelite bilimsel açıklamalar ve teknik uygulamalar ile tanrıları ve gizemli güçleri yerinden ederek dünyanın büyüsunü bozduğunu iddia ederken bu endüstrileşme, rasyonelleşme ve kutsallardan arındırılmaya tepki gösteren gruplar da ortaya çıktı. Rasyonellik ve nedensellik ile giderek belirsizleşen kutsallığı ve gizemliliği yeniden bulmak için doğada, insanda ve sanatta gizli derinlikleri bulmayı amaçlayan Romantizm bunlardan birisidir. Romantik hareket doğayı ve hisleri maneviyatın, yaratıcılığın kaynağı ve kişisel tatminin kaynağı olarak görüp tanrı seviyesine yükseltti. Weberci faraziyeleri takip ederek rasyonel bir Budizm anlayışı ortaya koyanlar olduğu gibi Romantik gizemleri takip edenler de Amerikan Transcendentlistler ve Teosofi gibi alternatif Budist maneviyatçılık gruplarını oluşturdular. Bu anlamda batı Romantizmi Budist modernizmine ihtiyacı olan pek çok temayı temin eden bir diğer kaynak olmuştur. Romantizm'in Budizme yansımaları doğaya ve derin içsel bilince odaklanma şeklinde karşımıza çıkar.¹⁹ Tabiki bu rasyonel ve romantik yaklaşımları kesin çizgiler ile birbirinden ayırmak mümkün değil. Örneğin, aşağıda ele alacağımız Teosofi hareketi Budizm'in hem rasyonel hem romantik bakış açısını kullanarak 'bilimsel bir maneviyat' yaklaşımını ortaya koymayı amaçlamıştır.

2. TEOSOFİ VE ASYALI BUDİSTLER

Kökenleri oryantalist metinlere dayanan ve Batılı entelektüel çevrelerde kabul gören modernist Budizm etki alanını Batı dünyası ile sınırlı tutmamış, Asya'ya da taşınarak oradaki modernizasyon sürecine katkıda bulunmuştur. Ardından bu Batı kökenli modernizasyon teşebbüslerini benimseyen Asyalı lider figürler Batı dünya-

¹⁶ Coleman, *The New Buddhism: The Western Transformation of an Ancient Tradition*, 101-102.

¹⁷ Friedrich Nietzsche, *Antichrist*, Translated by H.L. Mencken (New York: Alfred A. Knopf, 1938), 69.

¹⁸ Spence Hardy, *A Manual of Buddhism, in its Modern Development* (Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1967).

¹⁹ McMahan, *The Making of Buddhist Modernism*, 12.

sına tanıtılmış ve 'otantik' Budizm'in temsilcileri olarak sunulmuş, böylece Budizm'in Batı'daki etki alanı genişlemiştir. Bu süreçte etkili olan pek çok isimden ve organizasyondan söz edilebilir. Burada biz en çok öne çıkanlarından Teosofi hareketi ve The World's Parlement of Religion (Dinlerin Dünya Parlementosu) organizasyonunun oluşturduğu etki üzerinden bir örneklem sunacağız.

Teosofi Derneği Helena Blavatsyk ve Henry Olcott tarafından 1875'de New York'ta kurulmuş ve Budist geleneğin evrilmesinde ve Batı'ya benimsetilmesinde önemli rol oynayan organizasyonlardan birisi olmuştur.²⁰ Dernek başlangıçta ruhlar arasında bağlantı kurmayı amaçlayan medyumluğun doğaüstü fenomenlerini anlamayı amaçlıyordu. Birkaç yıl sonra ilgisini Doğu dinlerine çevirerek Tibet maneviyat geleneğinde bulunan büyü ve gizeme dair konseptleri Batılı Romantiklerin doğaüstü fenomenlere olan ilgisi ile buluşturdu. Bunu yaparken bilimsel bir dil kullanmayı da ihmal etmedi. Teosofi evrensel hakikati bulma peşindeydi ve dini geleneklerin bu evrensel hakikati bulamayacak kadar yanlı olduğunu düşünüyordu. Ona göre Budizm bütün dinlerde ilkel olarak bulunabilecek bu ezoterik ve evrensel hakikati en iyi yansıtan gelenektir.²¹

Olcott 1881'de yayımladığı Budist ilmihalde (*The Buddhist Catechism*) "Hiçbir şey hiçbir şeyden çıkmaz. Biz mucizelere inanmayız, bu yüzden yaratılışı reddederiz ve hiçlikten gelen bir yaratılışı kabul edemeyiz. Organik olan hiçbir şey ebedi değil. Her şey evrim kanununa göre sürekli bir akış halinde, sürekli bir değişim ve reformasyondan geçiyor" demiştir.²² Olcott Buda'nın insan ırkının birçok atasının var olduğunu öğrettiğini ve evrim teorisinin karma doktrinini doğruladığını iddia eder. Modern bilimin insanı kendinden önceki jenerasyonların eksik ve fazlalarına mirasçı olarak görmesi ile karmanın kitlesel olarak değil ama bireysel olarak insanı önceki doğumların mirasçısı olarak görmesi arasında bağlantı kurar. Yine yazdığı ilmihale göre Budizm'in aşkın bir varlık tarafından verilmiş bir din değil, aksine saf bir ahlak felsefesi, etik ve metafizik bir sistem olduğunu ve varlığın bir nedensellik zinciri ile var olduğunu iddia eder.²³ Olcott'a göre Budizm de tıpkı modern bilim gibi deneysel kanıt ve bağımsız akıl yürütmeyi vurgular. O, her ne kadar kendisini bir Budist olarak görse de bilimsel yöntemlerle Budizm'in içinden evrensel bir hakikat çıkarma çabasındaydı. Modern bilimin teori ve söylemlerini kullanarak Budizm'in Batı'nın bilimsel bulguları ile örtüştüğünü hatta Budizm'in, bilimin ilk versiyonlarının en iyi örneğini sunduğunu düşündü. Birçok Teosofist gibi Doğu'nun ezoterik geleneğinin de bilim ile doğrulanabileceğini kanıtlamaya çalıştı.

²⁰ Ali Gül, "Doğu Öğretilerinin Batıya Aktarılmasında Teosofi Cemiyeti'nin Etkisi", *Dini Araştırmalar* 19/50 (2016), 12-16.

²¹ McMahan, *Modernity and the Early Discourse of Scientific Buddhism*, 920.

²² Henry Olcott, *The Buddhist Catechism* (London and Benares: Theosophical Publishing Society, 1903),96.

²³ Olcott, *The Buddhist Catechism*, 94-97.

Olcott'un Teosofi topluluğunu takiben pek çok Batılı, Budizm'de gerçekleştirilmek istenen reform çabalarına katıldı ve Budizm'in bu modern versiyonunun iştiyaklı takipçileri oldu. Örneğin, Alexandra David-Neel Rasyonel Budizm'i keşfeden ve *Le modernisme bouddhiste et le bouddhisme du Bouddha* (Budist Modernizm ve Buda'nın Budizm'i) isimli kitabında Buda'nın orijinal Budizm'inin modern bilimin bulguları ile örtüştüğünü kanıtlamaya çalışanlardan birisiydi. Asya'da gerçekleştirdiği 13 yıllık yolculuklarda uygulamadaki farklı Budist geleneklerle, özellikle Tibet'li rahiplerle tanıştı ve Budizm'e bakışında radikal değişiklikler oldu. Bu yolculuklardaki karşılaşmalarının sonucu olarak rasyonel Budizm'e olan ilgisi azalıp meditasyon, büyü ve pragmatik uygulamalara yoğunlaşınca Budizm anlayışında Romantizm ağırlık kazandı. Bu değişimin ardından 1921'de 'Meditasyon Budist Bir Yaşamın Önemli Temeli' isimli bir kitap yazarak Budist gelenekte meditasyonun önemini vurguladı.²⁴

Olcott ve Blavatsky'nin Teosofi hareketi bu modernist Budizm anlayışı ile sadece David-Neel gibi Batılılara Budizm'i öğretmeyi değil aynı zamanda Asya'da 'otantik' bir Budizm yorumu sunarak bir Budist reform hareketi başlatmayı amaçlamıştı. Bunun için kurulan organizasyonlar ve yapılan geziler üzerinden Asyalılara da modern Budizm'i öğretmeye çalıştılar. Örneğin, Olcott'un Asya'daki faaliyetleri esnasında tanıştığı ve daha sonra modern Budizm'in Batı'da önemli temsilcilerinden birisi olacak isimlerden birisi Anagarika Dharmapala idi. Sri Lanka'da geleneklerine bağlı Budist bir ailede dünyaya gelen Dharmapala misyoner okullarında eğitim almıştı. Bir keşiş olarak eğitim almadığı için birinci elden uygulamaya dayalı geleneksel müfredata erişimi olmadığı ve Budizm'i Batılı araştırmacılar tarafından yazılan İngilizce eserlerden öğrendiği iddia edilir.²⁵ Bir misyoner okulunda eğitim aldığı için Batı'nın söylemlerine ve diline hâkim olması da bunu kolaylaştırmıştır. Örneğin, Ernest Eitel'in *The Light of Asia* veya *The Great Renunciation: The Life and Teaching of Gautama, Prince of India and Founder of Buddhism* isimli eserlerini okumuş ve Batılıların Buda'ya bir insan temelinde eşitlikçi bir yaklaşımı olduğunu öğrenmiştir. Yine Richard Gombrich'in *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo* isimli kitabından Batılıların meditasyon algısını öğrenmiştir.²⁶

Dharmapala 1884'te yirmili yaşlarındaiken Teosofi'nin kurucuları olan Blavatsky ve Olcott ile Asya'daki faaliyetleri sırasında tanışmış, Olcott ile beraber Hindistan'da çıktığı turda Teosofi'nin öğretisinden ciddi ölçüde etkilenmiştir.²⁷

²⁴ Lenoir, "Adaptation of Buddhism to the West", 103.

²⁵ Steven Kemper, "Anagarika Dharmapala's Meditation", *Contemporary Buddhism: An Interdisciplinary Journal* 20/1-2 (2019), 229.

²⁶ Steven Kemper, *Rescued from the Nation: Anagarika Dharmapala and the Buddhist World*, (Chicago: University of Chicago Press, 2015), 13.

²⁷ Kemper, *Rescued from the Nation: Anagarika Dharmapala and the Buddhist World*, 69.

Daha sonraki dönemde Teosofi ile bağlarını kopardıktan sonra bile bu etki devam etmiştir denilebilir. Diğer bir ifade ile hayatının ilk döneminde Dharmapala'yı çevreleyen Budizm anlayışı büyük ölçüde modernist ve Teosofist idi. Bu yüzden Dharmapala adanmış bir Hıristiyanlık karşıtı olsa da Budizm anlayışı daha çok Oryantalistlerin, rasyonel Hümanistlerin ve Teosofistlerin yazılarının etkisinde kalmıştır. Hatta misyoner okulunda aldığı eğitimden dolayı Protestan Hıristiyanlığın değerlerinden de etkilendiği, bu yüzden sunduğu Budizm yorumlarının 'Protestan Budizm' olduğu tartışılmıştır.²⁸ Dharmapala'nın Budizm anlayışının Protestan olarak tanımlanmasının sebeplerinden birisi, O'nun sıradan insanların nirvanaya ulaşmak için gösterecekleri çabaya odaklanmasıydı. Bu şekilde kişinin dini sorumlulukları üzerine odaklanma dinin bireyselleştirilmesi ve içselleştirilmesi anlamına geliyordu. Geleneksel Budizm daha çok din adamları sınıfı tarafından organize edilen ve yürütülen törenlere katılmayı içerirken, Dharmapala Protestanlarda olduğu gibi sıradan insanların bireysel çaba ve takvasına odaklanıyordu.²⁹

Daha yirmili yaşlarında bu modernist yaklaşımları benimsemiş olan Dharmapala Olcott'un teşvik ve yardımları ile 1893'te Şikago'da düzenlenen ve Budizm'in Batı'ya tanıtılmasında oldukça önemli bir rol oynayan The World's Parliament of Religion'a (WPR) (Dünya Dinler Parlementosu) katılmıştı. WPR Dünyanın farklı yerlerinden farklı dinlere mensup kişileri bir araya getirip bir diyalog oluşturmanın ilk teşebbüslerinden birisiydi denilebilir. Bu organizasyonda daha önce Batı'nın değerleri ile karşılaşmış hatta onları Budizm'e entegre etmiş Dharmapala gibi Asya'lı Budistler modern Budizm'in Asyalı savunucuları olarak sahneye çıkmış ve Budizm'i bilimsel ve rasyonel bir din olarak sunma görevini üstlenmişti. Diğer modernist Budistler gibi Dharmapala da Budizm'in bilimi ve rasyonaliteyi yüzyıllardır kendi içinde barındırdığını iddia ediyordu. Bilimsel söylemde bulunan anahtar kavramları Budizm'in kavramları ile eşleştirmişti. Nedensellik ve evrim 19. yüzyılda dine karşı kullanılan en popüler kavramlardı. Dharmapala bu kavramları Budizm'e mal ederek 'hetupratyaya' (herşey nedenlerden ve şartlardan ortaya çıkar) ve 'pratityasamutpada' (bağımlı kökenler) kavramları ve karma doktrini ile bağlantılı hale getirmişti. O'na göre Buda'nın evreni, kaprisli bir dışsal güç tarafından müdahale edilen bir kaostan değil, *akasa* olarak ifade edilen sonsuz miktarda enerjinin canlandığı neredeyse sınırsız sayıda materyalin bir araya gelmesinden oluşuyordu. Batı'nın daha yeni keşfettiği bu gerçeklerin Buda tarafından 2000 yıl önce keşfedildiğini savunuyordu.³⁰ Buna göre Budizm rasyonel araştırma metodlarını kullanıyor bu yüzden de fizikte biyolojide ortaya çıkan en son gelişmelerle örtüşüyordu. Buda kurduğu rasyonel metotla hiç bir şeyin öyle öğretildiği için

²⁸ Michael Roberts, "Himself and Project: A Serial Autobiography. Our Journay with a Zelot, Anagarika Dharmapala", *Social Analysis* 44/1 (2000), 115.

²⁹ Torkel Brekke, *Makers of Modern Indian Religion in the Late Nineteenth Century* (B.y.: Oxford Scholarship Online, 2012), 85.

³⁰ McMahan, "Modernity and the Early Discourse of Scientific Buddhism", 900-901.

inanç temelli kabul edilmemesini öğretmişti. Hatta Dharmapala'ya göre Buda 'geleneklere inanmayın' demişti.³¹ Budizm'in ayrıcalıklı statüsünü ifade etmek için kurduğu şu cümleler Dharmapala'nın duruşunu yansıtmaktadır:

*Buda'nın dini Panteizm, Deizm, Politeizm veya Agnostisizm değil. Sofuluk, duyumculuk, karcercilik veya gelenekçilik değil. Ritüalizm, rahipler oligarşisi, kurtarıcılık veya mesihcilik de değil. O (Buda'nın dini) rahipler, mesihler, tanrılar, büyüçüler veya okültizm olmadan, herşeyi kuşatan sevgi ve hakikatin ebedi kanunu üzerinde temellenen bilgeliğin rehberlik ettiği, kişisel çaba ve egonun ve tensel duyuların bertaraf edilmesi ile farkedilebilecek yüce hakikat.*³²

Dharmapala Şikago'daki kongreye geldiğinde Batılılar, 19. yüzyılda ideal bir liberal figür olarak sunulan Buda'nın öğretilerine zaten saygı ve ilgi duymaya başlamışlardı. Bu ritüellerden, seramonilerden, cennet ve cehennem fikrinden arındırılmış Budizm anlayışı Amerikalı liberallere hitap ettiği ve Viktorian duyarlılıklarla örtüştüğü için Dharmapala bu retoriği taraftar edinmek için başarılı bir şekilde kullanabilmişti. Özellikle kendi ülkesindeki misyonerlere ve Evenjalistlere karşı Batı'daki eğitimli elitlerin desteğini kazanmak için bu söylemleri ustalıkla kullanmayı başarmıştır. Örneğin, World's Parliament of Religion için Amerika'da bulunurken New York'ta yaptığı bir konuşmada üst sınıf Protestanların Katolikliğe, ritüele, hatta Yahudi ve Müslümanlara dair ön yargılarına ve ilerlemeci Viktorian hassasiyetlerine ustaca hitap etmişti. Bu konuşmada Asya'daki misyonerlerin yaptıklarını, Kenan'ın ve kökleri Arabistan'da bulunan Galile'nin mitlerini empoze etmek olarak tanımlarken kendisinin ise Buda'nın -teolojiden, din adamlarının uydurmalarından, dogmalardan uzak- mesajını getirdiğini söylemişti. Buda 2000 yıl önce Hindistan'ın medeni Aryanlarına jeoloji, astronomi, radyoaktivite ve realite ile uyumlu bir kosmoloji üzerine temellenen bir felsefe öğretmişti.³³

Bu kongrede Dharmapala dışında daha pek çok Asyalı isim modernist Budizm yorumunu Asya'dan getirdikleri 'otantik' Budizm olarak sunma görevini yerine getirmişti. Bunlardan birisi olan Japon Zen rahip Soyen Shaku, *The Law of Cause and Effect as Taught by the Buddha* (Buda tarafından öğretildiği gibi nedensellik kanunu) başlıklı bir konuşma yapmış ve Buda'nın evren öğretisini nedensellik ilkesi ile uyum içinde olan 'bilimsel' bir dinin örneği olarak sunmuştu.³⁴ Bu kongreden sonra da Shaku tarafından Batı'ya tanıtılan Zen Budizm'i Shaku'nun öğrencisi D.T. Suzuki'nin yazıları ile Budizm'e merak duyan Batılı entelektüellere ulaştırılmaya devam etti. Kendisi Zen'i hakikat ile aracısız buluşmayı sağlayan gerçek ve bütün dinlerin temelinde bulunan evrensel mistik bir deneyim olarak resmetmiştir.³⁵ Japon milliyetçiliğini desteklemek için oluşturulan modernist Zen anlayışı Amerika'da modern bilim ile uyumlu bir bilinç geliştirme yöntemi olarak sunulduğun-

³¹ Brekke, *Makers of Modern Indian Religion in the Late Nineteenth Century*, 110.

³² Anagarika Dharmapala, "What Buddhism is not?", reprinted, *Maha Bodhi Journal* 34 (1926), 317.

³³ McMahan, "Modernity and the Early Discourse of Scientific Buddhism", 906-907.

³⁴ McMahan, "Modernity and the Early Discourse of Scientific Buddhism", 901.

³⁵ Ann Gleig, *American Dharma: Buddhism Beyond Modernity* (B.y.: Yale Scholarship Online: 2019), 33.

dan³⁶ Amerikalılar için Hıristiyanlık ve Yahudiliğe karşı cazip bir alternatif oldu. Atılan bu temellerin üzerinde 1970'lere gelindiğinde Amerika'nın başlıca şehirlerinin hepsinde kurulan Zen merkezleri Amerikan toplumunda Zen'i bir din olarak kabul edilir konuma taşımıştı. Bu örneklerde görüldüğü gibi modern Budizm yorumlarını benimseyip Batı'da tekrar sunan Asyalı figürler modernitenin etkisini gölgeleyerek 'gerçek' Budizm algısı oluşmasına katkı sağlamıştır.

Dünya Dinleri Paramentosu'nda sunulan bilimsel ve modernist Budizm'den en çok etkilenen Batılı isimlerden birisi bir Alman-Amerikan olan ve felsefe, matematik, teoloji ve bilim konularında yazan Paul Carus idi. Carus bilimi yeni evrensel din olarak kutsuyordu. Geleceğin dininin bilim ile çelişen amentüler olamayacağına inanıyordu. O'na göre bilim ilah, bilimin doğruları da vahiydi. Tanrı bilim aracılığı ile kendi görkemini gösteriyordu. Buna 'bilimin dini' adını verdi. Carus din hakkında bu fikirlere sahipken World's Parlement of Religion'da Dharmapala ve Soyen ile karşılaştı. Onların Budizm'in temelini evrim, nedensellik, deneysel bilgi ve doğa kanunları olarak sunmasından etkilendi ve bütün dinler içinde Budizm'in 'bilimin dini'ne en yakın din olduğunu düşünmeye başladı. Bundan sonra birkaç yılını Asya dinlerini öğrenerek geçirdi ve Budizm'i bilim ile örtüşen bir din olarak sunan ateşli bir taraftar oldu. Carus iki derginin ve Open Court Publishing Company isimli yayınevinin editörü olarak geniş bir kitleye ulaşma imkânına sahipti.³⁷ Bu sayede modernist Budizm'in ulaştığı alanın genişlemesine ciddi katkılarda bulundu. Hatta 3 yıl sonra bir bilet olarak tekrar ABD'ye davet ettiği Dharmapala Carus ile yakın ilişkiler kurmuş ve O'nun Budizm'in Pavlus'u olacağını söylemişti.³⁸

Carus'un en etkili çalışması Hıristiyan İncillere benzer şekilde düzenlediği ve birçok dile çevrilen The Gospel of Buddha (Buda'nın İncili) idi. İncile benzer bir formatta yazılmış ve Budizm'i hem Hıristiyanlara hem de Asyalı Budistlere tanıtmak için kullanılmış bir kitaptı.³⁹ Carus bu eserde ortaya koymaya çalıştığı 'bilim dini' öğretisini antik Budist metinlerden amacına uyan pasajlar seçerek oluşturmuştu. Bu eserdeki evrenin varoluşuna dair şu cümleler Carus'un Budizm anlayışını yansıtmaktadır:

Ahlaki değerler dünyanın ve doğa kanunlarının kozmik düzeninin oluşumunun temelidir... evrimsel zamanı gelince duyular yükseldi ve duyuşsal algılar görüldü. Ve dünya (zıtlıklar arasında) ikiye ayrıldı...ve akıl hayat için çarpışmaya geldi. Akıl egonun dürtülerine rehberlik etmeye başladı ve akıl varlığın asası oldu ve elementlerin gücünün ve zulmünün üstesinden geldi...ve Buda insana duyuların doğru kullanımını ve aklın doğru uygulanmasını öğretti"⁴⁰

³⁶ Richard Seager, "Discovering the Dharma: Buddhism in America", *Historically Speaking* 9/7 (2008), 44.

³⁷ McMahan, "Modernity and the Early Discourse of Scientific Buddhism", 913-914.

³⁸ Brekke, *Defining Buddhism*. In *Makers of Modern Indian Religion in the Late Nineteenth Century*, 110-112.

³⁹ Tokyo İmperial University de, Seylon da ve Japanese Pure Land Buddhist ler tarafından rahiplerin eğitimi için kullanılmıştı. McMahan, "Modernity and the Early Discourse of Scientific Buddhism", 914.

⁴⁰ Paul Carus, *The Gospel of Buddha* (United States: Create Space Independent Publishing Platform, 2011), 122-123.

Yukarıdaki alıntıda da görüldüğü gibi Hıristiyanlıktaki yoktan yaratılış hikâyesinin aksine Budizm’de evrim kurallarına tabi şekilde ortaya çıkan ve aklın egemen olduğu bir evren anlayışı bulduğunu düşünüyordu. Bu şekli ile Budizm’in geleceğin dini olarak öngördüğü bilim dini olma noktasında en yüksek potansiyele sahip din olduğunu savundu.

Carus’un Budizm’i kucaklaması aradığı bilim ile uyumlu dini hakikatleri Hıristiyanlıkta bulamamasından sonrasına denk gelir. Döneminde bilim ve Hıristiyanlık arasında yaşanan çatışmadan dolayı Hıristiyan dini söylemi ikna edici bulmayan fakat evrenin manevi bir yönüne de ihtiyaç hisseden pek çok kişiden birisiydi. Budizm bu boşluğu doldurdu. *The Religion of Science* (Bilim Dini) isimli kitabında insanın geçici acı dolu hayat içinde yaşarken bir rehberliğe ihtiyaç duyduğunu ve dinlerin bu görevi üstlendiğini yazar. Fakat doğru rehberliği dolayısı ile doğru dini bulmak kolay değildir. İnsan nasıl hayatının diğer alanlarında doğru cevabı bulmak için bilime yöneliyorsa doğru dini bulmak için de bilime yönelmelidir. Bu yüzden aranan evrensel hakikat bilimdir. Din de ‘bilim dini’ olmalıdır.⁴¹ *The Dawn of a New Religious Era and Other Essays* (Yeni dini Çağın Doğuşu ve Diğer Makaleler) isimli eserinde Carus, Budist geleneğin bilimin söylemi ile uyuşmayan bütün öğelerini, örneğin mucize hikayelerini sembolik ve mecazi olarak yorumlamıştır. Bu öğeleri kozmolojik veya ontolojik gerçekler olarak değil de mecazi olarak anlaşılabilirliği etik alana kaydırmıştır. Sembolik dilin kullanıldığını düşündüğü bu hikâyeleri mitolojik olarak nitelendirdiğinden paganlar gibi mitolojiyi gerçeğin kendisi olarak anlamamak gerekir sonucuna varmıştır.⁴²

Asyalı figürler üzerinden tekrar Batı’ya sunulan modernist Budizm’in etkisi Carus gibi geniş bir kitleye hitap edebilecek Batılılar tarafından benimsenmesiyle toplumun alt katmanlarına da hızla yayılmıştır. Tabi ki bu yayılışı sadece bazı lider figürlere bağlamak mümkün değildir. Batı’nın sosyo-kültürel şartları da buna katkıda bulunmuştur. Örneğin, Batı’da var olan bireysel okuma ve araştırma kültürü, sosyal refah düzeyi ve klasik metinlerin tercümelerinin kolayca çoğaltılabilir olması bunlardan bazılarıdır. Batılıların Budizm ile ilişki kurma şekillerinin başında Budist metinlerin tercümelerini veya Budizm hakkında yazılan kitapları okumak gelmekteydi. Bir Batılı bir kitapçıya giderek klasik Budist metinlerden birisinin tercümesini ediniyor ve Budizm’i öğrenmeye başlıyordu. Oysa geleneksel uygulamada rahipler sutraları ezberleyerek onları üstadlarına okurlardı. Bunu yaparken takip edilecek sıra ve müfredat belirli olup kendi isteklerine göre klasik metinleri incelemezlerdi.⁴³ Bu dönemde kitapevleri, basım kültürü olmadığı ve kitlesel okuryazarlık çok düşük olduğu için bu metinleri okuyabilecek kişi sayısı da zaten çok düşüktü. Budizm sözlü aktarımlar yolu ile ve bir üstadın gözetiminde yapılan uygu-

⁴¹ Donald Harvey Meyer, “Paul Carus and the Religion of Science”, *American Quarterly* 14/4 (1962), 597-607.

⁴² McMahan, “Modernity and the Early Discourse of Scientific Buddhism”, 916.

⁴³ McMahan, *The Making of Buddhist Modernism*, 18.

lamalar aracılığı ile öğrenildiği için bu metinlerin hazırlanış amacı da bireysel okuma araştırma değildi. Ancak Batı dillerine yapılan çeviriler ve bu dillerde yazılan eserler Budizm'in öğrenme ve öğretilmesine dair kültürü de değiştirdi. Budizm bireysel okumalar yolu ile metinlerden öğrenilebilen bir geleneğe dönüştü.

Batı dillerindeki tercüme metinler Budizm'i geniş kitlelere ulaştırırken Budizm'in kavramlarını Batı'nın popüler kavramları ile eşleştirerek Budizm'in Batı'nın düşünce dünyasına evrilme sürecine de katkıda bulundu. Örneğin, Budizm'in temel kavramlarından birisi olan 'Bodhi', Buda'nın bodhi ağacı altında ulaştığı son noktayı ifade eder. Bu kavram ingilizceye çevrilirken 'awakening' gibi alternatif kelimeler yerine yaygın olarak 'enlightenment' kullanılmıştır. Enlightenment kelimesi Avrupa aydınlanmasını çağrıştıran rasyonellik, deneysel gözlem, otoriteye karşı çıkış ve düşünce özgürlüğü gibi anlamlar ifade eder. Mokşa kavramı da aynı şekilde Aydınlanma ile beraber özel anlamlar kazanmış olan 'freedom' olarak çevrildiği zaman Batı kültürüne özel çağrışımları akla getirir: bireysel özgürlük, seçme özgürlüğü, düşünce özgürlüğü, ifade özgürlüğü ve baskıdan özgürleşme gibi. Bu kavramı Batı kültüründeki yoğun anlamlarından ve çağrışımlardan ayırarak düşünmek neredeyse imkânsızdır.⁴⁴ Tercümelemede bu Aydınlanma çağrışımları ön plana çıkarılarak Buda'nın tecrübesi modern Batı'nın değerlerini destekleyecek şekilde sunulmuştur.

3. POSTMODERN DÖNÜŞÜM: PSİKOLOJİ VE BUDİZM

19. yüzyılda ve 20. yüzyılın ilk yarısında, Batı'ya taşınan Budizm'in Batı'nın modern zihin örüntüsü ile uyumlu hale getirildiğini ifade etmiştik. Ancak modernist söylemlerin büyüsunün azalmaya başladığı ve globalleşmenin arttığı 20. yüzyılın ikinci yarısında Budizm'in Batı'da yeni kırılmalar yaşadığı görülmektedir. Geç modernite veya postmodernite olarak isimlendirilen bu dönem bölgesel ve geleneksel yaşam formlarına moderniteden çok daha fazla alan açmıştır. Gelenekler farklı biçimlerde yorumlanmış veya kombine edilmiştir. Modernitenin dünya görüşünün ciddi şekilde eleştirildiği ve prestij kaybına uğradığı bir ortamda modernite ile ilişkili olarak üretilen her türlü argüman aynı son ile yüzleşmek zorunda kalmıştır. Rasyonalitenin ve modernitenin mutlak doğrularının sorgulandığı bu postmodern dönüşümün en çok etki ettiği alanlardan birisi dini anlayış ve pratikler olmuştur.⁴⁵ Dolayısıyla bu dönemin insanına ritüelden ve bilimsel görünmeyen inançlardan arındırılmış modern Budizm yorumları cazip ve yeterli gelmemiştir. Sonuç olarak modernist Budizm'in izlerini hafifletecek ve Budizm'e daha 'geleneksel' bir çehre kazandıracak çabalar görülmektedir. 19. yüzyılda Nietzsche ve Hardy rasyonel ve bilimsel bir Budizm'e entelektüel bir ilgi duymuşken, günümüz şartlarında yerel

⁴⁴ McMahan, *The Making of Buddhist Modernism*, 19.

⁴⁵ Talip Demir, "Postmodern Perspektiften Popüler Kültür ve Dindarlığın Yeni Formları", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/15 (2016), 124-127.

Budist öğretmenler gözetiminde yapılan meditasyona ve içsel eğitime ilgi artmıştır. Fakat bu, basitçe geleneğe dönülüp geçmişte var olanın bugün yeniden hayata geçirildiği şeklinde anlaşılmalıdır. Aksine Budizm yeni bir inşa sürecine tabi olmaktadır. Bu inşa sürecinde hem geleneksel Budizm hem de modernist Budizm farklı şekillerde kullanılmakta ve yeni bünyeye dâhil edilmektedir.

Şüphesiz yeni kırılmaların yaşandığı bu sürece, Batı toplumlarının kendi içinde geçirdiği postmodern değişimlerin dışında, etkisi olan pek çok unsur mevcuttur. Bunlardan birisi geleneklere ilginin arttığı bu dönemde bir önceki dönemin modernist Asyalıların aksine çok çeşitli Budist geleneklere mensup göçmenlerin sayısının artmış olmasıdır. Artan Asyalı göçmen sayısı Batılıların göçmenler tarafından uygulanan daha geleneksel Budizm versiyonlarına muhatap olmalarını sağlamaktadır. Budizm'in Batılı takipçileri ve sempatanları daha çeşitli metin ve öğretmenler ile tanıştıkça ve gelenek hakkında daha fazla şey öğrendikçe modern Budizm yorumları sunulan tek ya da baskın Budizm olma özelliğini kaybetmektedir.⁴⁶ Farklı geleneklerden gelen rahipler veya keşişler kurdukları manastırlar ve merkezler aracılığı ile Batılı takipçilerin Budizm'in çeşitli yerel uygulamaları ile haşır neşir olmasını sağlamak ve modernist Budizm'in evrensellik iddiaları zayıflamaktadır. Bu merkezler ve organizasyonlar daha geniş çevrelerden insanları bir araya getirmektedir ki bu da onların aktivite ve yorum çeşitliliğini daha da artırmaktadır. Batılı Budistler ve sempatanlar ile etnik uygulamalarını devam ettiren Asyalılar arasında kurulan bağ, nasıl Budist olunurun farklı cevaplarını ortaya çıkarmaktadır.

1960'lerden itibaren modernitenin itibarının sarsılması ve farklı deneyimlere duyulan ilginin artmasıyla özellikle genç nüfus Asya'nın farklı Budist geleneklerinden gelen bu Budist üstaplara ilgi duymaya başladı. Örneğin, Avrupa ve Amerika'da sürgünde olan Tibetli lamalar deneyimli Budist öğretmenler olarak prestij kazandı. Bu üstaplardan oluşturduğu etki 19. yüzyılda öne çıkan klasik metinlerin tercümesini okuyarak Budizm'i öğrenme gayretlerinin önüne geçti. 'Gerçek' Budizm artık antik metinlerde değil manevi öğretmenlerin sahip olduğu deneyimlerde aranmaya başlandı. Bu öğretmenler öğretmeye çalıştıkları şeyleri kendileri daha önce deneyimlemiş olan manevi rehberler olarak görüldü. Deneyimli bir üstattan direkt alınan eğitim, uygulamalı danışmanlık ve destek hissi vermekteydi. Hatta onların deneyimleri Buda'dan beri kesintisiz devam ettiği iddia edilen deneyim silsilesinin imbiğinden süzölmüş bin yılların birikimiydi. Bu rehberler Budist pratikleri yerine getiren kişilerin yaşadığı deneyimlerin otantikliğine dair onları yönlendirebiliyordu. Batılılar bunu çok dogmatik ve kuralcı buldukları Hıristiyanlık ve Yahudiliğe alternatif bireyin deneyimini kucaklayıcı bir maneviyat olarak gördü.⁴⁷ Onları kendi

⁴⁶ McMahan, *The Making of Buddhist Modernism*, 250.

⁴⁷ Lenoir, "Adaptation of Buddhism to the West", 104-105.

toplumsal hafızalarında bulunan, dediğini uygulamayan rahip ve haham figürleri ile kıyaslayarak, Budist öğreticilerin deneyimli rehber rolünü ön plana çıkardılar.

Bunlar olurken tabii ki Budist uygulamalar bir kez daha bağlamlarından koparılıp yeniden yorumlanmaktadır. Örneğin, Asyalı bir Budist için meditasyonun ana hedefi kişinin yaşamdan özgürleşmesini sağlamak iken bir Batılı sempatizan için zihni sakinleştirme ve daha etkili kullanma gibi amaçlara yönelik anlaşılabilir. Lenoir Budizm'i benimseyen Batılı takipçilerden 903'ü ile yaptığı ankette katılımcıların yüzde onundan daha azının Budizm'in ana hedeflerine sahip olduğu sonucunu elde etmiştir. Çoğu için meditasyon, hayatlarında daha pozitif tutumları geliştirmeleri için onlara yardımcı olan ve daha verimli çalışmalarını sağlayan psikolojik bir tekniktir. Budizm'in Asya versiyonlarında mutlu olmak bütün isteklerin yok edildiği içsel bir zühtü ifade ederken aynı uygulamalar bir Batılı için bireysel potansiyelin tamamen fark edilerek eğitim, iş ve aile hayatında bireyin verimini düşüren düşünce ve alışkanlıklardan uzaklaşma ve kişisel tatmine ulaşma olarak anlaşılmaktadır. Bir tarafta Budizm insanda bir 'öz'ün varlığını bile kabul etmezken diğer tarafta Batılı takipçiler Budist uygulamalar aracılığı ile bireysel gelişim (self-development) amaçlamaktadır.⁴⁸ Bir taraf mutluluk için arzuları ve şehvetleri tamamen yok etmeyi amaçlarken diğeri aynı tekniklerle arzu ve isteklerine daha etkili yöntemlerle ulaşma çabası sergilemektedir. Yani Batılı takipçiler ve sempatizanlar Budizm'in tekniklerini kullanarak kendi düşünce ve algı dünyalarının istençlerine ulaşmayı hedeflemektedir.

Budizm'in Batı'da yaşadığı bu modernite sonrası kırılmalarda yine Asyalı figürlerin Budist gelenek ve uygulamaları Batı'nın algı dünyasına uygun hale getirmesinin etkili olduğu görülmektedir. Örneğin, Tibet'teki Drepulng Loseling Manastırı'nın üyeleri tarafından Amerika'da organize edilen 'The Mystical Arts of Tibet' (Tibet'in Mistik Sanatları) olarak isimlendirilen bir turda sahnede normalde sadece manastırlarda yapılan ritüellerden ve festivallerde sergilenen danslardan bir karışım sunulur. Bu programlarda dağıtılan kitapçıklarda kullanılan dil de Tantrik metinlerin dili veya pek çok Tibetli Budistin anlayabileceği bir dil değildir. Yapılan ritüeller yaratıcı farkındalığı ve enerjii uyandırma olarak sunulur. Mesela 'Black Hat Masters' (Siyah Şapkalı Üstadlar) olarak isimlendirilen bir dans negatif enerjileri bertaraf ederek yaratıcı enerjii ortaya çıkarma olarak isimlendirilmiştir. Bu dans geleneksel bağlamında lamaların kötü ruhları darmanın koruyucuları formuna çevirerek veya yok ederek bertaraf etmek için yaptıkları bir danstır. İngilizce kullanılan 'creativity' (yaratıcılık) kelimesinin Tibetçe'de karşılığını bulmak da zordur. Bu performanslar ABD'de sergilenirken Budist darmanın bazı aktörleri gayrişahsi hale getirilip enerji veya içsel güçler olarak tanımlanır. Budist tanrılar arasında yer

⁴⁸ Lenoir, "Adaptation of Buddhism to the West", 106.

alan kötücül tanrısal varlıklar insan ruhunda yer alan öfkeli güçler, iyilik tanrıları ise üretken fedakâr potansiyel olarak yorumlanabilmektedir. Geleneğin bu şekilde psikolojik birer öge şeklinde yorumlanmasıyla Budist öğeler Batılı zihin dünyasında yeniden yorumlanır. Bu yorumlara aracılık eden elit Tibetli üstadlar, Batılı dinleyicilerin zihin dünyasını göz önünde bulundurarak boddhisattvaları, dharmanın koruyucularını ve diğer görünmeyen varlıkları sembolik bir yorumla sunarlar. Her ne kadar sembolik yorumlar yapsalar da Tibetli Budistler için bu varlıklar hala dışsal dünyada gerçekten var olan unsurlardır. Bu dışsal varlıklar ve negatif içsel özellikler arasında bir bağ görürler fakat onları psikolojik etkilere indirgemezler. Ancak Batılı dinleyiciler bu yorumları Budizm'in doğaüstü varlıklarını tamamen bertaraf ederek psikolojik öğeler ve manevi enerji olarak algırlarlar.⁴⁹ Dolayısıyla Budist uygulamalar geleneksel Budist varlık âleminden soyutlanarak Batı düşünce ve hayat tarzının içinde yeni anlamlar kazanır. Daha onlarca popüler kitap bu kitapçıktakine benzer şekilde Budist öğretileri psikolojik Batılı konseptlere dönüştürmekte ve bu kitaplar Budizm'i Batı'da temsil eden otoriteler haline gelmektedir.

Budizm'in bu şekilde bir üstad gözetiminde içsel deneyim olarak aktarılması postmodern bağlamda bireysel, ilişkisel ve deneyimsel bir hayata odaklanan Batılı takipçilerin zihninde Budizm'i 'bireysel bir gelişim metodu' olarak resmetmektedir. Budizm içsel ve deneyimsel bir disiplin olarak görüldüğünden bu değişim sürecinin en önemli aracı psikoloji olarak karşımıza çıkar. Diğer bir ifade ile günümüzde psikoloji Budizm'in Batı yaşam tarzına ve düşünce dünyasına dâhil edildiği alan haline gelmiştir denilebilir. Dolayısıyla Batılıların bugün Budizm'e duyduğu ilginin nedeni bireyin psikolojisi ve içsel huzuru için vaat edilen kazanımlara ulaşmaktır.

Amerika'da Budist psikoloji ilk olarak 1893 yılında Şikago'da yapılan World's Parliament of Religion'da tanıtıldı. William James gibi psikoloji düşünürlerinden etkilenen Suzuki, Zen Budizm'ini insan zihninin kapasitesini açığa çıkaran Asyalı bir gelenek olarak sundu. Bu ilk teşebbüsler daha sonraları bazı Budist pratiklerin psikoterapi ve psikoanaliz teknikler içine dâhil edilmesine kadar vardı. Günümüzde Budist sistem içinden davranış ve deneyimlere dair teknik ve teorilerin postmodern psikoanaliz ve davranış terapisi içinde kullanılması oldukça popüler hale gelmiştir. Örneğin, Mindfulness-Based Stress Reduction (MBSR) (Farkındalık Temelli Stres Azaltma) tekniklerinin içine meditasyon ve yoga pratikleri entegre edilerek günlük hayatta karşılaşılan her türlü stresle baş etmek için bir terapi programı oluşturulmuş ve bu tarzda hazırlanan programlar uluslararası uygulanabilirlik kazanmıştır.⁵⁰ Bu MBRS programları katılımcılara deneyimleri ve dış dünya ile ilişkilerini değiştirerek bireysel gelişimi sağlama iddiasındadır. Bu tür davranış terapilerinde dini arka plan yine tamamen göz ardı edilmekte ve acceptance (kabullenme) ve

⁴⁹ McMahan, *The Making of Buddhist Modernism*, 258-260.

⁵⁰ Gerald Virtbauer, "The Western Reception of Buddhism as a Psychological and Ethical System: Developments, Dialogues, and Perspectives, *Mental Health*", *Religion and Culture* 15/3 (2012), 253-255.

mindfulness (farkındalık) gibi metotlar psikoloji içerisinde Batılı kavramlar olarak yeniden şekillenmektedir.

Her ne kadar modern bilimin evrenselci iddiaları zayıflasa da postmodern psikoanaliz ve psikoterapi bu Budist uygulamaları dönüştürürken ve bünyesine dâhil ederken yine bilimin otorite olma özelliğini kullanır. Günümüzde bilimin temel paradigmalarında kırılmalar yaşansa da evreni anlama noktasında bilimin yöntemleri dominantlığını korumaktadır. Bunun sonucu olarak bugün Budizm ile bilim ilişkilendirilmeye devam edilmektedir. Örneğin, meditasyon yapan kişiler MRI cihazlarına bağlanarak beyinlerindeki magnetic dalgalar ölçülmektedir. Bu şekilde meditasyonun ve mindfulness aktivitelerinin kişinin biyolojik ve psikolojik sağlığı üzerindeki olumlu etkisi bilimin otoritesi ile 'doğrulanmaktadır'. Bu araştırmaları yapan önemli isimlerden birisi olan Danial Goleman'ın meditasyon sırasında beynin mutluluk ile ilgili bölgelerindeki aktivitelerin en yüksek seviyeye çıktığına dair bulguyu "Buda bu işi doğru yapmış gibi görünmeye başladı" şeklinde ortaya koyması Budist gelenekleri bir başka yoldan bilimin otoritesi altına almanın bir örneğidir.⁵¹ Bu örnekte de görüldüğü gibi bilimin araştırma konuları güncel postmodern ilgilere belirlense de bilimsel yöntemler hala Budizm'e olan artan ilgiye önemli bir rol oynamaktadır. Bir önceki yüzyılda gündem Budizm'in modern bilimin rasyonel ve nedensellik gibi kavramlarıyla nasıl ilişkilendirilebileceği-yken, günümüzde bu gündem meditasyon gibi bireyin hayat kalitesini artıracığına inanılan bazı geleneksel uygulamaların 'bilimsel' bulgularla desteklenmesi şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

Budist terim ve uygulamaların bireylerin mutluluğunu (well-being) sağlayan araçlar olarak kullanılması sadece psikoloji disiplini içinde gerçekleşmemektedir. Bu uygulamaların kişilerin genel iyilik ve mutluluk düzeyini artırmak için yine bir din olarak Budizm'den bağımsız bir şekilde popüler kültürün içine entegre edildiği de görebilmekteyiz. Örneğin, popüler aylık ve haftalık dergiler; kişisel gelişim, manevi destek, içsel dönüşüm ve sağlık gibi konuları işlerken meditasyon, yoga ve mindfulness gibi Budist uygulama ve sembollerden sıkça bahsetmektedir ancak bir din olarak Budizm'e atıfta bulunmamaktadır. Budizm medyada nadiren de olsa yer aldığı zaman genelde Asyalı veya göçmen Budistlerle alakalı haberlerde kendisine yer bulmaktadır. Zen veya Karma konseptleri ve Buda figürleri bu tür dergilerde sıklıkla yer alırken yine dini arka plandan bağımsız sağlık, gezi, yaşam, psikoloji ve sağlıklı yaşam gibi sayfalarda karşımıza çıkmaktadır.⁵²

Bu postmodern hayat tarzı içinde yeniden şekillendirilmiş Budist uygulamalar bireylere itaatkâr veya dindar olmadan 'manevi' bazı öğeler temin edip insanlığın atalarının bin yıllardır oluşan tecrübelerinden ve bilgeliklerinden yararlanma hissi

⁵¹ McMahan, "Modernity and the Early Discourse of Scientific Buddhism", 927.

⁵² Borup, "Branding Buddha: Mediatized and Commodified Buddhism as Cultural Narrative", 48.

vermektedir.⁵³ Bu maneviyatçı yaklaşım, bir dinin doktrin ve kurallarına bağlı kalmadan Asya'nın egzotik bilgeliğinden pragmatik bir yaklaşımla faydalanma ve bu yolla Batı'nın postmodern yaşam tarzlarını geliştirme imkanı sunmaktadır. Kurumsal dine, ritüellere ve rahiplik geleneğine karşı çıkan ve dini özel alanda kişi ile tanrı arasında kurulan bireysel bir bağ olarak gören kültürün içinde Budizm'in bu öğretileri de manastırdaki kurumsallaşmış ritüellerden kişisel alanda yaşanan içsel deneyimlere dönüştürmektedir.

Budizm'in bu versiyonu Batı'nın popüler kültürü içerisine entegre olup geniş kitlelere ulaştığından Marrone bunu Budist modernizm içinde ortaya çıkan popüler Budizm olarak görür.⁵⁴ Bu bağlamda Budizm, kişisel anlam, mutlu deneyimler, hayatın zorlukları ve stresi ile baş etme becerileri ve pek çok alanda performans artırımı sözü veren bir yaşam tarzının içinde yerini alır. Örneğin, Budizm konusunda hiçbir bilgisi olmayan birisine bile rehber olma iddiasında olan *The Complete Idiot's Guide to Understanding Buddhism* kitabının arka kapağında "Enlightenment has never been easier" (Aydınlanma hiç bu kadar kolay olmamıştı) ifadesi yer alır. Kitap yıllarca süren eğitim ve pratiğe gerek kalmadan dakikalar içinde bir Zen üstad gibi meditasyon yaparak meditasyonun bütün faydalarını elde etmeyi vaat etmektedir. Bu faydalar beynin daha sağlıklı, yaratıcılığın artmış, hafızanın gelişmiş, motivasyonun ve konsantrasyon problemlerinin çözülmüş, öz güvenin artmış ve hatta bağışıklık sisteminin güçlenmiş olacağı vaadinde bulunur.⁵⁵ Hatta 'wellbeing' (kişinin genel iyilik düzeyini ifade etmek için kullanılan bir terim haline gelmiştir) ile bu kadar sıkı sıkıya ilişkilendirilen Budist esintiler pek çok başka amaçla da kullanılabilir. Mutlu Buda heykelleri mobilyadan kahve ve mobil telefona kadar her şeyi satmak için reklam unsuru olabilirken, spor ve yaşam merkezlerinde Buda'nın sükûnetli oturuşu Doğu'nun egzotik imajını Batı'nın 'mutlu' yaşam tarzı ile birleştirmektedir. Gülümseyen Budist keşişlerin fotoğrafları kullanılarak yurtdışı tatilleri satılmaktadır.⁵⁶

SONUÇ

Budizm uzun ve karmaşık tarihi boyunca Asya'nın farklı bölgelerine taşınmış ve gittiği yerin tarihsel kültürel şartlarına uyum sağlamış, bölgenin bazı unsurlarını kendi bünyesine adapte etmiştir. Ancak Batı'da gerçekleşen uyum süreci hem Asya'nın farklı bölgelerindeki adaptasyondan çok hızlı olmuş hem de oluşan yeni Budizm şekilleri Budizm adını almadan yayılma göstererek global bir hayat tarzının parçası haline gelmiştir.

⁵³ Leandro Durazzo, "Post-religious Perspectives and Secular Buddhism: Stephen Batchelor and the Post-metaphysical Religion", *Horizonte* 13/37 (2015), 594.

⁵⁴ McMahan, *The Making of Buddhist Modernism*, 262-263.

⁵⁵ McMahan, *The Making of Buddhist Modernism*, 252.

⁵⁶ Borup, "Branding Buddha: Mediatized and Commodified Buddhism as Cultural Narrative", 49.

Budizm Batı dünyasına taşındığında dönüşüm süreçleri genel olarak kasıtlı bir çaba ile organize edilmesinden çok, farklı yaklaşımların iç içe geçmesinden oluştu. 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar olan ilk dönemin modern Budizm'i rasyonellik ve evrensellik temelinde kurumsal yapılardan ve ritüelden arındırılmış bir gelenek olarak sunuldu. Viktorian elitlerin oryantalist metinler üzerinden Budizm'e duyduğu ilgi, onların, Budizm'i zamanla kendi düşünce kalıplarında yorumlamalarına neden oldu. Bu modernist Budizm hiçbir dogmaya ya da tanrıya inanmayı gerektirmeyen, bilimin verileri ile uyumlu felsefi ve ahlaki bir gelenek olarak görüldü. Her ne kadar modernize edilmiş Budizm Batılı ideolojilerin ve değerlerin çok bariz izlerini taşısa da bu değişim salt Batılı bir proje olarak görülemez çünkü farklı saiklerle Asyalı Budistlerin bu sürece katılımlarının olduğu bilinmektedir. Asyalı Budistler, modernist Batı düşüncesi ile uyumlu hale getirilmek suretiyle prestiji artırılmış Budizm'i sahiplenerek Batı'nın sömürgeciliğine karşı kullanmayı umut etti.

Fakat modern Budizm algıları 1960'lardan itibaren modernitenin otoritesi sarılmaya başlayınca ilgi kaybına uğramış ve yerini geç modernite ya da postmodernite ile uyumlu bir Budizm anlayışına bırakmıştır. Bu postmodern versiyon modern Budizm'in evrenselleştirme ve rasyonelleştirme çabalarını ikinci plana iterek egzotik geleneklerden gelen pratikleri pragmatik bir yaklaşımla farklı hayat tarzları içine entegre edip bireylerin maksimum tatmini yaşamalarını amaç edinmiştir. Her ne kadar modernist yaklaşım 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren etkisini kaybetmeye başlasa da tamamen ortadan kaybolmuş değildir. Postmodernite ile ilişki içinde yeniden evrilen Budizm modernist dönemin izlerini de taşımaya devam etmektedir. Örneğin, huzurlu bir zihne sahip olmak için adapte edilen meditasyon gibi uygulamalar deneysel yöntemler ile teyit edilerek Budizm'in bu yeni versiyonunu da bilimin otoritesi altına almaktadır. Rasyonel Budizm yorumlarında olduğu gibi pragmatik Budizm uygulamalarında da tanrı inancı gibi dogma ve kural gerektirecek unsurlar bertaraf edilmiştir.

Meditasyon, yoga ve mindfulness gibi Budizm'den ilham alan pratikler başka dini geleneklerin takipçileri tarafından da uygulanır ve hatta kendi dini pratikleri içine dâhil edilir hale gelmiştir. Bugün bu uygulamaları kendi dini bilinçlerini geliştirmek için kullanan Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlardan bahsedilebilmektedir. Bu şekilde farklı geleneklerle kolayca kombine edilen postmodern Budizm çok daha hibrit yapıların oluşmasına neden olmaktadır.

Sonuç olarak, Avrupa ve Amerika'da Budizm dediğimiz şey bazı Budist inançların ve uygulamaların modernite, rasyonalite, romantizm, protestan Hıristiyanlık ve postmodernite söylemleri ile iç içe geçmiş halidir. Bu eklektik yapı antik Budizm metinlerinden, mevcut Budist uygulamalardan, yüzyıllarca devam eden modernleşme sürecinden, Asya'nın batılılaşma ve özgürleşme çabalarından ve bireysel

mutluluğu elde etmeye yönelik görülen her türlü teori ve pratiği kullanabilen postmodern hayat tarzından izler taşır. Bu hibrit hali ile globalleşen dünyada artan bir yayılım hızına sahip olmuştur. Bu yayılım genellikle Budist arka plana dair hiçbir atf olmadan popüler kültür aracılığı ile gerçekleşmektedir.

KAYNAKÇA

- Borup, Jørn. Branding Buddha – Mediatized and Commodified Buddhism as Cultural Narrative. *Journal of Global Buddhism* 17 (2016), 41–55.
- Borup, Jørn. Who are these Buddhists and How Many of Them are There? Theoretical and Methodological Challenges in Counting Immigrant Buddhists: A Danish Case Study. *Journal of Contemporary Religion* 31/1 (2016), 85–100.
- Brekke, Torkel. *Makers of Modern Indian Religion in the Late Nineteenth Century*. B.y.: Oxford University Online Press, 2012.
- Carus, Paul. *The Gospel of Buddha*. United States: Create Space Independent Publishing Platform, 2011.
- Chakrabarty, Ramakanta. *The Asiatic Society: 1784–2008, An Overview in Time Past and Time Present: Two Hundred and Twenty-five Years of the Asiatic Society*. Kolkata: The Asiatic Society, 2008.
- Coleman, James William. *The New Buddhism: The Western Transformation of an Ancient Tradition*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Coleman, James William. Who Is a Buddhist? *Buddhist-Christian Studies* 32/1 (2012), 33–37.
- Demir, Talip. Postmodern Perspektiften Popüler Kültür ve Dindarlığın Yeni Formları. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/15 (2016), 118–133.
- Dharmapala, Anagarika. What Buddhism is not. *Maha Bodhi Journal* 34 (1926).
- Durazzo, Leonardo Marques. Post-religious perspective and secular Buddhism: Stephen Batchelor and the post-metaphysical religion. *Horizonte* 13/37 (2015), 592–604.
- Gleig, Ann. *Ann Gleig, American Dharma: Buddhism Beyond Modernity*. B.y.: Yale Scholarship Online, 2019.
- Gül, Ali. Doğu Öğretilerinin Batıya Aktarılmasında Teosofi Cemiyeti'nin Etkisi. *Dini Araştırmalar* 19/50 (2016), 9–32.
- Hardy, Spence. *A Manual of Buddhism in its Modern Development*. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1967.
- Kemper, Steven. *Rescued from the Nation: Anagarika Dharmapala and the Buddhist World*. Chicago: University of Chicago Press, 2015.

- Kemper, Steven. Anagarika Dharmapala's Meditation. *Contemporary Buddhism: An Interdisciplinary Journal* 20/1-2 (2019), 223-246.
- Lenoir, Frederic. The Adaptation of Bduhsim to the West. *Diogenes* 47/3 (1999), 100-109.
- McMahan, David. Modernity and the Early Discourse of Scientific Buddhism. *Journal of the American Academy of Religion* 72/4 (2004), 897-933.
- McMahan, David. *The Making of Buddhist Modernism*. B.y.: Oxford Scholarship Online, 2009.
- Meyer, Donald Harvey. Paul Carus and the Religion of Science. *American Quarterly* 14/4 (1962), 597-607.
- Minfulnessacademy. "Çocuk ve Ergenler İçin Mindfulness Uygulayıcılığı Eğitimi". *Instagram* (7 Eylül 2020).
- Nietzsche, Friedrich. *Antichrist*. (H. L. Mencken, Ed.), *Etica e Politica*. New York: Alfred A. Knopf, 1938.
- Olcott, Henry. *The Buddhist Catechism*. London and Benares: Theosophical Publishing Society, 1903.
- Robert, Michael. Himself and Project. A Serial Autobiography. Our Journal with a Zealot, Anagarika Dharmapala. *Social Analysis* 44/1 (2000), 113-141.
- Scott, Micheal. "Buddhism, Media and Popular Culture". *Buddhism in the Modern World*. David McMahan (New York: Routledge, 2012), 305-325.
- Seager, Richard Hughes. Discovering the Dharma: Buddhism in America. *Historically Speaking*, 9/7 (2008), 43-45.
- Semaopezmezci. "Bilinçli Farkındalıkla Meditasyon Eğitimi". *Instagram* (12 Ekim 2020).
- Snodgrass, Judith. Defining Modern Buddhism: Mr. and Mrs. Rhys Davids and the Pali Text Society. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 27/1 (2007), 186-282.
- TED Çorum Koleji. "Yoga Eğitimi". Erişim 21 Kasım 2020. <https://www.tedcorum.k12.tr/okul-oncesi/brans-dersleri/yoga-egitimi/>.
- Virtbauer, Gerald. The Western Reception of Buddhism as a Psychological and Ethical System: Developments, Dialogues, and Perspectives. *Mental Health, Religion and Culture*, 15/3 (2012), 251-263.

Construction of Denominational Reality: A Theo-Political Discourse Analysis of “Muhammad: The Messenger of God”

Gerçekliğin Mezhepsel İnşası: “Hz. Muhammed: Allah’ın Elçisi (Mohammad Rasoolollah)” Filminin Teo-Politik Söylem Analizi

Bahset KARSLI

Doç. Dr. Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Akdeniz University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion,
Antalya / Turkey
bkarsli@akdeniz.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-6810-0900

Ayşegül TÜRKERİ

Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı
Teacher, Ministry of National Education, Antalya / Turkey

ORCID ID: 0000-0002-7976-6935

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 14 Temmuz / July 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Kasım / November 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.768917

Atıf / Citation: Karslı, Bahset – Türkeri, Ayşegül. “Construction of Denominational Reality: A Theo-Political Discourse Analysis of “Muhammad: The Messenger of God” / Gerçekliğin Mezhepsel İnşası: “Hz. Muhammed: Allah’ın Elçisi (Mohammad Rasoolollah)” Filminin Teo-Politik Söylem Analizi”. *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches* 54 (Aralık / December 2020/2), 109-130. doi: 10.29288/ilted.768917

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Abstract*

For social analysis, cinema offers researchers a comprehensive data store. The time and space having been redesigned through cinematography cannot be shaped independently of the director's internalized ideological, social, cultural and political realities. The argument of the paper is the instrumentalization of the cinema to construct daily realities with discursive codes through the director's personal perceptions reflected to the film. Throughout the paper questions such as through which methods the director develops his cinematic language to shape the reality, how he reshapes society's realities to create a new image of The Prophet and what kind of motivations inspire him to practise a retrospective outlook are tried to be answered. Discourse analysis of our data has been carried out with the phenomenological method. In the analyses, it has been observed that theo-political associations such as language, lineage, ahl al-bayt, evaluation of past events with today's concepts play an active role in denominationally-constructed realities. The implications of contemporary Shiite views is conveyed to the audience with cinematographic techniques such the disruption of time integrity with flashbacks, the narrator of the film, the reflection of miracles with the deus ex machina technique, etc.

Keywords: Psychology of religion, Theo-politics, Cinema, Construction of reality, Discourse analysis, Phenomenology, Majid Majidi, Shi'a.

Öz

Toplumsal çözümlemelerde sinema, araştırmacılara kapsamlı bir veri deposu sunmaktadır. Sinematografik yönden yeniden tasarlanan zaman ve mekân, yönetmenin içselleşmiş ideolojik, toplumsal, kültürel ve politik gerçeklerinden bağımsız şekillenememektedir. Çalışmanın konusu, yönetmenin bireysel algılarının filme yansımaları olarak gözlemediğimiz söylemsel kodlarla sinemanın gündelik gerçeklik inşasında araçsallaştırılmasıdır. Çalışmada yönetmenin hangi yöntemler geliştirerek gerçeklik oluşturduğu, toplumun gerçekliklerini nasıl şekillendirerek Hz. Peygamber algısını yeniden ürettiği ve hangi motivasyonlarla geçmişe dönük okumalar yaptığı gibi sorularına cevap aranmıştır. Filmde uyguladığımız fenomenolojik yöntemle verilerimizin söylem analizleri gerçekleştirilmiştir. Analizlerde dil, soybağı, ehl-i beyt, geçmişteki olayların bugünün kavramlarıyla değerlendirilmesi gibi teo-politik çağrışımların mezhepsel yönden inşa edilmiş gerçekliklerde aktif rol oynadığı gözlemlenmiştir. Filmde zımnen bulunan çağdaş Şii bakışı, flashbacklerle zaman bütünlüğünün bozulması, filmin anlatıcısı, mucizelerin deus ex machina tekniğiyle yansıtılması vb. sinematografik tekniklerle seyirciye aktarılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Teo-politik, Sinema, Gerçeklik inşası, Söylem analizi, Fenomenoloji, Majid Majidi, Şia.

INTRODUCTION

Cinema studies have turned into an indispensable part of Social Sciences. After its appearance in the late 1800s, cinema has become a symbol of social changes, which has served as a ground on which social realities have been analysed. It could be understood that the cinema has formed its own language, which is sometimes even symbolic, that enables researchers to track the discourse embedded in a film by the director and approach the cinema as a data store for analysing the society.

* This study is a part of master's thesis entitled: "The Analysis of Theo-political Discourse-Cinema-Construction of Reality Within The Sample of Muhammed: The Messenger of God" prepared by Ayşegül Türkeri under the supervision of Assoc. Prof. Dr. Bahset Karşı./Bu çalışma Doç. Dr. Bahset Karşı danışmanlığında Ayşegül Türkeri tarafından hazırlanan "Hz. Muhammed: Allah'ın Elçisi Film Örneğinde Teopolitik Söylem-Sinema-Gerçeklik İnşası" isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Symbolically enough, the cinema itself, the language of the cinema and the cinematographic perspective have the capacity of creating, manipulating or reconstructing the perception of reality. At this point, there appeared a series of debates such as thought of reality, relation between space and time, history and social understanding, ideology and identity connection etc., and there have been director-centred analyses. As Gök mentioned, the director uses the language of the cinema so that s/he could reconstruct the concept of time by preferences of camera angles and lighting during image recording¹ with the help of this language. In other words, real life objects and space can change in accordance with the director's perspective and aim. To make it clear, it can be said that the product of cinema presents a phenomenological understanding of the director, and his perspective, as being one of the key points, could lead him/her to "suspend" the reality. To Gök, the product of the cinema reveals phenomenological understanding of a director. Therefore, it is possible to state that the reality in cinema is a shaped-reality within a fictional frame.

The potentials of cinema are quite abundant that it provides an opportunity to the director to create a brand-new world. Supporting the idea that "actual events can be changed, new realities can be created",² Arnheim evaluates the opportunities of the language of cinema as follows:

The film artist chooses a particular scene that he wishes to photograph. Within this scene he can leave out objects, cover them up, make them prominent, and yet not interfere with reality. He can increase or decrease the size of things, can make small objects larger than big ones, and vice versa. He can put beside, behind, among one another, things that are entirely separate in space and time. He can pick out what is important, however small and inconspicuous it may be, and thus let the part represent the whole. He can lay down what is upright, and set upright what is recumbent, can move what stands still, and arrest what is moving. He thereby brings others into higher relief, ingeniously making them take the place of those that are missing. He can let the dumb speak and thereby interpret the sphere of sound. He shows the world not only as it appears objectively but also subjectively. He creates new realities, in which things can be multiplied, turns their movements and actions backward, distorts them, retards or accelerates them.³

Arnheim not only emphasizes the director's phenomenological interference to the film, but also raises concerns over his/her reconstruction of the reality. In other words, the director reshapes the realities that s/he has taken as a section from the everyday life and reflects them as s/he envisages in his/her mind. In just the same way as Arnheim, Pudovkin also underlines the reality drawn by the director. According to Pudovkin, "the foundation of film art is editing."⁴ Therefore, the source where the cinema and its language get power is the way it is edited, and how the

¹ Cüneyt Gök, "Sinema ve Gerçeklik", *Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2007), 115.

² Rudolf Arnheim, *Film As Art* (the USA-California: University of California Press, 1957), 101.

³ Arnheim, *Film As Art*, 132-133.

⁴ Vsevolod Illarionovich Pudovkin, *Film Technique And Film Acting*, trans. Ivor Montagu (London: Vision Press Limited, 1966), 13.

reality is reconstructed. The common ground Arnheim and Pudovkin meet in the reconstruction of reality is subjectivity. For this reason, the film, which could be accepted as an attempt to interpret the reality with the director's personal/subjective experiences, is reconstructed from a subjective perspective by bracketing the realities.

The arguable relation between cinema and reality could result in the instrumentalization of cinema. That cinema reconstructs the reality cannot be explainable by "cinematographic culture" alone.⁵ The concept of cinematographic culture, basically meaning the director's liberalization complication during image recording, is based on the issue whether a director can elude his/her culture, ideology, values and moral norms. For the very reason, the discussion of instrumentalization becomes apparent. Writers of *Politik Kamera*, Ryan and Kellner elaborate the relation between reconstruction of reality through cinema and instrumentalization of it in detail. It is not just cinema when the director recording images, it is also reconstruction of reality, precisely shaped by the director's tendencies and priorities. Therefore, this brand-new reality contributes to an aim. Underlining that the representation of the world is politic, Ryan and Kellner explain that each narrative style is related with representative strategies. That is why cinema is not merely about performing or describing "reality". Moreover, cinema itself constructs a phenomenological world in which the audience are situated to witness the world from a particular perspective.⁶

When a phenomenological world is constructed, the question of through which methods the director constructs reality arises in mind. The reality experienced and interpreted by the individual consciousness brings out a new language as it suspends all objectivity except itself. In another word, a particular phenomenological perspective requires its own language and consequently its own discourse. As it is witnessed throughout our sample film, the director's phenomenological world develops its own discourse by means of a theo-political discourse. It could be obviously uttered that a director's reconstruction of reality is inevitably shaped by his/her way of nurture by the society. From a "Bergerian"⁷ phenomenological understanding, a director gets through a series of processes at the end of which s/he becomes a member of that society and its culture. When the process is followed, the first step, which is externalization, shows a particular society in which the director is born. It is obvious that his/her understanding and outlook are constructed by the objectified norms and realities of that society. At the end, s/he internalizes all these

⁵ Gülseren Güçhan, "Sinema-Toplum İlişkileri", *Kurgu Dergisi* 12 (1993), 55.

⁶ Michale Ryan- Douglas Kellner, *Politik Kamera*, trans. E. Özsayar (İstanbul: Ayrıntı Pub., 2010), 419.

⁷ Robert Wuthnow et al., *Cultural Analysis* (the UK: Routledge, 2012), 21.

norms and realities, and is transformed into a product of that society.⁸ Thus, it could be expected his/her product to be non-conflicting with the society, even to be identical to the society's norms. Therefore, as conceptualized as cinematographic culture and as emphasized by Arnheim, Pudovkin, Gök, Güçhan, Ryan and Kellner, it is underlined that a director could not be independent of his/her own subjective and politic perspective during the creating process, even s/he could manipulate realities in accordance with his/her perspective. At this point, the visual and verbal discourse analysis applied to the analysis of our sample film helps to examine the language of cinema organized from the phenomenological point of view. Along with the question that through which methods the director constructs the reality, as one of the main problems of the study, there arises inevitable sub-problems such as the extent to which social memory can affect the cinema, the integrity of objectivity and subjectivity of reality, the role of culture and ideology -as productions of externalization- in building social memory, the traces of ideology and culture during the social construction of reality, etc. Therefore, the essential purpose of this study is to analyse the problems of the paper by realising the motivations led to the theo-political discourse in the phenomenologically drawn world. As a result, it could be reached that there is a theo-political pattern background of a film instrumentalized by theo-political discourse.

The main reason why discourse analysis has been applied to this study is that discourse analysis serves a comprehensive analysis of data among such methods. Discourse analysis, basically, comprises language and "other stuff".⁹ Namely, since discourse includes ways of acting, interacting, feeling, believing, valuing, objects, symbols, tools etc. as well as language itself, discourse analysis serves a sound way of interpreting an understanding. Gee defines discourse as political¹⁰ and its key as recognition.¹¹ In addition, in discourse analysis, the idea that language serves to shape the world of its users is quite dominant¹². In addition, discourse analysis depends on the meanings behind words and implicit values.¹³ Hence, the presence of the social codes learned by the director through the socialization process, namely the usage of recognizable images, in the film is a sign of phenomenologically and socially constructed mentality of the director. That is to say, since it would not be sufficient to hold only visual and verbal categories, the film is held as a whole. Dis-

⁸ Peter Ludwig Berger, *The Sacred Canopy Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Open Road Integrated Media, 2011), 10.

⁹ James Paul Gee, *An Introduction to Discourse Analysis Theory and Method* (London and New York: Routledge, 2001), 7.

¹⁰ Gee, *An Introduction to Discourse Analysis Theory and Method*, 1.

¹¹ Gee, *An Introduction to Discourse Analysis Theory and Method*, 18.

¹² Ali Balcı, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem, Teknik ve İlkeler*, (Ankara: Pegem Akademi,2016), 194.

¹³ Balcı, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem, Teknik ve İlkeler*, 195.

course analysis stands for analysing values, symbols, attitudes, etc. embedded in the film implicitly by the director by means of using cinematographic language.

In our sample, which we approach with Bergerian social construction paradigms, a denominationally constructed understanding is analysed with theological discourse method. For the film, it could be possibly asserted that the director Majidi's approach to deep-rooted Islamic debates are phenomenologically reconstructed by suspending certain historical realities. Majidi has penetrated problematic issues into the film in order to make his denominational worldview recognizable to the audience, which is the main driver of discourse analysis. Majidi, through a wide variety of symbolic scenes from the beginning to the end of the film, tends to create a brand-new model of The Prophet by dealing with the issues extending from the past to the present from a denominational perspective. That he situates Abu Talib at the heart/centre of the plot is one of the remarkable symbolic and discursive elements. Abu Talib's narration could be understood as the first implication of the director's denominational reality penetrated in the depths of his film. Together with this central figure's contributions to the theo-political analysis, it enables us to construct other theo-political comments on him. Therefore, the analysis of the film is divided into three categories through visual and verbal scenes. The first category contains analyses related to Shiite realities which can be regarded as effective in the formation of the director's own phenomenological world and how he perceived the Prophet. For our sample film, highly claimed that it is based on the director's personal understanding of The Prophet, it is concluded that both ideological and theological justifications construct phenomenologically shaped realities. Reconstructed perception of prophet has formed the second category. Since The Prophet is portrayed in an intense relation with miracles, he draws parallels with Jesus Christ, who is a commonly recognizable figure in the cinema. The last category comprises some iconic scenes which function evaluating past events through today's understandings. Especially events happening in the 21st century are interpreted with references to the 7th century leading the film to anachronism.

Majid Majidi, one of the eminent and worldwide-known Iranian directors, is known as a Neo-Realist and is strictly attached to ancient Iranian culture. His filmography, dating back to 1980s, reveals that he takes part every step of cinema such as acting, producing and directing. *The Children of Heaven*, which was nominated for the Academy Awards for Best Foreign Language Film in 1999, is one of the most characteristic examples of his cinematic language. This nomination was accepted as the transformation of Iran's showcase from carpet and pistachio as it was before Revolution.¹⁴ As a Neo-Realist, Majidi both prefers amateur actors and

¹⁴ Ufuk Uğur, "İran Yeni Dalga Sineması ve Majid Majidi'nin "Cennetin Çocukları" Filmi", *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Temmuz 2017), 335.

real characters instead of stars and is loyal to theological understanding of his society.¹⁵ Frequently emphasizing his Iranian-Muslim identity, his film dealing with identity and sectarian understanding is quite appropriate to be chosen as a sample.

1. PHENOMENOLOGICAL BASIS OF THEO-POLITICAL DISCOURSE

The theo-political concept comprises of both theology and politics. In the film, it is observed that theological and political discourses are presented relatedly. Cündioğlu, who had the opportunity to observe the authentic set atmosphere and consider the details of the film with Majidi, writes about the theo-political implications of the film in his article.¹⁶ The film could be theological because it obviously deals with the life of the Islamic Prophet, which helps us hold the film theologically. On the other hand, the film is political because it situates socio-political priorities of a nation, which are accepted as indispensable parts of their state and social life. Moreover, that the film is sponsored by the Government¹⁷ makes it inevitable to hear the echo of official ideology in the film. The film is somehow beyond Majidi's choices as a director. As discourse analysis includes values, symbols, attitudes, implications, etc., the fund of the film brings the film up for discussion inevitably. In Islamic Republic of Iran, it is widely accepted that the line between ideology and politics is blurred. That is why ideology and politics are regarded as interwoven. The Shi'ite ideology, which has given shape to the film, can be observed due to the government's intervention to the film.

In other respects, denominational reproduction of the film's editing draws attention to the characterization of the film as theo-political. Since the foundation of film art is editing, and editing could create a new reality, this brand-new reality is shaped within the context of its own discourse. A director could edit his/her film in thousands of different possibilities. Monaco, underlining the relation and interaction between editing and discourse, points out that "Anything that happens in life that can be seen or heard can be recorded on film, tape, or disc."¹⁸ As stated, a film reveals an alternative reality and discourse chosen among possible ones. In other words, the recording arts comprise an entirely new mode of discourse, parallel to those already in existence. Just like Monaco, Cündioğlu utters that anything included in editing is arbitrary¹⁹ and the real reason why the director chooses/prefers *that* particular parallel mode of reality unearths the discourse. That is to say, each scene is preferred consciously and phenomenologically by the director.

¹⁵ Uğur, "İran Yeni Dalga Sineması ve Majid Majidi'nin "Cennetin Çocukları" Filmi", 338.

¹⁶ Dücane Cündioğlu, "Bir Theo-Politik Film: Hz. Muhammed: Allah'ın Elçisi", *Hürriyet* (5 November 2016).

¹⁷ Cündioğlu, "Bir Theo-Politik Film: Hz. Muhammed: Allah'ın Elçisi".

¹⁸ James Monaco, *How To Read A Film* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2000), 38.

¹⁹ Cündioğlu, "Bir Theo-Politik Film: Hz. Muhammed: Allah'ın Elçisi".

The rhetoric of the brand-new/alternative reality carries a great importance while analysing the theo-political discourse. Besides, the striking aspect of this rhetoric is the language itself. Language is widely accepted as a symbol of a culture, namely of an understanding. As reported by Balci, language is characterized by historical, cultural and political experiences of its users. At the same time, the usage of language is associated with different aspects of life such as social, economic, political and cultural aspects.²⁰ Therefore, the language preferred by the director enables us to assert the idea that it has a specific function in the film. In *Muhammad: The Messenger of God*, it is remarkable to focus on the original language of the film, namely Persian, which is the director's native language, as well. In fact, the language preference displays the theo-political discourse of the director; because language itself is at the heart of a world understanding, rhetoric and eventually discourse. It could be deduced that the director interferes a historical fact, that the Prophet Muhammad spoke Arabic, and manipulates reality for his own understanding. Persian language of the film puts forward the rhetoric, which not only takes it shape from discursive codes but also aims to transmit its functions to the audience. Majidi, as a Shi'ite director, gives clues about his denominationally constructed mind-set. Therefore, the director has reconstructed the Islamic Prophet, who speaks Persian, and ahl al-bayt.

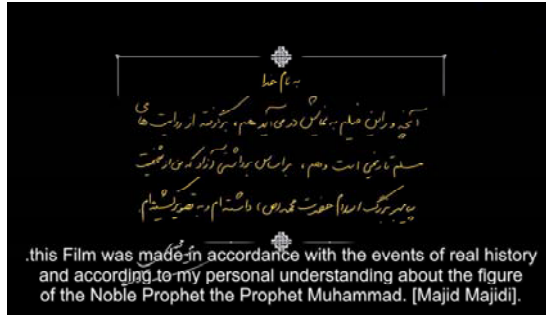
When we consider the comments on the director's denominational emphasis throughout the film, it could be said that these comments are not groundless. Majidi himself apparently reveals his intention on shooting a film on behalf of Islamic position. In one of his interviews, Majidi underlines his artistic and politic sensibility against Islamophobia. He puts his preference into words that a response to the rise of Islamophobia in the West should be via cinema instead of burning their flags.²¹ His attempt is an obvious sign of his political attitude, so with the help of the film he replies to the Islamophobia in accordance with his own social, namely Shi'ite, realities. In other words, Majidi's artistic temperament against a theologically and politically based discrimination movement such as Islamophobia gives the film a theo-political characteristic.

Another hint of the director's denominational mind-set reflected in the film is the note presented just before it starts.

²⁰ Ali Balci, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem, Teknik ve İlkeler*, 193-195.

²¹ Majid Majidi, "Kendi Festivalimizi Üretmemiz Gerekıyor" (Interviewer: Majid Majidi, trans. Farzad Samadli, Interview Transcription), *TRTakademi* 3/5 (Ocak 2018), 382.

Figure 1: Majidi's Note. This film was made in accordance with the events of real history and according to my personal understanding about the figure of the Noble Prophet, the Prophet Muhammad. Majid Majidi



This note straightforwardly shows that the film is not solely based on historical records about the Prophet Muhammad and his life. Majidi warns the audience beforehand that the film also contains the implications of his own perception of the Prophet Muhammad. This is, indeed, a way of acknowledging bracketing historical realities to convey his phenomenological approach. What the audience watch on the screen is ambiguous because the line between historical data and Majidi's personal understanding becomes vague. At this very point, it could be inferred that Majidi, by using cinematic techniques, instrumentalizes the cinema to reconstruct a new model of the prophetic perception in harmony with his denominationally objectified realities. As an outcome, after the audience's internalization process, there would be a reconstructed and new Shi'ite version image of prophet in their minds.

The director's note is a clear evident of his phenomenological approach. Thus, the note urges analysts to apply theo-political discourse analysis to this film. It is essential to remark that Majidi's note tends the audience to get the impression of "Majidi's Prophet".²² As a matter of fact, though The Prophet was not limited to the 7th century, but reached beyond his time, it could be observed that Majidi has portrayed him restricted to the special characteristic of a sectarian group. When two prophetic images are compared, Majidi's Prophet is bounded by Shiite realities by suspending the historical realities. To make it clear, it would be helpful to apply historical and sociological facts. The Prophet Muhammad is a member of the Hashemites as a historical reality. The social codes before and during his lifetime have lots of sociological, political and economic meanings to be a member of a house. Especially, being a member of a society, which is embodied by the concept of *'asaba*, is the basis of tribal system. The concept of *'asaba* stands for the agnates and it is vital for Arabic society to support each agnate without questioning.²³ That Prophet Muhammad is a member of the Hashemites makes sense with the *'asaba*

²² Cündioğlu, "Bir Teo-Politik Film: Hz. Muhammed: Allah'ın Elçisi".

²³ İbrahim Sarıçam, *Emevî-Hâşimî İlişkileri İslam Öncesinden Abbâsilere Kadar* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Pub., 1997), 24-25.

understanding in Arabic society. Although such a practice was a shield for the Prophet Muhammad at the beginning of his declaration, it is noteworthy that this concept of ancestry is highly emphasized throughout the film. In other words, the concept of ‘*asaba* turns to be another theo-political symbol in the film. Discursively, it is a denominational attempt to stereotype the Prophet Muhammad by means of ‘*asaba*. This is, in fact, closely connected with one of the controversial polemics of Islam, which is caliphate.

According to Shi’ite doctrine, the Prophet Muhammad explicitly pointed his successor who is definitely Ali. Moreover, some verses of the Qur’an and a series of hadiths were offered by the Shi’a as proof of their claim. The polemic related with the successor dates back to the Prophet Muhammad’s death. Ali’s followers (the Shi’a) heatedly defended that the caliphate should remain in Hashemite house. From this point of view, the film could be evaluated as a 21st century discursive, denominational and theo-political interpretation of caliphate’s legitimacy. In other words, the concept of ‘*asaba*, which makes sense among the society, turns to be a social construction tool with the help of cinematic techniques talentedly applied by the director, Majidi. For, it could be said that the idea of lineage in the chain of caliphate in the Shi’a understanding is discursively embodied by ‘*asaba* with the language of cinema.

Why the film is evaluated as a theo-political discourse highly depends on Shi’ite doctrine. It is widely believed that the imam undertakes the Prophet Muhammad’s general power of attorney. Therefore, Shi’ite Islam understanding assumes the Imamah as a continuation of *nubuwwah*.²⁴ In plain, Shi’ite doctrine esteems the Imamah as an institutionalized version of Islam. By doing so, there appears an organic bond between the Prophet Muhammad and the Imamah, the concept on which Islamic Republic of Iran builds its ideology. Depending its ideological premises on the Prophet Muhammad and emphasizing it through a film in the 21st century can be read as an attempt of reconstructing a new understanding of the Prophet Muhammad.²⁵

One of the critical theo-political features of the film is embodied by a witness. Applying a witness for or against is a cinematic technique stressing historical reality of the film. That is to say, the audience tends to accept the film as a real section taken from –real- ongoing history.²⁶

²⁴ Hanifi Şahin, *Şiilerin Gözüyle Sunniler* (İstanbul: Mana Pub., 2016), 98.

²⁵ Şahin, *Şiilerin Gözüyle Sunniler*, 35.

²⁶ Ryan-Kellner, *Politik Kamera*, 241.

Figure 2: Abu Talib at the Beginning and at the end of the Film



Most of the incidents take place between these two scenes. The witness and the narrator of the film is Abu Talib, who is the Prophet Muhammad's uncle and Ali's father. He is a precious and honourable character in Islamic history. Abu Talib is portrayed as a protection figure for The Prophet in most of the scenes, one of which is the boycott scene. He has comprehensive knowledge of both pre-Islamic period and the first years of Islam. Hence, it is quite reasonable for Majidi to choose him as a witness, namely the narrator. On the other hand, that Majidi uses omniscient point of view²⁷, which means he even knows what is in the Prophet Muhammad's mind or how he feels although they are apart, which could be accepted as remarkable. In a sense, the audience watches, understands and interprets incidents through Abu Talib's eyes, namely from his perspective. In Shiite doctrine, ahl al-bayt is identified with Ali to some extent, and Abu Talib is Ali's father. Historically there occurs an obvious link between Abu Talib and ahl al-bayt. Therefore, it could be inferred that ahl al-bayt is symbolized by Abu Talib in the film. Situating Abu Talib at the heart of the narration becomes meaningful under the light of Fiğlali's explanation about Shiite claims on Ali's legitimacy. He reports that terminologically the Shi'a accepts Ali and ahl al-bayt as the caliph as *res judicata* and divine appointment. Moreover, successor caliphs will remain through his descendants.²⁸ In other words, the caliphate depends on lineage. To get to the main point, the Imamah is an objectified reality for the Iranian society. Internalized by each of its member, Ali, Abu Talib and ahl al-bayt are recognizable signs, which is the key point of discourse analysis. Even without any words, Majidi discursively and phenomenologically points out familiar concepts to his audience.

2. A BRAND-NEW PERCEPTION OF THE PROPHET

Upon watching the film, it could be evaluated that the perception of The Prophet, who has been portrayed in the context of a particular discourse, seems to be reconstructed by the director. It could be underlined that the function of Ali in

²⁷ The omniscient point of view (third-person point of view): The omniscient point of view. This is a common term for the many and varied works of fiction written in accord with the convention that the narrator knows everything that needs to be known about the agents, actions, and events, and has privileged access to the characters' thoughts, feelings, and motives; also that the narrator is free to move at will in time and place, to shift from character to character, and to report (or conceal) their speech, doings, and states of consciousness. Meyer Howard Abrams, *A Glossary of Literary Terms* (Boston: Thomson Wadsworth, 2005), 241.

²⁸ Ethem Ruhi Fiğlali, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri* (İstanbul: Şa-To Pub., 2001), 133.

the reconstruction of The Prophet's perception empowers the theo-political discourse. First of all, that the role Majidi assigned to Ali is basically protective, just like to his father Abu Talib, which is thoroughly noticeable. Since his appearance is solely limited to a specific scene, it could be asserted that Majidi includes Ali in the film purposely just to protect the Prophet. He has merely a short scene in which he undertakes the duty of protecting The Prophet from his opponents. That Ali is included in the film with just a mission can be disclosed by the film's theo-political discourse. Moreover, it is notable that none of the Rashidun exits in the film except for Ali. Indeed, Ali's presence in the film itself and his role as a protector of The Prophet could utterly be regarded as a theo-political discourse. Additionally, Ali is screened in a physically limited way. While the director makes the Prophet Muhammad visible, which is another controversial issue in Islamic understanding, he does not screen Ali entirely as it is seen in the pictures below.

Figure 3: The Only Scene Where Ali is Presented.



The fact that Ali's existence has a protective role in the film and is kept physically secret/unseen can be explained as the manifestation of the holiness attributed to him. The reason why his secret appearance is accepted as holiness could be deduced from the film itself. This specific scene takes place just after Abu Talib has heard that The Prophet's opponents are planning to hurt him. At that exact time, Ali shares limited stocks "fairly" among the The Hashemites under the boycott. Worried that the Meccans might harm The Prophet, Abu Talib entrusts only his son, Ali, to protect The Prophet. Therefore, the holiness attributed to Ali discursively brings to mind the thought of redeemer, that is Mahdi. In just the same way as Judaism and Christianity, some Islamic sects, especially the Shi'a, are in expectation of a redeemer. The Battle of Karbala and martyrdom of Imam Husain ibn Ali in 680 AD caused a severe trauma among the Shi'a and led them to expect a redeemer.²⁹ According to Shi'ite doctrine, there are twelve imams in the Imamah line beginning with Ali. All imams are descendants of Ali and the last imam is Muhammad al-Mahdi,³⁰ who is believed to be currently alive but hidden until he returns to bring justice to the world. The idea of a redeemer of Judaism, Christianity and Islam almost have the same qualities and the redeemer will occur after a series of similar incidents. This theologically corresponding concept has also theo-

²⁹ Ethem Ruhi Fiğlalı, "Mesih ve Mehdi İnanıcı Üzerine, Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/1 (1982), 198.

³⁰ Allamah Sayyed Muhammad Husayn Tabatabai, *Shi'ite Islam*, trans. Seyyed Hossein Nasr (New York: State University of New York Press, 1975), 169-186.

political echoes in social realities. The fact that some of the social groups expect a redeemer as a part of their religious belief also turns to be their objectified social reality. Furthermore, along with the idea of redeemer, the existence of apocalyptic prophecies that predict a destructive and final war, which is commonly known as Armageddon, unearth both political and sociological grounds of this understanding. Considering the idea of a redeemer independent of whether this is just a fantastic belief or not, theo-political aspect of it is eminent. This is a social reality for particular groups and it could be highly influential on politicians while determining not only domestic policies, but also foreign ones. In short, a phenomenological religious understanding and social reality of groups could irreversibly be dominant on the fate of the world and could reconstruct realities for the whole world at the same time. Therefore, it could be elucidated that the ideas of an imam and a redeemer, the implications of whom is closely related with Ali, strengthen the claims of the film's theo-political discourse.

It can clearly be stated that the mahdi belief is symbolized with Ali in the film. Therefore, it could be repeated that Ali's presence is itself a sign of the theo-political discourse of the film. Mahdi expectation together with the Imamah could be regarded as both theological and political priorities of Islamic Republic of Iran. Therefore, the inclusion of the belief of Mahdi, which is a theo-political discourse, in a film that is the biography of The Prophet clearly reveals Majidi's denominationally constructed mentality through objectified realities of his society. Furthermore, it could be evaluated as an attempt to reproduce the concept of the sacred.

Apart from being more visible, what is also significant about the physical appearance of The Prophet is the striking resemblance between The Prophet's image and the image of Jesus Christ. The image of The Prophet the audience see on the screen reminds directly Jesus Christ images in their minds. Moreover, this similarity could be observed even in the official poster (Figure 4) of the film. The scene in the official poster gives us the chance to compare the image of The Prophet and his mother to the widely known paintings and mosaics of Jesus Christ and Mary.

Figure 4: Official poster of the film, *Madonna And Child, The Grand Duke's Madonna, Madonna Of The Long Neck, Madonna And Child With Saints John The Baptist And Paul*, Apsis Mosaic, L'arrivée De Jésus-Christ Pour Son Règne De Mille Ans, A Miracle Scene from the Film³¹



These paintings and the poster together with a scene from of the film are almost thematically identical. They are not likened each other in terms of physical appearance solely. Besides, both of them are nearly presented as similar as in terms of the power of magic. Although there is a Qur'anic emphasis that the only miracle of The Prophet is the Qur'an itself, there are dozens of miracles attributed to the Prophet. Especially in traditional understanding, these miracles have been strongly influential on people while constructing their mind-set. As for Shi'ite kalam, the concept of miracle is evaluated within the *nubuwwah*. Miracles are accepted as an obvious proof of a prophet.³² On the other hand, in Shi'ite hadith literature, there are also references to The Prophet's miracles. Especially in *Al-Kafi* compiled by Muhammad ibn Ya'qub al-Kulayni, which is one of the Four Books, there are miracles attributed to The Prophet and even to Ali. This hadith collection of al-Kulayni is precious to analyse that there is an understanding of miracle in collective memory of Shi'a, which means the audience is familiar with all these miracle scenes thanks to their social learnings. On the other hand, the director recalls these recognizable

³¹ *Muhammad: The Messenger of God*. (Poster, 2015, IMDb), Giovanni Bellini, *Madonna and Child*. (Painting, 1500, New York: Metropolitan Museum of Art), Giovanni Bellini, *Madonna and Child*. (Painting, 1500, New York: Metropolitan Museum of Art), Raphael, *The Grand Duke's Madonna*. (Painting, 1505, Florence: Pitti Palace), Parmigianino, *Madonna of the Long Neck*. (Painting, 1535, Florence: Uffizi), Don Silvestro dei Gherarducci, *Madonna and Child with Saints John the Baptist and Paul*. (Painting, ?, Los Angeles: Los Angeles County Museum of Art), *Apsis mosaic*. (Mosaic, İstanbul: Ayasofya Museum), Pinterest, "L'arrivée de Jésus-Christ pour son règne de mille ans".

³² Avni İlhan, "Şia'da Usulü'd-Din", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu* (İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993), 413.

miracles through a cinematic technique called *deus ex machina*.³³ That is to say, whenever The Prophet is in trouble in the film, he is saved divinely. Therefore, we could infer from these miracle scenes that this cinematic technique enables Majidi to convey his phenomenological miracle perception to the audience. Bearing in mind that Majidi's mentality has been shaped by social realities, miracles also contribute to the theo-political discourse of the film together with depicting a new version of The Prophet as a protagonist, who seems to be in a "competition" with Jesus Christ.

3. THEO-POLITICAL DISCOURSE: RECONSTRUCTING PAST WITH TODAY'S UNDERSTANDING

In the film *Muhammad: The Messenger of God*, there are certain references to the past including hints of theo-political discourse. The importance of these references could be explained by the fact that they are not just historical but also theo-political. At the very beginning of the film, for instance, there is a boycott scene, which is known as Shi'b Abi Talib terminologically and lasts seven years. It is a really dramatic scene because of the severe behaviours towards The Prophet and the Muslims. However, it is remarkable to start a film with this scene, which highly supports the claims of its theo-political discourse. The director's choice of a boycott scene to start the film's editing could not be explained by coincidence. On the contrary, this scene could be considered as a conscious move. This is because Islamic Republic of Iran was subjected to a series of sanctions³⁴ as well during the shooting of the film. It is obvious that the director draws a parallelism between past and present through the film. In other words, Majidi is able to portray the past and present in a similar context by pointing out the embargo that his society was subjected to by showing the boycott against The Prophet, which is a historical reality, at the very beginning of the film. Since it was a public boycott against the Banu Hashim house, the members of this social group had to stand up to difficulties and survive on their own. Similarly, Islamic Republic of Iran is also constricted economically and politically, and is exposed to severe sanctions. In the film Iran's current situation through sanctions in the 21st century is associated with the isolation policy towards

³³ As in the structure of the plot, so too in the portraiture of character, the poet should always aim either at the necessary or the probable. Thus, a person of a given character should speak or act in a given way, by the rule either of necessity or of probability; just as this event should follow that by necessary or probable sequence. It is therefore evident that the unravelling of the plot, no less than the complication, must arise out of the plot itself, it must not be brought about by the 'Deus ex Machina'—as in the *Medea*, or in the *Return of the Greeks* in the *Iliad*. The 'Deus ex Machina' should be employed only for events external to the drama,—for antecedent or subsequent events, which lie beyond the range of human knowledge, and which require to be reported or foretold; for to the gods we ascribe the power of seeing all things. Within the action there must be nothing irrational. If the irrational cannot be excluded, it should be outside the scope of the tragedy. Such is the irrational element in the *Oedipus of Sophocles*. Aristotle, *Poetics*, ed. S. H. Butcher (London: McMillan and Co., Limited, 1902), 55-57.

³⁴ Ashish Kumar Sen, "A Brief History of Sanctions on Iran", *Atlantic Council*. (Access 12 Feb 2019).

the Prophet Muhammad through a boycott in the 7th century. From this point of view that Majidi provides, the film refers to a theo-political discourse at the opening scene. Furthermore, it is almost obvious that this film gives an opportunity to Islamic Republic of Iran to flout sanctions and make propaganda of the state and its ideology.

Apart from its theo-political discourse emphasis, the boycott scene has another function in terms of reconstruction of reality in the film, as well. Appealing to a historical event's testimony is accepted as a cinematic technique to stress the strength of the reality of the film.³⁵ Sociologically, Shi'b Abi Talib, the Battle of Karbala and sanctions on Islamic Republic of Iran are supposed to point a sort of chosen trauma.³⁶ These events, stuck in the society's mind and passed down throughout generations in fact indicates the socialization process. Therefore, chosen trauma, the concept used to describe a group's collective memory of a disaster that befell their ancestors,³⁷ plays an important role for a society to gain a group identity. According to Volkan, chosen trauma band together thousands of people, who possibly would not live together in their lives. The basic motivation for them to come together is to belong an ethnical, religious, ideological or national group. Moreover, the group's identity comes to light in case of a danger.³⁸ In this case, Majidi places a traumatic event at the beginning of the film so that the audience can sympathize with the scene thanks to their pre-existing collective unconscious codes. In other words, the director directs the audience to establish a connection between a historical reality and a reproduced reality through the film.

Just like the boycott scene, comparison of characters is another theo-political discourse of the film. Characterization in the film could be categorised in two groups: those whom the director foregrounds to empower the theo-political discourse, and those whom the director situates as the "others". It could be expressed that confrontation of a series of characters in the film refers to theo-political discourse of the film. These confrontations include Abd-al Muttalib vs. Abraha, Hamza vs. Abu Lahab and most notably Abu Talib vs. Abu Sufyan.³⁹

The latter comparison, mostly confrontation, of Abu Talib vs. Abu Sufyan could be held as a comparison contributing to both theo-political discourse and phenomenological reconstruction of the film. Majidi ingeniously pits Abu Sufyan against Abu Talib so that through this confrontation the audience could read between the lines of denominational realities. Upon considering these two figures'

³⁵ Ryan-Kellner, *Politik Kamera*, 421-422.

³⁶ For more information see Vamik D. Volkan, *Kan Bağ: Etnik Gururdan Etnik Teröre* (İstanbul: Bağlam Pub., 2000).

³⁷ Volkan, *Kan Bağ: Etnik Gururdan Etnik Teröre*, 63.

³⁸ Vamik D. Volkan, *Körü Körüne İnanç*, trans. Ö. Karaçam (İstanbul: Minerva Pub., 2005), 14.

³⁹ Cündioğlu, "Bir Teo-Politik Film: Hz. Muhammed: Allah'ın Elçisi".

historical background, this is more than their confrontation. As a characteristic of discourse analysis, not just their dialogues but also their confrontation itself turns into a discourse. It could be read as the first step of an age-long dispute. Therefore, the discourse of the confrontation of this pair speaks more than their challenge. It is a reminiscent of many other contradictions such as Ali vs. Muawiya, Husain ibn Ali vs. Yazid, the Umayyad vs. the Abbasid, Safavid vs. Ottoman and so on. At this sense, the film reveals its theo-political discourse once again. We could infer from this confrontation that Majidi looks back with a 21st century point of view and considers that Abu Talib is representative of the Shi'a and Abu Sufyan stands for the Sunnah because of his standpoint. Thereupon, he transfers his phenomenological perceptions to the film as a reality. By doing so, Majidi tends to marginalise Abu Sufyan ontologically, discursively and differentially.⁴⁰ Majidi not only accepts the other, embodied by Abu Sufyan, but also preserves him as the other. The reason why Majidi needs the other is related with forming a group identity and reinforcing its consciousness.

Another discourse bridging past and present is verses of the Qur'an read by The Prophet upon the end of boycott at the end of the film. Majidi chooses three verses to be read by The Prophet. It is quite clear that they are not selected randomly. That is to say, each verse has symbolic and discursive meanings. The verses, by following this sequence, are from Surah Ali 'Imran 3/64,⁴¹ Surah Al-Baqarah 2/256⁴² and Surah Ma'idah 5/8.⁴³ These verses address to People of the Book, polytheists and Muslims respectively. The reason why these verses draw our attention from a theo-political aspect is that the film starts at the 7th year of revelation; however, these verses do not date back⁴⁴ to the boycott period. In other words, with the help of anachronism, Majidi emphasizes his theo-political discourse. Majidi as a director manipulates a historical reality in order to attribute to the theo-political discourse of the film. Majidi tries to verify his phenomenological understanding through Qur'anic verses; however, his attempt somehow distracts the historical reality. In

⁴⁰ Bahset Karşlı, *Farklılık ve Birlikte Yaşama Göksun İlçesi Örneğinde Din ve Sosyal Bütünleşme* (Ankara: İlahiyat Pub., 2016), 103-111.

⁴¹ Say, 'O Prophet,' "O People of the Book! Let us come to common terms: that we will worship none but Allah, associate none with Him, nor take one another as lords instead of Allah." But if they turn away, then say, "Bear witness that we have submitted 'to Allah alone'." Quran, "Surah Al 'Imran" (Access 5 August 2020).

⁴² Let there be no compulsion in religion, for the truth stands out clearly from falsehood. So whoever renounces false gods and believes in Allah has certainly grasped the firmest, unfailing hand-hold. And Allah is All-Hearing, All-Knowing. Quran, "Surah Al-Baqarah" (Access 5 August 2020).

⁴³ O believers! Stand firm for Allah and bear true testimony. Do not let the hatred of a people lead you to injustice. Be just! That is closer to righteousness. And be mindful of Allah. Surely Allah is All-Aware of what you do. Quran, "Surah Al-Ma'idah" (Access 5 August 2020).

⁴⁴ Surah Ali 'Imran was revealed in the Medinah period between the 3rd and the 9th years of the Migration. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, "Âl-i İmrân Süresi" (Access 12 September 2020); Surah Al-Baqarah was revealed in the Medinah period in about nine-year-process. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, "Bakara Süresi" (Access 12 September 2020); Surah Ma'idah was revealed towards the end of the Medina period. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, "Maide Süresi" (Access 12 September 2020).

fact, this is quite a propagandist attitude because he deliberately decontextualizes verses for legitimating his denominationally constructed social reality. Repeatedly, by the use of verses, Majidi hides his 21st century perspective in the details of the film, and by doing so, he constructs a theo-political discourse.

CONCLUSION

As a paradigm for social analysis, the phenomenological approach makes the interactive functioning of social relations meaningful. This interaction reveals that not only society constructs its members' mind-set, but also members of a social group hold the power of shaping the social trends. Cinema, as a repository of data to understand and analyse the society, turns to be a golden opportunity for a director to mirror his/her society's social understandings and make them recognizable for all other societies. In other words, cinema could be instrumentalized by a director to propagate his/her mentality. In the case of this study, the sample film *Muhammad: The Messenger of God* is examined phenomenologically within the context of theo-political discourse shaped by the director's denominational religious and prophetic understanding. Note that Majidi is an Iranian director, it is traced how he has applied theo-political discourse throughout the film.

First of all, denominational reality reconstructed on the grounds of phenomenological understanding has been analysed within the context of theo-political discourse analysis. The parallel but fictional reality of the rhetoric created by the director supports the arguments that the film is both theological and political. Majidi concretes this theo-political rhetoric through the themes of language, 'asaba, witness, and his own personal perception of The Prophet. When it comes to discourse and rhetoric, language turns to be one of the strongest signs of a group's identity. Thus, Majidi includes a denominational discourse and rhetoric with the help of Persian itself and a Persian speaking Islamic prophet. In other words, Majidi could bring his theo-political discourse into view by the language The Prophet speaks. That is to say, Majidi lifts Prophet Muhammad out of his context and reconstructs his new context through language. Together with his brand-new context, Majidi restricts the Prophet within a house, the Hashemites. Denominationally claiming that the Shi'a is a follow-up ahl al-bayt, the film purposely underlines the 'asaba concept. Moreover, he foregrounds the necessity of 'asaba through Abu Talib's narration, which leads the audience to perceive the events from Abu Talib's standpoint. Nevertheless, all these theo-political discourses are verified at the very beginning of the film with Majidi's note. The audience are acknowledged that script of the film is partly drawn up personally, namely phenomenologically. So, it could be inferred from the film that the film is instrumentalized by means of combining facts and personal understandings.

The fact that Majidi constructs a new perception of The Prophet of Islam through his film contributes to theo-political discourse of the film. The brand-new prophetic perception reconstructed by Majidi is shaped by the function of Ali, redeemer implications and especially miracles in the film. The fact that Ali is included in the film for just one specific scene and he is almost completely in darkness in that scene could be explained by the understanding that the Hashemites are the only suitable group to hold the power of caliphate of the Islamic world. Symbolically showing him as the protector of The Prophet, Majidi cuts the bond of The Prophet with the whole humanity, but restricts him to a specific family. By doing so, Majidi draws a denominational line around The Prophet. Therefore, Shi'a is presented as The Prophet's earthly and spiritually legitimate successor. Indeed, the presence of Ali is itself an indicator of and an attribution to theo-political discourse. Furthermore, Ali is one of the key figures of ahl al-bayt, which is the source of redeemer belief. The concept of redeemer, mahdi, is another theo-political discourse because of its active role in determining policies. Another theme reinforcing a brand-new prophetic perception is miracles, which are held sociologically, not theologically, in this article. Occupying a great part in hadith literature, it is a component of a social realities constructing its members' mentality. Therefore, miracles, as they exist in hadiths, could make it possible for Majidi to reconstruct the image and perception of The Prophet's. However, reconstructed image of The Prophet through miracles with the help of *deus ex machine* thoroughly reminds the audience of the image of Jesus Christ.

Eventually, by referring to Shi'b Abi Talib, comparable characterization and references to Qur'anic verses, Majidi bridges past and present, which empowers theo-political discourse of the film. It is quite possible to observe that Majidi bases today's ideological issues on the events taking place during the first years of Islam. In this way, Majidi could address to the collective subliminal codes of the society. In addition to placing the chosen trauma at the very beginning of the film, Majidi directs the audience to assume what they watch as a reality. As for characterization, he points out the first sparkle of an ongoing struggle between Islamic sects. With the help of marginalization, he foregrounds a group of characters in the film to justify his theo-political discourse. What is more, even Qur'anic verses turns to be a means of verifying his theo-political attitude. Yet, he is unable to avoid the fallacy of anachronism because he assesses past events with a 21st century Shi'ite judgement.

BIBLIOGRAPHY

Abrams, Meyer Howard. *A Glossary of Literary Terms*. Boston: Thomson Wadsworth, 2005.

- Apsis Mosaic*. Access 24 December 2018. <http://ayasofyamuzesi.gov.tr/tr/mozapsis-mozai%C4%9Fi>
- Aristotle. *Poetics*. ed. S. H. Butcher. London: McMillan and Co., Limited, 1902.
- Arnheim, Rudolf. *Film As Art*. California: University of California Press, 1957.
- Balcı, Ali. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem, Teknik ve İlkeler*. Ankara: Pegem Akademi, 2016.
- Bellini, Giovanni. *Madonna and Child*. Painting, 1500. New York City: Metropolitan Museum of Art. <https://www.britannica.com/topic/Madonna-religious-art#/media/1/355920/107467>
- Berger, Peter Ludwig. *The Sacred Canopy Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Open Road Integrated Media, 2011.
- Cündioğlu, Dücan. “Bir Teo-Politik Film: Hz. Muhammed: Allah’ın Elçisi”. *Hürriyet* (5 November 2011), <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/bir-teo-politik-film-hz-muhammed-allahin-elcisi-40269320>
- Fiğlalı, Ruhi Ethem. *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*. İstanbul: Şa-To Pub., 2001.
- Fiğlalı, Ruhi Ethem. “Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine, Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/1 (1982), 179-214.
- Gee, James Paul. *An Introduction to Discourse Analysis Theory and Method*. London and New York: Routledge, 2001.
- Gherarducci, Don Silvestro. *Madonna and Child with Saints John the Baptist and Paul*. Painting, ?. Los Angeles: Los Angeles County Museum of Art. <https://www.britannica.com/topic/Madonna-religious-art#/media/1/355920/141410>
- Gök, Cüneyt. “Sinema ve Gerçeklik”. *Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2007), 112-123.
- Güçhan, Gülseren. “Sinema-Toplum İlişkileri”. *Kurgu Dergisi* 12 (1993), 51-71.
- İlhan, Avni. “Şia’da Usulü’-d-Din”. *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*. 409-433. İstanbul: 1. Pub., 1993.
- Karlı, Bahset. *Farklılık ve Birlikte Yaşama Göksun İlçesi Örneğinde Din ve Sosyal Bütünleşme*. Ankara: İlahiyat Pub., 2016.
- L’arrivée de Jésus-Christ pour son règne de mille ans*. Access 22 January 2019. <https://tr.pinterest.com/pin/763852786769896880/>

- Majidi, Majid. "Kendi Festivalimizi Üretmemiz Gerekiyor" (TRTakademi, trans. Farzad Samadli, Interview Transcription). *TRTakademi*, 3/5 (2018), 374-382. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/424461>
- Monaco, James. *How To Read A Film*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2000.
- Muhammad The Messenger of God*. Poster, 2015. IMDb. <https://www.imdb.com/title/tt3921314/mediaviewer/rm1234064128>
- Parmigianino. *Madonna of the Long Neck*. Painting, 1535. Florence: Uffizi. <https://www.britannica.com/topic/Madonna-religious-art#/media/1/355920/36202>
- Pudovkin, Vsevolod Illarionovich. *Film Technique And Film Acting*. trans. Ivor Montagu. London: Vision Press Limited, 1966.
- Quran. "Surah al-Baqarah." Access 5 August 2020. <https://quran.com/2>
- Quran. "Surah al 'Imran". Access 5 August 2020. <https://quran.com/3>
- Quran. "Surah Ma'idah." Access 5 August 2020. <https://quran.com/5>
- Raphael. *The Grand Duke's Madonna*. Painting, 1505. Florence: Pitti Palace. <https://www.britannica.com/topic/Madonna-religious-art#/media/1/355920/12771>
- Ryan, Michale – Kellner, Douglas. *Politik Kamera*. trans. E. Özsayar. İstanbul: Ayrintı Pub, 2010.
- Sarıçam, İbrahim. *Emevî-Hâşimî İlişkileri İslam Öncesinden Abbâsîlere Kadar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Pub., 1997.
- Sen, Ashish Kumar. "A Brief History of Sanctions on Iran". *Atlantic Council*. <https://www.atlanticcouncil.org/blogs/new-atlanticist/a-brief-history-of-sanctions-on-iran>
- Şahin, Hanifi. *Şiîlerin Gözüyle Sunniler*. İstanbul: Mana Pub., 2016.
- Tabatabai, Allamah Sayyed Muhammad Husayn. *Shi'ite Islam*. trans. Seyyed Hossein Nasr. New York: State University of New York Press, 1975.
- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. "Âl-i İmrân Sûresi." Access 12 September 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/al-i-imran-suresi>
- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. "Bakara Sûresi." Access 12 September 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/bakara-suresi>
- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. "Mâide Sûresi." Access 12 September 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/maide-suresi>

Uğur, Ufuk. “İran Yeni Dalga Sineması ve Majid Majidi’nin “Cennetin Çocukları” Filmi”. *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 7/2 (July 2017), 333-342.

Volkan, Vamık D. *Kan Bağı: Etnik Gururdan Etnik Teröre*. İstanbul: Bağlam Pub., 1999.

Volkan, Vamık D. *Körü Körüne İnanç*. trans. Ö. Karaçam. İstanbul: Minerva Pub., 2005.

Wuthnow, Robert et al. *Cultural Analysis*. the UK: Routledge, 2012.

Teoloji-Din Felsefesi İlişkisi: Hegel ve Tillich Örneği

The Relationship between Theology and Philosophy of Religion: The Case of Hegel and Tillich

Hakan HEMŞİNLİ

Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Din Felsefesi Anabilim Dalı

Dr. Lecturer, Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology,
Department of Philosophy of Religion, Van / Turkey

ORCID ID: 0000-0002-4988-2716

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 13 Ağustos / August 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 10 Kasım / November 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.780337

Atıf / Citation: Hemşinli, Hakan, "Teoloji-Din Felsefesi İlişkisi: Hegel ve Tillich Örneği / The Relationship between Theology and Philosophy of Religion: The Case of Hegel and Tillich", *ilted: ilahiyyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyyat researches* 54 (Aralık / December 2020/2), 131-152. doi: 10.29288/ilted.780337

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Felsefenin dinle veya teolojiyle olan ilişkisi, düşünce tarihinin her döneminde canlılığını sürdürmüş, insanlığın farklı düşünme faaliyeti sonucunda bu alanların birbirleriyle nasıl ilişkili olduğu konusunda ciddi fikir ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Tarihi, İlkçağa kadar geri götürülen teolojinin felsefeyle her daim bir ilişkisi olmuştur. Orta Çağ'da ise bu ilişki daha farklı bir zemine kaymıştır. Aydınlanma döneminde ise rasyonel din ve Tanrı anlayışları, din felsefesi gibi sistematik bir disiplinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Hegel'in din felsefesi alanındaki çalışmaları ise din felsefesini kendisine en çok benzeyen rasyonel teolojiden bağımsız hale getirmeye başlamıştır. Bu makalenin ana çerçevesini, teoloji ve din felsefesi arasındaki ilişki oluşturmaktadır. Bu ilişki, Hegel ve Tillich üzerinden ele alınmaya çalışılmıştır. Makalenin temel amacı ise teoloji ve din felsefesi arasındaki ilişkiyi analiz etmek ve entelektüel bir çaba olarak bu alanların birbirinden tamamen keskin çizgilerle ayıramayacağını ortaya koymaya çalışmaktır. Ayrıca bu alanların birbiriyle yakın ve diyalektik bir ilişkilerinin olduğunu göstermek de çalışmanın diğer amacını örtük olarak içermektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Felsefe, Teoloji, Rasyonel Teoloji, Hegel, Tillich.

Abstract

The relationship of philosophy with religion or theology has maintained its vitality in every period of the history of thought, and as a result of different thinking activities of human beings, serious dissidences have arisen about how these fields are related to each other. Theology, which has an history that goes back to the Ancient Age, has always had a relationship with philosophy. In the Middle Ages, this relationship shifted to a different ground. In the Enlightenment period, rational understanding of religion and God paved the way for the emergence of a systematic discipline such as the philosophy of religion. Hegel's studies on philosophy of religion has led philosophy of religion to start gaining its independence from rational theology which is the field that resembles it most. The main framework of this article is the relationship between theology and the philosophy of religion. This relationship has been tried to be dealt with through Hegel and Tillich. The main purpose of this article is to analyze the relationship between theology and the philosophy of religion on the basis of two important names in the history of the philosophy of religion and try to reveal that these fields cannot be completely separated from each other as an intellectual effort. In addition, showing that these areas have a close and dialectical relationship with each other implicitly includes the other purpose of the study.

Keywords: *Philosophy of Religion, Philosophy, Theology, Rational Theology, Hegel, Tillich.*

Extended Summary

The relationship between philosophy and theology has continued dynamically since Ancient Greek thought. In this relationship, sometimes theology has become more dominant than philosophy, and sometimes philosophy has ignored theology. During and after the Enlightenment, the relationship between the philosophy of religion, which became more systematic with G. W. F. Hegel, and theology began to be discussed again. The philosophy of religion, which is considered to have emerged as a product of Hegel's criticism of the Enlightenment, is undoubtedly the discipline closest to theology. However, Hegel wanted to separate the philosophy of religion from both classical and natural (rational) theology. His philosophy of religion was formed as an alternative to the discredited metaphysics of natural theology. Hence, Hegel thinks that the main subject of the philosophy of religion is the nature and reality of the Absolute. However, he claimed that the concern of the philosophy of religion is not only the Absolute (God), but also its content is religion, and he tried to put forward that the philosophy of religion should be based on a different perspective from theology. At the basis of his philosophy of religion, there is the idea that the Absolute and religion are not only an object (matter) to be studied, but also a subject. Therefore, God as an Absolute being is the subject-object that actively lives as spirit, thought and reason both in himself and for himself and in the history, society, the state and man. This thought of Hegel is one of the most distinctive features that

distinguish natural theology which is called rational theology from the philosophy of religion. According to him, the philosophy of religion cannot confine itself to God alone like natural theology. In addition, this discipline must deal with religion, which is man's attitude towards the Absolute. Only in this way human being can reach a serious awareness of God. Paul Tillich, walking the borders between theology and the philosophy of religion, is regarded as one of the greatest existentialist theologians of the 20th century. He argues that philosophy and theology should not act independently from each other. This thought was reflected in his understanding of theology and philosophy of religion, and the task of theology and philosophy of religion was determined within this framework. Tillich argues that theology has two tasks, one of expressing the truth revealed by Christianity, and the other reinterpreting this truth in every age. Tillich, who describes himself as a theologian rather than a philosopher, states that he wants to combine these two tasks of theology in his understanding. He says that if philosophy breaks its ties with theology, it will submit to strong rationalism and such a reason will put the philosophy of religion in a difficult situation. Like Hegel, Tillich also argues that natural theology is inadequate. According to him, natural theology's understanding of God cannot produce solutions to today's existential problems. Therefore, he does not accept the perception of God as just a supernatural being or a pantheistic understanding of God. His God is Being itself, an Unconditional being, or a God above God. Thinking that approaches to understanding of God determine the direction and function of the philosophy of religion, Tillich thinks that two types of approaches symbolize two types of philosophy of religion. The first of these approaches can be summarized as overcoming alienation and the second as encountering a stranger as a stranger. In the second approach, God and man meet for the first time as strangers. Man describes God in a possible way. Tillich bases this distinction on the distinction between ontological philosophy of religion and cosmological philosophy of religion. He argues that the approach to overcoming alienation reveals the ontological philosophy of religion, and the encounter with the strangers reveals the cosmological philosophy of religion. In order to man not be alienated from both himself and God, the approach of cosmological philosophy of religion should be based on the approach of ontological philosophy of religion and they should not act independently from each other. Tillich, who says his theological attitude is to combine these two understandings, argues that a theology which does not correctly express God and divine truths and cannot interpret according to time, is not able to escape the traps of alienation. Likewise, he thinks that the philosophy of religion should not break with theology. Because, according to him, these disciplines as they are very close to each other on the one hand, affect each other, and on the other hand, they are under the influence of religion and affect the special history of religion. If these two disciplines break the bond between them, they will either be defeated by the requirements of the age or sacrifice the truth to the age. These two German thinkers, who agree that the subject of the philosophy of religion is God and religion, tried to reveal the differences of theology from the philosophy of religion. As an existential theologian, Tillich tried to establish a closer relationship between theology and the philosophy of religion than Hegel did. However, since Hegel prioritizes the essence and Tillich existence, naturally their approach to the subject is shaped within this framework. In this study, it has been tried to examine how Hegel, who is in an effort for a rational philosophy of religion, and existentialist theologian Tillich dealt with the relationship between philosophy and theology. It has been tried to be detected how the two thinkers's approaches to philosophy and theology determined their understanding of philosophy of religion. First of all, the thoughts of Hegel, who was a pioneer in the systematization of the philosophy of religion, were put forward in a descriptive way, especially in his work titled Lectures on the Philosophy of Religion. Secondly, Tillich's thoughts were addressed on the basis of his work Philosophy of Religion. In addition to explanatory information, evaluations have been made from time to time. In the conclusion part, a comparison has been made between Hegel and Tillich. The similar and different aspects of the approaches of the two philosophers to theology and philosophy of religion have been stated.

GİRİŞ

Bir disiplinin ortaya çıkışı ve şekillenışı tarihsel, kültürel, dinî ve toplumsal şartlar gibi farklı unsurlar tarafından belirlenmektedir. Bu nedenle her disiplinin ortaya çıkış sürecini, kültürel kodlarını, dinî arka planını, tarihsel toplumsal ve kültürel şartlarını dikkate almak, o disiplinin daha iyi anlaşılmasında önemli bir rol oynamaktadır. Ayrıca bu disiplinlerin sınırlarını kesin ve net bir şekilde ortaya koymak mümkün olmamakla birlikte, onların ortaya çıkış süreçleri, konu, yöntem ve problemleri ele alış tarzları disiplinlerin kendi sınırlarını belirlemek için bize oldukça önemli ilkeler vermektedir. Çünkü bir disiplini diğer disiplinlerden ayıran en önemli özellik, o disiplinin konusu, yöntemi ve sorunları ele alış biçimidir.

Felsefe, aklın ilkelerinden hareket etmesi, eleştirel ve *dışarıdan* bakmasıyla, belirli bir dinin ilkelerini temele alan, bazı kabuller üzerine inşâ edilen ve *içeriden* bakan teolojiden farklıdır. Ancak bu farklılık, temelde iki disiplini karşıt konuma yerleştirmez. Çünkü gerek felsefe gerekse teolojinin temel konuları arasında ciddi bir paralellik bulunmaktadır. Tanrı'nın varlığı, sıfatları, evrenin kaynağı, insanın mahiyeti, mutluluk gibi birçok konu iki alanın da ilgilendiği konular arasındadır. Ancak ne felsefeyi ne de teolojiyi bu konulara mahkûm etmek doğru bir yaklaşımdır. Her alanın kendisine ait daha özel tartışma konuları ve yöntemleri bulunmaktadır. Bu nedenle felsefeyle teolojinin ortak konularından hareketle, felsefeyi bu konulara hapsedmek, felsefenin birey ve toplumdaki işlevini yok saymak anlamına gelecektir. Örneğin Batı dünyasında Aydınlanma dönemindeki felsefi hareketlilik, insanın teolojiyle olan ilişkisine yeni bir yön kazandırmıştır. Batı dünyası bilimsel ve toplumsal gelişmesini, felsefenin yardımıyla, teolojisini gözden geçirerek ve yeniden inşâ ederek başarmıştır.¹ Benzer şekilde, İslâm dünyasında Müslüman filozofların bilim, sanat gibi alanlara katkısını ve İslâm entelektüel geleneğinin oluşmasında felsefenin rolü görmezlikten gelinemez. Örneğin İslâm felsefesinin, Fahreddin er-Râzî ile birlikte anılan felsefi kelâmın oluşmasında kelâma yeni bir yön kazandırdığını hatırlamak faydalı olacaktır.²

Felsefeyle teolojinin sınırlarını keskin çizgilerle birbirinden ayırmak güçtür.³ Bu güçlük, din felsefesi ile teoloji arasındaki sınırlar söz konusu olduğunda daha da artmaktadır. Bir felsefi disiplin olarak din felsefesi ile teoloji arasındaki geçişgenlik, iki disiplinin birbirine çok yakın olduğunu göstermektedir. Çünkü din felsefesi, felsefi bir disiplin olması hasebiyle yöntemini felsefeden konusunu da dinden almaktadır. Dolayısıyla din felsefesiyle teoloji müşterek konulara taliptirler. Bu disiplinlerin birbirlerinden faydalanmaları ve birbiriyle sıkı bir ilişki içerisinde olmaları

¹ Şafak Ural, "Felsefe ve Teoloji", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/30 (2013), 75.

² Ömer Türker, "Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (Ankara: İSAM, 2013), 17-40.

³ Paul Tillich, *The Protestant Era*, çev. James Luther Adams (Chicago: The University of Chicago Press, 1948), 83.

bu açıdan doğaldır. Teolojiyle din felsefesinin kesiştiği temel unsurların başında Tanrı ve dini konu edinmeleri ve bunları aklı bir tarzda açıklamaları gelmektedir. Ancak iki disiplin arasındaki konuların benzerliği veya kesişmesi, onların aynı olduğunu göstermez. Zira iki disiplinin ortaya çıkış nedenleri farklı olduğu gibi, yöntemleri de farklıdır.

Birbiriyle uzlaşmaz gibi görünen *din* ve *felsefe* kavramlarının birleşmesiyle oluşan din felsefesinin doğal olarak, çift taraflı bir yönelimi bulunmaktadır. Biri, yöntemini aldığı *felsefe*, diğeri ise konusunu aldığı *dindir*. Dolayısıyla din felsefesinin varlığı, bir anlamda felsefe ve dine bağlıdır. Din olmadan üzerinde konuşacağı malzeme kalmayacağı, felsefe olmadan da temel prensiplerini elde edeceği yöntemi kaybolacağı için din felsefesi iki alana da muhtaçtır. Fakat din felsefesinin ağırlık merkezini, felsefe oluşturur ve oluşturması da gerekir.

Din felsefecisinin dinsel inanç ve pratikle olan ilişkisinde, var olan şeylerin ne olduğunu araştırması onun en önemli görevidir. Dolayısıyla din felsefecilerinin dini araştırma konusu yapmalarının gerekçesi, inanılan şeylerin mahiyeti, inanılan şeyle neyin kastedildiği ve niçin bu şeylere inanıldığını ortaya çıkarmaktır. Bir araştırmada din felsefecisi, sadece inananların ve teologların değil, aynı zamanda psikolog, antropolog, filozof, tarihçilerin de konuyla ilgili görüşlerini dikkate almalıdır. Fakat din felsefecisi bu kişilerden, bir yandan dinle ilişkili olan tüm geçerli anlayışların sonuçlarını içinde barındıran dinin kapsayıcı ve kuşatıcı anlamını araştırmak; öte yandan inançları savunmanın ve belli dinî inançların pratiklerini yerine getirmenin gerekçelendirmesini ortaya koymak açısından ayrılmaktadır. Din felsefecisine biçilen bu rol, dinî inançların temellerinin sağlam olup olmadığını araştırmayı, inancın rasyonel boyutunu ortaya koyarak onu gerekçelendirmeyi amaç edinmeyi din filozofunun görevi haline getirir. Ayrıca Tanrı hakkında konuşmanın imkânı ve bu imkânın tutarlı olup olmadığı, tutarsızlıklar varsa onları göstermenin de bu görev içerisinde değerlendirilebileceğini söylemek mümkündür.⁴ Din felsefecisine düşen başka bir rol de geçerli bir inancın şemalarının iskeletini sunmaktır. Bu inancı oluşturma değil, inancın zayıf ve kuvvetli yönlerinin çizgilerini belirlemektir. Burada din felsefecisi ile teolog arasında bir farklılık ortaya çıkmaktadır. *Teologlar* belli bir inancın hakikatlerini benimsemek ve bu doğrultuda inançların doktriner ve pratik işaretlerini geliştirmek veya genişletmek için çeşitli görevler üstlenmelerine rağmen, *din felsefecileri* belli bir inancın hakikatlerini önceden varsaymaktan uzak durmaya çalışır. Ayrıca *din felsefecileri* var olan inançları kullanarak doğru bir inancın nasıl geliştirilebileceğini düşünürler.⁵

Sonuç olarak, din felsefesinin teolojiye yaklaşma riski veya ona doğru *dümeni kırması* açısından bakılmış olmalı ki, din felsefesi, laik/seküler teoloji, teorik teoloji,

⁴ David A. Pailin, *Groundwork of Philosophy of Religion* (London: Epworth Press, 1986), 1.

⁵ Pailin, *Groundwork of Philosophy of Religion*, 2-3.

inanç felsefesi olarak nitelendirilmiştir.⁶ Ancak -her ne kadar pratikte aksine örnekler bulunsa bile- din felsefesinin tanımı, mahiyeti ve konuları ele alış biçimi yani yöntemi, onun bu şekilde isimlendirilmesine engeldir. Bu bağlamda, din felsefesinin teolojiyle olan ilişkisini ortaya koymak, bu sorunun çözümü için önemli ipuçları verecektir. Bu çalışmada teolojiyle din felsefesinin ilişkisi bir *rasyonalist* filozof olarak G. W. F. Hegel (1770-1831) ile *varoluşçu* teolog olarak kabul edilen Paul Tillich (1886-1965) merkezinde ele alınmaya çalışılacaktır. İki düşünürün görüşleri betimleyici bir tarzda ortaya konmaya çalışılacak, zaman zaman değerlendirmelere yer verilecektir. Sonuç bölümünde ise genel hatlarıyla bir mukayese yapılmaya çalışılacaktır.

1. HEGEL'DE TEOLOJİ-DİN FELSEFESİ İLİŞKİSİ

Genel olarak kabul edilen görüşe göre Hegel (1832) ile birlikte bir disiplin olarak ortaya çıkan ve sistemleştirilen din felsefesi, tarihî açıdan İlk Çağ'a kadar geri götürülen felsefi veya doğal teolojiyle çok yakın bir ilişki içerisinde olmuştur.⁷ Bu yakın ilişkinin en tartışmalı süreci, Aydınlanma ve sonrasında ortaya çıkmıştır.⁸

Din felsefesinin ortaya çıkış sürecinin izlerini, Hegel'in Aydınlanma'nın Tanrı'ya ve dine yönelik eleştirileri üzerinden sürmek mümkündür. İlk olarak, Hegel'in Horkheimer ve Adorno'nun *Aydınlanma'nın Diyalektiği*'ne ilham veren Aydınlanma eleştirisini bu anlamda ciddiye almak gerekir. Hegel, din felsefesinin temel konusunun Tanrı'nın doğası ve gerçekliği olduğunu düşünmektedir. Ona göre, din felsefesi, ilgisini tamamen din fenomeniyle sınırlandırmamalı, daha ziyade, dinin kendisi ve insanların Tanrı ile ilişkisini de dikkate almalıdır. Tanrı'nın gerçekliği sorunu geleneksel olarak felsefenin içinde metafizik ve doğal teoloji yoluyla yapılmıştır. Kant'ın eleştirileriyle bu disiplinler ve Hıristiyanlığın tarihsel temeli, Lessing gibi eleştirilenler tarafından ciddi bir şekilde sorgulanmış, ayrıca Aydınlanma tarafından tercih edilen rasyonel veya doğal bir dinin alternatifi Hume tarafından altüst edilmiştir. Tüm bunlarla birlikte, din felsefesi, doğal teolojinin gözden düşür(ül)müş metafiziklerine bir alternatif olarak ortaya çıkmıştır.⁹

⁶ Bk. Dumery, "Bir Din Felsefesi Mümkün müdür?", 110; Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, 74; Aydın, *Din Felsefesi*, 14; Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu* (İstanbul: Şehir, 2000), 9-10; Raymond Vancourt, "Hegel'in Din Felsefesi", çev. Zeki Özcan, *Din Felsefesi Yazıları I* (İstanbul: Alfa, 2001), 29.

⁷ Teolojinin ilk nüvelerinin İlkçağlara kadar geriye uzandığına dair yetkin çalışmalara verilecek iki örnek için bk. Edward Caird, *The Evolution of Theology in the Greek Philosopher* (Glasgow: James Maclehose and Sons, 1904); Werner Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, çev. Edward S. Robinson (London: Oxford University Press, 1948).

⁸ Ayrıntılı olarak bk. Abdurrahman Aliy, *Felsefenin Tanrısı: Felsefi Teolojiye Giriş* (İstanbul: Pinhan, 2017).

⁹ Peter C. Hodgson, *Hegel and Christian Theology: A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion* (New York: Oxford University Press, 2005), 12-13.

Hegel'e göre, ne klasik metafizik, ne Aydınlanma'nın rasyonel teolojileri, ne ahlakî postülaların Kantçı doktrini¹⁰ ne de Schleiermacher'ın teolojiyi dinî duygulara yöneltmesi, Tanrı'ya olan inancın tatmin edici açıklamalarıdır. Aslında o, kendi başına postkritik bir spekülative teoloji yaratarak, dinin kavramsal temellerini kurtarmaya ve yeniden kazanmaya çabalamıştır. Hegel'in meşhur *Din Felsefesi Dersleri* adlı eserinin temel gündeminin bu olduğunu savunan Hodgson'a göre, Hegel'in din felsefesi, Tanrı hakkında postmetafizik bir düşünme biçiminin mümkün olduğunu ve dinin psikolojik, etik ve estetik tecrübesinin yanında, benzersiz bir bilinç şekli olduğunu iddia eden farklı bir tür felsefi veya spekülative bir teolojidir.¹¹

Hegel, inancın muhakeme ile ölçülmesi gerektiğini iddia eden Aydınlanma'nın yolunu şaşırdığını söyler. Ona göre, Aydınlanma düşünürlerinin tinsel tecrübenin gerçekliğine saldırımlarının nedeni, bütün gerçek düşüncelerin yalnızca duysal algılardan kaynaklandığını savunmalarıdır. Bu bir anlamda, inancın tamamen ortadan kaldırılması demektir. Aydınlanma bu yönüyle, insanın öz bilgisinin mutlak ve tinsel olanla irtibatını koparacaktı. Ayrıca Hegel'e göre Aydınlanma, dinî inancın boşluğunu doldurabilecek bir inanç sistemini ortaya koymada da başarısız olmuştur.¹² Hegel, Aydınlanma'nın inanç üzerinde karşı konulamaz bir otoritesinin bulunduğunu, bu otoritenin inanca karşı davranışı, güven ile dolaysız pekinliğin birliğini parçaladığını savunmaktadır. Ayrıca insanın tinsel bilincini duysal gerçekliğin bayağı düşünceleri ile kirlettiğini, insanın boyun eğişindeki dingin ve güvenli ruhunu, anlama gücünün, iradenin ve gerçekliğin boşluğu ile yok ettiğine inanmaktadır.¹³

Ayrıca Hegel'in eleştirileri çerçevesinde Aydınlanma'nın genel sorunu şöyle ifade edilebilir: Tanrı merkezli bir anlayıştan insan merkezli bir anlayışa geçişin önemli duraklarından biri olan Aydınlanma için din, tabiat yasaları gibi olayların uzantısı olarak algılanmaktaydı. Bu nedenle doğal hukuk, doğal yasa vb. gibi din de doğal akılla bilinebilecek bir unsur olarak görüldü. İnsan, kendi içinde amaç olmaya başlayınca din asıl canlılığını kaybetmiştir. Böyle olunca, din tekbenciliğine (solipsizm) esir olur ve kendini doğru yargılayamaz. Ayrıca farklı insanlarla iletişim kurması iyice güçleşir. Bu nedenle olsa gerek, Kant'ta olduğu gibi, Hegel'de de Aydınlanma, henüz ergin olamamış bir entelektüel ve tinsel özgürlük projesi niteliğindedir. Fakat Hegel açısından, kendine ihanet etmiş olan Aydınlanma, ortaya

¹⁰ Hegel, "akılın Kantçı eleştirisi nedeniyle, Tanrının varoluşuna ilişkin bu deliller reddedilmekte, tabiri caizse hurdaya çıkarılmaktadır" diyerek Tanrı hakkındaki Kantçı agnostisizmi eleştirmektedir. Bk. G. W. F. Hegel, *Din Felsefesi Dersleri*, çev. Doğan Naci Kadioğlu (İstanbul: Pinhan, 2016), 176.

¹¹ Hodgson, *Hegel and Christian Theology*, 13-14. Hume'un Aydınlanma Dönemine etkisi ve bu dönem hakkındaki ayrıntılı bilgi için bk. Habib Şener, *John Locke ve David Hume Din Felsefesi Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme* (İstanbul: Ötügen, 2014), 17-43.

¹² Dorinda Outram, *Aydınlanma*, çev. Sevda Çalışkan - Hamit Çalışkan (Ankara: Dost, 2007), 138-139.

¹³ G. W. F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea, 1986), 348-349.

çıkardığı bağımsız ve kendi kendine yeten insan imajının tabiatı sebebiyle dinî misyonunu eksik bırakmıştır.¹⁴

Hegel'in uzlaştırıcı düşünceleri açısından bakıldığında, din felsefesine, dinle felsefenin veya dinle bilimin arasındaki kopukluğu giderme ve onları barıştırma görevi yüklenmiştir. Ona göre din felsefesi, iki alan arasında bulunan uçurumu kapatmaya çalışmalı, dini bilme cesareti, özgürlük ve hakikatin cesaretini ilham etmelidir. Dini yeniden düşüncenin konusu yapmak suretiyle bir din felsefesi yapma amacı güden Hegel, Hıristiyanlık ile bilim arasındaki çatışmayı önlemek için dinin tarafında yer alarak tartışmaya katılmış olur.¹⁵

Hegel, 1821 den sonra din felsefesi adıyla vermiş olduğu derslerde, Hıristiyanlığın formunu koruyarak içeriğinin felsefi olarak yeniden ele alınabileceğini göstermeye çalışmıştır. Hegel, Kantçı agnostisizmi kendi sistemine, genel olarak, 'numen âlemi ve dinî değerleri teorik akıl tarafından temellendirmek zorsa, o halde değerler silsilesi olan dini, şeklen benimseyelim ancak bu değerlerin içeriğini aklın alanına taşıyarak felsefi tarzda yorumlayalım'¹⁶ şeklinde taşımıştır. Hegel, dinî sahayı felsefi tarzda ele almanın iki türlü olabileceğini savunur. Birincisi, din, insan aklına doğal olarak anlaması gereken hakikatler sunar. İkincisi ise bilen özne olarak insan ve aklının Tanrı'nın bir ışığı olmasıdır. Buradan dinin akla yakınlığı ve aklın dini anlama ve yorumlama yeteneği olduğu sonucu çıkar. Hegel'e özgü bir rasyonalizm olarak bu rasyonalizm, Rönesans'tan Descartes'e, Aydınlanma'dan Kant'a kadar, farklı biçimlerde değişen akıl-iman arasındaki farklılıkları dışta tutarak, dini akılda uzlaştırmaya çalışan düzlemsel bir rasyonalizmden ziyade, farklılıklardan onları uzaklaştırarak birlik çıkaran küresel bir rasyonalizm olarak görülmüştür. Dolayısıyla din felsefesi, Rönesans sonrasında modern felsefeyle birlikte özellikle de Aydınlanma Dönemi'nde iman-akıl/din-felsefe arasındaki sahayı ayıran düzlemsel rasyonalizme karşı ve Hegel'in geliştirdiği küresel rasyonalizm içerisinde ortaya çıkmıştır.¹⁷

Din felsefesini "rasyonel formda ilahî olanın somut ideasının ele alınış biçimi olarak, Tanrı anlayışının kavramlaştırılması"¹⁸ şeklinde nitelendiren Hegel, dinle ilgili araştırmaya özel bir yer ayırmanın gerekli olduğunu söyler ve ilk olarak, teoloji ile din felsefesi arasında bir ayırım yapar. Tanrı'nın doğasını felsefenin içeriği haline getiren Wolffçu anlayışın rasyonel düşüncenin ilminden ziyade, anlamının ilmi olarak değerlendirilebileceğini söyler. Bunun kendi ilim anlayışıyla (yani din felsefesiyle) aynı hedefte olmadığını ve aslında Wolff'un kendisini, içeriği ve nesnesi Tanrı olan bir teoloji içerisinde gördüğünü dile getirmektedir. Burada Hegel, din

¹⁴ Outram, *Aydınlanma*, 139-140.

¹⁵ Bayrakdar, *Din Felsefesine Giriş*, 21.

¹⁶ Bayrakdar, *Din Felsefesine Giriş*, 26.

¹⁷ Bayrakdar, *Din Felsefesine Giriş*, 26-27; krş. Hegel, *Din Felsefesi Dersleri*, 21.

¹⁸ Hegel, *Din Felsefesi Dersleri*, 16.

felsefesinin ilgisinin bu anlamda sadece Tanrı olmadığını, onun içeriğinin din olduğunu söyleyerek, teolojiden ayrı bir yaklaşım tarzı benimsediğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Ona göre, Wolffçu anlamda teoloji, anlamanın bir ilmi olduğundan Tanrı kavramı anlamanın soyut özünün arınmış sonucuyla sınırlandırılır. Bu nedenle de Tanrı, anlamanın özü olarak anlaşıldığı müddetçe, *Tin (Geist)* olarak anlaşılmayacaktır. Dolayısıyla Hegel, bu anlamdaki bir Tanrı ile veya nesne olarak Tanrı ile ilgilenmeyecektir. Onun ilgilendiği Tanrı, bunlardan ziyade kendi cemaati içinde olan bir Tanrı olmaktadır.¹⁹ Sonuçta Hegel'in din felsefesi anlayışında Tanrı ve din, sadece bir nesne değil, aynı zamanda bir özne olarak da işlev görmektedir. Ayrıca onun düşüncesinde Tanrı, tin, düşünce ve akıl olarak hem kendisinde kendisi için hem toplumda hem de insanda yaşayan özne-nesnedir. Bu, Hegel'in din felsefesini doğal teolojiden ayıran en önemli yöndür.²⁰ Hegel'e göre, insanın Mutlak karşısındaki tutumuyla yani dinle ilgilenen din felsefesi, doğal teoloji gibi yalnızca Tanrı ile değil, aynı zamanda insanın Tanrı karşısındaki tutumuyla da ilgilenmektedir.²¹ Bu çerçevede, Hegel'e yönelik 'din felsefesini metafizik ve doğal teolojiyle özdeşleştirdiği'²² eleştirisini de sürekli olarak göz önünde tutmanın faydalı olacağı muhakkaktır.

Hegel, dine sahip kişiler için, Tanrı'nın ne olduğunun bilindiğini, öznel bilinçte varsayılan bir muhteva olduğunu, ancak ilmî açıdan 'Tanrı' kavramının henüz gerçek muhtevasını elde etmemiş genel ve soyut bir isim olduğunu savunur. Çünkü ona göre, ilmî gelişme ve Tanrı'nın ne olduğuna dair bilgi, yalnızca din felsefesidir. Tanrı'ya ilişkin farkındalığa ancak din felsefesinin sayesinde erişilebilir.²³ Bu nedenle Hegel, Tanrı'nın varlığının delillerinin büyük önem arz ettiğini düşünmektedir.

Din felsefesinin Tanrı'yı ispatlama²⁴ arzusunun bulunduğunu iddia eden Hegel, kendi araştırma/soruşturmasının tam da bu noktadan başlatılması gerektiğini öngörür. Felsefenin dışındaki diğer bilimlerin nesnesi önceden benimsendiğinden dolayı, felsefeye karşı bir üstünlük elde etmiş gibi görünebildiklerini söyler. Aritmetikte sayıların, tıpta hastalıkların ve geometri de mekânın önceden verildiğini örnek olarak sunmaktadır. Ona göre, felsefenin nesnesi bu şekilde ön kabullere dayanmaz ve dayanmamalıdır. Din felsefesinin ilk görevi, verili olmayan kendi nesnesini ispatlamasıdır. Buradan din felsefesinin varlığını ortaya koymadan önce, var olduğunu ispatlaması gerektiği sonucu çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle, din felsefesinin kendi var oluşu, kendi varoluşunu ispatlama gerekliliğinden sonra gelmektedir.

¹⁹ Hegel, *Din Felsefesi Dersleri*, 12-13. Hegel'in Tanrı düşüncesine dair ayrıntılı bilgi için bk. Şahin, *Hegel'in Tanrısı*.

²⁰ Bk. Bayrakdar, *Din Felsefesine Giriş*, 39.

²¹ Vancourt, "Hegel'in Din Felsefesi", 26.

²² Aliy, *Felsefenin Tanrısı: Felsefi Teolojiye Giriş*, 31.

²³ Hegel, *Din Felsefesi Dersleri*, 138.

²⁴ Hegel, bunu serimlemek için Tanrı kanıtlanması olarak özel bir kitap bile yazmıştır. Bk. G. W. F. Hegel, *Tanrı'nın Varoluşunun Tanıtları Üzerine Dersler*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea, 2017).

Dolayısıyla din felsefesinin imkânı bu sorunların çözümüne bağlıdır.²⁵ Ancak Hegel, “kavrayan aklın pozitif dinle hiç ilişkisi yoksa ya da din sadece bir duygu ise, o zaman din felsefesi doğrudan imkânsızdır; çünkü onun imkânını göstermek için, önce o engellerin bertaraf edilmesi gerekir.”²⁶ şeklinde de bir uyarı yaparak sorunun tek taraflı olmadığını göstermeye çalışır.

Hegel, Tanrı bilgisinin teoloji olarak isimlendirildiğinde, rasyonel teolojiyle kendi anlayışının aynı safta bulunuyormuş izlenimi verdiğini ancak bunun yanıltıcı olduğunu da ifade eder. Ona göre, Tanrı’nın tabiatı olarak kabul edilen şey, evrensel kabul edilen bir içeriktir. Hıristiyanlıkta içerikten anlaşılması gereken ise Tanrı’nın kendini açığa vurduğu şeydir. Kilisenin dogmatik sistemi, Tanrı’nın tabiatının insanla ilişkisine ve insanın Tanrı ile ilişkisine dair bir içeriktir. O, Aydınlanma ile birlikte saf düşünce yoluyla bu içeriğe karşı çıkmadığını, Tanrı kelâmını farklı biçimlerde yorumlamak için çeşitli anlayışların meydana çıkmasıyla rasyonel teolojinin oluştuğunu söyler. Ayrıca, kilisenin belirlediği dogmaya karşı çıkmadığını ve rasyonel teolojide çeşitli yorumlarla yazılı metnin açıklanmaya çalışıldığını dile getirir. Görünüşte anlama sadık kalınmış olsa bile, fiiliyatta başka fikirlerin gelişmeye başladığını, İncil hakkındaki yorumların kitabın içeriğini değil, yorumlandıkları çağın düşüncesini ortaya koyacağını vurgular. En çelişkili görüşlerin teologlar tarafından yorumlanmasıyla Kutsal Kitap’ın temele alınarak açıklandığını, tüm sapkın düşüncelerin kiliseyle birlikte kitaba uydurulduğunu ve böylece aslında Kutsal Kitap’ın *takma bir buruna* dönüştüğünü savunur.²⁷

Hegel din felsefesi ile rasyonel teoloji ve kilisenin pozitif doktrini arasında nasıl bir yakınlık olduğu hususunda da net bilgiler verir. Ona göre din felsefesi, rasyonel teolojiden ziyade, kilisenin pozitif doktrinine daha fazla yakındır. Hegel, kendi ifadeleriyle bunu şöyle dile getirir:

*Teoloji sadece Ben’in soyutlamasına, bu boşluğa ya da eksikliğe neden olan salt rasyonel teoloji değildir. Bir içeriğe sahip olan başka bir teoloji daha vardır ve bu içerik, bizim pozitif dinin içeriği olarak adlandırdığımız kilise doktrinine bağlı içeriktir. Din felsefesi, rasyonel teoloji olarak adlandırılan şeyle aynı tarafta duruyormuş gibi görünüp gerçekte onun karşısında yer alıyorsa, bu durumda din felsefesi, kilisenin pozitif doktrinine riayet eden teolojide daha fazla karşıymış gibi görünür. Ama ilk ilişki açısından ters bir durum söz konusu olduğu gibi, burada da görülecektir ki, din felsefesi pozitif doktrine çok daha fazla yakındır.*²⁸

İnanç ile aklın arasındaki karşıtlığın, Hıristiyan kilisesinde üretilen eski bir karşıtlık olduğunu iddia eden Hegel, Kilise’nin, felsefenin kendi inanç sistemini yıkmasından korktuğundan felsefeye düşman olduğunu savunur. Genel olarak kabul edilen yaklaşımın aksine, rasyonel teolojinin felsefeye yakın değil, düşman olduğu-

²⁵ Hegel, *Din Felsefesi Dersleri*, 25.

²⁶ Hegel, *Din Felsefesi Dersleri*, 25.

²⁷ Hegel, *Din Felsefesi Dersleri*, 17-18.

²⁸ Hegel, *Din Felsefesi Dersleri*, 21.

nu söyler. Çünkü ona göre bir muhteva ancak felsefe aracılığıyla doktrine girebilir. Dolayısıyla rasyonel teoloji, akıl adına içeriğe yönelik her açıklamayı şaşırtmaca ilan eder. Hegel, kilisenin inanç sistemiyle din felsefesinin ilişkisini ele alırken, sistemini üzerine kurduğu *Tin* kavramı üzerinden bir açıklama yapar. Kilisenin inanç sisteminin herhangi bir boşluğa değil de bir içeriğe sahip olmasından dolayı, birbirinden farklı ve özleri birbirine karşı olan ilâhî akıl ve insanî akıl şeklinde iki tür akıl; ilâhî bir Ruh ve insanî bir Ruh şeklinde iki Ruhun (*Tin*) var olamayacağını savunur. Ona göre, insanî akıl, insandaki ilahî olan taraftır. Ruh ilâhî olarak isimlendirildiğinde, bu dünyanın çok ötesinde bir ruh değil, her yerde hazır ve nazır olan bir Tanrı olarak hep yaşayan bir Tanrı'dır, ruh içinde faal ve aktif olarak var olan bir Tanrı'dır. Dolayısıyla din, insanî değil ilâhîdir.²⁹ Hegel'in bu düşünceleri, Tanrı'nın doğada, tarihte, sanatta, devlette vb. var olduğunu aslında *Tin* yoluyla her şeye kattığını ve her şeyde olduğunu göstermektedir. Hegel'in bu tavrının felsefî bir tavırdan ziyade, teolojik bir tavır alışının arka planını vermesi açısından da önemlidir. Ayrıca, onun din felsefesinin 'laik teoloji' olarak adlandırılmasının da, bir anlamda, gerekçelerinden birini oluşturduğunu söylemek bir abartı sayılmasa gerektir.

“Dogmatik teoloji ile din felsefesi arasında keskin bir ayrım yapıldığı sürece, ne Patristik ne de Skolastik zamanlarda herhangi bir din felsefesini katı bir şekilde tanıyamayız”³⁰ şeklindeki uyarıdan hareketle, Orta Çağ'da din felsefesi sayılabilecek bir faaliyet ile teolojinin mutlak bir ayrımından bahsetmenin doğru olmadığı sonucuna varmak mümkündür. Orta Çağ'da teolojinin felsefeleştirildiğini, felsefenin de teolojileştirildiğini düşünen Hegel, Anselm, Abelard ve Aquinas gibi isimlerin rasyonel teolojinin ortaya çıkmasında önemli bir rol oynadığını, kendi döneminde ortaya çıkan bazı teolojik yaklaşımların da felsefeyi teolojinin hizmetinde görmeye devam ettiklerini düşünür.³¹ Ona göre, din felsefesiyle felsefe aracılığıyla rasyonelleşen teoloji arasında, Tanrı ve din fikrinin formuyla ilgilenmek açısından bir benzerlik; fakat iki disiplin arasında bu düşüncenin içeriği açısından önemli farklar bulunmaktadır. Rasyonel teolojinin düşünce için akıldan hareket ettiğini ama sonuçta Tanrı'nın akılla bilinmeyeceği fikrine geri döndüğünü savunan Hegel'e göre, din felsefesi bu konuda ısrarcıdır. Tanrı bilgisi, dini belirlediği için ve din felsefesi bu görevi üstlendiğinden dolayı, Tanrı bilgisini felsefe ile temellendirmek gerekecektir.³² Hegel, “Felsefî kavrama göre Tanrı Ruhtur[Tindir], somuttur ve Ruhun[Tinin] ne olduğunu daha açık olarak sorarsak; Ruhun[Tinin] temel kavramı-

²⁹ Hegel, *Din Felsefesi Dersleri*, 21.

³⁰ Otto Pfeleiderer, *The Philosophy of Religion on The Basis of Its History* (London: William and Norgate, 1886), 1/2.

³¹ Ortaçağ'da felsefenin çoğunlukla teolojik çalışmalara bir hazırlık niteliğinde görüldüğüne dair bk. Maurice de Wulf, “Western Philosophy and Theology in the Thirteenth Century”, *The Harvard Theological Review* 11/4 (Ekim 1918), 423.

³² Bayraktar, *Din Felsefesine Giriş*, 41.

nın, gelişimiyle bütün bir din doktrinini inşâ eden şey olduğu ortaya çıkar.”³³ diyerek dinî doktrini inşâ edenin Tanrı olduğunu söylemiş olur. Oysa teologlar Hegel’e göre, dinin Tanrı bilgisini belirlediğine inandıkları için sürekli olarak akla ancak sınırlı bir yer verebilmişlerdir. Yine de dogmatik teolojiye nazaran bu rasyonel teoloji, din felsefesine daha yakın durmuş gibi görünse bile, akıl ve iman, din ve felsefe arasında bir ayırım görmeyi sürdürmektedir.³⁴ Aslında Hegel, rasyonel teolojinin akıl-iman, din-felsefe veya din-bilim arasında ayırım görmediği ve bunları birleştirmenin/uzlaştırmanın amacını güttüğü için olsa gerek, rasyonel teolojiyi din felsefesinden uzaklaştırmaktadır. Ayrıca din felsefesine, karşıtmiş gibi görünen bu alanları bir araya getirme görevi yüklemektedir.

Hegel, kendi din felsefesi anlayışının Aydınlanma teolojisi denilen teolojiyle ortak zeminde olduğunu ve burada aklın bir faktör olması gerektiğini düşünür. Yorumlanacak şeyin akla uygun olması gerekliyse, Kutsal Kitap’ın belirli bir ifadesi, hareket noktası olarak belirlenmeden, dinin özgür ve açık bir şekilde akıldan hareketle gelişebileceğine inanır. Hegel, sadece Aydınlanmacı rasyonel teoloji ile değil, aynı zamanda felsefeyi açıkça reddedip, aklı bir tarafa iterek bir dinî inanç sistemini, ispatlayıcı gücünün mutlak egemenliğinden yola çıkarak inşa etmeye çalışan teolojiyle de ilgilenir.³⁵

Hegel’e göre, genelde felsefe özelde ise din felsefesi, hakikate akıl aracılığıyla yaklaşmasına rağmen, teoloji hakikate iman ve duyguyla yaklaşmaktadır. Hakikatin ifade edilmesinde mecazî ve sembolik bir dil kullanan teolojinin karşısında felsefe düşünsel ve spekülâtif bir dil kullanmaktadır.³⁶ Rasyonalist bir filozof olarak Hegel’in varlık ve öz karşısındaki tutumu Tillich’in tutumundan belirgin bir şekilde farklılaşacaktır. Çünkü Hegel, Varlık karşısında özü savunmuş ve özü varlığın altına yerleştirmiş bir anlamda, varlığı öze feda etmiştir.³⁷ Fakat Tillich, bu bağlamda varoluşu yaklaşımının temeline koymuş varoluşu dikkate almayan bir teolojinin sürdürülemeyeceğini savunmuştur. Tillich’in varoluşçu teoloji anlayışının açıklanması bu farkın belirginleşmesine katkı sağlayacaktır.

2. PAUL TILLICH’TE TEOLOJİ-DİN FELSEFESİ İLİŞKİSİ

Paul Tillich, teoloji ile din felsefesi arasındaki sınırları belirginleştirmeye çalışmış XX. yüzyılın büyük bir varoluşçu teologudur. Tillich’in büyüklüğü, metafizikle teoloji arasındaki sınırın keşfinde yatmaktadır.³⁸ Tillich, tarihsel araştırmalarında Augustine’den beri iki önemli çizginin bulunduğunu, bunlardan birinin özcü çizgi

³³ Hegel, *Din Felsefesi Dersleri*, 40.

³⁴ Bayraktar, *Din Felsefesine Giriş*, 41-42; krş. Hegel, *Din Felsefesi Dersleri*, 21-22.

³⁵ Hegel, *Din Felsefesi Dersleri*, 18.

³⁶ Bayraktar, *Din Felsefesine Giriş*, 50.

³⁷ Latif Tokat, *Varoluşçu Teoloji* (Ankara: Elis, 2003), 43.

³⁸ J. Heywood Thomas, “Paul Tillich”, çev. Mehmet Dağ, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/ (1978), 240.

diğerinin varoluşçu çizgi olduğunu kendi teoloji anlayışının bu iki çizgiyi birleştirmeye çalıştığını ifade eder. Bazen kendisini ‘varoluşçu filozof’ olarak veya daha iyi bir tercihle ‘varoluşçu teolog’ olarak nitelendirir.³⁹

Tillich’in düşüncelerinde teolojinin konumu, görevi ve din felsefesinden farkını tespit etmek, iki disiplinin sınırlarının ayırt edilmesinde belirgin bir rol oynamaktadır. Onun düşünceleri üzerinden ilk önce felsefe ve teoloji arasındaki önemli gördüğümüz üç farkı ele aldıktan sonra, din felsefesi ile teoloji arasındaki ilişkiye değinmek konuyu daha anlaşılır kılacaktır.

Felsefe ve teolojinin her ikisinin de varlık sorusunu sorduklarını, ancak varlığa farklı açılardan baktıklarını söyleyen Tillich’e göre felsefe, var olmanın yapısıyla, teoloji ise bizim için var olmanın anlamı ile ilgilenir. Varlığa karşı bakış açısından kaynaklanan farklılıktan teoloji ve felsefe ilişkisinde uzak ve yakın eğilimler ortaya çıkar.⁴⁰ İki alan arasındaki birinci fark, filozof ve teologun bilişsel tutumlarındaki farktır. Felsefi yanımlar tarafından yönlendirilmiş olsa bile, varlık ve yapılarına karşı nesnel tutumunu sürdürmeye çalışan filozof, nesnel gerçeklik vizyonunu tahrip edecek kişisel, sosyal ve tarihsel koşulları dışarda tutmaya çalışır. Teolog ise oldukça farklı bir şekilde, nesnesinden bağımsız değil, aksine onun içinde yer almaktadır. Bu durum, teologun nesnesine tutku, korku ve sevgi ile bakmasına neden olur.⁴¹ Bu, filozofun aşkı ya da nesnel gerçekliğe olan tutkusu gibi değil, kişisel gerçeği kabul etmeyi seven sevgidir.⁴² Dolayısıyla teologun temel tutumu, sunduğu içeriğe bağlılık şeklinde tezahür eder.⁴³ Bu açıdan bakıldığında, teologun neden *ıçe dönük bir eleştiri* diyebileceğimiz bir eleştiriyi yapamadığı anlaşılabilir. Zira teoloğun ‘öznel hakikat’ e olan bağlılığı, teslimiyeti gerektirir eleştirelliği değil.

Tillich, teolog ve filozof arasındaki ikinci farkın kaynakları arasındaki fark olduğunu düşünür. Filozofun bir bütün olarak realitenin yapısını keşfetmek için gerçekliğin tümüne baktığını, bilişsel işlevinin gücüyle varlık yapısına nüfuz etmeye çalıştığını söyler. Ona göre teolog ise nihayetinde kendisini ilgilendiren şeyin tezahür ettiği yere bakmalı ve tezahürünün ulaştığı ve kavradığı yerde durmalıdır. Bilgisinin kaynağı evrensel işaretler değil, “forma/bedene dönüşen işaretler” yani belirli bir tarihsel olayda kendisini gösteren işaretlerdir.⁴⁴

Tillich’e göre, felsefe ve teoloji arasındaki üçüncü fark içeriklerindeki farktır. Aynı nesne hakkında konuşsalar bile, farklı bir şey hakkında konuşurlar. Varoluşun kategorileri ve fizikte veya psikolojide görüldüğü gibi nedensellik ile ilgilenen filo-

³⁹ Paul Tillich, “Philosophical Background of My Theology”, *Philosophical Writings*, ed. Gunter Wenz (Berlin-New York: De Gruyter-Evangisches Verlagswerk GmbH, 1989), 1/416.

⁴⁰ Bk. Tillich, *The Protestant Era*, 85-86.

⁴¹ Tillich, bu konuyu müstakil olarak ayrı bir kitapta ele almaktadır. Bk. Paul Tillich, *Aşk, Güç ve Adalât: Ontolojik Tahliller ve Etik Yaklaşımlar*, çev. Ruhattin Yazoğlu - Bozkurt Koç (İstanbul: Yeni Zaman, 2004), 119 vd.

⁴² Bk. Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, çev. Fahrullah Terkan - Salih Özer (Ankara: Ankara Okulu, 2014), 107.

⁴³ Paul Tillich, *Systematic Theology* (Chicago: The University of Chicago Press, 1967), 1/23.

⁴⁴ Tillich, *Systematic Theology*, 23.

zof, biyolojik veya tarihi zamanı analiz eder, astronomik ve mikro kozmik alanı tartışır. Epistemolojik konuyu ve insan ve toplum arasındaki ilişkiyi betimler. Birbirlerine bağımlı ve bağımsız olmaları açısından hayatın ve ruhun özelliklerini ortaya koyar. Filozof bir taraftan doğayı ve tarihi, karşılıklı sınırlarında tanımlarken bir taraftan da var olma var olmamanın mantığına ve ontolojisine nüfuz etmeye çalışır. Tüm bunlar felsefi iddiaların kozmolojik yapısını yansıtmaktadır. Teolog ise aynı kategorileri ve kavramları “yeni bir varlık” arayışıyla ilişkilendirir. İddialarının *soteriolojik* (kurtuluş öğretisi) bir karakteri bulunur. Neden ve sonuç serisinin temeli olan *prima causa* (ilk neden) ile ilgili nedensellikten bahseden teolog, sonsuzluğa ilişkin zamanla, insanın varoluşsal yalnızlığıyla ilgili alanla ilgilenir.⁴⁵

Tillich, felsefe ile teolojinin farklarını belirginleştirmek istese bile birbirinden koparmayı asla hedeflemez. Çünkü ona göre felsefe ile teoloji arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Eğer iki disiplin arasındaki ilişki koparsa hem felsefe hem de teoloji fakirleşir ve bozulur. Felsefe teolojiden bağımlı koparırsa, ya felsefenin bizi ciddi anlamda politik, antropolojik veya dini ilgilendiren herhangi bir problemle uğraşmasını yasaklayan mantıksal pozitivizme dönüşür. Ya da her zaman düşüncenin bıçağını keskinleştiren ama asla kesmeyen sadece bir epistemoloji haline gelir. Çünkü bizi ilgilendiren bir gerçeğe doğru ilerlemek, cesaret ve tutku gerektirir. Ya da bir felsefe tarihine dönüşür. Ya da geçmiş çağlardaki bir felsefi görüşü sadece aktaran, kendisini bir mesafede gören, teolojik zemin ve güçten yoksun, varoluşsal temeli bulunmayan bir felsefe tarihine dönüşür. Eğer teoloji kendisini felsefe ilgidenden tamamen koparırsa, teolojik bir dürtü olmaksızın felsefe kadar zayıf ve çarpıtılmış hale gelir. Böyle bir teoloji, Tanrı’dan diğerler varlıklar gibi bir varlık olarak bahseder, tüm varlıklar, yıldızlar, insanlar ve hayvanlar gibi varlık yapısına tabidir, en yüksek varlık kendisi değildir, varlığın anlamı değildir ve dolayısıyla merhametli bir tiran, bizi çok ilgilendiren, ama nihayetinde şartsız olmayan bir güç olarak karşımıza çıkar.⁴⁶ Böyle bir teolojinin günümüz varoluşsal sorunlarına çözüm sunamayacağını ve asıl işlevini yitirdiğini düşünür. Varoluşu dikkate almayan teolojinin kendisini var kılamayacağına inanan Tillich, yokluğun tehdidinde direnen gücün Yaratıcı olarak Tanrı sembolünde gizli olduğunu savunur. Sonuçta Tillich’in varoluşçu teolojisi, felsefe olmadan ya eksik kalacak ya da kendisini var kılamayacaktır.⁴⁷

Tillich, teolojinin sonsuz hakikat ile zamansal durum arasında gidip geldiğini, bu nedenle görevinin de bir taraftan ilâhî mesajın hakikatini ifade etmek, diğer taraftan da bu hakikati zamana göre yeniden yorumlamak olduğunu söyler. Bu iki unsuru teolojisinin temel hedefine yerleştirmeye ve bunları bir araya getirmeye

⁴⁵ Tillich, *Systematic Theology*, 24.

⁴⁶ Tillich, *The Protestant Era*, 89; Thomas, “Paul Tillich”, 205.

⁴⁷ Latif Tokat, “Paul Tillich”, *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, thk. Şamil Öçal (İstanbul: İnsan, 2015), 4/694.

çalışan Tillich'e göre, teolog 'teoloji dairesi'nin sınırları içinde faaliyet yapmalıdır. Tillich'in bu düşüncesi, teologun görevini, din felsefesinin görevinden ayırdığını göstermektedir.⁴⁸ Tarihî süreç içerisinde teolojilerin bir çoğu, ya hakikati ifade edemedikleri ya da zamana uygun yorum yapamadıkları için başarısız olmuşlardır.⁴⁹ Teolojinin bu durumu aslında kendisini diyalektik bir konuma yerleştirmektedir. Eğer teoloji, bunu başarabilirse hem hakikatin feda edilmesini önleyecek hem de zamanına hitap ederek varoluşsal sorunlara çözüm bulabilecektir.

Teolojinin statüsü değiştiği için bağımsız bir bilim olamayacağına inanan Tillich'e göre, teoloji Tanrı hakkında eleştirel ve güncel bir tarzda konuşmaktan ve onu temellendirmekten uzak durmamalıdır. Her ne kadar vahyin içeriğini dile getirirse bile, dil açısından çağı yakalayamayan geleneğin içeriğinin yeniden ele alınması gerekir. Bu açıdan aktüel teoloji günümüzdeki insanların varoluşsal durumu ile vahyedilmiş hakikat arasında bir bağlantı kurmalıdır ve bunu da ancak metafizik, ahlâk, sanat, hukuk gibi insan bilimleriyle (manevî bilimlerle) iletişime geçerek yapabilir.⁵⁰ İmanın sistematik bir şekilde incelenmesi olan teolojinin, sadece geleneksel formülleri muhafaza ederek ve yorumlayarak yetinmek yerine, yeni bir dil ve söylem aramak ve üretmek zorunda olduğunu söyleyen Tillich, nasıl bir teolojinin olması gerektiği konusunda belli sınırlar çizmektedir. Ona göre Tanrı'nın değişmez özünü belli inanç sistemi içinde vurgulayan geleneksel teoloji, ezililik iddiasında bulunur. Hâlbuki teoloji, dinin gerçek bir eleştirisi olmak durumundadır. Ancak bu, geleneksel ve tarihsel teolojiyi görmezlikten gelme anlamına gelmemelidir. Dolayısıyla güncel, canlı ve eleştirel bir teoloji ile tarihsel ve geleneksel teoloji arasında bir dengenin kurulması gerekmektedir.⁵¹

Tillich, klasik teolojinin yetersizliğini dile getirerek onun aşılması gerektiğini düşünür. Çünkü ona göre, fail olarak Tanrı, herhangi bir nesneden farksız gördüğü için beni bir nesne haline getirir ve Mutlak Alim ve Mutlak Kadir olduğu için de beni özneliğimden yoksunlaştırır. İsyân edip *onu* bir nesne haline getirmeye çalışsam da bu nafil bir uğraştır ve sonuç başarısız olur. Dolayısıyla Tanrı, diğer varlıkların özneliği ve özgürlüğü olmadan aleyhinde oldukları bir varlık gibi görünür ve böylece Tanrı yenilmez bir zorba haline gelir. Bu, Nietzsche'nin söylediği tarzda, hiç kimsenin Tanrı'nın Mutlak ilminin ve Mutlak Kudretinin sadece bir nesnesi haline getirilmeye katlanamadığı için öldürülmek zorunda kaldığı bir Tanrı'dır.⁵²

⁴⁸ Thomas, "Paul Tillich", 205.

⁴⁹ Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 180-181.

⁵⁰ Zeki Özcan, "Türkçe'ye Çevirenin Önsözü", *Din Felsefesi*, Paul Tillich, (İstanbul: Alfa, 2000), 8.

⁵¹ Özcan, "Türkçe'ye Çevirenin Önsözü", 10.

⁵² Paul Tillich, *Olmak Cesareti*, çev. F. Cihan Dansuk (İstanbul: Okuyan Us, 2014), 183; Tillich'in Tanrı anlayışı hakkında bk. Ruhattin Yazoğlu, "Paul Tillich'in Tanrı Anlayışı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/ (2004), 137-150.

Zorunlu olarak imandan hareket eden ve soyut sembollerin kabulünü içeren teolojinin⁵³ görevinin sembollerle Kutsal Kitap ifadeleri arasında ilişki kurmak olduğunu iddia eden Tillich'e göre, tarihsel, coğrafi ve kültürel çevrenin etkisinin önemli olduğu insanlarla Tanrı'nın karşılaşmalarından sonraki şahitliklerin toplamı, Kutsal Kitap'ın özünü oluşturmaktadır. Bizler, kendi tecrübelerimizle bu şahitliğe nüfuz edemeyeceğimiz için bu görev teolojiye düşmektedir. Bu bağlamda teolojiye düşen görev, kendi tecrübelerimizle Kutsal Kitap'ın temeli olan bu şahitlikler arasında bir ilişkinin nasıl kurulabileceğini göstermektir.⁵⁴ Kısacası Tillich'in teoloji anlayışı, dini, modern meselelere uygun bir dilde sunabilmek amacıyla en ilginç gayretlerden biri olarak görülmüş *Din Felsefesi* adlı eseri de yeniden yorumlama gayretinin hareket noktası olarak değerlendirilmiştir.⁵⁵ Ancak bu onun din felsefesinden uzaklaştığı veya din felsefesini teolojiye indirmediği şeklinde yorumlanmamalıdır. Çünkü ona göre din felsefesi ile teoloji arasında konu ve yöntem açısından önemli farklar bulunmaktadır.

Tillich, *Theology of Culture* adlı eserinin ilk bölümlerinin birini din felsefesinin türlerine ayırmaktadır. Ona göre, tarihsel süreçte yaygın olarak iki tip din felsefesi olagelmıştır. Bunlardan birincisi, ontolojik din felsefesi diğeri ise kozmolojik din felsefesi yaklaşımıdır. Bu iki tip din felsefesinin aslında, Tanrı'ya yönelik iki farklı yaklaşım tarzının sembolize edilmiş halidir. Tanrı'ya yönelik ilk yaklaşım tarzı yabancılaşmanın üstesinden gelmedir. Burada insan Tanrı'yı keşfederken bir taraftan da kendisini keşfeder. Kendisini aşmasına rağmen, kendisiyle aynı olan, yabancılaşsa bile, ondan kopmayan kopması mümkün olmayan bir şeyin idrakine varır. Bu bir yönüyle, ontolojik din felsefesini sembolize eden bir yaklaşımdır. İkinci yaklaşım tarzında ise Tanrı ile karşılaşan insan, aslında bir yabancı ile tesadüfi olarak karşılaşmıştır. Dolayısıyla birinci yaklaşım tarzında olduğunun aksine, Tanrı ile insan birbirine ait değildir. Burada kesinlik olmadığı için, Tanrı kaybolabilir ve Tanrı'nın doğası hakkında 'olası' açıklamalar yapılır. Bu yaklaşım tarzı ise kozmolojik din felsefesini sembolize eder. Tillich birinci yaklaşıma St. Augustine'i ikinci yaklaşıma ise Thomas Aquinas'ı örnek olarak vermektedir. Tillich, buradan hareketle kendi din felsefesi anlayışının temellerini şekillendirmeye çalışır. Ontolojik yaklaşım tarzının bütün din felsefeleri için esas olduğunu, bu temelden yoksun olacak kozmolojik yaklaşımın dinle felsefe arasında kapanmaz çatlaklar oluşturacağını iddia eder. Ontolojik yaklaşım üzerine bina edilecek bir kozmolojik din felsefe-

⁵³ Paul Tillich, *Din Felsefesi*, çev. Zeki Özcan (İstanbul: Alfa, 2000), 107. Tillich'in varoluşçu teolojiye dair düşünceleri için bk. Latif Tokat, *Varoluşçu Teoloji* (Ankara: Elis, 2003); Paul Tillich'in iman anlayışı ve akıl-iman ilişkisi hakkındaki görüşleri için bk. Habib Şener, "Paul Tillich'te Akıl-İman İlişkisi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2 (2018), 39-61.

⁵⁴ Özcan, "Türkçe'ye Çevirenin Önsözü", 13-14.

⁵⁵ Fernand Ouellet, "Fransızca'ya Çevirenin Önsözü", çev. Zeki Özcan, *Din Felsefesi*, Paul Tillich, çev. Zeki Özcan (İstanbul: Alfa, 2000), 34.

sinin, seküler kültür ile din arasında bir köprü kurmada öncülük yapabileceğine inanır.⁵⁶

Tillich, vahiy ile dini birbirinden ayırarak, din felsefesinin konusunun din olduğunu ve bunun da aslında din felsefesinin problemini içerdiğini ileri sürmektedir. Tek ve faal ilahî bir müdahaleyi ifade eden vahiy ve kurtuluş gibi kavramların manevî fiiller ve kültürel yaratmalar serisini dile getiren din kavramının karşıtı olduğunu savunur. Vahyi Tanrı'nın faaliyeti dini ise insanî bir faaliyet olarak gören Tillich, dinin bir kültürden vahyin ise kültürün ötesinden söz ettiğine inanır.⁵⁷ Ona göre;

*Din, kendine 'din' adını verdiğimizde gerçek özüne ulaştığını hisseder. Bu nedenle, din, din felsefesine kapılarını kapar ve teoloji sadece vahyin bilgisi olduğu ölçüde, özellikle teolojiyi benimsemeye hazır olur. Sonuç olarak din felsefesi, dinin karşısında kendini, şu iki şeyden birini yapmak zorunda hisseder: Ya kavramak istediği nesneyi veya kendini dışlamak. O, dinin vahiy olma iddiasını göz önüne getirmezse nesnesini kaybeder ve gerçek dinden söz edemez; bu iddiayı kabul ettiği zaman teoloji olur.*⁵⁸

Din felsefesinin bu iki yöntemi de kullanamayacağını söyleyen Tillich, eğer din felsefesi, birinci yolu seçerse yani nesnesini dışlarsa, din felsefesinin amacına yaklaşacağını ama ulaşamayacağını; ikinci yolu tercih ederse yani kendisini dışlarsa, o zaman da din felsefesinin tüm gayretinin hem kendisini hem de genel felsefeyi dışlamakla sonuçlanacağını savunur.⁵⁹

Tillich'in düşüncesinde, din felsefesi ile teolojinin birbirinden *tamamen* bağımsız olduğunu düşünmek hata olacaktır. Ona göre, tinsel hayatın tasavvurunda, felsefe, tinsel hayat tarihi ve sistematik olmak üzere üç unsur bulunmaktadır. Bunlar birbirinden ayrılmaz bir ilişki içindedir. *Felsefede* anlam alanını ve kategorisini geliştirmeye; *tinsel hayat tarihinde* deneysel bilimlerin sunduğu veriyi anlamaya ve organize etmeye çabalarız; *sistematikte* ise özün felsefî kavramına ve tinsel hayat tarihi açısından ele alınan tarihi veriye dayanırız. Örneğin sanat felsefesi, sanat tarihi, normatif estetik teorisi; bilim felsefesi, bilim tarihi ve normatif bilim teorisi; din felsefesi, dinler tarihi ve sistematik din teorisi yani teoloji üçlüsüne sahibiz. Teoloji, din kavramının somut tasavvurunun normatif ve sistematik bir biçimde sunulması iken, din felsefesi ise dinî işlevin ve bu işlevin kategorilerinin teorisidir. Dinin manevî tarihi bu iki disiplinin arasındadır. Din kavramının din tarihindeki ferdi olarak gerçekleşmesini, dinin özel tarihi eleştirel biçimde kavrayarak, uygun ve sistematik bir çözüme yöneltir. Dinin normatif, manevî, tek bir biliminin iki unsuru, teoloji ve din felsefesidir. Bu iki disiplinin birbirinden ayrılamayacağını ve

⁵⁶ Paul Tillich, *Theology of Culture* (London-Oxford-New York: Oxford University Press, 1964), 10-11; bu bölümün Türkçe çevirisi için bk. Paul Tillich, "İki Tip Din Felsefesi", çev. Aliye Çınar, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2003), 331-344.

⁵⁷ Tillich, *Din Felsefesi*, 37-38.

⁵⁸ Tillich, *Din Felsefesi*, 38.

⁵⁹ Tillich, *Din Felsefesi*, 38.

birbirlerini etkilediklerini söyleyen Tillich, iki disiplinin dinin özel tarihine etki ettikleri gibi, onun etkisinde de kaldıklarını söyler. Bilim felsefesi, normatif bilimden; hukuk felsefesi, normatif hukuktan ayıramayacağı gibi, din felsefesinin de teolojiden ayıramayacağını ve bu ayrımın gerçekte bir temelinin olmadığını sadece daha anlaşılır kılınması amacıyla yapıldığını iddia eder. Dolayısıyla her teoloji ona göre, *önceden varsayıldığı* dinin özüne, her din felsefesi de dinin normatif yönüne bağlıdır. İkisi de tinsel hayat tarihinin verilerinin kavranılmasına bağlıdır. Sonuç olarak, tinsel hayat tarihini ve teolojiyi görmezlikten gelmek, din felsefesinin belirsiz ve soyut bir duruma düşmesine neden olacaktır.⁶⁰

Tillich, teoloji ile din felsefesi arasındaki ilişkinin sürekliliğine vurgu yaparken, yöntem konusundaki farklılığa da dikkat çekmektedir. Din felsefesinin yönteminin insan bilimlerinin yöntemiyle genel olarak aynı, din bilimlerinin, teolojinin ve metafiziğin kullandığı tüm yöntemlerin ise din felsefesine yabancı olduğunu iddia eder. Din psikolojisi, din sosyolojisi, dinî antropoloji gibi *deneysel bilimlerin*, soyutlama, psikolojik anlama, teolojik yöntem ve nazarî yöntemin de din felsefesine yabancı olduğuna inanır. Ona göre, tüm bu yöntemler, insan bilimlerinin tutumundan farklıdır. Ancak bu yöntemler, yetkin bir şekilde doyurucu olmayı arzulayan yöntem gereken şeyleri sunduklarından dolayı göz ardı edilmemelidir. Psikolojik anlama yöntemi, manevî gerçekliklerin, özneye dolaysız bir biçimde verilmesi gerektiğini benimser. Dinler tarihi yöntemi, din kavramından, mümkün olan her dinî fenomeni düşünülür hale getirmesini ister. Din kavramını, doğruluğuna inanılan, vahyedilen, insanın kendi dininden hareketle keşfetmeye çalışmasından ibaret olan teolojik yöntem, öznel, psikolojik her arazdan bağımsız olarak itiraz götürmez bir şekilde geçerli olan bir öz kavramının bulunduğunu farz eder. Nazarî yöntem ise öz kavramından hem nesneyi hem de dinî fiili hesaba katmayı gerektirir. Dolayısıyla din felsefesinin yöntemi, tüm bu ihtiyaçlara cevap sunmak zorundadır ve bu yöntem din felsefesine özgü olmak durumundadır.⁶¹ Tillich'in, konumuzun sınırlarını aştığı için burada detayına giremeyeceğimiz, din felsefesine dair önerdiği yöntem eleştirel-diyalektik mantık ötesi yöntemdir.⁶²

Teolojinin gerçek ve sahte din arasındaki karşıtlığa bağlı olduğunu, ancak öz kavramının araştırılmasına müsaade ettiği için tutarlı olmadığını söyleyen Tillich'e göre teoloji, doğru ve yanlış belirleme gayreti olan *din* kavramını reddetmelidir. Çünkü yukarıda da ifade edildiği üzere, bu anlamda *din*, din felsefesinin konusunu, *vahiy* de teolojinin konusunu oluşturmaktadır. Bu nedenle teoloji, *din felsefesi* olmayı iddia etmemeli ve dinin kurallarının teorisi anlamında *teoloji* olmalıdır.⁶³

⁶⁰ Tillich, *Din Felsefesi*, 41-43.

⁶¹ Bk. Tillich, *Din Felsefesi*, 46-49.

⁶² Bk. Tillich, *Din Felsefesi*, 51-63.

⁶³ Tillich, *Din Felsefesi*, 48.

Sonuç olarak, varoluşçu bir teolog olarak Tillich, felsefi teolojisinin temelini insan ve Tanrı'yı koymaktadır. Varoluşsal teolojisi bu yönüyle bir taraftan tüm tartışmaların merkezi konumunda olan insanı dikkate alırken, diğer taraftan insandan, zamandan ve hakikatten koparılmamış olan Tanrı'yı temele almaktadır.

SONUÇ

Düşünce tarihine bakıldığında, hem teolojinin hem de din felsefesi *yapmanın* tarihi, İlkçağlara kadar geri götürülebilmektedir. Ancak sistematik bir din felsefesinin ortaya çıkışı, Aydınlanma dönemi ve sonrasına denk gelir. Hegel ile birlikte sistematikliğine ve disiplin haline kavuşan din felsefesinin en yakın ilişki içinde olduğu alan hiç şüphesiz teoloji olmuştur. Açıkça görüldüğü üzere, Hegel'in din felsefesi faaliyetlerinin temelinde, özellikle Aydınlanma ile zirveye taşınan doğal teolojinin gözden düşürülmüş metafiziklerine rasyonel bir alternatif arama gayreti yatmaktadır. Hegel, klasik metafiziğin, Aydınlanma'nın rasyonel teolojilerinin, Kant'ın ahlak teolojisinin ve teolojiyi dinî duygulara yönelten yaklaşımların, Tanrı'ya olan inancı yeterince tatmin edici açıklamalar yapamadıklarını savunarak yeni bir felsefi yaklaşımla Tanrı'yı açıklama gayretine girer ve bunun da ancak din felsefesiyle olabileceğine inanır. Benzer şekilde Tillich de Tanrı'yı, imanı klasik teizmle açıklama uğraşlarının başarısızlığını Thomasçı gelenek üzerinden izah etmeye çalışır. Ayrıca pozitivistimin akıl anlayışını reddederek, teolojiden tamamen bağıntı koparmış bir felsefenin Tanrı'yı ve varoluşu açıklayamayacağını iddia eder. Bu bağlamda iki filozofun da ortak noktasını oluşturan en önemli unsurlardan biri, klasik teolojiye yönelttikleri eleştiri ve onun yetersizliğidir.

Tillich, teoloji ve din felsefesinin dinin normatif, manevî, tek bir bilimlerinin iki unsuru olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla ona göre birbirleriyle yakından ilişkili olan bu disiplinler, bir taraftan birbirlerini etkilemekte diğer taraftan da dinin özel tarihine etki ederler ve dinin etkisinde kalırlar. Teolojilerin, önceden benimstedikleri dinin özüne, din felsefelerinin de dinin normatif yönüne bağlıdır. Hem teoloji hem de din felsefesi, tinsel hayat tarihinin verilerinin kavranılmasına bağlı olmak durumundadır. Aksi takdirde tinsel hayat tarihini ve teolojiyi göz ardı etmek, din felsefesinin belirsiz ve soyut bir duruma düşmesine sebebiyet verecektir.

Nasıl ki bilim felsefesi, normatif bilimden; hukuk felsefesi de normatif hukuktan bağımsız değilse, aynı şekilde, din felsefesinin de teolojiden bağımsız olamayacağını söyleyen Tillich'e göre, din felsefesinin konusunu din, teolojinin konusunu da vahiyyi oluşturmaktadır. Teoloji, doğru ve yanlışın kriteri olarak kendini gösteren dini kabul etmemelidir. Bu yüzden teoloji, dinin kurallarının teorisi anlamında *teoloji* olmalı *din felsefesi* olmayı iddia etmemelidir.

Tillich'in hakikatin ifade edilmesinde teolojinin mecazi ve sembolik dili kullandığını iddia etmesi, Hegel ile benzer yönünü ortaya koymaktadır. Felsefenin ise haki-

kati ifade ederken sembolik dilden ziyade düşünsel bir dili kullanması da aynı şekilde iki düşünürün ortak sayılabilecek noktalarından biri olarak görülebilmektedir.

Hegel'in Aydınlanma'ya yönelik eleştirilerinin merkezinde, Mutlak'ın görmezlikten geldiği, dinin yok sayılmaya çalışıldığı düşünceleri bulunmaktadır. Bu nedenle de din felsefesinin bu sorunu aşma adına bir çözüm olabileceğini düşünen Hegel, aslında Tanrı'nın her şeyde olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Tillich'in de Thomasçı gelenekle başlayan insanın hem Tanrı'ya hem de kendisine yabancılaşmasının ve pozitivizmin teknik aklının insanı Tanrı'dan ve varoluştan uzaklaştırdığını ifade etmesi iki düşünürün de kaygılarının benzer olduğunu göstermektedir. Hem Hegel hem de Tillich'in din felsefesini teolojiden ayırma çabasına girdiklerini ancak, Tillich'in iki disiplini daha fazla yakınlaştırdığını söylemek mümkündür. Ancak, Hegel'in rasyonalist ve özcü olduğunu dolayısıyla rasyonel bir din felsefesi koymaya çalıştığını Tillich'in ise varoluşu esas aldığı için varoluşsal bir din felsefesinin temsilcisi olduğu söylenebilir. İkisinin de Hıristiyanlığı temele aldığı Hıristiyanlıktan hareketle bir din felsefesi kurmaya çalıştıklarını söylemek, abartı kabul edilmemelidir. Bunun da objektif olması gerektiği iddia edilen din felsefesinin ruhuna uygun bir tutum olmadığı ifade edilebilir.

Sonuç olarak belirli bir dinî gelenek içerisinde farklı ortam ve gerekçelerle ortaya çıkan teoloji, kendisini şekillendirdiği dinden tevarüs ettiği temel inanç ve öğretilerinin kavramsal gelişimi ve tüm bunların sistemleştirilmesiyle ilgili bir disiplindir. Bu nedenle teoloji, doğduğu dinî ortamın gerektirdiği tartışmalar çerçevesinde, ortaya koyduğu tüm iddialarını temellendirmek ve meşrulaştırmak için yine kendi dinî geleneği içindeki kutsal metinlere ve bazen doğruluğu kabul edilmiş öğretilere başvurmak suretiyle varlığını kazanmış ve korumuş olur. Bazen de dinî hakikatlerin gerekçelerini ortaya koymak için, evreni müşahede ederek akli yollarla herkesin bileceği şeylere müracaat etmektedir. Teoloji bu yönüyle 'inanç dairesi' içinde kalmak durumundadır. Ancak din felsefesi, böyle olmak zorunda değildir. Bu anlamda din felsefesinin belirli bir dinî geleneğin içine hapsedilmesi ve yerel olarak değerlendirilmesi -her ne kadar Hegel de Tillich de sadece Hıristiyanlık geleneği içinden hareket etse de- doğru değildir. Dolayısıyla din felsefesi, entelektüel ve akademik bir faaliyet olarak görülmelidir. Din felsefesi, kendi kültürel havzasında bulunan dini merkeze alabilir, ancak diğer dinleri de dikkate almak zorundadır.

KAYNAKÇA

Aliy, Abdurrahman. *Felsefenin Tanrısı: Felsefî Teolojiye Giriş*. İstanbul: Pinhan, 2017.

Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İFAV, 2002.

Bayraktar, Mehmet. *Din Felsefesine Giriş*. Ankara: Fecr, 1997.

- Caird, Edward. *The Evolution of Theology in the Greek Philosopher*. 2 Cilt. Glasgow: James Maclehose and Sons, 1904.
- Dumery, Henry. “Bir Din Felsefesi Mümkün müdür?” çev. Zeki Özcan. *Din Felsefesi Yazıları I*. İstanbul: Alfa, 2001.
- Gusdorf, Georges. *İnsan ve Tanrı*. çev. Zeki Özcan. İstanbul: Alfa, 2000.
- Hegel, G. W. F. *Din Felsefesi Dersleri*. çev. Doğan Naci Kadioğlu. İstanbul: Pinhan, 2016.
- Hegel, G. W. F. *Tanrının Varoluşunun Tanıtları Üzerine Dersler*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea, 2017.
- Hegel, G. W. F. *Tinin Görüngübilimi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea, 1986.
- Hodgson, Peter C. *Hegel and Christian Theology: A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Jaeger, Werner. *The Theology of the Early Greek Philosophers*. çev. Edward S. Robinson. London: Oxford University Press, 1948.
- Ouellet, Fernand. “Fransızca’ya Çevirenin Önsözü”. çev. Zeki Özcan. *Din Felsefesi*. Paul Tillich, çev. Zeki Özcan. İstanbul: Alfa, 2000.
- Outram, Dorinda. *Aydınlanma*. çev. Sevda Çalışkan - Hamit Çalışkan. Ankara: Dost, 2007.
- Özcan, Zeki. “Türkçe’ye Çevirenin Önsözü”. *Din Felsefesi*. Paul Tillich. İstanbul: Alfa, 2000.
- Pailin, David A. *Groundwork of Philosophy of Religion*. London: Epworth Press, 1986.
- Pfleiderer, Otto. *The Philosophy of Religion on The Basis of Its History*. London: William and Norgate, 1886.
- Şahin, Naim. *Hegel’in Tanrısı*. Konya: Çizgi, 2001.
- Şener, Habib. *John Locke ve David Hume Din Felsefesi Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme*. İstanbul: Ötüken, 2014.
- Şener, Habib. “Paul Tillich’te Akıl-İman İlişkisi”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2 (2018), 39-61.
- Taylan, Necip. *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*. İstanbul: Şehir, 2000.
- Thomas, J. Heywood. “Paul Tillich”. çev. Mehmet Dağ. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/ (1978), 201-243.

- Tillich, Paul. *Aşk, Güç ve Adalaet: Ontolojik Tahliller ve Etik Yaklaşımlar*. çev. Ruhattin Yazoğlu - Bozkurt Koç. İstanbul: Yeni Zaman, 2004.
- Tillich, Paul. *Din Felsefesi*. çev. Zeki Özcan. İstanbul: Alfa, 2000.
- Tillich, Paul. “İki Tip Din Felsefesi”. çev. Aliye Çınar. *Uludağ Üniveristesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2003), 331-344.
- Tillich, Paul. *İmanın Dinamikleri*. çev. Fahrullah Terkan - Salih Özer. Ankara: Ankara Okulu, 2014.
- Tillich, Paul. *Olmak Cesareti*. çev. F. Cihan Dansuk. İstanbul: Okuyan Us, 2014.
- Tillich, Paul. “Philosophical Background of My Theology”. *Philosophical Writings*. ed. Gunter Wenz. Berlin-New York: De Gruyter-Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1989.
- Tillich, Paul. *Systematic Theology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1967.
- Tillich, Paul. *The Protestant Era*. çev. James Luther Adams. Chicago: The University of Chicago Press, 1948.
- Tillich, Paul. *Theology of Culture*. London-Oxford-New York: Oxford University Press, 1964.
- Tokat, Latif. “Paul Tillich”. *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. thk. Şamil Öçal. 4/691-721. İstanbul: İnsan, 2015.
- Tokat, Latif. *Varoluşçu Teoloji*. Ankara: Elis, 2003.
- Türker, Ömer. “Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî”. *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. 17-40. Ankara: İSAM, 2013.
- Ural, Şafak. “Felsefe ve Teoloji”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/30 (2013), 73-81.
- Vancourt, Raymond. “Hegel’in Din Felsefesi”. çev. Zeki Özcan. *Din Felsefesi Yazıları I*. İstanbul: Alfa, 2001.
- Wulf, Maurice de. “Western Philosophy and Theology in the Thirteenth Century”. *The Harvard Theological Review* 11/4 (Ekim 1918), 409-432.
- Yazoğlu, Ruhattin. “Paul Tillich’in Tanrı Anlayışı”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/ (2004), 137-150.

Mu'tezile'den İbn Sînâ'ya Gelen Unsurlar: İbn Sînâ'nın Aristoteles ve Fârâbî'ye Yönelik Metodolojik Eleştirisinde Mu'tezilî Katkı

Elements From Mu'tazilah to Avicenna: Mu'tazilah's Contribution in The
Methodological Critique of Avicenna Towards Aristotle and al-Fârâbî

Yunus ÖZTÜRK

Arş. Gör. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı
Res. Assist. PhD., Hitit University, Faculty of Theology, Department of Kalam,
Çorum / Turkey
ozturkyunus52@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-2756-7352

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 18 Temmuz / July 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 30 Ekim / October 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.771267

Atıf / Citation: Öztürk, Yunus. "Mu'tezile'den İbn Sînâ'ya Gelen Unsurlar: İbn Sînâ'nın Aristoteles ve Fârâbî'ye Yönelik Metodolojik Eleştirisinde Mu'tezilî Katkı / Elements From Mu'tazilah to Avicenna: Mu'tazilah's Contribution in The Methodological Critique of Avicenna Towards Aristotle and al-Fârâbî". *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches* 54 (Aralık / December 2020/2), 153-175. doi: 10.29288/ilted.771267

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilabiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Makalede, Mu'tezile ile İbn Sînâ'nın sofist iddialara yaklaşım tarzları arasındaki etkileşim incelenmektedir. Aristoteles, Fârâbî, İbn Sînâ ve bazı Mu'tezilî kelâmcıların sofistlere karşı tutumu karşılaştırmalı analiz ile ele alınmaktadır. İbn Sînâ sofistlerin iddialarına cevap verirken Aristoteles ve Fârâbî'nin izlediği yöntemden farklılaşmakta, onlara eleştiri yöneltmektedir. Makalenin varsayımı İbn Sînâ'nın Aristoteles ve Fârâbî eleştirisindeki tercihinin bazı Mu'tezilî bilginlerin etkisinde şekillendiğidir. Bu noktada özellikle Ka'bi'nin daha ön planda olduğu varsayılmaktadır. Makalede öncelikle İbn Sînâ'nın Aristoteles ve Fârâbî'den ayrıldığı ve her ikisine yönelik metodolojik eleştirisi tespit edilmiştir. Ardından İbn Sînâ'nın yönetsel değişikliğinin arkasında Ka'bi'nin etkisi ortaya konulmuştur. İbn Sînâ'nın sofist iddialara karşı ilkesel ve metodolojik tutumunda Aristo ve Fârâbî'den ayrıştığı ve bu ayrışmada Ka'bi'nin etkisini bir varsayım olarak ele alan makale, karşılaştırmalı ve içerik analizleri yardımıyla müsterşid ve tenbih gibi kavramsal ve içerik açısından İbn Sînâ'nın Ka'bi'den etkilendiğini ortaya koymuştur. Makaledeki varsayımı temellendirmek, felsefe ve kelâm düşünce gelenekleri açısından oldukça özgün bir noktadır. Bu meyanda makalenin; konusu, varsayımları ve sonuçları açısından özgünlük taşıdığı, kelâm ve felsefe literatürüne katkı sağlayacak bir çalışma olması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mu'tezile, Mantık, Sofist, Ka'bi, İbn Sînâ, Tenbih, Etki.

Abstract

The article examines the interaction between Mu'tazilâh and Avicenna's approaches to sophist claims. The attitude of Aristotle, al-Fârâbî, Avicenna and some Mu'tazilâh scholars towards the sophists is addressed by comparative analysis. The article's assumption is that Avicenna's preference in Aristotle and al-Fârâbî criticism was shaped by the influence of some Mu'tazilâh. It is assumed that al-Ka'bi, in particular, are more in the foreground. In this article, I will determine the point where Avicenna left Aristotle and al-Fârâbî. Subsequently, the influence of al-Ka'bi was revealed behind the methodical change of Avicenna. I will base the assumption of the paper using comparative analysis. The article hypothesized that Avicenna differs from Aristotle and al-Fârâbî in his principal and methodological attitude towards sophist claims and it assumed that al-Ka'bi has a role in this separation. With the help of comparative and content analysis, it has been concluded that Avicenna was influenced by al-Ka'bi in terms of concepts and content, such as mustarshid and al-tanbih. The basis of the assumption in the article is unique in terms of Philosophy and Kalam. Therefore, it is aimed to be an original study in terms of the subject, assumptions and results of the article and contribute to the literature of Kalam and Philosophy.

Keywords: Kalam, Mu'tazilâh, Logic, Sophist, al-Ka'bi, Avicenna, al-Tanbih, Effect.

Extended Summary

The purpose of this article is to examine the interaction between the styles of Mu'tazilâh and Avicenna in their approaches to the claims of sophists. This article will use comparative analysis to understand the approaches of Aristotle, al-Fârâbî, Avicenna, and some Mu'tazilî scholars to the sophists. There are two related assumptions in this article. The first assumption is that Avicenna did not pursue the method which was used by Aristotle and al-Fârâbî while answering the claims of the sophists, but criticized them. The second assumption is that Avicenna's methodological preference in his critique of Aristotle and al-Fârâbî was shaped under the influence of some Mu'tazilî scholars, and it is assumed that al-Ka'bi is at the forefront in this process. The article will initially examine the point of Avicenna's separation from Aristotle and al-Fârâbî and his methodological criticism of both. Then, it will reveal the influence of al-Ka'bi on the change of Avicenna's methodology. Neither the use of the comparative and content analysis methods nor al-Ka'bi's influence on Avicenna appears in the literature as an assumption and a finding. For this reason, grounding the two assumptions in the

article seems to be very original in terms of philosophy and Kalam theories. This conclusion, which does not attract much attention in the literature, aims to contribute to the findings of Wisnovsky and Veysel Kaya in the form of “elements coming from Mu'tazilah to Avicenna”. In this context, the study aims to be unique in terms of its topic, assumptions, and findings, and to contribute to Kalam and philosophy literature. The article does not follow problematic process. For this reason, the responses to the sophists, refutation styles or internal consistency in these interactions are not addressed in the article. Therefore, dialogues between the sophists and Aristotle or any of the philosophers and theologians mentioned in the article have not been included in length. The main purpose of the article is to examine the methodological attitudes of the relevant philosophers and theologians in their responses to the sophists. In the article, it is underlined that Aristotle and al-Fârâbî preferred to explain the principles of proving to stubborn sophists using dialectic as a method. This method is determined to be based on the idea that the principles of proving can be explained by dialectical refutation. However, Avicenna does not consider debating with the stubborn sophist as necessary, and differs from Aristotle and al-Fârâbî in this sense. It has been determined that Avicenna's divergence stems from a principal justification in which he denies to accept dialectic as a useful tool in explaining the principles of proving to stubborn sophists. On the other hand, it is pointed out that Avicenna made the dialogue functional for the confused in doubt (mutehayyir, mustarshid) who wished to reach the truth. It is emphasized that this dialogue was constructed mostly for the purposes of al-tanbih by Avicenna. For this reason, it is highlighted that Avicenna had a different approach from Aristotle and al-Fârâbî in terms of principle, method, and interlocutor. The history of Mu'tazilah's encounter with sophist claims and the fact that they were known in the struggle against hâir (confused) from an early period were also briefly discussed. In this paper, it is examined that how Mu'tazilî scholar Abū al-Qāsim al-Ka'bī al-Balkhī handled and interpreted his own tradition towards sophist claims and how he reflected his original model. This paper also includes the comparisons with Avicenna's findings and content analysis. As a result of these analyses, it has been concluded that Avicenna is in agreement with al-Ka'bī in terms of not choosing the method of dialogue with the stubborn sophist to reveal the truth, and in terms of defining the person who wishes to reach the truth as a mustarshid (a person who wants to be shown and guided the right way). In addition, it has been observed that al-Ka'bī interpreted the purpose of the dialogues that his predecessors had with stubborn sophists as al-tanbih. It has been determined that al-Ka'bī preferred “al-tanbih” in his interpretation to refer to the dialogue Avicenna used to dispel the suspicion of the confused who wants to reach the truth. The messages of Qādī Abd al-Jabbār, the theologian following al-Ka'bī and the tradition including his own teachers, confirm the originality of al-Ka'bī 's attitude within Mu'tazilah. Thus, the accuracy of the points al-Ka'bī put forward as his own opinion was also tested. With the statements of Qādī, the assumption that al-Ka'bī was the agent of the Mu'tazilah influence we assumed on Avicenna became stronger. Thus, the paper appears to contribute to the literature revealing the influence of al-Ka'bī on Avicenna who thought to be a philosopher under the influence of Kalam.

GİRİŞ

Sofistler, Eski Yunan'dan itibaren epistemolojik tartışmalarda baş aktör olarak dikkat çekmektedir.¹ Bu sebeple onlar, Platon'un (m. ö. 427-347) ve Aristoteles'in

¹ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2 Sofistlerden Platona*, 7. Baskı (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016), 18; Josef Van Ess, “İslâm Dinî Düşüncesinde Septisizm”, çev. Murat Memiş, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2005), 167-183; Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı: İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), 26-27.

(m. ö. 384-322) muhalif-muhataplar şeklinde görünmektedir.² Bu durum İslam düşüncesinde de devam etmektedir.³ Ancak İbn Sînâ (ö. 428/1037) hariç tutulursa, Fârâbî (ö. 339/950) de dâhil filozofların sofistlere yönelik açıklamalara iltifat etmedikleri ifade edilmektedir.⁴

Makalenin konusu, sofistlere yönelik tutumda Aristoteles ve Fârâbî'nin benzer metotları ile İbn Sînâ'nın onlardan farklılaştığı; bu farklılıkta da Mu'tezilî etkinin tespiti olduğu için sofistlerle ilgili tarihsel bilgileri tekrar etmenin⁵ makale ile doğrudan ilgisi bulunmamaktadır. Makalenin konu ve varsayımlarını sofistlerle ilgili çalışmaların temel problemi olarak ele alınmamıştır. Sadece çalışmalardan bazıları makale ile konu ve kapsam itibarıyla kısmen benzeşmektedir.⁶

Robert Wisnovsky ve Veysel Kaya, kelâm geleneğinden etkilenen bir filozof olarak İbn Sînâ üzerinde bazı tespitlere yer vermektedir. Wisnovsky, İbn Sînâ'nın kelâm ilminin kendinden önceki tartışmalarından etkilendiğini ve kelâmî problemleri kendi problematik alanı haline getirdiğini birçok konu üzerinden ele almış;⁷ Mu'tezile ve Sünnî kelâm geleneğinin İbn Sînâ metafiziğine katkılarını incelemiştir.⁸ Veysel Kaya, "İbn Sînâ'nın kendisi de, bu kitapta kanıtlanmaya çalışıldığı üzere, dönemindeki kelâmın etkisi altında olan bir filozoftur."⁹ sözleri ile İbn Sînâ ve kelâm arasındaki etkileşime temas etmiştir. Kelâm etkisindeki bir filozof olarak İbn Sînâ üzerindeki bu çalışmalar, alandaki ilkleri ve belki de en önemlileri temsil etmektedir. Bu sebeple makalenin sadece "İbn Sînâ'nın Kelâm'dan etkilendiği" anlamında Wisnovsky ve Kaya'nın çalışmaları ile paralellik arz ettiğinin altı çizilmelidir. Ancak her iki araştırmacının çalışmaları, makalenin problemi olan sofistlere yöne-

² Platon, *Protagoras Ya da Sofistler Üzerine (Diyaloglar 2 İçinde)*, çev. Tanju Gökçöl (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986), 121-175 (309a-362a); Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, 2. Baskı (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996), 215-231 (1009a 5 - 1012a 25); Arslan, *Sofistlerden Platona*, 28-53; Aytekin Özel, "Organon ve Mantık", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (Aralık 2008), 153-154.

³ Hasan Aydın, "İslam Kelâmcıları ve İbn Sina'ya Göre Bilginin İmkânı Sorunu ve Sofistler", *Felsefe Dünyası* 48 (2008), 96-106; Fatma Aygün, "Eşyanın Hakikâti Sabittir İlkesini Benimseyen Kelâmcıların Sofestaiyye Eleştirisi", *KADER Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/2 (Temmuz 2015), 827-839.

⁴ Aydın, "İslam Kelâmcıları ve İbn Sina", 97.

⁵ Sofistlerin tarihsel geçmişi ile ilgili bk. Çiğdem Yıldızdöken, "Sofistlerin Epistemolojideki Yeri ve Önemi", *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 4/12 (Ağustos 2017), 185-203.

⁶ Örneğin V. Ess ilgili çalışmasında septik düşüncenin İslâm düşüncesinin bir mirası oluşunun ve septik tutumlara karşı Mu'tezilî kelâmcıların duyuşsal eziyet yönteminin tarihsel arka planını soruşturmakta; sofistlerin büyük oranda Stoa geleneğinin bir etkisi altında kelâmın gündemine girdiğini ileri sürmektedir. Van Ess, "Septisizm", 167-183. Sofistlerle ilgili bazı çalışmalar için bk. Aygün, "Eşyanın Hakikâti Sabittir İlkesini Benimseyen Kelâmcıların Sofestaiyye Eleştirisi", 827-839. Ali Taşkın, "Sofistlere Özel Bir Referansla Bilginin Kaynağı Ve İmkânı Üzerine Yapılan Tartışmalar", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2003), 199-210. Nurten Kiriş Yılmaz, "Sofistler 'Sofist' miydi?", *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 25 (Mayıs 2012), 163-178. Yıldızdöken, "Sofistlerin Epistemolojideki Yeri ve Önemi", 185-203. Bizim çalışmamız ile konu ve kapsam itibarıyla kısmen benzerlik taşıyan Hasan Aydın'ın çalışmasıdır. Bu benzerlik İbn Sînâ ve Kelâmcılar şeklinde inceleme alanı açısından bir benzerlik taşımaktadır. Aydın, "İslam Kelâmcıları ve İbn Sina", 96-106.

⁷ Robert Wisnovsky, "İbn Sînâ ve İbn Sînâci Gelenek", çev. M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor (İstanbul: Küre Yayınları, 2015), 117, 118-146.

⁸ Robert Wisnovsky, *İbn Sina Metafiziği*, çev. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 189.

⁹ Veysel Kaya, *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 17.

lik cevap metodolojisi üzerinden İbn Sînâ'daki Kelâm etkisini ve İbn Sînâ'nın bu etki dolayısıyla Aristoteles ve Fârâbî'den ayrışmasını tartışmamaktadır.

Makalede izlenen yöntem sosyal bilimlerdeki betimsel, karşılaştırmalı ve içerik analizi yöntemleridir. Aristoteles ve Fârâbî arasındaki yöntemsel benzerlik ve İbn Sînâ'nın onlardan ayrıldığı tenbih metodu, betimsel ve içerik analizleri ile ortaya konulmuştur. Mu'tezile'nin sofistlerle mücadele sırasındaki metod farklılıkları betimlenmiş; İbn Sînâ'nın tenbih tercihinde Ebü'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bi'nin öne çıktığı (ö. 319/931) karşılaştırma ve içerik analizleri ile saptanmıştır. Makalede problematik bir süreç takibi yapılmamaktadır. Bu sebeple sofistlere verilen cevaplara, çürütme tarzlarına, bunların iç tutarlılığına ve sofistlerle girilen diyaloglara yer verilmemiştir. Makalenin problematiği, adı geçen filozof ve kelâmcıların sofistlere yönelik cevaplarındaki metodolojik tutumları ile sınırlıdır. Bu sebeple makalede Aristoteles'in *Metafizik*'te kanıtlamanın ilkeleri hakkında sofistlerle girdiği diyalogun diyalektik ile ilişkisi, bunun Fârâbî'deki izleri, İbn Sînâ'nın onlardan ayrıştığı nokta ve bu ayrışmada Ka'bi'nin etkisi şeklinde metodolojik tutumlar arasında mukayeseler gerçekleştirilmiştir.

İbn Sînâ'nın Sünnî kelâmın etkisinde kapsam dışı tutulma gerekçesinin de açıklanması beklenebilir. Bunun temel birkaç sebebi bulunmaktadır. Örneğin Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) İbn Şebîb'in (III./IX. yüzyıl [?]) sofistlere karşı geliştirdiği diyalogun farkında olduğu için o da dolaylı olarak Mu'tezilî literatürün etkisinde sayılabilir.¹⁰ İbn Sînâ'daki Mu'tezilî etkinin kavramsal boyutunun erken dönem Sünnî kelâm metinlerine tam anlamıyla yansımaması da önemli bir gerekçedir. Örneğin Ebû Seleme es-Semerkandî (ö. 340/952), inat içindeki inkârcı ile hak ve batılın ortaya çıkması için münazaranın anlamsız olduğunu ifade etmesi gibi sadece ilkesel-amaçsal anlamda İbn Sînâ ile örtüşmektedir.¹¹ Bunun gibi çoğaltılabilecek sebepler ilgili konuda Sünnî etkinin değil de Mu'tezilî etkinin öncelenmesinin gerekçelerini teşkil etmektedir. Bu sebeple makalede konuyla ilgili ilkesel-amaçsal ve kavramsal şeklindeki örtüşme alanı Mu'tezilî etki üzerinden incelenmiştir. Mu'tezilî etki noktasında da Ka'bi öne çıktığı için İbn Sînâ'daki Ka'bi etkisinin ilkesel, amaçsal ve kavramsal boyutları tespit edilmiş; Kādî Abdülcebbar'a (ö. 415/1025) ise Ka'bi'nin tavrını konumlandırma ve tespitlerimizi destekleyici olarak başvurulmuştur.

¹⁰ Yunus Öztürk, "Mâtürîdî ve İbn Sînâ Karşılaştırması (Sofist İddialara Yaklaşımları Bağlamında)", *İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân*, ed. Hatice K. Arpağuş vd. (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2019), 616.

¹¹ Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed el-Hanefî es-Semerkandî, *Cümelü usûli'd-Dîn ve yelihu şerhuhu*, thk. İlhâm Kâsimî (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015), 13-14.

1. İLKELERİN KANITLANMASINDA ORTAK HAREKET TARZI: ARİSTOTELES VE FÂRÂBÎ

Aristoteles *Metafizik*'te sofist iddialara ve bu iddiaların doğuracağı sonuçlara ciddi anlamda yer vermiştir. Fârâbî ise bu konuyla kapsamlı şekilde ilgilenmez. Bunların Fârâbî'de yer almaması, Aristoteles ile Fârâbî arasında kurduğumuz yöntemsel benzerlikte neye dayandığımız sorusunu gündeme getirebilir. Bu benzerlik, sofist iddialara yönelik cevaplarda değil, cevapları yönlendiren *Topikler* ve Felsefe arasındaki ilkesel tutumda karşımıza çıkmaktadır. Aristo'nun ilkesel ve yöntemsel tutumunu ortaya koyup ardından Fârâbî'nin de bu ilkeyi takip ettiğini göstermek, Fârâbî'nin Aristo çizgisini sürdürdüğüne işaret etmek için yeterli olacaktır.

Aristoteles, tartışmada muhataplar arasında ayırım yapılmasının gerekliliği üzerinde durmaktadır. O herkese karşı aynı tartışma metodunun izlenmesini doğru bulmamaktadır. Bu sebeple ilgili konuda iknâ edilmesi gereken kişiler, mantıksal çıkmaza zorlanması gereken yani salt tartışmak için tartışan kişiler şeklinde farklı muhataplar bulunmaktadır. Böylece Aristoteles, tartışma amacında olan insanlarla ikna edilmeye ihtiyaç duyan kişiler için ilkelerin kanıtlanmasının aynı yöntemle olmaması gerektiği kanaatinde-dir.¹²

Aristoteles'in sofistlerle girdiği diyalog, kanıtlamanın ilkelerini konu edinmektedir. Filozof, çelişmezlik ilkesinin kanıtlanamayacağını;¹³ bunun kanıtını istemenin bilgisizlikten neşet edeceğini, her şeyin kanıtlanmasının istendiğinde, sonsuza kadar gitmek gerekeceğini belirtmektedir.¹⁴ Buna rağmen kendisi kanıtlanmaya gerek duymayan¹⁵ ilkelerin çürütme yoluyla kanıtlanmasını¹⁶ yapmak için diyalektiği bir yöntem olarak benimsemektedir. Filozofun *Metafizik*'te ilkelerin dolaylı kanıtlanması için açtığı bölümlerdeki diyalogların hizmet ettiği şey, diyalektik akıl yürütmedir. Dolayısıyla diyalektik akıl yürütme, Aristoteles'te, çelişmezlik ilkesinin çürütme yoluyla kanıtlanması için izlenen temel yöntemi ifade etmektedir.

İknâ edilmesi gereken kişilerin durumu, bilgisizliklerinden kaynaklanmaktadır. Bu bilgisizlik onların düşüncelerine dayanmaktadır. Onlar ilgili konuda kanıt sürmedikleri için çürütme yoluyla kanıtlama (çürüterek kanıtlama) yöntemine muhatap olmamalıdır.¹⁷ Ancak Aristoteles'in sofist iddialara cevap verirken hangilerini iknâ edilmesi gereken kişiler şeklinde nitelediğini tespit etmek güçtür. Çünkü hem çelişmezlik ilkesinin çürütme yoluyla kanıtlanmasının imkânından,¹⁸ hem de mu-

¹² Aristoteles, *Metafizik*, 216 (1009a 16-22).

¹³ Aristoteles, *Metafizik*, 201 (1005b 10-11).

¹⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 203 (1006a 5-10).

¹⁵ Aristoteles, *Metafizik*, 203 (1006a 6).

¹⁶ Aristoteles, *Metafizik*, 203-204 (1006a 12-14).

¹⁷ Aristoteles, *Metafizik*, 216 (1009a 16-20).

¹⁸ Aristoteles, *Metafizik*, 203-204 (1006a 12-14).

hataplar arasında ayırım yaptığında amacı salt tartışmak olanların delillerinin diyalektik akıl yürütme ile çürütülmesinden bahsetmektedir.¹⁹

Filozofun, muhataplara karşı izlenecek yöntemde ilkesel olarak ayırım yapmış olsa da Protagoras'ın düşüncesinin kaynağı ile Anaksagoras'ın iddialarının kaynağının aynı nokta olduğunu belirtmesi,²⁰ Anaksagoras'ın²¹ ve Protagoras'ın iddialarını ortadan kaldırmak için diyalektik çürütme yöntemini kullanması,²² sofist iddialar karşısında dikkatini diyalektik akıl yürütmeye verdiğini göstermektedir. Netice itibarıyla diyalektik akıl yürütme, her iki muhatap için izlenen ortak yöntemi ifade etse de aralarında iknâ etmek ve ikrâr ettirmek gibi amaçsal bir ayırım söz konusudur. Bu sebeple çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı ilkelerini reddetmenin çelişkilerini ve çıkmazlarını göstermek için iknâ etme ve ikrâr ettirme amacıyla diyalektik akıl yürütme ortak yöntem olarak benimsenmektedir. Aristo şârihi İbn Rüşd (ö. 595/1198) de bu duruma dikkat çekmektedir. O, iknâ edilmesi gereken kişiye yönelik diyalektik akıl yürütmede anlamlar üzerindeki şüphelerin kaldırılmasının, ikrara zorlanan kişi ile olan diyalektikte ise lafızların delâletinin esas olduğuna değinir. Bu şekilde her ikisinde de diyalektiğin ortak bir yöntemsel tercih olduğuna dair tespitemizi İbn Rüşd de destelemektedir.²³

Aristo; kanıtlanamaz olduğunu söylediği ilkeler için neden diyalektik (cedelî) akıl yürütme yöntemine başvurmaktadır? Bu sorunun cevabı Aristo ile Fârâbî'nin bulunduğu; İbn Sînâ'nın da ayrıldığı noktayı bize vermektedir. Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*'de diyalektik akıl yürütmeyi, "yaygın kanılardan (meşhurlar) çelişkiler çıkarma"²⁴ şeklinde tanımlamaktadır. Dolayısıyla Aristo'nun *Metafizik*'te izlediği diyalektik (cedelî) akıl yürütme, yaygın kanılara (meşhurlara) dayanarak sofistlerin iddialarının çelişkilerini ortaya koyma anlamına gelmektedir. Aristo'nun diyalektik akıl yürütmeyi kullanması, *Topikler*'deki ilkesel yaklaşımıyla paralellik arz etmektedir. Çünkü filozof, diyalektiğin ilkelerin kanıtlanması için işlevsel olduğunu; bu sebeple sofist iddiaların çürütülmesinde faydalı olduğu kanaatinde. Bundan dolayı diyalektiği, *Topika*'da ilimlerin ilk ilkeleri konusunda felsefenin ve metafiziğin bir muhafızı şeklinde nitelemektedir.²⁵ *Metafizik*'teki yöntemsel tercihi, *Topika* merkezli diyalektik hakkındaki ilgili tasavvur belirlemektedir. Bu nedenle hakkında burhan imkânı olmayan konuda meşhurlardan kurulu kıyaslarla metafiziğin ilkele-

¹⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 216 (1009a 20-22).

²⁰ Aristoteles, *Metafizik*, 216 (1009a 16).

²¹ Aristoteles, *Metafizik*, 210 (1007b 22-24).

²² Aristoteles, *Metafizik*, 224 (1011a 5), 226-227 (1011b 5-20).

²³ İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi: Tefsîru Mâ Ba'de't-Tabîa'*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 1/650-651, 656-657.

²⁴ Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 15 (165a 38).

²⁵ William M. A. Grimaldi, "The Aristotelian Topics", *Traditio* 14/ (1958), 1-2; May Sim, "Dialectical Communities: From The One to The Many And Back", *From Puzzles to Principles? Essays on Aristotle's Dialectic*, ed. May Sim (USA: Lexington Books, 1999), 201.

rinin diyalektik bir kanıtlaması ve metafiziğin ilkelerine yönelik itirazlara karşın meşhurlardan kurulu kıyaslarla diyalektik bir çürütme yöntemi izlenmektedir. Böylece Aristo, *Topika*'da felsefenin muhafızı olarak tanımladığı diyalektiğin faydasını ilkelerin ispatı ve buna yönelik reddedişler için *Metafizik*'te almayı ummaktadır.

İlke, yöntem ve muhatap açısından Aristo'yu izleyen Fârâbî ile benzerliği nasıl kurduğumuzu daha somut gösterebiliriz. Fârâbî, cedelin yakînî ilimlerin ilkelerinde fayda sağladığını ve açık bir şekilde de meşhurlardan kurulu kıyasların yapılabileceğini belirterek Aristoteles'i bu konuda takip etmektedir. Buna ilaveten filozof, cedelin faydalarının sonuncusu olarak sofistlerin iddialarına cevap vermeyi zikretmekte, cedeli felsefenin koruyucusu olarak nitelemektedir.²⁶ Fârâbî'nin bu açıklamaları, inatçı sofistin iddialarının çürütülmesi ve ilkelerin kanıtlanması için diyalektiği işlevsel kabul etme, meşhurlardan kurulu kıyası önerme ve cedeli, felsefenin koruyucu kılması şeklinde Aristo ile ilke, yöntem ve muhatap şeklinde üç açıdan örtüşmektedir.

2. İBN SİNÂ'NIN ARİSTO VE FÂRÂBÎ'DEN YÖNTEMSSEL AYRILIĞININ TEMELİNDE İLKESEL ELEŞTİRİ

İbn Sînâ'nın, Aristoteles ve Fârâbî'den sofistlere verilen cevaplarda metodolojik olarak farklılaşmasının temelinde, ilkelerin kanıtlanmasına yönelik tutumu yer almaktadır. İbn Sînâ, *Topika*'da doğrudan sofist iddialara yönelik olmasa da ilimlere ait ilkelerin anlatımı hakkında cedelin kullanılabilmesi şeklindeki iddia sahiplerini eleştirmektedir. Bu sebeple de İbn Sînâ cedeli, ilimlerin ilkeleri açısından faydalı kabul etmemektedir.²⁷ İbn Sînâ'nın ilimlerin ilkelerinin ispatı konusunda cedeli kıyası benimsemediğini gösteren bir veri de cedelin faydaları arasında Aristo ve Fârâbî'nin zikrettiği şekilde yukarıda değindiğimiz tarzda bir faydaya yer vermemesidir.

Burada dikkat çekici nokta, İbn Sînâ'nın ilkeler hakkındaki mevcut metodolojik tavrı eleştirmesidir. İbn Sînâ, "İlkeler hakkında meşhur öncüllerden kurulu kıyaslar oluşturmamız gerektiğini" ileri sürenlere iltifat edilmemesi gerektiğini belirterek Aristo ve Fârâbî'nin ilkesel ve yöntemsel tavrını eleştirmektedir. Kendisi, ilkelerin duysal ve tecrübî anlamda açıklanmasının mümkün olduğuna dikkat çekerek kendi tercihi olan tenbih yöntemine vurgu yapmaktadır. Buradaki bir farklılık da muhatap kitle açısından İbn Sînâ'nın, Aristo'nun muhatapları olan inatçı ve inkârcı sofistlere değil, öğretim amacıyla öğrencilere ve akli karışık olanlara yönelmesidir.²⁸

²⁶ Ebû Nasr Muhammed b. Tarhân b. Uzluğ el-Fârâbî, "Kitâbü'l-Cedel", *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî III*, thk. Refik el-Acem (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986), 36-37; Şenol Korkut, "Fârâbî'nin Felsefi Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi", *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 28 (Bahar 2014), 109.

²⁷ İbn Sînâ, *Topikler: Cedel*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 34.

²⁸ İbn Sînâ, *Topikler: Cedel*, 34.

Fârâbî, cedelin yakînî ilimlerin ilkelerinde fayda sağladığını, meşhurlardan kurulu kıyasların yapılması gerektiğini, üzerinde durduğu için İbn Sînâ'nın buradaki eleştirisinin muhataplarından birinin Fârâbî olduğu açıktır.²⁹ Ancak İbn Sînâ, ne *Topikler* ne *el-İlâhiyyat*'ta sofistlere karşı yöntem olarak cedeli benimser ne de cedelin böyle bir faydasından bahseder. Aksine onun cedelin böyle bir faydasını hamlettiği muhatap kitle inatçı sofistler değil öğrencilerdir; amacı da ikrara zorlamak değil, öğretme ve iknâdır.³⁰

İbn Sînâ, diyalog yöntemine ise şüphe içinde bulunan şaşkının şüphanesini gidermek için başvurur. Ancak inatçı için, duygusal eziyet içerikli örnekler vererek muhatabını duyu ve tecrübe ile karşı karşıya bırakmaktadır. Bu duyu ve tecrübe içerikli cevap tarzı, İbn Sînâ'nın *Topikler*'de ilk ilkelerin *duyu ve tecrübe* ile açıklanabileceğini kanaati ile de uyum içindedir.³¹

Sofistlere karşı duygusal eziyet yöntemi, İbn Sînâ'dan önce mütekellimûn tarafından kullanılmıştır. Kelâmcıların sofist iddialara yönelik duygusal içerikli cevaplar geliştirdiği de bilinmektedir. Ancak sofistlere karşı duygusal eziyet yöntemi, yeni değildir; Aristoteles'ten itibaren bilinen bir yöntemdir.³² Bizim için burada önemli olan husus, İbn Sînâ'nın inatçı sofist için duygusal eziyeti kullanması değil Aristoteles'ten ayrılıp diyalektiği benimsememesidir.

İbn Sînâ'nın her iki filozoftan da ayrıştığı yer, ilk ilkelerin anlatımının nasıl yapılacağı ve cedelin ya da *Topika*'nın felsefenin muhafızı olup olmadığı meselesidir. Aristoteles'in *Topika*'nın faydaları arasında felsefenin muhafızı olmayı zikrederken Fârâbî de bu anlayışı devam ettirmekteydi. Ancak İbn Sînâ bu kanaate ilkesel anlamda karşıdır. Temel farklılık ilk ilkelerin anlatımının ve inatçı sofistlerin iddialarına karşı nasıl bir tavır takınılacağı konusundadır. İşte Aristo ve Fârâbî burada diyalektiğin kullanılabilirliğini düşünmekte; İbn Sînâ ise bu yaklaşımdan özellikle uzak durup inatçı sofist ile herhangi bir diyalogu tasvip etmemektedir. Buna karşın sadece duygusal eziyet verilebileceğinden bahsetmektedir.

İbn Sînâ, ilkesel tutumu sebebiyle Aristo'nun inatçı sofist için kullandığı insan lafzının insan olmayana delalet etmediğine yönelik diyalogunu bir muhatap değişikliği ile artık aynı muhataba değil, şüphe içinde bulunup doğruya ulaştırılması gereken şaşkın için kullanmaktadır. Burada şöyle bir soru ile konuyu genişletebili-

²⁹ Fârâbî, "Kitâbü'l-Cedel", 36-37.

³⁰ İbn Sînâ, *Topikler: Cedel*, 34-35.

³¹ İbn Sînâ, *Topikler: Cedel*, 34. *Dânişnâme-i Alâî* adlı eserin İbn Sînâ'ya aidiyeti tartışmalıdır. Murat Demirkol, "Giriş", *Dânişnâme-i Alâî (Alâî Hikmetler Kitabı)*, ed. Gürbüz Deniz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 15-25. Bu konuda eserin İbn Sînâ'ya nispet edilemeyeceği kanaatlerini destekleyen bir veriden bahsedebiliriz. *Dânişnâme-i Alâî* cedelin faydaları arasında, İbn Sînâ'nın eleştirdiği, ilimlerin ilkelerinin ispatı için cedeli kıyasın yapılabileceğini belirtmektedir. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî (Alâî Hikmetler Kitabı)*, ed. Gürbüz Deniz, çev. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 108. Bunu eserin tercümesine dayanarak iddia ettiğimizi belirtmemiz gerekir.

³² Van Ess, "Septisizm", 168-169.

riz. Benzer diyalogu kullandığı halde İbn Sînâ karşı çıktığı Aristo'nun diyalektik çürütme adını neden kullanmamaktadır? Diyalogun farklı isim almasını sağlayan temel faktör olarak “diyalogdaki amaç ve muhatap değişikliği” dışında bir cevap verilmesi mümkün görünmemektedir. Aristo'nun muhatabı inkârcı sofist idi ve amacı kanıtlamanın ilk ilkelerinin kesinliğini (felsefeyi) tesis etme ve muhatabı sonuca zorlama, ikrâr ettirmektir. Ancak İbn Sînâ bu iki durumun dışına çıkar; kanıtlamanın ilk ilkelerinin bu şekilde muhafaza edilemeyeceğini düşünerek inatçı sofist diyalogda muhatap kabul etmemektedir. Onun diyalogundaki muhatap şüphenin arız olduğu ve bu sebeple ilkedен kuşku duyan şaşkın şüphelidir. Muhatap farklılığı amaç açısından da devam etmekte ve Aristo ile aralarında temel bir fark daha ortaya çıkmaktadır. İbn Sînâ'nın amacı, şaşkının şüphesini gidermek ve şüpheyi gidermek için ilkeye daha fazla dikkat çekmektir.

İbn Sînâ'nın sisteminde amacın ne ve muhatabın kim olduğu kıyasın alacağı ismi değiştirebilecek derecede etkilidir. İbn Sînâ'da konu aynı olsa da amaç ve muhatap değiştiğinde diyalogun taşıdığı anlamın da değişikliğe uğrayabilmektedir.³³ Aristoteles'in çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığını inkâr eden inatçı sofistlere karşı kullandığı insan ve insan olmama çelişiklerini içeren diyalog, İbn Sînâ tarafından aynı muhataba karşı ve aynı özel amaçla kullanılmamaktadır. İbn Sînâ'nın aynı diyaloga, diyalektik çürütme dememesinin temel sebebi, diyaloga girdiği muhatap ve diyalogdaki amacdır. Zira inatçı ile doğruya ulaştırılması için diyaloga girilemez. Adının gereği olarak inatçı muhatabın amacı, tartışmak ve inat etmektir. İşte bu açıklamalardan sonra Aristoteles ile İbn Sînâ'nın kullandıkları aynı diyalogun farklı nitelenebilirliğe sahip olmasının temel gerekçesi de ortaya çıkmış olmaktadır. Bu sebeple İbn Sînâ ilkesel tavrı gibi diyalogu kullanma alanı ve amacı açısından da Aristoteles ve Fârâbî'den ayrılmaktadır. İsim zikretme de İbn Sînâ'nın ilkesel tutumunu, Aristoteles ve Fârâbî'ye yönelik amaçsal ve metodolojik bir eleştiri şeklinde değerlendirmek mümkündür.

3. İBN SİNÂ'NIN İNATÇI SOFİSTTEN AYRI MUHATABI: TENBİH AMAÇLI MUHATAP MÜTEHAYYİR-MÜSTERŞİD

İbn Sînâ'nın, Aristoteles ve Fârâbî'den metodolojik anlamda ayrılmasının arkasında ilkesel farklılık bulunduğu göre İbn Sînâ'nın böyle bir muhatap ayrımı ve şüphe içindeki kişiye karşı da tenbih içerikli diyalog tercihini çevreleyen kavramsal içeriği inceleyebiliriz. Ancak öncelikle İbn Sînâ'nın sofistler arasında muhatap açısından yaptığı ayrımı; buna bağlı olarak da belirli muhataplara özgü olarak tercih ettiği yöntemleri tespit etmemiz gerekmektedir. Böylece muhatap ve yöntem açısından sistemdeki tenbihe ulaşabilir ve alt başlıkta Mu'tezilî etkiyi daha somut olarak temellendirebiliriz.

³³ İbn Sînâ, *Topikler: Cedel*, 29-34; İbn Sînâ, *İkinci Analitikler: Burhan*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 7.

İbn Sînâ'ya göre kanıtlamanın ilkelerini inkâr edebilen muhtemel iki muhatap bulunmaktadır: İnatçı (mu'ânid) sofist ve şüphe içinde bulunan şaşkın (mütehayyir).³⁴ Kanıtlamanın ilkelerini inkâr edenler arasında inat ve şüphe gibi iki boyut ön gören İbn Sînâ, içinde buldukları durum aynı olmadığı için filozofun sorumluluğundaki yöntem alanının da aynı olamayacağını altını çizmektedir. Bu sebeple kendisi inatçıların susma, yüz çevirme, hakkı itiraf vb. sonuçlarla karşı karşıya bırakılması için³⁵ amacı salt tartışmak olan inatçı sofist ile diyaloga gerek duymamaktadır.³⁶ İbn Sînâ, inatçı ve tartışma amacındaki sofiste karşı cevap için duyusal ve tecrübî alana yönelerek onları ateşe girmeye zorlama ve onlara dayak atma vb. klasik duyusal eziyet yöntemini tercih etmektedir.³⁷ Bu doğrultuda yukarıda dikkat çektiğimiz üzere İbn Sînâ, inatçı ve tartışma amacındaki sofist ile diyalog yöntemine başvurmayı Aristoteles'ten ayrılmaktadır.

İbn Sînâ'nın kanıtlamanın ilkeleri konusundaki diğer muhatabı ise şüphe içindeki şaşkındır. Muhatabın ismi, ona kanıtlamanın ilkelerinin anlatılma amacı, bu amacın gerçekleştirilme şekli ise inatçı sofistten farklıdır. Konunun etrafında döndüğü temel kavramlar, sistemdeki içeriğine ve işlevlerine nüfuz etmemizi kolaylaştırmaktadır: Şüphe (şekk), şaşkın (mütehayyir), büyük oranda şaşkın (mütehayyir) ile sıfat-mevsuf ilişkisinde karşımıza çıkan müsterşid (kendisine doğrunun gösterilmesini talep eden, doğruya ulaşmayı isteyen kişi), şüphenin giderilmesi (hallü's-şübbe) ve tenbih.³⁸

İbn Sînâ öncelikle kanıtlamanın ilkeleri üzerindeki olası şüphenin kaynağını tespite yönelmektedir. Bunun için o erdemli kişilerin fikir ayrılıklarının, iki zıt fikrin de doğru görünmesinin ya da meşhur kişilerden bedihî akla ters sözler duyulmasının şüpheye kaynaklık teşkil edebileceğine yer verir.³⁹ İbn Sînâ böyle bir şüphenin çözümü için bu insanların melek olmayıp insan olduğunun, hatalı söz söyleyebileceklerinin düşünülmesini önermektedir. Buna ilaveten o, bazı filozofların sözü söyleme tarzlarındaki farklılıklarının ve mantık ilminin ilkelerine riayet etmemelerinin de şüphe sebebi olabileceğine ancak bu durumların anlatılmasıyla şüphenin giderilmesinin mümkün olduğuna da değinmektedir.⁴⁰

İbn Sînâ doğru ile yanlış ayırt etmekte zorlanan, duydukları ve okudukları arasındaki çelişkiler veya farklılıklar sebebiyle zihninde şüphe oluşan kişiyi, şaşkın (mütehayyir) olarak nitelemektedir. İçsel anlamda bir inatçılıktan değil temyiz konusunda bir yetersizlikten doğan bu şüphe, onu inatçı (mu'ânid) sofistten oldukça farklı bir konuma yerleştirmektedir. Bu tablo aslında İbn Sînâ'nın, sistemin tüm

³⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 1/47.

³⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/48.

³⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/49.

³⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/51.

³⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/47-51.

³⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/48.

⁴⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/49.

parçalarına özel önem verdiğini göstermektedir. Çünkü büyük oranda şaşkın (mütehayyir) kavramı ile sıfat-mevsuf ilişkisinde kullanılan müsterşid⁴¹ kavramsallaştırmasının bilinçli bir tercih olduğu açıktır. Mütehayyir, sofistten bir ayrılmayı içerirken; müsterşid sofistin te'ânud, mümâret, tenâzü' vb. daha çok inat içerikli bir tartışma niteliğinden ayrıma işaret etmektedir. Şüphe, şaşkının şaşkınlığının gerekçesine, müsterşid ise şaşkının inatçılıktan ayrıştığı, doğruya ve hakikate yönelik talebine gönderme yapmaktadır. Öyle görünüyor ki İbn Sînâ, sofist ve şaşkın ayrımının ardında gâî bir arka planı ve içsel bir durumu merkeze almakta; bunun için de kavramlarının her birini özel olarak tercih etmektedir.

İbn Sînâ şüphe içindeki şaşkına iki tarz çözüm önermektedir. Artık şaşkına önerilen çözümlerin taşıdığı anlam şaşkının doğruya ulaşmasını sağlayabilmektir. Bu sebeple çözüm önerileri değişse de amaçsal birliktelik söz konusudur ki bu amaçsal ittihad, şüpheyi giderip şaşkına doğruya ulaştırmaktır. Bu amaçlara ise şüphenin çözümü ve tenbih yolu ile ulaşılabilir.⁴² Bu sebeple ikisi arasında da kategorik bir fark ortaya çıkar.

Aristoteles'in inatçı sofist için kullandığı insan lafzının delâletini içeren diyalog İbn Sînâ'da, doğruya ulaşmayı talep eden şüphe içindeki şaşkın için (mütehayyir müsterşid) kullanılmakta ve tenbih kavramı karşımıza çıkmaktadır. Lafzın delâleti üzerinde kurulan diyalogun⁴³ hizmet ettiği şey, artık Aristoteles'teki inatçı sofistte arzulanığı gibi ikrâra zorlamak değildir. Bilakis şüphe içindeki şaşkının (mütehayyir) şüphenin giderilmesi, çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı gibi kanıtlamaların ilkelerinin kesinliğine dikkat çekilmesidir. İşte bu dikkat çekme amaçlı diyalog, İbn Sînâ'da tenbih olarak kavramsallaşmıştır. Bu sebeple şaşkın (mütehayyir) ile doğruya ulaşma amacıyla lafızların delâletine tenbihte bulunduğu görülmektedir. Böylece kendisi şaşkının şüphenin giderilip onu doğruya ulaştırmamızın mümkün olduğuna değinir. (بممكننا أن نهدیه)⁴⁴

İbn Sînâ'nın burada doğruya ulaştırma üzerinde durmasının sebebi de aslında açıktır. Zira şaşkın, salt inatçı gibi tartışma amacıyla değildir. Bu yüzden onunla lafızların delâleti üzerinden ikrâra zorlama değil, tenbih amaçlı bir diyaloga girilmesi ve doğrunun ne olduğuna dair bir dikkat oluşturulması yeterlidir. Dolayısıyla İbn Sînâ, diyalogun sonuçsuz kalacağı, doğruya ulaşma amacı taşınması mümkün olmayan tartışma amacındaki inatçı sofiste, kanıtlamanın ilkelerini anlatmak için meşhurlardan kurulu kıyasa başvurmadağı gibi sadece duyusal alanda eziyeti çözüm olarak öne çıkarmaktadır. Buna karşın şaşkının şüphenin giderilip doğruya ulaşması amacıyla lafzın delâleti üzerine kurulu bir diyalogu müsterşide tenbihen kul-

⁴¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/49, 50, 51.

⁴² İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/47-51.

⁴³ İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/50.

⁴⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/50-51.

lanmaktadır. Kanıtlamanın ilkelerinin kesinliğine dikkat çekilebileceğini düşünerek bunu fiili olarak *Metafizik*'te gerçekleştirmektedir.

4. MU'TEZİLE VE SOFİSTLER

Müslüman kelâmcıların sofistlerle karşılaşması oldukça erken dönemlere uzanmaktadır. Özellikle Ebu'l-Huzeyl el-Allaf'a (ö. 235/849-50) nispet edilenler, bu dönemi hicri II. asrın son çeyreğine kadar taşımaktadır. Salih b. Abdülkuddüs'ün (ö. 167/783?) Ebu'l-Hüzeyl el-Allaf ile girdiği bir tartışma nakledilmektedir.⁴⁵ Tartışma, Salih'in, oğlunun ölümü sebebiyle kendisine taziyeye gelene Allaf'a, ağlamasının sebebinin oğlunun *Kitabü's-Şükûk* adlı eserini okumadan öldüğünü söylemesi üzerine gerçekleşmektedir.⁴⁶

Mu'tezile'nin, sofistlerle olan fikri mücadeleyi Harûrî, Râfizî ve Mürcîi gibi dönemin diğer gruplarıyla olan fikri mücadeleden ayrı görmediğini gösteren nakiller de bulunmaktadır. Bu durum Mu'tezilî kimliğin fikri mücadelede kimlerle muhatap olduğunu aktaran şiirlere yansımıştır. Vâsıl b. Atâ'nın (ö. 131/748) öğrencisi Safvân el-Ensârî (ö. ?), şiirindeki bir beyitte Harûrî, Râfizî, Mürcîi ve "Hâir/Şaşkın" yani sofistlerden bazıları ile mücadele etmeyi Mu'tezile'nin mümeyyiz vasfı olarak zikretmektedir.⁴⁷ Sümâme b. Eşres'in (ö. 213/828) de bir sofistle halifenin huzurunda yaptığı münazaradan bahsedilmektedir.⁴⁸ İbn Nedîm'in (ö. 380/990) kayıtları da oldukça önemlidir. O, Allaf'a (ö. 235/849-50) *Kitâb 'ale's-Sûfestâiyye* adında bir eser nispet etmektedir.⁴⁹

Yine İbn Nedîm, Ebû Ali el-Cübbâî'nin (ö. 303/916) övgüyle bahsettiği Ebû Sehl Abbâd b. Süleymân (Selmân) es-Saymerî'nin (ö. 250/864) bir sofistle yaptığı tartışmayı nakletmektedir. Nakle göre sofist, bütün inançları inkâr etmesinin gerekçesinin örneği olarak, susayan kişinin serabı su zannetmesini göstermektedir. Abbâd ise, onun örneğindeki serabın da insana hakikatleri gösterebileceğini ifade etmektedir. Abbâd'ın açıklamalarından sonra sofistin başka bir şey diyemediği belirtilmektedir.⁵⁰ Bu nakiller, hicri ikinci yüzyılın son çeyreği ile üçüncü asrın ilk yarısı arasında sofist iddiaların bilindiğini ve bunlara yönelik cevap metodolojisinin Mu'tezile tarafından oluşturulduğunu söylememize olanak tanımaktadır.

Yukarıda sofistlerle aralarında geçen diyaloglarına yer verdiğimiz kelâmcıların, diyaloglarının kavramsal ve içerik analizini yapabilecek verilere sahip değiliz. Bu

⁴⁵ Faruk Ömer, "Abbasî Halifesi Mehdi Dönemi (169-185/775-785) Üzerine Bazı Mülâhazalar", çev. Mehmet Ümit, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2004), 205.

⁴⁶ Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist İlk Dönem İslâm Kültür Atlası*, ed. Mehmet Yolcu, çev. Mehmet Yolcu vd. (İstanbul: Çıra Yayınları, 2017), 438; Kadir Yıldırım, "Birinci Abbasiler Döneminin Bazı Mu'tezilî Şairleri ve Mezhebi Şiirleri Üzerine Bir İnceleme", *İstem* 12 (Aralık 2008), 203-204.

⁴⁷ Yıldırım, "Mu'tezilî Şairler", 203.

⁴⁸ Van Ess, "Septisizm", 167-169.

⁴⁹ İbn Nedîm, *el-Fihrist İlk Dönem İslâm Kültür Atlası*, 439.

⁵⁰ İbn Nedîm, *el-Fihrist İlk Dönem İslâm Kültür Atlası*, 459.

sebeple onların diyalog yöntemlerinin İbn Sînâ'ya ne derece etki ettiğini saptayabilmek mümkün değildir. Ancak Ess'in işaret ettiği üzere erken dönem kelâmcıların yönteminin daha çok duyusal eziyet şeklinde ilerlediği ifade edilebilir. Bu sebeple tokat atma, acı verme vb. duyusal alana ait cevapların İbn Sînâ'nın inatçı sofistlere karşı getirdiği cevapla bir örtüşmeden bahsedilebilse de bu tarz cevabın yeni olması dolayısıyla İbn Sînâ üzerine doğrudan bir etki şeklinde değerlendirilmesi uygun olmayacaktır. Biz ise ilgili konuda Mu'tezile içinde özgünlüğü anlaşılan Ka'bi'nin müstersid, tenbih, inatçı sofist vb. spesifik kavramları ile İbn Sînâ arasındaki örtüşmeye yoğunlaşmayı daha doğru bulmaktayız.

4.1. Ebû'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bi'de Müstersid, İnatçı Sofistler ve Tenbih

Mu'tezilî müellifler arasında tespit edebildiğimiz kadarıyla sofist iddiaları metodolojik açıdan en geniş şekilde ele alan iki isim bulunmaktadır. İlki Ebû'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bi, diğeri ise Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî'dir (ö. 415/1025). Her ikisinin ifade tarzları, ilgili metodolojik tutumları Mu'tezile içinde geriye dönük okuma imkânı sunmaktadır. Ka'bi'nin ifadeleri daha genel bir tablo verse de Kâdî Abdülcebbâr'ın ifadeleri, Mu'tezile içinde hem Ka'bi'yi hem de diğer mütekellimleri ismen ihtiva etmektedir. Bu açıdan Ka'bi'nin tavrının, kendisinden sonraki dönemin en önemli ismi tarafından teyidi mümkün olduğu gibi Kâdî Abdülcebbâr'ın ifadeleri, Ka'bi'nin tavrının gelenekteki konumunu yansıtmaya açısından da önem arz etmektedir. İbn Sînâ üzerinde varsaydığımız Mu'tezilî etkide Ka'bi'nin somutlaşması kendi eserinden hareketle temellendirilebilir durumdayken Kâdî Abdülcebbâr'ın da şahitliği Ka'bi'nin etki alanının genişliğini ve gelenek içinde diğer Mu'tezilî isimlerin değil de Ka'bi'nin daha güçlü bir ihtimal olduğu konusunda bizi desteklemektedir.

Ka'bi ve Kâdî Abdülcebbâr'ın sofistlerle ilgili açıklamalarının tamamına yer vermenin makalenin temel varsayımları açısından bir faydası olmayacağı ve makalenin sınırlarını zorlayacağı kanaatindeyiz. Bu sebeple biz her iki kelâmcının ifadeleri arasında Mu'tezile geleneği içine gönderme yapan ve özellikle İbn Sînâ'ya etkisi şeklinde değerlendirdiğimiz noktalara yoğunlaşacağız. Burada Kâdî Abdülcebbâr'ın İbn Sînâ ile muasır olduğu, bu sebeple İbn Sînâ'ya etkinin Kâdî Abdülcebbâr'dan hareketle temellendirilmesinin uygun olmayacağı düşünülebilir. Ancak Kâdî Abdülcebbâr'ın ifadeleri sadece kendi görüşleri değildir. Onun ifadeleri, Mu'tezilî geleneğe işaret ettiği için Kâdî'ya etkinin fâili olarak değil, etkili geleneğe ait nakillerinin taşıyıcısı, Ka'bi'yi doğrulayıcı ve destekleyici olarak başvurmaktayiz.

Ka'bi, konuya epistemoloji ve metodoloji hakkında sorulan sorular içinde yer vermektedir. Sorunun kapsamı oldukça geniş olduğu için Ka'bi'nin cevabı da buna oranla değişmekte, farklı konuları ve muhatapları içine almaktadır. Sorunun temelinde belirli bir süre bir inanç ve görüşe sahip olan birinin daha sonra görüşünden dönmesi, buna paralel olarak da doğrunun artık bu görüş olduğunu düşünmesi gibi

durumlar yer almaktadır. Bu tarz bir sorunun temelinde Ka'bî iki duruma dikkat çektikten sonra ikinci durum olarak gerçek diye bir şeyin ve ilmin olmadığı şeklindeki sofist iddialara konuyu taşımaktadır. Bu bahiste sofistlerin tavrına dair açıklamayı, kitabın ilerleyen kısımlarında kendi ashabının görüşlerinden hareketle verileceğini söylemektedir.⁵¹

İbn Sînâ'da karşımıza çıkan şüphe (şekk) kavramına şüpheli kişinin, hangisinin doğru olduğunu idrak edemeyeceği ile ilgili bir soru içinde Ka'bî kısaca değinmektedir. Bunun ardından bu gibi durumda kişiye sofistlerin görüşünün hatalı olduğunun açıklanmasının gerektiğine, bu açıklandığında da bir şeyin gerçekliğinin bulunduğu dair görüşün ortaya çıkacağına dikkat çekmektedir.⁵² O, “Doğru diye bir şey yoktur.” veya “Her şey doğrudur.” şeklindeki görüşlerin, bütün gerçeklikleri ortadan kaldırdığını belirtmektedir.⁵³ Bunun ardından İbn Sînâ'da karşımıza çıkan müsterşidi Ka'bî özel ve ondan daha yoğun bir içerikle kullanmaktadır. Ka'bî, müsterşidi içinde bulunduğu yetkinlik noktasında iki açıdan ele almaktadır.⁵⁴

Ona göre doğruya ulaşmayı arzulayan kişi (müsterşid), nazar ve inceleme neticesinde hakkı idrak etmeye güç yetirebileceği bir kuvvetin Allah tarafından kendisi için yaratılmış veya böyle bir kuvvetin kendisi için Allah tarafından yaratılmamış olmaması şeklinde iki tarz olabilir. Ka'bî, Allah'ın böyle bir kuvvet yaratmadığı kişi için herhangi bir şeyin söz konusu olmadığını belirtmektedir. Zira idrak yeteneği bahşedilmeyen bir bireye doğrunun idrakinin anlatımı beyhude olacaktır. Buna karşın kendisine açıklanan şeyleri anlayabilecek kudrete sahip birine ise delil getirmenin gerekli olduğunu ifade etmektedir. Bunun için süre anlamında kesin bir şeyin tayin etmenin mümkün olmadığını, bir aydan daha az, göz açıp kapamadan da daha fazla bir süre olabileceğine yer vermektedir.⁵⁵

Müsterşid ile ilgili İbn Sînâ'dan daha yoğun açıklamalara yer veren Ka'bî,⁵⁶ müsterşid içeriğini sofistlerle ilgili kısımda da sürdürmektedir. Ka'bî, duyularla ve zorunlu olarak idrakini olmadığı iddialarını incelerken İbn Sînâ'da gördüğümüz inatçı sofiste değinmekte ve mu'ânid şeklinde nitelendirir. Ka'bî böyle bir iddianın sadece sofistler gibi inatçılarla aralarındaki bir ihtilaf olduğunun altını çizmektedir.⁵⁷ İbn Sînâ ile olan benzerlik, inatçı sofistlerin kendi durumlarının çelişkili olarak nitelenmesi ile devam etmektedir.⁵⁸

⁵¹ Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât ve ma'ahü 'uyünü'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu vd. (İstanbul: Kuramer-Dârü'l-Feth, 2018), 71.

⁵² Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 72.

⁵³ Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 74.

⁵⁴ Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 75.

⁵⁵ Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 75.

⁵⁶ Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 75-77.

⁵⁷ Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 77.

⁵⁸ Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 77, 79; İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/49.

Konuyu sofistlere getiren Ka'bi, artık onların temel iddialarını daha yakından incelemektedir. Ka'bi, sofistlerin (geride bunları inatçı şeklinde nitelemişti) bir şeyin gerçekliğinin ve bilmenin söz konusu olmadığına dönük iddialarını ilkesel olarak verdikten sonra bu gibi inatçı sofistlerle tekellüm ve münâza'a yapılmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre münâza'a, ortada bir delil olmadığını ve başka bir delile ihtiyaç duyulduğunu söyleyenin görüşünü tashih için olabilir. Ancak sofistler dış dünyada zaruri olarak idrak edilen, kendisi bir delile ihtiyaç duymayan ilimlerin ilkelerini inkâr ettikleri için onlarla böyle bir münâza'a söz konusu olmamalıdır.⁵⁹

Ka'bi'nin inatçı sofistlerle münâza'a yapılmaması gerektiğine yönelik bu ilkesel tavrı ile İbn Sînâ'nın inatçı sofistlerle diyalektik bir akıl yürütmenin yapılmamasını söylemesi örtüşmektedir. Bu sebeple muhatabı tanımlamadaki ortaklık, ilgili muhatabın içinde bulunduğu durumu benzer şekilde telakki etmeyle artmakta ve inatçı sofist her iki isim tarafından da "kendileri ile tartışmanın yapılmayacağı grubu" temsil eder şekilde konumlanmaktadır.

Konumuz açısından asıl önemli olan nokta, İbn Sînâ'daki Mu'tezilî etkinin boyutlarıdır. İbn Sînâ'nın inatçı sofistlerle ilgili ilkesel ve metodolojik tavır açısından Aristoteles ve Fârâbî'den farklılaştığı noktalardan birisi burasıydı. İbn Sînâ'nın bu ilkesel dönüşümü ve eleştirisinin, kendisinden önceki bir müellif olarak Ka'bi'de karşımıza çıkması, ilgili dönüşüm ve eleştiride Mu'tezilî geleneğe gönderme yapmaktadır. Ka'bi'nin ifadelerinin içeriğine dikkat ettiğimizde varsaydığımız etkiyi, Mu'tezile içinde daha da somutlaştırmamız ve doğrudan Ka'bi'ye hamletmemizi gerektirecek veriler bulunmaktadır. Nitekim Ka'bi inatçı sofist ile münâza'a ve tekellüme girmeme şeklindeki ilkesel tavrı, kendisinden önceki herhangi bir Mu'tezilî âlime nispet etmemektedir. Buna ilaveten ilgili tavrı kendi geleneğinin de bir tercihi olarak zikretmemektedir. Buna karşın o, daha önceki (متقدمون) mütekellimlerin inatçı sofistlere yönelik diyalektik tavrını ilerleyen satırlarda ayrıca verirken burada münâza'a ve tekellüm yapmama gibi bir gerekliliği özellikle kendi kanaati (عندي) olarak anmaktadır.⁶⁰

Ka'bi, böyle bir tavır ile mütekaddimûn arasında kendisini ayrı bir yerde konumlandırırsa da Mâtürîdî'nin açıklamaları, bu tavrın daha yaygın olduğunu hissettirir niteliktedir. Mâtürîdî, 'ıyan bilgisini inkâr edenlerle münâzara edilmemesi gerektiği konusunda icma edildiğinden bahsetmektedir.⁶¹ Bu sebeple Ka'bi'nin kendi kanaati olarak zikrettiği münâzara edilmeme konusunda onun zikretmediği ancak Mâtürîdî'nin icmâ nitelemesine bakılırsa Ka'bi dışındaki kelâmcıların da

⁵⁹ Ka'bi, *Kitâbü'l-Makâlât*, 78.

⁶⁰ Ka'bi, *Kitâbü'l-Makâlât*, 78.

⁶¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Beyrut: Daru's-Sadr - Mektebetü'l-İrşâd, 2010), 70.

inatçı sofistlerle (Mâtürîdî de mükâbir, te'annüd, te'ânüd, müte'annid ile niteler)⁶² münâzarayı büyük oranda uygun bulmadığı ihtimali doğabilir. Dolayısıyla inatçı sofistlere karşı diyalog yöntemine başvurmama şeklindeki İbn Sînâ üzerindeki Mu'tezile etki alanı, Ka'bi'den daha geniş bir alana şamil kılınabilir. Ancak İbn Sînâ'nın taşıdığı diğer izler göz önünde bulundurulduğunda Ka'bi etkisi şeklinde değerlendirmek daha tutarlı görünmektedir.

Ka'bi'nin inatçı sofistlerle münazara yapılmaması konusundaki ilkesel tavrının İbn Sînâ ile daha önemli bir ortaklığı vardır. Bu durum İbn Sînâ'nın Aristo ve Fârâbî çizgisinden ayrılması ile Ka'bi'nin mütekaddimûndan ayrılmasında karşımıza çıkmaktadır. Her ikisi de kendi geleneklerinde inatçı sofistlerle girilen diyalektiğe ilkesel olarak karşı durmaktadırlar. Ancak bu ilkesel tavrın ilk sahibinin Ka'bi olduğu ve İbn Sînâ'nın bu ilkesel tavrı ondan tevarüs etmiş olduğu anlaşılmaktadır. Mâtürîdî'nin inatçı sofistlerle münâzara yapılmaması gerektiğine dair icmâ kaydının⁶³ hakikati ifade etmediği varsayılırsa, Ka'bi'nin de kendi geleneğinde bir ayrışmanın yaşandığı ismi temsil ettiği ifade edilebilir. Aslında bu ihtimal de Ka'bi ile İbn Sînâ arasındaki ortaklığı kendi gelenekleri içindeki yönetsel tavrıdan ayırışmaya da taşımaktadır. Çünkü Ka'bi'nin inatçı sofistlere yönelik mütekaddimûna hamlettiği diyaloglara yakından baktığımızda literatürde yoğun şekilde yer edinen diyaloglar olduğu görülmektedir. Ka'bi ilgili tavrı sürdürmeyip kendisi inatçı sofistlerle münazaranın yapılmaması gerektiği kanaatindedir. İşte bu nokta, İbn Sînâ'nın Aristo ve Fârâbî'den ayrışma alanı ile aynıdır.

İbn Sînâ üzerindeki ilkesel dönüşümdeki etkinin doğrudan Ka'bi'de aranmasını destekleyen diğer bir önemli husus, İbn Sînâ'da karşılaştığımız tenbihe Ka'bi'nin özel bir anlam içeriği ile yer vermesidir. Ka'bi, mütekaddimûnun diyaloglarını inceleyen tenbih nitelemesini kendisi tercih etmektedir.⁶⁴ Ka'bi, mütekaddimûn dönemi kelâmcıların sofistlere yönelik diyaloglarının hakiki manada bir münazara veya tekellüm olmadığı, bilakis tenbih amaçlı olduğunu zikrederken bu kavrama yer vermektedir. Bu ifadeler, Ka'bi'nin inatçı sofistlere karşı kendinden önceki geleneğin diyalog tutumunun bir şerhi niteliğindedir. Nitekim Ka'bi, bu duruma "Mütekaddimûn, inatçı sofistleri çelişkiye düşürmüştür. Ancak bana göre (عندي) mütekaddimûn onlarla tartışmayı amaçlamamış, lakin kelâmcılar onların sözlerindeki hataya dikkat çekmek (tenbih) istemişlerdi"⁶⁵ sözleriyle yer vermektedir. Bu-

⁶² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 70-76.

⁶³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 70.

⁶⁴ Ka'bi, *Kitâbü'l-Makâlât*, 78. İnatçı sofistlerle diyaloga girmeme konusunda Ka'bi ile aynı kanaatte olan Mâtürîdî, sofistlere yönelik soru-cevap formunu farklı şekilde şerh etmektedir. Ka'bi, diyalogların tenbih amacıyla olduğunu söylerken Mâtürîdî bu diyalogları mizah ile nitelemektedir. Ka'bi, *Kitâbü'l-Makâlât*, 78-79; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 70-71.

⁶⁵ Ka'bi, *Kitâbü'l-Makâlât*, 78.

nun ardından Ka'bi, literatürde inatçı sofistlerle girilen kendisi tenbih amaçlı olduğunu düşündüğü diyaloglardan örnekler aktarmaktadır.⁶⁶

Ka'bi ve İbn Sînâ, inatçı sofistle tartışmama konusunda ortak kanaate sahiptir. İnatçı sofist ile içindeki şüphesi dolayısıyla müsterşid arasında kategorik fark ön görmeleri de aralarında ortaktır. Şüphenin kaynağı konusunda birbirleriyle yakın yaklaşımlara sahip olduğu da ifade edilmelidir. Ka'bi, müsterşide karşı diyalogu pratik olarak uygulasa da tenbih amaçlı olduğuna vurgu yapmaz. Mütেকaddimûnun inatçı sofistlere yönelik getirdikleri diyaloglar hakkında Ka'bi'nin tenbih yorumunu, İbn Sînâ inatçı sofistten ayrı ama onun iddialarına paralel kuşku ve şüphe içinde Ka'bi'nin müsterşidi ile aynı içerikle tanımladığı kişiye yönelik kurguladığı diyalogu için tercih etmektedir.

İbn Sînâ'daki müsterşid ve tenbih ile kavramsal ve içerik; inatçı sofistlerle de diyalog yöntemini benimsememe gibi yönlemsel açıdan örtüşmenin Ka'bi ile olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Ka'bi ile İbn Sînâ arasındaki bir farka temas etmek, İbn Sînâ'nın Ka'bi etkisini aşan ve kendi özgünlüğünü de yansıtan bir noktayı aydınlatmak açısından önemlidir. Ka'bi inatçı sofistlerle girilen diyalogu, tenbih amacıyla şerh etmekte; kendisi ise böyle bir diyalogu inatçı sofist için kullanışlı kabul etmektedir. O, müsterşidi konunun farklı boyutlarında incelemekte; onlarla diyalogu makul karşılayıp kendisi de kullanmaktadır. Ancak incelediğimiz kadariyle müsterşid ile diyaloglarında tenbihe özel olarak yer vermemektedir. Bu sebeple Ka'bi'nin müsterşidini sofist iddialar ile örtüşen bir noktaya çekip inatçı sofistlere yönelik Mu'tezile'nin mütেকaddimûnun geliştirdiği diyaloglar hakkında Ka'bi'nin yaptığı tenbih yorumunu, İbn Sînâ'nın Ka'bi'nin müsterşidine yönlendirdiği anlaşılmaktadır.

İbn Sînâ'nın müsterşid ile sıfat-mevsuf şeklinde üzerinde durduğu ve sıklıkla yer verdiği şaşkın (mütehayyir) kavramına ise Ka'bi'de rastlamadığımızı ayrıca belirtmek gerekir. Kelime Fârâbî'de ise, konuyla ilgili olarak ism-i fâil şeklinde değil sadece bir yerde tahyîr (tefil babının mastarı) şeklinde kullanılmaktadır.⁶⁷ Ancak Vâsıl'ın öğrencisine ait olan şiirdeki "Hâir" nitelemesi,⁶⁸ sofistlerle ilgili şaşkın içerikli kavramsal çerçevede yine Mu'tezile'nin kuruculuğuna işaret sayılabilir.

Buraya kadar yapılan içerik ve karşılaştırmalı analizler neticesinde İbn Sînâ üzerindeki kavramsal, içerik, ilkesel ve yönlemsel anlamda Mu'tezilî etkinin failinin Ka'bi olduğu açığa çıkmış durumdadır. Her iki ismin biyografilerinin kısaca hatırlanması, ilgili etkide Ka'bi'nin somutlaşmasını daha da güçlü kılabılır. Nitekim her iki bilgin de hayatlarının belirli dönemlerinde Sâmânî yönetimi ve sarayı ile organik ilişkiler kurmuştur. Hatta Ka'bi'nin Sâmânîler'in Horasan vali yardımcılığı

⁶⁶ Ka'bi, *Kitâbü'l-Makâlât*, 78-79.

⁶⁷ Fârâbî, "Kitâbü'l-Cedel", 37.

⁶⁸ Yıldırım, "Mu'tezilî Şairler", 203.

görevinde bulunması, başta Mâtürîdî olmak üzere bölgedeki etkin Sünnî âlimler tarafından eleştirilmesi,⁶⁹ bölgedeki Mu'tezilî temsiliyetin Ka'bi'nin şahsında vücut bulduğuna işaret etmektedir. Yine babası aslen Belhli olan İbn Sînâ da genç yaşta Sâmânî hükümdarının tedavisine etki etmiş ve Sâmânîler'in zengin kütüphane olanaklarından faydalanmıştır.⁷⁰ Hayatları hakkındaki kısa bilgiler de İbn Sînâ'nın Mu'tezile içinde diğer mütekellimlerin teliflerinden daha çok özellikle Ka'bi'nin teliflerine vakıf olma ihtimalini artırmaktadır.

4.2. Ka'bi'yi Gelenekte Kendi Özgünlüğü ile Tanımlama: Kâdî Abdülcebbar'ın Sofistlere Yönelik Geleneksel Tutumları Aktarımı

Ka'bi'nin sofistlerle ilkesel tavrının, Kâdî Abdülcebbar tarafından Mu'tezile geleneği içinde kaydedilmesi oldukça önemli bir veridir. Kâdî Abdülcebbar'ın açıklamaları, Ka'bi'nin ifadelerinin teyidi anlamında ayrıca önem taşımaktadır. Kâdî, onun sofistlere mükâlemeyi kabul etmediğini, zira onların hakkında delil olmayan ilkeyi/aslı inkâr ettikleri için onlarla tartışmanın doğru olmayacağını söylediğini kaydederek konuya başlamaktadır. Daha sonra Ka'bi'nin mütekaddimûna hamlettiği ve tenbih şeklinde açıkladığı sofistlerin içinde buldukları çelişkileri gösterme amaçlı diyalogları, Kâdî Abdülcebbar da tercihsiz şekilde mütekaddimûna nispetle nakletmektedir. Bunu takiben ise kendisi İbn Sînâ'da karşımıza çıkan duyuşsal eziyete telmihen olsa gerek te'dîb tarzının kullanışlı olduğunu ifade etmektedir.⁷¹

Kâdî Abdülcebbar, Ka'bi'den zıt bir yöntem tercih eden hocaları Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ile Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) sofistlere karşı tutumuna da yer vermektedir. Kâdî'ya göre her ikisi de sofistin, bilgisinin bilgi olduğunun farkında olmadığını, bunu aşmanın yolunun da iktisâbî olduğunu; bu sebeple bunlarla mükâleme ve münâzara şeklinde diyalogun mümkün olduğunu düşünmektedirler. Ancak anlaşılan o ki Kâdî, Ka'bi'ye katılmakta; bir kişinin zarûrîler hakkında tartıştığında aslında bu konuda yalancı olduğunun da bilindiği için böyle biriyle deliller sunarak tartışmanın ve münazaranın mümkün olmadığı kanaatinde. Kâdî Abdülcebbar'ın bildiği halde inkâr ettiği şeyleri hatırlatarak tenbihte bulunmanın (ينبه) imkânından bahsetmesiyle Ka'bi'nin etkisi daha da artmaktadır.⁷² Zira Kâdî ilerleyen sayfada bu durumu özel olarak takip ettiği bir yöntem olarak anmaktadır.⁷³ Kâdî Abdülcebbar'ın sofistler hakkındaki anlatıları bunlarla sınırlı değildir. Ancak onun Ka'bi'nin naklini destekleme, doğrulama ve hocaları Cübbâiler'in de dâhil olduğu Mu'tezilî gelenekle onun tarzına ayrı bir yer vermesi,

⁶⁹ Adil Bebek, "Ka'bi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 24/27.

⁷⁰ Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20/320.

⁷¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-nazar ve'l-meârif*, thk. İbrahim Medkûr, ed. İbrahim Medkûr - Taha Hüseyin (Kâhire: y. y., t. y.), 12/41.

⁷² Abdülcebbar, *el-Muğni*, 12/42.

⁷³ Abdülcebbar, *el-Muğni*, 12/43.

makalenin temel problem alanı açısından yeterlidir. Makalenin kurgusu ile doğrudan bir ilişkisi olmadığı için de Kādî Abdülcebbar'ın nakillerinden daha fazlasına yer vermemekteyiz.

SONUÇ

Makalede Aristoteles ve Fârâbî'nin inatçı sofistlere karşı kanıtlamanın ilkelerini diyalektik ile anlatmayı yöntem olarak tercih ettiklerinin altı çizilmiştir. Bu yöntemin, kanıtlamanın ilkelerinin diyalektik çürütme ile anlatılabileceğine dair ilkeye dayandığı belirlenmiştir. Ancak İbn Sînâ inatçı sofist ile diyaloga girmeyi gerekli görmeyip Aristo ve Fârâbî'den farklılaşmaktadır. İbn Sînâ'nın ayırımının başında inatçı sofistlere karşı kanıtlamanın ilkelerinin anlatımında diyalektiği kullanışlı kabul etmemesi şeklinde ilkesel gerekçenin yer aldığı tespit edilmiştir. Buna karşın İbn Sînâ'nın diyalogu doğruya ulaşmayı arzulayan şüphe içindeki şaşkın (mütehayyir, müsterşid) için işlevsel kıldığı görülmüştür. Bu diyalogu ise İbn Sînâ'nın daha çok tenbih amaçlı kurguladığı vurgulanmıştır. Bu sebeple İbn Sînâ'nın, Aristo ve Fârâbî'den ilke-yöntem ve muhatap açısından farklı bir yaklaşım içinde olduğu saptanmıştır. Bu sonuç "İbn Sînâ'nın özgün bir filozof olduğuna" dair çalışmaların sonuçlarını sofistlere yönelik metodolojik tutum özelinde desteklemektedir.

Mu'tezile içinde Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bi'nin sofist iddialara yönelik kendi geleneğinin tavrını ele alışı, yorumlaması ve kendi özgün modelini yansıttığı saptanmıştır. Bu inceleme esnasında İbn Sînâ'da tespit edilen bulgular ile karşılaştırmalara ve içerik analizlerine yer verilmiştir. Analizler neticesinde inatçı sofist ile doğrunun açığa çıkması için diyalog yöntemini tercih etmeme, doğruya ulaşmayı arzulayanı içinde bulunduğu şüphe dolayısıyla müsterşid şeklinde tanımlama açısından İbn Sînâ'nın Ka'bi ile örtüştüğü görülmüştür. Ka'bi'nin kendinden önceki geleneğin inatçı sofistlerle giriştiği diyalogları amaçsal anlamda tenbih şeklinde yorumladığı vurgulanmıştır. İbn Sînâ, Ka'bi'nin bu yorumundaki tenbihini, doğruya ulaşmayı arzulayan şaşkının şüphesini gidermek için kullandığı diyalog hakkında tercih etmiştir. Kādî Abdülcebbar'ın nakilleri de Ka'bi'nin Mu'tezile içindeki özgünlüğünü teyit etmiştir. Böylece Ka'bi'nin kendi kanaati olarak önce çıkardığı hususların doğruluğu da test edilmiştir. Bu sayede İbn Sînâ üzerinde varsaydığımız Mu'tezilî etkinin faili olarak Ka'bi tespiti, Kādî Abdülcebbar'ın açıklamaları ile doğrulanmıştır.

İbn Sînâ'nın sofist iddialara karşı ilkesel ve metodolojik tutumunda Aristo ve Fârâbî'den ayrıştığı ve bu ayrışmada Ka'bi'nin etkisini bir varsayım olarak ele alan makale, karşılaştırmalı ve içerik analizleri yardımıyla müsterşid ve tenbih gibi kavramsal ve içeriksel açıdan İbn Sînâ'nın Ka'bi'den etkilendiğini tespit etmiştir. Ayrıca inatçı sofistlerle münâzarayı gerekli görmeme şeklinde ilkesel anlamda İbn Sînâ'nın Ka'bi'den etkilemiş olduğunu temellendirmiştir. Böylece "Kelâm etkisin-

deki filozof" şeklindeki tespitlerin odağındaki İbn Sînâ'da Ka'bî'den gelen bir etki tespit edilerek literatüre katkı sağlandığı düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdülcebbar, Kâdî. *el-Muğnî fî ebvâbî't-tevhîd ve'l-adl: en-nazar ve'l-meârif*. ed. İbrahim Medkûr - Taha Hüseyin. thk. İbrahim Medkûr. Kâhire: y. y., t. y.
- Alper, Ömer Mahir. "İbn Sînâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/319-322. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2. Baskı, 1996.
- Aristoteles. *Organon V -Topikler-*. çev. H. Ragıp Atademir. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1996.
- Aristoteles. *Sofistçe Çürütmeler*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 2 Sofistlerden Platona*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 7. Baskı, 2016.
- Aydın, Hasan. "İslam Kelâmcıları ve İbn Sina'ya Göre Bilginin İmkânı Sorunu Ve Sofistler". *Felsefe Dünyası* 48 (2008), 96-106.
- Aygün, Fatma. "Eşyânın Hakikâti Sabittir İlkesini Benimseyen Kelâmcıların Sofestaiyye Eleştirisi". *KADER Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2015), 827-839.
- Bebek, Adil. "Ka'bî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/27. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı: İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.
- Demirkol, Murat. "Giriş". *Dânişnâme-i Âlâî (Alâî Hikmetler Kitabı)*. ed. Gürbüz Deniz. 15-27. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Tarhân b. Uzluğ. "Kitâbü'l-Cedel". *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî III*. thk. Refik el-Acem. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986.
- Grimaldi, William M. A. "The Aristotelian Topics". *Traditio* 14/ (1958), 1-16.
- İbn Rüşd. *Metafizik Büyük Şerhi: Tefsîru Mâ Ba'de't-Tabîa'*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- İbn Sînâ. *Dânişnâme-i Âlâî (Alâî Hikmetler Kitabı)*. ed. Gürbüz Deniz. çev. Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

- İbn Sînâ. *İkinci Analitikler: Burhan*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Sînâ. *Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ. *Topikler: Cedel*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Ka’bî, Ebû’l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-. *Kitâbü’l-Makâlât ve ma’ahû ’uyûnü’l-mesâil ve’l-cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu vd. İstanbul: Kuramer-Dârü’l-Feth, 2018.
- Kaya, Veysel. *İbn Sînâ’nın Kelâma Etkisi*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Korkut, Şenol. “Fârâbî’nin Felsefi Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi”. *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 28 (Bahar 2014), 97-136.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî. *Kitâbü’t-Tevhîd*. nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Beyrut: Daru’s-Sadr – Mektebetü’l-İrşâd, 2010.
- Nedîm, Muhammed b. İshâk en-. *el-Fihrist İlk Dönem İslâm Kültür Atlası*. ed. Mehmet Yolcu. çev. Mehmet Yolcu vd. İstanbul: Çıra Yayınları, 2017.
- Ömer, Faruk. “Abbasî Halifesi Mehdî Dönemi (169-185/775-785) Üzerine Bazı Mülâhazalar”. çev. Mehmet Ümit. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2004), 203-214.
- Özel, Aytekin. “Organon ve Mantık”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (Aralık 2008), 147-160.
- Öztürk, Yunus. “Mâtürîdî ve İbn Sînâ Karşılaştırması (Sofist İddialara Yaklaşımları Bağlamında)”. *İmâm Mâtürîdî ve Te’vilâtü’l-Kur’ân*. ed. Hatice K. Arpaguş vd. 611-631. İstanbul: M. Ü. İlâhiyat Vakfı Yayınları, 2019.
- Platon. *Protagoras Ya da Sofistler Üzerine (Diyaloglar 2 İçinde)*. çev. Tanju Gökçöl. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986.
- Semerkandî, Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed el-Hanefî es-. *Cümelü usûli’d-Dîn ve yelîhu şerhuhu*. thk. İlhâm Kâsimî. Beyrut: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2015.
- Sim, May. “Dialectical Communities: From The One to The Many And Back”. *From Puzzles to Principles? Essays on Aristotle’s Dialectic*. ed. May Sim. 183-214. USA: Lexington Books, 1999.
- Taşkın, Ali. “Sofistlere Özel Bir Referansla Bilginin Kaynağı Ve İmkânı Üzerine Yapılan Tartışmalar”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2003), 199-210.

- Van Ess, Josef. "İslâm Dinî Düşüncesinde Septisizm". çev. Murat Memiş. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2005), 167-183.
- Wisnovsky, Robert. *İbn Sina Metafiziği*. çev. İbrahim Halil Üçer. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- Wisnovsky, Robert. "İbn Sînâ ve İbn Sînâcı Gelenek". çev. M. Cüneyt Kaya. *İslam Felsefesine Giriş*. ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor. 103-149. İstanbul: Küre Yayınları, 2015.
- Yıldırım, Kadir. "Birinci Abbasiler Döneminin Bazı Mu'tezili Şairleri ve Mezhebî Şiirleri Üzerine Bir İnceleme". *İstem* 12 (Aralık 2008), 195-216.
- Yıldızdöken, Çiğdem. "Sofistlerin Epistemolojideki Yeri ve Önemi". *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 4/12 (Ağustos 2017), 185-203.
- Yılmaz, Nurten Kiriş. "Sofistler 'Sofist' miydi?" *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 25 (Mayıs 2012), 163-178.

الوعي المورفولوجي وتطوير المعجم الذهني لدى المتعلمين غير الناطقين باللغة العربية:

المتعلمون الأتراك نموذجاً

(el-Va'yu'l-Mürfûlûcî ve Tatvîrû'l-Mu'cemîz-Zihnî lede'l-Mute'allimîn Gayrî'n-Nâtikîn
bi'l-Lugati'l-'Arabiyye: el-Mute'allimûne'l-Etrâk Nemûzecen)

**Ana Dili Arapça Olmayan Öğrencilerin Zihinsel Sözlük Gelişiminde Morfolojik
Farkındalığın Rolü: Türkiye Örneği**

Role of Morphological Awareness in the Development of the Mental Lexicon
among Non-Arabic Learners: Turkish Learners as Case Study

Asmaa AİT ALLAL

Doktora Öğrencisi, Sidi Muhammed b. Abdillâh Üniversitesi
PhD Student, Sidi Mohamed Ben Abdellâh University, Fes / Morocco
asmaa.aitallal@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-3848-1503

Ahmet BOSTANCI

Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı
Prof., Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Retic, Sakarya / Turkey
bostanci@sakarya.edu.tr

ORCID ID: 0000-0001-7008-6901

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 27 Temmuz / July 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 29 Eylül / September 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.774646

Atıf / Citation: Ait Allal, Asmaa – Bostancı, Ahmet. "el-Va'yu'l-Mürfûlûcî ve Tatvîrî'l-Mu'cemî'z-Zihnî lede'l-Mute'allimîn gayrî'n-Nâtikîn bi'l-Lugati'l-'Arabiyye: el-Mute'allimûne'l-Etrâk Nemûzecen / Role of Morphological Awareness in the Development of the Mental Lexicon among Non-Arabic Learners: Turkish Learners as Case Study". *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches* 54 (Aralık / December 2020/2), 177-201. doi: 10.29288/ilted.774646

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



ملخص

ارتكز اهتمام الباحثين في مجال تعليم اللغة وتعلمها على المعجم، لأنه أصبح يشكل أساس التمكن من اللغة و يعد مدخلا أساسيا لتعلمها سواء كانت لغة أولى أو ثانية. كما تنجته الدراسات الحديثة في تعليم اللغات وتعلمها إلى التأكيد على أهمية المعجم في تنمية المهارات اللغوية وتحقيق أهداف التعلم. وبما أن الرصيد المعجمي للمتعلم زاد أساسيا لتطوير كفاياته اللغوية: فهما وإنتاجا، ومكون هام من مكونات امتلاك اللغة وامتلاك المعرفة بها، واعتبارا للمشاكل البيداغوجية والإكراهات التربوية التي يطرحها موضوع تعليمية المعجم، برز موضوع هذا البحث الذي يسعى إلى التحقق من مدى مساهمة الوعي المورفولوجي في تطوير المعجم الذهني العربي عند عدد من المتعلمين الأتراك غير الناطقين باللغة العربية (كلية الإلهيات بجامعة صكاريا- تركيا). وذلك بالاستناد إلى نتائج الأبحاث حول العلاقة بين الوعي اللغوي وتعلم اللغات، حيث سنؤكد على افتراض أن للسيرورات الواعية، خاصة الوعي المورفولوجي، أثر في تطوير المعجم الذهني عند المتعلمين الأتراك، وأن لذلك انعكاسات على عمليتي الفهم والإنتاج.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، الوعي المورفولوجي، المعجم الذهني، تطوير المعجم الذهني.

Öz

Dil eğitim ve öğrenimi alanındaki araştırmacılar, dikkatlerini Sözlük (dile ait kelimelerin öğrenimi) konusu üzerinde yoğunlaştırmışlardır. Çünkü bu konu, bir dilde yetkin olmanın esasını teşkil eder ve ister anadil isterse yabancı dil olsun dillerin öğrenimi için temel bir başlangıç sayılır. Zira dillerin öğretimi alanındaki modern çalışmalar, dil becerilerini geliştirme ve öğrenme ile ilgili hedefleri gerçekleştirmede Sözlük'ün önemini vurgulamaktadır. Şurası bir gerçektir ki öğrenci için Sözlük'e ait birikim, dile dair anlama ve türetme becerilerini geliştirme konusunda esastır. Ayrıca bu birikim, – Sözlük öğrenim-öğretimi konusunun ilgili olduğu pedagojik sorunlar ve eğitime dair zorluklar itibariyle – dil hâkimiyetinin ve dil aracılığıyla bilgi edinim hâkimiyetinin de en önemli unsurudur. Buradan hareketle ana dili Arapça olmayan bazı Türk öğrencilerdeki (Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-Türkiye) morfolojik farkındalığın, onların, Arapça zihinsel sözlük gelişimlerine katkı derecesini netleştirmeye çalışan bu araştırmanın konusu ortaya çıkmıştır. Bu konu, dilsel farkındalık ile dillerin öğrenimi arasındaki ilişkiye dair araştırmaların sonuçlarına dayanarak ele alınacaktır. Bu itibarla çalışmada, farkındalık süreçlerinin –özellikle morfolojik farkındalık- Türk öğrencilerde zihinsel sözlük gelişimine etkisi olduğu ve bunun da anlama ve türetme ameliyelerinin yansımaları olduğu varsayımını teyit edeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Ana Dili Arapça Olmayanlar İçin Arapça Eğitimi, Morfolojik Farkındalık, Zihinsel Sözlük, Zihinsel Sözlük Gelişimi.

Abstract

The researchers' interest in the field of language teaching and learning was based on the lexicon as it represents the basis for language proficiency. As a matter of fact, it is considered as a basic input for learning it whether it is a mother tongue or a second language. Furthermore, recent studies in language teaching and learning have confirmed the importance of the lexicon in developing language skills and achieving learning goals. The lexicon is a key factor to the development of the linguistic competencies of the learner: both at the production and the understanding levels. It is also an important component of language ownership and acquiring knowledge of it while considering pedagogical problems and the educational constraints presented by the subject of educational lexicon. Taking into consideration of all what was mentioned above, we chose the subject of this research, which seeks to authenticate to which extent the morphological awareness is contributing to the development of the Arabic mental lexicon of non-Arabic speaking learners (Faculty of Theology at Sakarya University, Turkey), based on the results of researches on the relationship between linguistic awareness and language learning. We will emphasize the assumption that sensitive processes, especially morphological awareness, have an impact on the development of the lexicon. This has also implications on the processes of understanding and production.

Keywords: *The Arabic Language, Teaching of Arabic to Non-native Speakers, Morphological Awareness, The Mental Lexicon, Development of the Mental Lexicon.*

Extended Summary

Learning foreign languages has become increasingly important in recent times, and the Arabic language occupies a prominent position among the languages of the world. Thus, the demand for learning it is increasing day after day. Obviously, those who are responsible for teaching and preparing programs should improve both their teaching methods, their educational programs and adopt the best experiences to meet the ambitions of the learners to learn Arabic in less effort and shorter time and more efficient way. Despite the importance of the lexicon in the ability to master the language, the field of learning lexicon is still new, as many of the practitioners in this field that have not yet developed enough concepts to build a field of research in this specialty which considers a set of educational, linguistic and cognitive performances of the learner. In addition, the lexicon courses in the educational curricula have been fragmented and became less productive in the context of an education that is governed by a weak time-frame, which is shown only as an exception in the textual explanation, and is used only as a procedural means for possessing other linguistic competencies. Proceeding from that, we chose the subject of this research, which seeks to authenticate to which extent the morphological awareness is contributing to the development of the Arabic mental lexicon of non-Arabic speaking learners (Faculty of Theology at Sakarya University, Turkey), based on the results of researches on the relationship between linguistic awareness and language learning. We will emphasize the assumption that sensitive processes, especially morphological awareness, have an impact on the development of the lexicon. This has also implications on the processes of understanding and production. The problem with which this research is concerned is an attempt to answer general questions, which can be divided into two sections. The first one is related to the general educational policy adopted in the teaching of Arabic language in the Theology Faculties in Turkey, such as: -What are the contents of learning directed to achieve the linguistic competencies of the lexicon and the morphology? The second one is related to the learning process itself, and levels of cognitive work within the components of the lexicon and the morphology, such as: - Is the Arab morphological awareness an important variable in the course of the production of speech and understanding among Turkish learners? The importance of lexicon, its role in the success of linguistic communication and its complex nature necessitate working on supplying the learner with effective strategies in order to develop his linguistic vocabulary. Thus, he can solve the communication problems caused by new or ambiguous words that a learner is often exposed to in the processes of language learning and use and helps him in enriching his mental lexicon. We therefore expect that this research will prepare the way for researchers working in this field to develop appropriate and successful solutions for the development of the mental lexicon of the learners and to identify the weaknesses and work to remedy them based on recent linguistic cognitive data. This study was based on a sample of preparatory year students at the Faculty of Theology at Sakarya University, totaling 60 students. To approach the problem of the research, we have relied on the tests technique that we applied to the study sample. These tests are divided into two parts. The first part is about the morphological awareness and the second one is about the lexicon; the morphological awareness tests focus on basic components imposed by the specificity of the Arabic language. These tests aim to measure the extent of learners' knowledge of the morphological structure of words and the extent of their ability to rules the formation of words based on morphological and analytical mechanisms. Concerning the lexicon, it contains two tests. The first one is about the production, and the second one is about the understanding. The results of the research revealed important correlations between morphological awareness and the lexicon. These results are consistent with studies that showed that the lexicon development for the learner is related to his morphological knowledge. Proceeding from this, it is important to emphasize that the explicit educational activities that are based on developing

the learner's awareness to think and monitor the lexicon, considering the linguistic characteristics of this component, are important factors that contribute to the learners control of lexical competence and the development of their lexicon continuously. The importance of the lexicon in mastering the language, and the complex nature of it, emphasizes the necessity of providing the language learner with effective strategies to develop his lexicon, so that he can solve the problems of understanding and communication caused by new or mysterious words, and at the same time help him to continue to learn new words and develop his mental lexicon. In general, the results of the study have shown that they support the idea that regular education of morphological analysis constitutes a promising method for teaching the lexicon, and a theoretical framework for the formation of curriculum activities.

المقدمة

شهد البحث اللساني والتربوي تطوراً مهماً في تأصيل نظريات تعلم اللغات الأجنبية، وتجريبها، والبحث عن أفضل طرق التدريس التي تحقق غايات المتعلمين من جهة، وتلبي رؤية المؤسسات التعليمية من جهة أخرى. وانطلاقاً من ذلك أصبح تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها مجالاً مستقلاً ببرنامجها ومناهجها وكتبها التعليمية. ويشهد هذا الميدان نشاطاً ملحوظاً في الآونة الأخيرة، وذلك رغبة في نشر اللغة العربية، وتعليمها على أسس تربوية سليمة، واستجابة للإقبال المتزايد على تعلمها في مختلف بقاع العالم، وتحقيقاً لأهداف إسلامية وحضارية واقتصادية. ومن ثم فقد عرف تعليم اللغة العربية توسعاً، واهتمت به الكثير من البلدان غير العربية - إلى جانب البلدان العربية - وكان في مقدمتها الدولة التركية التي تشهد اهتماماً واسعاً بتعليم العربية في مدارسها وجامعاتها، حيث تعتبر العربية مادة إجبارية في أغلب كليات الإلهيات "العلوم الإسلامية" التي تُلزم طلابها بدراسة سنة تحضيرية خاصة باللغة العربية. ومع ارتفاع أعداد كليات العلوم الإسلامية الذي يزداد عاماً بعد آخر، ترتفع أيضاً أعداد الطلاب الملتحقين بالسنوات التحضيرية للغة العربية. ومع تزايد الإقبال على تعلم هذه اللغة تزداد أيضاً الحاجة إلى تطوير مجال تعليمها ومسايرة الأبحاث الحديثة التي أظهرت نتائج فعّالة في ميدان تعليم وتعلم اللغات.

وتؤكد الدراسات الحديثة التي أجريت في مجال تعلم اللغات على الدور المحوري الذي يلعبه المعجم في القدرة على استخدام اللغة؛ لسبب ربما يبدو بسيطاً وهو أنه لا وجود للغة دون معجم تقوم عليه. وعلى الرغم من أهمية المعجم في التمكن من اللغة، إلا أن ميدان تعليمية المعجم لم يحقق التراكم المأمول بعد، حيث يرى كثير من المشتغلين في هذا الحقل أنه لم تؤسس بعد تصورات كافية لبناء مجال بحث في هذا التخصص يأخذ بعين الاعتبار مجموعة من المظاهر التربوية واللسانية والمعرفية للمتعلم. واعتباراً لذلك، ووقفاً عند المشاكل البيداغوجية والإكراهات التربوية التي يطرحها موضوع تعليمية المعجم، برزت إشكالية هذا البحث التي ترتبط بالوعي المورفولوجي وعلاقته بتطوير المعجم الذهني عند المتعلمين غير الناطقين باللغة العربية، حيث بينت عدة أبحاث أن تطوير المعجم لدى المتعلم يرتبط بمعارفه المورفولوجية، خاصة بمهارته في استعمال المعلومات المورفولوجية للكلمات.

وهذه الإشكالية التي يتمحور حولها البحث، تكمن في محاولة الإجابة عن سؤالين مركزيين؛ سؤال مرتبط بالسياسة التعليمية العامة المعتمدة في مناهج تدريس اللغة العربية بكليات الإلهيات في تركيا (مع التركيز على كلية الإلهيات بجامعة صكاريا):

- ما هي السياسة التعليمية العامة المعتمدة في تعليم اللغة العربية في كلية الإلهيات، وما مضامين التعلم الموجه لتحقيق الكفايات اللسانية الخاصة بمسارات المعجم والصرف؟

وسؤال مرتبط بالتعلم ذاته، ومستويات اشتغاله ضمن مكوي المعجم والصرف:

- هل يمثل الوعي المورفولوجي العربي متغيراً هاماً في مسار إنتاج الكلام وفهمه لدى المتعلمين الأتراك؟

١. الإطار النظري للبحث

١.١. بين المعجم والقاموس

الملاحظ لدى عدد من الباحثين العرب استخدام لفظي "معجم" و "قاموس" باعتبارهما مترادفتين، لذلك صار متداولاً بين الدارسين إطلاق اللفظتين للدلالة على نفس المعنى، فمثلاً يقول أحمد عبد الغفور عطار: "المعجم أو القاموس كتاب يضم أكبر عدد من مفردات اللغة مقرونة بشرحها وتفسير معانيها، على أن تكون المواد مرتبة ترتيباً خاصاً، إما على حروف الهجاء أو الموضوع".^١ وإذا كان هذا الاستعمال العام الذي شاع بين الباحثين وصار متداولاً يسمح بهذا الترادف، فإن الدرس المعجمي العربي المعاصر يحرص على التمييز بينهما، مثلما فعل الدرس المعجمي الغربي بمصطلحي (Dictionary) و (Lexicon)، لذلك اتجه بعض الباحثين العرب إلى التمييز بينهما واستعمال المصطلحين بمعنيين مختلفين، ومن هؤلاء عبد العلي الودغيري الذي وضح سبب تمييزه بين المصطلحين بقوله: "استعملت في هذا البحث - كما في الأبحاث السابقة - مصطلحي (قاموس) و (معجم) بمعنيين مختلفين، شعوراً مني بضرورة التمييز بين مفهومين أصبح الفصل بينهما في الدراسات المعجمية المعاصرة أمراً واضحاً تماماً".^٢ وانطلاقاً من ذلك يعتبر هذا الباحث أن مصطلح (القاموس) كمقابل للفظ الأجنبي (Dictionary) يفيد في الدرس المعجمي المعاصر كل كتاب له هدف تربوي وثقافي، يضم قائمة قد تطول وقد تقصر من الوحدات المعجمية، ويُخضعها المؤلف لترتيب وشرح معيّن. أما مفهوم (المعجم) الذي يقابل المصطلح الأجنبي (Lexicon)، فيدل على ما هو أشمل وأعمق ويعني به المجموع المفترض واللامحدود من الوحدات المعجمية التي تمتلكها جماعة لغوية معينة، أو يمكن أن تمتلكها احتمالاً بفعل القدرة التوليدية الهائلة للغة.^٣ وبمعنى آخر فالمعجم هو تمثّل

١ أحمد عبد الغفور عطار، مقدمة الصحاح (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩)، ٣٨.

٢ عبد العلي الودغيري، "قضية الفصاحة في القاموس العربي التاريخي"، مجلة المعجمية ٥-٦ (١٩٩٠)، ٢١٥.

٣ الودغيري، "قضية الفصاحة في القاموس العربي التاريخي"، ٢١٥.

الوحدات المعجمية في دماغ مستخدم اللغة، ومجموع هذه الوحدات يشكل مخزوننا معجميا يحتفظ به صاحبه في جزء من دماغه مخصص للذاكرة، لذلك صحت تسميته أيضا "ذاكرة معجمية".^٤ ومن تم فالتفريق بين المصطلحين أصبح واضحا لدى عدد من الباحثين، والتمييز بينها في دراسات اللغوية المعاصرة أصبح أمرا ضروريا تفرضه خصوصية كل مصطلح وحقله الذي ينتمي إليه.

ويمثل مفهوم المعجم الذهني (الداخلي) اتحادا بين مجال علم النفس ومجال اللسانيات. ويتحدد هذا المفهوم بالنظر إليه من اتجاهين اثنين: "الأول كمي يختص بالوحدات المعجمية: مم تتألف، وكيف تنتظم، والثاني كيفي يختص بالقوانين التي تنظمه، والمبادئ التي بها تصاغ أشكاله المختلفة، والأحكام التي توجه طريقة نفاذنا إليه في الموضوع الذي خزن فيه داخل الذهن".^٥ واعتبارا لذلك، فالمعجم الذهني يتكون من محتوى معين ومن آليات تمكن من تدبير هذا المحتوى.

٢.١. الوعي المورفولوجي ومقتضياته النظرية

يتشكل مفهوم "الوعي المورفولوجي" من كلمتين: الوعي والمورفولوجي، وقد جاء في لسان العرب أن معنى "وعى الشيء والحديث يعيه وعيا وأوعاه: حفظه وفهمه وقبله، فهو واع، وفلان أوعى من فلان أي أحفظ وأفهم".^٦ أما فيما يخص الشق الثاني من المفهوم، فهو مشتق من اسم "المورفولوجيا" التي تعني دراسة الشكل أو تكوين الكلمات المركبة. وانطلاقا من ذلك يمكن تعريف الوعي المورفولوجي بأنه معرفة بنية الكلمات وتشكلها، وكذا التغيرات الشكلية التي تطرأ عليها، وذلك على مستوى وحداتها البنائية الصغرى أي المورفيمات. والمورفيم _ كما سبقت الإشارة إلى ذلك _ هو أصغر وحدة لغوية حاملة للمعنى.

أما فيما يتعلق بمفهوم الوعي المورفولوجي من منظور نفسي لساني، فالتعريف الأكثر تداولاً في الكتابات هو تعريف Carlisle،^٧ حيث عرفت الوعي المورفولوجي بأنه الوعي الذي يمتلكه المتعلم حول البنية المورفيمية للكلمات وقدرته على التفكير حول هذه البنية والتعامل مع المورفيمات. وهذا التعريف يشبه تعريف باحثين آخرين مثل Nagy وآخرون^٨ الذين عرفوا الوعي المورفولوجي بأنه القدرة على تحليل الكلمات إلى وحدات صغرى دالة، مثل السوابق واللواحق والجذور. وهناك تعريف آخر لمفهوم الوعي المورفولوجي أبرزه (Kuo & Anderson) يتمثل في أن الوعي المورفولوجي هو معرفة قواعد تشكّل

^٤ عائشة عوجان، "تعليمية المعجم مفاهيم أساسية"، مجلة العربية ٧/٤ (٢٠١٦)، ٢٢٣.

^٥ مصطفى بوعناني، "المعجم الذهني في اللسانيات المعرفية: مكوناته وأبعاد نظامه، ومسارات النفاذ إليه"، مجلة أنجاث معرفية ٣ (٢٠١٢)، ١٢.

^٦ محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور، *لسان العرب* (بيروت: دار صادر، ١٩٩٧) "وعى"، ٣/٣٩٦.

^٧ Joanne F. Carlisle, "Morphological awareness and early achievement", ed. Feldman L. B, *Morphological aspects of language processing*, (Hillsdale, NJ: Erlbaum, 1995).

^٨ William E. Nagy vd., "Morphological knowledge and literacy acquisition". *Journal of Learning Disabilities*, 47/1 (January 2014).

الكلمات.^٩ وعموماً، فهذه التعريفات تميز بين ما يرتبط بالمعارف التي يمتلكها المتعلم بخصوص البنات الصرفية للغة، وما هو مرتبط بقدرته على القيام بمهام أو عمليات مختلفة حول هذه المعارف.

ويمكن النظر في أثر الوعي المورفولوجي بكيفيتين:^{١٠}

- "أولاً، عبر المفردات التي يستعملها المتعلم؛ فالوعي المورفولوجي يساهم في نمو المهارات الشفهية الضرورية للفهم الشفهي والفهم الكتابي أيضاً.

- ثانياً، عبر تسهيل التعرف على الكلمات من خلال التعرف على المورفيمات المكونة لها".

والمتابع للأبحاث العلمية المرتبطة بمهام الوعي المورفولوجي سيلاحظ أن المهام المدرجة ضمن هذه الدراسات عديدة ومتنوعة، كما يتم استعمال أسماء مختلفة للحديث عن نفس المهمة المورفولوجية، مما يصعب معه تشكيل إطار منهجي متجانس،^{١١} إلى جانب أن عدم الوضوح هذا يُسبب الكثير من الالتباس ويجعل تقييم هذه المعرفة صعباً نوعاً ما. ويُعتبر (Nagy & Tyler) أول من اقترحا تصنيفاً لأنواع المهام التي تهدف إلى تقييم المعرفة المورفولوجية لعدد من المشاركين الناطقين باللغة الإنجليزية. حيث استخدماً مهاماً سمحت لهما بتمييز ثلاثة أنواع من المعرفة المورفولوجية وهي: المعرفة العلائقية والتركيبية والتوزيعية، وذلك وفقاً للترتيب الذي يتم به اكتساب هذه المعارف (حيث لاحظ الباحثان أن النتائج تتحسن حسب المستوى وأعمار المشاركين).^{١٢}

- المعرفة العلائقية: تتعلق بالكلمات التي تحتوي على نفس الأصل، وترجع إلى قدرة المتعلم على معرفة الجذر/الجذع المشترك لمجموعة من الكلمات. فعلى سبيل المثال، تشترك الكلمات (ملعب) و (لاعب) و(لعبة) في نفس الجذر/ المورفيم الجذري (ل ع ب).

- المعرفة التركيبية: تتعلق بمعرفة اللواصق المختلفة للغة ووظيفتها. ومثال ذلك في اللغة العربية ربط لاحقة جمع المذكر (ون) مع الاسم (معلم) لتصبح (معلمون)، وهكذا.

- المعرفة التوزيعية: ترتبط بقواعد بناء الكلمات المعقدة مورفولوجياً.

ويتم تقييم الوعي المورفولوجي بالاعتماد على عدد من المهام التي تتخذ بعدين مختلفين؛ بعد يركز على المهام المتعلقة بالاستقبال، والتي من خلالها يتم تقييم مستوى الفهم، حيث يطلب مثلاً من المشارك

⁹ Li-jen Kuo- Richard C. Anderson, "Morphological Awareness and Learning to Read: A Cross Language Perspective". *Educational Psychologist*, 41/3 (2006).

^{١٠} فاطمة الخلوئي، "أثر الوعي الصرفي في تعلم القراءة"، مجلة كلية علوم التربية ٧ (٢٠١٥)، ٤١.

¹¹ Rachel Berthiaume vd., "L'evaluation de la conscience morphologique: proposition d'une typologie des taches", *Language Awareness* 19/3 (August 2010), 156-158.

¹² Andrea Tyler- William Nagy, "The acquisition of English derivational morphology", *Memory and Language*, 28/6 (December 1989).

أن يقدم حكما ما على كلمة أو مجموعة من كلمات. أما البعد الثاني فيتعلق بمستوى الإنتاج، ويمكن من خلاله أن يقوم المشارك بإتمام بعض الجمل بكلمات مناسبة.

٣.١. برنامج تعليم اللغة العربية خلال المرحلة التحضيرية في كلية الإلهيات بجامعة صكاريا

شهد مجال تعليم اللغة العربية في تركيا تطورا ملحوظا، خاصة بعد اعتماد معظم كليات الإلهيات تدريس سنة تحضيرية خاصة باللغة العربية لطلبتها، وذلك قبل بدئهم دراسة تخصصهم الجامعي. وتهدف جميع برامج تعليم اللغة العربية في هذه السنة عموما إلى تحقيق هدف عام؛ وهو تأهيل الطلاب للسنوات الأربع التالية الخاصة بتدريس العلوم الإسلامية. ولعل من بين الأسباب الرئيسة التي ساهمت في تدريس اللغة العربية في كليات الإلهيات ارتباط مصادر البحث في تخصصات مختلفة باللغة العربية، وهو الأمر الذي دفع هذه الكليات إلى إلزام طلبتها بأخذ سنة تحضيرية في اللغة العربية قبيل دخول مرحلة الدراسة الجامعية؛ فهي مفتاح المصادر والمراجع المرتبطة بمختلف التخصصات.^{١٣}

واعتبارا لذلك فالسنة التحضيرية هي مرحلة دراسية خاصة باللغة العربية، يتم من خلالها تحضير الطلاب لدخول مرحلة الليسانس (الإجازة)، وتبلغ عدد ساعاتها في كلية الإلهيات بجامعة صكاريا (٨٣٢) ساعة دراسية، تعد شرطاً إجبارياً لبدء الدراسة فيها. و تنقسم هذه السنة إلى فصلين دراسيين، تبلغ مدة كل واحد منهما ١٦ أسبوعا.

الجدول ١: عدد الأسابيع وساعات الدراسة في السنة التحضيرية حسب الموسم الجامعي ٢٠٢٠/٢٠١٩

المجموع	ساعات الدراسة	عدد الأسابيع	الفصل
ساعة ٨٣٢	٤١٦	١٦	الأول
	٤١٦	١٦	الثاني

ويرتكز برنامج اللغة العربية على تدريس ست مواد؛ وهي: الصرف، النحو، القراءة والفهم، التعبير الكتابي الشفوي، الاستماع، والقرآن الكريم. ويبلغ مجموع الحصص الأسبوعية لهذه المواد خلال السنة التحضيرية (١٣) حصة في الأسبوع بمعدل (٢٦) ساعة أسبوعياً، يتلقى الطلاب خلالها مواد اللغة العربية مقسمة بين حصص صباحية وأخرى مسائية.

^{١٣} خير الدين سعدي، "واقع وآفاق تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها في تركيا (جامعة إسطنبول نموذجاً)"، أبحاث المؤتمر السنوي العاشر (باريس: معهد ابن سينا للعلوم الإنسانية بالتعاون مع مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، ٢٠١٦)، ١٥١.

الجدول ٢: اهيكله الزمنيه الاسبوعيه لمواد اللغة العربية خلال السنه التحضيريه

المجموع	عدد الحصص	مدة الحصة الواحدة	المواد
٤ ساعات	٢	ساعتان	الصرف
٦ ساعات	٣	ساعتان	النحو
٤ ساعات	٢	ساعتان	القراءة والفهم
٤ ساعات	٢	ساعتان	التعبير الكتابي والشفوي
٦ ساعات	٣	ساعتان	الاستماع
ساعتان	١	ساعتان	القرآن الكريم
٢٦ ساعة	١٣		المجموع

والملاحظ حسب الجدول (٢) أن مادة النحو ومادة الاستماع تنفردان بأكثر مدة زمنية في جدولة الحصص؛ حيث يتم تدريسهما ثلاث مرات في الأسبوع، وذلك بمعدل (٦) ساعات أسبوعياً للمادة، في حين تخصص أقل مدة زمنية لدرس القرآن الكريم، وتبلغ حصة واحدة في الأسبوع، بينما تتساوى مواد الصرف، القراءة والفهم، والتعبير الكتابي والشفوي في معدل الحصص، حيث تُدرس مرتين في الأسبوع بمعدل (٤) ساعات لكل مادة. وعادة ما تُدرّس مواد القراءة والفهم، النحو، و الصرف من قبل أساتذة أترك، بالإضافة إلى مادة القرآن الكريم التي تُقدّم كذلك ضمن مواد هذه السنة، ويشرف على تدريسها أساتذة أترك من أقسام أخرى (مثلاً قسم التفسير). بينما يدرّس الأساتذة العرب غالباً مادي الاستماع والتعبير الكتابي والشفوي. ويُخصّص لكل مادة برنامج سنوي توضح فيه المواد التفصيلية المدرسة خلال كل أسبوع، وتحدد فيه تواريخ الامتحانات.

ويمكن أن نقول إن السنة التحضيرية _باعتبارها سنة لتعليم اللغة العربية_ تسعى بشكل عام إلى تمكين الطلاب من المهارات اللغوية. ومع أن جميع برامج السنة التحضيرية تشترك في هدف تأهيل الطلاب لمرحلة الليسانس (الإجازة) إلا أنها تختلف في أهدافها التفصيلية، وفي طرق تصنيف الطلاب، وتوزيع المواد، والوسائل المناهج المعتمدة.

٤.١. المناهج التعليمية المعتمدة خلال السنة التحضيرية

تعتبر عملية اختيار الكتاب التعليمي من أصعب الخطوات في مجال تعليم اللغات بشكل عام وتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها بشكل خاص. وقد تباينت اختيارات البرامج للمقررات المدّسة حسب الجامعات. ويعتمد برنامج تعليم اللغة العربية في كلية الإلهيات بجامعة صكاريا على مجموعة من المناهج

التعليمية المنتقاة من قبل الهيئة التدريسية،^{١٤} وذلك حسب المواد المعتمدة. حيث يتم تدريس مادة القراءة والفهم من خلال الأجزاء الثلاثة لكتاب القراءة ضمن سلسلة "العربية للجامعات (Akademik Arapça)" لمؤلفها سليمان قبلان. وتُدْرَس مادة التعبير الشفوي والكتابي من خلال كتاب المحادثة بأجزائه الأربعة، ومادة الاستماع من خلال كتاب الاستماع. والكتابان معا ينتميان للسلسلة نفسها. أما مادة النحو فيتم تدريسها بالاعتماد على سلسلة "القواعد العربية الميسرة" بأجزائها الثلاثة؛ وهي سلسلة موجهة لتعليم النحو العربي لغير العرب، لمؤلفيها: محمود اسماعيل صيني و ابراهيم يوسف السيد و محمد الرفاعي الشيخ. أما مادة الصرف، فيُعتمد في تدريسها على مجموعة دروس معدة من قبل الهيئة التدريسية للبرنامج.

الجدول ٣: المناهج المعتمدة في تدريس مواد اللغة العربية خلال السنة التحضيرية

المادة	الكتاب
القراءة والفهم	كتاب القراءة (ثلاثة أجزاء)، سلسلة العربية للجامعات Akademik Arapça
التعبير الشفوي والكتابي	كتاب المحادثة (أربعة أجزاء)، سلسلة العربية للجامعات Akademik Arapça
الاستماع	كتاب الاستماع (١-٢-٣-٤)، سلسلة العربية للجامعات Akademik Arapça
النحو	سلسلة القواعد العربية الميسرة (ثلاثة أجزاء)
الصرف	مطبوع معد من قبل الهيئة التدريسية للغة العربية في كلية الإلهيات صكاريا

٥.١. المكون الصرفي والمعجمي ضمن المنهاج التعليمي

على الرغم من تعدد مصادر المعرفة وتنوع المواد التي باتت تُعتمد في العملية التعليمية التعلمية، يظل الكتاب التعليمي الأداة التعليمية الأساسية، التي تتيح للمتعلمين جملة من المعارف والمفاهيم المنظمة. وبناء على ذلك، تكتسي عملية تأليف واختيار الكتب التعليمية بالجودة المطلوبة أهمية كبيرة، وتشكل عاملاً مهماً في نجاح أو فشل البرامج التعليمية. كما أن الكتاب المدرسي الجيد الذي يستجيب لحاجيات المتعلمين من شأنه أن يخفف -ولو جزئياً- ما قد يعتري برامج تعليم اللغة من نقص على مستويات مختلفة.

وتبني مادة الصرف ضمن المنهاج التعليمي المعتمد هذا البرنامج على مبدأ التصريح بجميع الظواهر الصرفية المراد تدريسها، إذ يتم تقديم الظاهرة الصرفية للمتعلم عن طريق إبراز القواعد المتحكمة فيها انطلاقاً من أمثلة معطاة أو مستخلصة من نص قرائي، أو عن طريق تدريب المتعلم على تطبيق هذه

^{١٤} والتي تحتمل التغيير حسب قرارات الهيئة التدريسية بالكلية.

الظاهرة. والجدول (٤) أسفله، يبرز مختلف الظواهر الصرفية المقدمة خلال الفصلين الأول والثاني من السنة التحضيرية.

الجدول ٤: الظواهر الصرفية المقدمة خلال الفصلين الأول والثاني من السنة التحضيرية

الفصل الأول	الفصل الثاني
تعريف الصرف، الميزان الصرفي	صيغ الأفعال المزيدة
الفعل الماضي، الفعل المضارع	مصادر الأفعال الرباعية
الفعل الأمر	مصادر الأفعال الخماسية والسداسية
الأقسام السبعة	تصريف الأفعال المزيدة على الثلاثي
الفعل المعلوم والمجهول	مصادر الأفعال الثلاثية
الفعل الماضي مع ضمائر الفاعل	المصدر الميمي
الفعل المهموز	مصدر المرة ومصدر الهيئة
الفعل المضعف	المصدر الصناعي
الفعل المثال	اسم الفاعل، اسم المفعول
الفعل الأجوف	اسم الفاعل من الفعل غير الثلاثي
الفعل الناقص	اسم المفعول من الفعل غير الثلاثي
الفعل اللغيف	الصفة المشبهة
	اسم الزمان، اسم المكان
	اسم الآلة، الاسم المنسوب

يظهر من خلال الجدول، أن الظواهر الصرفية المدرجة تمّ جانبين اثنين؛ جانب متعلق بالتصريف (الفعل الماضي، المضارع، الأمر، ...) وجانب متعلق بالاشتقاق (المصادر، اسم الفاعل، اسم المفعول، اسما الزمان والمكان، ...). ويتم تدريس هذه الظواهر حسب المنهج المعتمد من خلال ثلاث خطوات:

١. نص قصير يضم الظاهرة الصرفية

٢. القاعدة

٣. التدريبات

أما مكون المعجم فيظهر - من خلال المناهج المعتمدة- أن تدريسه يتم غالباً عبر مواد القراءة والمحادثة والاستماع؛ حيث يقدم في مادة القراءة عن طريق لائحة من الكلمات المرافقة للنص، والمعتمد في شرحها على الصور، ثم يليها عدد من التدريبات التي عادة ما تركز على مرادف الكلمة، ضدها، مفردتها

أو جمعها، واختيار الكلمة المشتقة الصحيحة^{١٥}. أما المحادثة فيُقدم المعجم خلالها عبر لائحة من الكلمات ترد تحت اسم "الكلمات الجديدة" أو "الكلمات والتعابير"، وتستثمر في عدد من التدريبات^{١٦}. وأخيرا مادة الاستماع، وتجعل للمعجم حيزا ضمن مجموعة من التدريبات، مقسمة حسب أجزاء الكتاب، بحيث يُعتمد في الجزأين الأول والثاني على تدريب يضم لائحة من الكلمات والتعابير التي يطلب من المتعلم (ة) حفظها. أما في الجزأين الثالث والرابع فيظهر المعجم من خلال تدريب يُطلب فيه استخراج معنى كلمات وتعابير من المعجم (القاموس)^{١٧}.

على الرغم من الأهمية التي يحظى بها المعجم في تعليم وتعلم اللغات ، إلا أنه ما زال يعاني في مجال تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها من نقص في جانب إعداد المادة التعليمية، ولا زال يُنظر إليه كمكون لغوي هامشي يساعد في اكساب المتعلم كفايات لغوية أخرى. ولم يرق بعد إلى مستوى الاهتمام والتخطيط المطلوبين. كما أن دور الصرف في جانبها الاشتقاقي على وجه الخصوص لا تُستثمر بشكل منظم ومخطط في تعليم المعجم، وغالبا ما يتم تقديم الصرف بطرق ميكانيكية -إن صح التعبير- تفصله عن مكونات اللغة الأخرى، وتجعلنا نُفرق المتعلم في أخذ معلومات عن الصرف أكثر من تمكنه من آليات تساعده على استثمار الجانب الصرفي في تطوير معجمه فهما وإنتاجا.

استنادا إلى ذلك، يمكن القول إن طرق تعليم المعجم والمورفولوجيا ضمن المناهج التعليمية قد تكون عاملا من العوامل التي تفسر عدم تمكن المتعلمين من الكفاية المعجمية، وما يترتب عليه من ضعف في الفهم والإنتاج.

٢. الإطار التطبيقي للبحث

٢.١. فرضيات البحث

ينبني هذا البحث على افتراض أن للسيرورات الواعية، خاصة الوعي المورفولوجي، أثر في تطوير المعجم الذهني للمتعلمين. وبناء عليه فإن فرضية البحث العامة هي:

يكون مستوى المعارف المورفولوجية العربية علاقة بتطوير المعجم الذهني لدى المتعلمين غير الناطقين باللغة العربية.

ثلاث فرضيات إجرائية:

- يرتبط تطوير المعجم عند المتعلمين الأتراك خلال السنة التحضيرية بدرجات وعيهم المورفولوجي.

^{١٥} حسب الجزء الثالث من كتاب القراءة.

^{١٦} حسب الجزء الأول من كتاب المحادثة.

^{١٧} حسب كتاب الاستماع (١-٢-٣-٤).

- تؤثر المعارف المرتبطة بمختلف مكونات الوعي المورفولوجي (التصريف، الاشتقاق، ومعرفة الأوزان والصيغ) في عمق المعجم بنسب مختلفة.
- الفرضية الثالثة: توجد فروق ذات دلالة إحصائية في اختبار المعجم لدى أفراد العينة وفق مستوى الوعي المورفولوجي (مرتفع منخفض).

٢.٢. مجتمع الدراسة

تم الاعتماد في هذه الدراسة على عينة من طلاب السنة التحضيرية بكلية الإلهيات بجامعة صكاريا، تبلغ في مجملها ٦٠ طالبا وطالبة. والجدول الآتي يوضح عينة البحث:

الجدول ٥: عينة البحث

المؤسسة	المستوى	عدد الذكور	عدد الإناث	المجموع	مجموع العينة
كلية الإلهيات بجامعة صكاريا	المستوى الأول	٩	٢١	٣٠	٦٠
	المستوى الثاني	١٠	٢٠	٣٠	

٣.٢. مجالات الدراسة الأساسية

- المجال الزمني

تم تطبيق الدراسة الميدانية خلال الموسم الدراسي ٢٠١٩/٢٠٢٠.

- المجال المكاني

تم إجراء هذه الدراسة على مستوى كلية الإلهيات بجامعة صكاريا في تركيا.

٤.٢. أدوات الدراسة

١.٤.٢. اختبار الوعي المورفولوجي

يركز اختبار الوعي المورفولوجي على مكونات أساسية تملئها خصوصية اللغة العربية، قسم منها مرتبط بالتصريف، وقسم مرتبط بالأوزان والصيغ، وقسم مرتبط بالاشتقاق. وتسعى روائز هذا الاختبار إلى قياس مدى معرفة المتعلمين للبنية المورفولوجية للكلمات ومدى تمكنهم من قواعد تكوين الكلمات بالاعتماد على آليات تحليلية مورفولوجية.

٢.٤.٢. اختبار المعجم

أ. روائز معرفة الكلمات المعقدة مورفولوجيا لقياس عمق المعجم على مستوى الفهم

الهدف من هذا الاختبار هو قياس مدى معرفة المتعلمين للكلمات المتعددة المورفيمات وبالضبط عمق المعجم، بحيث يجب على المتعلمين أن يتوصلوا إلى معنى الكلمات بالاعتماد على معلومات مورفولوجية.

تم تطوير هذا الاختبار من قِبل Fejzo وزملائها.¹⁸ وقد اعتمدنا فكرته وأعدنا صياغته ليتناسب مع خصوصية اللغة العربية، وخصوصية المتعلمين.

ب. رائر إنتاج كلمات مشتقة لقياس عمق المعجم على مستوى الإنتاج

بُني تصور هذا الاختبار على أبحاث¹⁹ أجريت على الوعي المورفولوجي، والهدف منه هو قياس مدى قدرة المتعلمين على إنتاج كلمات في سياقات مختلفة.

٥.٢. نتائج البحث وتحليلها

١.٥.٢. نتائج البحث

١.١.٥.٢. نتائج الفرضية الجزئية الأولى

"يرتبط تطوير المعجم عند المتعلمين الأتراك خلال السنة التحضيرية بدرجات وعيهم المورفولوجي"

للتحقق من صحة هذه الفرضية تم حساب معامل ارتباط بيرسون لمعرفة دلالة العلاقة الارتباطية بين اختبارات الوعي المورفولوجي واختبارات المعجم لدى أفراد العينة، والجدول رقم (٦) يوضح ذلك:

الجدول ٦: نتائج معامل ارتباط بيرسون لمعرفة دلالة العلاقة الارتباطية بين اختبارات الوعي المورفولوجي واختبارات المعجم لدى

أفراد العينة

الاختبارات	اختبار الإنتاج	اختبار الفهم	مجموع اختبارات المعجم
اختبار التصريف	معامل الارتباط	٠,٥٩٠**	٠,٥٨٧**
	مستوى الدلالة	٠,٠٠٠	٠,٠٠٠
	العينة	٦٠	٦٠
اختبار الأوزان	معامل الارتباط	٠,٥٨٥**	٠,٦٠٤**
	مستوى الدلالة	٠,٠٠٠	٠,٠٠٠
	العينة	٦٠	٦٠
اختبار الاشتقاق	معامل الارتباط	٠,٦٣٤**	٠,٦٧٤**

¹⁸ Researchgate, "The contribution of morphological awareness To polymorphemic knowledge in French-speaking 4th-graders" (16/08/2020).

¹⁹ Joanne F. Carlisle, "Fostering Morphological Processing, Vocabulary Development and Reading Comprehension", *Vocabulary Acquisition: Implications for Reading Comprehension*, ed. R. K., Wagner, A. E., Muse, K. R., Tannenbaum, (New York: Guilford Press, 2007); Richard K. Wagner., vd., "Promising avenues for better understanding implications of vocabulary development for reading comprehension", *Vocabulary acquisition: Implications for reading comprehension*, ed. R. K. Wagner, A. E. Muse, & K. R. Tannenbaum (New York: Guilford Press, 2007).

٠,٠٠٠	٠,٠٠٠	٠,٠٠٠	مستوى الدلالة	مجموع اختبارات الوعي المورفولوجي
٦٠	٦٠	٦٠	العينة	
٠,٦٩٣**	٠,٦٥٠**	٠,٦٧٥**	معامل الارتباط	
٠,٠٠٠	٠,٠٠٠	٠,٠٠٠	مستوى الدلالة	
٦٠	٦٠	٦٠	العينة	

** دالة عند مستوى دلالة (٠,٠١)

وقد أفرزت النتائج حسب الجدول رقم (٦) وجود علاقة ارتباطية موجبة (طردية) دالة إحصائياً عند مستوى (٠,٠١) لدى أفراد العينة بين اختبارات الوعي المورفولوجي واختبارات المعجم وذلك في جميع الاختبارات الفرعية، والمجموع الكلي للاختبارات حيث تراوحت قيم معاملات ارتباط بيرسون بين (٠,٥٤٢ - ٠,٦٩٣) وهي قيم دالة إحصائياً عند مستوى (٠,٠١).

٢.١.٥.٢. نتائج الفرضية الجزئية الثانية

"تؤثر المعارف المرتبطة بمختلف مكونات الوعي المورفولوجي (التصريف، الاشتقاق، ومعرفة الأوزان والصيغ) في عمق المعجم بطرق ونسب مختلفة".

للتحقق من صحة هذه الفرضية تم استخدام تحليل الانحدار البسيط، وذلك بالاستناد على الاختبارات الإحصائية المقترنة به، لغرض معرفة درجة الأثر المتغير المستقل (اختبار الوعي المورفولوجي) على المتغير التابع (اختبار المعجم) لدى أفراد العينة. والجدول رقم (٧) يوضح نتائج تحليل الانحدار البسيط لمعرفة أثر اختبار التصريف، الأوزان والصيغ، والاشتقاق كمتغيرات مستقلة على اختبار المعجم كمتغير تابع لدى أفراد العينة:

الجدول ٧: نتائج تحليل الانحدار البسيط لمعرفة أثر اختبار التصريف، الأوزان والصيغ، والاشتقاق على اختبار المعجم لدى أفراد

العينة

مستوى دلالة T	معامل الانحدار			مستوى دلالة F	قيمة F	درجة الحرية DF	معامل التحديد R ²	معامل الارتباط R	
	قيمة T	الخطأ المعياري	B						
٠,٠٠٠	٥,٥٢٢	٠,٢١٨	١,٢٠٢	٠,٠٠٠	٣٠,٤٩٣	(١,٥٨)	٠,٣٤٥	٠,٥٨٧	التصريف
٠,٠٠٠	٥,٧٧٩	٠,٢٨٠	١,٦٢٠	٠,٠٠٠	٣٣,٣٩٢	(١,٥٨)	٠,٣٦٥	٠,٦٠٤	الأوزان
٠,٠٠٠	٦,٩٤٥	٠,٢٩٦	٢,٠٥٤	٠,٠٠٠	٤٨,٢٢٩	(١,٥٨)	٠,٤٥٤	٠,٦٧٤	الاشتقاق

يتضح من الجدول السابق أن نموذج الانحدار البسيط لقياس أثر اختبار التصريف، الأوزان والصيغ، والاشتقاق على اختبار المعجم لدى أفراد العينة معنوي:

- في التصريف بلغت قيمة F (٣٠,٤٩٣) بمستوى دلالة (٠,٠٠٠) وهي قيمة دالة احصائياً عند مستوى دلالة (٠,٠١)، وهذا مؤشر على كفاءة نموذج الانحدار البسيط لقياس أثر المتغير المستقل على المتغير التابع. ويتضح أيضاً أن قيمة معامل التحديد R^2 بلغت (٠,٣٤٥) وهذا يعني أن التصريف يفسر ما نسبته (٣٤,٥%) من التغيرات الحاصلة في اختبار المعجم لدى أفراد العينة. كما يتضح أيضاً أن قيمة معامل الانحدار β قد بلغت (١,٢٠٢)، وهو ما يمثل أثر المتغير المستقل (اختبار التصريف) على المتغير التابع (اختبار المعجم)، وهذا الأثر معنوي حيث بلغت قيمة T (٥,٥٢٢) بمستوى دلالة (٠,٠٠٠) وهي قيمة دالة احصائياً عند مستوى (٠,٠١)، أي أن اختبار التصريف له اسهام ذو دلالة احصائية على اختبار المعجم لدى أفراد العينة.

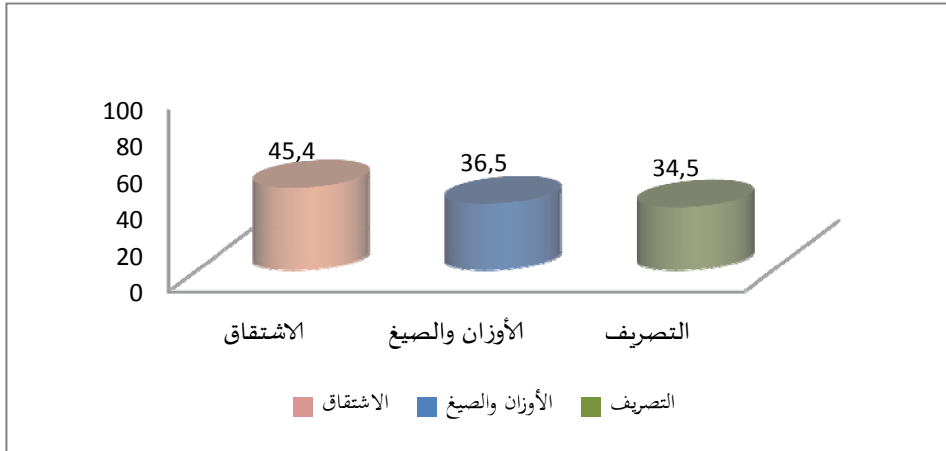
- في الأوزان والصيغ بلغت قيمة F (٣٣,٣٩٢) بمستوى دلالة (٠,٠٠٠) وهي قيمة دالة احصائياً عند مستوى دلالة (٠,٠١)، وهذا مؤشر على كفاءة نموذج الانحدار البسيط لقياس أثر المتغير المستقل على المتغير التابع. ويتضح أيضاً أن قيمة معامل التحديد R^2 بلغت (٠,٣٦٥) وهذا يعني أن معرفة الأوزان تفسر ما نسبته (٣٦,٥%) من التغيرات الحاصلة في اختبار المعجم لدى أفراد العينة. كما يتضح أيضاً أن قيمة معامل الانحدار β قد بلغت (١,٦٢٠)، وهو ما يمثل أثر المتغير المستقل (اختبار الأوزان) على المتغير التابع (اختبار المعجم)، وهذا الأثر معنوي حيث بلغت قيمة T (٥,٧٧٩) بمستوى دلالة (٠,٠٠٠) وهي قيمة دالة احصائياً عند مستوى (٠,٠١)، أي أن اختبار الأوزان له اسهام ذو دلالة احصائية على اختبار المعجم لدى أفراد العينة.

- في الاشتقاق بلغت قيمة F (٤٨,٢٢٩) بمستوى دلالة (٠,٠٠٠) وهي قيمة دالة احصائياً عند مستوى دلالة (٠,٠١)، وهذا مؤشر على كفاءة نموذج الانحدار البسيط لقياس أثر المتغير المستقل على المتغير التابع. ويتضح أيضاً أن قيمة معامل التحديد R^2 بلغت (٠,٤٥٤) وهذا يعني أن الاشتقاق يفسر ما نسبته (٤٥,٤%) من التغيرات الحاصلة في اختبار المعجم لدى أفراد العينة. كما يتضح أيضاً أن قيمة معامل الانحدار β قد بلغت (٢,٠٥٤)، وهو ما يمثل أثر المتغير المستقل (اختبار الاشتقاق) على المتغير التابع (اختبار المعجم)، وهذا الأثر معنوي حيث بلغت قيمة T (٦,٩٤٥) بمستوى دلالة (٠,٠٠٠) وهي قيمة دالة احصائياً عند مستوى (٠,٠١)، أي أن اختبار الاشتقاق له اسهام ذو دلالة احصائية على مجموع اختبارات المعجم لدى أفراد العينة.

تظهر النتائج أن هناك تفاوتاً في نسب تأثير مكونات الوعي المورفولوجي (التصريف، الاشتقاق، ومعرفة الأوزان والصيغ) على المعجم، حيث حصل الاشتقاق على أعلى نسبة (٤٥,٤%)، يليه مكون

الأوزان والصيغ (٣٦,٥%)، أما مكون التصريف فقد حصل على أقل نسبة (٣٤,٥%). والشكل المبياني أسفله يوضح هذا التفاوت.

الشكل ١: نسب تأثير مكونات الوعي المورفولوجي (التصريف، الأوزان والصيغ، الاشتقاق) على المعجم



٣.١.٦.٢ نتائج الفرضية الجزئية الثالثة

"توجد فروق ذات دلالة إحصائية في اختبار المعجم لدى أفراد العينة وفق مستوى الوعي المورفولوجي (مرتفع منخفض)"

للتحقق من صحة هذه الفرضية تم حساب المتوسطات الحسابية، والانحرافات المعيارية، ثم تم استخدام اختبار (ت) لعينتين مستقلتين لمعرفة دلالة الفروق في اختبارات المعجم لدى أفراد العينة وفق مستوى الوعي المورفولوجي (منخفض، مرتفع)، والجدول رقم (٨) يوضح نتائج اختبار (ت) لعينتين مستقلتين لمعرفة دلالة الفروق في اختبارات المعجم لدى أفراد العينة وفق مستوى الوعي المورفولوجي (منخفض، مرتفع) عند درجة حرية (٥٨):

الجدول ٨: نتائج اختبار (ت) لعينتين مستقلتين لمعرفة دلالة الفروق في اختبارات المعجم لدى أفراد العينة وفق مستوى الوعي

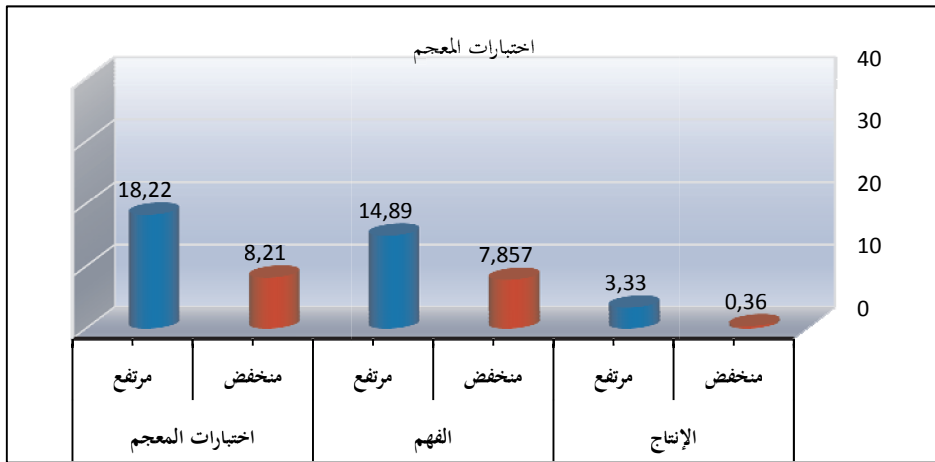
المورفولوجي (منخفض، مرتفع)

م	الاختبار	مستوى الوعي المورفولوجي	العينة	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	درجة الحرية	قيمة (ت)	مستوى الدلالة	القرارات
١	الإنتاج	منخفض	١٤	٠,٣٥٧	٠,٤٩٧	٥٨	-٦,٦٤٩	٠,٠٠٠	دا
		مرتفع	٤٦	٣,٣٢٦	٢,٨٩١				ل
٢	الفهم	منخفض	١٤	٧,٨٥٧	٣,٤١٦	٥٨	-٥,٧٤١	٠,٠٠٠	دا

ل				٥,٥٤٣	١٤,٨٩١	٤٦	مرتفع	
دا				٣٧٠٤٠	٨,٢١٤	١٤	منخفض	اختبارات المعجم
ل	٠,٠٠٠	-٦,٥٣٣	٥٨	٧,٩٢١	١٨,٢١٧	٤٦	مرتفع	

يتضح من الجدول وجود فروق ذات دلالة احصائية لدى أفراد العينة وفق مستوى الوعي المورفولوجي (منخفض، مرتفع) عند مستوى دلالة (٠,٠١) وذلك في مجموع اختبارات المعجم واختباراته الفرعية، حيث بلغت قيم (ت) (-٦,٦٤٩، -٥,٧٤١، -٦,٥٣٣) على التوالي وجميع هذه القيم دالة إحصائياً عند مستوى دلالة (٠,٠١). وقد كانت الفروق دالة لصالح الطلبة مرتفعي مستوى الوعي المورفولوجي، والشكل رقم (٢) يوضح الفروق في اختبارات المعجم لدى أفراد العينة وفق مستوى الوعي المورفولوجي (منخفض، مرتفع):

الشكل ٢: الفروق في اختبارات المعجم لدى أفراد العينة وفق مستوى الوعي المورفولوجي (منخفض، مرتفع)



٢.٥.٢. مناقشة نتائج البحث

١.٢.٥.٢. مناقشة نتائج الفرضية الأولى

التحقق مما إذا كان هناك ارتباط بين تطوير المعجم عند المتعلمين الأتراك خلال السنة التحضيرية ودرجات وعيهم المورفولوجي.

أفرزت نتائج هذه الفرضية ترابطات مهمة بين الوعي المورفولوجي والمعجم لدى المتعلمين، حيث بينت النتائج أن مؤشر قيم معاملات الارتباط بين الوعي المورفولوجي والمعجم موجبة (طردية)، وهو ما يؤكد صحة الفرضية الجزئية الأولى التي انطلقنا منها والتي تنص على أن تطوير المعجم عند المتعلمين يرتبط بدرجات وعيهم المورفولوجي؛ أي أنه كلما كان التحصيل المورفولوجي عند المتعلمين مرتفعاً كان تحصيلهم

المعجمي مرتفعاً كذلك، والعكس صحيح. ويؤكد هذا الترابط على الدور المركزي الذي يحظى به المكون المورفولوجي في المنظومة اللسانية، باعتباره ينظّم ويحدد أشكال الكلمات، إذ يُعتبر إدراك الخصائص الداخلية للبنية المورفولوجية في اللغة العربية خطوة أساسية في بناء الوعي المورفولوجي لدى المتعلم، والذي يرتبط بقدرته على تحليل البنيات الصرفية للكلمة في اللغة العربية. كما أن هذا الترابط المهم الذي أفرزت عنه نتائج هذا الجزء، يتماشى مع الأبحاث التي بينت أن تطوير المعجم لدى المتعلم، سواء كان متعلماً للغة الأولى أو الثانية، يرتبط بمعارفه المورفولوجية، خاصة بمهارته في استعمال المعلومات المورفولوجية للكلمات. وانطلاقاً من ذلك، فإن نتائج هذا البحث تتوافق مع نتائج أبحاث أخرى ناقشت مساهمة الوعي المورفولوجي في تطوير المعجم، وإمكانية امتداد هذه العلاقة لتشمل متعلمي اللغة الثانية. وهو ما بينه Ichikawa²⁰، في بحثه الذي حاول فيه الإجابة عن ثلاث أسئلة:

١. إلى أي مدى يساهم الوعي المورفولوجي في تطوير المعرفة بالمفردات؟
٢. إلى أي مدى يمكن تطبيق نتائج الأبحاث المبينة على دور الوعي المورفولوجي على مستعملي اللغة اللوغوغرافية كلغة أولى؟
٣. وفي المقابل كيف يمكن توسيع نطاق هذه النتائج لتشمل متعلمي اللغات اللوغوغرافية²¹ كلغة ثانية؟

وقد أظهرت نتائج هذا البحث ترابطاً بين الوعي المورفولوجي وتطوير المعجم لدى متعلمي اللغة الثانية. كما أظهرت أن متعلمي اللغات اللوغوغرافية كلغة ثانية يمكن أن يستفيدوا من وعيهم المورفولوجي كما يفعل المتحدثون الأصليون لتطوير معرفتهم بالمفردات. والأمر نفسه عبر عنه Jornlin²²، حين اعتبر أن مهارات التحليل المورفولوجي مهمة ليس فقط للأطفال الذين يتكلمون الإنجليزية ويتعلمون بشكل متقدم تكلم وكتابة الإنجليزية، لكن أيضاً للمتعلمين الكبار من خلفيات لغوية مختلفة والذين يتعلمون اللغة الإنجليزية كلغة ثانية. ويدعم هذا الاتجاه دراسة Demiray Akbulut²³ التي سعت إلى التحقق من حجم مفردات طلاب المدارس الإعدادية في تركيا، وطبيعة وعيهم المورفولوجي وعلاقته بحجم المفردات، وذلك بالاعتماد على معالجة قصيرة المدى. وقد كانت نتائج المتعلمين في المجموعة التجريبية في هذه الدراسة أفضل بكثير من المتعلمين في المجموعة الضابطة الذين لم يتلقوا أي معالجة تعليمية للمفردات، بالإضافة إلى ذلك، توصلت هذه الدراسة أيضاً إلى أن هناك علاقة كبيرة بين الوعي المورفولوجي وحجم المفردات، وقد

²⁰ Shingo Ichikawa, "The Role of Morphological Awareness in L2 Vocabulary Development in Logographic Languages", *The Nagoya Gakuin Daigaku Ronshu, Journal of Nagoya Gakuin University*, 25/2 (2014).

²¹ هي اللغات التي تعتمد في نظام كتابتها على تمثيل كلمات كاملة بواسطة رموز أو أشكال محددة، وكل شكل يمثل كلمة أو مدلولاً معيناً.

²² Michael Jornlin, "The role of morphological awareness in vocabulary acquisition", *Langues et linguistique*, 35 (2015).

²³ Fatma Demiray Akbulut, "Effects of morphological awareness on second language vocabulary knowledge", *Journal of Language and Linguistic Studies*, 13/1 (2017).

أكدت نتائجها على ضرورة إيلاء الاهتمام اللازم لتطوير حجم المفردات من أجل فهم أفضل للغة الهدف في تركيا وتحصيل مقارنة مورفولوجية في تعليم المفردات تُدرج في تدريس مناهج اللغة الإنجليزية والمناهج الدراسية.

ومن جهة أخرى تدعم نتائج دراسة Saidane²⁴ التي اهتمت بقياس العلاقة بين الوعي المورفولوجي والمعجم لدى المتعلمين الناطقين باللغة الفرنسية وجود هذا الترابط بين الوعي المورفولوجي والمعجم، وذلك عبر التعرف على الكلمات المتعددة المورفيمات أي عمق المعجم (على اعتبار أن هذه الدراسة قامت بقياس المعجم على مستوى العمق والامتداد). وعموماً، قد تشير هذه النتائج إلى سبل للتدريب في المستقبل على المعرفة بالمفردات، كما أنها تفتح عدداً من الطرق المستقبلية للبحث تعزز فهمنا لقدرات المتعلمين اللغوية، سواء كانوا متعلمين للغة الأولى أو الثانية.

٢.٢.٥.٢. مناقشة نتائج الفرضية الجزئية الثانية

التحقق مما إذا كانت المعارف المرتبطة بمختلف مكونات الوعي المورفولوجي (التصريف، الاشتقاق، ومعرفة الأوزان والصيغ) تؤثر في عمق المعجم بنسب مختلفة.

تؤكد نتائج هذا الجزء صحة الفرضية الجزئية الثانية التي انطلقنا منها، حيث إن جميع مكونات الوعي المورفولوجي كان لها إسهام بدلالة إحصائية على اختبارات المعجم. غير أن تأثير هذه المكونات، اختلفت نسبته من مكون إلى آخر، ويتوضح هذا التأثير عبر ما يتقرر بين المعجم ومختلف مكونات الوعي المورفولوجي (اشتقاقاً، وتصريفاً ووعياً بالأوزان والصيغ) من علاقات، ومن تم فقد تظاهر هذا التأثير بأشكال متباينة ارتباطاً بكل مكون من مكونات الوعي المورفولوجي، حيث أفرزت مقارنة النتائج أن التصريف حصل على النسبة الأقل (٣٤,٥%) في تفسير التغيرات الحاصلة في اختبار المعجم لدى أفراد العينة، وبعده مكون الأوزان بنسبة (٣٦,٥%)، أما الاشتقاق فقد وصلت نسبته (٤٥,٤%)، ومن تم فقد حصل على النسبة الأعلى بين لمكونات الثلاث.

وهذه النسبة المرتفعة التي حصل عليها الاشتقاق، يمكن أن نفسرها من خلال العلاقة الرابطة بين المعجم والاشتقاق، من ناحية أن الاشتقاق يقدم وحدات معجمية جديدة، وبذلك فهو يرتبط بالمعجم، في حين يقدم التصريف أشكالاً مختلفة للوحدة المعجمية نفسها، وذلك وفقاً للسياق التركيبي الذي يحل به. وعموماً، فهذا التفاوت في تأثير مكونات الوعي المورفولوجي الثلاث على المعجم، يجب أن يشكل مرتكزاً يُستند إليه في تآطير أنشطة تطوير المعجم لدى المتعلمين، آخذين بعين الاعتبار هذا الاختلاف

²⁴ Rihab Saidane, *La relation entre la conscience morphologique et le vocabulaire chez les élèves francophones de quatrième année du primaire* (Montréal: Université du Québec, Didactique des langues, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

الذي أفرزته النتائج، كما أن هذا التأثير عموماً يبين فعالية البعد المورفولوجي في تطوير المعجم لدى المتعلم، ويبين أن فهم آليات إحداث كلمات جديدة في لغة ما قد يكون مفتاحاً في نفس الوقت لفهم وتعلم كلمات جديدة.

٣.٢.٥.٢. مناقشة نتائج الفرضية الجزئية الثالثة

التحقق من أن هناك فروقاً ذات دلالة إحصائية في اختبار المعجم لدى أفراد العينة وفق مستوى الوعي المورفولوجي (مرتفع منخفض).

تؤكد النتائج المعروضة في هذا المحور صدق فرضيته، حيث بينت التحليلات الإحصائية أن نتائج اختبار المعجم بمكوّنه (الفهم والإنتاج) مرتفعة لدى المتعلمين الذين لديهم نتائج مرتفعة في المورفولوجيا، بينما كانت هذه النتائج منخفضة لدى المتعلمين الذين لديهم نتائج منخفضة في المورفولوجيا. ومن ثم فإن جميع المتعلمين الذين حصلوا على نتائج مرتفعة في المورفولوجيا حصلوا كذلك على نتائج مرتفعة في المعجم، والذين حصلوا على نتائج منخفضة في المورفولوجيا حصلوا على نتائج منخفضة في المعجم.

وهذه النتيجة تتوافق مع ما توصلت إليه Colé وزملاؤها،^{٢٥} حين بينوا في دراستهم أن المتعلمين الناطقين بالفرنسية - منذ السنة الأولى ابتدائي - الذين يظهرون إنجازات جيدة على مستوى المعجم هم أنفسهم الذين يظهرون إنجازات جيدة على مستوى أنشطة الوعي المورفولوجي؛ فالوعي المورفولوجي يسمح بتنمية المعجم لأنه يقدم للمتعمّل وسائل لتحديد معنى كلمة جديدة لم يسبق له أن قرأها أو سمع بها. ومن ثم فإن امتلاك هذه الآلية يمكن من تحديد المورفيمات المكونة للكلمة والوصول إلى معناها انطلاقاً من معنى المورفيمات. كما أن الوعي المورفولوجي يساهم في تطوير المعجم من خلال جانبين اثنين؛ جانب الانتاج المرتبط بالكلمات التي يستعملها المتعلم شفهيًا وكتابيًا. وجانب الفهم عبر تسهيل التعرف على الكلمات من خلال التعرف على المورفيمات المكونة لها، ذلك أن الوعي المورفولوجي مهم جداً في تعلم مختلف المهارات اللغوية، سواء تلك المتعلقة بالإدراك (القراءة والاستماع) أو تلك المتعلقة بالإنتاج (الحديث والكتابة).

تتوافق نتائج هذا الجزء أيضاً مع دراسة Alsaeedi^{٢٦} التي أجريت في المملكة العربية السعودية لعينة من متعلمي اللغة الإنجليزية، والتي كان الهدف منها التعرف تأثير التعليمات المورفولوجية على الوعي المورفولوجي للمشاركين ومعرفة المفردات واكتسابها، وقد أثبتت النتائج أن الطلاب الذين حصلوا على

²⁵ Pascale Colé vd., "Les connaissances dérivationnelles et l'apprentissage de la lecture chez l'apprenti-lecteur français du C.P. au C.E.2". *L'Année Psychologique*, 104/4 (2004).

²⁶ Wugud A. Alsaeedi, *The Role of Morphological Awareness in Vocabulary Acquisition in English of Saudi EFL Learners*, (Seattle: Seattle Pacific University, Arts in Teaching English to Speakers of Other Languages, Master Research, 2017).

تعليم للمورفولوجيا سحلوا أعلى تحصيل في اختبار المفردات واختبار الوعي المورفولوجي. وبالتالي، تم التوصل إلى استنتاج مفاده أن تعليم المورفولوجيا ساعد المشاركين على رفع وعيهم المورفولوجي وتحسين معارفهم الخاصة بالمفردات. لذلك فإن اعتماد التحليل المورفولوجي كوسيلة تدريس واضحة ومنظمة ضمن المناهج التعليمية وفي الفصول الدراسية سيكون مفتاحا واعدة لتدريس المعجم.

خاتمة

انطلاقا من الترابط المهم بين الوعي المورفولوجي والمعجم الذي أفرزت عنه نتائج هذا البحث، والذي يتوافق إلى حد كبير مع الأبحاث التي بينت أن تطوير المعجم لدى المتعلم يرتبط بمعارفه المورفولوجية، وعلى اعتبار أن المعجم يعد مدخلا أساسيا لتعلم اللغة، سواء كانت لغة أولى أو ثانية، فمن المهم التأكيد على أن الأنشطة التعليمية الصريحة التي تنبني على تطوير وعي المتعلم (ة) وقدرته على التفكير في المعجم ومراقبته آخذة بعين الاعتبار الخصائص اللسانية لهذا المكون، من العوامل المهمة التي تساهم في تحكم المتعلمين في الكفاية المعجمية وتطوير معجمهم باستمرار. ذلك أن المعجم في التمكن من اللغة، والطبيعة المركبة له، يَحْتَمَن العمل على تسليح متعلم اللغة باستراتيجيات فاعلة لتطوير معجمه، حتى يتمكن من حل مشكلات الفهم والتواصل التي تسببها الكلمات الجديدة أو الغامضة، والتي كثيرا ما يتعرض لها في تعلم اللغة واستعمالها، ومساعدته في الوقت ذاته على الاستمرار في تعلم كلمات جديدة وتطوير معجمه الذهني.

وقد أظهرت نتائج الدراسة عموما أنها تصب في صالح الفكرة القائمة على أن التعليم المنتظم للتحليل المورفولوجي وتنمية الوعي به لدى المتعلمين يشكل منهجا واعدة لتدريس المعجم، و إطارا نظريا لتكوين أنشطة المقررات الدراسية. واعتبارا لهذه النتائج، يصبح تدريب المتعلمين على تنمية معارفهم المطامورفولوجية في اللغة العربية، نشاطا تعليميا مهما يزودهم بوسائل لتحديد معنى الكلمات الجديدة التي لم يسبق لهم سماعها أو قراءتها من قبل، ويزودهم في الوقت نفسه بألية لإنتاج كلمات جديدة. على أن يتم اتباع مبادئ ديداكتيكية أثناء تدريس المورفولوجيا، ومنها أن تدريس المورفولوجيا ينبغي أن يكون جزءا من إطار عام لتدريس المعجم، بالإضافة إلى أن هذا التدريس يجب أن يظهر بوضوح كعنصر مستقل داخل المقرر التعليمي المعتمد. كما أن تعليم المتعلمين استعمال معارفهم المورفولوجية يجب أن يتم تحت إطار استراتيجية معرفية بمراحل واضحة تعتمد على تقلم استراتيجيات تعليمية تنمي الوعي المورفولوجي لدى المتعلمين وتوجههم لتطوير معجمهم. وهو ما يعبر عن الاتجاه المعرفي في تعليم اللغات والذي يستند على الفهم الواعي لنظام اللغة؛ فوعي المتعلم بما اكتسبه من معرفة وبطريقة اكتسابها، يزيد من نشاطه المطامعري، فتتمو لديه إمكانات استعمالها، بسهولة ويسر في مواقف طبيعية. وهو ما يتطلب وعي

الأساتذة والقائمين على هذا المجال بما جاءت به تعليمية اللغات من نظريات وإجراءات تطبيقية ناجعة في تعلم اللغات، والاستفادة منها باستثمارها بما يعود بالفائدة على المتعلم.

المصادر والمراجع

- ابن منظور، محمد بن مكرم. *لسان العرب*. بيروت: دار صادر، الطبعة ٣، ١٩٩٧.
- بوعناني، مصطفى. "المعجم الذهني في اللسانيات المعرفية: مكوناته وأبعاد انتظامه، ومسارات النفاذ إليه". *مجلة أبحاث معرفية* ٣ (٢٠١٢)، ٤١-٧٥.
- الخلوفي، فاطمة. "أثر الوعي الصرفي في تعلم القراءة". *مجلة كلية علوم التربية* ٧ (٢٠١٥)، ٣٩-٤٥.
- سعيد، خير الدين. "واقع وآفاق تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها في تركيا (جامعة إسطنبول نموذجاً)". *أبحاث المؤتمر السنوي العاشر*. باريس: معهد ابن سينا للعلوم الإنسانية بالتعاون مع مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، ٢٠١٦.
- عطار، أحمد عبد الغفور. *مقدمة الصحاح*. بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة ٢، ١٩٧٩.
- الودغيري، عبد العلي. "قضية الفصاحة في القاموس العربي التاريخي". *مجلة المعجمية* ٥-٦ (١٩٩٠)، ٢١٥-٢٣٨.
- الويزي، عبد الله. "معايير تصور وإعداد الكتاب المدرسي". *مجلة دفاتر التربية والتكوين* ٣ (شتنبر ٢٠١٠)، ١٣-١٨.
- عوجان، عائشة. "تعليمية المعجم مفاهيم أساسية". *مجلة العربية* ٧/٤ (٢٠١٦)، ٢٠٤-٢٤٢.

KAYNAKÇA

- 'Atîâr, Ahmed 'Abdûlgafûr. *Muqaddimetu's-şihâh*. Beyrût: Dâru'l-'ilmi li'l-melâyîn, 2. Basım, 1979.
- 'Ûcân, 'Aişe. "Ta'limiyyetu'l-Mu'cemi Mefâhîmün Esâsiyya "Mecelletu'l-'Arabiyya 4 /7 (2016), 204-242.
- Alsaedi, Wugud A.. *The Role of Morphological Awareness in Vocabulary Acquisition in English of Saudi EFL Learners*. Seattle: Seattle Pacific University, Arts in Teaching English to Speakers of Other Languages, Master Research, 2017.
- Berthiaume, Rachel vd. "L'evaluation de la conscience morphologique: proposition d'une typologie des taches". *Language Awareness* 19/3 (August 2010), 156-158. <http://dx.doi.org/10.1080/09658416.2010.482992>
- Bu'nânî, Mustafâ, "el-Mu'cemu'z-zihni fi'l-lisâniyyâti'l-ma'rifiyyeti : Mukevvinâtuhu ve eb'âdu intizâmihi, ve mesârâtû'n-nefâzi ileyh". *Mecellet Ebhâs Ma'rifiyye* 3 (2012), 41-75.

- Carlisle, Joanne F. "Fostering Morphological Processing, Vocabulary Development and Reading Comprehension". *Vocabulary Acquisition: Implications for Reading Comprehension*, ed. R. K., Wagner, A. E., Muse, K. R., Tannenbaum. 78-103. New York: Guilford Press, 2007.
- Carlisle, Joanne F. "Morphological awareness and early achievement". *Morphological aspects of language processing*. ed. L. B Feldman. 189-209. Hillsdale NJ: Erlbaum, 1995.
- Colé, Pascale vd. "Les connaissances dérivationnelles et l'apprentissage de la lecture chez l'apprenti-lecteur français du C.P. au C.E.2". *L'Année Psychologique*, 104/4 (2004), 701-750.
- Colé, Pascale vd." Les connaissances dérivationnelles et l'apprentissage de la lecture chez l'apprenti-lecteur français du C.P. au C.E.2". *L'Année Psychologique*, 104/4 (2004), 701-750.
- Demiray Akbulut, Fatma. "Effects of morphological awareness on second language vocabulary knowledge". *Journal of Language and Linguistic Studies*, 13/1 (2017), 10-26.
- el-Ḥallûfî, Fâtîma. "Eseru'l-va'yi's-şarfıyyi fi te'allumi'l-kırâeti ". *Mecelletu Külliyyeti 'Ulûmi't-terbiyye* √ (2015), 39-45.
- el-Vedğîrî, 'Abdulıyy. "Kağıyyetu'l-feşâhati fi'l-kâmûsi'l-'arabiyyi't-târîhiyyi ". *Mecelletu'l-mu'cemıyye* 5-6 (1990), 215-238.
- el-Vîzî, 'Abdullah. "Me'âyîru taşavvuri ve i'dâdı'l-kitâbi'l-medrasıyyi ". *Mecelletu defâtiri't-terbiyyeti ve't-tekvîn*. 3 (Eylül 2010), 13-18.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrût : Dâru şâdir, 3. Basım, 1997.
- Ichikawa, Shingo. "The Role of Morphological Awareness in L2 Vocabulary Development in Logographic Languages". *The nagoya gakuin daigaku ronshu*, *Journal of Nagoya Gakuin University*, 25/2 (2014). 25-37.
- Jornlin, Michael. "The role of morphological awareness in vocabulary acquisition". *Langues et linguistique*, 35 (2015), 57-63.
- Kuo, Li-jen- Anderson, R. C. (2006). "Morphological Awareness and Learning to Read: A Cross Language Perspective", *Educational Psychologist*, 41/3 (September 2006), 161- 180. https://doi.org/10.1207/s15326985ep4103_3
- Nagy, William vd. "Morphological knowledge and literacy acquisition". *Journal of Learning Disabilities*, 47/1 (January 2014), 3-12. <https://doi.org/10.1177/0022219413509967>

Researchgate, "The contribution of morphological awareness to polymorphemic word knowledge in French-speaking 4 th -graders" (Erişim: 2 mayıs 2020). https://www.researchgate.net/publication/281099017_The_contribution_of_morphological_awareness_to_polymorphemic_word_knowledge_in_French-speaking_4_th_graders

Sa'îdî, Hayru'd-dîn. « Vâkı'ü ve âfâku ta'limi'l-lugati'l-'arabiyyeti li gayri'n-nâtikîna bihâ fi Türkiye (Câmi'atu İstanbul nemûzecen). Ebhâsu'l-mu'temeri es-seneviyyi el-'âşir. Paris: Ma'hadu İbn Sina li'l-ulûmi'l-insâniyyeti bi't-te'avuni me'a merkezi'l-Melik 'Abdillâh b. 'Abdilazîz ed-Duvelî li hîdmeti'l-lugati'l-'arabiyyeti, 2016.

Saidane Rihab. *La relation entre la conscience morphologique et le vocabulaire chez les élèves francophones de quatrième année du primaire*. Montréal: Université du Québec, Didactique des langues, Yüksek Lisans Tezi, 2016. <https://archipel.uqam.ca/9297/>

Tyler, Andrea- Nagy, William. "The acquisition of English derivational morphology". *Memory and Language*, 28/6 (December 1989), 649-667. [https://doi.org/10.1016/0749-596X\(89\)90002-8](https://doi.org/10.1016/0749-596X(89)90002-8)

Wagner, Richard K. vd. "Promising avenues for better understanding implications of vocabulary development for reading comprehension". *Vocabulary acquisition: Implications for reading comprehension*, ed. R. K. Wagner, A. E. Muse, & K. R. Tannenbaum. New York: Guilford Press, 2007, 276-291.

Tefsir'in Dini İlimler Arasındaki Konumuna Dair Bazı Envârü't-Tenzil Hâşiyelerinin İncelenmesi

A Research in Some Hâshiyahs of Anwâr al-Tanzil in terms of the Status of
Tafsir Among Islamic Sciences

Enes BÜYÜK

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Dr. Lecturer, Trabzon University, Faculty of Theology Department of Tafsir

Trabzon / Turkey

enesby_55@outlook.com

ORCID ID: 0000-0002-9619-9450

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 28 Mayıs / May 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 26 Ağustos / August 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.743708

Atıf / Citation: Büyük, Enes. "Tefsir'in Dini İlimler Arasındaki Konumuna Dair Bazı Envârü't-Tenzil Hâşiyelerinin İncelenmesi / A Research in Some Hâshiyahs of Anwâr al-Tanzil in terms of the Status of Tafsir Among Islamic Sciences". *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches* 54 (Aralık / December 2020/2), 203-228. doi: 10.29288/ilted.743708

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

İslâmî ilimler tedvin edildikten sonra aralarındaki hiyerarşi sağlanmaya çalışılmıştır. Bu ilimler içerisinde temelde murad-ı ilahiyi ortaya koyma amacıyla Kur'an'ı araştırma konusu yaptığı için tefsir ilminin kimi sorunları, sonraki kaynaklarda olsa bile dikkate alınıp incelenmiştir. Tefsire dair meselelerin tartışılıp incelendiği kaynaklar arasında Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl* adlı tefsirinin mukaddimesi önemli rol oynamıştır. Zira bu tefsir üzerine yazılan şerh-hâşiyeler onun sonraki literatüre etkisini ortaya koymaktadır. Beyzâvî tefsir mukaddimesinde tefsiri dini ilimlerin en yücesi olarak sunmakta, akabinde bir taraftan şer'î kaidelerin esasını oluşturduğu için ilimlerin aslı kabul etmekte ve diğer taraftan tefsir yapabilmek için de dini ve edebi ilimlerde mahir olmayı şart koşturmaktadır. Şerh ve hâşiyelerde bu yargılara bağlı olarak tefsirin nasıl üstün ilim olduğu, özel olarak da onun kalam ve hadis ilmine karşı üstünlüğü sorunu tartışılmıştır. Bunlara ilave olarak tefsirin dini ilimlerin temelini oluşturduğu için bu ilimlerden önce gelmesi ile ancak onlardan yardım alarak tefsir yapılabileceği kabulünün tefsiri o ilimlerden sonraya yerleştirilmesi problemi ele alınmıştır. Bu makale mezkûr sorunların incelenmesini amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Tefsir, Beyzâvî, Envârü't-tenzîl, Şerh-Hâşiyeye, Dini ilimler.*

Abstract

After the codification of Islamic sciences, an hierarchy was tried to be established among them. For the science of tafsîr among these sciences, studies on the Qur'an in order to reveal the divine intention, some of the problems of tafsîr, even if they are in the later sources, had been taken into consideration. Among the sources, in which these issues related to tafsîr were discussed and examined, al-Baydâwî's tafsîr *Anwâr al-Tanzîl* plays an important role. Because the sharhs and hâshiyahs on this tafsîr reveal its effect on the literature to come. Al-Baydâwî presents tafsîr as the supreme of sciences in his introduction to tafsîr, he then subsequently accepts it as the origin of the Islamic sciences since it forms the basis of the religious codes; but on the other hand, he stipulates a competency in religious and literary sciences, in order to be able to conduct a tafsîr. In the sharhs and hâshiyahs, depending on these judgments how tafsîr is a superior science than others, and the problem of superiority of tafsîr over kalam and hadith were specially discussed. In addition to these, the problems of tafsîr ranking higher than other Islamic sciences due to its forming the basis for these sciences, and the acceptance of tafsîr as a latter knowledge as it can only be done with the help of these other sciences were discussed. This article aims to examine the aforementioned problems.

Keywords: *Tafsîr, al-Baydâwî, Anwâr al-Tanzîl, Sharh-Hâshiyah, Islamic Sciences.*

Extended Summary

In the context of statements in the preface of al-Baydâwî's tafsîr named *Anwâr al-Tanzîl*, three issues cause controversy among the sharhs and hâshiyahs written on this tafsîr. First of all, commentators question whether the expression of al-Baydâwî stating that "Tafsîr is the supreme science" is the truth or an exaggeration. Because, al-Baydâwî devotes this superiority, which he devotes to tafsîr in the preface of *Anwâr al-Tanzîl*, to kalam and hadith in his works written on the fields of kalam and hadith. Accordingly, al-Baydâwî claims that these three sciences together are the chief/head of the religious sciences and the most superior ones among them. Which of them is really the most superior one? This question is answered in three different ways in the hâshiyahs. According to the first approach, when al-Baydâwî says "Tafsîr is the supreme science", the science of kalam is the exception from this statement since it researches the broadest and most valuable subject. Its research subject is considered to be known or existing in terms of demonstrating 'akâ'id matters such as the existence, adjectives, and actions of Allah. By demonstrating the correctness of the matters in question, kalam also demonstrates the research subjects of religious sciences such as tafsîr, hadith, and

fiqh. For example, in order to conduct a tafsîr or to analyze the words of the Prophet, it is necessary to demonstrate the existence of Allah, that He has the attribute of kalam, He has revealed Qur'ân, and He can send a prophet. Since these demonstrations are presented by kalam, sciences such as tafsîr, hadith, and fiqh are naturally based on kalam. Consequently, the most superior religious science is kalam. According to the second approach, this superiority devoted to tafsîr by al-Baydâwî is true. Even though the subject of the kalam is known or existing, Qur'ân, which is the subject of tafsîr, is broader than the subject of the kalam since it contains all kinds of practical laws and theoretical wisdom. The one with the most broader subject is also the most superior one. On the other hand, kalam does not demonstrate that Qur'ân, which is the subject of tafsîr, is the divine word and that is why it cannot be claimed that tafsîr is based on kalam. The fact that Qur'ân is the divine word has already been demonstrated by its i'jâz during the process of revelation. In other words, the correctness of the subject of tafsîr is not based on any other science but it proceeds from itself. Kalam just bases this on through rational evidence afterward. According to the third approach, kalam and tafsîr are superior to each other from different aspects. Kalam is superior to tafsîr in terms of demonstrating the correctness of the subject of tafsîr. Tafsîr, on the other hand, is superior to kalam since some of its matters -such as matters concerning the afterlife- are based on tafsîr. Secondly, the commentators express that the science of hadith is also basic science; so they question how the characterization of tafsîr as the only basic science should be comprehended. Some commentators state that the hadith is the basic science since the explanation of some verses in Qur'ân is based on the sunnah. However, according to them, the fact that tafsîr is based on hadith in some respects does not make the science of hadith a superior science against tafsîr in every respect. Some other commentators state that even if the explanation of some verses is based on sunnah, the correctness of the sunnah is based on Qur'ân and the correctness of Qur'ân is based on i'jâz. Accordingly, the source of the legitimacy of the sunnah is based on Qur'ân, that is, the tafsîr, which makes it the subject of research, and in this respect, tafsîr becomes superior to the hadith and the basic science. In the third place, the problem discussed in the context of Al-Baydâwî's statements in the preface is that tafsîr comes both before and after religious sciences. Since al-Baydâwî accepts tafsîr as the base of religious science, religious sciences are naturally based on tafsîr. This situation puts tafsîr before them. On the other hand, al-Baydâwî stipulates that all religious and literary sciences must be mastered in order to conduct tafsîr and expresses that tafsîr can only be conducted through them. This situation puts tafsîr after religious sciences. In other words, tafsîr is both based on these sciences and these sciences are based on tafsîr. The commentators try to solve this problem, which they describe as a vicious circle, from two aspects. The first explanation is as follows: The fact that tafsîr comes before religious sciences is because some information in tafsîr is based on the predecessor scholars who receive the truths of revelation from the center of nubuwwah (prophecy). The fact that tafsîr comes after religious sciences is because some of the information in tafsîr is based on the successor (khalaf) scholars who discover the details of rhetoric, judgments, and wisdom. The second explanation is as follows: The science of tafsîr has two parts. The first part is about riwâyah and the second part is about dirâyah. The verses also consist of two parts: muhkam and mutashâbih. The knowledge of the first part (riwâyah and muhkam) of both parts is not based on being skilled in religious sciences. In this respect, tafsîr comes before them. The knowledge of the second part (dirâyah and mutashâbih) is based on being skilled in religious sciences. In this case, tafsîr comes after religious sciences.

GİRİŞ

İslâmî ilimlerin tedvin edilip gelişmesine paralel olarak müfessirler tefsirin mahiyeti, onun diğer ilimlerle ilişkisi ve onlar karşısındaki konumu hakkında değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bu hususlarda bilgi veren en erken kaynağın Râgîb el-İsfahânî'nin (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) tefsir mukaddimesi olduğu söylenebi-

lir. İsfahânî, tefsir ilminin konusunu, gagesini, ortaya koymayı amaçladığı bilgileri açıklamakta ve bu açılardan onun en şerefli ilim olduğunu belirtmektedir. Yine tefsir-te'vil kavramlarını ve ilm-i tefsirin hakkı verilerek icra edilebilmesi için hangi edebi ve şer'î ilimlerle ilişkili olduğunu tasrih etmektedir.¹

Sonraki süreçte tefsirin nasıl bir ilim olduğu ve diğer ilimlerle ilişkisine dair bazı açıklamalar içeren iki tefsir ve mukaddimesine daha dikkat çekilebilir. Bunlardan biri Zemahşerî'nin *el-Keşşâfı* ile diğeri Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl*'idir. *el-Keşşâf* mukaddimesinde Zemahşerî'nin özellikle ilm-i tefsir kavramını kullanması, Beyzâvî'nin tefsir-te'vil ve ilm-i tefsir gibi kavramlara atıfla onun ilimler arasındaki değeri ve konumuna dair birtakım yargılarda bulunması son derece önemlidir. Zira her iki metin üzerine sonraki süreçte yazılan şerh-hâşiye ve ta'lik türü eserlerde bunlar önemli tartışma ve değerlendirmelerin yapılmasına zemin hazırlamıştır. *el-Keşşâf* hâşiyelerinde tefsirin mahiyeti hakkında önemli bir çalışma bulunmakla birlikte² bu meselelerin *Envârü't-tenzîl* şerh-hâşiyelerindeki uzanımlarına dair Sadreddinzâde eş-Şirvânî (ö. 1036/1627) çerçevesinde yapılan bir araştırma³ hariç herhangi bir çalışma tespit edilememiştir.

el-Keşşâf'ın mukaddimesinde tefsirin müdevven bir ilim olarak diğer ilimler arasındaki konumuna ve tefsir ile diğer ilimler arasında nasıl bir ilişki bulunduğu dair müstakil açıklamalar bulunmamaktadır.⁴ Buna karşın Beyzâvî *Envârü't-tenzîl*'in mukaddimesinde tefsirin konumuna ve diğer ilimlerle ilişkisine dair veciz bir şekilde bazı açıklamalar yaptığından dolayı onun üzerine yazılan şerh-hâşiyelerde konu hakkında önemli izahlar bulunmaktadır. Bu durum, bahsedilen hususlarda *Envârü't-tenzîl* şerh-hâşiyelerinin *el-Keşşâf* üzerine yazılan hâşiye literatüründen farkını ve alana sağladığı katkıyı ifade etmektedir. Dolayısıyla Beyzâvî'nin tefsir mukaddimesinde özellikle ilm-i tefsirin mahiyeti hakkında yaptığı bazı açıklamalarının onun üzerine yazılan şerh-hâşiyelerde nasıl ele alındığının ve değerlendirildiğinin incelenmesi önem arz etmektedir.

Makalede şerh-hâşiyeler belirtilen hususlar çerçevesinde tasviri bir yöntemle incelenecektir. Bahsedilen hususlara dair açıklamaların izi ayrıca, dikkate alınacak hâşiyelerde kronolojik açıdan sürülmeye çalışılacaktır. Haliyle kronolojik yöntem gereği, mezkûr meselelere değinmeyen ya da önceki şârihlerle benzer kanaati paylaşan şârihlerden de bahsedilecektir. Onların konu hakkında açıklama yapmadıklarının veya önceki kanaatleri paylaştıklarının tespiti, mezkûr meselelerin *Envârü't-*

¹ Râğib el-İsfahânî, *Mukaddimetü câmi'i't-tefâsîr*, nşr. Ahmed Hasan Ferhad (Kuveyt: Dâru't-Da've, 1984), 47-51, 91, 93-97.

² Bk. M. Taha Boyalık, "el-Keşşâf Şerh-Hâşiye Geleneğinde Tefsir İlminin Mahiyeti Tartışması", *Nazariyat* 4/1 (2017), 91-118.

³ Bk. Şükrü Maden, "Sadreddinzâde Şirvânî'ye Göre Bir İlim Olarak Tefsir ve Değeri", *Osmanlı'da İlm-i Tefsir*, ed. M. Taha Boyalık – Harun Abacı (İstanbul: İSAR, 2019), 357-390.

⁴ *el-Keşşâf* üzerine yazılan hâşiyelerde de bir değerlendirme görünmemektedir. Bk. Boyalık, "el-Keşşâf Şerh-Hâşiye Geleneğinde Tefsir İlminin Mahiyeti Tartışması", 91-118.

tenzîl hâşiyelerinde hangi şârihlerle sınırlı kaldığı, hangilerinin bunlarla ilgilenmediği hususunda literatüre dair bir tasavvur sunacaktır. Öte yandan önceki görüşleri paylaşanların tespiti de hangi görüşlerin daha yaygın hale geldiğine veya o görüşü ilk olarak ileri süren şârihin sonraki literatüre ne denli etki edebildiğine dair de fikir vermiş olacaktır. *Envârü't-tenzîl*'e yazılan hâşiyelerin kronolojik ve tasviri bir yöntemle inceleneceği bu araştırmada Beyzâvî'nin açıklamalarını ve bu bağlamda ortaya çıkan sorunları şârihlerin nasıl ele alıp çözümlediklerini ortaya koymak, günümüzde sürdürülen tefsirin mahiyeti ve konumu bağlamındaki tartışmalara katkı sağlamak ve bu tartışmaların klasik dönemdeki uzantılarıyla ilişkisini kurmak amaçlanmaktadır. Dini ilimler arasındaki hiyerarşide tefsirin konumunu belirlemek ve onlarla nasıl ilişki içerisinde bulunduğunu açıklığa kavuşturmak, bu alanda yapılacak araştırmaların mahiyetini, ilimlerle ilişkisini ve sınırlarını tayin edecektir.

Bibliyografik araştırmaların ortaya koyduğu üzere Beyzâvî tefsiri üzerine yazılan dört yüzü aşkın şerh-hâşiyeye veya ta'lik türü eser mevcuttur.⁵ Bunların önemli bir kısmı *Envârü't-tenzîl*'in tamamına yönelik olmayıp eksiktir. Bir kısmı ise *Envârü't-tenzîl*'deki bazı sûrelerin ya da âyetlerin tefsirleri üzerine yazılmıştır. Diğer bazı şerh-hâşiyeler de *Envârü't-tenzîl*'in mukaddimesini atlayıp doğrudan Fâtiha sûresinin tefsirinden başlamaktadır. Bu durumlar ile yazılan şerh-hâşiyelerin birçoğunun günümüze ulaşmadığı hesaba katılırsa bu tefsire mukaddimeden itibaren şerhe başlayan şerh-hâşiyelerin diğerlerine nispetle daha sınırlı olduğu söylenebilir. Buna göre çalışmada tespit edilip ulaşılan kırk beş eser dikkate alınacaktır.

1. ENVÂRÜ'T-TENZİL MUKADDİMESİNDE TEFSİRİN KONUMU

Nasîrüddin el-Beyzâvî (ö. 685/1286) tefsir mukaddimesini hacim bakımından kısa tutsa da mukaddimede önemli kavramlar kullanmakta ve bunlarla birtakım yargılarda bulunmaktadır. Onun, mukaddimeyi temelde üç kısma ayırdığı anlaşılmaktadır. Birinci kısım adet olduğu üzere besmele, hamdele ve salvele faslından oluşmaktadır. Mukaddimenin ikinci kısmında tefsir ilminin mahiyetine dair birtakım açıklamalar yapılmaktadır. Nihayet son kısımda da kendisini tefsir yazmaya sevk eden nedenlerden ve tefsir sürecinde takip edeceği bazı hususlardan bahsetmektedir.

Çalışmamızı doğrudan ilgilendiren, mukaddimenin ikinci kısmı olup Beyzâvî'nin burada tefsirin mahiyetine ve konumuna dair yaptığı şu açıklamalarıdır:

İlimlerin değer bakımından en yücesi, şeref ve parlaklık bakımından en üstünü tefsir ilmidir ki o, dinî ilimlerin reisi, şer'î kaidelerin temeli ve esasıdır. Onunla meşgul olmaya ve o alanda ko-

⁵ Bk. Şükrü Maden, "Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vîl Literatürü ve Literatür Değerlendirmesi", *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*, ed. Mustakim Arıcı (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 609-651.

*nuşmaya ancak usulüyle ve fur'ûyuyla tüm dini ilimlerde mahir olanlar ile çeşitli dallarıyla birlikte edebî ilimler ve Arabî sanatlarda zirveye ulaşanlar layıktır.*⁶

Bezzâvî burada öncelikle tefsiri dini ilimlerin en üstünü ve en şerefli olarak takdim etmektedir. Şârihler/muhaşşiler bir yandan tefsirin hangi açıdan en şerefli ya da üstün olduğunu açıklamakta, diğer yandan da tefsire atfedilen bu üstünlüğün kelim ve hadis ilmi söz konusu olduğunda ortaya çıkardığı sorunu izah etmektedirler. Zira Bezzâvî bu üstünlük vasfını kelim kitabı *Tavâli'ü'l-envâr*'ın girişinde kelim ilmine tahsis etmektedir. O şöyle söylemektedir: “İlimlerin konu bakımından en yücesi, usul ve fur'û bakımından en doğrusu... bu ilimdir (kelim) ki o, ...şer'î kaidelerin dayanağı ve esası, dinin şiarlarının reisi ve başıdır.”⁷ Bununla birlikte Bezzâvî ilimlerin üstünlüğünü *Tuhfetü'l-ibrâr şerhu Mesâbîhu's-sünne* adlı eserinde ise hadis ilmine vermektedir. Orada da bu hususta şunları dile getirmektedir: “Sünnet kendisinden dini ilim ve şer'î şiar nehirlerinin fışkırdığı bir pınar gibidir. Tefsir ilmi yüksek bir değere ve şerefe sahip olmakla birlikte Hz. Peygamber'den sadır olan beyanlara ve tevellere dayalıdır. Diğer ilimler ise bu iki ilimden doğar ve onlara dayalı gelişirler...”⁸ Bezzâvî'nin sünnet ifadesiyle hadis ilmini kastettiği açıktır. O, her iki ilmi birden diğer şer'î ilimlerin temelini yerleştirmektedir. Her iki ilmin üstünlüğü kendi aralarında düşünüldüğünde ise Bezzâvî hadis ilmini en temele yerleştirmektedir. Buna göre hadis ilmi dini ilimlerin aslı ve temeli olarak takdim edilmektedir. Diğer yandan Bezzâvî kelim ve hadis ilmine atfettiği üstünlük vasfını *Envârü't-tenzîl*'de de tefsir ilmi için geçerli görüp ona hasretmektedir. Sonuçta Bezzâvî ilimlerin üstünlüğü vasfını üç ayrı ilim için (tefsir, hadis ve kelim) mümkün görmektedir. Gerçekte en üstün hangisidir, aynı anda üç üstün ilim olabilir mi ya da Bezzâvî'nin bu üç farklı tavrı nasıl anlaşılmalıdır? Bu sorunlara bağlı olarak bazı hâşiyelerde tefsirin üstünlüğü kelim ve hadis ilminin konumu da dikkate alınarak tartışılmaktadır.

Bezzâvî yukarıdaki metinde ikinci olarak böylesi bir değere sahip tefsir sahasında konuşacak kişinin dinî ve edebî ilimlerde mahir olmasını şart koşmaktadır. Onun bu veciz ifadeleri tefsirin bir taraftan dinî ilimlere takaddümü diğer taraftan da teahhuru sorununu ortaya çıkarmaktadır. Tefsir diğer ilimlerin aslı ve esası kabul edildiğinde diğer ilimler ona dayanmış olacaktır. Öte yandan tefsir yapabilmek için de diğer ilimlerin bilinmesi şart koşulduğunda bu sefer tefsir diğer ilimlere dayanmış olacaktır. Şârihler bu problemi devir (kısır döngü) olarak nitelemekte ve çözümlenmeye çalışmaktadırlar.

⁶ Nâsirüddin Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Bezzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vil*, nşr. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşli (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1418), 1/23.

⁷ Kâdi Bezzâvî, *Tavâli'ü'l-Envâr*, trc. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 23.

⁸ Nâsirüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Bezzâvî, *Tuhfetü'l-ibrâr şerhu Mesâbîhu's-sünne*, thk. heyet (Kuveyt: İdâretü's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 2012), 1/6.

2. TEFSİR VE KELAMIN EN ÜSTÜN OLMA SORUNU

Bezzâvî'nin tefsirine mukaddimeden itibaren şerh/hâşiye yazan, tespit edip hâşiyesine ulaşabildiğimiz en erken müellif Mehmed Şah Fenârî'dir (ö. 839/1435 [?]). O, tüm dini ilimlerin en üstünün kelimeler olduğu sabitken Bezzâvî'nin tefsiri en üstün olarak nitelenmesinin nasıl mümkün olacağını sormakta ve bunu şöyle cevaplamaktadır:

Kelam ve tefsirin üstünlüğü sorunu hakkında derim ki bu durum, konunun (mevzû) umumi olmasına ve en şerefli bilgileri içermesine itibarladır. Ancak söylediklerimizi iyice düşünen kimse şundan şüphe etmez: Gerçekte şeref, özellikle bu ilme (tefsir) mahsustur. Bezzâvî dini-dünyevi ahkâmın ve delillerin mercii olarak tefsiri zikretmiştir. Kim bilgiyi nübüvvet kandilinden almazsa o, şaşkınlık ve sapkınlık içindedir. Ekâbirin bazılarından rivayet edilmiştir ki onlardan biri, ahir ömründe şöyle demiştir: 'Aklın adımlarının sonu akılsızlıktır. Âlemin gayretinin neticesi sapkınlıktır. Ömrümüz boyunca yaptığımız araştırmalardan elde etmedik. Kıl-ü kâli toplamaktan öte bir şey.' Sonra Kur'an icmâlen işaret etmek suretiyle akli delillerle doludur. Zikrettiğimiz gibi sonuçta şeriatın bilfiil varlık bilgisinin (sübut) kendisine dayandığı bazı meselelerin ispatı, buna Kur'an'da akli delillerle işaret edilmekle birlikte ilahî (hürmet) bir yolla başka bir ilimde olur. Bu, Bezzâvî'nin ehli tahkikin nazârına göre, hakkında şüphe duymadığı şeylerdendir.⁹

Anlaşılabileceği üzere Fenârî, önce kelimelerin ilminin tefsirden üstün olmasının sebebi-ni kelamın konusunun genişliği ve bu konuya dair elde edilen bilgilerin şerefli oluşuyla açıklamaktadır. Zira bir ilmin konusu ne kadar hususi ise konusu umumi olana nazarla o ilmin alt ilim olduğu kabul edilmektedir. Burada dikkate alınan diğer gerekçe konu hakkında ortaya çıkarılan bilgilerin şerefidir. Daha değerli bilgiyle uğraşan ilim, daha üst ilim olarak varsayılmaktadır. Ancak Fenârî tefsirle kelam arasında önemli bir farka işaret etmektedir. Bu farkta da tefsirin konusu olan Kur'an merkezdedir. Öyle ki şeriatın bazı meselelerinin varlık bilgisi (sübutu) ancak Kur'an'dan elde edilebiliyorsa o zaman bu bilgiyi ortaya koyan ya da araştıran tefsir ilmi asıl ilim ya da üst ilim haline gelmektedir. Bununla birlikte Fenârî meselelerin salt varlık bilgisinin tek başına yeterli olmadığına akli delillerle doğruluklarının ispat edilip temellendirilmesi gerektiğine de işaret etmektedir. Akli delillerle temellendirmeyi ise kelam ilmi yapmaktadır. O halde tefsir ilmi şer'î bilgiyi ortaya koymada üstün ilim olurken bunu ispat etmede de kelam ilmi üstün olmaktadır. Eğer kelam ilmi şer'î bilgiyi kendisi ortaya koyamıyor ancak Kur'an'dan elde edilebiliyorsa bu durumda da tefsirin kelama nazaran daha üstün bir konumda durduğu anlaşılmaktadır. Sonuçta Bezzâvî'nin tefsire atfettiği üstünlüğü Fenârî bir mübalağa olarak değil hakiki anlamda söylenmiş bir ifade olarak kabul ediyor görünmektedir.

Hâşiyelerine ulaşabildiğimiz sonraki şârihler/muhaşşiler Yusuf b. Ömer (Acem Sinan) (ö. 865/1461) ve sonrasında Hamza el-Karamânî (ö. 871/1466) Bezzâvî'nin mezkûr ifadelerini kısaca ihtisar edip geçmekte ve herhangi bir sorundan bahset-

⁹ Mehmed Şah b. Şemseddin Molla Fenârî, *Hâşiye 'alâ tefsiri sûreti'l-Fâtîha li'l-Bezzâvî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1102), 315a-315b.

memektedir.¹⁰ Bir diğer şârih Seyyid Ahmed el-Kırîmî (ö. 879/1474) tefsirin konumuyla ilgili olarak ilimlerin en yücesi ifadesiyle Beyzâvî'nin söylediklerinin, müelliflerin âdeti üzere, bir teşvik amaçlı olduğunu ifade etmekte, ancak bunu açıklamamakta ve bu bağlamdaki sorunlara da temas etmemektedir.¹¹ Kırîmî bu ifadeyle dinî ilimler içerisinde tefsirin en yüce ilim olmadığını, Beyzâvî'nin bu ifadelerinin talebeleri tefsire teşvik etmeye yönelik olduğunu düşünmektedir.

Yaptığı açıklamalarla sonraki hâşiyelerde oldukça etkisi bulunduğu anlaşılan Molla Hüsrev (ö. 885/1480) konu hakkında dikkat çekici değerlendirmeler yapmaktadır. Onun ifadelerine göre bir ilmin şerefi; konusunun, ortaya koyduğu verilerinin ve gayesinin şerefi ile ona duyulan şiddetli ihtiyaç dolayısıyladır. Tefsir ise bu dört açıdan da en şerefli ilim olmaya haizdir. Birinci açıdan onun konusu her türlü hikmetin ve faziletin kaynağı olan Allah kelimidir. İkinci açıdan onunla Kur'an'daki Allah'ın muradı bilinmektedir. Üçüncü açıdan da tefsirin gayesi kopması mümkün olmayan sapasağlam bir kulpa sarılmak ve ebedi saadete ulaşmaktır. Dördüncü açıdan ise her türlü dini-dünyevi, yakın ve uzak yetkinlik şer'î ilimlere bağlıdır. Dini bilgiler ve onların medarı da önünden ve ardından batılın yavaşamadığı Allah'ın Kitab'ının bilgisine dayalıdır. Molla Hüsrev bu dört veçheyi açıkladıktan sonra sözü kelim ilminin üstünlüğü meselesine getirmektedir. Kelamın konusunun sadece Allah'ın zatı, sıfatları ve bunlara ilişkin meselelerin bilinmesi olmadığını, bilakis dini akidelerin ve onlara ilişkin hususların tespit edilmesi haysiyetiyle mutlak olarak malum olduğunu belirtmektedir. Böylelikle de o, tefsirden daha şerefli olmaktadır.¹² Dikkat etmek gerekir ki Molla Hüsrev burada kelamın konusunun sadece Allah'ın zatı ve sıfatlarıyla ilgili meseleler olmadığını ifade ederek kelam ilminin muahhar dönemdeki tanımını esas almaktadır. Zira kelam ilminin konusunu salt Allah'ın zatı ve sıfatlarıyla sınırlayanlar bulunmaktadır. Ancak sonraki süreçte kelamın konusu mezkûr meseleleri de kapsayacak şekilde malum olarak kabul edilmekte ve böylece kelam, konusu itibarıyla en geniş ve en temel araştırma alanına sahip olmaktadır.¹³ Molla Hüsrev bu durumu dikkate alarak Beyzâvî'nin "ilimlerin en yücesi/şerefli" ifadesindeki ilimlerden kelamı istisna etmekte ve bu istisnayı gerekli kılan şeyi de kelam ilminin daha geniş bir konuya sahip olmasıyla açıklamaktadır.

¹⁰ Yusuf b. Ömer b. Yusuf el-Abbasi, *Hâşiyeye 'alâ Envâri't-tenzil* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 502), 5b; Hâşiyenin zahiriye sayfasında şârihin tam ismi, meşhur olduğu ismi ve vefat tarihi h. 865 olarak zikredilmiştir. Nureddin Hamza b. Mahmud el-Karamânî, *Hâşiyeye 'alâ Envâri't-tenzil* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kadızâde Mehmed Efendi, 55), 5a.

¹¹ es-Seyyid Ahmed b. Abdullah el-Kırîmî, *Misbâhu't-ta'dil fi keşfi Envâri't-tenzil* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 147), 4a.

¹² Muhammed b. Ferâmerz b. Ali Molla Hüsrev, *Hâşiyeye 'alâ evâili Tefsiri'l-Kâdi* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 176), 8a.

¹³ Bk. Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 1/138-140.

Sonraki süreçte el-Hatîbü'l-Vezîrî (ö. 891/1486), Şeyhzâde Muhyiddin (ö. 950/1543), Sâdık-ı Geylânî (ö. 970/1563), Kınalızâde Ali Efendi (ö. 979/1571), Abdülhalîm el-Germiyânî (ö. 1055/1645) ve Nureddin Nurullah b. Muhammed eş-Şîrvânî (ö. 1065/1655) gibi şârihler tefsirin hem dört yönden en şerefli ilim olduğuna hem de kelâmın konusunun genişliği itibarıyla ondan daha üstün olduğuna dair Molla Hüsrev'in açıklamalarını nakletmektedirler.¹⁴ İbn Ebû Şerîf Kemâleddin el-Makdisî (ö. 903/1497-98) ve el-Ehaveyn (ö. 904/1498-99) ise Molla Hüsrev'le aynı yaklaşımı savunmaktadır.¹⁵

Molla Hüsrev'den sonra meseleye dair önemli açıklamalarda bulunan şârih İbn Kârân'dır (ö. 889/1484).¹⁶ O, önce değer bakımında tefsirin ilimlerin en yücresi olmasını, daha sonra şeref bakımından en üstün olmasını açıklamaktadır. Ona göre ilimlerin en yücresi/büyüğü ifadesindeki yücelik/büyüklik (azîm) cisimlerde ve cisim olmayanlarda söz konusudur. Cisimlerde büyüklük gözün onu her yönüyle kaplayamaması ve kuşatamamasıyla olmaktadır. Cisim olmayanlardaki büyüklük ise herhangi bir yönden gözün onu kuşatmakta yetersiz kalmasıyla ya da hakikatte bazı göz ve zihinlerin veyahut da hepsinin onu idrak etmekte aciz kalmasıyla gerçekleşmektedir. Mutlak büyük/yüce olan ise Allah Teâlâ ve sıfatlarıdır. İbn Kârân gözlerin ve zihinlerin herhangi bir yönden onu tasavvur edemediğini ve onun ilminden herhangi bir şeyi kuşatamadığını söylemektedir. Buna göre Allah'ın kelâmı ise onun sıfatlarından ve onu bilmek de onun levazımındandır. Böylece tefsir ilimlerin en yücresi olmaktadır. Kur'an'ın kelimelerinin ve hikmetlerinin bilgisi de aslen sonu gelmeyecek şekilde mutlak olarak yücedir. Buna Allah Teâlâ el-Kehf 18/109'da işaret etmektedir. Durum buysa onunla ilgili ilim de diğer ilimlerin en yücresi olmaktadır.¹⁷ Böylece İbn Kârân değer bakımından tefsirin üstünlüğünü açıklarken onun ihtiva ettiği bilginin sonsuzluğunu gerekçe göstermekte ve bunu da Allah'ın kelâm sıfatının ezeli-ebedi oluşuna bağlamaktadır.

¹⁴ Muhammed b. İbrahim el-Harrâşî el-Hatîbü'l-Vezîrî, *Hâşîye 'alâ Envârî't-tenzil* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi, 109), 5b; Şeyhzâde Muhyiddin Mehmed b. Muslihuddin Mustafa el-Koçevî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Kâdi el-Beyzâvî*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Şâhin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999, 1/19; Mahmûd b. Hüseyin el-Efdalî es-Sâdîkî el-Geylânî, *Hâşîye 'alâ Envârî't-tenzil ve esrârî't-tevil* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazâde Hüseyin Paşa, 53), 11b; Kınalızâde Ali Alâeddin b. Muhammed Hinnâvizâde, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Kâdi* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 280), 15a-15b; Abdülhalîm b. Abdullah el-Germiyânî er-Rûmî, *Hâşîye 'alâ Envârî't-tenzil* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 306), 9a-9b; Nureddin Nurullah b. Muhammed eş-Şîrvânî, *Hâşîye 'ale'l-Kâdi min sûreti'l-Fâtihâ* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yazma Eserler, 12339/YZ0511), 10b-11a.

¹⁵ Muhammed b. Muhammed b. Ebû Şerîf Kemâleddin el-Kudsî el-Makdisî, *Şerhu evâilî Envârî't-tenzil* (Kastamonu: Kastamonu YEK, 2619), 8b; Muhyiddin Muhammed b. Kâsım el-Ehaveyn, *Hâşîye 'ale'l-Beyzâvî* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 112), 4b.

¹⁶ Hâşiyenin mukaddimesinde ve ferâğ kaydında müellifin künyesi Hüseyin b. Şihabüddin el-Kârânî el-Geylânî olarak zikredilmektedir. Bk. Hüseyin b. Şihabüddin İbn Kârân el-Geylânî, *Hâşîye 'alâ hutbeti Tefsîri'l-Beyzâvî* (Kastamonu: Kastamonu YEK, 1913), 2b, 90b.

¹⁷ İbn Kârân, *Hâşîye 'alâ hutbeti Tefsîri'l-Beyzâvî* (Kastamonu YEK, 1913), 76b-77a.

Sonraki şârihlerden Dede Ömer Rûşenî (ö. 892/1487), Süyûtî (ö. 911/1505), Ahmed es-Sînôbî (ö. 914/1508) ve Zekeriyâ el-Ensârî (ö. 926/1520) gibi şârihler konuya dair herhangi bir izahatta bulunmamaktadır.¹⁸

Tefsirin eşrefiyyeti ve kelim ilmiyle arasında ortaya çıkan üstünlük sorununa dair en dikkat çekici açıklamaları sonraki şârihlerden İdrîs-i Bitlîsî (ö. 926/1520) yapmaktadır. Ona göre Beyzâvî, yukarıda zikredilen ifadeleriyle, değer bakımından tüm ilimlerin en yücesinin, durum ve şeref bakımından da en üstününün tefsir ilmi olduğunu iddia etmektedir. Bunu da dile getirdiği şekliyle tefsirin dini ilimlerin reisi ve şer'î kaidelerin dayanağı olması vasfıyla delillendirmektedir. Çünkü dini ilimler, ilimlerin en şerefli ve en yücesidir. Dini ilimlerin diğer ilimlere üstün olduğu kabul edildiğinde tefsirin de tüm ilimlere karşı üstünlüğü ve konumunun yüceliği açığa çıkmış olmaktadır. İdrîs-i Bitlîsî tefsirin asli ve fer'î yönleriyle tüm ilimlere karşı üstünlüğünü ve konumunun yüceliğini açıklamaya geçmeden evvel bir cumhur ittifakına atıf yapmaktadır. Bu ittifaka göre ilimlerin şeref ve değerlerinin yüceliği, usulüyle ve fur'ûuyla rütbesinin değeri ve konusunun şerefine bağlıdır. Tefsirin konusu ise Cibrîl vasıtasıyla Hz. Peygamber'e indirilen Arapça kelimdir.¹⁹ Bu ifadeleriyle İdrîs-i Bitlîsî Beyzâvî'nin "ilimlerin en yücesinin tefsir olduğu" ifadesinde mübalağa kastının bulunmadığını düşünerek bu minvaldeki önceki görüşlerden ayrılmaktadır.

Devamla İdrîs-i Bitlîsî, furkani kelamın bilgilerin en şerefli olduğunu belirtmektedir. Çünkü ona göre bilginin şerefi içerdiği tasavvurların değeri ve barındırdığı imkânların genişliğiyle olmaktadır. Kesindir ki o ilahi kelim içerdiği lafzi fesahatte icaz noktasına ulaşmış, ameli hükümler ve hikemi nazariyelerin tamamını içermesi açısından ilmi ve hikemi yüce maksatları ihtiva etmede üst seviyelere varmıştır. İdrîs-i Bitlîsî bu kuşatıcılığa işaret eden "*Yaş kuru ne varsa hepsi apaçık kıtaptadır.*"²⁰ âyetine atıf yapmaktadır. Böylece onun hallerini araştıran tefsir de en şerefli ilim olmaktadır. Zira ilimlerin şerefi konularının şerefine bağlanmaktadır.²¹ Yaptığı bu açıklamalarda o, tefsirin değerini/üstün oluşunu, bir yandan Kur'an'ın Allah kelamı olması diğer yandan da tüm ameli-nazari malumatı içermesini öne çıkarmaktadır. Son gerekçe önemlidir, zira buna göre tefsir, kapsam bakımından en geniş konuya sahip olmaktadır.

¹⁸ Dede Ömer Rûşenî, *Hâşiye 'ale'l-Kâdi el-Beyzâvî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese, 24), 2a; Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekir b. Muhammed es-Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr*, nşr. Ahmed Hâc Muhammed Osman (Suud: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1424), 1/29; Ahmed es-Sînôbî, *Mazharu Envâri't-tenzil fi keşfi esrâri't-tevil* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 192), 11b-12a; Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed el-Ensârî, *Fethu'l-celil bi-beyânî hafiyi Envâri't-tenzil* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 312), 2a.

¹⁹ İdrîs b. Hüsameddin Ali el-Bitlîsî, *Hâşiye 'alâ Tefsiri'l-Beyzâvî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 303), 19a.

²⁰ el-En'âm 6/59.

²¹ İdrîs-i Bitlîsî, *Hâşiye 'alâ Tefsiri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 19b.

İdrîs-i Bitlîsî bu bağlamda kelim ve tefsirin üstünlüğü sorununa temas etmektedir. Kelamın tefsirinkinden daha yüce bir konunun hallerini araştıran bir ilim olduğu ileri sürülürse tefsirin üstünlüğünü nasıl anlamak gerektiğini sormaktadır. O, kelamın tefsirden üstün oluşunu temelde iki açıdan soruşturmuştur. Bunlardan biri, kelamın konusunun en geniş olması, diğeri de kelamın tefsirin konusunu ispatlaması açısından dır.

O, âlimler arasında farklı görüşler bulunduğuna dikkat çekmekle birlikte kelamın konusunu 1) ya Allah'ın zatı ve sıfatlarıdır ı1) ya dini akidelerin vasıtalı veya vasıtasız bir şekilde ispatıyla ilgili olması açıdan malumdur ıı1) ya da mutlak olarak mevcuttur, şeklinde açıklamaktadır. Bu üç duruma göre kelamın konusunun en üstün ve en şerefli olduğunu, en üstün olmasının da en kapsamlı ve en kuşatıcı olmasına dayandığını ifade etmektedir. Buna göre birinci durumda kelam ilminin Allah'ın zatının ve sıfatlarının -ki kelam da bunlardan bir sıfat sayılır- hallerinin bilgisini kapsamasından dolayı bu sıfatla birlikte zatın hallerinin bilgisi; en yüce, o sıfatlardan sadece biri olan kelam sıfatından da daha şerefli olmaktadır. İkinci ve üçüncü durumlara göre de böyledir. Çünkü mutlak olarak mevcut ve mezkûr hayiyet açısından malum, furkani kelamdan daha kapsamlıdır. Daha kapsamlı olan daha şerefli ve has olandan da daha yücedir. Çünkü açık olduğu üzere has olanın durumları ve bununla birlikte kendisi daha azdır.²²

İdrîs-i Bitlîsî ikinci açıdan Kur'an'ın, yani ilahi kelamın sübutunun da kendinde değil kelam ilminde gerçekleştiğini belirtmektedir. Böylece onun (sübutunun) açıklanması başka bir ilimde yapılır ki o da kelam ilmidir. Her ilmin konusu başka bir ilimde açıklandığında onu açıklayan ilim, konusu açıklanandan daha üstün olur.²³ İdrîs-i Bitlîsî kelamın tefsirden üstünlük yönlerini mezkûr açılardan ortaya koyduktan sonra "Bu şüphelerin ortadan kaldırılması hakkında deriz ki" ifadesiyle şu çözümlenelerde bulunmaktadır:

Kelam ilminde açıklanan şey, kelamın Allah Teâla'nın zatının bir sıfatı olduğunun ve onunla nasıl vasıflandığının ispatlanmasıdır. Tefsirin konusu da inniyeti (zorunlu varlığı) açısından furkani kelamdır. Onun varlığı ya zaten açıklanmıştır ya da açıklığı kendinden kaynaklanır. Çünkü furkanın varlığının tasdiki, tehadidden ve i'câzının sübutundan sonra gerçekleşmiştir. Kendisine verilenler ve kendisinin getirdiklerinin tümü konusunda Peygamberin tasdiki de daha bi'set zamanında tahakkuk etmiştir. Böylece furkani kelamın sübutunun kelam ilmine dayalı olduğu görüşünü umumileştirmeye gerek yoktur. Zira kelam ilmi, Kur'an'ın kıdemi ve hudûsu konusunda Abbasi halifeleri zamanında Mu'tezile ve Ehl-i sünnet âlimleri arasında ortaya çıkan fitne, tartışma ve münakaşalardan sonra kitaplarda ve mushaflarda tedvin edilmiştir. Tefsir ilminin tedvini ise bundan asırlar öncedir. Örneğin Abdullah b. Abbas'ın tefsiri, İmam Cafer es-Sadık'ın tefsiri böyledir. Onlardan nakledip de eserleri bize ulaşmamış, uzun zaman içerisinde ismi ve haberi yok olup gitmiş kimseler de vardır. Sahâbe ve tâbiin zamanında yapılan tefsir ve te'vil hakkındaki araştırmalar buna dair ileri sürülen inkârdan daha büyüktür (inkâr edilmez).

²² İdrîs-i Bitlîsî, *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 19b-20a.

²³ İdrîs-i Bitlîsî, *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 20a.

Eğer Kur'an'ın -bundan sonra açıklanacağı üzere- ameli hükümlerin ve ilmi nazariyelerin tamamını kuşattığına itibar edilirse o zaman o, bütün ilimlerdeki malumatı kapsamış olur. Çünkü onun tevhit, vaad-va'id, emir ve nehiy bilgisini kapsamayı dini akidelerle ilgili tüm bilgileri ihtiva etmesini gerektirir. Yine onun Allah'ın zati ve sıfatlarının bilgisini içermesi de böyledir. Dahası kelam ilminin konusunun mutlak mevcut olduğuna itibar edilse bile bu, ancak mahsus bir mevcut (hususî bir varlık) hakkında tahakkuk eder. Biz, furkani kelamın her türlü hâs mevcudun (hususî varlık) bilgisini -ki biz ona muttali olmasak da- nefsi emirde ihtiva ettiğini tespit etmiştik. Çünkü onun bilgisi, yerde ve gökte zerre misali hiçbir şeyin kendisinin dışında kalamadığı ilm-i ilahide tahakkuk etmiştir. Furkani kelam da bu ilme zaruri olarak bitişiktir. Zira her ikisi de zati sıfat olup bu, Allah'ın zatının ilimle nitelenmesinin kelamla nitelenmesinden önce olması itibarıyledir. Kelam sıfati, ilim sıfatına bağlıdır lakin biri olmadan diğeri tahakkuk etmez. Her ikisi de kendi varlığında tüm yetkinliği iktiza eden vacip zattan ayrılmaz. Kelama bitişik o kuşatıcı ilimle ilgili her türlü malum, apaçık olan kelama (Kur'an) ve levh-i mahfuza yerleştirilmiştir. Bu, Allah'ın şu sözünden dolayı böyledir: "Hazinele katımızda olmayan hiçbir şey yoktur. Onu belli bir ölçüye göre indiririz."²⁴ Lakin bazı malumata ve mevcudata dair ondan istifade etmenin -ona Allah'ın ilminden başka hiçbir kimse muttali olamasa ve onu kuşatamasa bile- birtakım şartlara bağlı olması da caizdir.²⁵

Yukarıdaki alıntıda, daha önceden zikredilen iki gerekçenin ana hatlarıyla cevabı verilmektedir: İdrîs-i Bitlîsî burada üç hususu gündeme getirmektedir. İlk olarak onun her iki ilmin tedvini konusundaki açıklamalarına bakılabilir. Anlaşıldığı üzere o, tefsirin tedvininin kelamdan önce olduğunu ileri sürerek tefsirin üstünlüğünü temellendirmeye çalışmaktadır. Bir ilmin daha erken tedvini, ona duyulan ihtiyacın bir neticesidir. Erken dönemlerde tefsire ihtiyaç duyulması da onun üstünlüğünün göstergesi olarak düşünülmektedir. Ancak her iki ilmin tedvin tarihine ilişkin yeni çalışmalar İdrîs-i Bitlîsî'nin bahsettiği şekliyle her iki ilim arasında ciddi bir farklılığın olmadığını göstermektedir. Hem kelam hem de tefsir ilmine dair yazılan ilk eserler hicri birinci asrın ilk yarısına dayandırılmaktadır. Tedvin faaliyetini bu asırla başlatmak mümkün olsa da öncesindeki süreçte kelama dair meselelerin sahâbeden itibaren tartışılmaya başlandığı ve şifahi olarak nakledildiği bilinmektedir.²⁶

İdrîs-i Bitlîsî'nin tefsirin üstünlüğü konusunda, yapılan alıntıda bahsettiği bir diğer gerekçe önemlidir. Buna göre kelamın konusu daha kapsamlı olduğu için tefsirden daha üstündür denilirse bu, doğru değildir, zira tefsirin konusu, ameli ve nazari ilimlerin tamamını kuşatması açısından ondan daha kapsamlıdır. Üçüncü olarak ise tefsirin konusunun ilahiliği kelam ilminde ispatlandığından kelam ondan daha üstündür denemez. Çünkü tefsirin konusunun ilahiliği ya kendinden açıktır ya da tehadî ile daha nüzûl zamanında ispatlanmıştır. Anlaşılabacağı üzere İdrîs-i Bitlîsî bu açıklamalarıyla Beyzâvî'nin "ilimlerin en yücesi tefsirdir" ifadesini mübalağalı değil gerçek manada dile getirilmiş bir iddia olarak kabul etmektedir. Hem bu

²⁴ el-Hicr 15/21.

²⁵ İdrîs-i Bitlîsî, *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 20a-21a.

²⁶ Bk. İlyas Çelebi, "Kelam İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi", *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'elesi* 5, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 379-380, 386.

yönüyle hem de tefsirin kelimadan daha üstün olduğunu ifade ederek meseleyi bu minvalde açıklayan önceki şârihlerden de ayrıışmaktadır. Böylece o, kelamın tefsirden daha üstün olmadığını kabul etmesine rağmen bir ilmin konusunu yine kendisinin ispatlamasının bir kısır döngü oluşturup oluşturmayacağını sorgulamamaktadır.

Nitekim bir ilmin varlığı öncelikle konusunun varlığını gerektirmektedir. Diğer bir ifadeyle ilmin kendisi konusunun varlığına bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Bir taraftan konunun varlığı kabul edilmekte ve buna göre ilim ortaya çıkmakta, diğer yandan ilim ortaya çıktığında da konusunun varlığını ispat etmektedir. Bu kısır döngü olarak görülebilse de İdris-i Bitlisî tefsirin konusu Kur'an'ın ilahiliğinin ispatını tefsire değil bizzat Kur'an'ın kendisine dayandırmaktadır. Onun ilahiliği ya zaten açıktır ya da onun i'câzına bağlıdır. Bu sebeple tefsirin konusu Kur'an'ın ilahiliği, sonraki süreçte kelamın onu ispatlamasına ihtiyaç kalmadan çok önce ispatlanmış olmaktadır. Buna göre tefsirin de varlığının meşruiyeti, kelam ilminden değil konusunun ilahiliğinin açıklığından kaynaklanmaktadır. Bilindiği üzere sonraki kelimacılar, kelamın konusunun (mevcut, malum) da başka bir ilimde ispatlanmadığını, ispatlanmaya ihtiyaç olmayacak şekilde zaten açık olduğunu kabul etmişlerdir.²⁷ İdris-i Bitlisî'ye göre bu, tefsir için de böyledir.

Kur'an'ın doğruluğunun kendinden olması ile i'câzına dayandırılmasının nasıl mümkün olduğu ya da bunun sorunlarının çözümü tefsirde değil de kelam ilminde incelenmiştir. O zaman tefsirin, konusunun ispatlanması açısından değil de bunların çözümlenmesi konusunda kelimadan istidlal edeceğini kabul etmek gerekmektedir. Zira İdris-i Bitlisî de yorum sürecinde tefsir yapacak kimselerin kelamı bilmesini şart koşmuştur.²⁸ Yine bu açıdan tefsirin konusunun ispatı kelama dayanmamış olmakta, kelamın etkisi bu ispatın temellendirilmesi sürecinde görülmektedir.

Daha sonraki şârih Kâzerûnî (ö. 945/1538) öncekilerden kısmen farklı bir açıklamaya gitmektedir. O, öncelikle Beyzâvî'nin kelam kitabındaki benzer sözüne atıf yaparak meseleye giriş yapmaktadır. Onun ifadelerine göre Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*'da ilimlerin reisinin, en üstününün ve en yücesinin kelam ilmi olduğunu söylemektedir. Buna göre onun 'ilimler' ifadesindeki kastını, *Tavâli'u'l-envâr*'da zikrettiği karineyi dikkate alarak kelam ilminin dışındakilere hamletmek gerektiği iddia edilmiştir. Kâzerûnî orada bahsedilen karineye itimat etmenin uzak bir ihtimal olduğunu düşünmektedir. Ona göre kelam ve tefsirden her birinin kendilerine göre bir şerefi ve bir açıdan birbirlerine karşı meziyetleri vardır. Kelamın meziyetine gelince o şudur: Tefsirin konusu kelama dayalıdır. Çünkü tefsir, peygamber gönderen bir mütekellimin varlığına bağlıdır ki bu, kelamda ispat edilen meselelerdendir. Tefsirin meziyetine gelince o da şudur: Cisimlerin tekrar yaratılması gibi

²⁷ Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/142.

²⁸ İdris-i Bitlisî, *Hâşiyetü 'alâ Tefsiri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 21a.

kelami mesellerin çoğu âyetlerle tespit edilmektedir. Böylece her ikisinin birbirine dayanma yönlerinin farklı olmasından dolayı devir problemi ortadan kalkmaktadır.²⁹

Muslihuddin el-Lârî (ö. 977/1569), İbrahim b. Süleyman el-Halebî (ö. 984/1576), Emîr Padişah el-Buhârî (ö. 987/1579), Sadreddinzâde eş-Şîrvânî (ö. 1035/1626), Abdullah el-Kürdî (ö. 1064/1654), Şeyhülislâm Feyzullah Efendi (ö. 1115/1703) ve Said b. Yusuf (ö. ?) ise Kâzerûnî'nin zikrettiği üzere kelamın tefsirin konusunu ispatlaması, tefsirin de kelamın bazı meselelerine dair bilgi içermesi açısından birbirlerine karşı farklı meziyetlerinin bulunduğunu ifade etmektedirler.³⁰ İsmüddin el-İsferâyînî (ö. 945/1538), Sürûrî (ö. 969/1561), Lükaymî (ö. 1004/1596), Sıbgatullah el-Berveçî (ö. 1015/1607), Muhammed b. Cemâleddin eş-Şîrvânî (ö. 1020/1612) ve Bahâeddin el-Âmilî (ö. 1031/1622) ise mezkûr soruna değinmemektedirler.³¹

Kâzerûnî'nin açıklamalarına yakın bir değerlendirmeyi Siyalkûtî (ö. 1067/1656) yapmaktadır. Ona göre dini ilimlerin tamamı Kur'an'dan alınmalarından dolayı ya var olmak (sübut) ya da istidlal etmek (i'tidâd) bakımından tefsir ilmine ihtiyacı duymaktadır. Bu durum kelamın da dini ilimlerin reisi olmasını engellemektedir. Çünkü tefsir ilmi de kendi varlığı Allah'ın kelam sıfatının varlığına dayalı olduğu için kelam ilmine dayanmaktadır. Kelam ilmi de istidlal etmek (i'tidâd) bakımından çoğu meselesi ve var olmak (sübut) bakımından da bazı meseleleri Kur'an'a dayandığından tefsir ilmine dayanmış olmaktadır. Böyle bakılınca ikisinden her biri bir açıdan diğerinin reisidir.³² Dikkat edilirse Siyalkûtî kelamın meselelerini iki açıdan tefsirle ilişkilendirmektedir. Bunlardan bazıları zat, yani sübutları, diğerleri

²⁹ Ebu'l-Fadl el-Kuraşî es-Siddikî el-Kâzerûnî, *Hâşiye 'alâ Envâr'i-tenzil* (Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabîyyetî'l-Kübrâ, ts.), 1/5.

³⁰ Muslihuddin Muhammed el-Lârî, *Hâşiye 'alâ Envâr'i-tenzil* (Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, 37), 6a; İbrahim b. Süleyman b. İbrahim el-Kürdî el-Halebî, *Hâşiye 'alâ Envâr'i-tenzil* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 306), 9b; Muhammed Emin Emîr Padişah el-Buhârî, *Hâşiye 'alâ Envâr'i-tenzil* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yenicami, 129), 6a-6b; Mehmed Emin b. Sadreddin eş-Şîrvânî, *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazâde Hüseyin Paşa, 63), 8b; Abdullah b. Muhammed el-Kürdî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti Sa'dî Çelebi alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 317), 3a; Şeyhülislâm Feyzullah b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Erzurûmî, *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 7348), 16b; Said b. Yusuf b. Cemâleddin, *Hâşiye 'alâ hutbeti Envâr'i-tenzil* (Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, 50), 17a-17b.

³¹ İsmüddin İbrâhim b. Muhammed b. Arabşah el-İsferâyînî, *Hâşiye 'alâ Envâr'i-tenzil* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Haksess, 8671), 2b-3a; Muslihuddin Mustafa b. Şâban el-Gelibolî es-Sürûrî, *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yusuf Ağa, 67), 3b; Ebu'z-Zühed Muhammed b. Muhammed el-Lülaymî, *eş-Şihâbü'l-mudî bi envâr'i-tenzil ve's-sirâci'l-münîr bi esrâr'i-tenzil* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu, 76), 5a-5b; Sıbgatullah b. Rûhullah el-Berveçî, *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Fâtîha min Envâr'i-tenzil* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 226), 7b-8a; Muhammed b. Cemâleddin b. Ramazan eş-Şîrvânî, *Hâşiye 'alâ Envâr'i-tenzil* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 354), 7a; Bahâeddin Muhammed b. Hüseyin b. Abdüssamed el-Âmilî, *Hâşiye 'alâ Envâr'i-tenzil* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 484), 8a.

³² Abdülhakim b. Muhammed es-Siyalkûtî, *Hâşiye 'alâ tefsîri'l-Kâdî el-Beyzâvî* (İstanbul: Dâru't-Tibâatî'l-Âmire, 1270), 13.

de sırf istidlal etmek açısından tefsire bağlıdır. Kelamın zatı bakımından bazı meselelerinin tefsire dayandırılması, kelamın her yönden tefsirden daha üstün olmadığı anlamına gelmektedir.

Siyalkûtî'nin çağdaşı Şehâbeddin el-Hafâcî (ö. 1069/1659) buraya kadar yer verilen görüşleri özetlemektedir.³³ Bahsettiğimiz sorun hakkında farklı bir bilgiye dikkat çeken şârihlerden biri de Muhammed el-Barzancî'dir (ö. 1103/1692). Onun tespitlerine göre tefsirin mutlak olarak ilimlerin en yücesi olması selefin görüşüne göredir. İçlerinde Ebû Hanife'nin de bulunduğu dört imama ve kelim ilmini zemedenden diğer imamlara göre de böyledir. Onlar diğer ilimler hariç sadece kelama herhangi bir şeref atfetmemişlerdir. Ancak Barzancî tefsir de dâhil tüm ilimlerin reisinin müteahirîn ulema nezdinde kelam kabul edildiğini belirtmektedir. Beyzâvî'nin de *Tavâli'ü'l-envâr*'da bu görüşte olduğunu zikretmekte, fakat tefsirde neden böyle bir ifade kullandığını sorgulamaktadır. Ona göre bu durum Beyzâvî'nin metinlerine aşına olanların görebileceği normal bir üslup olup, o, hangi ilimle ilgili kitap yazıyorsa "en yüce ilim" gibi ifadeleriyle o ilmin üstün olduğu bir yöne atf yapmaktadır. Devamında Barzancî *Tavâli'ü'l-envâr*'da söylenenlerin asıl olduğunu kabul etmekte ve Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) kelamın en üstün ilim olduğuna dair zikrettiği sekiz yönü alıntulamaktadır. Akabinde Kâzerûnî'nin belirttiği üzere tefsir ve kelamın birbirlerine karşı ayrı meziyetleri olduğu görüşüne de yer vermektedir.³⁴

Sonraki şârihlerden İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) tefsirin kelam karşısındaki üstünlüğü sorunundan bahsetmemektedir.³⁵ Menteşezâde Abdürrahim Efendi (ö. 1128/1715), Abdülganî en-Nablûsî (ö. 1143/1731), Altunuçokzâde Abdullah'ın (ö. 1183/1770) hâşiyeleri ile müelliflerini tespit edemediğimiz iki hâşiyede ise buraya kadar değindiğimiz görüşler özetlenmektedir.³⁶ Vefat tarihlerini tespit edemediğimiz Yusuf b. Hamza es-Sürânî (ö. ?) ve Yusuf b. Abdullah (ö. ?) da bahsedilen soruna temas etmeden geçmektedirler.³⁷

³³ Şehâbeddin el-Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâdi ve kifâyetü'r-Râzî 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, 1/14-15.

³⁴ es-Seyyid Muhammed b. Rasulü'l-Hüseynî el-Barzancî, *Enhârü's-selsebil li ri'yâzi envâri't-tenzil ve mizâcü'z-zencebil li hiyâzi esrâri't-te'vil* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 303), 12b-13a.

³⁵ İsmail Hakkı Bursevî, *Ta'lika 'alâ evâli Tefsîri'l-Beyzâvî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 145), 29a-31b.

³⁶ Şeyhülislâm Menteşezâde Abdürrahim Efendi, *Hâşiyetü 'alâ Envâri't-tenzil* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 244), 16a; Abdülganî b. İsmâil en-Nablûsî, *et-Tahrîrü'l-hâvî 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 199), 35a, 36a; Altunuçokzâde Abdullah b. Mehmed Altûnî el-İstanbulî, *el-Cem'ü'l-hâvî fi şerhi Tefsîri'l-Beyzâvî* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 306), 1/28b-29a; Müellifi Meçhul, *Hâşiyetü 'alâ Envâri't-Tenzil ve esrâri't-tevil* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Musalla Medresesi, 25), 7b-7a; Müellifi Meçhul, *Şerhu dibâceti Envâri't-tenzil ve esrâri't-tevil* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa, 89), 24a-25a.

³⁷ Yusuf b. Hamza eş-Şehrezürî es-Sürânî, *Hâşiyetü 'alâ Envâri't-tenzil ve esrâri't-tevil* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa, 75), 27b-31a; Yusuf b. Abdullah b. İsmail el-Kuraşî el-Emevî, *Şerhu dibâceti Tefsîri'l-Kâdi* (İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüday Efendi, 102), 16b-18a.

Son olarak Konevî İsmail Efendi'nin (ö. 1195/1780) mülahazalarına yer vermek gerekmektedir. O, önceki izahları ihtisar etmekle birlikte bazı dikkat çeken noktalara işaret etmektedir. Onun belirttiği üzere tefsirin konusu zati hallerin araştırılması haysiyetiyle Kur'an olmakla birlikte Kur'an, imanda asıldır. İman, ister zat isterse de istidlal (i'tidâd) bakımından olsun Kur'an olmadan tamamlanmaz. Yaratıcının varlığına, ilim, kudret, kelam gibi sıfatlarına ve mu'cizeyle peygamberin nübüvvetine iman her ne kadar zat bakımından şeriata dayanmasa bile istidlal bakımından şeriatla mevcut olan şeylerle ilgilidir. Beyzâvî "*Muhammed'e indirilenlere iman edenler*"³⁸ âyetinin tefsirinde imanın Kur'an'a tahsis edilmesinde imanın Kur'an olmadan tamamlanmayacağına işaret olduğunu söylemektedir.³⁹ Burada Konevî kelamın tefsirle ilişkili olan i'tidâd yönünün önemli olduğunu vurgulamakta, daha açıkçası kelamın ilgili meselelerinde Kur'an'a başvurulmadan imanın tasdikinin tam olamayacağını düşünmektedir. Zat bakımından dayanmasa bile istidlal (i'tidâd) olmazsa iman da tam gerçekleşmiyorsa o zaman kelam tefsirden bağımsız kalamamaktadır. Bağımsız kalamaması durumunda da onun her yönüyle tüm dini ilimlerden üstün olduğu, çünkü hiçbirine muhtaç olmadığı şeklindeki kabul de tartışmalı hale gelmektedir.

Konevî İsmail Efendi ayrıca kelamın konusu Allah'ın zâtı ve sıfatları olarak belirlenirse Kur'an'ın itikadi hususları ve onların da temeli olan tevhit bilgisini içerdiğinden tefsirin konusunun kelamın konusunu içermiş olacağını söylemektedir. Tercih edilen görüşe göre kelamın konusu dini akaidin ispat edilmesi açısından malum olursa, tefsirin konusu Kur'an'ın da bundan daha şerefli olduğunda şüphe bulunmadığını ifade etmektedir. Beyzâvî'nin sözünün de buna matuf olduğuna dikkat çektikten sonra şöyle demektedir: "En yüce olma, itibarlara göre çoğalabilir. Buna göre ilimlerin en şerefli farklı cihetlere göre birden çok olabilir. Böylece tefsir ve kelam diğer ilimlerin en şereflişidir."⁴⁰ Son ifadeleriyle Konevî, açıkça üstünlüğün tek bir ilme isnat edilmesini doğru bulmadığı, aynı anda birden çok üstün ilimlerin bulunabileceğini düşündüğü söylenebilir.

İncelenen soruna temas eden hâşiyelerde üç farklı tavrın bulunduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan biri Beyzâvî'nin tefsire atfettiği üstünlük vasfının mübalağa olarak değerlendirilmesidir. Diğer bir yaklaşım ise Beyzâvî'nin ifadesinin doğru bir iddia olarak görülmesidir. Sonucu görüş ise her iki ilmin farklı açılardan birbirlerine üstünlükleri ve meziyetleri bulunduğu iddiasıdır.

³⁸ Muhammed 47/2.

³⁹ İsmâüddin İsmail b. Muhammed el-Konevî, *Hâşiye 'alâ tefsiri'l-İmâmi'l Beyzâvî ve ma'ahû Hâşiyetü İbnü't-Temcîd*, nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 1/38.

⁴⁰ Konevî, *Hâşiye 'alâ tefsiri'l-İmâmi'l Beyzâvî*, 1/38. Buradaki değerlendirmeyi krş. Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâdi ve kifâyetü'r-Râzi 'alâ Tefsiri'l-Beyzâvî* (Beirut: Dâru Sadr, ts.), 1/14.

Üçüncü yaklaşımı sergileyenler meseleyi izah ederken iki lafız kullanmaktadır. Bunlardan biri i'tidâd, diğeri zat kelimeleridir. Bunların her ikisi, dini ilimlerle tefsir arasındaki karşılıklı birbirine dayanma durumunun mahiyetini ifade etmektedir. Tefsir ve kelimeler arasındaki ilişkiyi zat-i'tidâd ilişkisi çerçevesinde açıklayanlara göre dini ilimler tefsire dayansa bile bu dayanma zatlardan bakımından değildir. Diğer bir ifadeyle dini ilimlerin varlığının meşruiyeti tefsirin verilerine bağlı değildir. Çünkü tefsir, fıkıh, hadis, usul gibi dini ilimlerin varlıklarının meşruiyeti kelimeler ilmine dayalı görülmektedir. Bunun nedeni de kelimelerin, o ilimlerin konularını sem'î delillerin haricinde akli delile dayanarak ispatlamasıdır. Bununla birlikte dinî ilimlerin varlıkları tefsire bağlı olmasa da meselelerinin ispatlanması veya temel kaide ve kaziyelerinin de öncelikle Kur'an'a dayalı olması gerekmektedir. Ancak dini ilimlerin, Kur'an'ı açıkladığından tefsire dayanması da onun verilerine itimat etme, delil getirme ve güvenme ya da esas alma bakımındandır. Tefsirin de kelimeler hariç dini ve edebi ilimlere dayanması da esasında varlığının meşruiyeti açısından değil istidlal etme bakımındandır. Dikkat edilirse tefsirin konusunun sübutunu ispatladığını ileri süren yaklaşım özü itibarıyla kelâmı tefsirden üstün kabul etmektedir. Haliyle üçüncü görüşle ilk görüşün aynı olduğunu, yani kelâmın tefsir de dahil tüm ilimlerin aslı ya da tek tümel ilim olduğunu söyleyebiliriz.

3. TEFSİR YA DA HADİSİN ASIL İLİM OLMASI SORUNU

Hatırlanırsa Beyzâvî tefsiri değer bakımından ilimlerin en yücesi olarak takdim ettikten sonra onu, şer'î kaidelerin temeli ve esası olmasından dolayı da ilimlerin reisi/aslı olarak nitelendirmektedir. Burada bazı şârihler sünnetin/hadisinden de asıl olması meselesine dikkat çekmektedirler. Bu sorunun ortaya çıkışının bir nedeni araştırmanın girişinde ifade edildiği üzere Beyzâvî'nin hadis ilmini de üstün ilim olarak nitelemesidir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu sorunu sadece beş şârih ele almaktadır. Bunlardan ilki Mehmed Şah Fenârî'dir (ö. 839/1435 [?]). O, Beyzâvî'nin bir yandan *Şerhu'l-Mesâbih*'de şer'î ilimlerin reisinin hadis ilmi olduğunu, öte yandan da *Envârü't-tenzîl*'de tefsir ilmi olduğunu zikrettiğini söylemektedir. Fenârî onun bu tavrını nasıl anlamak gerektiğini sormaktadır. Ona göre hadis ilminin tefsirin temeli ve ondan daha üst bir ilim olmasının nedeni Kur'an'daki bazı maksatların hadis ilmine dayanmasıdır. Ancak Fenârî bazı açılardan tefsirin hadise dayanmasının hadis ilmini her yönden daha üstün ya da asıl bir ilim olmasını gerektirmeyeceğini söylemektedir.⁴¹ Fenârî'nin dikkat çektiği üzere bazı âyetlerin hadise, daha doğrusu sünnete dayanması, özellikle Hz. Peygamber'in beyanının gerekli olduğu namaz, zekat, hac ve oruç gibi mücmel lafızların bulunduğu âyetler olarak anlaşılabilir. Bu gibi sınırlı yerlerde tefsir hadis ilmine muhtaç olup bu açıdan hadisinden ondan daha

⁴¹ Mehmed Şah Fenârî, *Hâşiyeye 'alâ tefsiri sûreti'l-Fâtiha li'l-Beyzâvî* (Reşid Efendi, 1102), 315b.

asıl olduğu açığa çıkmaktadır. Ancak diğer yönleriyle tefsir ilmi hadise muhtaç değilse, daha doğrusu meselelerinin çoğunluğu açısından bakılınca Fenârî tefsirin hala asıl ve üstün bir ilim olduğunu düşünmektedir.

Mezkûr soruna değinen bir diğer şârih İbn Ebû Şerîf Kemâleddin el-Makdisî (ö. 903/1497-98) ve Sadreddinzâde eş-Şîrvânî'dir (ö. 1035/1626). Onlara göre “tefsir şer’î kaidelerin dayanağıdır” ifadesindeki şer’î kaideler; şer’î, itikadi ve ameli hükümlerle ilgili külli kaziyelerdir. Bunlar tefsirden ya açıkça ya da istinbat yoluyla alınmaktadır. Sünnetin hüccet olması da tefsire dayanmaktadır. Çünkü Peygamberin risâletinin hakikatini ve doğruluğunu Kur’an, içerdiği i’câzıyla ortaya koymakta, ona ittibanın gerekli oluşunu da “*O neyi emrederse alın, neyden sakındırırsa da ondan kaçın*.”⁴² emriyle dile getirmektedir.⁴³ Sıbgatullah el-Berveçî (ö. 1015/1607) ve Nureddin b. Muhammed eş-Şîrvânî ise “Hadis ilmi de şer’î kaidelerin temeli ve başıdır, bunu sadece tefsire tahsis etmenin gerekçesi nedir?” sorusuna, “Çünkü hadisin mercii de Kur’an’dır.” cevabını vermekle yetinmektedir.⁴⁴

Anlaşılabacağı üzere şârihler hadisin, daha özel anlamda sünnetin zat bakımından meşruiyetinin Kur’an’ın i’câzına bağlı olduğunu ifade etmektedirler. Onların sünnetin sübutunu kelama değil de Kur’an’ın i’câzına dayandırmaları dikkat çekicidir. Bu durum şu hususu düşündürmektedir: Eğer i’câz diğer bir şer’î ilmin sübutunu sağlıyorsa Kur’an’ın bu özelliği, tefsirin konusu olarak kendisinin de niçin ilahi bir söz olduğunu ispatlamış olmamaktadır? Buna göre İdrîs-i Bitlîsî’nin de belirttiği üzere tefsirin konusunun zat/sübut bakımından ispatlanması yine kendisine dayanmış olacaktır.

4. TEFSİRİN DİNİ İLİMLERE TAKADDÜM VE TEAHHURU SORUNU

Bezvâvî’ye göre tefsirin dini ilimlerin temeli olması onların öncelikle tefsire dayanmalarını, tefsir yapabilmek için diğer ilimlerin şart koşulması da tefsirin onlara dayanmasını gerektirmektedir. Şerh ve hâşiyelerde her iki yargının da bir tür devir (kısır döngü) meydana getirdiği düşünülmektedir. Öyle ki tefsir, onların hem öncesine hem de sonrasına yerleştirilmiş olmaktadır.

Acem Sinan, Hamza el-Karamânî, Seyyid Ahmed el-Kırîmî, İbn Kârân, Dede Ömer Rüşenî, İbn Ebû Şerîf el-Makdisî, Süyûtî, Ahmed es-Sinôbî, Zekeriyâ el-Ensârî, İdrîs-i Bitlîsî, Emîr Padişah el-Buhârî, Lükaymî, Barzancî, Yusuf b. Hamza es-Sûrânî ve Yusuf b. Abdullah gibi şârihler bu soruna değinmemektedirler.

⁴² el-Hasr 56/7.

⁴³ İbn Ebû Şerîf Kemâleddin el-Makdisî, *Şerhu evâilî Envâri’t-tenzil* (Kastamonu YEK, 2619), 8b; Sadreddinzâde eş-Şîrvânî, *Hâşiye ‘alâ Tefsiri’l-Beyzâvî* (Amcazâde Hüseyin Paşa, 63), 8a-8b.

⁴⁴ Sıbgatullah el-Berveçî, *Hâşiye ‘alâ Tefsiri’l-Fâtiha min Envâri’t-tenzil* (Şehid Ali Paşa, 226), 7b-8a; Şîrvânî, *Hâşiye ‘ale’l-Kâdi min sûreti’l-Fâtihâ* (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yazma Eserler, 12339/YZ0511), 11a.

Konu hakkında, sonraki hâşiyelere tesiri bakımından en etkili açıklama yapan kişi Molla Hüsrev'dir. O, varsayımsal bir itiraz olarak mezkûr sorunu ifade ettikten sonra buna şu açıdan cevap vermektedir: Tefsirin dini ilimlere öncelenmesi şeklindeki birinci yargı, tefsirin, vahyin nurlu hakikatlerini nübüvvet ocağından alan selef âlimlerine dayanması açısından geçerlidir. Diğer yandan tefsirin dini ilimlerden sonra gelmesi gerektiğine dair ikinci yargı ise tefsirin belâgata, ahkâma ve hikmetlere dair incelikler ve latifeler istinbat eden sonraki (halef) âlimlere dayalı olması açısından söz konusudur. Çünkü Molla Hüsrev'e göre öncekiler (kudema) manaları açıkladıklarında ve temellerin/asılların neler olduğunu izah ettiklerinde dini ilimlerin kaidelerini onlar üzerine inşa etmek ve dini ilimlerin delillerini onlarla irtibatlandırmak kolay olmuştur. Sonrakiler eğer nükteler ve latifeler istihraç etmek isterlerse dini ve Arabi ilimlere başvurmaları gerekli olmaktadır.⁴⁵

Molla Hüsrev'in bu açıklamalarını sonraki süreçte el-Hatibü'l-Vezîri, el-Ehaveyn, Şeyhzâde Muhyiddin, Sürûri, Sâdık-ı Geylânî, Kınalızâde Ali Efendi, İbrahim b. Süleyman el-Halebî, Muhammed eş-Şîrvânî, Bahâeddin el-Âmilî, Sadreddinzâde eş-Şîrvânî, Abdülhalîm el-Germiyânî ve Altunuçokzâde Abdullah gibi şârihler benimseyip nakletmektedirler.⁴⁶

Bu meseleye dair açıklama yapan bir diğer şârih Kâzerûnî'dir. Onun, tefsirin konusu olan Kur'an'ın geniş bir bilgi alanına sahip olduğunu düşündüğü anlaşılmaktadır. Buna göre o bilgilerden bir kısmı tefsirde, diğer ilimlere başvurmadan daha önce zaten mevcuttu. Bu bilgiler açısından tefsir onlardan önce gelmektedir. Kur'an'ın içerdiği diğer bilgilere ulaşmak için de diğer ilimlerin dikkate alınması gerekeceğinden bu durum tefsiri onlardan sonraya bırakmaktadır.⁴⁷ Bu açıklamanın birinci kısmı Molla Hüsrev'in bahsettiği selefın bilgisine, ikinci kısmı da halefin bilgisine tekabül eder.

Muslihuddin el-Lârî bu sorunun ciddi görünmediğini ve uzatmaya da gerek olmadığını ifade ettikten sonra ilimlerin en yücesinin, şeriâtın doğruluğunun (sübutu) kendisine bağlı olmasından dolayı kelâm olduğunu söylemektedir. Tefsirin ilimlerin en yücesi olması ise şeriât akidelerini ortaya koyduğundan dolayı akidele-

⁴⁵ Molla Hüsrev, *Hâşîye 'alâ evâilî Tefsîri'l-Kâdî* (Süleymaniye, 176), 8b.

⁴⁶ el-Hatibü'l-Vezîri, *Hâşîye 'alâ Envârî't-tenzil* (Bağdatlı Vehbi Efendi, 109), 6a; Ehaveyn, *Hâşîye 'ale'l-Beyzâvî* (Feyzullah Efendi, 112), 4b; Şeyhzâde Muhyiddin, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Kâdî el-Beyzâvî*, 1/19; Sürûri, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Yusuf Ağa, 67), 3b; Sâdık-ı Geylânî, *Hâşîye 'alâ Envârî't-tenzil ve esrârî't-tevil* (Amcazâde Hüseyin Paşa, 53), 12b; Kınalızâde Ali, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Kâdî* (Hacı Mahmud Efendi, 280), 16b; İbrahim b. Süleyman el-Halebî, *Hâşîye 'alâ Envârî't-tenzil* (Ayasofya, 306), 10a; Muhammed eş-Şîrvânî, *Hâşîye 'alâ Envârî't-tenzil* (Ayasofya, 354), 7a-7b; Âmilî, *Hâşîye 'alâ Envârî't-tenzil* (Nuruosmaniye, 484), 8b; Sadreddinzâde eş-Şîrvânî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Amcazâde Hüseyin Paşa, 63), 9b; Germiyânî er-Rûmî, *Hâşîye 'alâ Envârî't-tenzil* (Laleli, 306), 9b; Altunuçokzâde, *el-Cem'û'l-hâvî* (Velîyüddin Efendi, 306), 1/29b. Müellifleri meçhul iki hâşiyede de ona atıf vardır. Bk. Müellifi Meçhul, *Hâşîye 'alâ Envârî't-tenzil ve esrârî't-tevil* (Musalla Medresesi, 25), 7b; Müellifi Meçhul, *Şerhu dibâceti Envârî't-tenzil ve esrârî't-tevil* (Hekimoğlu Ali Paşa, 89), 28a.

⁴⁷ Kâzerûnî, *Hâşîye 'alâ Envârî't-tenzil*, 1/6.

rin ondan alınmasının gerekliliği yönüyledir.⁴⁸ Bu izahta önemli olan nokta, tefsirin diğer ilimlere öncelenmesinin i'tidâd, onlardan sonra gelmesinin ise zat bakımından açıklanmasıdır.

Sıbgatullah el-Berveçî'nin ise bu soruna getirdiği cevap şöyledir: Tefsir ilminin dini ilimlere önceliği zat bakımındandır. Çünkü hiçbir dini ilim yoktur ki Allah kelamına muhtaç olmasın. Allah kelamının manasına sahip olmak da ancak tefsir ilmiyle mümkün olmaktadır. Tefsirin diğer ilimlere sonralığı ise daha geniş yorum yapma (teallum) açılarındanır.⁴⁹ Dikkat edilirse burada da asıl tefsirin diğer ilimlere zat bakımından önceliği bulunduğu, i'tidâd bakımından ise onlardan sonra geldiği ileri sürülmektedir.

Said b. Yusuf da önceki görüşleri bir yandan kritik etmekte diğer yandan da mezkûr sorunun nasıl halledilebileceğiyle ilgili şu açıklamalarda bulunmaktadır:

Tefsir ilmi iki kısımdır. Birinci kısım rivayetle, ikinci kısım da dirayetle ilgilidir. Kur'an'ın âyetleri aynı zamanda muhkem ve müteşâbih olmak üzere iki kısımdır. Her iki taksim ilk kısımlarının (rivayet ve muhkem) bilgisi dini ilimlerde mahir olmaya bağlı değildir. İkinci kısımlarının (dirayet ve müteşâbih) bilgisi ise dini ilimlerde mahir olmaya dayalıdır. Öyle ki buradaki te'vil ve istinbat nebevi hadise, sahâbeden gelen icmâya ki bu te'vil ve istinbat ister sahâbeden ister sonrakiler tarafından yapılsın fark etmez, muhalif olmaz. Böylece bu problemi, "diğer ilimlerin tefsire dayanacağı yargısı selefte, tefsirin de onlara dayanacağı yargısı halefe nispetledir" şeklinde açıklayan görüşün zayıflığı aşikâr olmaktadır. Allah kelamının manalarını Peygamberden işittikleri için sahâbiler te'vil ve istinbata ihtiyaç duymazlar, denilemez. Çünkü manası peygamberden duyulan âyetler çok azdır. Sahâbe âyetlerdeki muradı çoğunlukla deliller ve emarelerle istinbat ederek bilmişlerdir. Bundaki hikmet Allah'ın Kitab'ı üzerinde kullarının düşünmesini istemesidir. Bunun için peygambere tüm âyetlerdeki muradı açıklamasını emretmemiştir. Yine tefsirin dini ilimlere dayanmasını, "temel tefsir bilgisini (ilm) almak açısından değil de daha geniş yorum yapmak (talim) açısından" olduğunu söyleyen görüşün zayıflığı da ortaya çıkmaktadır. Çünkü diğer ilimlere başvurmadan önce her iki kısmıyla (rivayet ve dirayet) tefsir ilmi hâsıl oluyorsa o zaman daha geniş yorum yapmak (talim) için dini ilimlere başvurmaya gerek kalmamaktadır.⁵⁰

Said b. Yusuf ilk açıklamada seleften nakledilen tefsir bilgisinin içerisinde te'vile dayalı olanların bulunduğunu düşünmekte ve bunlarla, yine onların nebevi hadis ya da sahâbe icmâsı gibi birtakım delillere muhalif olmayan açıklamalarını birbirinden ayrı tutmaktadır. Dolayısıyla seleftin Kur'an bilgisi her zaman nebevi kaynağa dayanmıyorsa tefsirin dini ilimlere önceliği de salt selefte nispetle açıklanmama-

⁴⁸ Muslihuddin el-Lârî, *Hâşiye 'alâ Envârî't-tenzil* (Manisa İl Halk Kütüphanesi, 37), 6a. Muslihuddin el-Lârî devamında ikinci cevap olarak Molla Hüseyin'in açıklamasını aktarmaktadır. Lârî'nin bu açıklamasına atf için bk. Abdullah el-Kürdi, *Hâşiye alâ Hâşiyeti Sa'dî* (Şehid Ali Paşa, 317), 3a; Konevi, *Hâşiye 'alâ tefsiri'l-İmâmî'l Beyzâvî*, 1/39-40.

⁴⁹ Berveçî, *Hâşiye 'alâ Tefsiri'l-Fâtîha min Envârî't-tenzil* (Şehid Ali Paşa, 226), 8b. Berveçî de devamında ikinci bir cevap olarak Molla Hüseyin'in açıklamasını zikretmektedir. Bu cevaplar için ayrıca bk. Şirvânî, *Hâşiye 'ale'l-Kâdi min sûreti'l-Fâtîhâ* (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yazma Eserler, 12339/YZ0511), 12b; Siyalkûtî, *Hâşiye 'alâ tefsiri'l-Kâdi el-Beyzâvî*, 1/14; Şeyhülislâm Feyzullah Efendi, *Hâşiye 'alâ Tefsiri'l-Beyzâvî* (Yazma Bağışlar, 7348), 17a-17b; Mentşeşâde Abdürrahim Efendi, *Hâşiye 'alâ Envârî't-tenzil* (Esad Efendi, 244), 16b.

⁵⁰ Said b. Yusuf b. Cemaeddin, *Hâşiye 'alâ hutbeti Envârî't-tenzil* (Manisa İl Halk Kütüphanesi, 50), 18b-19.

lıdır. Ya da onların bilgisinin bu boyutu da hesaba katılmalıdır. İkinci olarak tefsir onlara zat bakımından değil de sadece istidlal ya da daha geniş yorum yapmak bakımından dayanıyorsa, zaten gerekli tefsir bilgisinin önceden elde edildiği kabul edilmiş olmaktadır. Bu durumda da diğer ilimlere ciddi düzeyde ihtiyaç kalmamaktadır. O, kısaca rivayet ve muhkem bilgisi (tefsir) açısından tefsir ilminin diğer ilimlerden önce, dirayet ve müteşâbih (te'vil) açısından ise sonra geldiğini kabul ederek sorunun çözümlenebileceğini düşünmektedir.

SONUÇ

Bu araştırmada, tefsirin mahiyeti ve ilimler hiyerarşisindeki yeri açısından hicri IX ila XII. asırlara tekabül eden bazı *Envârü't-tenzil* şerh-hâşiyeleri incelenmiştir. İncelenen hâşiyelerin önemli bir kısmı tefsirin özellikle dini ilimler arasındaki konumuna ve bu bağlamda ortaya çıkan kimi sorunlara dair ya hiç değerlendirme yapmamakta ya da değerlendirme yapan az sayıdaki şârihin izahlarını nakletmektedirler. Yapılan açıklamalara ise bakıldığında görülmüştür ki Beyzâvî'nin mukaddimede tefsiri tüm ilimlerin en yücesi olarak sunması bağlamında ortaya çıkan tefsir ve kelamın üstünlüğü problemini, bazı şârihler mübalağa çerçevesinde değerlendirerek ortadan kaldırmayı düşünmüşlerdir.

İlerleyen süreçte İdris-i Bitlîsi, Beyzâvî'nin ilgili sözünü bir tesamuhtan ziyade bir iddia olarak telakki etmiştir. O, önce kelamın üstün olmasını iki yönden, yani konusunun en geniş olması ve tefsirin konusunun sübutunu sağlaması açısından ortaya koymuştur. Daha sonra ilkinde, esasen tefsirin konusunun tüm ameli ve nazari hikmetleri kuşattığından dolayı daha geniş olduğunu ileri sürerek cevap vermiştir. Buna da Kur'an'ın Allah'ın ezeli ve ebedi sıfatı olmasını delil getirmiştir. İkinci iddiayı da felsefenin kavramlarını kullanarak, tefsirin konusunun ispatının ya kendinden geldiğini (inniyyet) söyleyerek ya da i'câzına dayandığını belirterek çözümlenmiştir. Ancak onun bu çözümlenmeleri sonraki literatürde ya kabul edilmemiş ya da görülmemiştir.

İdris-i Bitlîsi'den sonraki şârihler arasında ise tefsir kelama zat bakımında dayandırılmış, kelamın ona bağlılığı ise istidlal açısından temellendirilmiştir. Kelamın tefsire istidlal bakımından dayandığı hususlar, genelde kelamın sem'î meseleleri ile ilişkilendirilmiştir. Zira kelamın sem'iyât bahisleri aklın tek başına bilgi üretmeyeceği alan kabul edildiğinden, burada özel olarak o, Kur'an'a, yani tefsire dayalıdır. Bu açıdan bile olsa onun tefsire dayanması zat bakımından değil i'tidâd açısından kabul edilmelidir. Çünkü Kur'an'ın sem'iyât hakkındaki bilgileri de yine öncelikle aklın doğrulamasına dayanır ki bunu kelim deruhte etmiştir.

Eğer Kur'an'ın doğruluğu konusunda İdris-i Bitlîsi'nin yaptığı açıklamaları kabul edersek, sünnetin hucuciyetinin sübutu da kelimden çok önce Kur'an'a dayanmış olmaktadır. Bu, hadis ilminin sübutunun tefsire dayalı olduğu anlamına gel-

mektedir. Bazı şârihlerin sünnetin sübutunu sadece Kur'an'ın i'câzına dayandırmalarını bu açıdan bakarak da okumak mümkündür. Bazı Kur'anî maksatların kaynağının sünnet olması da hadisi tefsir karşısında asıl konumuna geçirmez. Zira ilgili âyetleri açıklayacak sünnetin meşruiyeti de Kur'an'a, diğer bir ifadeyle tefsire dayalıdır.

Bu sonuç ve mülahazalar tefsir ilminin diğer ilimlere takaddüm ve teahhur sorununu da açıklar niteliktedir. Bunun yanı sıra ilimlere dini olma vasfını veren temel gerekçe onların özelde Kur'an'a dayalı olmaları ise bu, tefsirin onlara önceliği anlamına gelmektedir. Onları en temelde tefsire bağımlı kılan şey şudur: İlm-i tefsirin ihtiva ettiği alt bir kavram olarak tefsir düzeyindeki malumat bağlayıcı delillerle müdellel olduğu sürece Hz. Peygamber'e ve nüzûle şahit olanlara dayalıdır. İşte bu bilgi onların meselelerinin mukaddimeleri olmaktadır. Bu mukaddimelere dayalı üretilen bilgiler de te'vil sürecinde ilm-i tefsiri onlara bağılı kılmaktadır.

Bir kısmına Yazma Eserler Kütüphanelerinden ulaşabildiğimiz, Beyzâvî tefsirine mukaddimeden itibaren yazılan bazı şerh-hâşiye ya da ta'lik türü eserlerde, tefsir ilminin mahiyetine dair önemli tespit ve tahliller tespit edilmiştir. Bu eserlerde bazı Kur'an ilimlerine dair malumat da görülmüştür. Mukaddime hâşiyeleri çerçevesinde şerh-hâşiyeler üzerinde en etkili olan ismin Molla Hüsrev olduğu ayrıca ifade edilmelidir. Sonraki şârihlerin önceki görüşleri daha ziya ihtisar ettikleri görülmekle birlikte çoğu zaman yararlandıkları şârihlerin isimlerini de açıkça zikretmemişlerdir. Bu kısa çalışmada ortaya konulanlardan hareketle sadece usul meseleleri açısından değil sistematik tefsir meselelerinde de şârihlerin özgün yorumlarının bulunabileceği, bunlar için ilave araştırmalara ve metinlerin tenkitli neşirlerine ihtiyacın olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

Abbasî, Yusuf b. Ömer b. Yusuf. *Hâşiye 'alâ Envâri't-tenzîl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 502, 1b-256b.

Altunuçokzâde, Abdullah b. Mehmed Altûnî el-İstanbulî. *el-Cem'u'l-hâvî fî şerhi Tefsîri'l-Beyzâvî*. 2 cilt. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 306, 1b-277b.

Âmilî, Bahâeddin Muhammed b. Hüseyin b. Abdüssamed. *Hâşiye 'alâ Envâri't-tenzîl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 484, 1b-126b.

Barzancî, es-Seyyid Muhammed b. Rasulü'l-Hüseynî. *Enhârü's-selsebîl li riyâzi envâri't-tenzîl ve mizâcü'z-zencebîl li hiyâzi esrâri't-te'vil*. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 303, 1b-402a.

Bervecî, Sıbgatullah b. Rûhullah. *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Fâtiha min Envâri't-tenzîl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 226, 1b-97a.

- Beyzâvî, Nâsîrüddin Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Nşr. Muhammed Abdurrahman el-Mer'âşlî. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1418.
- Beyzâvî, Nâsîrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Tuhfetü'l-ebâr şerhu Mesâbihu's-sünne*. thk. heyet. 3 cilt. Kuveyt: İdâretü's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 2012.
- Boyalık, M. Taha. "el-Keşşâf Şerh-Hâşiyeye Geleneğinde Tefsir İlminin Mahiyeti Tartışması". *Nazariyat* 4/1 (2017), 91-118.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Ta'lika 'alâ evâili Tefsîri'l-Beyzâvî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 145, 1b-299b.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. trc. Ömer Türker. 3 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı yayınları, 2015.
- Çelebi, İlyas. "Kelam İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi". *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'alesi* 5. ed. İlyas Çelebi. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Ehaveyn, Muhyiddin Muhammed b. Kâsım. *Hâşiyeye 'ale'l-Beyzâvî*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 112, 1b-158a.
- Emevî, Yusuf b. Abdullah b. İsmail el-Kuraşî. *Şerhu dibâceti Tefsîri'l-Kâdî*. İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdai Efendi, 102, 1b-64b.
- Emîr Padişah el-Buhârî, Muhammed Emîn. *Hâşiyeye 'alâ Envâri't-tenzîl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yenicami, 129, 1b-183a.
- Erzurûmî, Şeyhülislâm Feyzullah b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 7348, 1b-128b.
- es-Sâdikî Geylânî, Mahmûd b. Hüseyin el-Efdalî. *Hâşiyeye 'alâ Envâri't-tenzîl ve esrâri't-tevîl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazâde Hüseyin Paşa, 53, 1b-211b.
- Hafâcî, Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer. *İnâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-Râzî 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*. 8 cilt. Beyrut: Dâru Sadr, ts.
- Halebî, İbrahim b. Süleyman b. İbrahim el-Kürdî. *Hâşiyeye 'alâ Envâri't-tenzîl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 306, 1b-444a.
- Hatîbü'l-Vezîrî, Muhammed b. İbrahim el-Harrâşî. *Hâşiyeye 'alâ Envâri't-tenzîl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi, 109, 1b-138b.
- Hinnâvizâde, Kınalızâde Ali Alâeddin b. Muhammed. *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Kâdî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 280, 1b-117b.

- İbn Kârân, Hüseyin b. Şihabüddin el-Geylânî. *Hâşiye ‘alâ hutbeti Tefsîri’l-Beyzâvî*. Kastamonu: Kastamonu YEK, 1913, 1b-88b.
- İdrîs-i Bitlisî b. Hüsâmeddin Ali. *Hâşiye ‘alâ Tefsîri’l-Beyzâvî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 303, 1b-145a.
- İsfahânî, Râgıb. *Mukaddimetü câmi‘i’t-tefâsîr*. Nşr. Ahmed Hasan Ferhad. Kuveyt: Dâru’t-Da‘ve, 1984.
- İsferâyînî, İsamüddin İbrâhim b. Muhammed b. Arabşah. *Hâşiye ‘alâ Envâri’t-tenzîl*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Hakses, 8671, 1b-374b.
- Karamânî, Nureddin Hamza b. Mahmud. *Hâşiye ‘alâ Envâri’t-tenzîl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kadızâde Mehmed Efendi, 55, 1b-171a.
- Kâzerûnî, Ebu’l-Fadl el-Kuraşî es-Siddikî. *Hâşiye ‘alâ Envâr-i-tenzîl*. 4 cilt. Mısır: Dâru’l-Kütübi’l-‘Arabîyyeti’l-Kübrâ, ts.
- Kırîmî, es-Seyyid Ahmed b. Abdullah. *Misbâhu’t-ta’dîl fî keşfi Envâri’t-tenzîl*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Fezullah Efendi, 147, 1b-292a.
- Konevî, İsamüddin İsmail b. Muhammed. *Hâşiye ‘alâ tefsîri’l-İmâmi’l Beyzâvî ve ma‘ahû Hâşiyetü İbnü’t-Temcîd*. nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. 20 cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2001.
- Kürdî, Abdullah b. Muhammed. *Hâşiye alâ Hâşiyeti Sa’dî Çelebi ‘alâ Tefsîri’l-Beyzâvî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 317, 1a-258b.
- Lârî, Muslihuddin Muhammed. *Hâşiye ‘alâ Envâri’t-tenzîl*. Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, 37, 1b-292.
- Lükaymî, Ebu’z-Zühd Muhammed b. Muhammed. *eş-Şihâbü’l-mudî bi envâri’t-tenzîl ve’s-sirâci’l-münîr bi esrârî’t-tevîl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu, 76, 1b-293a.
- Maden, Şükrü. “Envârü’t-Tenzîl ve Esrârü’t-Te’vîl Literatürü ve Literatür Değerlendirmesi”. *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kādî Beyzâvî*. ed. Mustakim Arıcı. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017. 609-651.
- Maden, Şükrü. “Sadreddinzâde Şirvânî’ye Göre Bir İlim Olarak Tefsir ve Değeri”. *Osmanlı’da İlm-i Tefsir*. ed. M. Taha Boyalık – Harun Abacı. İstanbul: İSAR, 2019. 357-390.
- Makdisî, Muhammed b. Muhammed b. Ebû Şerîf Kemâleddin el-Kudsî. *Şerhu evâili Envâri’t-tenzîl*. Kastamonu: Kastamonu YEK, 2619, 1b.50a.
- Menteşezâde, Şeyhülislâm Abdürrahim Efendi. *Hâşiye ‘alâ Envâri’t-tenzîl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 244, 1b-338b.

- Mehmed Şah b. Şemseddin Molla Fenârî. *Hâşiye 'alâ tefsiri sûreti'l-Fâtiha li'l-Beyzâvî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1102. 1b-410a.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmerz b. Ali. *Hâşiye 'alâ evâili Tefsîri'l-Kâdî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 176, 1b-172a.
- Müellifi Meçhul. *Hâşiye 'alâ Envâri't-Tenzîl ve esrâri't-tevîl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Musalla Medresesi, 25, 1b-403a.
- Müellifi Meçhul. *Şerhu dibâceti Envâri't-tenzîl ve esrâri't-tevîl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa, 89, 1b-241b.
- Nablûsî, Abdülganî b. İsmâil. *et-Tahrîrül-hâvî 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 199, 1b-251b.
- Rûmî, Abdülhalîm b. Abdullah el-Germiyânî. *Hâşiye 'alâ Envâri't-tenzîl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 306, 1b-629.
- Rûşenî, Dede Ömer. *Hâşiye 'ale'l-Kâdî el-Beyzâvî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese, 24, 1b-571b.
- Said b. Yusuf b. Cemaleddin. *Hâşiye 'alâ hutbeti Envâri't-tenzîl*. Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, 50, 1b-90b.
- Sînôbî, Ahmed. *Mazharu Envâri't-tenzîl fî keşfi esrâri't-tevîl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 192, 1b-59a.
- Siyalkûtî, Abdülhakim b. Muhammed. *Hâşiye 'alâ tefsiri'l-Kâdî el-Beyzâvî*. İstanbul: Dâru't-Tıbbâati'l-Âmire, 1270.
- Sürânî, Yusuf b. Hamza eş-Şehrezûrî. *Hâşiye 'ala Envâri't-tenzîl ve esrâri't-tevîl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa, 75, 1b-556b.
- Sürûrî, Muslihuddin Mustafa b. Şâban el-Gelibolî. *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yusuf Ağa, 67, 1b-174a.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekir b. Muhammed. *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr*. Nşr. Ahmed Hâc Muhammed Osman. 3 cilt. Suud: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1424.
- Şeyhzâde Muhyiddin, Mehmed b. Muslihuddin Mustafa el-Kocevî. *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Kâdî el-Beyzâvî*. Nşr. Muhammed Abdülkâdir Şâhîn. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Şirvânî, Mehmed Emin b. Sadreddin. *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazâde Hüseyin Paşa, 63, 1b-211b.
- Şirvânî, Muhammed b. Cemâleddin b. Ramazan. *Hâşiye 'alâ Envâri't-tenzîl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 354, 1b-667b.

Şirvânî, Nureddin Nurullah b. Muhammed. *Hâşiye ‘ale’l-Kâdî min sûreti’l-Fâtihâ*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yazma Eserler, 12339/YZ0511, 1b-139a.

Zekeriyya Ensârî, Ebû Yahyâ b. Muhammed. *Fethu’l-celîl bi-beyâni hafiyi Envâri’t-tenzîl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 312, 1b-202b.

el-Burh n f  Vuc hi'l-Bey n Eseri Bağlamında İbn Vehb el-K tib'in Beyan Yönteminin Varlık ve Yorum Açısından Kur'an Tasavvuruna Katkısı

Contribution of Ibn Wahb al-K tib's Bay n (Exposition) Method to the Quranic
Thought Concerning Existence and Interpretation in the Book of al-Burh n f 
Vuj h al-Bay n

Soner AKSOY

Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Res. Assist., Sakarya University Faculty of Theology Department of Tafsir
Sakarya / Turkey
snraksoytrbn@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0003-3178-7937

Makale Bilgisi | Article Information

Makale T r  / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 28 Mayıs / May 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 26 Ağustos / August 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.743702

Atıf / Citation: Aksoy, Soner. "el-Burh n f  Vuc hi'l-Bey n Eseri Bağlamında İbn
Vehb'in Beyan Yönteminin Varlık ve Yorum Açısından Kur'an Tasavvuruna Katkısı /
Contribution of Ibn Wahb al-K tib's Bay n (Exposition) Method to the Quranic
Thought Concerning Existence and Interpretation in the Book of al-Burh n f 
Vuj h al-Bay n". *ilted: ilahiyyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyyat researches* 54
(Aralık / December 2020/2), 229-251. doi: 10.29288/ilted.743702

İntihal: Bu makale,  zel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright   Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Kur'an'a dair esas alınan varlık ve yorum tasavvuru, ilahî kelâmın İslam toplumunun inşasında ve müslüman kimliğin oluşumundaki rolünü belirleyen temel faktörlerden birisidir. Dolayısıyla bu noktada, Kur'an'a yönelik parçacı bir varlık ve yorum tasavvurundan ziyade bütüncül bir tasavvurun geliştirilmesi önem arz etmektedir. Bu bağlamda yapacağımız bu araştırmanın temel hedefi, İbn Vehb'in el-Burhân fî vucûhi'l-beyân isimli eserinde, felsefî bir zemin üzerine oturtulduğu dört boyutlu beyan yönteminden hareketle, onun Kur'an'a dair küllî bir varlık ve yorum anlayışının oluşumuna katkı sağlayıp sağlamadığı araştırılacaktır. Bu amaç doğrultusunda ilk olarak İbn Vehb'in anlama ve yorumlama faaliyetine yönelik, beyânu'l-i'tibâr, beyânu'l-i'tikâd, beyânu'l-'ibâre ve beyânu'l-kitâb şeklinde dört düzeyde geliştirdiği beyan yöntemi incelenecektir. Daha sonra bu beyan yönteminin genel çerçevesi dikkate alınarak, varlık ve yorum açısından Kur'an tasavvuru üzerinde durulacaktır. Bu şekilde Kur'an'a dair küllî bir varlık ve yorum tasavvurunun oluşmasına, İbn Vehb'in beyan yönteminden hareketle katkı sunulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Tefsîr, İbn Vehb el-Kâtib, el-Burhân fî vucûhi'l-beyân, Kur'an, Varlık, Yorum, Tasavvur.*

Abstract

The basis of existence and interpretation of the Quranic thought is one of the main factors that define the role of divine message in the construction of the Islamic community and the formation of Muslim identity. However, the basis of existence and interpretation of the Quranic thought is one of the main factors that determine this role of the divine message and the relationship with the Qur'an. Therefore, it is important to develop a holistic thought concerning the Quran rather than a fragmented approach to existence and interpretation. In this context, the main purpose of this study is to investigate whether it contributes to the formation of a holistic thought of existence and interpretation about the Quran, based on Ibn Wahb's four dimensional bayân (exposition) method which is based on a philosophical ground, in his work titled al-Burhân fî vujûh al-bayân. For this purpose, firstly, Ibn Wahb's bayân (exposition) method which has four different levels, namely, bayân al-i'tibâr, bayân al-i'tiqâd, bayân al-i'bâra and bayân al-kitâb and developed for understanding and interpretation activity will be analysed. Then, in the context of these four bayân (exposition) methods, the Quranic thought in terms of existence and interpretation will be discussed. Thus, it will be sought to contribute to the formation of a holistic existence and interpretation thought with respect to Qur'an based on the bayân (exposition) method of Ibn Wahb.

Keywords: *Tafsîr, Ibn Wahb al-Kâtib, al-Burhân fî vujûh al-bayân, Quran, Existence, Interpretation, Thought.*

Extended Summary

Throughout history, Muslims have sought to develop a correct thought of existence and interpretation of the Quran, to which they have been addressed. A correct understanding of interpretation developed for the Qur'an depends on the creation of a holistic thought that covers different dimensions of existence of the divine revelation. In this context, in the work of al-Burhân fî vujûh al-bayân, Ibn Wahb developed a four dimensional bayân (exposition) method regarding the process of understanding and interpretation by synthesizing disciplines such as language, rhetoric, logic, fiqh, kalam with a philosophical approach. It can be said that this bayân (exposition) method contains a holistic thought of existence and understanding of interpretation about the Quran. Therefore, in this study, this bayân (exposition) method of Ibn Wahb will be discussed in the context of its contribution to the Quranic thought concerning existence and interpretation. Ibn Wahb stated that Allah made mankind superior to other creatures by giving intelligence, add stressed that the interpreter and guide of the

intelligence (al-'aql) is "bayân" (exposition). Ibn Wahb divided "bayân" (exposition) into four sections: bayân al-i'tibâr, bayân al-i'tiqâd, bayân al-i'bâra and bayân al-kitâb. According to him, bayân al-i'tibâr means that creatures are explicit and are able to express themselves by their existence, not by their language. When a thing that exists is open to intelligence, and intelligence seeks to express the explanations and deep meanings of that thing, ingenuity and knowledge is developed in the soul. Ibn Wahb named that knowledge about the existence, developed in the mind, "bayân al-i'tiqâd". "Bayân al-i'bâra" means the verbal expression of the belief in existence developed in the mind, while "bayân al-kitâb" means the written expression of that belief. On the one hand, the first two dimensions of bayân method indicate the ontological and epistemological level and there is an unchanging and constant situation at these two dimensions. On the other hand, Ibn Wahb's last two bayân dimensions are conventional and changing. In this respect, the transfer of the meanings that develop in the mind about the existence to the verbal or written expressions takes place within a historical context and varies according to linguistic characteristics of different languages. We can say that this bayân method of Ibn Wahb allows the formation of a holistic thought about the existence and interpretation of the Qur'an. Indeed, in the beginning, the Qur'an as an existence, met with the intelligence of man, then transferred to word form and then to the written form. If we apply Ibn Wahb's bayân method to the different levels of existence of the Qur'an, bayân al-i'tibâr is the ontological and metaphysical existence of the Qur'an; bayân al-i'tiqâd is its epistemological and intellectual existence; bayân al-i'bâra denotes its verbal existence; and bayân al-kitâb expresses its written existence. In this context, there is an unchanging and constant situation in the two levels that constitute the ontological/metaphysical and epistemological/intellectual existence of the Qur'an. In other words, whatever language you speak, no matter what time and date you live in, there is no change in the ontological existence of the Qur'an in the metaphysical level and likewise, there is no change in the intellectual existence of the Qur'an in the epistemological level. Moreover, the Qur'an is the subject of faith, not interpretation in these two levels. Therefore, it can be argued that these two levels, which Ibn Wahb called bayân al-i'tibâr and bayân al-i'tiqâd, develop a thought of existence about the Quran. Bayân al-i'bâra and bayân al-kitâb which are the last two types of Ibn Wahb's bayân method denote the linguistic existence of the Qur'an. Accordingly, the Qur'an has been transmitted to words and written form within the style, expression and narrative features of a language spoken in a certain period of history. From this point of view, the correct understanding of the Qur'an, to some extent, depends on the knowledge of the style, expression and narrative features of the language to which the Quran has been transmitted. For example, some material and historical elements that form parts of the language and Muşhaf should not be seen as a part of the ontology of revelation. In the understanding and interpretation activity that will be developed for the Qur'an, the four different levels of existence presented by Ibn Wahb should be considered together and in integrity. For instance, in the Zâhirî approach, we see that the Qur'an was abstracted from its historical context and turned into a metaphysical text. In our view, this is a fragmented way of reading and is far from a holistic and realistic approach. The same situation is also the case for the historical approach, as the historical approach has not been able to develop a holistic Qur'anic thought by reducing the Qur'an from its metaphysical horizon to the material and historical area. Therefore, it is important to develop a holistic approach that covers the level of metaphysical and historical existence of the Qur'an. In this respect, it can be argued that Ibn Wahb's four-dimensional bayân method provides a holistic framework that covers the metaphysical existence and historical foundations of the Qur'an. It can be stated that this holistic approach creates an understandable, consistent and realistic thought and interpretation of the Qur'an as it allows considering the different levels of existence of the Qur'an on their own, establishing connections between them and ensuring integrity.

GİRİŞ

Allah'ın iradesinin sözlü beyanı olan Kur'an'ın temel hedefi hiç kuşkusuz, insanın hayatına anlam katmak, varoluşsal soru ve sorunlarına cevap üretmektir. Bu açıdan Kur'an, her müslümanın bireysel ve toplumsal hayatının inşasında merkezi bir konumda yer almaktadır. Tarih boyunca müslümanlar bir şekilde Kur'an'ı kendi hayatlarına müdahil kılma niyeti ve gayreti içerisinde olmuşlardır. Diğer taraftan Kur'an'ın hayata aktarılmasında, onunla kurulan ilişki biçimi belirleyici bir role sahiptir. Bu noktada Kur'an'a dair oluşturulan varlık ve yorum tasavvuru, bu ilişki biçimini belirleyen temel faktörlerden biridir. Zira bir şeye yönelik geliştirilen anlama ve yorumlama faaliyeti, o şeyin zihinde nasıl tasavvur edildiğiyle doğru orantılıdır. Bu çerçevede ilâhî kelâmın, farklı var oluş tarzlarına ve düzeylerine sahip olduğunu söyleyebiliriz. Kur'an'ın bu var oluş tarzlarını; ilahî vahiy olması açısından “metafiziksel varlık düzeyi”, belli bir tarih ve dil sınırları içerisinde ortaya çıkması yönüyle ise “tarihsel varlık düzeyi” şeklinde temel iki kategoriye ayırabiliriz. Tarihten günümüze bu iki varlık düzeyinden hareketle farklı okuma biçimleri geliştirilmiştir. Bu okuma biçimlerini, metafiziksel yaklaşımı temsil eden “zâhirî ve bâtinî yorum anlayışı”, Kur'an'ın metafiziksel varlığından ziyade olgusal varlığıyla ilgilenen “tarihselci yorum anlayışı” ve her iki varlık düzeyini de dikkate alan “dialektik yorum anlayışı” şeklinde özetleyebiliriz.¹

Bize göre Kur'an'a yönelik geliştirilecek doğru bir yorum anlayışı, ilahî vahyin her iki varlık düzeyini de içine alan küllî bir tasavvurun oluşturulmasına bağlıdır. Bu açıdan bakıldığında Kur'an'ın, zâhirî ve bâtinî yorum anlayışında olduğu gibi ne tümüyle metafiziksel ufka hapsedilmesi; ne de tarihselci yorum anlayışında olduğu gibi tarihsel alana indirgenmesi doğru değildir.² Bir başka ifadeyle, Kur'an'ı metafiziksel ya da tarihsel temellerinden soyutlayan her iki yaklaşım da bütüncül bir varlık tasavvurundan ve yorum anlayışından bize göre uzaktır. Dolayısıyla bu noktada doğru olan, hem Kur'an'ın metafiziksel ufkunu hem de tarihsel bağlamını içine alan küllî bir varlık tasavvurunun ve yorum anlayışının geliştirilmesi ve esas alınmasıdır. Bu çerçevede erken dönemde kaleme alınan *el-Burhân fi vucûhi'l-beyân* adlı eserde ortaya konulan beyan yönteminin, Kur'an'a dair küllî bir varlık ve yorum tasavvurunun barındırdığını, dolayısıyla zamanımızda böyle bir zihniyetin oluşmasına imkân sağlayan kaynaklardan birisi olabileceğini söyleyebiliriz.

¹ Tarih boyunca Kur'an'ın anlaşılmasına ve yorumlanmasına dair benimsenen yaklaşımlar için bk. Ömer Faruk Yavuz, *Varlık ve Yorum Açısından Kur'an Tasavvuru* (Rize: Karadeniz Yayınları, 2007), 171-219. Ayrıca bu çerçevede Kur'an'ın anlaşılma sorununa dair bk. Burhanettin Tatar, “Kur'an'ı Anlama” Sorunu Üzerine Bazı Düşünceler”, *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 29 (2013), 193-200.

² Benzer bir yaklaşım/yorum için bk. Burhanettin Tatar, *İslam Düşüncesine Giriş* (İstanbul: Vadi Yayınları, 2018), 37.

el-Burhân fi vucûhi'l-beyân isimli eser ilk olarak Kudâme b. Ca'fer'e (ö. 337/948) nispet edilmiştir.³ Tâhâ Hüseyin (ö. 1973) ise eserin mukaddimesinde bu nispetin şüpheli olduğuna dikkat çekmiştir.⁴ Daha sonra yapılan tahkik çalışmasında bu şüphe dikkate alınarak eserin aidiyet konusuna geniş yer verilmiştir. Bu çerçevede *el-Burhân fi vucûhi'l-beyân* adlı eserin Kudâme b. Ca'fer'e değil hicrî dördüncü asrın ortalarında yaşayan ve Şii bir âlim olduğu ifade edilen İbn Vehb el-Kâtib'e ait olduğu tespit edilmiştir. Asıl adı Ebu'l-Hüseyin İshâk b. İbrâhîm b. İsmâil el-Kâtib olan İbn Vehb'in kimliğine dair kaynaklarda neredeyse hiçbir bilgi tespit edilememiştir. Bununla birlikte Güney Arabistan'ın Necran bölgesinde bulunan ve birçok vezir, müderris ve memur yetiştirmekle meşhur olan İbn Vehb ailesine mensup olduğu söylenmiştir. Bu aileye mensup olanlar Emeviler döneminde kâtiplik, idarecilik gibi görevler yapmışlardır. Ayrıca Kâsım b. 'Ubeydullah İbn Vehb gibi bu aileden gelen isimler tercüme faaliyetlerinde aktif rol almışlardır. Diğer taraftan İbn Vehb el-Kâtib'in *el-Burhân* eserini muhtemelen 335/946 tarihinden sonra kaleme aldığı kaydedilmiştir.⁵

İbn Vehb bu eserinde dil, belagat, mantık, fıkıh, kelim gibi disiplinleri felsefi bir yaklaşımla sentezleyerek, anlama ve yorumlama sürecine dair *beyânu'l-i'tibâr*, *beyânu'l-i'tikâd*, *beyânu'l-'ibâre* ve *beyânu'l-kitâb* şeklinde dörtlü bir beyan yöntemi geliştirmeye çalışmıştır. Bu eseri kaleme almasının temel nedeni olarak İbn Vehb, daha önce Câhiz'in (ö. 255/869) *el-Beyân ve't-tebyîn* isimli eserinde seçkin birçok edebî habere ve hutbeye yer vermesine karşılık, beyanın yöntemine ve kısımlarına dair bir şey söylememesini gerekçe göstermiştir.⁶ Hatta İbn Vehb, bu özelliğinden dolayı Câhiz'in eserinin *el-Beyân ve't-tebyîn* ismini hak etmediğini vurgulayarak eleştirmiştir. Zira ona göre Câhiz bir kısım seçme haberleri ve hutbeleri eserinde nakletmekle yetinmiş buna karşılık beyana dair bir usul ortaya koymamıştır.⁷ Dolayısıyla müellif tespit ettiği bu eksiklikten hareketle beyanın usulüne ve kısımlarına dair bir eser kaleme almaya karar vermiştir. Özellikle ilme yeni başlayan bir kimse-nin beyanın manalarını bilmesi için böyle bir eser telif etme ihtiyacı hissettiğini

³ Bk. Ebu'l-Ferac Kudâme b. Ca'fer el-Bağdâdî, *Naqdu'n-nesr (Kitâbu'l-beyân)*, thk. Abdülhamîd el-'İbâdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1980).

⁴ Kudâme b. Ca'fer, *Naqdu'n-nesr*, 19. Tâhâ Hüseyin bu takdimi Fransızca olarak kaleme almıştır. Daha sonra bu çalışma Abdülhamîd el-'İbâdî tarafından Arapçaya tercüme edilerek, *Naqdu'n-nesr* adlı eserin giriş bölümüne eklenmiştir. Türkçeye de tercüme edilen bu çalışmada, h. 3. asırdan h. 4. asra kadar olan dönemde Yunan, İran gibi yabancı etnik kökenlerin Arap belagatına etkisi incelenmektedir. Bk. Tâhâ Hüseyin, "el-Câhiz'den 'Abdülkâhir Dönemine Kadar Arap Belâğatı", çev. M. Akif Özdoğan, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2006), 131-157.

⁵ Bk. Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017), 129; Ebu'l-Hüseyin İshâk b. İbrâhîm b. İsmâil İbn Vehb el-Kâtib, *el-Burhân fi vucûhi'l-beyân*, thk. Ahmed Matlûb - Hatice el-Hâdise (Bağdat: Câmî'atü Bağdat, 1967), 11-41.

⁶ İbn Vehb, *Burhân*, 51.

⁷ İbn Vehb, *Burhân*, 52; Cahiz'in amacının belli bir usul ortaya koymak değil, en güzel belâğat örneklerini toplamak olduğu dikkate alınarak İbn Vehb'in eleştirisine cevap verilebilir.

vurgulamıştır. Bu şekilde yazar daha önce buna benzer bir çalışma olmadığını belirterek, kaleme aldığı eserin özgünlüğüne dikkat çekmiştir.⁸

İbn Vehb'in bu eserinin, erken dönemde anlama ve yorumlama faaliyetine dair felsefi bir zeminden hareketle bütüncül bir beyan yöntemi geliştirmesi açısından oldukça önemli olduğunun altını çizebiliriz. Zira felsefi bir zemin üzerine inşâ edilen ve beyanı bir varlık ve dünya görüşünü kendi içinde barındıran bu yöntemin, anlama ve yorumlama sürecine dair sistematik bir yol haritası oluşturmaya imkân verdiği söylenebilir. Bununla birlikte bu eser üzerine yapılan kapsamlı ve müstakil bir çalışmaya ulaşamadığımızı belirtmeliyiz. Diğer taraftan Tâhâ Hüseyin Arap dilinin diğer kültürlerle ilişkisi ve etkileşimi bağlamında İbn Vehb'in bu eserine atıf yapmıştır.⁹ Daha açık bir şekilde söyleyecek olursak Tâhâ Hüseyin bu eseri, Arap dilinin oluşum sürecinde özellikle Yunan kültürünün çok ciddi bir etkisinin olduğu iddiası çerçevesinde delil olarak kullanmıştır.¹⁰ Muhammed Âbid el-Câbirî ise geliştirmeye çalıştığı beyan bilgi sistemi içerisinde İbn Vehb'in eserine yer vermiştir.¹¹ Câbirî'ye göre İbn Vehb'in beyan yöntemi salt beyânî bir proje olup, İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) temellerini attığı fıkıh usulü yöntemiyle, Câhiz'in belagat yöntemini birleştirmiştir.¹² Kısaca Tâhâ Hüseyin, İbn Vehb'in eserini Arap dil ve belagat geleneğinin diğer kültürlerle ilişkisi açısından ele alırken, Câbirî inşa etmeye çalıştığı beyan bilgi sahasına ait bir bilgi teorisi olarak incelemeye çalışmıştır.¹³

Bu çalışmada ise İbn Vehb'in beyan yöntemi, varlık ve yorum açısından Kur'an tasavvuruna katkısı bağlamında ele alınacaktır. Zira İbn Vehb'in beyan yönteminin, genelde anlama ve yorumlama sürecine, özelde ise Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasına dair külli bir tasavvur oluşturduğu ve yönetsel bir çerçeve sunmaya çalıştığı düşünülmektedir. Bu bağlamda araştırmanın temel kaynağını teşkil eden *el-Burhân fi vucûhi'l-beyân* isimli eser baştan sona incelenecektir. İbn Vehb'in fıkıh, kelim, felsefe, dil, belagat gibi farklı disiplinleri içine alan geniş bir zeminden hareketle beyan yöntemini oluşturmaya çalışması ve Kur'an, hadis, Arap hutbeleri, Arap atasözleri ve şiirler gibi geniş bir referans çerçevesini esas alması, esere yoğun bir içerik kazandırmıştır. Bununla birlikte çalışmada daha çok İbn Vehb'in beyan sisteminin ana hatlarını ve iskeletini oluşturan temel unsurların tespit edilmesine

⁸ İbn Vehb, *Burhân*, 54.

⁹ Hüseyin, "el-Câhiz'den 'Abdulkahir Dönemine Kadar Arap Belağati", 148-150.

¹⁰ İbn Vehb'in bu eserinde her ne kadar Yunan kültüründen yapılan tercümeleden etkilendiği anlaşılrsa da yöntem ve yaklaşım açısından özgün bir yapıya sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bk. Hüseyin, "el-Câhiz'den 'Abdulkahir Dönemine Kadar Arap Belağati", 149.

¹¹ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu – Hasan Hacak – Ekrem Demirli (İstanbul: Kitabevi, 2000), 42-51.

¹² Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 49.

¹³ Bu iki çalışmanın yanında İngilizce yayınlanan *İslam Ansiklopedisinin (Encyclopaedia of Islam)* ikinci ve üçüncü edisyonlarında İbn Vehb maddesine yer verilmiştir. Bu maddelerde İbn Vehb ve eseri hakkında teknik düzeyde oldukça sınırlı bilgi bulunmaktadır. Bk. Pessas Shinar, "İbn Wahb", *Encyclopaedia of Islam* (Erişim 07 Mayıs 2020); Geert Jan van Gelder, "İbn Vahb , İshâq b. İbrahim", *The Encyclopaedia of Islam* (Erişim 07 Mayıs 2020).

önem gösterilecektir. Daha sonra ortaya konulan bu beyan yönteminin genel çerçevesi dikkate alınarak, varlık ve yorum açısından Kur'an tasavvuru üzerinde durulacaktır. Bu şekilde Kur'an'a dair küllî bir varlık ve yorum anlayışının oluşmasına, İbn Vehb'in beyan yönteminden hareketle katkı sunulmaya çalışılacaktır.

1. İBN VEHB'İN BEYAN YÖNTEMİ

1.1. Beyânın Kaynağı Olarak Akıl

İbn Vehb Allah'ın insana akıl vermekle onu diğer canlılardan üstün tuttuğunu zikrederek kendi beyan yöntemini inşâ etmeye başlamıştır. Bu bağlamda; *“Andolsun biz insanoğlunu şerefli kıldık. Onları karada ve denizde taşıdık. Kendilerine en temiz ve en güzel şeylerle rızıklandırdık ve onları yarattıklarımızın çoğundan üstün kıldık.”*¹⁴ ayetine atıf yapılarak, insanı diğer canlılardan ayıran temel melekenin akıl olduğuna vurgu yapılmıştır.¹⁵ Zira insanın hitaba muhatap kılınması, sorumluluğu bir varlık olması, hayır ile şerri, fayda ile zararı birbirinden ayırt etmesi, kendisine uzak olan ve görmediği şeyin bilgisini idrak etmesi, akıl sebebiyledir. Bu bağlamda akıl, Allah'ın kulları üzerindeki hücceti olarak tanımlanmıştır.¹⁶ İbn Vehb akıl melekesinin insanı insan yapan temel fitrî özellik olduğuna dikkat çektikten sonra aklı kendi içerisinde *akl-i mevhub* (verili akıl) ve *akl-i meksûb* (kazanılmış akıl) şeklinde iki kısma ayırmıştır. Akl-i mevhub; insanın yaratılışında Allah tarafından bahsedilen akıldır. Bu akıl Allah tarafından insana verilen yerleşik bir içgüdü ve fitri bir güçtür.¹⁷ İbn Vehb'e göre şu ayette bu akıldan bahsedilmektedir: *“Sizler hiçbir şey bilmez bir durumdayken Allah sizi analarınızın karnından dışarı çıkardı; şükredesiniz diye size kulaklar, gözler, kalpler verdi.”*¹⁸ Diğer taraftan şu ayette işaret edildiği üzere bu aklın bütün insanlarda eşit seviyede ve düzeyde olmadığı belirtilmiştir: *“...Dünya hayatında onların geçimliklerini biz paylaştırdık. Bir kısmı diğerini istihdam etsin diye kimini kiminden derecelerle üstün kıldık. Rabbinin rahmeti onların biriktirdiklerinden daha hayırlıdır.”*¹⁹

İkinci akıl olan akl-i meksûb ise insanın tecrübe, ibret alma, edebî melekelerini kullanma ve akıl yürütme yoluyla kazandığı ve elde ettiği akıl şeklinde tanımlanmıştır.²⁰ Ona göre şu ayet bu akıl türüne işaret etmektedir: *“Peki, bu inkârcılar yer yüzünde hiç gezip dolaşmazlar mı? Gezip dolaşsınlar da akılları bazı şeylere ersin, kulakları da gerçekleri işitecek hale gelsin.”*²¹ İbn Vehb akl-i mevhubenin asıl, meksûbenin ise fer' olduğunu vurgulamıştır. Bu bağlamda akl-i mevhubeyi bedene,

¹⁴ el-İsrâ 17/70.

¹⁵ İbn Vehb, *Burhân*, 54.

¹⁶ İbn Vehb, *Burhân*, 55.

¹⁷ İbn Vehb, *Burhân*, 56.

¹⁸ en-Nahl 16/78.

¹⁹ ez-Zuhruf 43/32.

²⁰ İbn Vehb, *Burhân*, 56.

²¹ el-Hacc 22/46.

meksûbeyi ise gıdaya benzetmiştir. Nasıl ki gıda almayan bir beden varlığını sürdürmesi mümkün değilse akl-ı mevhubeye dayanmayan bir akl-i meksûbeden de bahsedilemez. Dolayısıyla bu iki akıl karşılıklı birbirini besler.²² Şayet insan tefekkür etme, düşünme, ibret alma, tedebbür etme gibi aklî melekelerini aktif bir şekilde kullanmazsa bu fitri güç körelir ve nihayetinde insan havyaların mertebesine tenez-zül etmiş olur. Bu noktada insana düşen Allah'ın kendisine bahşettiği bu akıl cevherinin farkında ve bilincinde olmasıdır.²³

İbn Vehb aklın insan için önemini ve değerini bu şekilde ortaya koyduktan sonra aklın tercümanının ve kılavuzunun “beyân” olduğunu zikretmiştir. Başka bir ifadeyle ona göre beyan, aklın tecelligâhının ve faaliyetlerinin tezahür ettiği alandır. Bu açıdan beyan bir şeyin manasının ve hakikatinin ortaya çıkması, açık ve belirgin olması anlamı taşımaktadır.²⁴ Bu bağlamda Allah, kullarına beyanı öğretmiş,²⁵ Hz. Peygamber'i mubîn sıfatıyla göndermiş,²⁶ Kur'an'ın mubîn olduğunu vurgulamış²⁷ ve resulüne Kur'an'ı beyan etme görevi vermiştir.²⁸ Dolayısıyla İbn Vehb'e göre “akıl” ve onun tercümanı olan “beyan”, Allah tarafından insana bahşedilen, insanı ayakta tutan, birbiriyle iç içe geçmiş ve birbirini tamamlayan iki temel dinamiktir.²⁹ Bu noktada İbn Vehb beyanı; “*beyānu'l-i'tibār*”, “*beyānu'l-i'tikād*”, “*beyānu'l-'ibāre*” ve “*beyānu'l-kitāb*” olmak üzere dört kısma ayırmıştır.³⁰ İşte İbn Vehb eserinde beyan yöntemini bu dört kısım üzerine inşa etmiş ve ayrı bölümler altında bu beyan türlerini incelemiştir. Şimdi bir bütünlük oluşturacak şekilde bu beyan türlerinin açıklamasına geçebiliriz.

1.2. Beyân Türleri

1.2.1. Beyānu'l-'İtibār

Birinci beyan türü olan “*beyānu'l-i'tibār*” (بيان الاعتبار); varlıkların dilleri ile değil bizzat var olmaları itibarıyla açık olması ve kendilerini beyan etmesi şeklinde tanımlanmıştır. Yani varlığın; ibret alan, düşünen ve akıl yürüten insana kendisini açması bir nevi beyan etmesidir.³¹ Nitekim Kur'an'da düşünen, akleden ve ibret alanlar için varlıkta/gerçeklikte birçok ayetin bulunduğu dikkat çekilmesi bu beyan türüne işaret eder.³² Buna göre varlık, akli faaliyetlerini ve melekelerini kullanan kimseye kendini açar ve ifşa eder. Dolayısıyla varlığın beyanının gerçekleş-

²² İbn Vehb, *Burhân*, 57.

²³ İbn Vehb, *Burhân*, 58.

²⁴ İbn Vehb, *Burhân*, 59.

²⁵ er-Rahmân 55/1-4.

²⁶ ed-Duhân 44/13.

²⁷ Yûsuf 12/1.

²⁸ İbrâhîm 14/4.

²⁹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 44.

³⁰ İbn Vehb, *Burhân*, 60.

³¹ İbn Vehb, *Burhân*, 60.

³² Bk. el-Hicr 15/75; er-Ra'd 13/3; en-Nahl 16/13.

mesi, insanın o varlığın farkında ve bilincinde olmasına bağlıdır. Başka bir ifadeyle hariçte kendi zatı ile var olan eşyayı açıklamak isteyene o varlık açık, ibret almak isteyene ise ibret vericidir. Bu bağlamda beyân-u'l-i'tibâr kendi içinde zâhir ve bâtın olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Zâhir, insanın kendi duyularıyla açık bir şekilde hissedebildiği ya da nazari akılla bedihi bir şekilde bilgisine ulaşabildiği varlıktır. Yani zâhir beyanın bilgisi; ya duyularla ya da bedihi aklın temel ilkeleriyle elde edilir. Karın soğukluğunun ve ateşin sıcaklığının hissedilmesi duyuyla; çiftin, tekin zıttı olması ise nazari akılla ulaşılan bilgiye örnek verilebilir. Bâtın ise duyularla değil, akli istidlâlle bilgisine ulaşılabilen varlıktır. Dolayısıyla bu beyan türüne göre zâhir olan varlık hiçbir delili ihtiyaç olmaksızın açık olurken, bâtın olan varlık ise delile ve akıl yürütmeye ihtiyaç duyar. Bu noktada İbn Vehb, kendi zatı ile kaim olan bâtın varlığın, manalarının ve hükümlerinin beyan edilmesinde ve ortaya çıkarılmasında kıyas ve haberin temel iki araç olduğunu vurgulamıştır.³³ Kur'an'ın teşbihleri, meselleri ve ibret almaya yönelik vurguları insanın kıyas melekesini kullanmasına yönelik iken, geçmişe dair anlattığı olaylar ise bu beyan türünün haber cihetini oluşturur.³⁴

İbn Vehb kıyas başlığı altında, kıyasın şartlarına ve esaslarına yer vermiştir. Bu bağlamda kıyas meselesini mantık, felsefe ve fıkıh ilimlerinin konuyla ilgili yaklaşımlarını harmanlayarak incelemeye çalışmıştır. Özellikle mantık kitaplarına atf yapılarak, mantığın aklın miyarı ve direği olduğu vurgulanmıştır.³⁵ Sözlükte benzetme, denk tutma, birleştirme, denkleştirme gibi anlamlara gelen kıyas ise varlıkların sahip olduğu özelliklerinden biri ya da bir kaç için söz konusudur. Yani iki varlığın bütün mana ve sıfatlarıyla birbirine benzemesi mümkün değildir. Zira birbirine kıyas edilen iki şey arasında tam bir mutabakatın olması, o iki şeyin aynı şey olduğu anlamını içerir. Bu bağlamda İbn Vehb iki şey arasındaki benzerliğin tanım, vasıf ya da isim üzerinde olabileceğini zikretmiştir.³⁶ İki şey arasındaki kıyasın sırf isim benzerliği üzerine kurulmasının doğru olmadığı vurgulanarak, tanım ya da vasıf benzerliklerinden hareketle doğru bir kıyasın yapılabileceği zikredilmiştir. Bu noktada Aristoteles (m.ö. 384-322) mantığı, tanım üzerine kurulu bir kıyas türünden hareket ederken, fıkıh, nahiv kelimeleri gibi beyânî bilgi sistemini oluşturan alanlar ise vasıf (sıfat) üzerine kurulu bir kıyası esas alır.³⁷ İbn Vehb bu farka dikkat çekerek, mantıkçıların iki öncül üzerine kurulmayan kıyasın sonuç vermeyeceği görü-

³³ Bk. İbn Vehb, *Burhân*, 73. Bilgi kaynakları akıl, duyular ve haber şeklinde üç kategoride ele alınsa da bu kategoriler arasında keskin bir ayrımın olmadığını ve geçişken bir yapının bulunduğunu söyleyebiliriz. Örneğin akıl bütün bilgi vasıtalarında belirleyici bir etkiye sahiptir. Haber ise bir şekilde duyularla ilişkilidir. Bununla birlikte kategoride esas olan bir bilginin var olmasını temel faktörün ne olduğu hususudur.

³⁴ İbn Vehb, *Burhân*, 75.

³⁵ İbn Vehb, *Burhân*, 86.

³⁶ İbn Vehb, *Burhân*, 76.

³⁷ Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 45.

şünde olduklarına atıf yapmıştır.³⁸ Buna karşılık, kıyas aslında tek öncülde fazlasına ihtiyaç duymasa da muhatabın anlayış kapasitesine göre iki veya daha fazla öncülle de ifade edilebilir.³⁹ Bu çerçevede kıyasa dair geniş açıklamalarda bulunan İbn Vehb'e göre, her iki kıyas türü de delil üzerinde akıl yürütme faaliyetini ifade eder.⁴⁰

Bâtın varlığın manalarının beyan edilmesi ve ortaya çıkarılmasının ikinci aracı haberdır. Haber, duyu alanına giren şahit yoluyla, duyu alanına girmeyen gâib hakkında bilgi edinmektir.⁴¹ Bu bağlamda haber yakîn ve tasdik olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Yakîn de kendi içerisinde üç kısımdır. Birincisi niyetleri, beldeleri ve görüşleri farklı olan ve bir araya gelip yalan üzerinde birleşmeleri mümkün olmayan bir cemaat tarafından nakledilen mütevâtir haberdır.⁴² İkincisi peygamberler, büyük imamlar ve din büyüklerinden nakledilen haberlerdir. Bu haberlerin yalan olmadığına, aksine doğru olduğuna dair aklını kullananlar için kesin ve bağlayıcı deliller vardır.⁴³ Yakîn haberin üçüncü türünü ise mütevâtir seviyesinde olan ahhâr-ı hâssa oluşturur. Bu tür haberlerde, halkın genelinin bilgisi ve şahitliği aranmaz. Zira bu haberin bilgisine seçkin bir takım insanlar sahiptir ki bütün insanlar için bu haber kesin delildir. İbn Vehb bu haber türüne açıklık getirmek için şu ayeti referans göstermiştir: “İsrâiloğulları âlimlerinin bunu bilmesi (vahyin ilahîliğini) onlar için bir delil değil midir?”⁴⁴ Tasdikî haber ise kıyas yoluyla bilinmeyen, masum kimselerden gelmeyen, tevatür derecesine de ulaşmayan bir ya da birkaç kişinin naklettiği ve sadece âhad yolla bilenen haberlerdir.⁴⁵

İbn Vehb bâtin eşyanın manalarının ortaya çıkarılmasının aracı olan kıyas ve habere üçüncü bir seçenek olarak zan ve tahmini eklemiştir. Bu bağlamda zan, hakkında kıyas yapılamayan ve haber nakledilmeyen bilgi türüdür. Kur'an ayetlerine atıf yapılarak zan; hak⁴⁶ ve batıl⁴⁷ olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Burada zan olan bir şeyin hak olduğuna ulaşmak için, zanna konu olan şey zihnen parçalara ayrılarak her parça üzerinde ayrı ayrı düşünülür. Daha sonra zannı oluşturan bu parçalardan

³⁸ Klasik mantıkta kıyasa dair geniş açıklamalar için bk. Ebu'l-Hasen Necmuddin Ali b. Ömer el-Kâtîbî, *Kâtîbî Şemsîyye Risâlesi Tahkik Çeviri Şerh*, haz. Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık: 2019), 146-180.

³⁹ İbn Vehb, *Burhân*, 78.

⁴⁰ İbn Vehb, *Burhân*, 76-87. Bu kısımda aslında İbn Vehb'in yanıldığı söylenebilir. Mesele öncüllerin zikredilmesi ise mantıkta da tek öncülle kıyas yapılabilir; büyük öncül veya küçük öncülün zikredilmemesine bağlı olarak bu kıyaslara matviyyu's-suğrâ, matviyyu'l-kübrâ deriz. Özellikle çok açık olan mukaddimelerin zikrine hacet olmaması sebebiyle bu tercih edilir. Yok mesele kıyasın -zikdedilsin zikredilmesin- gerçekten tek öncüle dayanması ise bu kıyas türü ne mantıkta ne de dilde mevcut değildir. Nitekim onun verdiği “Canlı, duyu ve hareket sahibi anlamına geldiğine göre insan canlıdır.” örneğinin açılımı: “Canlı, duyu ve hareket sahibi demektir. İnsan da duyu ve hareket sahibidir. O hâlde insan canlıdır.” Burada insanın duyu ve hareket sahibi olması öncülü matvî öncüldür. Zaten muhatabın anlayışına göre bu matvî öncülün bazen açık açık zikredilmesi de bunu göstermektedir.

⁴¹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 46.

⁴² İbn Vehb, *Burhân*, 88.

⁴³ İbn Vehb, *Burhân*, 89.

⁴⁴ eş-Şuarâ 26/197.

⁴⁵ İbn Vehb, *Burhân*, 90.

⁴⁶ et-Tevbe 9/118.

⁴⁷ el-Hucurât 49/12.

birinin ya da bir kaçının doğru olduğuna dair ağırlıklı bir kanaat hâsıl olursa, doğrunun o olduğu sonucuna ulaşılır.⁴⁸ İbn Vehb'in bu yöntemi Câbirî'nin de dikkat çektiği üzere fıkıh âlimlerinin sebr ve taksim dedikleri metodun bizzat kendisidir.⁴⁹

Anlaşıldığı üzere İbn Vehb'in beyan yönteminin birinci türünü oluşturan beyānu'l-i'tibār, varlıkların kendi ontolojilerini açıklamasını ifade eder. Buna göre varlık, var olması açısından kendisini beyan eder ki bu aynı zamanda anlamın ortaya çıkma sürecinin başlangıç noktasını oluşturur. Diğer taraftan varlığın kendisini beyan etmesi epistemolojik bir bağlama oturtulmuştur. İbn Vehb bu epistemolojik bağlamı belirlerken, sistematik bir bütünlük oluşturacak şekilde fıkıh, kelim, felsefe, mantık gibi ilimlerin konuya dair yaklaşımlarını içine alan çok geniş bir zeminde hareket etmiştir. Bununla birlikte ortaya konan bilgi teorisinin İslam düşüncesinde genel kabul haline gelen bilgi teorisiyle kısmen uyuştuğunu söyleyebiliriz.⁵⁰ Buna mukabil masum kabul edilen kimselerden gelen haberlerin kesin bilgi olarak değerlendirilmesi ve ahbâr-ı hâssa şeklinde bir haber kategorisinin açılması Şii temayüllerin bir yansıması olarak okunabilir. Zira Ehl-i Sünnet'e göre yakînî haber sadece tevatür seviyesinde olan haber ile mucizeyle desteklenmiş resulün haberidir.⁵¹ Diğer taraftan zâhir ve bâtin ayrımı yapılmakla birlikte irfânî ve bâtinî bir eğilimin esas alınmaması oldukça dikkat çekicidir. İbn Vehb'in hemen sözün başında kendi yöntemini akıl üzerine inşâ etmesiyle bu yaklaşımın tutarlılık arz ettiği söylenebilir.

1.2.2. Beyānu'l-İ'tikād

İbn Vehb'in beyan yönteminin ikinci kısmını "beyānu'l-i'tikād" (بيان الاعتقاد) oluşturmaktadır. Kendi zatı itibarıyla var olan eşya akla açık olduğunda, akıl o eşyanın anlamlarını ve deruni manalarını beyan etmeye çalışır. Başka bir ifadeyle varlık üzerinde düşünen bir kimse varlıkların anlamlarının farkına ve bilincine varır. Daha sonra varlıkların hakikatlerine yönelik bu farkındalıktan hareketle nefiste bir marifet ve ilim hâsıl olur. İşte tam bu noktada İbn Vehb bir kimsenin varlığa dair nefsinde oluşan bu bilgi ve marifet halini "beyānu'l-i'tikād" olarak isimlendirmiştir.⁵² Bu beyan türü kendi içerisinde hak, batıl ve zan olmak üzere üç kısma ayrılmıştır. Hak olan inanç ilmu'l-yakîn mertebesinde olup içinde hiçbir şüpheyi barındırmaz. Bununla birlikte hak inanç kendi içerisinde aklî, hissî ve ahlakî olarak üç kısımdır. Bütünün parçadan büyük olması aklî olana, sıcaklığın ortaya çıkması

⁴⁸ İbn Vehb, *Burhân*, 96.

⁴⁹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 47.

⁵⁰ Bilindiği gibi İslam düşüncesinde bilginin duyular, haber ve akıl şeklinde üç temel kaynağı vardır. Bkz. Hüseyin Hansu, *Mütevâtir Haber Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki Yeri* (Van: Bilge Adamlar Yayınları, 2018), 40-50.

⁵¹ Sa'düddin et-Taftazânî, *Şerhul Akaid-i Neseî Tercümesi*, çev. Ali Haydar Doğan (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2014), 61.

⁵² İbn Vehb, *Burhân*, 101.

hissî olana ve zulmün kötülüğü aklakî olana örnek verilmiştir.⁵³ Buna göre hak olan inancın kaynağını akıl, duyular ve haberler oluşturur.⁵⁴ İbn Vehb'e göre bu üç kategoride yer alan bilgiler yakîn ifade eder. Ona göre her kim bunlardan biri hakkında şüphe ederse hata etmiş ve günah işlemiş olur.⁵⁵

Diğer taraftan zan ise kendisiyle amel edilmesi doğru olmakla birlikte bağlayıcı olmayan yani zorunlu ilim ifade etmeyen bilgidir. Sayılı kişilerin naklettiği âhad haberler bu kategori içerisinde yer alır. İbn Vehb'e göre bu tür haberler başka bir takım delillerle desteklendiğinde tasdik ya da tezkib edilebilir.⁵⁶ Sözelimi başka bir delille takviye edilirse bu haberle amel edilebilir. Bununla birlikte ortaya konulan birtakım görüşler ve yaklaşımlar da bu tür haberlerle desteklenebilir.⁵⁷ Batıl inanç kapsamında ise gerçeklikle uyuşmayan, yalan öncüllerden oluşmuş ve akılla çelişen bilgiler ile yalancı kimseler tarafından nakledilen, örf ve âdetle zıtlık teşkil eden muhal haberler sayılmıştır. Bu bağlamda, batıl inanca örnek olarak Sofistlerin bilginin hakikatini kabul etmemeleri ve Hristiyanların Hz. İsa'yı ilah görmeleri verilmiştir.⁵⁸ Anlaşıldığı üzere İbn Vehb beyānu'l-i'tikād olarak isimlendirdiği bu beyan türü altında, fıkıh usulü ve kelim âlimlerinin bilginin şartları ve doğruluk dereceleri konusunda ortaya koydukları malzemenen istifade ederek epistemolojik bir çerçeve çizmiştir.⁵⁹ Bu noktada epistemolojinin hem birinci beyan türünün hem de bu beyan türünün konusu olarak incelenmesi ilk bakışta anlaşılabilir. Burada beyānu'l-i'tibārın en temelde varlığın ontolojisini, beyānu'l-i'tikādın ise insan zihnini konu edindiğini dikkate aldığımızda, epistemoloji aslında varlıkla insan zihni arasında köprü görevi görmektedir. Bu açıdan her iki beyan türünün de epistemolojik tazammunları ya da temelleri vardır.

1.2.3. Beyānu'l-İ'bāre

İbn Vehb'in beyan yönteminin üçüncü türünü eserinde geniş bir yer ayırdığı “beyānu'l-İ'bāre” (بيان العبرة) oluşturmaktadır. Buna göre bir şeyi söz ile açıklamaya İbāre denir. Diğer taraftan açıklamaya konu olan eşya her ne kadar sabit olsa da o eşyanın söz ile ifade edilmesi farklılık gösterir. Bu farklılık dillerin değişkenliğinden ve çeşitliliğinden kaynaklanan bir farklılıktır.⁶⁰ Beyānu'l-İ'bāre kendi içerisinde zâhir ve bâtın olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Zâhir İbare her hangi bir tefsire ihtiyaç duymazken, bâtın İbare ise kıyas, nazar, istidlal ya da haber yoluyla tefsire ihtiyaç duyar. Örneğin Kur'an'da dileyenin iman, dileyenin küfredeceğinin ifade

⁵³ İbn Vehb, *Burhān*, 101.

⁵⁴ Bu noktada İbn Vehb'e göre, mütevâtir haberlerle birlikte peygamberlerden ve imamlardan nakledilen haberler de yakîn kategorisindedir. İbn Vehb, *Burhān*, 101.

⁵⁵ İbn Vehb, *Burhān*, 103.

⁵⁶ İbn Vehb, *Burhān*, 104.

⁵⁷ İbn Vehb, *Burhān*, 103.

⁵⁸ İbn Vehb, *Burhān*, 103.

⁵⁹ Cābirî, *İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 49.

⁶⁰ İbn Vehb, *Burhān*, 111.

edilmesi,⁶¹ zâhiren bir serbestliği bildirirse de bütünen tehdit anlamı içerir.⁶² Ayrıca Kur'an'da "salat" kelimesinin lugavî anlamı olan "dua" manasında değil bir ibadet türü anlamında kullanıldığının haberle sabit olması bâtin ibareye örnektir. Küfür, dalâlet, sıyâm gibi diğer Kur'an kavramları buna örnek olarak verilmiştir.⁶³

İbn Vehb diğer bir açıdan; "bütün diller için ortak olan ibare" ve "Arapçaya has ibare" şeklinde ikili bir ayırım yapmıştır. Bu bağlamda iştikâk, teşbîh, temsîl, istiâre, hazf, mubâlağa, takdîm, tehir gibi Arapçaya has üslup ve ifade özellikleri geniş bir şekilde ele alınmıştır.⁶⁴ Zira ona göre Kur'an Arap dili ile nazil olmuş, Hz. Peygamber'den Kur'an'ın vecihlerine, kısımlarına, hükümlerine ve anlamlarına dair açıklamalar Arapça olarak nakledilmiştir. Dolayısıyla Arapçaya vakıf olmayan kimse, Kur'an lafızlarının delalet ettiği anlamları ve Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetlerin manalarını kavrayamaz. Yani Arapçanın kendine has ifade ve üslup özelliklerini bilmeyen kimse, Kur'an'ın maksadına ve muradına ulaşamaz.⁶⁵ Bu bağlamda, dini nasların anlaşılmasında, Arap diline özgü bilinmesi gereken üslup ve ifade çeşitlerini oldukça geniş bir şekilde inceleyen İbn Vehb, ibareyi telif türü açısından mensûr (kelam) ve manzûm (şiir) şeklinde ikiye ayırmış, daha sonra bu ayırımların alt türlerine yer verilmiştir.⁶⁶ Arap dilinin edebî ve belâğî özellikleri her iki türde de kullanılmakla birlikte şüirde daha yoğun bir edebî dil kullanıldığı belirtilmiştir.⁶⁷

1.2.4. Beyânu'l-Kitâb

İbn Vehb'in beyan yönteminin dördüncü ve son türü "beyânu'l-kitâb" (بيان الكتاب) olup, yazı ile açıklamak manasına gelmektedir. İlk olarak düşüncelerin, bilgilerin ve geçmişe dair haberlerin kayıt altına alınması, korunması ve gelecek nesillere aktarılması açısından yazının önemine vurgu yapan İbn Vehb, bu bağlamda bir kısım Kur'an ayetlerine işaret etmiştir.⁶⁸ Daha sonra bu beyan türünü kendi içerisinde; "yazı yazan", "söylenen sözü yazan", "sayı ve hesapları yazan", "hükmü yazan" ve "idari konuları yazan" şeklinde beş kısma ayırmış ve bu her türün diğerine göre kendine has bir yazı yönteminin olduğunu belirtmiştir.⁶⁹ İbn Vehb'in bu beyan türüne dair yapmış olduğu açıklamaların genel kapsamını, Arap edebiyatında

⁶¹ el-Kehf 18/29.

⁶² İbn Vehb, *Burhân*, 112.

⁶³ İbn Vehb, *Burhân*, 112.

⁶⁴ İbn Vehb, *Burhân*, 122.

⁶⁵ İbn Vehb, *Burhân*, 112.

⁶⁶ İbn Vehb mensûr kelamı; hitâbe (hutbe), teressül (risâle), ihticâc ve hadis şeklinde, manzûm şiiri ise; kaside, racez, musemmad (المسمط) ve mezdûc (المزدوج) şeklinde bölümlere ayırmıştır. Bk. İbn Vehb, *Burhân*, 160, 191.

⁶⁷ İbn Vehb, *Burhân*, 161. İbn Vehb eserinde bir takım insanların belagata dair farklı tanımlar yaptığını ne var ki bu tanımlar arasında kapsayıcı bir tanım bulunmadığını zikretmiştir. Örneğin Câhiz'in belagata dair yapmış olduğu birçok tanım olmakla birlikte ona göre bu tanımların hiçbirini efradını mâni' eğyârını câmi' bir tanım değildir. Bu noktada İbn Vehb belagatı şu şekilde tanımlamıştır: "Seçkin bir kelam, güzel bir nazım ve fâsih bir dil ile maksut olan manayı kapsayan sözdür." Bk. İbn Vehb, *Burhân*, 163.

⁶⁸ Bk. İbn Vehb, *Burhân*, 314; el-Bakara 2/282; el-Câsiye 45/29; Tâhâ 20/52; el-İnfîtar 82/10-12.

⁶⁹ İbn Vehb, *Burhân*, 315.

özel ve resmî yazışmaların usulünü ve inceliklerini bilmeyi ifade eden ve edebi bir tür olarak tanımlanan “ilmu’l-inşâ” oluşturmaktadır.⁷⁰

Dört beyan türünü bu şekilde tespit ettikten sonra, konunun ve bu türler arasında ilişkinin daha iyi anlaşılması için “güneş” örneğini verebiliriz. Güneş, hariçte var olması ve kendisini beyan etmesi açısından ontolojik bir gerçekliktir ki bu birinci beyan türünü oluşturur. Güneşin varlığına ya da anlamına dair zihinde bir mananın ve inancın oluşması ise epistemolojik bir gerçeklik olup ikinci beyan türünü ifade eder. İbn Vehb’e göre ontolojik ve epistemolojik düzeyi ifade eden bu iki alanda tabii ve değişmez bir durum söz konusudur. Yani hangi dili konuşursanız konuşun, hangi tarih ve zaman diliminde yaşarsanız yaşayın hariçte var olan güneş ve o güneşin varlığına dair zihinde oluşan inanç aynıdır. Buna göre bu iki alan yorumun değil inancın konusudur. Diğer taraftan İbn Vehb’in son iki beyan türüne göre güneşin sözle ya da yazıyla ifade edilmesi vaz’i ve uzlaşımalsal bir mahiyete sahiptir. Yani güneşin varlığına dair zihinde oluşan mananın söze ya da yazıya dökülmesi, farklı dillerin anlatım ve ifade özelliklerine göre değişkenlik arz eder.⁷¹ Bu iki düzey tarihsel bir boyut içerisinde gerçekleşmekte ve yoruma konu olmaktadır.

İbn Vehb’in beyan yöntemini bu şekilde özetledikten sonra genel bir değerlendirme yapacak olursak bu yöntemin; nahiv, fıkıh, kelim, belagat, edebiyat ve mantık gibi ilimlerin konuyla ilgili yaklaşımları sentezlenerek felsefi bir zemin üzerine inşâ edildiğini söyleyebiliriz. Burada İbn Vehb’in mensup olduğu ailenin, kitabetle meşhur olmasının ve tercüme faaliyetlerinde aktif rol almasının, kendisine felsefi ve edebi bir perspektif kazandırdığına dikkat çekebiliriz.⁷² Bununla birlikte Câbirî bu beyan projesini, İmam Şâfiî’nin temellerini attığı fıkıh usulü yöntemiyle, Câhız’ın belagat yönteminin birleşimi olarak görse de bize göre bu yöntem, en temelde mantıkî ve felsefi bir zemin üzerine oturtulmuştur. Sözelimi eserinde, Tâhâ Hüseyin’in de belirttiği üzere Aristoteles’in “Analitikler”, “Topikler”, “Hatabe” ve “Şiir” gibi eserlerinden çokça istifade edilmesi, ortaya konulan beyan teorisinin felsefi temellerini göstermesi açısından oldukça anlamlıdır.⁷³ Bu açıdan İbn Vehb’in bu dörtlü beyan yönteminin yapısal oluşumunda, Aristoteles’in yorum anlayışının kurucu etkiye sahip olduğu anlaşılır.⁷⁴ Zira Aristoteles’in yorum anlayışına göre, ruhtaki

⁷⁰ Devletin resmi ve özel yazışmalarında esas alınması gereken dil ve üslup kurallarını inceleyen ilmu’l-inşâ ilmine dair Emevîler döneminden itibaren zengin bir literatür oluşmuştur. Bu ilmin esaslarına ve kurallarına göre yazılmış metinler ise münşeat olarak isimlendirilmiş ve bu eserlerde kâtipte bulunması gereken vasıflar, yazıda kullanılması gereken dil ve üslup, yazı malzemeleri gibi kitabetin incelikleri ve usulüyle ilgili konular ele alınmıştır. Bk. Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Usûlu’l-inşâ ve’l-İhtâbe* (Riyad: Mektebutü Dâru’l-Minhâc, 2012), 47-54; Mustafa İrmak, *Haber ve İnşâ Klasik Dilbilimde Bildirim ve Talep İfadeleri* (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 136; İsmail Durmuş, “İnşâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/334-337.

⁷¹ İbn Vehb, *Burhân*, 62.

⁷² Bk. Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 129.

⁷³ Hüseyin, “el-Câhiz’den ‘Abdulkahir Dönemine Kadar Arap Belağatı”, 151.

⁷⁴ Gelder, “İbn Vehb, İshâq b. İbrahim”.

duygular hariçte olan varlıkları, seste olan sözler ruhtaki duyguları, yazıda olan lafızlar ise seste olan sözleri simgeler.⁷⁵

Aristoteles'in bu yorum anlayışının etkisini onun İslam dünyasındaki önde gelen takipçilerinden biri olan Fârâbî'de (ö. 339/950) de görüyoruz. Şöyle ki Farâbî mantık ilmine başlamadan önce varlık, düşünce, söz ve yazı ayırımına yer vererek, bu ayrımlar arasındaki ilişkiye dair açıklamalarda bulunmuştur. Ona göre mantık ilmiyle uğraşan bir kimsenin ilk olarak, nefsin dışında mevcutların/varlıkların bulunduğu, bu varlıkların nefiste tasavvur, tahayyül ve akledildiğini, nefiste akledilen bu manaların söz ve yazıya aktarıldığını bilmesi gerekir.⁷⁶ Farâbî'nin bu açıklamaları, temelleri Aristoteles'e kadar uzanan; eşyanın hariç, zihin, söz ve yazı şeklinde dört farklı düzeyde var olduğu felsefi anlayışını yansıtmaktadır.⁷⁷ Bu açıdan bakıldığında İbn Vehb'in dörtlü beyan yöntemi, farklı varlık düzeylerini ifade eden bu felsefi kabul üzerine kurulmuştur. Buna göre beyânu'l-i'tibâr, hariçte bulunan varlığı; beyânu'l-i'tikâd, hariçte olana dair zihinde hâsıl olan manaları; beyânu'l-'ibâre bu manaların sözle; beyânu'l-kitâb ise yazıyla açığa çıkarılmasını temsil eder. Dolayısıyla İbn Vehb varlığın farklı düzeylerine yönelik felsefi yaklaşımlardan, özellikle Aristoteles'in yorum anlayışından hareketle yeni bir kavramsal çerçeve oluşturarak, anlama ve yorumlama faaliyetine dair İslamî bir paradigma içerisinde sistematik ve bütüncül bir beyan yöntemi geliştirmiştir. Şimdi bu yöntemin varlık ve yorum açısından Kur'an tasavvuruna katkısını inceleyebiliriz.

2. İBN VEHB'İN BEYAN YÖNTEMİNİN KUR'AN TASAVVURU AÇISINDAN DEĞERLENDİRİMESİ

İbn Vehb'in özetlediğimiz dört boyutlu beyan yönteminin, Kur'an'ın varlığına ve yorumuna dair küllî bir tasavvurun oluşmasına imkân sağladığını söyleyebiliriz. Zira Kur'an da bidayetinde bir varlık olarak, insanın idrakiyle buluşmuş, daha sonra idrakten söze, sözden yazıya aktarılmıştır. Kur'an'ın bu farklı var olma düzeylerine İbn Vehb'in yönteminden hareketle genel bir çerçeve çizecek olursak beyânu'l-i'tibâr, Kur'an'ın ontolojik ve metafiziksel varlığını, beyânu'l-i'tikâd, epistemolojik ve zihinsel varlığını, beyânu'l-'ibâre, sözsel varlığını, beyânu'l-kitâb ise yazısal varlığını ifade eder. Şimdi bu genel çerçeveyi dikkate alarak Kur'an'ın farklı varlık düzeylerini ve bu düzeyler arasındaki ilişkiyi bir bütünlük oluşturacak şekilde ele almaya çalışalım.

⁷⁵ Aristoteles, *Peri Hermeneias Yorum Üzerine*, çev. Saffet Babür (Ankara: İmge Kitapevi, 2018), 7.

⁷⁶ Ferruh Özpilavcı, *Fârâbî'nin Önerme Anlayışı* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 111.

⁷⁷ İslam felsefecilerinin varlık konusuna dair yaklaşımları ve bu yaklaşımların İslami ilimlere etkisi için bk. Ömer Türker, *Varlık Nedir? İslâm Filozoflarının Varlık Tasavvuru* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019). Varlığa dair bu dörtlü ayırımın yansımaları Gazzâlî'de de görüyoruz. Ona göre mümkün varlıklar; ayanda varlık, zihinde varlık, sözde varlık ve yazıda varlık şeklinde dört kısma ayrılır. Bk. Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm fi fenni'l-mantık*, thk. Süleymân Dünyâ (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1961), 75.

İbn Vehb'in birinci beyan türü olan beyānu'l-i'tibāra yönelik açıklamalarını dikkate aldığımızda, ilahî vahiy olan Kur'an'ın, Hz. Peygamber'in idrakiyle buluşmadan önce, zihin dışında ontolojik bir gerçekliği vardır. Vahyin tabiatı açısından bu ontolojik gerçeklik, metafiziksel bir boyut taşımaktadır. Bu bağlamda “*Kelāmullah*” ve “*Levh-i Mahfûz*” vurgusu Kur'an'ın ilahî vahiy olarak gerçekliğini ifade eden temel iki kavramdır. Kelāmullah ifadesi Kur'an'da toplam dört ayette geçmekte ve “Allah'ın sözü” manasına gelmektedir.⁷⁸ Kur'an'ın Allah'ın sözü olarak tanımlanması, onun metafiziksel bir ufka ve gerçekliğe sahip olduğu anlamını taşır. Bu gerçeklik aynı zamanda, Kur'an'ın aşkın ve ilahî bağlamdan soyutlanarak maddi ve tarihsel anlam alanına indirgenemeyeceğine işaret eder.

Kur'an'ın metafizik alandaki varlığını ifade eden kavramlardan bir diğeri “korunmuş levha” anlamına gelen levh-i mahfûz ifadesidir. Kur'an'da levh-i mahfûz ifadesi bir yerde zikredilmekle birlikte,⁷⁹ aynı manaya gelen; el-Kitâb,⁸⁰ Ümmü'l-Kitâb,⁸¹ Kitâbun Hafız,⁸² Kitâbun Mübin,⁸³ Kitâbun Mekkûn,⁸⁴ Kitâbun Mestûr⁸⁵ gibi farklı dilsel formlar kullanılmıştır. Dolayısıyla bütün bu vurgular Kur'an'ın metafiziksel bir varlık alanına ve gerçekliğe sahip olduğunu göstermektedir.⁸⁶ Bu çerçevede İslam düşüncesinde Ehl-i Sünnet âlimleri “Kelāmullah” vurgusundan hareketle Kur'an'ı, Allah'ın kelim sıfatı olarak anlamış ve çeşitli ayetlerde levh-i mahfûz gibi kavramların bu kelamın metafiziksel varlığına işaret ettiğini belirtmişlerdir. Aynı zamanda bu yaklaşım Ehl-i Sünnet tarafından Kur'an'ın yaratıldığını savunan Mu'tezile'ye karşı, yaratılmadığı tezine dayanak kılınmıştır.⁸⁷ Bu bağlamda kelam tarihi içerisinde Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile arasında “Halku'l-Çur'an” ana başlığı altında tartışılan bu meseleye dair her mezhep sahip olduğu görüşten hareketle bir perspektif geliştirmiş ve kendi görüşünü desteklemek için farklı referanslar ve deliller kullanmıştır.⁸⁸

⁷⁸ Bk. el-Bakara 2/75; el-A'râf 7/144; et-Tevbe 9/6; el-Feth 48/15.

⁷⁹ el-Burûc 85/22.

⁸⁰ el-En'âm 6/38.

⁸¹ ez-Zuhruf 43/4; er-Ra'd 13/39.

⁸² Kâf 50/4.

⁸³ Yûnus 10/61; Sebe' 34/3.

⁸⁴ el-Vâkıa 56/78.

⁸⁵ el-İsrâ 17/58; el-Ahzâb 33/6.

⁸⁶ Yavuz, *Kur'an Tasavvuru*, 95.

⁸⁷ Tatar, *İslam Düşüncesine Giriş*, 45.

⁸⁸ Erken dönemde Ehl-i Hadis ve Mu'tezile arasında ilk olarak fikri bir zeminde tartışılan “Halku'l-Çur'an” meselesi, Halife Me'mûn (ö. 218/833) tarafından politik ve siyasi birtakım gayelerle devlet ideolojisi haline getirilmiştir. Daha sonra İslam tarihinde “mihne” diye isimlendirilen süreç başlamış, Mutevekkil'in (ö. 247/861) halife olmasına kadar başta Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) olmak üzere birçok Ehl-i Hadis âlimine işkence edilmiştir. Mutevekkil'in halife olmasıyla birlikte bu sefer süreç tersine işlemiş, mihneye karşı direnen Ahmed b. Hanbel İslam'ın sembolü ve mihenk taşı olarak görülmüştür. Öyle ki karşı görüşü savunan Mutezili ve Taberi (ö. 310/923), Buhari (ö. 256/870) gibi Sünnî âlimler fikirlerinden dolayı çeşitli şiddetlere maruz bırakılmıştır. Bk. Mehmet Emin Özavşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arkapları* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 31-83.

“Halku'l-Kur'an” meselesi ekseninde yapılan tartışmaların çeşitli teolojik, sosyolojik ve siyasi sebepleri olmakla birlikte bu tartışmanın en nihayetinde Kur'an'ın mahiyeti üzerinden yürütüldüğünü görüyoruz.⁸⁹ Bu noktada Kur'an'ın insan idrakiyle buluşmadan önce metafiziksel varlığının ve mahiyetinin anlama ve yorumlamaya konu olması çok mümkün değildir. Burada Kur'an'ın metafiziksel varlığı ile metafiziksel mahiyeti arasındaki fark dikkate alınmalıdır. Bu ayrımı dikkate aldığımızda kelâmullah ve levh-i mahfûz vurguları Kur'an'ın metafiziksel varlığıyla ilgili olup, onun mahiyetinin bilgisini bize vermez. Zira bu iki ifade ilahi kelamın insan idrakiyle buluşmuş olduğu noktada, Kur'an'ın metafiziksel varlığını zihinde anlamlı kılan birer dilsel göstergedir. Sözelimi levh-i mahfûz; Kur'an'ın metafiziksel mahiyetini göstermekten ziyade vahye cin, şeytan gibi herhangi bir gaybî varlığın müdahale etmediği ve bizzat Allah tarafından indirildiği gerçeğinin dilsel bir beyanıdır.⁹⁰ Bu açıdan Kur'an'ın metafiziksel mahiyeti, insanın sahip olduğu dilsel ve tarihsel sınırlılıklar açısından “bilinmeyen” değil “bilinemeyen” bir varlık düzeyini ifade eder. Burada Kur'an'ın ontolojik mahiyetinin insan açısından “bilinmiyor olması”, onun ontolojik bir gerçekliğinin olmadığı ya da metafiziksel varlık ufkundan soyutlanacağı sonucunu doğurmaması gerekir.

İlahî vahiy olan Kur'an'ın, metafizik varlık düzeyinden insan idrakiyle buluşmasının ilk yeri Hz. Peygamber'in zihnidir. İbn Vehb varlığın bu düzeyini “beyânu'l-îtikâd” olarak isimlendirmiştir. Ona göre kendi zatı itibariyle varlık, akla/zihne açık olduğunda ve kendisini beyan ettiğinde, akıl o varlığın anlamlarının ve deruni manalarının farkına ve bilincine varır. Daha sonra o varlığa dair zihinde bir inanç oluşur. Bu çerçevede düşündüğümüzde ayetlerde, Kur'an'ın Hz. Peygamber'in kalbine indirildiğinin belirtilmesi,⁹¹ bir yönüyle ontolojik gerçekliği ifade eden kelâmullahın kendisini ifşa etmesi ve açığa çıkarması anlamı taşımaktadır. Kur'an ilahî ve ontolojik bir gerçeklik olarak kendisini beyan etmesiyle birlikte, o vahyin gerçekliğine dair Hz. Peygamber'in zihninde bir inanç oluşmuştur. Nitekim bu husus ayette; “*Peygamber Rabbinden kendisine indirilene iman etti.*”⁹² şeklinde açıklanmıştır.

Burada Kur'an'ın ontolojik varlık düzeyinden, Hz. Peygamber'e nüzul sürecinin mahiyeti hakkında farklı yaklaşımların olduğuna dikkat çekebiliriz. Bir görüşe göre Kur'an, toplu bir şekilde Kadir gecesi dünya semasına indirilmiş, daha sonra buradan, peyderpey yaklaşık 23 yılda Hz. Peygamber'e vahyedilmiştir. Diğer bir görüşe göre Kur'an Kadir gecesinden başlayarak her yıl insanların ihtiyaç duyduğu kadar yirmi yıl boyunca dünya semasına indirilmiş, dünya semasından da o yıl içinde olacak olaylara binaen Hz. Peygamber'e nazil olmuştur. Son görüşe göre ise

⁸⁹ Mustafa Öztürk, *Kur'an, Vahiy, Nüzul* (Ankara: Ankara Okulu, 2016), 28.

⁹⁰ Hasan Elik, *Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine* (İstanbul: İfav, 2009), 79.

⁹¹ Bk. el-Bakara 2/97; eş-Şuarâ 26/194.

⁹² el-Bakara 2/285.

Kur'an'ın nüzülü Kadir gecesinde başlamış ve muhtelif vakitlerde peyderpey Hz. Peygamber'e nazil olmuştur. Diğer taraftan vahyin Cebrail'le olan ilişkisinin mahiyeti hususunda da bir mutabakat sağlanamamış ve farklı görüşler ortaya konulmuştur. Bu görüşleri; Cebrail vahyi doğrudan levh-i mahfûzdan almıştır ya da Kur'an, Hafaza melekleri tarafından yirmi gecede levh-i mahfûzdan Cebrail'e nakledilmiştir veya Cebrail vahyi bizzat Allah'tan dinleyerek almıştır şeklinde sıralayabiliriz.⁹³

Kur'an'ın nüzul keyfiyetine yönelik görüşlerin, henüz anlama ve yorumlamaya konu olabilecek bir varlık düzeyinden hareketle söylenmediğinden, kesin bir mahiyet bilgisi sunma imkânı oluşturmadığını belirtebiliriz. Bununla birlikte farklı ayetlerde Kur'an'ın ramazan ayında,⁹⁴ mübârek bir gecede (kadir geçesinde)⁹⁵, Cibril ya da Ruh vasıtasıyla indirildiğinden bahsedilmesi⁹⁶ mahiyet bilgisinden ziyade, vahyin ontolojik gerçekliğini ve değerini açıklayan somut ifadelerdir. Dolayısıyla toparlayacak olursak vahiy ile Hz. Peygamber'in ilişkisi mekanik ve dışsal bir ilişkiden çok kalbi, içsel ve manevi bir boyuta sahiptir.⁹⁷ Bu açıdan Kur'an vahyi, Hz. Peygamber'in ruhsal ve zihni bir tecrübesi olup, bu tecrübeyi yaşamayanlara nispeten gaybî, mahrem ve kapalı bir nitelik taşımaktadır.⁹⁸

Bu çerçevede Hz. Peygamber'in, Kur'an vahyinin ontolojisine ve gerçekliğine dair zihninde bir inancın oluşması aklî düzeydedir. İbn Vehb'in beyan yönteminde hareketle söyleyecek olursak, Hz. Peygamber Kur'an'ın ontolojik varlığına ve gerçekliğine dair inanca, doğrudan ruhî ve kalbî tecrübesi ile ulaşmıştır. Zira Peygamber hiçbir harici delile ihtiyaç duymadan, kendi zihninde vahyin ontolojik gerçekliğini tecrübe ederek bir inanç oluşturmuştur. Nitekim İbn Vehb bu noktayı, varlığın hiçbir delile gereksinim duymadan zahir olması şeklinde açıklamıştır. Diğer taraftan Hz. Peygamber'in dışındaki kimselerin Kur'an'ın ontolojik varlığına ve gerçekliğine dair zihinlerinde bir inancın oluşmasının yolu haberdir. Bu bağlamda İbn Vehb haberi, bâtin varlığın bilgisine ulaşma yollarından birisi olarak değerlendirmiştir. Zira ona göre bâtin varlık, aklî ve duyuşal olarak doğrudan bilgisine ulaşılabilen varlığı temsil eder. Bu açıdan Kur'an, hem nüzul ortamına şahit olanlar hem de sonraki nesiller için bir haber-i rasûl niteliği taşımaktadır. Başka bir ifadeyle Kur'an, nüzul ortamında bulunan kimseler için şahit olunan bir haber iken, nüzul sonrası nesiller için nakledilen bir haber vafına sahiptir. Dolayısıyla her iki durumda da Peygamber dışındaki kimselerin, Kur'an'ın ontolojik/metafiziksel gerçekliğine dair inançları haber üzerinden gerçekleşmektedir.

⁹³ Ebû Abdillâh Bedruddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fağl İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1957), 1/228-233; Abdurrahmân Ebî Bekr Celâluddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fağl İbrâhîm (Mısır: el-Heyetu'l-Mışrıyye, 1974), 1/147-164.

⁹⁴ el-Bakara 2/185.

⁹⁵ ed-Duhân 44/2.

⁹⁶ el-Bakara 2/97; eş-Şuarâ 26/193.

⁹⁷ Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ – Mehmet Aydın (Ankara: Ankara Okulu, 2014), 80.

⁹⁸ Abdurrahmân b. Muhammed İbn Hâldûn, *Muqaddimetü İbn Hâldûn* (Beyrut: Dâru Şâdir, 2000), 441.

Burada hicrî ikinci asrın başından itibaren sofistlik çevreler ile özellikle Mu'tezile kelimcileri arasında başlayan haberin bağlayıcılığına dair tartışmalara kısaca işaret edebiliriz. Şöyle ki İslam düşüncesinde ilk defa nakli bilgiyi ve haberi reddeden sofistlik akımlara karşı Mutezile kelimcileri bilgi konusunda eğilmişler ve genelde haberin özeldi ise haber-i rasûl olan Kur'an'ın bağlayıcılığını ispat etmek için bir bilgi nazariyesi ortaya koymaya çalışmışlardır.⁹⁹ Buna göre ilahî vahiy olarak Hz. Peygamber'e nazil olan Kur'an'ın varlığından, sonraki nesiller önceki nesillerin haberleriyle bilgi sahibi olduklarından, özellikle haberin epistemolojik bağlayıcılığı üzerinde durulmuştur. Bu açıdan kategorik olarak haberin epistemolojik bağlayıcılığına binaen, tarihin belli döneminde Hz. Peygamber'e vahyedilen Kur'an'ın sonraki nesillere mütevâtir bir haber olarak nakledilmesi, onun varlığına dair zihinde kesin bir bilgi ve inanç oluşturmaktadır. Dolayısıyla İbn Vehb'in beyânü'l-î'tikâd olarak isimlendirdiği beyan türünün, Kur'an'ın varlığı açısından böyle bir bağlama oturduğunu söyleyebiliriz. Nitekim İbn Vehb'e göre bir şeyin varlığına dair zihinde bir inanç oluşmasının araçlarından birisi, mütevâtir haberdir. Bu açıdan mütevâtir haber, özellikle nüzul dönemine şahit olmayan nesillerin zihninde Kur'an'ın varlığına dair bir inancın oluşmasına imkân sunmaktadır.

İbn Vehb'in beyan yönteminin son iki türü olan beyânü'l-îbare ve beyânü'l-kitâb Kur'an'ın en genelde dilsel ve tarihsel gerçekliğini ifade eder. Buna göre beyânü'l-îbare Kur'an'ın metafiziksel varlığına dair zihinde oluşan inancın söz ile açıklanmasıdır. Bununla birlikte Kur'an'ın bir söz olarak ortaya çıkması, tarihsel şartlar içerisinde gerçekleşmektedir. Yani Kur'an tarihin belli döneminde konuşulan bir dilin ifade, üslup ve anlatım özellikleri içerisinde söze dökülmüştür. Nitekim bu dilsel gerçeklik birçok ayette Kur'an'ın Arapça hitap olduğu vurgulanarak, açık bir şekilde belirtilmiştir.¹⁰⁰ İbn Vehb'in Kur'an'ın Arapça bir söz olduğuna dikkat çekerek, Arap dilinin ifade ve üslup özelliklerine geniş yer ayırması bu dilsel gerçekliğin bir yansımasıdır.

Bu bağlamda İbn Vehb'in ibareyi; “bütün diller için ortak olan ibare” ve “Arapçaya has ibare” şeklinde ikili bir ayırım yapması da oldukça dikkat çekicidir. Bu ifadeyi biraz açacak olursak birincisi dilin evrensel boyutuna, ikincisi ise tarihsel boyutuna dair bir gönderme şeklinde okunabilir. Yani dilin bizzat kendisi evrensel bir araç olmakla birlikte dili, olgu-dil ilişkisine soktuğumuzda dil artık tarihsel bir form kazanır. Örneğin “Bu çocuk küçüktür.” şeklinde bir söz iki şekilde düşünülebilir. Birincisi obje-dil ilişkisi olarak bir olguya dair düşüncenin aktarılması anlamına gelir. Bu dilin tarihsel formudur. İkincisi ise bizzat dilin kendisinden bahsetmektir ki zikri geçen sözü, bir olguyu göstermesi açısından değil yapısal olarak özne

⁹⁹ Hansu, *Mütevâtir Haber*, 16.

¹⁰⁰ Toplam 11 ayette Kur'an dilinin Arapça olduğunu vurgu yapılmıştır. Bk. Yûsuf 12/2; er-Ra'd 13/37; en-Nahl 16/ 103; Tâhâ 20/113; eş-Şuarâ 26/195; ez-Zümer 39/28; Fussilet 41/3, 44; eş-Şûrâ 42/7; ez-Zuhruf 43/3; el-Ahkâf 46/12.

ve yüklemden oluşması açısından ele alır. Bu da dilin evrensel boyutunu ifade eder.¹⁰¹ Bu çerçevede baktığımızda olguyla diyalektik bir ilişkiye giren Kur'an vahyinin, belli bir dilin tarihsel formları içerisinde konuşması varoluşsal bir gerekliliktir. Bu açıdan Kur'an'ın Arabiliğinden hareketle sadece tarihsel olduğunu iddia etmek ya da Arap dilinin ifade zenginliğini veya kutsallığını gerekçe göstererek sadece evrensel olduğunu öne sürmek doğru bir yaklaşım değildir. Başka bir ifadeyle Kur'an'ın belli bir dilden hareketle konuşması ne tarihselcilik ne de evrenselcilik iddiasına delil teşkil eder. Zira ilahî hitabın muhatabı olan insanın varoluşsal gerçeklerini ve sınırlılıklarını dikkate aldığımızda, Kur'an'ın belli bir dilden hareketle konuşması, İbn Vehb'e atıfla söylenecek olursa, onun dilsel (sözsöz ve yazısal) varlık düzeyini ifade eder. Dolayısıyla Kur'an'ı, dilsel ve tarihsel bağlama indirgemek ne kadar yanlışsa dilsel ve tarihsel temellerinden soyutlamak da o kadar yanlıştır.

İbn Vehb'in son beyan türünü oluşturan beyānu'l-kitāb, Kur'an'ın sözden yazıya aktarılmasıyla ilişkilidir. Bu beyan türü de dilin tarihsel formu içerisinde gerçekleşmekte ve kendi içinde maddi unsurları barındırmaktadır. Bunun anlaşılması açısından "Kur'an" ve "Mushaf" kavramları arasındaki farka işaret edebiliriz. Kur'an, tarihsel alana ve maddi unsurlara asla indirgenemeyecek bir anlam alanına verilen isim iken, Mushaf kendisini oluşturan maddi ve tarihsel unsurların toplamına verilen bir isimdir.¹⁰² Buna göre Arapça bir söz olarak konuşan Kur'an, nazil olmaya başladığı dönemden itibaren Arap diliyle yazıya aktarılmış ve süreç içerisinde bir Mushaf halini almıştır. Bu bağlamda Kur'an'ın yazıya aktarılmasının parçalarını oluşturan kelime, harf gibi öğeler tarihsel bir içeriğe sahip maddi unsurlardır. Bu durum sonraki süreçte özellikle yazıya aktarılan Kur'an metninin anlaşılmasını kolaylaştırmak gayesiyle Mushaf üzerinde, harflerin nokta ve hareketlenmesi, vakf ve ibtidâ işaretlerinin kullanılması, ayetlere numara verilmesi gibi faaliyetler için de geçerlidir. Bu çerçevede söyleyecek olursak, Mushaf'ı oluşturan bütün bu unsurlar Kur'an'ın yazınsal varlık düzeyini temsil etmekte olup, maddi ve tarihsel bir niteliğe sahiptir.

Son olarak Kur'an'ın ontolojik, zihinsel ve dilsel şeklinde özetleyebileceğimiz farklı var oluş düzeyleri arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağı meselesine kısaca işaret edebiliriz. Burada metafiziksel varlık düzeyinde olan Kur'an'ın zihinle, zihinde olanın dille olan ilişkisinin uygunluk mu, uyuşma mı, kopya mı resmetme mi olduğu tartışması gündeme gelmektedir.¹⁰³ Bu tartışmayı bir tarafa bırakırsak Kur'an'ın bu farklı var oluş düzeyleri arasında tam bir mutabakatın ya da ayrışmanın olmadığını da söyleyebiliriz. Başka bir ifadeyle Kur'an'ın bu farklı varlık düzeyleri arasında

¹⁰¹ Zeki Özcan, *Dil Felsefesi I (Mantıkçı Paradigma)* (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2014), 24.

¹⁰² Tatar, *İslâm Düşüncesine Giriş*, 87.

¹⁰³ Bu mesele bilgi felsefesinde doğruluğun esas tartışmasında ele alınmaktadır. Bu bağlamda doğruluğun ölçütü olarak tutarlılık, uzlaşma, açıklık, yarar gibi farklı kuramlar geliştirilse de Felsefe tarihinin en çok kabul gören kuramı "uygunluk"tur. Bk. A. Kadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi* (İstanbul: Sentez Yayınları, 2017), 70,71.

ne bir ayniyet ne de bir ğayriyyet (başkalık) ilişkisi vardır. Ayniyet ilişkisi olduğunu söylemek zordur, zira her varlık düzeyi kendisini kuşatan özel şartlara sahiptir. Ğayriyyet ilişkisi olduğunu da söylemek zordur, çünkü Kur'an'ın farklı var oluş düzeyleri arasında sıkı bir ilişki vardır. Dolayısıyla bize göre yukarıda bahsi geçen Kur'an'ın farklı varlık düzeyleri arasında, ayniyet ya da ğayriyyet ilişkisinden ziyade bir "uygunluk" olup bu uygunluk her düzeyin kendine ait özel şartları çerçevesinde düşünülmesi ve buradan hareketle bir bütünlük oluşturulması gerekir.

SONUÇ

İbn Vehb'in ortaya koyduğu dört boyutlu beyan yönteminde, her ne kadar Aristoteles'in yorum anlayışının kurucu etkisi olsa da bu yöntemin gerek kavramsal gerekse içerik olarak, İslâmî bir varlık tasavvuru ve yorum anlayışı çerçevesine oturtulduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda eserde ayet, hadis gibi dini referansların oldukça sık kullanılması dikkat çekicidir. Bu açıdan bize göre İbn Vehb'in dört boyutlu bu beyan yöntemi, varlık ve yorum açısından Kur'an tasavvuruna dair bütüncül bir bakış açısı oluşturmaktadır. Şöyle ki beyānu'l-i'tibār; Kur'an'ın ontolojik ve metafiziksel varlığını, beyānu'l-i'tikād; epistemolojik ve zihinsel varlığını, beyānu'l-ibāre; sözsel varlığını, beyānu'l-kitāb ise yazısal varlığını ifade eder. Bu bağlamda ilk iki beyan türü çerçevesinde söyleyecek olursak, Kur'an'ın ontolojik/metafiziksel ve epistemolojik/zihni varlık düzeyini oluşturan bu iki alanda tabii ve değişmez bir durum söz konusudur. Yani hangi dili konuşursanız konuşun, hangi zaman ve tarih diliminde yaşarsanız yaşayın, Kur'an'ın metafiziksel düzeyde ontolojik, epistemolojik düzeyde ise zihni varlığında değişme olmaz. Bu minvalde Kur'an, bu iki varlık düzeyinde yorumun değil inancın konusudur. İbn Vehb'in beyānu'l-ibāre ve beyānu'l-kitāb olarak isimlendirdiği son iki beyan türü ise Kur'an'ın dilsel ve tarihsel gerçekliğiyle ilişkili olup, değişken bir yapıya sahip olan bu iki varlık düzeyi aynı zamanda yorumunun imkanını oluşturmaktadır. Dolayısıyla İbn Vehb'in beyānu'l-i'tibār ve beyānu'l-i'tikād olarak isimlendirdiği iki düzey en temelde Kur'an'a dair bir varlık tasavvurunu temsil ettiği, beyānu'l-ibāre ve beyānu'l-kitāb şeklinde ifade edilen varlık düzeylerinin ise bir yorum tasavvuru oluşturduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

Kur'an'a dönük olarak geliştirilecek olan anlama ve yorumlama faaliyetinde bu dört düzeyin birlikte düşünülmesi gerekir. Yani Kur'an'ın doğru anlaşılması, bir yönüyle tarihsel şartlar içerisinde kendisi ile konuştuğu ve yazıya aktarıldığı dilin üslup, anlatım ve ifade özelliklerini çok iyi bilmekten geçer. Burada dilin ve Mushaf'ın parçasını oluşturan maddi ve tarihsel unsurların mutlaklaştırılarak vahyin ontolojisinin bir cüzüne dönüştürülmemesine dikkat edilmelidir. Nitekim zâhirî yaklaşımda, Kur'an'ın tarihsel bağlamından soyutlanarak söz ve yazı olarak metafiziksel bir metne dönüştürüldüğünü görüyoruz ki bu parçacı bir okuma biçimi olup bütüncül ve gerçekçi bir yaklaşımdan uzaktır. Benzer durum tarihselci yaklaşım

için de geçerlidir. Zira tarihselci anlayış, tersinden Kur'an'ı metafiziksel ufkundan soyutlayarak maddi ve tarihsel alana indirgemekle, aynı şekilde bütüncül bir Kur'an tasavvuru geliştirememiştir. Dolayısıyla doğru olan, Kur'an'ın metafiziksel ve tarihsel varlık düzeyini kapsayan küllî bir yaklaşımın esas alınmasıdır. Bu açıdan doğru bir Kur'an tasavvuru ve yorum anlayışının inşasında, İbn Vehb'in dört boyutlu beyan yönteminin Kur'an'ın metafiziksel ufkunu ve tarihsel temellerini içine alan bütüncül bir çerçeve sunduğu söylenebilir. Bu bütüncül yaklaşım, Kur'an'ın farklı varlık düzeylerinin kendi başına düşünülmesine, bunlar arasında bağlantılar kurulmasına ve bütünlüğün sağlanmasına olanak tanınması açısından anlaşılabilir, tutarlı ve gerçekçi bir varlık ve yorum tasavvuru oluşturduğunu belirtebiliriz.

KAYNAKÇA

- Aristoteles. *Peri Hermeneias Yorum Üzerine*. Çev. Saffet Babür. Ankara: İmge Kitabevi, 3. Basım, 2018.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. Çev. Burhan Köroğlu – Hasan Hacak – Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi, 2. Basım, 2000.
- Çüçen, A. Kadir. *Bilgi Felsefesi*. İstanbul: Sentez Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Durmuş, İsmail. “İnşâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/334-337. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Elik, Hasan. *Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine*. İstanbul: İFAV, 3. Baskı, 2009.
- Ğazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Mi'yâru'l-ilm fi fenni'l-manţık*. Thk. Süleymân Dünyâ. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1961.
- Gelder, Geert Jan van. “İbn Vahb, İshâq b. İbrahim”. *The Encyclopaedia of Islam* (3. Edisyon). Ed. Kate Fleet vd. Erişim 07 Mayıs 2020. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_32285
- Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*. Çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 8. Basım, 2017.
- Hansu, Hüseyin. *Mütevâtir Haber Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki Yeri*. Van: Bilge Adamlar Yayınları, 2018.
- Hüseyin, Tâhâ. “el-Câhiz'den 'Abdulkahir Dönemine Kadar Arap Belağatı”. Çev. M. Akif Özdoğan. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2006), 131-157.
- İrmak, Mustafa. *Haber ve İnşâ Klasik Dilbilimde Bildirim ve Talep İfadeleri*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Usûlu'l-inşâ ve'l-ĥitâbe*. Riyad: Mektebutü Dâru'l-Minhâc, 2012.

- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddimetü İbn Haldûn*. Beyrut: Dâru Şâdir, 2000.
- İbn Vehb, Ebu'l-Hüseyn İshâk b. İbrâhîm b. İsmâil el-Kâtib. *el-Burhân fi vucûhi'l-beyân*. Thk. Ahmed Matlûb – Hatice el-Hâdise. Bağdat: Câmî'atü Bağdat, 1967.
- Kâtibî, Ebu'l-Hasen Necmuddîn Ali b. Ömer. *Kâtibî Şemsiyye Risâlesi Tahkik Çeviri Şerh*. Haz. Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2019.
- Kudâme b. Ca'fer, Ebu'l-Ferac el-Bağdâdî. *Naqdu'n-nesr (Kitâbu'l-beyân)*. Thk. Abdulhamîd el-'İbâdî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1980.
- Özavşar, Mehmet Emin. *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arkaplanı*. Ankara: Otto Yayınları, 2. Baskı, 2015.
- Özcan, Zeki. *Dil Felsefesi I (Mantıkçı Paradigma)*. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2014.
- Özpilavcı, Ferruh. *Fârâbî'nin Önerme Anlayışı*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an, Vahiy, Nüzul*. Ankara: Ankara Okulu, 2016.
- Rahman, Fazlur. *İslam*. Çev. Mehmet Dağ – Mehmet Aydın. Ankara: Ankara Okulu, 11. Basım, 2014.
- Shinar, Pessas. "İbn Wahb". *The Encyclopaedia of Islam* (2. Edisyon). ed. P. Bearman vd. Erişim 07 Mayıs 2020. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_8678
- Suyûtî, Abdurrahmân Ebî Bekr Celâluddîn. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fağl İbrâhîm. 4. Cilt. Mısır: el-Heyetu'l-Mısrıyye, 1974.
- Taftazânî, Sa'düddîn. *Şerhul Akaid-i Neseî Tercümesi*. Çev. Ali Haydar Doğan. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2014.
- Tatar, Burhanettin. *İslam Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Vadi Yayınları, 4. Basım, 2018.
- Tatar, Burhanettin. "Kur'an'ı Anlama" Sorunu Üzerine Bazı Düşünceler". *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 29 (2013), 193-200.
- Türker, Ömer. *Varlık Nedir? İslâm Filozoflarının Varlık Tasavvuru*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Yavuz, Ömer Faruk. *Varlık ve Yorum Açısından Kur'an Tasavvuru*. Rize: Karadeniz Yayınları, 2007.
- Zerkeşi, Ebü Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fağl İbrâhîm. 4. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1957.

İstisnâ' Akdi ve Modern Dönem İslâmî Finans Uygulamalarındaki Yeri

Istisnâ' Contract and Its Place in Islamic Finance Practices in the
Modern Period

Yunus ARAZ

Dr. Öğr. Üyesi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslam Hukuku Anabilim Dalı

Dr. Lecturer, Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology,
Department of Islamic Law, Eskişehir / Turkey
yaraz@ogu.edu.tr

ORCID ID: 0000-0003-1582-3176

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 7 Ağustos / August 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 23 Ekim / October 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.777979

Atıf / Citation: Araz, Yunus. "İstisnâ' Akdi ve Modern Dönem İslâmî Finans Uygulamalarındaki Yeri / Istisnâ' Contract and Its Place in Islamic Finance Practices in the Modern Period". *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches* 54 (Aralık / December 2020/2), 253-277. doi: 10.29288/ilted.777979

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

İstisnâ' akdi klasik fıkıh eserlerinde yerini bulan ve Hz. Peygamber döneminden itibaren insanlar arasında yaygın olarak kullanılan bir akittir. Fıkıhın gelişimiyle birlikte bu akitle ilgili de geniş bir bilgi birikimi oluşmuştur. Tarihi süreçte ihtiyaçlara binaen akdin uygulama biçimi ve şartlarında son dönemlerde bazı gelişmeler olmuştur. Özellikle Osmanlı'nın son dönemlerinde kabul edilen Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye ile akdin genişletildiği ve zamanın ihtiyaçlarına göre içtihatlar arasında tercihe gidildiği görülmektedir. Günümüzde İslami finansın gelişimine paralel olarak yeni finansman teknikleri geliştirme çalışmaları devam etmektedir. Bu bağlamda klasik bir akit hüviyeti arz eden *istisnâ' akdi* de barındırdığı özel durumlar sebebiyle İslami finans alanında rağbet görmeye başlamış ve çeşitli uygulamalarda kullanılmaktadır. *İstisnâ' akdi*, tarıma dayalı ekonomik yapının hâkim olduğu toplumlarda, insanların ihtiyaç duyduğu bir akit olmakla birlikte; sanayi ve mühendisliğin hâkim olduğu günümüz dünyasında daha fazla ihtiyaç duyulur hale gelmiştir. Bunun için akdin, farklı çalışmalara konu olması ve finans alanında yeni ürünlerin oluşturulmasında, aktif bir şekilde kullanılması gerekmektedir. Çalışmada *istisnâ' akdinin* fıkıh eserlerinde işlenişi ele alınarak günümüzdeki uygulamaların fihhi boyutu bu çerçevede değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Katılım Bankacılığı, *İstisnâ' Akdi*, Alt (Paralel) *İstisnâ'*, *Selem*, *Sukûk*, *Yap-İşlet-Devret*.

Abstract

İstisnâ' contract is a type of contract which is widely found in classical fiqh works and widely used among people since the period of the Prophet. With the development of fiqh, a wide knowledge has accumulated around this contract. There have been changes in the way the contract is applied and in its conditions based on the needs. It is seen that, particularly with the *Majalla al-Ahkâm* which is adopted in the late periods of Ottoman Empire, the contract is widened and a preference is made among the case law depending on the needs of time. Today, in parallel with the development of Islamic finance, new financial techniques are under development. In this context, *istisnâ' contract*, which is a classical contract, has started to be popular in the field of Islamic finance due to the special situations it contains and is used in various applications. Whereas the *İstisnâ' contract* is a type of contract that people needed in societies where agriculture-based economic structure was prevalent, though not at the level of *selem contract*, it is a contract needed more in today's world where industry and engineering are dominant. For this, it is necessary that the contract is a subject of difference issues and used actively in the formation of new products in the field of finance. In this study, the account of *istisnâ' contract* as handled in the fiqh works will be analysed and the jurisprudence dimension of current practices will be tried to be studied within this framework.

Keywords: *Fiqh*, Participation Banking, *İstisnâ' Contract*, Sub (Parallel) *İstisnâ'*, *Selem*, *Sukûk*, *Build-Operate-Transfer*.

Extended Summary

İstisnâ' is one of the classical fiqh agreements, and in the most general definition, it is to order a work whose qualifications are predetermined. It is an agreement that has been applied since the time of the Prophet and is mostly considered separately in the works of the Hanafî sect. In works other than Hanafî sect, it is generally evaluated in the context of the *Selem* agreement and is seen as legitimate within the terms of the *Selem* agreement. Especially in the Hanafî sect, the *İstisnâ'* was considered legitimate under various conditions, and parallel to the change and development of time and needs, various changes and developments occurred in the structure and conditions of the agreement. In this study, firstly, the basic conditions sought in the *İstisnâ'* in classical sources are mentioned without going into detail. Then, some applications that are realized today based on the *İstisnâ'* were

examined. In this context, first of all, the place of the İstisnâ' in today's Turkish law has been discussed and the application areas of the İstisnâ' have been mentioned. It is seen that the İstisnâ' is actively used today, and it is used both for small-scale order contracts and for high-cost orders such as infrastructure needs, contracting works, manufacturing of vehicles such as trains, ferries, and planes. These transactions are compatible with fiqh in terms of contract; however it causes a problem regarding fiqh since mainly interest-based financing methods are preferred today in the implementation of such high cost transactions. Later in the study, sub-parallel İstisnâ' application implemented in participation banks depending on the İstisnâ' was mentioned. İstisnâ' is a contract that can be used to solve financial problems in participation banks and the business world due to many reasons such as having a fixed term fee, being a product-based contract, binding, and a flexible contract in terms of duration. In participation banks, financing based on İstisnâ' is generally preferred in the construction-building sector and trade finance areas for goods whose construction or procurement can take a long time. The process takes place in two stages and the person who wants to place an order first makes an İstisnâ' with the participation bank and orders the product. Later, the participation bank has the product manufactured by ordering another person and delivers it to its customer based on the previous İstisnâ'. It is seen that this practice, which is considered as İstisnâ'-sub İstisnâ' in the literature, is compatible with fiqh in theory. However, there are some problems in practice and they need to be fixed. Primarily, this İstisnâ' transaction made in participation banks should not be in the form of performing an interest-bearing transaction implicitly. In addition, the obligations imposed on the parties by the İstisnâ' must be fulfilled. As required by the first contract, if the bank conducts research to produce the product or to produce it for someone, follows the production stages of the product, takes delivery of the product personally and takes its responsibility and then delivers it to the customer in accordance with the first İstisnâ', it will eliminate the doubts that will arise in the minds in terms of fiqh. Otherwise, the bank will be seen only as a credit institution and it will be brought to the agenda that this contract is not an İstisnâ' but a loan agreement. Another application considered in our study is İstisnâ' sukuk (work certificate). İstisnâ' sukuk is a type of bond that is sold on the basis of the İstisnâ'. It is generally used for financing construction and contracting projects and large infrastructure projects. In this transaction, firstly the asset leasing company (Special purpose vehicle) SPV sells sukuks (bonds) to fund the project. Sukuk sale revenue is used by the contractor to build the project. The ownership of the finished product or product is transferred to the SPV. The property is leased or sold to the final buyer. The final buyer pays SPV in monthly instalments and the revenue generated is distributed among the sukuk buyers. Some drawbacks can be seen in the practice of this application, which is in accordance with fiqh in theory. One of them is that the contractor firm needs sukuk sale in order to meet its financial needs however its real intention is not to find a partner for the project. Another drawback is that the investor does not really want to be a partner in the project, but performs the transaction only for the purpose of profit and as a risk-free and loss-free financing method. In addition, the parties do not fulfil some of the responsibilities required by the contracts in the sukuk process. Finally, the application we discussed in the study is the build-operate-transfer (BOT) model. Due to its complex structure and wide content, the model has been discussed in general terms and relevant studies have been pointed out. We could not find a study about the fiqh nature of BOT model in Turkey. In the Arab world, this issue has been the subject of some studies in terms of fiqh. In these studies, some of the researchers consider the BOT model as a new contract, while some have compared it to one of the different classical fiqh practices. Among these, there are applications such as marsad, huqr, ijaratayn in cuâle (reward) contract, ijara (leasing) contract, İstisnâ' and foundation transactions. Although the similarity of the BOT model to the İstisnâ' is at the forefront, it can be accepted within the mixed contracts from the merged contracts due to some special circumstances. When the processes of the model are examined, it is suitable for fiqh.

GİRİŞ

En genel tanımlamayla vasıfları önceden belirlenen bir eseri imal etmek üzere sipariş vermek anlamına gelen İstisnâ' akdi klasik fıkıh akitlerinden biri olup, Hz. Peygamber döneminden beri uygulamada var olan ve fıkıh eserlerinde bazen müstakil bir başlık altında bazen ise selem, bey' gibi başlıklar altında ele alınmıştır. Bu çalışmada öncelikle istisnâ' akdinin klasik fıkhıdaki işlenişi ele alınacaktır. İstisnâ' akdinin fikhî durumu, fukaha arasındaki ihtilaflar genel hatlarıyla işlenecek¹ daha sonra günümüzde istisnâ' akdine dayalı olarak gerçekleşen uygulamalar ele alınacaktır. Günümüz açısından öncelikle İstisnâ' akdinin hangi alanlarda kullanıldığına değineceğiz. Ardından katılım bankalarında uygulanan istisnâ' – alt istisnâ' uygulamasını ve istisnâ' sukûkunu inceleyeceğiz. Son olarak ise yap-işlet-devret modeline, istisnâ' akdiyle münasebeti bağlamında değineceğiz. İstisna ile ilgili daha önce yapılan ve yer yer değineceğimiz çalışmalarda genel olarak klasik fıkhıdaki hali ele alınarak işlenmiş ve modern dönem uygulama şekilleri ya işlenmemiş ya da kısmen incelenmiştir. Çalışmamızın ana gövdesini bu modern dönem uygulamaları oluşturacaktır. Modern dönemde istisnâ' akdi temelli uygulamalardan tespit edebildiğimiz bütün konulara değindik. Fakat bu işlemlerden yap-işlet-devret modeli geniş içerikli bir uygulama olması mahiyetiyle genel bir bilgi verilip, istisnâ' akdi özelinde ele alınacaktır.

1. İSTİSNÂ' AKDİNİN TANIMI

İstisnâ', bir şeyin yapılmasını ya da imal edilmesini istemek, bir sanatkârdan, sanatıyla ilgili bir şeyi imal etmesini istemek, sipariş vermek anlamına gelir.² İmam Muhammed (ö. 189/805), Ebû Hanife'nin (ö. 150/767) bir adamın başka bir adama demir, bakır gibi metallere kap, kaçak yaptıрма şeklinde sipariş verebileceğini bildirmekte ve istisnâ' kelimesini kullanmaktadır.³ Kâsânî (ö. 587/1191) istisnâ'ı şu şekilde ifade etmektedir: “kişinin ayakkabıcı, kap kaçak ustası ya da benzer bir sanatkâra, belli bir semlele “*senin yanında olan malzemeyle bana ayakkabı veya tas*

¹ İstisnâ' akdi ile ilgili detay için bk. Kâsib b. Abdülkerim el-Bedrân, *Akdü'l-İstisnâ' fi'l-fıkhi'l-İslami* (Dammam: Matâbiu'ş-Şerim, 1984); Kemaleddin Cum'a Bekrû, *Akdü'l-İstisnâ' ve suveruhu'l-mu'âsıra* (b.y.: Sa'd b. Muhammed el-Munifi Vakfı, 2017); Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *Akdü'l-İstisnâ' ve medâ ehemmiyyetihî fi'l-istismârâti'l-İslâmiyyeti'l-mu'âsıra* (Cidde: el-Ma'hedü'l-İslami li'l-Buhus ve't-Tedrib el-Benk'l-İslami li't-Tenmiye, 1420); Hamza Aktan, *İslam Borçlar Hukuku'nda Selem ve İstisnâ' Akitleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Doktora Tezi, 1976); Ali Osman Çakmak, *İslam Hukukunda İstisnâ' Akdi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011); İbrahim Çalışkan, “İstisnâ' Akdinin Mahiyeti ve Unsurları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (1989), 349-365; Ahmet Akman, “İslâm Borçlar Hukukunda İstisnâ' (Eser) Sözleşmesi (Türk Hukuku İle Mukayeseli)”, *The Journal of Social Science* 3/5 (Şubat 2019), 1-45.

² Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ İbn Fâris *Mücmelü'l-luğa*, thk. Abdülmuhsin Sultan (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 3/313; Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânul Arap* (Beirut: Dâru Sadır, t.y.), 8/207, 209; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebi Sehl Ahmed es-Serâhî, *el-Mebsût* (Beirut: Daru'l-Ma'rife, 1979), 15/85; Hamza Aktan, “İstisnâ'”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/393.

³ Ebü Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferak eş-Şeybânî, *el-Asl*, nşr. Mehmet Boynukalın (Beirut: Daru İbn Hazm, 2012), 3/434.

yap” demesi ve yapılacak şeyin nevini, miktarını ve vasfını açıklaması, sanatkârın da bunu kabul etmesidir”.⁴ İbn Abidin (ö. 1252/1836) istisnâ’ı “belirli bir şeyin belirli bir şekilde yapılmasını talep etmektir” şeklinde tanımlar.⁵ Hanefî mezhebi dışındaki mezheplerde genel olarak istisnâ’ akdi, selem akdi çerçevesinde ele alınmakta ve buna bağlı olarak genelde müstakil bir tanımda bulunulmamaktadırlar.⁶ Faizsiz Finans Kuruluşları Muhasebe ve Denetleme Kurumu (The Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions AAOIFI) standartlarında tanımlar bölümünde istisnâ’/eser sözleşmesi “*üretilmesi talep edilen ve henüz mevcut olmayıp nitelikleri zimmette belirlenmiş eserlerin satışı üzerine kurulan bir akit-tir*” şeklinde tanımlanır.⁷

2. İSTİSNÂ’ AKDİNİN MEŞRUIYETİ

Kaynaklarda istisnâ’ akdinin meşruiyeti ile ilgili sünnet, icma, zaruret, ihtiyaç gibi farklı deliller getirilmiştir. Her ne kadar bazı araştırmacılar tarafından bu konuda Kur’ân’da Zülkarneyn kıssasında⁸ set yapmak üzere sipariş verildiği delil olarak getirilse de⁹ klasik kaynaklarda bu delilin kullanıldığına tarafımızca rastlanmamıştır. Hz. Peygamber’in bir yüzük ve bir minber sipariş ettiği rivayet edilmiştir.¹⁰ Fakat kaynaklarda bu akdin icma ile sübutu daha fazla ön plana çıkarılmaktadır.¹¹

Hanefî fakihler, bu akdin aslın hilafına caiz olduğunu belirtirler.¹² İmam Serahsî, bir sanatkâra bir çift mest, başlık, tas, maşrapa veya bir kap ısmarlamanın kıyasa göre (İslam hukukunun genel kaidelerine göre) caiz olmadığını çünkü Hz. Peygamber’in yanında olmayan şeyin satımı yasak ettiği ile ilgili rivayet kapsamında olduğunu belirtir. Fakat Hanefî mezhebine göre insanlar arasındaki yaygın uygulama sebebiyle bu konuda kıyasın (genel kuralın) terkedildiğini ve Hz. Peygamber’den itibaren insanların istisnâ’ yoluyla işlemler yaptığını ve bu konuda itiraz olmadığını belirtir. Müslümanların uygulayageldikleri bu tür işlemlerin ise “*Müslümanların güzel gördükleri bir şey Allah katında da güzeldir*” ve “*Ümmetim dalalet üzerinde birleşmez*” hadisleri kapsamında olduğunu söyler.¹³ Kâsânî, bu konuda

⁴ Alâüddin Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiü’s-sanâi’ fî tertibi’ş-şerâi’*, thk. Ali Muhammed Muavviz - Adil Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003), 6/84.

⁵ Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dimaşkî İbn Âbidîn, *Reddü’l-mühtâr ale’d-Dürri’l-muhtâr: Şerh-i Tenviri’l-ebzar*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavviz (Riyad: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 2003), 7/474.

⁶ Zerkâ, *Akdü’l-İstisnâ’*, 17.

⁷ AAOIFI Faizsiz Finansman Standartları, çev. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi (İstanbul: TKBB Yayınları, ts.), 313.

⁸ el-Kehf 18/94-95.

⁹ Muhammed Süleyman el-Aşkar, *Bey’ü’l-murabaha kema tecrihi’l-bünuki’l-İslamiyye akdüs-selem ve akdi’l-İstisnâ’ ve imkaniyyeti istifadeti’l-bünuki’l-İslamiyye minhuma* (Amman: Dârü’n-Nefâis, 1995), 155; Abdullah Acar, *Fikhi Açıdan Kur’ân Kıssaları* (Konya: e-Kopi, 2010), 331-332.

¹⁰ Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahih* (Riyad: Dâru’s-Selâm, 1999), “Şalât”, 64.

¹¹ Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamid es-Sivâsî el-İskenderî İbnü’l-Hümâm, *Şerhu Fethu’l-Kadir* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003), 7/107.

¹² İbnü’l-Hümâm, *Şerhu Fethu’l-Kadir*, 7/107; Aşkar, *Bey’ü’l-murabaha*, 152.

¹³ Serahsî, *Mebisüt*, 12/139.

icma sebebiyle kıyasa aykırı olarak istihsanen cevaz verildiğini belirtir. Burada icma'nın oluşma sebebini ise insanların geçmişten beri bu akde olan ihtiyaçları olarak açıklar.¹⁴ Burada ayrıca hayvan kesiminde unutarak besmele çekmemenin özür sayılıp hükmen çekilmiş sayılması, istihâze¹⁵ durumunda hükmen taharetin var kabul edilmesi gibi istisnâ' akdinde de ma'dûm hükmen mevcut sayılmaktadır.¹⁶

Malikî¹⁷ ve Şâfiî¹⁸ mezheplerinde istisnâ' akdi selem akdi bağlamında ele alınması sebebiyle meşruiyeti ancak selem şartlarını taşıdığına kabul edilmektedir.¹⁹ Hanbelî mezhebinde ise istisnâ' akdi, Hanefî mezhebinde olduğu gibi müstakil bir akit veya selem dışında ma'dûm olan şeyin satışı şeklinde ifade edilmiş fakat caiz olmadığı belirtilmiştir.²⁰

3. İSTİSNÂ' AKDİNİN UNSURLARI

İstisnâ' akdi de diğer ivazlı akitlerde olduğu gibi icap-kabul, tarafeyn ve akdin konusu ile ilgili şartları²¹ ihtiva etmesi gerekir. Tarafların hakiki şahıslar olabileceği gibi hükmi şahıslar olması da mümkündür. Bu bakımdan istisnâ' akdinde devletin, kamu kurumlarının, şirketlerin, bankaların vb. hükmi şahısların taraf olması günümüzde çokça var olan bir uygulamadır.²²

İstisnâ' akdinde taraflarla ilgili üzerinde durulması gereken konulardan biri de sâni'nin malın siparişini aldıktan sonra benzer vasıflara sahip bir malı başkasına ürettirip, ürettiremeyeceği meselesidir. İmam Muhammed, sâni'in belirlenen vasıflarda bir malı müstasni'e sunması ve onun da kabul etmesi durumunda akdin caiz olacağını belirtmektedir.²³ Önemli olanın akit konusu ürünün belirlenen vasıflarda imal edilmesi ve müstasni'in bunu kabul etmesidir. Fakat burada eğer akit sırasında bizzat sâni'in üretmesi yani ameli şart koşulmuşsa bu durumda başkasına ürettirilmesi caiz değildir.²⁴

¹⁴ Kâsâni, *Bedâiü's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, 6/85-86.

¹⁵ İstihâze: Rahimden hayız ve nifas halleri dışında genellikle de bir hastalık sebebiyle kan akması. Salim Öğüt, "İstihâze", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/334.

¹⁶ Ekmelüddin Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *el-İnâye şerhü'l-Hidâye* (B.y.: Darü'l-Fikr, ts. (Şamile Baskısı)), 7/115.

¹⁷ Ahmed es-Sâvi, *Bulgatü's-sâlik li-akrebi'l-mesâlik ala Şerhi's-sagir*, tsh. Muhammed Abdüsselam Şahin (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995), 3/180; Ebü'l-Berekat Ahmed b. Muhammed b. Ahmed ed-Derdîr, *Şerhu's-sağir ala akrebi'l-mesâlik ila mezhebi'l-İmâm Mâlik* (Kahire: Dârü'l-Maârif, ty.), 3/287.

¹⁸ Mustafa Hın vd., *el-Fikhü'l-menhecî 'alâ mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî* (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1992), 6/59.

¹⁹ Aşkar, *Bey'ül-murabaha*, 151; Vehbe Zuhayli, *Mevsuatü'l-fikhi'l-İslamiyyi ve'l-kazâya'l-mu'âsıra* (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 2012), 4/393; Çakmak, *İslam Hukukunda İstisnâ' Akdi*, 30.

²⁰ Şerefeddin Musa b. Ahmed b. Musa b. Salim Ebü'n-Necâ el-Haccâvi, *el-İknâ' li-tâlibi'l-intifâ'*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Riyad: Dâretü'l-Melik Abdülaziz, 2002), 2/168.

²¹ Hayreddin Karaman, "Akid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 04 Mayıs 2020); Şevket Topal, *İslâm Hukukunda Satış Akdi ve Mülkiyet* (Rize: STS Yayınları, 2014), 6.

²² Bekrû, *Akdu'l-İstisnâ' ve suveruhu'l-mu'âsıra*, 256.

²³ Ebü Muhammed Fahrüddin Osmân b. Ali b. Mihcen b. Yûnus es-Süfi el-Bâri ez-Zeylâi, *Tebyinü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1313), 4/124.

²⁴ Aşkar, *Bey'ül-murabaha*, 165.

Hanefî mezhebi içinde Ebû Saîd el-Berdaî (ö. 317/930)²⁵ akdin konusunun sanatkârın iş ve ameli olduğunu belirtmiştir.²⁶ Serahsî, Berdaî'nin gerekçesini şöyle izah etmektedir: “İstisnâ' kelimesi, sun' (صنع) kelimesinden türemiştir. Sözleşmenin bu kelimeyle yapılması akdin konusu emek olduğu içindir. İstisnâ'da kullanılan deri ve sıırım gibi malzemeler ise emek için araç sayılır.”²⁷ Akdin konusunun emek olduğu ile ilgili diğer bir delil ise tarafların vefatıyla akdin sona eriyor olmasıdır.²⁸

Fakat cumhur ulema istisnâ' akdinin konusunun üretilen ürün olduğu konusunda hem fikirdir.²⁹ Kâsânî, akdin konusu ile ilgili farklı görüşleri verdikten sonra sahih olanın akdin konusunun üzerine amel şartı koşulan ayn olacağını belirtir.³⁰ Ali Haydar Efendi de akdin konusunun ayn olduğunu ve sâni'in kendisinin veya başkasının önceden ürettiği bir malı müstasni'e gösterip, o da bunu kabul ederse akdin geçerli olacağını belirtir.³¹ İslam Fıkıh Akademisi de 1992 yılında istisnâ' akdi ile ilgili kararının birinci maddesinde akdin konusunun amel ve ayn olduğunu belirtmiştir.³²

İstisnâ' akdinde, akdin süresinin belirtilmesine gerek yoktur. Hatta Ebû Hanîfe'ye göre bir süre belirlenirse akit istisnâ' akdi değil selem akdi sayılır.³³ Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed'e göre ise süre belirlenmiş bile olsa akit istisnâ' akdi sayılır.³⁴ Günümüzde ise istisnâ' akdinde müddet tayiniyle ilgili daha çok İmameyn'in görüşü esas alınmış ve müddet tayin edilse de istisnâ' sayılmıştır.³⁵ Hatta İslam Fıkıh Akademisi bu konuda müddet tayinini istisnâ'ın şartlarından saymıştır.³⁶

İstisnâ' akdinin unsurlarından biri de ücret yani semenin belirlenmiş olmasıdır. Bu belirleme miktar ve cins bakımından olmalıdır. İstisnâ' akdinde semenin, selem akdinde olduğu gibi peşin olması gerekmez. Peşin olabileceği gibi, bir kısmı peşin, bir kısmı vadeli ya da tamamı vadeli şekilde de olabilir.³⁷ İstisnâ' akdinde ücret hak

²⁵ Hakkında bilgi için bk. Cengiz Kallek, “Ebû Saîd el-Berdaî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 10/219-220.

²⁶ İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethu'l-Kadir*, 7/109.

²⁷ Serahsî, *Mebûsât*, 12/139.

²⁸ Ebû Muhammed Fahrüddin Osmân b. Ali b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfi el-Bârî ez-Zeylai, *Tebyinü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1313), 4/124; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethu'l-Kadir*, 7/109.

²⁹ İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethu'l-Kadir*, 7/109; Aktan, “İstisnâ'”, 23/395.

³⁰ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, 6/84.

³¹ Hocaeminefendizade Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükam şerhu Mecelleti'l-ahkam*, çev. Raşit Gündoğdu-Osman Erdem (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2016), 1/588.

³² İslâm Konferansı Teşkilâtı, “İslâm Fıkıh Akademisi” (Erişim 05 Haziran 2020)

³³ eş-Şeybânî, *el-Asl*, 3/434.

³⁴ Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr el-Merğînâni, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedi* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, ty.), 3/77.

³⁵ Aşkar, *Bey'ü'l-murabaha*, 162.

³⁶ İslâm Konferansı Teşkilâtı, “İslâm Fıkıh Akademisi” (Erişim 16 Haziran 2020).

³⁷ Serahsî, *Mebûsât*, 15/91; Ali Hikmet Berki, *Açıklamalı Mecelle* (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1982), 74.

edişi malın teslimi ile gerçekleşmektedir. Her ne kadar ücret akit ile belirginleşmiş ise de sâni‘, malı teslim etmeden mustasni‘den ücreti talep edemez.³⁸

4. İSTİSNÂ‘ AKDİNİN BAĞLAYICILIĞI

İstisnâ‘ akdi ürünün veya eserin oluşmasından önce her iki taraf için de bağlayıcı (lâzım) değildir. Sâni‘, eseri oluşturmadan önce sözleşmeden dönebilir ve eseri oluşturduktan sonra da müstasni‘ görmeden önce başkasına satabilir. Ancak ürünün müstasni‘a gösterilmesi sonrasında akit, sâni‘ için bağlayıcı hale gelmektedir.³⁹ Burada artık sâni‘in belirlenen vasıflarda bir malı teslim etme sorumluluğu doğar. Ebu Hanife ve İmam Muhammed’e göre müstasni‘in eseri gördüğünde muhayyerlik hakkı olup, eseri almama hakkı vardır. İmam Ebû Yûsuf, eserin belirlenen vasıflarda olması durumunda müstasni‘in, akitten vazgeçemeyeceğini ve bağlayıcı olacağını belirtir.⁴⁰

Mecelle’de, Ebû Yûsuf’un, akdin bağlayıcılığı görüşü kabul edilmiştir.⁴¹ Ali Haydar Efendi 391. madde şerhinde istisnâ‘ akdinin bey‘ akdi bağlamında olduğunu ve mücerred bir va‘ad olmadığını ve Ebû Yûsuf’un içtihadına dayanılarak istisnâ‘ mün‘akid olduktan sonra tarafların akitten dönemeyeceğini belirtir. Müstasni‘in de akitten dönemeyeceğini çünkü bunun sâni‘e zarar vereceğini belirttikten sonra müstasni‘in ayıp ve vasif muhayyerliği hakkı olduğunu belirtir.⁴² Günümüzde de çoğunlukla istisnâ‘ akdinin bağlayıcılığı kabul edilmiştir.⁴³

5. GÜNÜMÜZDE İSTİSNÂ‘ AKDİNE DAYANDIRILAN UYGULAMALAR

Günümüzde istisnâ‘ akdi müstakil olarak ele alındığı gibi bir finans tekniği olarak katılım bankalarında ve sukûk işlemlerinde kullanılmaktadır. Ayrıca büyük projelerin finansmanında kullanılan yap-işlet-devret modelinde de istisnâ‘ akdi ana akit olarak görülmektedir.

5.1. İstisnâ‘ Akdinin Günümüz Türk Hukukunda Yeri

TBK’nın 470. Maddesinde “Eser sözleşmesi, yüklenicinin bir eser meydana getirmeyi, iş sahibinin de bunun karşılığında bir bedel ödemeyi üstlendiği sözleşmedir” şeklinde tarif edilir. Günümüz hukukunda eser, sözleşmeden kaynaklanan emeğin sonucu olarak ortaya çıkan, hukuki bir bütünlük arz eden ve objektif olarak

³⁸ Çalışkan, “İstisnâ‘ Akdinin Mahiyeti ve Unsurları”, 363-364.

³⁹ Serahsi, *Mebûsât*, 15/90; İbn Âbidîn, *Reddü’l-mühtâr*, 7/475; Kâsânî, *Bedâiü’s-sanâi’ fi tertibi’ş-şerâi’*, 6/87.

⁴⁰ Serahsi, *Mebûsât*, 12/139.

⁴¹ Berki, *Açıklamalı Mecelle*, 74.

⁴² Ali Haydar Efendi, *Dürrerü’l-hükkam*, 1/589; Her ne kadar Mecelle ve şerhinde bu görüş Ebû Yusuf’a dayandırılrsa da Ebu Yusuf’un akdin kuruluş aşamasında her iki taraf için de bağlayıcı olmadığı, imalata başlanan aşamasında sadece ismarlayan için ve eserin müstasni‘ tarafından görüldüğü aşamada ise, eser akidde kararlaştırılan vasıflara uygunsuzsa her iki taraf için de bağlayıcılık kazandığı görüşünde olduğu belirtilmiştir. Bu konuda bk. Çakmak, *İslam Hukukunda İstisnâ‘ Akdi*, 113.

⁴³ Zerkâ, *Akdü’l-İstisnâ‘*, 18; Zuhayli, *Mevsuatü’l-fikh*, 4/398; İslâm Konferansı Teşkilâtı, “İslâm Fıkıh Akademisi” (Erişim 16 Haziran 2020); *AAOIFI Faizsiz Finansman Standartları*, 294.

gözlenmesi mümkün olan maddi veya gayri maddi sonuç olarak ifade edilmektedir. Bir diğer ifadeyle eser, eser sözleşmesi sonucu müteahhidin, iş sahibi adına ortaya çıkartmayı veya imal etmeyi yüklediği sonuç olarak tanımlanabilir. Buna binaen bu sözleşmenin kapsamına nelerin gireceği hukukçular arasında ihtilaf konusu olmuştur. Bazıları sadece maddi varlıkları kapsayacağını belirtmekle birlikte bazıları bunun yanında maddi varlık arz etmeyen yapıtların da⁴⁴ bu akit kapsamında ele alınabileceği belirtilmiştir. Fakat bunun için maddi olmasa da sonucun belirli bir şekilde ortaya çıkabilmesi, bir bütünlük arz edebilmesi, objektif olarak tespit edilmesi imkânının sağlanması ve bunun için de belirli bir ölçüde sabit bir cisme yansıtılabilmesi gerekir. Ancak bir hastanın tedavisi, eğitim ve öğretim faaliyetleri, belirli bir zaman için bir taşınmazın idaresi gibi sonucun bir bütünlük arz etmediği durumlar eser sözleşmesi kapsamında değerlendirilmemektedir.⁴⁵ Modern dönemde tren, vapur, uçak, tır, fabrika bina ve donanımı gibi araç ve tesisler, müteahhit kişi veya firmalarca şartnamede ayrıntılar belirlenerek yaptırılmaktadır. Bunun yanında resmi veya özel kurumlar tarafından hastaneler, hava limanları, okular, yollar vb. büyük yapılar,⁴⁶ binaların yıkılması ve restorasyonu, motorlu araçlara “İpg” dönüşümü yapılması, plan veya proje hazırlanması, diş hekimlerinin dolgu, protez ve implant takması gibi konular eser sözleşmesinin konusunu teşkil etmektedirler.⁴⁷

Genel olarak günümüz uygulamalarında istisnâ' akdi bir eser meydana getirmeye dönük olması sebebiyle fıkıhın şartlarına uygun olarak yapıldığı görülmektedir. Fakat siparişlerin ekonomik değer açısından daha kapsamlı ve büyük yekûnlar tuttuğu görülmektedir. Bunun için gerek akdin içeriğinin fıkıha uygunluğu gerekse nizâyâ sebebiyet vermemek için akdin riba, garar, cehalet gibi unsurlardan arındırılması gerekmektedir. Günümüzde özellikle devletin taraf olduğu akitlerde garar ve cehalet unsurlarına çok fazla rastlanmadığı görülmektedir. Sözleşmeler her iki tarafın hukuk danışmanları tarafından titizlikle incelenmekte ve bütün açıklığıyla yazıya dökülerek imzalanmaktadır. Dolayısıyla tarafların aldatılması veya bir tarafın karşılığı olmayan bir gelir elde etmesi gibi durumlara çok fazla rastlanılmamaktadır.

5.2. Katılım Bankalarında İstisnâ' Akdinin Kullanılması

Katılım bankaları faizsiz bankacılık esaslarına göre kurulmuş bankalardır. Fakat gerek fon talebinde bulunurken gerekse fon kullanılırken İslâmî ilkelere uygun davranmak zorunluluğu bulunmaktadır. Bu sebeple fon talebinde bulunanlara di-

⁴⁴ Bir gazeteye reklâm konulması, bir şarkıcının konser vermesi, sinemada film gösterilmesi vb.

⁴⁵ Sinan Sami Akkurt, “Türk Özel Hukukunda İş Sözleşmesi ile Eser Sözleşmesinden Kaynaklanan Başlıca Yüklülükler ve Anılan Sözleşmelerin Ayırt Edilmesi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 10/2 (Aralık 2008), 34-35; Zekeriya Kurşat, “Eser ve Vekâlet Sözleşmelerinin Nitelendirilmesi Sorunu ve Nitelendirilmenin Hükmü”, *Journal of Istanbul University Law Faculty* 67/1-2 (Aralık 2011), 149.

⁴⁶ İshak Emin Aktepe, *İslam Hukuku Çerçevesinde Finansman ve Bankacılık* (İstanbul: Hayat Yayınları, 2012), 70.

⁴⁷ Akkurt, “Türk Özel Hukukunda İş Sözleşmesi ile Eser Sözleşmesi”, 37.

rekt kredi vererek değil satın alma, üretirme, kiralama vb. yöntemlerle mal veya hizmete dayalı bir fonlandırma söz konusudur.⁴⁸

Katılım bankalarında daha çok murabaha yöntemi bilinse de, murabaha dışında birçok fon kullandırma tekniği bulunmaktadır. İstisnâ', selem, icare, mudarebe ve müşareke bunlar arasında sayılabilir.⁴⁹ Her ne kadar günümüzde katılım bankalarında işlemlerin %90 ve üzerinde oranla murabaha üzerine yapıldığı bilinse de⁵⁰ aslında durumun bu şekilde olmadığı ve istisnâ', selem gibi akitlere dayalı olarak yapılan işlemlerin de murabaha kapsamında görülmesi sebebiyle böyle anlaşıldığı belirtilmiştir. Oysa selem ve istisnâ'nın da büyük oranda (yaklaşık %25 kadar) kullanıldığı ifade edilmektedir.⁵¹ Fakat katılım bankalarının, kredi işlemlerini yasal mevzuat gereği bireysel ve kurumsal kredi olarak isimlendirmesi ve selem, istisnâ', murabaha şeklinde ayırmaması bu bilginin teyit edilmesini güç duruma sokmaktadır.

İstisnâ' akdi, ücretin vadeli olabilmesi, ürün temelli bir akit olması, bağlayıcı olabilmesi, süre belirlenebilmesi vb. birçok sebepten dolayı, barındırdığı esneklikler sebebiyle, katılım bankalarının da rahatlıkla kullanabilecekleri ve finans sektöründe ihtiyaç duyanların finansal sıkıntılarını gidermede kullanılabilecek bir akitir. Banka hem sâni' (üretici) hem de müstasni' (malın üretimini talep eden) olarak işlem yapmaktadır.⁵² Katılım bankalarında istisnâ'ya dayalı finansman genellikle yapımı veya temini uzun süre alabilen mallarda uygulanan bir yöntemdir.⁵³ İstisnâ' yöntemi daha çok inşaat-yapı sektöründe ve ticaret finansmanı alanlarında tercih edilmektedir.⁵⁴

Katılım bankalarında istisnâ' akdi kullanılırken süreç şu şekilde işlemektedir: Bir malı başka birine sipariş vererek üretirmek isteyen kişi nakde ihtiyaç duyduğunda önce katılım bankasına gelir, katılım bankasıyla malın üretimi üzerine istisnâ' akdi gerçekleştirilir. Katılım bankası burada yüklenici (sâni') konumundadır. Daha sonra yüklenici konumunda olan banka ürünü üretmek üzere ikinci üreticiye (sâni') sipariş eder. Dolayısıyla bu ikinci istisnâ' akdinde banka müstasni' konumundadır.

⁴⁸ Ali Öztürk - Abdullah Akdemir, "Katılım Bankacılığında Fon Kullandırma Yöntemi Olarak İstisnâ' ve Selem Akitleri", *İslam Ve Finans*, ed. Necmettin Kızılkaya (İstanbul: İSAR Yayınları, 2019), 171.

⁴⁹ Ahmet Albayrak - Şerafettin Özsoy, "Katılım Bankacılığı Ekosistemi: Paydaşlar, Kurumlar ve Piyasalar", *Yaşayan ve Gelişen Katılım Bankacılığı*, ed. Şakir Görmüş vd. (İstanbul: TKBB Yayınları, 2019), 84.

⁵⁰ Salih Ülev - Mervan Çeik, "Tarımsal Üretim Finansmanı İçin Seleme Dayalı Finansman Modeli: Fıfık Örneği", *Katılım Finansmanında Yeni Yaklaşımlar* (İstanbul: TKBB Yayınları, ts.), 10.

⁵¹ Abdullah Tivnikli İSAR Vakfı Bülten Sitesi (İSAR Bülten), "İstisna Akdi" (Erişim 09 Haziran 2020)

⁵² Aşkar, *Bey'ü'l-murabaha*, 171; Abdullah Durmuş, "İslâm Hukuku Açısından Günümüz Kredi ve Finansman Yöntemleri", *İslam Hukuku Açısından Tarihten Günümüze Kredi ve Finans Yöntemleri*, ed. Hasan Hacak (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 74.; Fatih Turay, *Finansal Açidan İslâm Borçlar Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 360.

⁵³ Hüseyin Tunç, *Katılım Bankacılığı-Felsefesi, Teorisi ve Türkiye Uygulaması* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2016), 153.

⁵⁴ Atıla Yanpar, *İslâmî Finans İlkeler, Araçlar ve Kurumlar* (İstanbul: Scala Yayıncılık, 2015), 163; M. Şerafettin Özsoy - Yakup Sayar (ed.), *Kobi'ler için Adım Adım Katılım Bankacılığı* (İstanbul: TKBB Yayınları, ts.), 85; İshak Emin Aktepe, *Sorularla Katılım Bankacılığı* (İstanbul: TKBB Yayınları, 2013), 51.

Fakat bu ikinci üreticiyi malı üretirmek üzere bankaya müracaat eden müşteri bulur. Banka iki tarafla ayrı akitler kurar. Burada dikkat edilmesi gereken husus müşterinin daha önceden bir istisnâ' akdi yapmamış olması gerekir. Yani katılım bankası var olan bir istisnâ' akdinin finansörü olarak işleme dâhil olmamalıdır.⁵⁵ AAOIFI standartlarının fikhî hükümlerin dayanakları bölümünde bu işlemin faize yol açabileceği endişesinden dolayı ve buradaki istisnâ' akdinin göstermelik olarak yapılacağı sebebiyle caiz olmadığı belirtilmiştir.⁵⁶ Katılım bankası ilgili malın üretimini üstlenir. Müşteri de vadeli olarak mal bedelini ödemeyi kabul eder. İstisnâ'-alt İstisnâ' (veya paralel İstisnâ' - الاستصناع الموازي) şeklinde ifade edilen uygulama sonucu ürün üretilince katılım bankası tarafından peşin olarak satın alınmakta ve müşteriye vadeli satılmaktadır.⁵⁷

Fikhi açıdan ele alındığında birinci bölümde verdiğimiz ilkeler çerçevesinde eğer akitte malı, sâni'in bizzat kendisinin yapması şart koşulmamışsa, başkasına yaptırması ve müstasni'a teslim etmesi mümkündür.⁵⁸ Mecmau'l-Fıkhî'l-İslamî de bu yönde karar bildirmiştir.⁵⁹ Yapılacak ürünün niteliklerinin, miktarının, bedelinin ve vâdesinin belirlenmesi gerekir. Mal, istenen nitelikleri hâiz olmazsa işveren muhayyerlik hakkına sahip olur. Yüklenici yaptığı işin kusurlarından sorumludur.⁶⁰ Mal, banka tarafından teslim alınıp (ya da üretici ile görüşülerek istenilen kişiye teslimi talep edilip) müşteriye verildiğinde müşterinin belirlenen koşullarda ödeme yapması gerekmektedir. Bilindiği gibi istisnâ' akdinde semen peşin verilebileceği gibi vadeli de verilebilir.⁶¹ Bu işlem sırasında bankanın üreticiden malı teslim sürecinde bakım ve sigorta gibi masrafları üstlenmesi, bunları malı teslim öncesinde müşterisine yüklememesi gerektiği beyan edilmekle birlikte⁶² uygulamada mal vekillik sıfatıyla müşteri tarafından teslim alınmakta dolayısıyla banka herhangi bir şekilde böyle bir risk üstlenmemektedir.⁶³

Fakat istisnâ' akdine dayalı bu finansman tekniğinde banka, malın istenilen niteliklerde teslim edilmemesi, zamanında teslim edilmemesi veya hiç teslim edilmemesi gibi risklere maruz kalmaktadır. Bu ise ödemelerde sorunlara ve nihayetinde katılım bankasının zararına yol açacaktır.⁶⁴ Bu sorunun çözümü için katılım

⁵⁵ Aşkar, *Bey'ü'l-murabaha*, 294.

⁵⁶ AAOIFI *Faizsiz Finansman Standartları*, 308.

⁵⁷ Tunç, *Katılım Bankacılığı-Felsefesi, Teorisi ve Türkiye Uygulaması*, 153; Durmuş, "İslâm Hukuku Açısından Günümüz Kredi ve Finansman Yöntemleri", 75; Aşkar, *Bey'ü'l-murabaha*, 173; Öztürk - Akdemir, "Katılım Bankacılığında İstisnâ' ve Selem", 176; Bekrû, *Akdu'l-İstisnâ' ve suveruhu'l-mu'âsra*, 305.

⁵⁸ Bekrû, *Akdu'l-İstisnâ' ve suveruhu'l-mu'âsra*, 317.

⁵⁹ İslâm Konferansı Teşkilâtı, "İslâm Fıkıh Akademisi" (Erişim 16 Haziran 2020)

⁶⁰ AAOIFI *Faizsiz Finansman Standartları*, 294-295.

⁶¹ İshak Emin Aktepe, *Katılım Finans* (İstanbul: TKBB Yayınları, 2017), 119.

⁶² AAOIFI *Faizsiz Finansman Standartları*, 304; Durmuş, "İslâm Hukuku Açısından Günümüz Kredi ve Finansman Yöntemleri", 75.

⁶³ Yanpar, *İslâmî Finans*, 164.

⁶⁴ Mehmet Saraç - Umur Çakmak, "İslami Finasta Risk Yönetimi", *Yaşayan ve Gelişen Katılım Bankacılığı*, ed. Şakir Görmüş vd. (İstanbul: TKBB Yayınları, 2019), 371.

bankaları, üreticinin, müşteri tarafından seçilmesi ve üretimin müşteri tarafından kontrol edilmesi uygulamasını getirmiştir.⁶⁵ Ayrıca Mecmau'l-Fıkhî'l-İslamî'nin kararlarında tarafların üzerinde ittifak ettiği şekilde cezai şartın konulabileceği kararı da bu zararları önlemeye yöneliktir.⁶⁶ Katılım bankalarında yapılan bu istisnâ' işleminin hile olarak kullanılması caiz değildir. Örneğin katılım bankasının yükleniciden, üretilmiş yapıtları peşin olarak satın alıp aynı malları aynı kişiye daha yüksek bir fiyata vadeli olarak satmak üzere uzlaşması, işveren ile yüklenicinin aynı kişi olması caiz değildir.⁶⁷ Dolayısıyla burada bey' u'l-îne türünden bir işlem söz konusu olmakta ve bu işlemin meşruiyeti de çoğunluk tarafından kabul edilmemektedir.

Ayrıca bu işlemlerde birkaç akdin birlikte yapılması sebebiyle akitlerin birleştirildiği görülmektedir. Bundan dolayı akdin, safkateyn yasağı çerçevesinde de ele alınması uygun olacaktır. Hz. Peygamber'den farklı lafızlarla rivayet edilen⁶⁸ ve literatürde safkateyn yasağı olarak bilinen uygulamanın hangi şekilde bir yasaklama olduğu konusunda fukaha arasında ihtilaf bulunmaktadır. Nitekim içerisinde iki veya daha fazla akit barındırmasına rağmen caiz görülen kefalet, rehin gibi işlemler sebebiyle safkateyn yasağının bu şekilde birçok akdin birleştiği bütün durumları kapsamadığı görülmektedir.⁶⁹ Safkateyn ile ilgili detaylı bilgi ilgili çalışmalara bürarak⁷⁰ burada sadece konumuz açısından meseleye değineceğiz.

Öncelikle fukaha, safkateyn hadislerinin kapsamı ile ilgili farklı yorumlarda bulunmuşlardır. Bu yorumlardan bir kısmı şu şekildedir: Bir malın hangisi olduğu belirlenmeksizin peşin ve vadeli şeklinde iki fiyata satılması, vade uzatmak üzere fiyat artırma şeklinde iki satış, bir kimseden bir malı peşin alıp kendisine verisiye satması şeklinde anlaşma yapılan satış, bey' u'l-ine şeklinde satış, bey' bi'l-vefa – bey' bi'l-istiğlal şeklinde satış, bir akitte bir başka akdin şart koşulması şeklinde satış gibi.⁷¹ Dolayısıyla üzerinde karar kılınmış bir şekli bulunmamaktadır. Fakat bu yasağın gerekçesi ile ilgili çoğunlukla garar, cehalet, fasit şart, faiz, haksız kazanç

⁶⁵ Yanpar, *İslâmî Finans*, 164.

⁶⁶ İslâm Konferansı Teşkilâtı, "İslâm Fıkıh Akademisi" (Erişim 16 Haziran 2020). Burada daha çok maddi bir cezai şart söz konusudur. Fakat gerek cezai şartın meşruiyeti gerekse İstisnâ' akidinde yüklenicinin mali istenilen vasıflarda yapmaması, eksik yapması veya tamamen yapmaması durumunda cezai şartın gerekip gerekmeceği ile ilgili İslâm hukukçuları farkı görüşlere sahiplerdir. Detaylı bilgi için bk. Şevket Pekdemir, *İslâm Hukukunda Sözleşmelerde Cezâî Şart* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 231-234.

⁶⁷ AAOIFI *Faizsiz Finansman Standartları*, 295.

⁶⁸ Hadislerle ilgili bk. Mahmut Samar, *İslâmî Finans Ürünlerinde Akitlerin Birleştirilmesi* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2019), 85-90.

⁶⁹ Samar, *İslâmî Finans Ürünlerinde Akitlerin Birleştirilmesi*, 70, 90.

⁷⁰ Bk. Samar, *İslâmî Finans Ürünlerinde Akitlerin Birleştirilmesi*; Abdullah b. Muhammed b. Abdullah el-İmrânî, *el-Ukudu'l-maliyyeti'l-murekkebe* (Riyad: Dâru Künuzi İşbiyâ, 2010); Ahmet İnanır, "İslâm Hukuk Düşüncesinde Bileşik (Mürekkap) Mâli Sözleşmeler", *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies = Uluslararası İslâm Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi* 3/1 (Mart 2017), 7-39; Ahmet İnanır, "Sukûkun Sözleşme Yapısı (Mürekkap, Karma ve Kendine Özgü Olup Olmaması Bakımından)", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (Aralık 2017), 25-50.

⁷¹ İnanır, "İslâm Hukuk Düşüncesinde Bileşik (Mürekkap) Mâli Sözleşmeler", 17-19.

içermesi gibi durumlar öngörülmektedir.⁷² Yani İslam hukukunda bir akitte bulunmaması gereken durumlar sayılmaktadır.

Ayrıca birçok akdin birleşmesi şeklinde akitlerin mürekkebe, karma gibi farklı kategorilerde olduğu görülmektedir. Bunlardan mürekkebe akitte birleştirilen akitlerin asli ve yan edimlerinde bir değişiklik olmadan, bir akdin muteberliği diğerine bağlı olarak şart koşma şeklinde birleştirme olarak açıklanmaktadır. Örneğin “evini bana satarsan arabamı sana satarım” veya “evimi sana bin liraya sattım arabamı da bir yıllığına 100 liraya kiraladım” şeklinde akitlerin birbirine bağlı olarak birleştirilmesi mürekkebe akit sayılmaktadır.⁷³ Karma akitlerde de birkaç akit bir akitte birleşmekte fakat mürekkebe akitlerde olduğu gibi her biri kendi başına bir akit değildir. Karma akitlerde birleştirilen akitlerin belirli parçaları akde konu edinilir. Örneğin kiralanan bir dükkânın tamir edilmesi karşılığında belirli bir süre bu dükkânı kullanırmak bir karma akit sayılmaktadır. Burada hem istisnâ' akdi hem de icare akdi birlikte bulunmakta ve her bir akdin belirli bir parçası birleştirilerek karma bir akit oluşmaktadır.⁷⁴

Kanaatimizce paralel istisnâ' uygulamasında bu şekilde bir birleştirme bulunmamaktadır. Her bir akit diğerine karıştırılmadan müstakil olarak gerçekleşmektedir. Yani müşteri banka ile bir istisnâ' sözleşmesi yapmakta ve sözleşme sonuçlanmaktadır. Daha sonra banka bir alt istisnâ' sözleşmesi gerçekleştirmektedir. Bu akitler her ne kadar birbirine bağlı olarak görülse de bağımsız olarak kurulmakta ve yürürlüğe sokulmaktadır. Dolayısıyla bu akdin akitlerde birleştirme yasağı (safkateyn) çerçevesinde ele alınmaması gerekir.

Bu işlemden fihi açıdan sorun teşkil eden esas unsur bankanın sadece fon temin eden konumda olmasıdır. Daha önce bahsettiğimiz gibi müşteri ürünü kendi belirlemekte, üreticiyi kendi bulmakta hatta ürünü üreticiden kendi teslim almaktadır. Bankanın ise fon temin etme dışında bir işlevi olmadığı görülmektedir. Burada bankanın birinci akdin gereği olarak ürünü üretmek veya birilerine üretmek üzere araştırma yapması, ürünü üretim aşamalarını takip etmesi, ürünü bizzat teslim alması ve sorumluluğunu üstlenmesi ve daha sonra ilk istisnâ' sözleşmesi gereği müşterisine teslim etmesi fihi açıdan zihinlerde oluşacak şüpheleri giderecektir. Aksi takdirde banka sadece kredi kuruluşu olarak görülecek ve bu akdin bir istisnâ' akdi değil bir kredi sözleşmesi olduğu gündeme getirilecektir.

5.3. İstisnâ' Sukûku

Sukûk, mevcut mal, menfaat veya hizmet hâlinde bulunan varlıklar üzerindeki mülkiyette veya belirli bir projenin varlıklarında ya da özel bir yatırım faaliyetinde

⁷² Samar, *İslami Finans Ürünlerinde Akitlerin Birleştirilmesi*, 153-189.

⁷³ İnanır, “İslâm Hukuk Düşüncesinde Bileşik (Mürekkep) Mâli Sözleşmeler”, 30.

⁷⁴ İnanır, “İslâm Hukuk Düşüncesinde Bileşik (Mürekkep) Mâli Sözleşmeler”, 31.

şayi payları ifade eder şekilde ve birbirine eşit değerde ihraç edilen sertifikalar olarak tanımlanır.⁷⁵ Günümüzde projelerde yüksek finansal kaynaklara ihtiyaç duyulması sebebiyle, kişilerin ve kurumların birlikte finanse etmesi amacı, sukûk fikrinin ve uygulamasının gelişmesine sebep olmuştur.⁷⁶ Sukûk işleminde varlıkların bizzat mevcut olması veya sukûk satışından elde edilen gelirle meydana getirilmesi gerekir. Bunlar fıkıhta muteber sayılan bir akid çerçevesinde çıkarılır ve bu akdin hükümünü alır.⁷⁷ Uygulanan sözleşmeye göre birçok sukûk çeşidi mevcuttur.⁷⁸

İstisnâ' sukûku, genellikle inşaat ve taahhüt projeleri ile büyük altyapı projelerinin finansmanı için kullanılmaktadır. Bu sukûk türünün ikinci el piyasada alım-satımına uygun görülmemiştir.⁷⁹ Fakat AAOIFI'ye göre istisnâ' sukûku, nakit para olmaktan çıkıp sukûk sahiplerinin mülkü olan somut mallara (ayn) dönüşürse akde konu proje süresince ikincil piyasalarda işlem görebilir. İstisnâ' sukûku, SPV/VKŞ'nın iş sahibi sıfatıyla taraf olduğu bir eser sözleşmesi kapsamında gelecekte bir eserin meydana getirilmesini ve teslimini sağlamak amacıyla ihraç edilen sukûk çeşididir.⁸⁰

İstisnâ' sukûku şu şekilde gerçekleşmektedir:

1. Öncelikle bir proje tasarlayan ve bu projeyi hayata geçirmek istemekle birlikte nakit ihtiyacı hisseden şirket (yüklenici firma) özel amaçlı şirket (SPV/VKŞ) kurar veya böyle bir şirkete başvuruda bulunur.

2. VKŞ, şirketle (yüklenici firma ile) ürünü üretmek üzere istisnâ' akdi gerçekleştirir ve akde bağlı olarak VKŞ, asıl şirkete borçlanır.

3. Ürün siparişi verildikten sonra VKŞ ürün için ihtiyaç olan nakdi elde edebilmek için sukûk ihraç eder. Yatırımcılar, istisnâ' sukûklarını satın alırlar.

5. VKŞ elde edilen nakdi, şirkete olan borcu olarak ödeme yapar.

6. Şirket ürünü üretince malın mülkiyetini VKŞ devreder. Bu aşamada ürün VKŞ kontrolünde fakat yatırımcıların malı sayılır. VKŞ ürünü asıl şirkete kiralar. Yatırımcılara kira gelirleri hisseleri oranında dağıtılır.

⁷⁵ AAOIFI Faizsiz Finansman Standartları, 460.

⁷⁶ İsmail Cebeci, "Sukûk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Haziran 2020).

⁷⁷ Cebeci, "Sukûk".

⁷⁸ Bunlar genel olarak şu şekilde sıralanabilir: Murabaha Sukûku, Selem Sukûku, İstisnâ' Sukûku, İcare Sukûku, Mudarebe Sukûku, Muşareke Sukûku, Müzarâ'a Sukûku, Musakat Sukûku. Kenan Dede, *Katılım Bankalarında Hazine Ürünleri ve Sermaye Piyasası Uygulamaları* (İstanbul: TKBB Yayınları, 2017), 47; Durmuş, "İslâm Hukuku Açısından Günümüz Kredi ve Finansman Yöntemleri", 78-85; Cebeci, "Sukûk"; AAOIFI Faizsiz Finansman Standartları, 461-646.

⁷⁹ Dede, *Katılım Bankalarında Hazine Ürünleri ve Sermaye Piyasası Uygulamaları*, 48-49; Cebeci, "Sukûk"; Sukûk'unun ikinci el piyasada satımının caiz olduğunu belirtenler de bulunmaktadır. Bk. Aktepe, *Katılım Finansman*, 207.

⁸⁰ Süleyman Kaya vd., "Katılım Bankacılığında Kullanılan Sermaye Piyasası Ürün Ve Uygulamaları", *Yaşayan ve Gelişen Katılım Bankacılığı*, ed. Şakir Görmüş vd. (İstanbul: TKBB Yayınları, 2019), 273.

7. Sukûk işleminde vade sonunda VKŞ, mülkiyetinde olan varlığı asıl şirkete (yüklenici firmaya) satar. Satım ile elde edilen gelir sukûk yatırımcıları arasında hisseleri oranında paylaşılır.⁸¹

İstisnâ' sukûku genel olarak bu şekilde olmakla birlikte küçük farklılıklarla farklı şekillerde de uygulanmaktadır. Örneğin imal edilen ürünün veya projenin yüklenici firmaya (asıl şirkete) kiralanmayıp doğrudan satışı da mümkündür. Bu durumda satış yatırımcıların aldığı fiyatın üzerinde bir karla yapılmakta ve yatırımcılar kar elde etmektedirler. Başka bir uygulamada ise son aşamada ürün yatırımcı şirket tarafından üretilince kârlı olarak üçüncü şahıslara satılmaktadır.⁸² Bizim aşamalarla tarif ettiğimiz istisnâ' sukûku içerisinde icare sözleşmesi de içermesi hasebiyle Türkiye'de SPK'nın 2013 yılında yayınladığı Kira Sertifikaları Tebliği'nde 'Eser Sözleşmesine Dayalı Kira Sertifikaları' şeklinde ele alınmıştır.

İstisnâ' sukûkunun fıkıh açısından değerlendirmeden önce genel olarak sukûk işlemini ele almamız gerekmektedir. Sukûk son yıllarda İslâmî finans alanında rağbet gören finans tekniklerinden biridir. Fakat işlemin İslam hukukunda mudarebe olarak isimlendirilen emek-sermaye ortaklığı veya normal hisse senedi satışı şeklinde neden gerçekleşmediği sorusu gündeme gelmektedir. Mudârebe ve hisse ortaklığında bilindiği gibi kâr-zarar ortaklığı söz konusu olduğu için, zarar ihtimali olan böylesine büyük bir yatırıma yatırımcıların girişmemesi gibi bir durum sebebiyle yatırımcıların zararını minimize etme ve böylece finans sağlama amacıyla daha risksiz olan sukûk işlemi tercih edilmektedir. Ayrıca varlığa sahip olan asıl şirketin de bu varlığı bütünüyle satma, elden çıkarma gibi bir niyetinin olmadığı düşünülebilir. Dolayısıyla sukûk işlemi aslında kâr-zarar olabilecek mudârebe veya hisse senedi satışına bir alternatif olarak zararı giderme ve böylece yatırımcıların bu yatırımı finanse etmelerini sağlamaya yönelik bir uygulamadır. Yani belirli bir süreliğine şirkete ortak olmuş gibi bir görünüm arz etmektedir. Hisse senetlerinde süreklilik varken burada süreklilik söz konusu değildir.⁸³

İstisnâ' sukûku özelinde ele alırsak yüklenici firma yani kaynak kuruluş, finans desteğine ihtiyaç duymakta fakat bu desteği mudârebe veya hisse senedi ortaklığı ile yapamamaktadır. Bunu yapamamasının temel iki sebebi olabilir. Birincisi yatırımcıların buradaki zarara ortak olmak istememeleri sebebiyle yatırım yapmamaları ikincisi ise yüklenici firmanın bu yatırıma gerçekten ortak istememesidir. Asıl ama-

⁸¹ Yanpar, *İslâmî Finans*, 163; Dede, *Katılım Bankalarında Hazine Ürünleri ve Sermaye Piyasası Uygulamaları*, 48-49.

⁸² Eren Sümer, "Sukûkun Aslına Uygun Gelişimi ve Proje Finansmanında Kullanılması İçin Öneriler", *Katılım Finansmanında Yeni Yaklaşımlar* (İstanbul: TKBB Yayınları, ts.), 79; Dede, *Katılım Bankalarında Hazine Ürünleri ve Sermaye Piyasası Uygulamaları*, 49.

⁸³ Hayreddin Karaman, "Ticaret ve Faiz", *II. Uluslararası İslam Ticaret Hukuku Kongresi "Günümüzdeki Meseleler"* (Konya: KTO Karatay Üniversitesi Yayınları, 2016), 28; Servet Bayındır, "Sukûk Uygulamaları ve Fikhi Tahlihi", *II. Uluslararası İslam Ticaret Hukuku Kongresi "Günümüzdeki Meseleler"* (Konya: KTO Karatay Üniversitesi Yayınları, 2016), 841.

cı yatırımı tek başına sahip olmaktır fakat finans ihtiyacını gidermek istemektedir. Bunu da faizsiz halletmek istemektedir. İşte istisnâ' sukûku, bu finansı temin etmek için çıkarılmış bir finans yöntemidir. Kanaatimizce faizsiz olması için başvuru- lan bu yöntemde faiz unsuru giderilmeye çalışılırken gerek kâr-zarar ortaklığı ilkesinin yok sayılması gerek se sadece evrak üzerinde bir alım satımın olması İslam hukukuna uygunluğu konusunda birtakım tereddütlerin oluşmasına sebep olmaktadır.⁸⁴ Hatta sıcak para bulma amacıyla bu şekilde bir işleme girilmesi eleştirilmiş ve bunun İslamî olarak sunulması doğru görülmemiştir.⁸⁵ Ayrıca sukûk işleminde akitlerin gereği olan bazı sorumluluklarda göz ardı edilmektedir. Örneğin istisnâ' akdinde sipariş konusu mal yatırımcılar adına sipariş edilmekte ve daha sonra yatırımcılar tarafından veya onların vekili VKŞ tarafından teslim alınmaktadır. Bu sırada meydana gelebilecek riskler ise tamamen kaynak kuruluşun yani yüklenici firmanın sorumluluğundadır. Yani finans temin eden yatırımcıların hiçbir sorumluluğu ve riski bulunmamaktadır. Bu ise fikhî açıdan sorunlu olabilecek bir durumdur.⁸⁶ Dolayısıyla dayandığı akdin gerekleri yerine getirilerek ve şekilsel olarak düzenlemeler yapıp faiz yasağını delmeye yönelik çabalar olmadığı sürece istisnâ' sukûkunun bir finans aracı olarak kullanılması fikhî açıdan uygun olabilir.

Ayrıca genelde sukûk işleminin özeldense istisnâ' sukûkunun birçok akdi bünyesinde barındırması hasebiyle safkateyn yasağı bağlamında değerlendirilmesi gerekecektir. Sukûk işleminin çeşidine göre mürekkeb veya karma akit hüviyeti arz ettiği belirtilmekle birlikte,⁸⁷ sukûk işleminin yapısı incelendiğinde her ne kadar birkaç akit bir arada zikredilse de bu akitlerin birbirinden bağımsız bir şekilde ele alındığı görülmektedir.⁸⁸ Konumuz açısından istisnâ' sukûkunu ele aldığımızda yüklenici firma VKŞ ile bir istisnâ' sözleşmesi yapmakta ve ona borçlanmaktadır. Daha sonra VKŞ üreteceği ürün için sukûk ihraç etmekte ve yatırımcıları kendi üreteceği ürüne ortak kılmaktadır. Ürün üretilince ise ya yüklenici firmaya ya da üçüncü şahıslara kiralanmakta veya satılmaktadır. Bu işlemler her ne kadar birbirini takip eden bir zincirin halkaları şeklinde görünse de her biri ayrı bir akit olarak yapılmakta ve bağımsız olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla akitler birbirini takip eden ama birleştirilmeyen bağımsız akitler şeklinde gerçekleşmektedir.

5.4. Yap-İşlet-Devret Modeli (YİD)

Günümüzde önemli finansman araçlarından biri de yap-işlet-devret (YİD) modelidir. Gelişmekte olan ülkeler, altyapı projelerinin finansmanını sağlamak için farklı finansman modelleri aranmakta ve bu çerçevede bütçe dışı kaynakların temi-

⁸⁴ Abdussettar Ebû Ğudde, "Es-Sukûku'l-İslamiyye (et-Tevrik) ve tatbikatuhe'l-mu'âsıra ve tedavuluhâ", *Mecelletü Mecmai'l-fikhî'l-İslâmi* 19/2 (2013), 381; Samar, *İslamî Finans Ürünlerinde Akitlerin Birleştirilmesi*, 295.

⁸⁵ Karaman, "Ticaret ve Faiz", 28.

⁸⁶ Bayındır, "Sukûk Uygulamaları ve Fikhî Tahlili", 841.

⁸⁷ İnanır, "Sukûkun Sözleşme Yapısı", 37-46.

⁸⁸ Samar, *İslamî Finans Ürünlerinde Akitlerin Birleştirilmesi*, 302.

nine çalışılmaktadır.⁸⁹ Bütçe dışı kaynaklar içerisinde en çok kullanılmakta olan tekniklerden biri de yap-işlet-devret (YİD) modelidir.⁹⁰

YİD modeli bir kamu hizmet veya faaliyetinin sabit bir bedel üzerinden, tüm masrafları özel teşebbüs tarafından karşılanarak, yatırım yapıp ülkenin üretilen mal ya da hizmetleri satın alma garantisi altında projelendirilmesi, finanse edilmesi, inşa edilmesi, korunması ve belirli bir süre işletilmesi suretiyle yatırılan sermayenin amortisman ve kârının gerçekleştirilmesinden sonra sürenin bitiminde tesisin ve yönetimin bedelsiz olarak ilgili kamu kurum ya da kuruluşuna devir ve teslimini sağlayan bir modeldir.⁹¹

Günümüz İslam hukukçuları bu akdi değerlendirirken bazıları yeni bir akit olarak ele almış bazıları ise bu akdi klasik akitlerden birine benzetmeye çalışmıştır. Bu bağlam da şu görüşler ortaya çıkmıştır:

1. Bu akit yeni bir akitir. Klasik İslam hukuku akitlerinden herhangi birine benzememektedir. Bu görüşü Dr. Hasan Yusuf Davut, Dr. Abdulvahhab Ebu Süleyman, Dr. Ahmet Muhammet Buhayt savunmakta; İslam Fıkıh Topluluğu da (Mecmau'l-Fikhi'l-İslâmî) bu görüşü benimsemektedir.⁹²

2. Dr. Abdussettar Ebû Ğudde, YİD modelinin diğer akitlere benzerliğinden bahsettikten sonra kendisi açısından cuâle akdine benzediğini de belirtmektedir.⁹³ Fakat burada Malikî mezhebinde cuâle akdini ele almaktadır. Bilindiği gibi cuâle akdi konusunda veya va'din bağlayıcılığı konusunda Maliki mezhebi bağlayıcı olacaktır.⁹⁴

3. Bu akdi icare akdine (kira akdi) benzeten araştırmacılar bulunmaktadır.⁹⁵ YİD modeline baktığımızda devlet kendisine ait araziye özel şirkete veya konsorsi-

⁸⁹ Ergün Kaya vd., *Havaalanlarında yap-işlet devret uygulamaları: Antalya ve Atatürk havalimanlarındaki uygulamaların değerlendirilmesi* (Eskişehir: T.C. Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2005), 53; Erkal Etçioğlu, *Yap-İşlet-Devret Modeli ve Türkiye Uygulamasının Analizi* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1997), 9.

⁹⁰ M. Cemil Acar, *Havaalanı terminal binalarında yap-işlet-devret modeli* (Ankara: Sivil Havacılık Genel Müdürlüğü Yayınları, 2007), 32; Muhammed Karabulut, *Dünyada Ve Türkiye'de Yap-İşlet-Devret (Yid) Modelinin İncelenmesi* (İstanbul: Beykent Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü İnşaat Mühendisliği Anabilim Dalı Tasarım Ve Yapım Yönetimi Bilim Dalı, 2017), 64.

⁹¹ Acar, *Havaalanı terminal binalarında yap-işlet-devret modeli*, 32.

⁹² Halit b. Su'ud Reşud, *el-Ukûdu'l-Mübtekire li't-temvîl ve'l-istismâr bi's-sukûki'l-İslâmiyye* (Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 2013), 109; Ahmed Boşnak, "Tevzîfi'l-'akdi'l-binâi ve't-teşğîl ve'n-nakl (B.O.T.) fi inşâi ve idâreti'l-merâfiki'l-'amme", *Mecelletü Külliyyet'il-Şeri'ati ve'l-Kanûn el-Câmîatü'l-Esmeriyye el-İslâmiyye* 0/1 (2018), 344; Abdulvehhâb İbrahim Ebû Süleyman, "Akdu'l-binâi ve't-teşğîl ve'l-i'âdeti'l-mülk B.O.T. Build Operate Transfer", *Mecelletü Mecmai'l-fikhi'l-İslâmî* 19/4 (2013), 698; İslâm Konferansı Teşkilâtı, "İslâm Fıkıh Akademisi" (Erişim 16 Haziran 2020)

⁹³ Abdussettar Ebû Ğudde, "Akdu'l-binâi ve't-teşğîl ve'l-i'âde (B.O.T.) ve tatbikuhu fi ta'miri'l-evkâf ve'l-merâfiki'l-'amme", *Mecelletü Mecmai'l-fikhi'l-İslâmî* 19/4 (2013), 633.

⁹⁴ Ebû Ğudde, "Akdu'l-binâi ve't-teşğîl ve'l-i'âde", 633.

⁹⁵ Boşnak, "Tevzîfi'l-'akdi'l-binâi ve't-teşğîl ve'n-nakl", 316; Ahmed Muhyiddin Ahmed, "Tatbiku nizâmî'l-binâi ve't-temlik B.O.T. fi ta'miri'l-evkâf ve'l-merâfiki'l-'amme", *Mecelletü Mecmai'l-fikhi'l-İslâmî* 19/4 (2013), 534; Ebû Süleyman, "Akdu'l-binâi ve't-teşğîl ve'l-i'âdeti'l-mülk", 682, 686.

yuma kiralamakta, kiracı burayı kullanmaktadır. Ücret ise şirketin inşa ettiği şeyi, devlete süre sonunda teslim etmesidir.⁹⁶

4. Bazı araştırmacılar YİD modelini harap olmuş vakıfların tamiri için uygulanan yöntemlerden marsad, hükr, icareteyn gibi işlemlere benzetmektedirler.⁹⁷ Dolayısıyla bu işlemlerde genel olarak vakıf malını kiralayan kişi kendi malıyla vakıf tamir etmekte daha sonra uzun bir süre vakıf malını kullanarak bu tamirden kaynaklanan alacağını elde etmektedir. YİD modeli de buna benzetilmekte devlet kendisi için bir proje inşa ettirmekte, bu hizmetin karşılığı olarak inşa edilen proje belirli bir süre kullanılmaktadır.⁹⁸

5. Çoğunluk İslam hukukçusu ise bu akdi istisnâ' akdine benzetmişlerdir.⁹⁹ YİD modeli mantık olarak istisnâ' akdine benzer bir işlemdir. Bir proje planlanmış, bu proje yükleniciye sipariş verilmiş ve proje bitiminde teslim alınarak ücret takdim edilmektedir. Her ne kadar ücret normal istisnâ' akdine göre farklı bir şekilde ödense de bu ayrı bir akdin konusu olarak ele alınmakta ve ücret, mülkün işverene hükmen tesliminden sonra ücretini temin etme karşılığı yüklenici firmaya bırakması şeklinde gerçekleşmektedir.

YİD modeli özel bir çalışma konusu edilerek çalışılması gereken geniş bir içeriğe sahiptir. Fakat makalemiz açısından ele aldığımızda YİD modeli sözleşmesinin, istisnâ' akdine benzediği görülmektedir. Nitekim istisnâ' akdinde olduğu gibi bir sipariş söz konusudur. Yüklenici firmadan bir projeyi yapması talep edilmektedir. Bunu icare akdine benzetmek doğru değildir. Çünkü burada tarafların böyle bir amacı olmadığı açıktır. Bunun için YİD modeli uygulamalarında kiralayan, kiracı gibi herhangi bir durumdan bahsedilmemektedir. YİD modelinin vakıf tamirine benzetilmesi her ne kadar benzerlik arz etse de yine sözleşmenin içeriği ele alındığında herhangi bir vakfın varlığından söz edilmemekte, bir vakıf bulunmamaktadır. Cuâle'ye benzetilmesi de kanaatimizce doğru olmasa gerekir. Çünkü burada bir ödül vaadi söz konusu değildir. Dolayısıyla YİD sözleşmesinin içeriği ve tarafların amaçları incelendiğinde eğer klasik bir akde benzetilecekse en uygun akdin istisnâ' akdi olduğunu söylemek daha tutarlı olacaktır.

Fakat YİD modelinin klasik istisnâ' akdi ile tam olarak uyduğunu söylemek de mümkün değildir. Çünkü istisnâ' akdinde süre tayini söz konusu değilken YİD modelinde süre tayin edilmektedir. İstisna akdi her ne kadar son dönem âlimler

⁹⁶ Reşud, *el-Ukûdu'l-Mübtekire*, 112.

⁹⁷ Bu işlemlerin detaylı açıklamaları için bk. Süleyman Kaya, *Osmanlı Hukukunda İcâreteyn* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 36 vd.

⁹⁸ Boşnak, "Tevzîfî'l-'akdi'l-binâi ve't-teşğil ve'n-nakl", 330; Ebû Süleyman, "Akdu'l-binâi ve't-teşğil ve'l-i'âdeti'l-mülk", 685.

⁹⁹ Ahmed Muhyiddin Ahmed, "Tatbiku nizâmi'l-binâi ve't-temlikî", 536; Muhammed Takî el-Osmanî, "Akdu'l-binâi ve't-teşğil ve nakli'l-mülkiyye mine'n-nâhiyeti's-şer'iyye", *Mecelletü Mecmai'l-fikhi'l-İslâmî* 19/4 (2013), 741; Muhammed Abduh Ömer, "Tatbiku nizâmi'l-binâi ve't-temlik B.O.T. fi ta'miri'l-evkâf ve'l-merâfiki'l-'amme", *Mecelletü Mecmai'l-fikhi'l-İslâmî* 19/4 (2013), 777.

tarafından bağlayıcı sayılsa da; klasik görüşte taraflar için bağlayıcı değilken YİD başından itibaren bağlayıcı bir akittir. İstisna akdinde malzeme, sâni' tarafından karşılanırken, YİD modelinde arazi, yapı inşa hakkı gibi konular işveren tarafından karşılanmaktadır. Bunun yanında klasik istisnâ' akdi YİD modelinde olduğu gibi birçok akit barındırmamakta sipariş verilip, siparişin yapılmasıyla ücretin takdim edilip sonlandırıldığı bir akittir. Oysa YİD sözleşmesi temel üç akdi (inşa-işletme-devir) ve bu akitlerin bağlantılı olduğu birçok akdi (yed-i emin sözleşmesi, sigorta sözleşmesi, müşavirlik sözleşmesi, taşeron sözleşmesi, kredi anlaşmaları) içermektedir. Bu yönüyle daha önce bahsettiğimiz birleştirilmiş akitlerden karma akitler içerisinde kabul edilebilir. Karma akitlerde birbiri ile bağlantılı fakat her bir akdin belirli bir parçasının kullanıldığı akitler olarak ele alınırsa YİD modelinin istisnâ' , icare, mülkiyet devri gibi birçok akdin bir bütün halinde değil parçalar halinde kullanıldığı bir akit olarak değerlendirilebilir. Burada yine safkateyn yasağı akla gelebilirse de bu yasağın kapsamı ile ilgili olarak fukaha görüşlerinden bahsettiğimiz üzere garar, cehalet, fasit şart, faiz, haksız kazanç içermesi durumunda bu yaktan bahsedilebilirdi. YİD modelinde ise gararın, cehaletin, haksız kazancın olması zor bir ihtimaldir. Daha önce de bahsettiğimiz gibi bu işlemler bütün şartları ve içeriğiyle tarafların hukukî temsilcileri tarafından en ince detayına kadar açık bir şekilde beyan edilerek incelenen işlemlerdir. Burada belki faizli işlemlerin olması YİD modeli hakkında şüphelere sebep olabilirse de faiz işlemi akdin aslı ile ilgili olmayıp projeyi yüklenen kurumun finans temin ederken giriştiği bir işlemdir. Bunun uygun görülmesi elbette mümkün değildir. Fakat bu akdin aslını şüpheye sokacak bir durum değildir. Aslen caiz olabilecek bu akdin kuruluşunda faizsiz finans şartı koşulması ve şarta riayet edilmesi durumunda YİD sözleşmesi ile ilgili bir fikhî sorunun olmayacağı kanaatindeyiz.

SONUÇ

Bu çalışma sonucunda aşağıda belirttiğimiz sonuçlara ulaşılmıştır.

1. İstisnâ' akdi, ilk bakışta İslâm hukukunun genel prensiplerine aykırı bir görünüm arz etmesine rağmen, esasında sünnet ve icma'a dayalı meşru bir akit olup geçmişten günümüze ihtiyaç hissedilen bir akittir.
2. Zamanın ve şartların değişmesine bağlı olarak istisnâ' akdi ile ilgili bazı görüşlerde ve akdin kullanım alanlarında da değişiklikler olmuştur.
3. Günümüzde istisnâ' akdine bağlı olarak büyük çaplı projeler gerçekleştirilmektedir. İslamî finans alanında da meydana gelen gelişmelerle birlikte istisnâ' akdi bir finans tekniği olarak kullanılmaya başlanmıştır.
4. Katılım bankalarında istisnâ' akdi paralel istisnâ' (alt istisnâ') şeklinde uygulanmaktadır. Bu uygulama, teoride birbirinden bağımsız istisnâ' akitleri şeklinde gerçekleşmekle birlikte fikhî açıdan bazı sorunlar içermektedir. Banka istisnâ' ak-

dinde sâni' pozisyonunda olması gerekirken, pratikte hiçbir sorumluluğu üstlenmeyen ve sadece müstasni'i finanse eden bir kredi kuruluşu görünümündedir. Dolayısıyla bu işlemin fıkha uygun olabilmesi için dayandırıldığı istisnâ' akdinin ilkelere uygun olarak yapılması ve tarafların akde bağlı olarak meydana gelen sorumluluklarını yerine getirmesi gerekir. Aksi takdirde teoride fıkha uygun ama pratikte faiz yasağını delmeye yönelik bir çaba olacaktır.

7. İstisnâ' sukûkunda da benzer bir durum söz konusudur. Teoride fıkha uygun, uygulamada ise asıl niyetlerin üzerini örten bir yapı arz etmektedir. Taraflardan kaynak kuruluş veya yüklenici firma, projesine finans temin etmektedir. Amacı ortak bulmak değil finans ihtiyacını gidermektir. Yatırımcı ise projeye ortak olmak niyetinde değil risksiz ve sorumluluk üstlenmeden kâr elde etme düşüncesindedir. Ticarete az risk olabilecek alanlara yönelmek tabii karşılanabilir fakat bunun faiz yasağını delmeye yönelik şeklen fıkha uygun uygulamalarla yapılması uygun görülmemelidir.

8. YİD modeli çoğunlukla istisnâ' akdine dayandırılan ve özellikle kamu kurumlarının büyük çaplı projelerini hayata geçirmek için kullandıkları bir modeldir. Model birçok akdin birleşimiyle oluşan karma akit hüviyeti arz etmektedir. Bu akitler fıkha kabul ettiği ve birbirine bağlı olarak yapılmasında bir sakınca görülmeyen akitlerdir. Dolayısıyla projenin İstisnâ' akdine dayalı olarak ihaleyle bir şirkete verilmesi şirketin vereceği hizmetin karşılığını bu yapıyı kullanarak alması ve sonunda yapıyı kamu kurumuna devretmesi fikhî açıdan sorun teşkil etmemektedir. Fakat günümüz uygulamalarının neredeyse tamamında şirketlerin, projeyi hayata geçirirken faizli finans yollarına başvurmaları fikhî sorunlar oluşturmaktadır. Bu finansmanın, faizsiz finans araçları ile giderilmesi durumunda bu sorun da giderilmiş olacaktır. YİD modelinde diğer bir sorun ise projenin maliyetinin ve proje bittikten sonra getirisinin iyi hesaplanmasıdır. Aksi takdirde kamu kurumu zarara sokulmuş olacaktır ki bu da fikhî açıdan toplum maslahatının gözetilmemesi bakımından mahzurlu bir durumdur.

KAYNAKÇA

AAOIFI *Faizsiz Finans Standartları*, Çev. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi. İstanbul: Türkiye Katılım Bankaları Birliği, ts.

Acar, Abdullah. *Fikhî Açıdan Kur'an Kıssaları*. Konya: e-Kopi, 2010.

Acar, M. Cemil. *Havaalanı terminal binalarında yap-işlet-devret modeli*. Ankara: Sivil Havacılık Genel Müdürlüğü Yayınları, 2007.

Ahmed Muhyiddin Ahmed. "Tatbiku nizâmi'l-binâi ve't-temlik B.O.T. fi ta'mîri'l-evkâf ve'l-merâfiki'l-'amme". *Mecelletü Mecmai'l-fikhi'l-İslâmi* 19/4 (2013), 511-554.

- Akkurt, Sinan Sami. "Türk Özel Hukukunda İş Sözleşmesi ile Eser Sözleşmesinden Kaynaklanan Başlıca Yükümlülükler ve Anılan Sözleşmelerin Ayırt Edilmesi". *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fak. Dergisi* 10/2 (Aralık 2008), 13-64.
- Akman, Ahmet. "İslâm Borçlar Hukukunda İstisnâ' Sözleşmesi (Türk Hukuku İle Mukayeseli)". *The Journal of Social Science* 3/5 (Şubat 2019), 1-45.
- Aktan, Hamza. *İslam Borçlar Hukuku'nda Selem ve İstisnâ' Akitleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Doktora Tezi, 1976.
- Aktan, Hamza. "İstisnâ'". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/393-396. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Aktepe, İshak Emin. *İslam Hukuku Çerçevesinde Finansman ve Bankacılık*. İstanbul: Hayat Yayınları, 2012.
- Aktepe, İshak Emin. *Katılım Finans*. İstanbul: TKBB Yayınları, 2017.
- Aktepe, İshak Emin. *Sorularla Katılım Bankacılığı*. İstanbul: TKBB Yayınları, 2013.
- Albayrak, Ahmet - Özsoy, Şerafettin. "Katılım Bankacılığı Ekosistemi: Paydaşlar, Kurumlar ve Piyasalar". *Yaşayan ve Gelişen Katılım Bankacılığı*. ed. Şakir Görmüş vd.. İstanbul: TKBB Yayınları, 2019, 78-99.
- Ali Haydar Efendi, Hocaeminefendizade. *Dürerü'l-hükkam şerhu Mecelleti'l-ahkam*. çev. Raşit Gündoğdu- Osman Erdem. 4 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2016.
- Aşkar, Muhammed Süleyman. *Bey'ü'l-murabaha kema tecrihi'l-bünuki'l-İslamiyye akdî's-selem ve akdî'l-İstisnâ' ve imkaniyyeti istifadeti'l-bünuki'l-İslamiyye minhuma*. Amman: Dârü'n-Nefâis, 2. Basım, 1995.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *el-İnâye şerhü'l-Hidâye*. B.y.: Daru'l-Fikr, ts. (Şamile Baskısı).
- Bayındır, Servet. "Sukûk Uygulamaları ve Fikhî Tahlili". *II. Uluslararası İslam Ticaret Hukuku Kongresi "Günümüzdeki Meseleler"*. 831-848. Konya: KTO Karatay Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Bedrân, Kâsib b. Abdülkerim. *Akdü'l-İstisnâ' fi'l-fikhi'l-İslami*. Dammam: Matâbiu'ş-şerim, 2. Basım, 1984.
- Bekrû, Kemaleddin Cum'a. *Akdu'l-İstisnâ' ve suveruhu'l-mu'âsıra*. Sa'd b. Muhammed el-Munifi Vakfı, 2017.
- Berki, Ali Hikmet. *Açıklamalı Mecelle*. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1982.
- Boşnak, Ahmed. "Tevzîfi'l-'akdi'l-binâi ve't-teşgîl ve'n-nakl (B.O.T.) fi inşâi ve idâreti'l-merâfiki'l-'amme". *Mecelletu Külliyyet'il-Şeri'atî ve'l-Kanûn el-Câmiatü'l-Esmeriyye el-İslâmiyye* 0/1 (2018), 311-374.

- Cebeci, İsmail. “Sukûk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Haziran 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sukuk>
- Çakmak, Ali Osman. *İslam Hukukunda İstisnâ‘ Akdi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Çalışkan, İbrahim. “İstisnâ‘ Akdinin Mahiyeti ve Unsurları”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (1989), 349-365.
- Dede, Kenan. *Katılım Bankalarında Hazine Ürünleri ve Sermaye Piyasası Uygulamaları*. İstanbul: TKBB Yayınları, 2017.
- Derdir, Ebû'l-Berekat Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *Şerhu's-sağîr ala akrebi'l-mesâlik ila mezhebi'l-İmâm Mâlik*. Kahire: Dârü'l-Maârif, ty.
- Durmuş, Abdullah. “İslâm Hukuku Açısından Günümüz Kredi ve Finansman Yöntemleri”. *İslam Hukuku Açısından Tarihten Günümüze Kredi ve Finans Yöntemleri*. ed. Hasan Hacak. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- Ebû Ğudde, Abdussettâr. “Akdu'l-binâi ve't-teşğil ve'l-i'âde (B.O.T.) ve tatbikuhu fi ta'miri'l-evkâf ve'l-merâfiki'l-'amme”. *Mecelletü Mecmai'l-fıkhi'l-İslâmi* 19/4 (2013), 613-642.
- Ebû Ğudde, Abdussettar. “Es-Sukûku'l-İslamiyye (et-Tevrik) ve tatbikatuhe'l-mu'âsıra ve tedavuluhâ”. *Mecelletü Mecmai'l-fıkhi'l-İslâmi* 19/2 (2013), 675-732.
- Ebû Süleyman, Abdulvehhâb İbrahîm. “Akdu'l-binâi ve't-teşğil ve'l-i'âdeti'l-mülk B.O.T. Build Operate Transfer”. *Mecelletü Mecmai'l-fıkhi'l-İslâmi* 19/4 (2013), 643-702.
- Etçioğlu, Erkal. *Yap-İşlet-Devret Modeli ve Türkiye Uygulamasının Analizi*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1997.
- Haccâvî, Şerefeddin Musa b. Ahmed b. Musa b. Salim Ebü'n-Necâ. *el-İknâ' li-tâlibi'l-intifâ'*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. Riyad: Dâretü'l-Melik Abdülazîz, 2002.
- Hın, Mustafa vd.. *el-Fikhü'l-menhecî 'alâ mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*. 8 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 4. Basım, 1992.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî, *Reddü'l-mühtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr: Şerh-i Tenviri'l-ebzar*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud- Ali Muhammed Muavviz. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsi el-İskenderî. *Şerhu Fethu'l- Kadir*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- İmranî, Abdullah b. Muhammed b. Abdullah. *el-Ukudu'l-maliyyeti'l-murekkebe*. Riyad: Dâru Künûzi İşbilyâ, 2. Basım, 2010.

- İnanır, Ahmet. “İslâm Hukuk Düşüncesinde Bileşik Mâli Sözleşmeler”. *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies = Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi* 3/1 (Mart 2017), 7-39.
- İnanır, Ahmet. “Sukûkun Sözleşme Yapısı (Mürekkep, Karma ve Kendine Özgü Olup Olmaması Bakımından)”. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (Aralık 2017), 25-50.
- İSAR Bülten, Abdullah Tivnikli İSAR Vakfı Bülten Sitesi. “İstisna Akdi”. Erişim 09 Haziran 2020. <https://bulten.isar.org.tr/2014/09/İstisnâ'-akdi-ali-ozturk-abdullah-akdemir/>
- İslâm Konferansı Teşkilâtı, “İslâm Fıkıh Akademisi”. Erişim 16 Haziran 2020. <http://www.iifa-aifi.org/2118.html>
- Kallek, Cengiz. “Ebû Saîd el-Berdâi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 26 Haziran 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-said-el-berdai>
- Karabulut, Muhammed. *Dünyada Ve Türkiye’de Yap-İşlet-Devret Modelinin İncelenmesi*. İstanbul: Beykent Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü İnşaat Mühendisliği Anabilim Dalı Tasarım Ve Yapım Yönetimi Bilim Dalı, 2017.
- Karaman, Hayreddin. “Akid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 04 Mayıs 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/akid>
- Karaman, Hayreddin. “Ticaret ve Faiz”. *II. Uluslararası İslam Ticaret Hukuku Kongresi “Günümüzdeki Meseleler”*. 21-30. Konya: KTO Karatay Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Ahmed, *Bedâiü’s-sanâi’ fi tertibi’ş-şerâi’*. thk. Ali Muhammed Muavviz- Adil Ahmed Abdülmevcud. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.
- Kaya, Ergün vd.. *Havaalanlarında yap işlet devret uygulamaları: Antalya ve Atatürk havalimanlarındaki uygulamaların değerlendirilmesi*. Eskişehir: T.C. Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2005.
- Kaya, Süleyman vd.. “Katılım Bankacılığında Kullanılan Sermaye Piyasası Ürün Ve Uygulamaları”. *Yaşayan ve Gelişen Katılım Bankacılığı*. ed. Şakir Görmüş vd. İstanbul: TKBB Yayınları, 2019.
- Kaya, Süleyman. *Osmanlı Hukukunda İcâreteyn*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Kurşat, Zekeriya. “Eser ve Vekâlet Sözleşmelerinin Nitelendirilmesi Sorunu ve Nitelendirmenin Hükmü”. *Journal of Istanbul University Law Faculty* 67/1-2 (Aralık 2011), 143-166.

- Muhammed Abduh Ömer. “Tatbiku nizâmi’l-binâi ve’t-temlik B.O.T. fi ta’miri’l-evkâf ve’l-merâfiki’l-’amme”. *Mecelletü Mecmai’l-fikhi’l-İslâmî* 19/4 (2013), 757-800.
- Osmanî, Muhammed Takî. “Akdu’l-binâi ve’t-teşğil ve nakli’l-mülkiyye”. *Mecelletü Mecmai’l-fikhi’l-İslâmî* 19/4 (2013), 737-756.
- Öğüt, Salim. “İstihaze”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/334-335. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Özsoy, Şerafettin- Sayar, Yakup (ed.). *Kobi’ler için Adım Adım Katılım Bankacılığı*. İstanbul: TKBB Yayınları, ts.
- Öztürk, Ali - Akdemir, Abdullah. “Katılım Bankacılığında Fon Kullandırma Yöntemi Olarak İstisnâ’ ve Selem Akitleri”. *İslam Ve Finans*. ed. Necmettin Kızılkaya. 169-191. İstanbul: İSAR Yayınları, 2019.
- Pekdemir, Şevket. *İslâm Hukukunda Sözleşmelerde Cezâi Şart*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Reşud, Halit b. Su’ûd. *el-Ukûdu’l-Mübtekire li’t-temvil ve’l-istismâr bi’s-sukûki’l-İslâmiyye*. Riyad: Câmîatü’l-İmam Muhammed b. Suud, 2013.
- Samar, Mahmut. *İslâmî Finans Ürünlerinde Akitlerin Birleştirilmesi*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2019.
- Saraç, Mehmet - Çakmak, Umut. “İslâmî Finansta Risk Yönetimi”. *Yaşayan ve Gelişen Katılım Bankacılığı*. ed. Şakir Görmüş vd. İstanbul: TKBB Yayınları, 2019, 344-381.
- Sâvî, Ahmed. *Bulgatü’s-sâlik li-akrebi’l-mesâlik ala Şerhi’s-sagir*. tsh. Muhammed Abdüsselam Şahin. 4 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1995.
- Şerahsî, Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Daru’l-Ma’rife, 1979.
- Sümer, Eren. “Sukûkun Aslına Uygun Gelişimi ve Proje Finansmanında Kullanılması İçin Öneriler”. *Katılım Finansmanında Yeni Yaklaşımlar*. İstanbul: TKBB Yayınları, ts., 69-106.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-Asl*. nşr. Mehmet Boynukalın. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2012.
- Topal, Şevket. *İslâm Hukukunda Satış Akdi ve Mülkiyet*. Rize: STS Yayınları, 2014.
- Tunç, Hüseyin. *Katılım Bankacılığı-Felsefesi, Teorisi ve Türkiye Uygulaması*. İstanbul: Nesil Yayınları, 11. Basım, 2016.
- Turay, Fatih. *Finansal Açıdan İslâm Borçlar Hukuku*. İstanbul: Ensar, 2019.

- Ülev, Salih - Çeik, Mervan. “Tarımsal Üretim Finansmanı İçin Seleme Dayalı Finansman Modeli: Fıfık Örneği”. *Katılım Finansmanında Yeni Yaklaşımlar*. İstanbul: TKBB Yayınları, ts., 9-34.
- Yanpar, Atila. *İslâmî Finans İlkeler, Araçlar ve Kurumlar*. İstanbul: Scala Yayıncılık, 2. Basım, 2015.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. *Akdü'l-İstisnâ' ve medâ ehemmiyyetihi fi'l-istismârâtî'l-İslâmiyyeti'l-mu'âsıra*. Cidde: el-Ma'hedü'l-İslami li'l-Buhus ve't-Tedrib el-Benk'l-İslami li't-Tenmiye, 1420.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Ali b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfi el-Bârî. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1313.
- Zuhaylî, Vehbe. *Mevsuatü'l-fikhi'l-İslamiyyî ve'l-kazâya'l-mu'âsıra*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 3. Basım, 2012.

İslam Hukûkunda İstisnânın İstisnâsı

Exception of Exception in İslamic Law

Şükrü ŞİRİN

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı.

Dr. Lecturer, Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Arabic and Arabic Literature, Sakarya / Turkey

ssirin@sakarya.edu.tr

ORCID ID: 0000-0001-8881-9261

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 9 Eylül / September 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Kasım / November

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.792396

Atıf / Citation: Şirin, Şükrü. "İslam Hukûkunda İstisnânın İstisnâsı / Exception of Exception in İslamic Law". *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches* 54 (Aralık / December 2020/2), 279-301. doi: 10.29288/ilted.792396

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Başta Kur'an-ı Kerim olmak üzere İslâm dininin kaynaklarının büyük ölçüde Arapça olması, nasslardan hüküm çıkarma gayesini güden Fıkıh usûlünün Arap dili grameriyle yakından ilgilenmesine vesile olmuştur. Lafızlarla ilgili pek çok konu arasında istisnâ konusu da kendine haklı bir yer bulmuş ve hem dâimîlerin hem de fıkıhçıların ilgi odağı olmuştur. İstisnâ konusu birçok eserde özel bölüm olarak ele alındığı gibi bu konu hakkında müstakil eserler de kaleme alınmıştır. İstisnânın istisnâsı konusu ise üzerinde çokça tartışılan ve neredeyse hiçbir noktada görüş birliğine varılamayan spesifik bir konu olarak belirmiştir. Nasslarda kullanımına neredeyse hiç rastlanmaması nedeniyle karşılığı olmayan fakat farazî fıkıh malzemesi olarak çokça kullanılan bu konu, fûrû örneklerinin kısır döngüsüne sahne olmuş ve nihâî bir karara bağlanamayarak sonuçsuz kalmıştır. Gerek dil ekolleri gerek fıkıh mezhepleri arasında derinleşen ihtilaf, ekol ve mezhep içi ihtilaflara da sahne olmuş, çözümünü oldukça zor bir kördüğüm halini almıştır. İstisnânın istisnâsını dil açısından olabilir görenler dahi, müstesnâ ile müstesnâ minh arasında cins farklılığı olmasının dışında sayılar alanında bunu ispatlayacak bir delil ve kullanım alanı gösterememişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Arapça, İstisnâ, Zincirleme İstisnâ, İstisnânın İstisnâsı.

Abstract

The fact that the sources of Islam, particularly the Quran, are mostly in Arabic has led to a considerable interest in grammar by the fiqh method, which aims to make judgements from the main sources of Islam. The subject of exception, which is among many subjects related to the words, has found a rightful place, and has become a centre of attention for both linguists and fiqh scholars. The subject of exception has been included as a topic in many works, and there have also been separate works written on this subject. The subject of exception of exception, however, has emerged as a specific subject that has been discussed extensively, and hardly any consensus has been achieved about it. This subject, which has no parallel in the Quran and Sunnah, is widely used as a hypothetical fiqh material, has been a part of the vicious circle of fûrû (substantive fiqh) examples and has remained inconclusive. The dispute between the language schools and fiqh sects has also been the scene of dispute within the school and the sect. Even those who see the exception of exception as possible in terms of language, apart from the categorical difference, have not been able to show an evidence and a field of use in the field of numbers.

Keywords: Fiqh, Arabic, Exception, Chained Exceptions, Exception of Exception.

Extended Summary

The place of lafz (word) within Islamic law is considerably essential in terms of understanding the naşş (the primary Islamic sources, Qur'an and Sunnah) and conducting a legal judgment from them. Knowledge of Arabic language rules is one of the essential features which was required for fağihis (canonists). The subject of exception (istisnâ) is one of the topics which was used both linguistically and legally. In terms of structure, the issue includes many different views and debates. Besides, in terms of meaning, it has also been the subject of intense discussions. In this study, first linguistic and semantic debates on the subject will be presented briefly, and then it will focus on a particular topic, namely the exception of exception. Thus, the meaning of a new style of mustathna (the thing excluded) that repeats after the exception and the views around this new structure will be addressed. The lexical meaning of istisnâ is to fold, refuse, refrain from something. Technically, it is described as to conduct a conclusion from proceeding by using one of the exceptional propositions. Philologists accept the sentences that do not have necessary components as exceptional sentences. Considering the theological and legal approaches, it is seen that they prioritize semantic meaning over structural meaning. Thus, for them, it is enough if the meaning has exceptional perspective. In this study, the sentence structure within the exceptional style will be evaluated

from the linguistic aspect, and this will be taken into consideration when the stylistic components and sections parts are listed. There are three essential elements in exceptional sentences; *mustathnâ minh* (the group from which the *mustathna* is being excluded), exceptional proposition, and *mustathnâ*. *Istisnâ* is divided into two sections as a whole and deficient (*naqs*) in case of any above-mentioned elements exist in a sentence. If the main sentence were positive or negative, this would also affect other kinds of divisions. According to general acceptance, the types of *istisnâ* are as follow: - *al-tâm* (whole), *mûjab* (positive), *muttaşil* (adjacent); - *al-tâm*, *mûjab*, *munqaʿ* (separate); - *al-tâm*, *ghayr* *mûjab* (negative), *muttaşil*; - *al-tâm*, *ghayr* *mûjab*, *munqaʿ*; - *naqs*, *mufarragh* (if the *mustathnâ minh* does not exist in a sentence). In an exceptional sentence, there can be a reference on the thing excluded. In this case, the part that is referenced can be included in the thing excluded. The primary topic of this study is the exception of exception, which is entitled as a successive/sequential exception. This type is used without a proposition, and subsequently, there needs to be a new thing excluded (*mustathna*). In the exception of exception, to whom/what the second exception of *mustathnâ minh* when has been the subject of discussion. The difference between these opinions can be seen in the example of that if someone said that I owe him 10 dirhams except for 5, 3, 2, 1, that could be calculated as 10, 6, 7 and 8. Besides, the proportion between *mustathnâ* and *mustathnâ minh* is discussed among linguistics, and there have been various opinions on that issue, which will be addressed in this study. The exception of exception might be dealt with under these chapter headings: 2.1. The Second Exception Being Smaller in Quantity and Having Possibility of Exception. 2.2. The Second Exception Being Bigger Than the First One or Being Equal to It. 2.3. (The First Exception Being Equal to *mustathnâ minh* or Being Equal to It (Comprehensive). It was said that the exception is invalid if the exception is equal to *mustathnâ minh* one or bigger in the style of exception that contains a single exception. However, there would be four different opinions in the case of its being a joint exception. Verses of 58-60 have been used as evidence, and there has not been an agreement on a common opinion. Even if the subject of the exception of exception is assessed from language and structural perspective, it is not a subject that has a lot of counterparts in the sub-branch topics. It is examined with such transactions that either can be or cannot be cancelled and returned as confession and divorce or devising and granting. Likewise, the examples are generally about numbers. The cases within the exception of exception on sub-branches were rather limited and repeated the same case. For example, the cases on the divorce again were examined with numbers. If a man says his wife, with whom he had a sexual intercourse, that you are with three divorces except 3 and 1 divorce, according to *Ḥanafî* School, there is only one divorce while *Mâlikî* School accepts that there are two divorces. *Şâfiʿî* School, on the other hand, has various opinions. The expression itself is considered in the *Hanafî* School, not the upper limit of a divorce in the case of being pronounced in a bigger number than three which is followed by an exception, such as that a husband said to his wife that he divorced her ten times except nine. In this case, it is just one divorce that can be valid. The *Şafii*s and *Maliki*s in this subject have two different opinions. They are in agreement with *Hanafis* in their first opinion whereas the second opinion requires three divorces to become valid by accepting the upper limit of remarks. Although the subject of the exception of exception has been examined in the language and *uṣûl al-fiqh* books, the examples of sub-branches are obviously limited. Among the opinions assessed here, the issue of *tawakkuf*, which almost none except *Isnawî* uses in his impression, might be one of the issues which should be thought about. Yet the discussions on this issue that has almost no response in the primary sources, the tradition of producing hypothetical *fiqh*, which *Ḥanafis* are criticized, has manifested itself in almost all *madhhabs*. The multi-faceted possibility of the *mustathnâ* in the style of the successive exception made it practically impossible to make a judgment.

GİRİŞ

İslâm hukukunda nassların anlaşılması ve nasslardan hüküm çıkarma hususunda lafızların ne denli önemli olduğu izahtan vareste bir konudur. Bu hakikatten

hareketle Arapça dil kurallarının bilinmesi, fakihte aranan önemli özelliklerden biri olarak görülmüş, bu yüzden Arap dilini ve kurallarını bilmeyenlerin içtihadına itibar edilmeyeceği belirtilmiştir.¹ Arap dili grameri açısından olduğu kadar fikhî usûlü açısından da büyük önemi haiz konulardan biri de istisnâ konusudur. Yapısal yönden pek çok farklı görüş ve tartışmayı içeren konu, ifade ettiği anlam açısından da bir o kadar yoğun tartışmaların medarı olmuştur. Bu çalışmada konuyla ilgili dilsel ve anlamsal tartışmalar kısaca takdim edilerek özelde bir konu üzerine yani istisnânın istisnâsı konusuna yoğunlaşılacaktır. Böylece müstesnâdan sonra tekrar eden yeni bir istisnâ üslûbunun delalet ettiği anlam ile bu yeni yapı etrafındaki görüşler ele alınacaktır. Konuya dair müstakil bir çalışmaya ulaşılamamış ancak fikhî ve usûl kitapları ile istisnâ konusuna dair ortaya konan genel çalışmalar içinde belirli kısımlarda veya satır aralarında geçen bilgiler değerlendirilmiştir. Karâfi'nin (ö. 684/1285) *el-İstiğnâ fi'l-istisnâ* isimli eseri, istisnâ konusunda oldukça yeterli ve geniş bilgilere yer vermiş olmakla beraber istisnânın istisnâsı konusunda yeterince karşılaştırma yapmamıştır. Ardışık istisnânın hükme tesiri ve mezhep görüşlerinin şekillenmesinde nasıl bir yer tuttuğu konusu hakkında müstakil bir çalışmaya ulaşılamamış olması, bu alanda yapılacak çalışmalara ihtiyaç olup olmadığını tespitiye yönelik bir araştırmanın gerekli olduğu kanaatini uyandırmıştır.

1. İSTİSNÂNIN TANIMI, UNSURLARI, KISIMLARI VE ŞARTLARI

İstisnâ Arapça bir kelime olup s-n-y (ثى) kökünden türetilmiş istifâl babının mastarıdır. Sözlükte katlamak, geri çevirmek, bir şeyden alıkoymak² gibi anlamlara gelir. İstilahta ise yapılan birçok tanımın özünde ifade edilen mana; (istisnâ edatlarından birini kullanmak suretiyle) sonra geleni önce gelenin hükmünden çıkartmaktır, şeklinde anlaşılabilir.³ Parantez içinde ifade edilen kısım tarife dâhil edildiğinde nahiv ilmi açısından istisnâ üslûbu olarak değerlendirilen ve nahvin konusu olan cümle yapısına ulaşılacaktır. Zira dil açısından gerekli unsurları taşımayan cümleler istisnâ cümlesi olarak kabul edilmemiştir. Buradan da anlaşılacağı üzere nahivciler istisnâ konusuna doğal olarak yapısal bakmaktadırlar. Ancak gerek fikhî usûlü gerekse kelâm ilmi açısından⁴ bakıldığında ise yapısalıktan öte anlamsal bir yaklaşımın var olduğu görülecektir. Dolayısıyla onlara göre anlamın istisnâ manasını taşıması yeterli olup, dil bakımından gerekli görülen unsurların cümlede yer

¹ Fakihin Arapça bilmesi şartına dair görüşler ve ayrıntılı bilgi için bk. Şükrü Şirin, *Ahakâm Ayetleri Bağlamında Fıkıh-Nahiv İlişkisi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 83.

² Mustafa İbrahim vd., *el-Mu'cemu'l-vasit* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 101; Kelimenin yapısıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Karâfi, *el-İstiğnâ fi'l-istisnâ*, thk. Muhammed Abdulkadir el-Atâ (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1986), 14 vd..

³ İstilah manasına yönelik tartışmalar için bk. İsmail Durmuş, "İstisnâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2001), 23/388; Osman Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi* (Ankara: İsam, 2017), 133.

⁴ İlyas Üzüm, "İstisnâ (Kelâm)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2001), 23/392.

alması şart koşulmamıştır. Bu nedenle istisnâ için yapılan tarif ve taksimler, kullanıldığı ilim dalına göre farklılık göstermektedir. Mesela konuya Belâgat ilmi açısından bakıldığında lugavî, sînâî, mânevi istisnâ türlerinin yanında hasr ve sayı istisnâsı gibi türlerin de zikredildiği görülecektir.⁵ Fıkıh ilmi açısından ise istisnâ, sözlü tahsis yollarından biri olarak değerlendirilmiştir.⁶ İş bu çalışmada nahiv açısından istisnâ üslûbu kapsamına giren cümle yapısı ele alınacak ve üslûba dair unsur ve kısımlar sayılırken bu durum göz önünde bulundurulacaktır.

Arapça açısından istisnâ cümlesi olarak kabul edilen bir yapıda üç temel unsur yer almaktadır. Bunlardan birinci *المستثنى منه* (:müstesnâ minh) olarak isimlendirilen ve hükmün konusu olan ana parçanın ifade edildiği kısımdır. Söz konusu unsur cümlede bazen yer almayabilir. Bu nedenle de müstesnâ minh içeren istisnâ cümlelerine ‘tam’; içermeyenlere ise ‘nakıs/mufarrağ’ ismi verilmiştir. İkinci unsur ise *أداة الاستثناء* (:istisnâ edatı)dır. Sayıları birden fazla olan bu edatların yapısal ve anlamsal farklılıklarının yanısıra iraba olan etkileri de farklıdır. Üçüncü unsur *المستثنى* (:müstesnâ) olarak isimlendirilen ve istisnâ edatı sayesinde müstesnâ minh için geçerli olan hükmün dışına çıkarılan kısımdır.

Üç unsurun aynı anda cümlede yer alıp almamasına göre tam ve nakıs olarak taksim edilen istisnâ, ana cümlenin olumlu-olumsuz olması ve müstesnâ ile müstesnâ minh arasındaki kapsam ilişkisi yönünden de bir taksime tabi tutulmuştur. Buna göre, her ne kadar bazı münferit görüşler içinde yer alan farklı taksimler söz konusu olsa da genel kabule göre istisnâ türleri şöyledir.⁷

- a. Tam, mûceb, muttasıl
- b. Tam, mûceb, munkatı‘
- c. Tam, gayr-i mûceb, muttasıl
- d. Tam, gayr-i mûceb, munkatı‘
- e. Nakıs/Mufarrağ

Yukarıda sayılan istisnâ türlerinde müstesnâ olarak gelen kısım, irab konusunda genel olarak mansûbâtan kabul edilmiş olsa da farklı durumlar söz konusu olabilmektedir. Bu farklılıklar istisnâ edatlarından kaynaklandığı gibi irab takdiri konusunda benimsenen görüşlerden ve istisnânın tam ya da nakıs olmasından da kaynaklanabilmektedir.

İstisnâ üslûbunun işlevi konusunda ortak bir takım noktalar ve kabuller olmakla beraber ihtilaf edilen hususlar da vardır. Mesela müstesnânın müstesnâ minh için

⁵ Semira Yayar, *Arap Dilinde Müstesnâ* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 119.

⁶ Ferhat Koca, “İstisnâ (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2001), 23/390; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 133.

⁷ Bu taksimat ve tarifleri için bk. Mehmed Zihni Efendi, *el-muntehab ve'l-muktedab, Nahiv Kısmı* (İstanbul: Marifet Yayınlar, 1981), 247.

geçerli olan hükümden hariç tutulacağı konusunda ittifak edilmiştir. Ancak gerek olumlu gerek olumsuz şekilde gelen istisnâ cümlelerinde, müstesnâ minh için kabul edilen hükmün dışında kalan müstesnânın aldığı yeni hüküm konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Bu konuda Basra dil ekolüne göre müstesnâ, müstesnâ minh için kabul edilen hükmün aksini almaktadır. Yani istisnâdan önceki kısım olumlu ise müstesnâ olumsuz, öncesi olumsuz ise müstesnâ olumlu bir hal alacaktır. Kûfe ekolü ise müstesnânın hükmünün belli olmayıp meskûtün anı konumunda olduğunu ileri sürmektedir.⁸ Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) görüşü de müstesnânın hükmünün meskûtün anı olduğu yönündedir.⁹

İstisnâ ile ilgili olarak öne çıkan ve geniş tartışmalara sebep olan hususlardan birisi de istisnânın geçerlilik şartlarıdır. Mesela istisnânın lafız olarak muttasıl olması, üzerinde ittifak olan hususlardan birisidir. Her ne kadar araya zaman girmesinin istisnâyâ engel teşkil etmeyeceğine dair İbn Abbas'tan gelen bir rivayet olsa da¹⁰ istisnânın makul miktarda bir ara (nefes almak, öksürmek, aksırmak gibi) olması dışında cümleye bitişik olarak gelmesi genel kabul görmüş bir şarttır.¹¹ İttifakla kabul edilen kurallardan biri de bir şeyin kendi cinsinden istisnâ edilmesinin mutlak olarak geçerli kabul edilmesidir.¹² Diğer taraftan müstesnânın müstesnâ minh'in tamamını veya daha fazlasını ifade etmesi durumunda ise istisnânın geçersiz olduğu kabul edilmiştir. Yani müstesnâ bütün yönleriyle müstesnâ minh'in tamamını oluşturacak şekilde aynısı olamayacağı gibi onu kapsayacak şekilde üst kümesi de olamaz. Bu türden olan istisnâlar için kavram olarak *müstağrak istisnâ* ifadesi kullanılmıştır. İmam Şâfiî (ö. 204/820) gibi düşünen âlimlere göre, istisnâ sonrası müstesnâ minhte az da olsa bir şeylerin kalması zorunlu olup, geriye hiç bir şeyin kalmaması durumunda istisnâ caiz değildir.¹³ Çünkü ikrarın tamamen iptal edilmesi geçersizdir.

Müstağrak istisnânın mümkün olamayacağına dair görüş bildiren Kâsânî de (ö. 587/1191) konuya usûl açısından bakarak istisnânın bir tahsis yöntemi olduğunu belirtir. Bu nedenle nesihden farklı olması gerektiğini, dolayısıyla da bütünün bütünden istisnânının kabul edilemeyeceğini söyler. Zira tahsis, umumun fertlerinden bir kısmını umuma dair hükümden ayırmaktır, fertlerin tamamını hükmün dışına çıkarmak ise nesihdir.¹⁴

⁸ İstisnânın işlevi üzerinde fihki tartışmalar hakkında bk. Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 136 vd.

⁹ Zerkeşi, *Teşnifü'l-mesâmi' bi cem'i'l-cevâmi'*, thk. Seyyid Abdülaziz - Abdullah Rabi' (Kahire: Mektetebetü Kurtuba, 1998), 2/748

¹⁰ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abdürrazzak Afîfî (Beyrût: Mektetebü'l-İslâmiyye, ts.), 2/290.

¹¹ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakki min ilmi'l-usûl*, thk. Ahmet Azv İnâye (Dimeşk: Dâru'l-kutubi'l-Arabî, 1999), 1/363

¹² Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 1/359.

¹³ Şâfiî, *el-Üm* (Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1990), 5/201.

¹⁴ Kâsânî, *Bedâ' i 'u's-sanâ' i fi tertibi's-şerâi'* (Beyrüt: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1986), 3/155.

Müstesnâ minh olan lafzın bizatihi kendisi dışında bir vasıf veya işaretle yapılan istisnâda ise sonuç itibariyle müstesnâ, müstesnâ minhin tamamını kapsasa bile istisnâ geçerli olarak kabul edilmiştir. Mesela bir adam ‘şu ev hariç bütün malım senin’ dese ve o ev dışında malı olmasa istisnâ geçerli olacaktır. Ya da ‘1000 lirası dışında bütün param senin’ dese ve sadece 1000 lirası olsa yine istisnâ geçerli olarak kabul edilmektedir. Bu örneklerde de görüldüğü gibi vasıf veya işaretle yapılan istisnâda oran dikkate alınmamış lafız üzerinden hüküm verilmiştir.¹⁵

Müstağrak istisnâ konusunda dikkat çeken bir husus da ikar, talak, azat gibi geri dönüşü kabul etmeyen fiillerde müstağrak istisnânın batıl sayılmasıdır. Görünen o ki bazılarının müstağrak istisnâyı dinî gerekçeyle reddetmiş olması lügavî açıdan olabirliğini göstermektedir.

İstisnâ konusuyla ilgili üzerinde çokça durulan ve mezhepler arası fikhî ihtilaflara mesnet oluşturan hususlardan biri de ardışık cümlelerden sonra gelen istisnânın durumudur. Kısaca ifade etmek gerekirse, istisnâ edatından önceki kısımda müstesnâ minh olmaya elverişli iki veya daha fazla lafız varsa müstesnâ bunlardan hangisi ya da hangilerine dönecektir konusu derin tartışmalara sahne olmuş bir alandır.¹⁶

2. İSTİSNÂNIN İSTİSNÂSİ

Bir istisnâ cümlesinde, istisnâ edatı tekrar edilmeksizin müstesnâ üzerine atıf yapılmış olabileceği gibi, istisnâ edatı zikredilerek müstesnâ üzerine atıf yapılmış da olabilir. Bu kullanımda matuf olarak gelen kısmın müstesnâyâ dâhil edilerek müstesnâ minh ile ilgili hükmün dışında tutulacağı konusunda ittifak vardır. Müstesnâların atıflı olarak birden çok olması halinde tamamının müstesnâ minhten hariç tutulacağını ifade eden Râzî (ö. 606/1210) şu örneğe yer vermiştir. لفلان عندي عشرة إلا أربعة وإلا خمسة (:Filancanın bende 4 hariç ve 5 hariç 10 alacağı var) ifadesinde ikrar edilen toplam borç 1’dir.¹⁷ Râzî’nin konuyla ilgili değerlendirmelerinden, aynı cümlenin عشرة إلا أربعة وخمسة şeklinde sadece atıfla kullanılması halinde de sonucun 1 olacağı anlaşılmaktadır.

İlgili konuda görüş birliği olan bir başka husus da, cümlede ilk defa kullanılan istisnâ edatı ile vâv atıf harfinin aynı anda kullanılmasının doğru olmayacağıdır. Zira biri hükümde farklılığı gerektirirken diğeri hükümde birlikteliği gerektirmektedir. Aynı cümlede kullanılmaları durumunda ise bir tenakuz söz konusu olacağından istisnâ edatı ile vâv atıf harfinin bir arada kullanılmasına cevaz verilmemiştir. Ancak yeni müstesnâ, istisnâ edatıyla birlikte kullanılırsa bu durumda vâv atıf

¹⁵ İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr* (Beyrût: Dâru’l-fıkr, ts.), 8/353.

¹⁶ İstisnâ cümlesinde birden fazla müstesnâ minh bulunması ve hükme etkisi hakkında geniş bilgi için bk. Şükrü Şirin, “Cassâs ve İbnü’l-Arabî’nin Ahkâmü’l-Kur’ân İsimli Eserlerinde Yol Kesme Suçunun Karşılaştırılması”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (Aralık 2015), 71.

¹⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Dr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî (Beyrût, Müessesetü’r-risâle, 1997), 3/41

harfinin gelmesi caiz olacaktır.¹⁸ Mesela *ما جاء الطلاب وإلا خالدا* şeklinde bir kullanıma cevaz verilmemişken *ما جاء الطلاب إلا خالدا وإلا زيدا* şeklinde kullanımın mümkün olduğu kabul edilmiş ve burada tekrarlanan müstesnâ için de, ilk müstesnâ hakkında belirlenen kuralların aynen geçerli olacağı belirtilmiştir.

Bu çalışmanın asıl konusu ‘istisnânın istisnâsı’ olarak isimlendirdiğimiz zincirleme/ardışık istisnâ türü olup bu yapı, atıf harfi kullanılmaksızın istisnâ edatının tekrarlanması ve akabinde yeni bir müstesnâ zikredilmesi şeklindeki kullanımdır. Tabiki burada tekrarlanan istisnâ edatı ve sonrasındaki müstesnâ tekit olarak kullanılmışsa yeni bir istisnânın varlığından söz edilemez. İlgili tekrarın tekit amaçlı olup olmadığı ise, hafzedilmesi durumunda mananın değişip değişmeyeceği ölçüsüyle belirlenecektir. Şayet anlamda bir daralma ve eksilme yoksa tekit olduğuna; varsa yeni bir istisnâ olduğuna hükmedilecektir.¹⁹

İstisnâ cümlesinde müstesnânın amilinin, istisnâ harfi ile desteklenmiş ilk fiil olduğunu söyleyerek bir amilin –iki mefule müteaddi fiiller gibi olanlar hariç- birden fazla aynı cinsten mamul üzerinde etkili olamayacağını kabul edenlere göre, atıf harfi kullanmadan zincirleme olacak şekilde yapılan istisnânın istisnâsı mümkün görülmemektedir.²⁰ Bu görüşü kabul edenler açısından konu kapanmış olacak ve istisnânın istisnâsı ile ilgili söylenenler geçersiz kabul edilecektir. Ancak atıfsız ve tekit dışında istisnânın istisnâsı şeklindeki kullanımın mümkün olduğunu kabul edenlerin çoğunlukta olması, başka türlü tevil edilse de konuya dair örneklerin varlığı, devamında söylenenlere anlam kazandıracaktır.

İstisnânın istisnâsı türünde değerlendirilen kullanımlarda karşılaşılan sorun, ikinci istisnânın müstesnâ minhinin kim/ne veya neresi olacağıdır. Bu istisnâ zincirinin uzatılması da mümkün olduğuna göre hükümle ilgili nasıl bir tablo oluşacağı konusunda ihtilaf edilmiştir. İhtilafın temelinde, iki müstesnâ arasındaki oran ve birinin diğerinden istisnâsının mümkün olup olmaması yer alsın da başka bakış açılarının varlığı, söz konusu ihtilafları derinleştirmekle kalmayıp ihtilafların sayısını da artırmıştır. İstisnânın şartları arasında müstesnânın müstesnâ minhin cinsinden olması gerektiğini söyleyenlere göre *munkatî* istisnâ olarak ifade edilen yapı, kuruluş ve anlam itibarıyla geçersiz kabul edilmiştir.²¹ Ancak *munkatî* istisnânın mümkün olduğunu söyleyenler olsa da zincirleme istisnâda özellikle müstesnâlar arasındaki oran esas alınacaktır.

Müstesnâ minh ile müstesnâ arasındaki oran, mezhepler arasında farklı yaklaşımların ileri sürüldüğü bir noktadır. Bu hususta dikkate alınması gereken konu ise

¹⁸ Karâfi, *el-‘İkdü’l-manzûm fi’l-husûs ve’l-‘umûm*, thk. Ahmed el-Hatm Abdullah (Mısır: Dâru’l-kütübî, 1999), 2/232.

¹⁹ Abbas Hasan, *en-Nahvu’l-vâfi* (Mısır: Dâru’l-meârif, ts.), 2/339.

²⁰ Zerkeşi, *Teşnîf*, 2/752.

²¹ Âmidî, *el-Ihkâm*, 2/291-292.

müstesnâ ile müstesnâ minh arasında var olan oransal ilişkide mezheplerin kabulü olacaktır. Şöyleki müstesnânın müstesnâ minh'in yarısından az olması halinde, istisnânın geçerli olacağı ittifakla kabul edilmiş ancak bunun dışındaki oranların neredeyse tamamında ihtilaf edilmiştir. Mesela bazı âlimler, müstesnâ, müstesnâ minh'in yarısı ve daha fazlası olamaz derken bazıları yarısı olabilir ama yarından fazlası olamaz demişlerdir. Söz konusu görüşlerin bir kısmını yansıtan şu örnek, farklı sonuçları itibariyle oldukça anlamlıdır. لَهُ عَلَيَّ عَشْرَةٌ إِلَّا خَمْسَةً إِلَّا ثَلَاثَةً إِلَّا دِرْهَمَيْنِ إِلَّا (Onun bende 5 hariç, 3 hariç, 2 hariç, 1 hariç 10 dirhem alacağı var) dese sonuç;

- Müstesnâ, müstesnâ minh'in yarısı ve daha fazlası olamaz, şayet müstesnâlardan biri dahi böyle olsa diğerlerini de geçersiz kılar diyenlere göre 10;
- Müstesnâ, müstesnâ minh'in yarısı olabilir ama fazlası olamaz diyenlere göre 6;
- Müstesnâ, müstesnâ minh'in yarısı ve daha fazlası olamaz ama böyle gelen müstesnânın sadece kendisi geçersiz olur diğerlerini etkilemez diyenlere göre 7;
- Müstesnâ, müstesnâ minh'in yarısı ve daha fazlası olamaz ama böyle gelen müstesnâ dışındakiler bağımsız olarak kalıp artı-eksi değerine göre hesaplanır diyenlere göre ise 8 olacaktır.²²

Konuya dair zikredilen bu örneğin pek çok benzerini serdetmek mümkündür. Ancak bu şekildeki ihtilaflar üzerinden gidilmesi durumunda sonuca ulaşmak ve konuyu makale düzeyinde tutmak imkânsız görünmektedir. Bu nedenledir ki çalışmaya istisnânın istisnâsını kabul eden görüşle birlikte, müstesnânın müstesnâ minh'in yarısı ve daha fazlası da olabileceğini kabul eden görüş esas alınarak devam edilecek, diğer görüşlere ise ikincil derecede yer verilecektir.

Konuya yönelik değerlendirmelere ve müstesnâlar arasındaki orana bağlı olarak istisnâ cümlesinin hükmüne dair görüşlere geçmeden önce, oransal olarak mümkün olabilecek ihtimalleri zikretmekte fayda vardır. İlk olarak zincirleme istisnâda ikincil müstesnâ(lar) ilk müstesnâdan küçük ve ondan çıkarılabilir bir konumda olabilir. Bu tür yapıyla ilgili beş farklı görüş tespit edebildik. Diğer taraftan ikincil müstesnâ(lar) ilk müstesnâdan büyük ve ondan çıkarılması mümkün olmayacak şekilde gelebilir. Bu durumla ilgili olarak tespit edilebilen görüş sayısı ise üçtür. Son olarak da ikincil müstesnânın ilk müstesnâ ile eşit olması durumudur ki buna dair dört farklı bakış açısı bulunmaktadır. Kaynaklardaki örnekler, ilgili konunun pratik olarak ifade edilebilmesi ve daha kolay anlaşılabilmesi için genellikle sayılar üzerinden verilmiş olup, bu çalışmada da aynı yöntem kullanılmış ve konunun hükme etkisine dair örneklerle daha sonra yer verilmiştir.

İstisnânın istisnâsı konusunun, bahsedilen kriterler eşliğinde değerlendirilmesi, ilgili başlıklar altında bir taksimata tabi tutularak şu şekilde incelenebilir.

²² İbn Müflih, *el-Mübdî' fî şerhi'l-Mukni'* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997), 8/390.

2.1. İkinci Müstesnânın Birinciden Küçük ve Ondan İstisnâsının Mümkün Olması

İkinci müstesnâ birinciden miktar olarak küçük ve aynı zamanda cins olarak ondan istisnâsı mümkün ise bu durum için beş farklı görüş ileri sürülmüştür.

Birinci görüş: Müstesnâ zinciri ne kadar uzarsa uzasin şartlar olduğu süreç müstesnâların her biri bir öncekinden istisnâ edilir. Yani bir önceki müstesnâ sonra gelen müstesnâ için müstesnâ minh rolünü üstlenmiş olacaktır. İsnevî, (ö. 772/1370) Basra dil ekolünün bu görüşte olduğunu söylerken kendisinin de aynı görüşü benimsediğini açıkça beyan etmiştir.²³ Bu konuda Zencânî'nin de (ö. 656/1258) ifade ettiğine göre, menfiden yapılan istisnâ müspet, müspetten yapılan istisnâ da menfi olacağı için artı-eksi şeklinde değerler toplanır ve aradaki fark, asıl hükmün üzerinde cârî olduğu kısmı belirlemiş olur.²⁴

Örnek;

لفلان علي عشرة إلا تسعة إلا ثمانية إلا سبعة إلا ستة إلا خمسة إلا أربعة إلا ثلاثة إلا اثنين إلا واحدا

Zikredilen bu örnekte ikrar edilen ilk rakam artı, sonrasında gelen müstesnâ ise eksi olarak kabul edilmektedir. İkinci müstesnâ tekrar artı, üçüncü eksi şeklinde sona kadar hesaplanır. Bu durumda artıların toplamı 30, eksilerin toplamı da 25 olacak ve aradaki fark 5 olduğu için ikrar edilen miktar 5 olarak kabul edilecektir. Yani +10-9+8-7+6-5+4-3+2-1 olarak hesaplanacaktır.

Bu görüşü savunanların gerekçesine göre, edatlarla yapılan bağda, edat sonrası gelen kısmı bağlamak üzere en yakın olana dönmek tercih edilir. Dolayısıyla sözün başında yer alan ilk müstesnâ minh, en sonda gelen müstesnâya çok uzak olup daha yakındaki kelamın müstesnâ minh olarak alınması dil kuralları açısından en uygun olanıdır.

İkinci görüş: Bütün müstesnâlar ilk müstesnâ minhe dönmekte olup tamamı tek müstesnâ gibi aslın hükmü dışına çıkar, şekindedir. Bu durumda zincirleme istisnâya, atıfla gelen müstesnâ tekrarı ile aynı hüküm verilmiş olmaktadır.²⁵ Birinci görüş anlatılırken verilen istisnâ örneği, bu görüşü kabul edenlere göre müstağrak istisnâ türüne gireceği için buraya uygun yeni bir örnek üzerinden konu izah edilecektir. Mesela لَهْ عَلَيِّ مِائَةٌ إِلَّا عَشْرَةٌ إِلَّا اثْنَيْنِ (: Onun bende 10 hariç, 2 hariç 100 alacağı var) ifadesinde ikrar edilen miktar birinci görüşü benimseyenlere göre 92 iken, ikinci görüşü benimseyenlere göre 88'dir. Karâfi ikinci görüşe işaret etmiş ama

²³ İsnevî, *el-Kevkebü'd-dürri fî mâ yeteharrecü 'ale'l-usûli'n-nahviyye mine'l-fürû'î'l-fikhiyye*, thk. Muhammed Hasan Avvâd (Amman: Dâru'l-Ammâr 1985), 377

²⁴ Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl*, thk. Muhammed Edip Salih (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1398 h.) 153.

²⁵ Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, 2/341.

kime ait olduğunu belirtmemiştir. Hatta bunun, yakında olan bir yer varken daha uzakta olanın tercih edilmeyeceği kuralına aykırı olduğunu da vurgulamıştır.²⁶

Üçüncü Görüş: Bu görüş, müstesnânın müstesnâ minhten çıkarılması mümkün olmayan kullanımlarda istisnâ edatını “lâkin/fakat” manasında alarak munkatı’ kelim şeklinde değerlendiren Ferrâ’nın (ö. 207/822) görüşünü andırmaktadır. Aynı görüş zincirleme istisnâ türünde de geçerli sayılmaktadır. Karâfi bu görüşe yer vermiş olmakla beraber çok uygun olmadığını da söylemiştir. Zira kelimde ittisâlin asıl, inkitâ’ın mecaz mesabesinde olması hasebiyle asıl varken mecaza gidilemeyeceğini ifade etmiştir.²⁷

Her ne kadar Ferrâ’nın munkatı’ kelim yorumu, ikinci müstesnânın birinci müstesnâdan çıkarılmasının mümkün olmadığı yapılar için kullanılmış olsa da sonra gelen müstesnânın önceki müstesnâdan çıkarılabileceği yapı için de kullanılabilir görülmektedir. Yani *لَهُ عَلَيَّ عَشْرَةٌ إِلَّا ثَلَاثَةً إِلَّا وَاحِدًا* (: Onun bende 3 hariç, 1 hariç 10 alacağı var) ifadesini ‘onun bende 3 hariç 10 alacağı var; fakat benden alacağı olan 1’den başka’ gibi bir mantıkla gidilmiş olup sonuçta yine 8 rakamına ulaşılmıştır. Ancak buradaki 8, baştan ikrar edilen miktar olmayıp, ikrar önce 7 olarak zikredilmiş, sonra munkatı’ bir kelim ile bir adet daha ilave olarak zikredilmiştir. Böylece toplam sekiz olmuştur.²⁸ Fakat munkatı’ kelim yorumu iki müstesnânın yer aldığı cümlelerde pratik olarak birinci görüşle aynı sonucu verse de daha fazla müstesnânın yer aldığı cümlelerde farklı sonuçlar verebilir. Zira ikinci müstesnâdan itibaren gelen her müstesnâyı müstakil bir kelim olarak düşünüp müstesnâ minhe eklememiz gerekecektir. Bu durumda ise *لَهُ عَلَيَّ عَشْرُونَ إِلَّا خَمْسَةً إِلَّا ثَلَاثَةً* diyen birisi için ikrar edilen rakam birinci görüşe göre 16; ikinci görüşe göre 8; munkatı’ kelim tevilineki üçüncü görüşe göre ise 22 olacaktır.

Dördüncü görüş: Sonra gelen müstesnâ, ilk zikredilen müstesnâ minhe ve kendisinden önce gelen müstesnâyâ dönebilir. İsnevi, bu iki merci hakkında ‘ikisinden biri olabilir, dolayısıyla hangisinin esas alınacağı konusunda tevakkuf edilip karinelere bakılır’ derken; Râzî ve Karâfi aynı anda ikisine birden raci olacağı ihtimali üzerinden yorum yapmaktadırlar.²⁹ Râzî ve Karâfi tarafından ‘her ikisine de aynı anda döner’ şeklinde yorumlanan dördüncü görüş, sonuç itibariyle hiçbir etkisi olmayan boş söz mesabesinde olacaktır. Zira bu görüşe istinaden *لَهُ عَلَيَّ عَشْرَةٌ إِلَّا ثَلَاثَةً* (: Onun bende 3 hariç, 1 hariç 10 alacağı var) ifadesinde ikinci müstesnâyı hem asıl müstesnâ minhten hem de sonrası için müstesnâ minh olarak kabul edilecek birinci müstesnâdan hariç tutmak gerekmektedir. Sayıların artı-eksi oluşu da dikkate alındığında –ki artıdan istisnâ eksi, eksiden istisnâ artı olacak- son

²⁶ Karâfi, *el-İstighnâ fi’l-istisnâ*, 475.

²⁷ Karâfi, *el-İstighnâ fi’l-istisnâ*, 475-476.

²⁸ Karâfi, *el-İstighnâ fi’l-istisnâ*, 477.

²⁹ İsnevi, *Kevkeb*, 377; Karâfi, *el-İstighnâ fi’l-istisnâ*, 475.

müstesnâ hiç söylenmemiş sayılacağından ikrar edilen kısım 7 olacaktır. Çünkü işlem $+10-3+1-1=7$ formülünde de görüleceği üzere son müstesnâ bir defasında artı, bir diğerinde eksi değer alacağı için artı-eksi birbirini götürcek ve sonuçta hiç söylenmemiş hükmünde (lağv) olacaktır. Bu ise kabul edilebilir bir durum değildir.³⁰

Beşinci Görüş: Sonra gelen müstesnânın öncesindeki müstesnâya da asıl müstesnâ minhe de dönmeyeceği, yani her ikisinden de bağımsız olacağı şeklinde bir ihtimal olup ittifakla bu ihtimal geçersiz kabul edilmiştir.³¹ Bu görüşe yer vermemizin nedeni ise söz konusu ihtimalin ittifakla kabul görmediğini beyan etmek içindir.

2.2. İkinci Müstesnânın Birinciden Büyük veya Ona Eşit Olması

İkinci müstesnânın birinciden miktar olarak büyük veya ona eşit olması durmunda üç farklı yorum ortaya konmuştur. Daha önce ifade edildiği gibi, bir istisnâ cümlesinde müstesnâ, müstesnâ minhe eşit veya ondan büyük olamaz şartı, çoğunluk tarafından kabul edilen bir husustur. Bu durumda olan istisnâ türlerine müstağrak istisnâ denilmekte olup geçersiz olduğunda icma olduğu ifade edilmiştir.³² Ancak Ferrâ'nın munkatı' istisnâda bunu caiz gördüğü bilgisinin yanı sıra Hanefiler tarafından ileri sürülen, lafız bakımından müstağrak istisnâ geçersiz kabul edilse de mana ve hüküm bakımından geçerli olacağı şeklindeki bilgilere de yer verilmektedir.³³ Mâlikîlerde de müstağrak istisnânın geçerli olabileceğini çağrıştıran bir kabul olmakla beraber bu görüşü, müstağrak istisnâda lafzın tamamı hiç söylenmemiş olarak kabul edilmesi şeklinde yorumlamak mümkündür.³⁴ Ancak zincirleme olarak gelen ardışık müstesnâlarda durum biraz karmaşık ve ihtilaflı görülmektedir. Zira benimsenen metoda bağlı olarak netice farklılaşacak hatta bir görüşe göre istisnâ normal ve geçerli iken bir diğerine göre müstağrak hükmünü alıp batıl olacaktır.

Bu başlık altında dikkate alınması gereken bir diğer husus ise ikincil olarak gelen müstesnâardan birinin veya toplamlarının ilk müstesnâ minhten büyük olma ihtimalidir. Böyle bir durumda bir açıdan müstağrak hükmünde olan istisnâ, sonra gelenin kendisinden çıkartılması ile tekrar normal istisnâya dönüşecektir. İkinci müstesnânın birinciden büyük veya ona eşit olması ile ilgili görüşler şu şekilde sıralanabilir.

³⁰ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkh*, thk. Halil el-Meys (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1403 h.), 2/412; Râzî, *el-Mahsûl*, 3/41-42.

³¹ Râzî, *el-Mahsûl*, 3/42.

³² Karâfî, *el-İkdü'l-manzûm*, 2/209; Zerkeşi, *Teşnif*, 2/742; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselam Abdü's-Şâfi (Beyrüt: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1993), 259.

³³ İbnü'l-Lahhâm, *el-Kavâ'id ve'l-fevâidü'l-usûliyye ve mâ yeteallaku bihâ mine'l-ahkâmi'l-fer'iyye*, thk. Abdülkerim el-Fudayli (Beyrüt: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999), 327.

³⁴ Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fıkh* (Mısır: Dâru'l-kütübü, 1994), 4/386.

Birinci Görüş: Ferrâ'ya nispet edilen bu görüşe binaen; asıl istisnâ cümlesinin müspet (pozitif) olduğu varsayılırsa ardışık olarak gelen her bir müstesnânın sırayla eksi-artı şeklinde devam etmesi gerekir, şeklindedir. Bu görüşün yukarıda 2.1. maddesinde zikredilen birinci görüşe mütenasib bir bakış açısı olduğu söylenebilir. Mesela *له علي عشرة إلا اثنين إلا ثلاثة* (:onun bende 2 hariç, 3 hariç 10 alacağı var) ifadesinde, cümle müspet olduğu için birinci müstesnâ eksi, ikinci müstesnâ artı olur. Bu bakış açısına göre ikrar edilen miktar 11 olur.³⁵ Formül $+10-2+3=11$ şeklindedir. Şu kadarı var ki Ferrâ'nın bu görüşte olduğunu belirten kaynakların sayısı az olup bu görüşü savunan başka bir âlimi de tespit edemedik.

İkinci Görüş: Müstesnâların tamamı toplanarak ilk müstesnâ minhten çıkartılır, şeklinde olan bu görüş bir önceki konuda yer alan ikinci görüşle örtüşmektedir. Buna göre *له علي عشرة إلا اثنين إلا ثلاثة* ifadesinde ikrar edilen miktar 5 olarak kabul edilecektir. Zira en sonda gelen müstesnâ bir önceki müstesnâdan çıkarılamayacağına göre yakına dönme tercihi ortadan kalktığı hatta imkânsız olduğu için uzakta-kine, yani ilk müstesnâ minhe döner.³⁶ Son gelen müstesnânın bir önceki müstesnâ ile alakası kopunca artı-eksi olma değerini de ilk müstesnâ minhe bağlı olarak alacaktır. Bu durumda formül $+10-2-3=5$ şeklini alır.

Üçüncü Görüş: Müstesnâlar birbirine denk olduğunda ikinci müstesnâ tekit olarak kabul edilir, şeklindedir. Mesela *له علي عشرة إلا اثنين إلا اثنين* diyen birisi, bu görüşe göre 8 ikrarında bulunmuş olur.³⁷ Ancak daha önce, istisnânın istisnâsı konusu ele alınırken tekidin değil tesisin önceleneceği ifade edilmişti. Şayet ikinci müstesnâ, istisnâ edatıyla birlikte hazfedildiğinde anlam daralması olmuyorsa, bir başka ifadeyle ikinci müstesnânın zikredilmesi tekit dışında bir anlam katmıyorsa burada istisnânın istisnâsından söz edilemez. Hal böyle olunca tekit görüşü, istisnânın istisnâsı olmadığı için bu görüş hakkında yorum yapılmaması daha uygun olacaktır.

2.3. İlk Müstesnânın Müstesnâ Minhe Eşit veya Ondan Büyük Olması (Müstağrak)

Sadece bir tek müstesnâ içeren istisnâ üsluplarında müstesnânın müstesnâ minhe müsavi olması veya ondan büyük olması durumunda istisnânın batıl olduğu söylenmişti. Her ne kadar müstesnâ, müstesnâ minhten büyük ise bunun bir şekilde tevîl edilerek geçerli olduğunu söyleyenler olmuşsa da³⁸ genel görüş onun geçer-

³⁵ Esterâbâdî, *Şerhu'r-Radî ale'l-Kâfiye*, thk. Yûsuf Hasan Ömer (Libya: Karayunus Üniv. 1975), 2/119.

³⁶ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi' fi usûli's-şerâi'*, thk. Muhammed Hüseyin Muhammed Hasan İsmail (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2006), 2/134.

³⁷ Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, 151.

³⁸ İbnü'l-İrâkî, *el-Gaysü'l-hâmi' şerhu Şerhi Cem 'i'l-cevâmi'*, thk. Muhammed Tâmir Hicazî (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004), 313.

siz olduğu yönündedir. Ancak burada zincirleme istisnâ olması durumunda farklı yorumların olduğunu görmekteyiz.

له علي خمسة إلا ستة إلا اثنين (Onun bende 6 hariç, 2 hariç 5 alacağı var) ifadesinde ilk müstesnâ konumunda gelen 6, müstesnâ minhe olan 5'ten büyüktür. Klasik kaynaklarda sıklıkla rastlanan örneklerde ise daha ziyade ilk müstesnânın müstesnâ minhe eşit olması durumu öncelenmiştir. Mesala *إلا عشرة إلا ثلاثة* şeklinde bir örnek, çok yaygın olarak kullanılmıştır. Böylesi bir kullanımda sonucun ne olacağı konusunda da farklı yorumlar ortaya konulmuştur.

Birinci Görüş: له علي عشرة إلا عشرة إلا ثلاثة (Bende 10 hariç, 3 hariç 10 alacağı var) ifadesinde ilk müstesnâ, asıl müstesnâ minhe eşit olduğu için batıl hükmünde olacak, sonrasında gelen de ona bağlı olduğu için o da batıl olacaktır. Nihayetinde başlangıç itibariyle hiç istisnâ yapılmamış gibi ikrar edilen rakam 10 olarak kalacaktır.³⁹ İlk müstesnânın müstesnâ minhe eşit olması durumu için ileri sürülen bu kuralı, daha büyük olması halinde de uygulamak gerekeceği için yukarıda verilen ilk örnekte ikrar edilen rakam 5 olur.

İstisnânın istisnâsı kabilinden olmamakla beraber müstağrak istisnânın hükme etkisi konusunda fikir vermesi açısından şu örnek kayda değer bir önem taşımaktadır. Eşine *أنت طالق ثلاثا إلا ثلاثا* (Üç hariç üç boşama ile boşun) ifadesini kullanan biri müstağrak istisnâ üslûbunda bir cümle kurmuştur. Ancak bu kişinin eşi bir görüş dikkate alındığında üç boşama ile boşanmış olacak, bir başka görüşe göre ise hiç boşama gerçekleşmeyecektir. Her iki görüşün de çıkış noktası aynı olmakla beraber vardıkları sonuç farklı olmaktadır. Yani müstağrak istisnâyı geçersiz kabul edenlerden bir kısmı sadece istisnâ edatından sonrasında hükümsüz saymış; bir kısmı ise sözün tamamını bir bütün olarak değerlendirip baştan itibaren lağv/boş söz olarak kabul edip hiç dikkate almamıştır.⁴⁰

İkinci Görüş: İlk müstesnâ müstesnâ minhten büyüğe ikisi de hiç söylenmemiş kabul edilir. Sonrasında gelen kısım ise müstakil bir ikrar olarak değerlendirilir. Bu görüş *له علي عشرة إلا عشرة إلا ثلاثة* ifadesine uygulandığı zaman 10 rakamlarının ikisi de hiç söylenilmemiş gibi olacağı için ikrar edilen miktar 3 olacaktır. Zerkeşî, (ö. 794/1392) bu görüşün daha isabetli olduğu kanaatinindedir. Zira ona göre müstağrak türden bir müstesnâ zikredilmiş ve cümle bununla tamamlanmışsa, söz konusu istisnâ geçersiz sayılır. Fakat müstağrak türden olan müstesnânın akabinde başka bir istisnâ edatı ve müstesnâ ile cümle sürdürülürse hüküm değişir ve sonrası müstağrak olmaktan çıkmış olur.⁴¹ Ancak ikinci görüşe yönelik iki farklı eleştiri yöneltmek mümkündür. Birincisi; öncesini yok kabul ettiğiniz takdirde illâ ile baş-

³⁹ Zerkeşî, *Teşnif*, 2/743.

⁴⁰ Zerkeşî, *Teşnif*, 2/742.

⁴¹ Zerkeşî, *Teşnif*, 2/743.

layan cümle haberî bir cümle özelliğini kaybetmektedir. Durum böyle olunca ispat ve ikrar neyle gerçekleşmiş olacak? İkincisi ise; aynı üslupta ikiden fazla müstesnâ olursa sonra gelenler için nasıl bir kural uygulanacaktır? Ayrıca verilen rakam artı-eksi değerlerden hangisine tabi olacaktır?

Üçüncü Görüş: İlk müstesnâ müstağrak türünden olduğu için geçersiz olacak ama ikinci müstesnâ hükmünü koruyacaktır. Yani ilk müstesnâ konumundaki 10 hiç söylenmemiş gibi düşünülecek ve ikrar edilen rakam 7 olacaktır.⁴² Bu görüşün dayanağı, müstağrak türünden olması nedeniyle batıl hükmü alan birinci müstesnânın, sonrasında gelen müstesnâ ile bir alakası olmadığı kabulünden hareketle cümlenin sıhhatini koruyacağı şeklindedir.⁴³ Sonra gelen müstesnâların sayısı arttığında da durum aynen devam edecek ve uygulamada bir sorun çıkmayacaktır. Mesala *له علي عشرة إلا عشرة إلا أربعة إلا واحدًا* denmiş olsa, ilk müstesnâ olan 10 müstağrak olduğu için batıl kabul edilirken, devamındaki yapıda ikrar edilen rakam 7 olacaktır.⁴⁴

Dördüncü Görüş: Müstesnâlar kendi içinde artı-eksi olarak değerlendirileceği için önce artı değer alanlar ile eksi değer alanlar kendi içinde toplanır. Sonra elde edilen sonuçlar bir birinden çıkartılır. Nihayetinde elde edilen rakam ikrar edilen sayı olarak belirlenir.⁴⁵ Bu uygulamada önemli olan, arada gelen müstesnâlardan bazıları müstağrak olsa da nihayetinde genel sonucun müstağrak hükmüne ulaşmamasıdır. Mesela *له علي عشرة إلا عشرة إلا أربعة إلا اثنين إلا واحدًا* ifadesi, olumlu başladığı için ilk ikrar edilen rakam artı, sonrası eksi olacak şekilde hesaplanmalıdır. Buna göre işlem $+10-10+4-4+2-1=1$ olmalıdır. Zira artıların toplamı 16, eksilerin toplamı 15 ve aradaki fark 1'dir.

Buraya kadar ifade edilen görüşlerden de anlaşıldığı üzere istisnânın istisnâsı konusunda fakihler arasında farklı görüşler yer almış, ancak nihai manada doğru kabul edilecek görüş ortaya çıkmamıştır.

3. DELİLENDİRME

Pek çok farklı görüşün ortaya konduğu istisnânın istisnâsı konusu delillendirilirken Hicr sûresinde yer alan 58-60 arası ayetler delil gösterilmiş lakin burada da ortak bir görüş üzerinde ittifak edilememiştir. Bu nedenledir ki bazıları bu tür bir istisnânın hiç olamayacağı kanaatindeyken, bunun olabilirliğini kabul edenler görüşlerine delil aramışlardır. Konuyla ilgili delil olarak ileri sürülen ayette İbrâhim (a.s) ile ona gönderilen elçiler arasında geçen bir diyalogtan bahsedilmektedir. Elçiler kendilerinin Lût kavmini helak etmekle görevlendirildiklerini, ancak

⁴² Zerkeşi, *Teşnif*, 2/743.

⁴³ İbnü'l-İrâkî, *el-Gaysü'l-hâmi*, 313.

⁴⁴ Tûfi, *Şerhu Muhtarı'r-Ravda*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1987), 2/605.

⁴⁵ Tûfi, *Şerhu Muhtarı'r-Ravda*, 2/607.

Lût ailesinin helaktan kurtulacağını ve fakat Lût'un (a.s) karısının kurtulamayacağını anlatmaktadır.

قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ. إِلَّا آلَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ. إِلَّا امْرَأَتَهُ قَدَرْنَا لَهَا لَمَنِ الْغَابِرِينَ.

“Şüphesiz biz **suçlu bir millete** gönderildik. **Lût'un ailesi** başka. **Lût'un karısı** dışında onların hepsini kurtaracağız. Biz, onun geride kalanlardan olmasını takdir ettik.”⁴⁶

Ayet cümle yapısı itibariyle iki tane istisnâ edatı barındırmaktadır. Ancak Zemahşerî (ö. 538/1144) tarafından dile getirilen ve sonrasında gelen müfessirlerin de büyük oranda aynen naklettikleri ifadeler göz önüne alındığında, bu ayetler istisnânın istisnâsı konusuna örnek teşkil etmemektedir. Zira onlara göre istisnânın istisnâsı için hüküm birlikteliği şarttır. Yani ardışık durumda gelen müstesnâlar, aynı hükümden hariç tutulmalıdır. Halbuki bu ayette durum öyle olmayıp hükümler farklıdır.⁴⁷ Söz konusu ayette geçen istisnânın muttasıl veya munkatı' kabul edilebileceğinden ve her iki durumda da anlamların farklılaşacağından bahseden Zemahşerî, ikinci müstesnânın döndüğü müstesnâ minhin لَمُنَجُّوهُمْ ifadesindeki 'hum' zamiri olduğunu söyler. Ancak Zemahşerî'nin ifade ettiği gibi, ayette geçen 'irsâl' kelimesi 'helak etmek' anlamında düşünüldüğünde kavmin tamamına yönelik bir azap, akabinde bu azaptan kurtulan Lût ailesi, ardından da aileden hariç tutulan karısı zikredilmektedir. Her ne kadar 'hum' zamirinin mutaallakı farklı olsa da anlam olarak önceki müstesnânın bizzat kendisidir; zira zamir ismin yerini tutar. Bu durumda da istisnânın istisnâsı olması mümkün olacaktır.⁴⁸ Daha sonraki âlimler arasında, Zemahşerî'nin görüşü doğrultusunda olup bu ayeti istisnânın istisnâsı kabilinden görmeyenler, kendilerine yöneltilen itirazlara cevaben bir kural daha zikrederek ardışık istisnâda müstesnâların arasına bir başka sözün girmesinin mümkün olmadığını söylerler. Şayet ayette geçen ifade araya bir şey girmeden إِلَّا آل لُوطٍ şeklinde olsaydı bu kullanımın caiz olacağını belirtirler.⁴⁹ Elbette ayetin lafzında bir değişiklik yapılamayacaktır, ancak ifade edilen şekliyle kullanılacak bir lafız, Arapça açısından doğru kabul edilir. Dolayısıyla bu örnek istisnânın istisnâsını göstermiş olsa da ayetin buna delil olmadığına ısrarcı olmuşlardır. Ancak müstesnâ ile müstesnâ minh arasına başka bir ifadenin girmeyeceğine dair bu kuralı dile getiren Serahsî, (ö. 571/1176) araya giren ifadenin konuyu tekit veya aynı cins üzerine devam etmeyen alakasız bir ifade olması durumunda istisnânın

⁴⁶ Hicr Sûresi, 15/58-60.

⁴⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil* (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye 1407 h.), 2/582.

⁴⁸ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrul-muhît fi't-tefsîr*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil (Beyrût: Dâru'l-fikr, 1420 h.), 6/487; Semî el-Halebî, *ed-Dürrü'l-maşûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed Harrât (Dimeşk: Dâru'l-kalem, ts.), 7/169; Nizâmeddin en-Nisâbüri, *Garâ'ibü'l-Kur'ân ve regâ'ibü'l-furkân*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1416 h.), 4/229.

⁴⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'îl-mesânî*, thk. Ali Abdülbârî Atiyye (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415 h.), 7/308.

geçersiz olacağına vurgu yapmaktadır.⁵⁰ Ayrıca bu kural genel bir kural olarak kabul edildiğinde ‘hum’ zamiri ile sonrasında gelen müstesnâ arasına da *ecme’in* ifadesi girmiş olacak ve bu istisnâ da geçersiz sayılacaktır. İstisnânın istisnâsı konusunda Kur’ân-ı Kerim’den ikinci bir örneğe yer verilmemiş, sadece bu ayetle yetinilmiştir.

Nevevî, (ö. 676/1277) Enes b. Mâlik’in annesi Ümmü Süleym ile ilgili olarak Enes’ten gelen bir rivayeti istisnânın istisnâsı konusuna delil göstermiş, ardından da Hicr sûresindeki bahis konusu olan ayeti zikretmiştir.⁵¹ Haddi zatında Nevevî’nin yer verdiği rivayette adı geçen Ümmü Süleym, Hz. Peygamberin hanımlarından biri olmadığı için öncesinde gelen müstesnâdan çıkarılması mümkün değildir. Dolayısıyla ilk müstesnâ minhden çıkarılması zorunlu olup ihtilafa mahal verecek bir durum bulunmamaktadır. Konuya dair ulaşabildiğimiz başka bir delilin olmaması ise tartışmanın şekilsel düzeyde kaldığını göstermektedir.

4. FÜRÛ ÖRNEKLERİ ÜZERİNDEN DEĞERLENDİRME

İstisnânın istisnâsı konusu dil ve usûl açısından ele alınmış ve değerlendirilmiş olsa da fürû konularında çokça karşılığı olan bir konu değildir. Daha çok ikrar ve talak gibi geri dönüş ve iptali mümkün olmayan işlemlerle, vasiyet ve hibe gibi geri dönüş ve iptali mümkün olan işlemler üzerinden örneklendirilmiştir. Aynı şekilde çoğunlukla sayılar üzerinden örneklem yapılırken zaman zaman munkatî türden olmak üzere sayılar dışında isimler üzerinden de örnekler verilmiştir.

Mezheplerin istisnâ konusundaki kabul ve yaklaşımları, istisnânın mahiyeti, hükmü, tahsis veya iptal amaçlı olması gibi istisnâ ile ilgili daha önceki meselelerde şekillendiği için istisnânın istisnâsı aşamasına fazla yansımamıştır. Bu nedenledir ki kaynaklarda birinci, ikinci görüş şeklinde sıralanan farklı yaklaşımların mezheplerle olan ilişkisine yer verilmemiştir. Bunun yerine müelliflerden bir kısmı, kendi mezhebinin görüşüne uygun olan yöntemi doğru yöntem olarak ifade etmekle yetinmiştir.

İstisnânın istisnâsı konusunun fürû alanına yansıyan örnekleri oldukça sınırlı kalmış ve aynı örnekler üzerinden tekrara düşülmüştür. Mesela talak konusunun örnekleri yine sayılar üzerinden verilmiştir. Bir kimse zifafa girdiği eşine **أَنْتِ طَالِقٌ** (Sen 3 hariç, 1 hariç 3 boşama ile boşsun) dese, Hanefî mezhebine göre bir boşama meydana gelecektir.⁵² Zira ilk müstesnâ müstesnâ minhe eşit olsa da söz burada nihayet bulmadığı için sonuna kadar beklenir ve cümlenin ta-

⁵⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, (Beyrût: Dâru’l-marife, 1993), 18/90.

⁵¹ Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc* (Beyrût: Dâru İhyâi’t-türâsi’l-arabî, 1392 h.) 16/10. Metin şu şekildedir:

كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَدْخُلُ عَلَى أَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا عَلَى أَرْوَاجِهِ إِلَّا عَلَى أُمَّ سَلَمَةَ فَإِنَّهُ كَانَ يَدْخُلُ عَلَيْهَا فَيَقِيلُ لَهَا فِي ذَلِكَ فَقَالَ إِنِّي أَرْحُمُهَا قَبْلَ أَحْرَمًا مَعِيَ

⁵² İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 4/143.

mamına göre hüküm verilir. İster üçten biri çıkarıp elde edilen ikiyi de ilk söylenen üçten çıkartmış olalım, ister ilk iki sırada zikredilen üçler birbirini götürdüğü ya da geçersiz sayıldığı için sıfır sayıp sonra gelen bir boşamayı esas alalım sonuç aynı olacaktır. Ancak söz, ilk müstesnâda tamamlanmış olsaydı, müstesnâ minhten geriye bir şey kalmaması nedeniyle istisnânın türü müstağrak olacağı için⁵³ üç boşama gerçekleşecekti.

Malikî mezhebine göre ise aynı ifadeyi kullanan kişi için iki boşama gerçekleşmiş olacaktır. Zira ilk müstesnâ müstağrak olduğu için geçersiz olacak, sonra gelen müstesnâ ilk müstesnâ minhten çıkartılacaktır.⁵⁴ Aynı kuralı bir başka örnek üzerinden ele alarak varılan sonuçlar üzerindeki değerlendirme dikkate alındığında mezhep içi ihtilaflardan bahsedildiği görülmektedir. Örneğin أنت طالق خمساً إلا ثلاثاً (3 hariç 5 defa boşsun) ifadesinde cümlenin tamamını dikkate alarak sayısal değerler üzerinden bakıp iki boşamanın gerçekleştiğini ifade edenler vardır. Aynı cümlede boşama yetkisinin sayısı dikkate alındığında ise istisnâ müstağrak türden olacağı için geçersiz kabul edilir ve üç boşama gerçekleşmiş olur diyen bir görüş de bulunmaktadır. Zikredilen iki görüş arasındaki farkın daha anlaşılabilir olması için örnekteki sayıları değiştirerek أنت طالق أربعاً إلا اثنتين demiş olsaydı, bu durumda birinci görüş esas alındığında iki boşama, ikinci görüş esas alındığında ise bir boşama gerçekleşmiş olmaktadır.⁵⁵

Şâfiî mezhebinde ise واحدة إلا ثلاثاً إلا ثلاثاً ifadesine dair iki görüş ileri sürülmektedir. Birinci görüşe göre ilk müstesnâ müstağrak türden olduğu için geçersiz olurken, sonrasında gelen müstesnâ da ona bağlı olduğu için geçersiz olacak, sonuçta üç talak gerçekleşektir. İkinci görüş ise; ilk müstesnâ müstağrak olduğu için geçersiz; sonra gelen müstesnâ müstağrak olmadığı için geçerlidir ve iki talak gerçekleşir, şeklindedir. Mezhep içinde bir talak gerçekleşir diyenler de vardır.⁵⁶

Talak konusunda dikkat çeken en önemli husus, kocanın talak yetkisinin üç ile sınırlı olması nedeniyle müstesnâ minh konumunda üçten fazla talak zikredildiğinde akabinde gelen müstesnâların nasıl değerlendirildiğidir.⁵⁷ İlk zikredilen rakamın 10 olduğu; sonrasında gelen müstesnânın 9 olduğu varsayımında geriye 1 kaldığı için tek talak mı gerçekleşecek yoksa zaten talak hakkı 3 idi ve 9 üçten büyük olduğu için müstağrak hükmünü alarak geçersiz sayılıp 3 talak mı gerçekleşecek? Aynı varsayım zincirleme müstesnâlar için de geçerlidir. Klasik kaynaklarda konu genel

⁵³ Serahsî, *el-Mebsût*, 18/87.

⁵⁴ İbn Şâs, *'İkdü'l-cevâhîrî's-semîne fî mezhebi 'âlimi'l-Medîne*, thk. Hamîd b. Muhammed Lahmar (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 2/531.

⁵⁵ İbn Şâs, *'İkdü'l-cevâhîr*, 2/531.

⁵⁶ Râfiî, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavvaz (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997), 9/29.

⁵⁷ Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma 'rifeti me 'âni elfâzî'l-Minhâc* (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1994), 4/488.

olarak aynı örnek üzerinden yürütülmüş ve farklı sonuçların varlığına işaret edilmiştir.

Buna göre bir kimse eşine *أنت طالق خمساً إلا اثنتين* (: 2 hariç 5 boşama ile boşsun) dese; bu kullanımda 5 rakamının bir anlamı olmayıp mümkün olan talak sayısı en fazla 3 olacağı için üçten iki istisnâ edilmiş olacak ve bir boşama gerçekleşecektir. Cüveynî (ö. 478/1085) bu meselede beşten iki çıkınca üç kalır ve üç boşama gerçekleşmiş olur diyenlerin görüşünü en zayıf görüş olarak değerlendirmektedir.⁵⁸

Hanefî mezhebinde üçten fazla bir rakamla telaffuz edilen ve akabinde istisnâ yapılan boşamalarda ise talakın mümkün olan miktarı değil, kelamın kendisi dikkate alınmıştır. Mesela 9 hariç 10 defa boşsun dese; bir boşama gerçekleşecektir.⁵⁹ Aynı konuda Şafîî ve Malikî mezheplerinin iki görüşü olup biri Hanefîler ile uyumlu iken diğeri talakın mümkün olan sayısının esas alınacağı ve üç boşamanın gerçekleşeceği yönündedir.⁶⁰

Talak konusunda ortaya çıkan ihtilaflara bu minval üzere yer veren Karâfî de, İbn Talha el-Endelüsî'ye nispet ettiği bir görüşten yola çıkarak müstağrak istisnânın butlanı konusunda icma olmadığını ifade etmektedir.⁶¹

Hanefî fakihlerinden Kâsânî, istisnânın tahsis olarak kullanımından hareketle müstağrak istisnâyı nesih olacağı için kabul etmemiştir. Talak, azat, ikrar gibi geri dönüş kabul etmeyen işlemler dışında, vasiyet gibi geri dönüşü mümkün kılan işlemlerde müstağrak istisnânın bir anlamda rucû olacağını ve bunun mümkün olduğunu söyleyenlerin varlığına işaret etmiştir. Ancak devamında, müstağrak istisnânın bazı yerlerde mümkün olduğunu söyleyenlere katılmamış ve burada asıl meselenin işlemlerde geri dönüşün mümkün olup olmaması değil, müstağrak istisnânın batıl olmasıdır, demiştir.⁶² İlgili konuya dair yapılan tartışmalarda sayılarla yapılan bir istisnâ örneğine yer verilmediği gibi nass da zikredilmemiştir.

SONUÇ

İstisnânın istisnâsı konusu dil ve usûl kitaplarında kendine yer bulan ve uzun tartışmalara medar olan bir konu olsa da fûrû konularda örnekleri son derece sınırlı kalmıştır. Serdedilen görüşler arasında sadece İsnevî'nin ifadelerinde geçen ve neredeyse başka kimsenin üzerinde durmadığı tevakkuf hükmü, belki de en çok bu konu için düşünülmesi gereken bir hükümdür. Zira nasslarda karşılığı olmayan bu konu üzerinden yapılan tartışmalarda, Hanefîlerin eleştirildiği farazî fıkıh üretme geleneği hemen mezhepte kendini göstermiş ve sonuçsuz ihtimaller üzerinden

⁵⁸ Cüveynî, *el-Furûk*, thk. Abdurrahman b. Selame b. Abdullah el-Müzeyni (Beyrût: Dâru'l-ceyl, 2004), 3/252.

⁵⁹ Kâsânî, *Bedâi'*, 3/156.

⁶⁰ Heyet, *el-Mevsû'atü'l-fıkhiyye* (Kuveyt: Vezâratü'l-evkâf ve'-ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1427 h.), 29/45.

⁶¹ Karâfî, *el-'İkdü'l-manzûm*, 2/209.

⁶² Kâsânî, *Bedâi'*, 3/155.

fıkıh yapılmıştır. Her ne kadar dil ve usûl açısından böyle bir kullanım mümkün olsa da bu kullanımı ihtilafın mümkün olmadığı cinsler üzerinde geçerli saymak, sayılarda ise sözü söyleyenin niyetini, ortamı, örfü vs. dikkate alarak tevakkuf yoluna gitmek daha uygun görünmektedir. Mesela “Öğrenciler geldi, Ali hariç, Hasan hariç, Mesut hariç” ifadesinde zincirleme olarak gelen müstesnâlar bir birinden bağımsız olduğu için bir anlam kargaşası yaşanmayacaktır. Zaten cins üzerinden tartışma yapılmaması, bunun müsellemler olduğunu gösterir. Asıl tartışma konusu yapılan sayılarda ise yorumların sonu gelmemiş konuyu inceleyenlerin zihninde net bir sonuç oluşmasına yeterince katkıda bulunmamıştır. Zincirleme istisnâ üslûbunda sonra gelen müstesnânın çok yönlü ihtimali, hüküm vermeyi de neredeyse imkânsız hale getirmiştir.

KAYNAKÇA

- Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. 16 Cilt. thk. Ali Abdülbârî Atiyye. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415 h.
- Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. 4 Cilt. thk. Abdürrazzak Afifi. Beyrût: Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nisâbü'rî. *el-Furûk*. 3 Cilt. thk. Abdurrahman b. Selame b. Abdullah el-Müzeynî. Beyrût: Dâru'l-ceyl, 2004.
- Durmuş, İsmail. “İstisnâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/388-390. İstanbul: TDV Yay., 2001.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhîd fî't-tefsîr*. 10 Cilt. thk. Sıdkı Muhammed Cemil. Beyrût: Dâru'l-fikr, 1420 h.
- Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali b. Tayyib el-Basrî. *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkıh*. 2 Cilt. thk. Halil el-Meys. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1403 h.
- Esterâbâdî, Necmü'l-eimme Radiyyüddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî el-Garavî es-Semnâkî (es-Semnâî). *Şerhu'l-Kâfiye*. 4 Cilt. thk. Yûsuf Hasan Ömer. Libya: Karayunus Üniv., 1975.
- Ferhat Koca, “İstisnâ (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/390-392. İstanbul: TDV Yay., 2001.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî. *el-Mustasfâ*. thk. Muhammed Abdüsselam Abdü's-Şâfi. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1993.

- Güman, Osman. *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*. Ankara: İsam Yay. 2017.
- Hasan, Abbas, *en-Nahvu'l-vâfi*. 4 Cilt. Dâru'l-meârif, 15. Basım, ts.
- Heyet, *el-Mevsû'atü'l-fıkhiyye*. 45 Cilt. Kuveyt: Vezâratü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1427 h.
- İbn Müflih, Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh er-Râmîni ed-Dımaşkı. *el-Mübdi' fi şerhi'l-Mukni'*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997.
- İbn Şâs, Ebû Muhammed Celâlüddîn Abdullâh b. Necm b. Şâs b. Nizâr el-Cüzâmî es-Sa'dî. *'İkdü'l-cevâhiri's-semîne fi mezhebi 'âlimi'l-Medîne*. 3 Cilt. thk. Hamîd b. Muhammed Lahmar. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsi el-İskenderî. *Fethu'l-kadîr*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-fıkr, ts.
- İbnü'l-İrâkî, Ebû Zür'a Veliyyüddîn Ahmed b. Abdirrahîm b. el-Hüseyn el-Kürdî el-Mihrânî. *el-Gaysü'l-hâmi' şerhu Şerhi Cem'î'l-cevâmi'*. thk. Muhammed Tâmir Hicazî. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004.
- İbnü'l-Lahâm, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. Alî el-Ba'li ed-Dımaşkı. *el-Kavâ'id ve'l-fevâidü'l-usûliyye ve mâ yeteallaku bihâ mine'l-ahkâmi'l-fer'iyye*. thk. Abdülkerim el-Fudaylî. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999.
- İbrahim, Mustafa vd., *el-Mu'cemu'l-vasît*. İstanbul: Çağrı Yay. 1989.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî el-İsnevî. *el-Kevkebü'd-dürrî fî mâ yeteharrecü 'ale'l-usûli'n-nahviyye mine'l-fürû'î'l-fıkhiyye*. thk. Muhammed Hasan Avvâd. Amman: Y.y., 1985.
- Karâfi, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî el-Karâfi. *el-İstiğnâ fi'l-istisnâ*. thk. Muhammed Abdulkadir el-Atâ. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1986.
- Karâfi, *el-'İkdü'l-manzûm fi'l-husûs ve'l-'umûm*. 2 Cilt. thk. Ahmed el-Hatm Abdullah. Mısır: Dâru'l-kütübi, 1999.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî. *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertîbi'ş-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1986.
- Mehmed Zihni Efendi. *el-muntehab ve'l-muktedab*. İstanbul: Marifet Yay. 1981.
- Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza. *Fusûlü'l-bedâyi' fi usûli'ş-şerâi'*. 2 Cilt. thk. Muhammed Hüseyin Muhammed Hasan İsmail. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2006.

- Nevevi, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî. *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*. 18 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, 1392 h.
- Nizâmeddin en-Nîsâbüri, Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec en-Nîsâbüri. *Garâ'ibü'l-Kur'ân ve regâ'ibü'l-furkân*. 6 Cilt. thk. Zekerıyyâ Umeyrât. Beyrût: Y.y., 1416 h.
- Râfiî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerim b. Muhammed b. Abdilkerim er-Râfiî el-Kazvîni. *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*. 13 Cilt. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavvaz. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmıyye, 1997.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî. *el-Mahsûl*. 6 Cilt. thk. Dr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1997.
- Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm (Abdiddâim) el-Halebî. *ed-Dürrü'l-maşûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. 11 Cilt. thk. Ahmed Muhammed Harrât. Dımeşk: Dâru'l-kalem, ts.
- Serahsî, Ebû Abdillâh Radiyyüddîn Burhânü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed es-Serahsî et-Tûsânî. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1993.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî. *el-Üm*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1990.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî. *İrşâdü'-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakki min ilmi'l-usûl*. 2 Cilt. thk. Ahmet Azv İnâye. Dimeşk: Dâru'l-kutubi'l-Arabî, 1999.
- Şirbîni, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbîni el-Kâhirî. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmıyye, 1994.
- Şirin, Şükrü. "Cassâs Ve İbnü'l-Arabî'nin Ahkâmü'l-Kur'ân İsimli Eserlerinde Yol Kesme Suçunun Karşılaştırılması". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (Aralık 2015), 47-76. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/guifd/issue/29295/313627>
- Şirin, Şükrü. *Ahakâm Ayetleri Bağlamında Fıkıh-Nahiv İlişkisi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Tûfi, Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerim b. Saîd et-Tûfi el-Hanbelî. *Şerhu Muhtarı'r-Ravda*. 3 Cilt. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1987.
- Üzüm, İlyas. "İstisnâ (Kelâm)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/392-393. İstanbul: TDV Yay., 2001.

- Yayar, Semira. *Arap Dilinde Müstesnâ*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1407 h.
- Zencânî, Ebü'l-Menâkıb Şihâbüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd b. Bahtyâr ez-Zencânî el-Bağdâdî. *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl*. thk. Muhammed Edip Salih. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1398 h.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türki el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî. *Teşnîfü'l-mesâmi' bi cem'î'l-cevâmi'*. 4 Cilt. thk. Seyyid Abdülaziz - Abdullah Rabi', Kahire: Mektebetü Kurtuba, 1998.
- Zerkeşî. *el-Bahru'l-muhîr fî usûli'l-fıkh*. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-kütübî, 1994.

16. Yüzyıl Osmanlısında Kur'ân Okuma Karşılığı Ücret Alma Tartışmaları: Birgivi Zeyrekzâde Örneği

The Discussions of Reading the Quran for a Fee in the 16th Century Ottoman:
The Example of Birgivi Zayrakzâde

Abdullah KAVALCIOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Dr. Lecturer, Trabzon University, Faculty of Theology, Department of
Islamic Law, Trabzon / Turkey
konursukaval69@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-4993-0693

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 4 Haziran / June 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 26 Ağustos / August 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.748131

Atıf / Citation: Kavalcıoğlu, Abdullah. "XVI. Yüzyıl Osmanlısında Kur'ân Okuma Karşılığı Ücret Alma Tartışmaları: Birgivi Zeyrekzâde Örneği / The Discussions of Reading the Quran for a Fee in the 16th Century Ottoman: The Example of Birgivi Zayrakzâde". *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches* 54 (31 Aralık / December 2020/2), 303-328. doi: 10.29288/ilted.748131

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Bir vakıf medeniyeti olarak tarif edilen Osmanlı devletinde XV. asırdan devletin yıkılışına kadar varlığını sürdüren vakıf çeşitlerinden biri de para vakıflarıdır. Para vakıflarının türleri arasında Kur'an-ı Kerim okunması için kurulan vakıflar da yer almaktadır. Diğer vakıflar gibi bu tür vakıflar da Osmanlı Devletinin sonuna kadar faaliyetlerini sürdürmüş, beraberinde konu hakkındaki tartışmalar da devam etmiştir. Ücret karşılığı Kur'an okuma konusunu ele alan eserlerden biri Birgivi Mehmed Efendi (ö. 981/1573) tarafından yazılan *İnkazü'l-hâlikin* adlı risaledir. Ücret karşılığı Kur'an okumanın caiz olmadığı görüşü savunulan bu risale günümüz araştırmacıları tarafından bilinen ve hakkında çalışmalar bulunan bir eserdir. Bu eser sadece günümüzde değil yazılmasının akabinde de ilmi münakaşalara konu olmuş bir çalışmadır. Mesela Zeyrekzâde Emrullah el-Hüseynî tarafından yazılan *Risâle fi cevâzi ahzi'l-ücreti li-kıraeti'l-Kur'an* adlı eser Birgivi'nin risalesine reddiye olarak kaleme alınmıştır. Ayrıca Zeyrekzâde'nin bu eseri ücret karşılığı Kur'an okumanın caiz olduğu görüşünü delilleri ile birlikte genişçe ele alan nadir eserlerden biridir. Bu çalışmada her iki müellifin görüşleri mukayeseli olarak ele alınacaktır. Ancak burada iki müellifin değindiği muhtelif hususlar değil yalnızca ortak olarak ele aldıkları konulara ve meselelere değinilecektir. Bunda da amaç sosyal zemini olan fikhî bir meseleyi ele almadaki farklılığı münakaşa etmektir.

Anahtar Kelimeler: *İslâm Hukuku, Para Vakıfları, Ücret, Kur'an, Birgivi, Zeyrekzâde.*

Abstract

One type of the pious foundations which subsisted from the fifteenth century until the collapse of the empire in the Ottoman Empire, which is described as a civilisation of foundation, is the money foundations. Among these money foundations, there are foundations established for the recitation of Qur'an. These foundations, like the others, had subsisted till the collapse of the Ottoman Empire, but discussions about them continued. One of the works which discusses the recitation of Qur'an for a fee is the epistle named as "*İnkâzû'l-hâlikin*" written by Birgivi Mehmed Efendi (d. 1573). He alleges in this epistle, which is well known among the modern researchers and about which there are some studies, that the recitation of Qur'an for a fee is not licit. This epistle is not only discussed today, but at the time it was written it had been discussed among the scholars. For example, Zeyrekzâde Emrullah al-Hüseynî had written a refutation titled as "*Risâle fi cavâzi akhzi'l-ücrati li-qıraati'l-Qur'an*" against the epistle of Birgivi. Also, this is very rare work that discussed widely with the proofs that the recitation of Qur'an is licit. In this article, the views of two authors will be treated comparatively only in terms of common points. The aim of this study is to discuss the juridical issue which has a social aspect from the view of two authors that have different approaches.

Keywords: *Islamic Law, Money foundations, Fee, Qur'an, Birgivi, Zeyrekzâde.*

Extended Summary

The Ottomans stand out among the societies that adopted Islam for the importance they attached to the foundations. Money foundations are one of the types of foundations that existed in the Ottoman geography from the 15th century until the collapse of the empire. Although the money foundations continued their existence from the early periods of the Ottoman Empire to its collapse, debates on the legitimacy of these foundations continued. In this study, debates on the legitimacy of the foundations that are established for the Qur'an recitation, a type of financial foundations, will be discussed. One of the most important reasons for this discussion is to determine whether a fee can be charged in return for an act that is considered as worship, because reciting the Qur'an is considered as an act of worship at the same time. As a matter of fact, the main purpose of worship is to gain Allâh's approval and to acquire merit as a result of this action. *İnkâzû'l-hâlikin* was the first epistle, in which Birgivi Mehmed Efendi discussed extensively the subject of charging a fee in return for reciting the

Qur'an. The reason behind the particular importance given to the subject by the author could be the fact that this type of foundation was then the most common type of monetary foundations. Because, one of the most common types of foundations in this period where monetary foundations were discussed intensely were those foundations established for recitation of Qur'an for the souls of the people after their death. On the other hand, *Risala fi cavazi akhzi'l-ucrati li-qiraati'l-Qur'an*, was written by Zeyrekzâda as a refutation to Birgivi's epistle. Zeyrekzâda says that an epistle written by a scholar defends the opinion that reciting the Qur'an for a fee is not permissible and this opinion defended in this epistle is generally accepted during his lifetime. In his work, Zeyrekzâda does not state clearly the author of this epistle. However, in our opinion, the epistle that the author criticizes is the *Risalah* entitled as *İnkâzü'l-hâlikîn*, which is the work written by Birkawî. Because in his epistle, the author presents the issues stated by Birgivi to prove his opinion and he gives answers to issues. One of the important issues in the discussion of the recitation of Qur'an for money is the concepts of şıla (from the root meet, arrive) and fee. The two authors, who share the same opinion on the meaning and the essence of the concepts of şıla and fee, adopt the view that this process will be permissible if the money received in return for reciting the Qur'an is considered as "şıla". The matter that the two authors disagree is related to the situation when the payment made for reciting the Qur'an is a fee. The two authors discussed this issue extensively in their respective papers. However, in this study, the matters touched upon in common by both authors will be discussed. One of the verses of Qur'an that Birgivi mentioned proving his opinion is the verse 2/41, in Surah al-Baqarah: "And do not exchange My signs for a small price, and fear [only] me" (al-Baqara 2/41). According to him, this verse criticizes those who sell and change the verses of Qur'an in exchange of worldly benefits. According to Zeyrekzâda, those who deny the truth and the provisions of the Qur'an are criticized with this verse. Moreover, this is only possible by claiming that the provisions sent down with verses are not right. Because as the person who receives a fee for reciting the Qur'an continues to benefit from the Qur'an as long as he or she believes in the truth of the Qur'an. Therefore, the person who receives a fee for reciting the Qur'an is not among those people criticized by this verse as long as he or she continues to believe in his (her heart and sustain it in his/her language. One of the hadiths mentioned by Birgivi to prove his opinion is the hadith which says: "Read the Qur'an but do not earn a living over Qur'an" Another hadith mentioned by Birgivi on this issue is the following: "Whoever recites you from the Qur'an, should ask Allâh for the return of this reciting, as some people will come and recite the Quran and they will be begging for money by using Qur'an that they recite as a means to that end." Zeyrekzâda acknowledges the existence of these hadiths and accepts that they are related with legitimacy/illegitimacy issue of accepting a fee for reciting the Qur'an. However, according to him, these hadiths state obscurity/presumption because they contain a provision based on *Khabar al- Wâhid* (a report which falls short of the predicate mutawâtir). Furthermore, these hadiths conflict with a hadith in Bukhârî: "Among the things you are paid for, the one you deserve most is the price you get in return for the Qur'an". Therefore, the hadiths mentioned cannot be the definitive proof of its judgment as *haram* (forbidden). As it is a general application in the science of hadith method, the choice among narratives that conflict with each other is made according to the books containing them. Hadiths in al-Bukhârî and Şâhih al-Muslim are preferred when they conflict with the hadiths in other books. Therefore, it can be said that there are proofs, in both hadiths and verses as well as in fatwas of Hanafi scholars, who support both authors. For this reason, it may not be correct to categorically say that the fee received for reciting the Holy Qur'an is *haram* or *halâl*. To make judgments on this issue, it is necessary to pay attention to the facts whether it was negotiated from the beginning, what intent the reciter has, whether the reciter is doing this as a means of subsistence-getting rich or not. If the person sees reciting the Qur'an, which is a form of worship, as a way for sustenance and wealth, it could be more accurate to see this act as *haram*.

GİRİŞ

XVI. yüzyıl Osmanlı tarihi açısından önemli bir dönemdir. Zira bu zaman dilimi Osmanlı Devleti'nin siyasi güç ve kudretinin en yüksek seviyeye ulaştığı dönem olarak kabul edilir. Önemli siyasi ve askeri başarıların kazanıldığı bu dönem aynı zamanda önemli ilmi tartışmaların yaşandığı bir dönemdir.¹ Bu tartışmalardan biri ücret karşılığında Kur'ân okumanın caiz olup olmadığı hususudur. Kur'ân okuma karşılığında ücret almanın hükmü hususundaki ihtilafın en önemli gerekçelerinden biri ibadet nevinden olan eylemler karşılığında ücret alınıp alınamayacağıdır. Bu tartışmadaki diğer bir önemli husus ise ibadetten elde edilecek sevabın başka birine bağışlanmasının imkânı meselesidir. Zira Kur'ân okumak bir ibadettir. İbadetlerde temel amaç ise Allah rızasını kazanmak ve yapılan bu eylemden sevap kazanmaktır.²

Bu konudaki tartışma daha sonra izah edileceği üzere Hz. Peygamber daha hayatayken sahabenin ihtilaf ettikleri bir meseledir. Bir mesele hakkında yapılacak olan çalışmanın bütün asırları ve bütün bölgeleri kapması zor olacağı için bu çalışmada XVI. yüzyıl Osmanlı coğrafyasında konu ile ilgili yaşanan tartışmalara değinilecektir. Zira tespit edebildiğimiz kadarıyla bu konu hakkında Osmanlı coğrafyasında birbirine reddiye niteliği taşıyan müstakil eserlerin verildiği iki dönem vardır.³ Bu dönemlerden ilki XVI. yüzyılda te'lif edilen eserlerdir. Bu dönemlerden ikincisi ise XIX. yüzyılda yazılan eserlerdir. Bu eserler İbn Âbidîn (1784–1836) tarafından yazılan *Şifâü'l-'alil ve bellü'l-ğalil fi hükmi'l-vasiyyeti bi'l-hatâmât ve't-tehâlil*⁴ adlı risale ve Mahmûd Hamza el-Hüseynî (1821-1887) tarafından İbn Âbidîn'in risalesine reddiye olarak yazılan *Ref'u'l-ğışâve 'an ahzi'l-ücreti 'ale't-tilâve*⁵ adlı risaledir. Bu çalışmada ise her ikisi de XVI. Yüzyılda yaşamış olan Birgivi Mehmed Efendi (ö. 981/1573) ve Zeyrekzâde Emrullah el-Hüseynî'nin (ö. 1008/1600) konu hakkındaki görüşleri ele alınacaktır. Bu konu hakkında bu iki Osmanlı âlimini önemli kılan husus bu tartışmayı konu edinen risaleleridir. Birgivi'nin *İnkâzü'l-hâlikîn* adlı risalesi Kur'ân okuma karşılığı ücret alma konusunu genişçe ele alan ilk risaledir. Daha sonra değinileceği üzere Zeyrekzâde tarafından yazılan *Risâle fi cevâzi ahzi'l-ücreti li-kıraeti'l-Kur'an* adlı risale ise Birgivi'nin risalesine reddiye olarak yazılmıştır. Bu iki risale ve müellifleri hakkında değeri-

¹ Ahmet Yaşar Ocak, "Kanûni Sultan Süleyman Devrinde Bir Osmanlı Heretiği: Şeyh Muhyiddin-i Karamani", *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1991), 473.

² Konuyla ilgili değerlendirmeler için bk. Mehmet Şener, "Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/410-411; Ferhat Koca, "İbadet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/247.

³ Ancak Osmanlı coğrafyasında başka dönemlerde konu hakkında eser te'lif edilmediğini söylemek doğru olmayabilir. Zira gerek Türkiye'deki yazma eser kütüphanelerinde gerek yurtdışında bulunan Osmanlı müelliflerine ait konuyla ilgili henüz tespit edilememiş eserlerin varlığı muhtemeldir.

⁴ Risale hakkında bilgi için bk. Mustafa Ateş, *Son Dönem Osmanlı Fakihlerinden İbn Âbidîn'in Fıkıhçılığı - Reddül-Muhtâr Örneği* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 61-62.

⁵ Risale ve müellifi için bk. Mustafa Bakır, "Mahmûd Hamza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/365-366.

dirme yapmaya başlamadan önce Osmanlı toplumundan konu hakkında tartışmaların tarihi geçmişine kısaca değinilecektir.

1. TARİHİ ARKA PLAN

Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki Kur'ân okuma karşılığı ücret alma konusu para vakıfları ile ilgili bir husustur ve bu konudaki tartışmaların önemli bir kısmı para vakıfları meselesi bağlamında ele alınmıştır.⁶ Para vakıfları vakfeden kişinin vakfettiğinin tamamı ya da bir bölümünün para olduğu vakıflardır. Vakfedilen para vakıf yöneticileri tarafından işletilir ve elde edilen gelir vakıf şartlarına uyularak vakfın amacına uygun olarak harcanır.⁷ Kurulan bu vakıfların amaçları arasında fakirlerin ihtiyaçlarının giderilmesi, vakıf mütevellisinde yer alan kişilerin maaşlarının temini, çeşme yapımı ve tamiri, vakfeden kişinin sağlığında selameti ve vefat ettiğinde ruhu için Kur'ân okunması⁸ gibi hususlar vardır.

Vakfın bir çeşidi olan para vakıfları Osmanlı toplumunda ortaya çıkan bir vakıf türüdür. Zira Osmanlılardan önce para vakıflarının bulunduğu dair bir bilgi yoktur. Bu vakıf türünün Osmanlı coğrafyasında ortaya çıkış tarihi hakkında kesin bilgi bulunmamakla birlikte para vakfı uygulamasına dair ilk örneklerin XV. yüzyılda görüldüğü bilinmektedir.⁹ Para vakıfları ile ilgili tartışmaların Şeyhülislâm İbni Kemal (ö. 940/1534) döneminde başladığı anlaşılmaktadır. Zira para vakıflarının caiz olduğu görüşünü savunan İbni Kemal'in konuyu kısaca ele aldığı müstakil bir risalesi vardır.¹⁰ İbni Kemal'in vefatından yaklaşık on yıl sonra bu tür vakıfların sayılarının ve vakfedilen paranın miktarının artmasıyla para vakıfları ile ilgili tartışmalar yoğunlaşmıştır. Bu konudaki tartışmaları başlatan kişinin dönemin Rumeli Kazaskeri Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi (ö. 954/1547) olduğu söylenebilir. Para vakıflarının caiz olmadığı görüşünü savunan Çivizâde Mehmed Efendi bu tür vakıfların yasaklanması için çaba sarf etmiştir. Çivizâde'nin bu faaliyetinden rahatsız olan dönemin Şeyhülislâm'ı Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574) para vakıflarının caiz olduğu görüşünü savunan bir risale yazmıştır. Ebüssuûd Efendi tarafından yazılan risaleye reddiye niteliğinde bir risale yazan Çivizâde, dönemin Padişahı Kanûnî Sultan Süleyman'ı (ö. 974/1566) da ikna etmiş ve para vakıflarının yasaklanması kararının yer aldığı bir fetva metni hazırlamıştır. Ve bu metin Padişah emri

⁶ M. Hulusi Lekesiz, *16. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Prütanist) Bir Eleştirisi: Birgivi Mehmed Efendi ve Fikirleri* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 199.

⁷ Kübra Abazi, *XVII. Asrın İlk Çeyreğinde Bursa'da Kadınlar Tarafından Kurulan Vakıfların Kuruluş Amaçları ve İşleyişleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 58; Erhan Yavuz, *XVI. ve XVII. Yüzyıl Osmanlı Ekonomisinin Finansmanında Vakıfların Rolü* (Ankara: Başkent Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 58.

⁸ İsmail Kurt, *Para Vakıfları: Nazariyat ve Tatbikat* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1996), 79-88.

⁹ Kaşif Hamdi Okur, "Para Vakıfları Bağlamında Osmanlı Hukuk Düzeni ve Ebüssuud Efendinin Hukuk Anlayışı Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7-8 (Aralık 2005), 41-44.; Yavuz, *Osmanlı Ekonomisinin Finansmanında Vakıfların Rolü*, 58.

¹⁰ Tahsin Özcan, "İbn Kemal'in Para Vakıflarına Dair Risalesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 4 (2000), 32.

olarak uygulanmak üzere kadılara gönderilmiştir.¹¹ Para vakıflarının yasaklanmasıyla bu vakıflardan sağlanan kaynakla sürdürülen hizmetlerin finansmanında problemler ortaya çıkmıştır. Çivizâde'ye başta dönemin Şeyhülislâm'ı Ebüssuûd Efendi olmak üzere bazı âlimler tepki gösterirler.¹² Ancak bu tepkiler konu hakkındaki yasağın Çivizâde'nin ölümüne kadar devam etmesini engellememiştir. Çivizâde'nin vefatından sonra konu dönemin Padişahı Kanûnî Sultan Süleyman'ın emriyle yeniden incelenmiş ve başta Ebüssuûd Efendi olmak üzere devrin önde gelen âlimlerinin onayıyla 955/1548 yılında yazılan bir emirle bu yasak kaldırılmıştır. Para vakıfları konusundaki yasağın kaldırılmasından sonra bu vakıf türü Osmanlı Devleti'nin son dönemlerine kadar devam etmiştir.¹³ Ancak bu durum para vakıfları konusundaki tartışmaların devam etmesine engel olmamıştır. Çivizâde Mehmed Efendi gibi para vakıflarının meşru olmadığı görüşünü savunan bir diğer âlim ise Birgivi Mehmed Efendi dir.

Birgivi, para vakıfları yasağının kaldırılmasından 24 yıl sonra ve 979 (1572) yılında Şeyhülislâm Ebüssuûd tarafından yazılan *Risâle fi vakfi'l-menkül ve'n-nukûd*¹⁴ adlı risaleye reddiye olarak *es-Seyfü's-şârim fi 'ademi cevâzi vakfi'l-menkül ve'd-derâhim* isimli risalesini yazmıştır. Bu risalede para vakıflarının caiz olup olmadığı hususu genişçe ele alınmıştır.¹⁵ Para vakıfları başlığı altındaki meselelere dair genel değerlendirmelerini bu risalede yapan Birgivi, bu başlık altında yer alan Kur'an okuma karşılığı ücret alma meselesine özel önem vermiş ve detayları aşağıda geleceği üzere konu hakkında müstakil risaleler yazmıştır. Müellifin para vakıfları başlığı altında yer alan konulardan yalnızca Kur'an okuma karşılığı ücret alma meselesini ele alan risaleler yazması dikkat çekicidir. Birgivi'nin bu konuya özel önem vermesinin sebebi bu vakıf türünün en yaygın para vakfı çeşidi olması olabilir. Zira para vakıfları tartışmalarının yoğun olarak yapıldığı bu dönemde görülen en yaygın vakıf türlerinden biri kişilerin öldükten sonra ruhlarına Kur'an okunması için kurdukları vakıflardır. Bu tür vakıfların yaygın olmasındaki en önemli etkenlerden biri bu vakıfların gelir düzeyi düşük kimseler tarafından da kurulabilmesi olabilir.¹⁶ Şeyhülislâm Ebüssuûd bizzat kurulmasına onay verdiği vakıfların önemli bir kısmı camilerde Kur'an okunması için kurulan vakıflardır.¹⁷

¹¹ Kaşif Hamdi Okur, "Para Vakıfları Bağlamında Örfün Kaynak Değerine İlişkin Birgivi ve Ebüssuud Arasındaki Tartışmalar", *Balıkesirli Bir İslam Âlimi: İmam Birgivi*, ed. Mehmet Bayyigit vd. (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019), 1/60; H. Hüsnü Koyunoğlu, "Para Vakıfları: Muhasebe Defterlerine Göre 17. Yüzyıl İstanbul Uygulaması", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8-1 (Şubat 2008), 261-262.

¹² Konu hakkındaki tepkiler için bk. Koyunoğlu, *Para Vakıfları*, 261; Mehmet Şimşek, "Osmanlı Cemiyetinde Para Vakıfları Üzerinde Münakaşalar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (1986), 210-211.

¹³ Okur, *Para Vakıfları Bağlamında Osmanlı Hukuk Düzeni*, 43-44.

¹⁴ Risale hakkında bilgi için bk. Ahmed Akkündüz, "Ebüssuûd Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/368.

¹⁵ Akkündüz, "Ebüssuûd Efendi", 10/368. Birgivi'nin risalesi hakkında bilgi için bk. Lelesiz, *Birgivi Mehmed Efendi ve Fikirleri*, 69-71.

¹⁶ Colin Imber, *Şeriattan Kanuna Ebüssuud ve Osmanlı'da İslâmî Hukuk*, çev. Murteza Bedir (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2004), 150.

¹⁷ Imber, *Şeriattan Kanuna*, 150. Bu vakıflara örnekler için bk. Kurt, *Para Vakıfları*, 81-82.

Şimdiye kadar aktarılan bilgiler Kur'ân okuma karşılığı ücret alma hususundaki tartışmalarda Ebüssuûd Efendi'nin önemli yeri olan bir âlim olduğunu gösterir. Ebüssuûd hem verdiği fetvalarla hem de döneminde yapılan kanunlaştırma faaliyetlerindeki önemli katkılarıyla yaşadığı asrın en etkili din adamı olarak kabul edilmektedir.¹⁸ Ebüssuûd'un verdiği fetvalarla dâhil olduğu hususlardan biri de Kur'ân okuma karşılığı ücret alma meselesidir. Dönemin sosyolojik yapısı ve halkın adetlerine, İslâm dininin temel prensipleriyle çelişmediği sürece, müsamaha gösterilmesi yönünde tavır sergileyen Ebüssuûd¹⁹ Kur'ân okuma karşılığı ücret almanın caiz olduğu görüşünü benimsemiştir.²⁰ Onun bu konuyla ilgili verdiği fetvalardan bazıları şunlardır;

Soru: Zeyd'in ücret karşılığı Kur'ân okuması şer'î midir ve bu okuma karşılığı aldığı ücret helal olur mu? Cevap: Tercih edilen görüşe göre okuyan ibadet niyeti ile okur ve hâsıl olan sevabı ücreti veren kişiye hibe ederse helal olur.²¹

Soru: Zeyd, yalnızca ücret almak kastıyla Kur'ân okusa aldığı para helal olur mu? Cevap: Aldığı para helal olmaz, parayı sahibine vermesi gerekir.²²

Aktarılan bu fetvalardan anlaşılacağı üzere Şeyhülislâm Ebüssuûd'a göre kişinin hayattayken para verip Kur'ân okutması ve öldükten sonra ruhu için Kur'ân okunması için malını vakfetmesi caizdir. Ancak Ebüssuûd Efendi de yalnızca ücret almak niyetiyle Kur'ân okuyan kişinin bu eylem karşılığında ücret almasını caiz görmez.

Para vakıflarının kanunlaşmasında önemli katkıları ve ücretle Kur'ân okunması hususundaki tutumu sebebiyle Ebüssuûd Efendi'yi eleştiren Birgivi ise *İnkâzû'l-hâlikîn* adlı risaleyi yazmıştır. Bu risalede müellif aynı zamanda ibadet anlamı taşıyan imamlık, müezzinlik, Kur'ân okuma gibi amellerin para karşılığı yapılmasını eleştirir. Müellif, yaşadığı dönemde yaygın bir uygulama olan ücret karşılığı Kur'ân okuma meselesini genişçe ele aldığı ve bizzat kendisi tarafından Osmanlıca olarak yazılan bu risale, bu uygulamayı icra eden kişilerin tepkisini çekmiştir.²³ Bu tepkiler üzerine Birgivi, bu risaledeki bazı hususları izah etmek üzere *Hâşiyetü İnkâzû'l-hâlikîn* adlı risalesini yazmıştır. Birgivi'nin bu konuda yazdığı diğer bir eser ise *İkâzû'n-nâ'imîn ve ifhâmü'l-kâşırîn* adlı risaledir. Müellif bu risalesinde *İnkâzû'l-hâlikîn* ve haşiyesinde ifade ettiği görüşlere gelen eleştirileri cevaplandır-

¹⁸ İsmail Cebeci, "İngilizce Literatürde Osmanlı Dönemi Fetva Çalışmaları", *TALİD* 11/22 (2013), 135-136.

¹⁹ Osman Cengiz, *16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinin Kaynakları* (İstanbul: Ketebe, 2019), 68; Colin Imber, Ebüssuûd'un bu tavrını şu ifadelerle aktarır; "Ebüssuûd'un nihai ilgisi hukukî metinler olmayıp aksine pratik ve kamu yararına olandı." Imber, *Şeriattan Kanuna*, 155.

²⁰ Pehlül Düzenli, *Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi ve Fetvâları* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 20.

²¹ Cengiz, *16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinin Kaynakları*, 352.

²² M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi Fetvâları Işığında 16. Asır Türk Hayatı* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1972), 177.

²³ Lekesiz, *Birgivi Mehmed Efendi ve Fikirleri*, 71-72.

miş ve bu iki risaledeki görüşleri anlamayanlar için aynı delilleri tekrar ifade etmiştir. Müellifin bu konuda yazdığı son eser ise *Hâşiyetü İkâzû'n-nâ'imîn* adlı risaledir. Bu risalede Birgivi, daha önce konu hakkında yazdığı üç risaledeki görüşlere gelen eleştirileri on altı maddede sıralayarak bu eleştirilere cevap vermiştir. Ona göre bu on altı maddede sıralanan hususlar on altı fitnenin sebebidir. Bu maddelerden biri ücret karşılığı Kur'ân okumanın caiz olduğu görüşünü savunanların bu görüşlerini padişahın bu yöndeki emriyle meşrulaştırmaya çalışmalarıdır. Bu husustaki fitneye on birinci maddede değinen Birgivi, ücretle Kur'ân okumanın caiz olduğu görüşünü savunanların sultanın bu yöndeki emrini hatırlatıp bu emre itaat edilmesi gerektiğini savunduklarını söyler. Ancak Birgivi'ye göre bu delillendirme hatalıdır. Zira bu konular sultanın tasarrufu altında olan konular değildir. Ve Allah'a isyan anlamına gelecek meselelerde idareci olan kişiye itaat etmek gerekli değildir.²⁴

Dolayısıyla para vakıfları ve ücretle Kur'ân tilâveti konusu XVI. yüzyıl Osmanlı toplumunda Şeyhülislâm'ı Ebussuûd Efendi başta olmak üzere dönemin önemli âlimlerinin dâhil olduğu bir tartışmadır. Bu tartışmada Ebussuûd Efendi konu hakkında verdiği fetvalar ve kurulmasına onay verdiği ücretle Kur'ân okunması için kurulan vakıflar sebebiyle ön plana çıkmaktadır. Para vakıflarının ve ücretle Kur'ân okumanın caiz olmadığı görüşünü savunan ve bu konuda müstakil risaleler yazan İmam Birgivi de ön plana çıkan isimlerdendir. Bu iki müellifin para vakıfları konusu ve bu konuyla ilgili olan ücretle Kur'ân okuması konusundaki görüşleri hakkında, bir kısmına bu çalışmada atıf yapılan, birçok çalışma vardır. Ancak XVI. yüzyılda yaşamış ve ücret karşılığı Kur'ân okuma konusunda müstakil bir risale yazmış olmasına rağmen Zeyrekzâde Emrullah el-Hüseynî ve *Risâle fî cevâzi aḥzi'l-ücreti li-kıraeti'l-Kur'an* isimli risalesine değinilmemiştir. Zeyrekzâde, bu risalesini Birgivi'nin *İnkazü'l-hâlikin* adlı risalesine reddiye olarak yazmıştır.

Zeyrekzâde Emrullâh, Osmanlı Padişahı II. Selim'in (ö. 982/1574) hocası olan Zeyrek Muhyiddin Efendi'nin oğludur. 945/1539 yılında dünyaya gelen Zeyrekzâde Emrullâh, ilk eğitimini Şehzade muallimi olan babasından almış daha sonra devrinin önde gelen âlimlerinden eğitimine devam etmiştir. Öğrencilik hayatı döneminde öğrenmeye olan isteği ve zekâsıyla ön plana çıkan Zeyrekzâde, eğitimini tamamladıktan sonra Osmanlı coğrafyasının çeşitli bölgelerinde Müderrislik ve Kadılık görevleri yapmıştır. 1008/1600 yılında İstanbul'da vefat eden Zeyrekzâde'nin *Ta'lika ale'l-eşbah ve'n-nazair, Haşiyeye ala dibaceti tefsiri Ebi's-Su'ud* isimli eserleri vardır.²⁵ Zeyrekzâde'nin ücretle Kur'ân okunma konusunu ele aldığı *Risâle fî cevâzi aḥzi'l-ücreti li-kıraeti'l-Kur'an* isimli risalesi de vardır. Biyografi kitaplarında bu eserin Zeyrekzâde'ye nispet edildiğine dair bir kayda ulaşamadık. Bu risalenin kütüphanelerde tespit edebildiğimiz üç nüshası vardır. Bu nüshalardan ilki Süleyma-

²⁴ Lekesiz, *Birgivi Mehmed Efendi ve Fikirleri*, 73-74.

²⁵ Nev'izâde Atâyi, *Hadâiku'l-Hakâ'ik fî Tekmileti'ş-Şakâ'ik*, haz. Suat Donuk (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 2/1170-1172.

niye Kütüphanesi Kasidecizade koleksiyonunda bulunan yazma Zeyrekzâde hayat-tayken Hicri 984 (Miladi 1576) yılında istinsah edilmiştir.²⁶ İkinci nüsha ise Raşid Efendi Yazma Eser Kütüphanesi'nde bulunan nüshadır.²⁷ Süleymaniye Kütüphanesi Serez koleksiyonunda bulunan nüsha ise Zeyrekzâde'ye nispet edilerek "Risâle fi cevâzi ahzi'l-ücre ala tilâveti'l-Kur'an" ismiyle kaydedilmiş olsa da risalenin aslı olmayıp risaleyle ilgili bilgiler ihtiva eder. Bu nüsha Birgivi Mehmed Efendi'nin (ö. 981/1573) *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* adlı eserinin yazmasının son kısmında yer almaktadır. Bu nüshada Zeyrekzâde, Hicri 979 yılında ücretle Kur'an okumanın caiz olmadığı görüşünü savunan bir âlimle tartıştığını ve kuvvetli hüccetlerle ona galip geldiğini daha sonra ise bu konuda müstakil bir risale yazdığını söyler. Ayrıca müellif bu nüshada konu hakkında yazdığı risaleyi özetleyerek aktarır.²⁸ Çalışmanın bundan sonraki kısmında iki müellifin konu hakkındaki görüşleri mukayeseli olarak incelenecektir.

2. ZEYREKZÂDE'NİN BİRGİVİ'YE İTİRAZI

Zeyrekzâde, bir âlim tarafından ücretle Kur'an okumanın caiz olmadığı görüşünün savunulduğu bir risale yazıldığını ve bu risalede savunulan görüşün yaşadığı dönemde genel kabul gördüğünü söyler. Zeyrekzâde, eserinde bu risalenin kim tarafından yazıldığını ifade etmez. Ancak kanaatimize göre müellifin eleştirdiği risale Birgivi'nin eseri olan *İnkâzû'l-hâlikîn* adlı risaledir. Zira müellif, risalesinin tamamında Birgivi'nin eserinde görüşünü ispat etmek için zikrettiği hususları aktarır ve cevaplar verir. Müellif, mezhepte muteber kabul edilen kitaplarda bu risalede savunulan görüşü destekleyen ifadelerin bulunduğunu ancak bu görüşün reddini gerektirecek bilgilerin de bulunduğunu ifade eder. Zeyrekzâde, tenkit ettiği bu risalede birçok hatanın bulunduğunu ancak kendisinin yalnızca hakikatin gizlendiğine inandığı noktalara değineceğini söyler.²⁹

Böylece eserini yazma sebebine dair bilgiler veren Zeyrekzâde ücret-sıla ayırımı-na dair Birgivi'den yaptığı aktarımdan sonra Birgivi'nin zikrettiği delil ve gerekçeleri aktarır ve cevaplar verir. Zeyrekzâde, Birgivi'nin ücret sıla ayırımına dair görüşünü aktarır. Ancak bu hususta bir eleştiri yöneltmez. Bu sebeple Birgivi'nin ücret sıla ayırımına dair görüşlerine kısaca değinilip sonra iki müellifin görüşlerinin mukayesesine geçilecektir.

²⁶ Zeyrekzâde Emrullah Muhammed b. Seyrek el-Hüseynî, *Risâle fi cevâzi ahzi'l-ücre ala tilâveti'l-Kur'an* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizade, 000710), 16a.

²⁷ Zeyrekzâde Emrullah Muhammed b. Seyrek el-Hüseynî, *Risâle fi cevâzi ahzi'l-ücre ala tilâveti'l-Kur'an* (Kayseri: Raşid Efendi Kütüphanesi, Raşid Efendi 000685), 1b-6b.

²⁸ Zeyrekzâde Emrullah Muhammed b. Seyrek el-Hüseynî, *Risâle fi cevâzi ahzi'l-ücre ala tilâveti'l-Kur'an* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, 001559), 113a.

²⁹ Zeyrekzâde, *Risâle fi cevâzi ahzi'l-ücre* (Kasidecizade, 000710), 10b.

2.1. Ücret-Sıla Ayırımı

Ücret kelimesi ‘yapılan işin karşılığını vermek’ anlamına gelen *أجر* kökünden türeyen bir isimdir. *أجر* köküyle aynı anlama gelen ücret ‘iş yapan kişinin yaptığı iş karşılığında aldığı bedel’ anlamına da gelmektedir.³⁰ Sıla ise ‘bir şeyi başka bir şey ile birleştirme’ anlamına gelen *وصل* kökünden türeyen bir mastardır.³¹ Sıla kavramı fıkıh ıstılahında ise ilgi, alâka, bağış ve ödül anlamlarına gelir. Vakıf gelirlerinden verilen paranın bazısı da sila olarak isimlendirilir. Eğer kendisine para verilen kimse zengin ise aldığı bu para ‘sadaka’ değil ‘sıla’ olur.³² Birgivi’ye göre ücret ve sila arasındaki fark anlayışı en kıt olanların bile rahatlıkla anlayabilecekleri kadar açıktır. Fakihlerin birçok yerde bu ayırma işaret ettiklerini ve ‘bu siladır ücret değildir’ ve ‘bu ücrettir sila değildir’ dediklerini aktaran Birgivi, bu iki kavram arasındaki farkı şu şekilde izah eder;

Ücret herhangi bir iş için belirlenmiş maldır ve o işe bedel olarak işi yapan kişiye verilir. Bu durumda parayı veren iş yapılınsı diye parayı verirken parayı alan ise o işi yalnızca ücret almak için yapar. Bu sebeple işçi yaptığı bu iş sebebiyle yalnızca ücreti hak eder ahirette bir sevabı hak etmez. Eğer yaptıkları akdın şartlarına riayet ederse bu ücret ona helal olur. Sıla ise parayı verenin başlangıçta hayırlı bir iş yapmak niyetiyle hibe olarak vermesi parayı alanın ise bu işle sevap kazanmayı murat ederek hibe edilen parayı alması durumunda olur. Kadıların, müderrislerin, öğrencilerin, imamların, müezzinlerin beytülmalden veya bunlardan biri için kurulmuş vakıflardan aldıkları mal silanın örnekleridir. Kim bu işlerden birini Allah’a yakınlaşmak kastıyla yaparsa sila olarak aldıkları mal onlara helal olur ve bu kişiler ahirette sevabı hak ederler. Ancak yalnızca o malı almak için bu işlerden birini yaparlarsa aldıkları mal haram olur ve ahirette sevabı hak etmezler. Aldıkları bu mal niyetleri sebebiyle siladan ücrete dönüşmüştür. Zira silayı hak etmek ancak sevap kastedilen amel ile mümkün olur. Dünya menfaatini kastetmek ise sevabı gerektirmez.³³

Böylece ücret-sıla kavramlarını ve aralarındaki farkı izah eden Birgivi’nin aynı zamanda ibadet yönü olan eylemlerin yalnızca ücret almak kastıyla yapılması durumunda alınacak paranın sila sayılmayacağı ve haram olacağı görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Zeyrekzâde ise Birgivi’nin bu ifadelerini aktarır ve eleştirmeden konuyu ele almaya başlar.³⁴ Ücret ve sila kavramının anlam ve mahiyeti hususunda aynı görüşü paylaşan iki müellif Kur’ân okuma karşılığı alınan paranın sila kabilinden olması durumunda bu işlemin caiz olacağı hususunda da farklı düşünmezler. Ücret karşılığı Kur’ân okumaya karşı çıkan Birgivi’ye göre Allah rızası için Kur’ân okuyup sevabını başka bir kimsenin vefat etmiş yakınlarına bağışlarsa o kişi de hedi-

³⁰ Muhammed b. Mükerrer İbn Manzûr, “ecr”, *Lisânu’l-‘Arab* (Beirut: Dâru Sadır, t.y.), 4/10; Mehmet Erdoğan, “İslam Hukuk Nazariyatında ve Tatbikatta Ücret”, *Mukayeseli Hukuk ve Uygulama Açısından İşçi-İşveren Münasebetleri*, (İstanbul: İlmî Neşriyat 1990), 127.

³¹ İbn Manzûr, “vsl”, 11/728.

³² Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 506.

³³ Mehmed b. Pir Ali Birgivi, *İnkâşü’l-hâlikin* (Resâil-i Birgivi içinde), haz. Ahmed Hâdi el-Kassâr (Beirut, Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 2011), 63.

³⁴ Zeyrekzâde, *Risâle fi cevâzi ahz’l-ücre* (Kasideczade, 000710), 10b-11a.

ye olarak para verse bu işlem caiz olur.³⁵ Kur'an okuma karşılığı ücret almanın caiz olduğu görüşünü savunan Zeyrekzâde, doğal olarak bu işlem karşılığında sıla kabinden yapılan ödemeyi de meşru kabul eder.³⁶

İki müellifin ihtilaf ettikleri husus Kur'an okuma karşılığı yapılan ödemenin ücret olması durumuyla alakalıdır. İki müellif risalelerinde bu konuyu genişçe ele almışlardır. Ancak bu çalışmada yalnızca iki müellifin ortak olarak değindikleri hususlar ele alınacaktır. Zeyrekzâde, öncelikle 'kat'i deliller ile delillendirme yöntemi' (مسلك الاستدلال بالنصوص القطعية) başlığı altında Birgivi'nin kitap, sünnetten zikrettiği delilleri aktarır ve bunlara cevaplar verir. Zeyrekzâde ikinci kısımda ise 'taklidî ispat yöntemi' (الإثبات التقليدي) başlığı altında Birgivi'nin görüşünü desteklemek için aktardığı fetva ve kuralları zikreder ve bu iddialara cevap verir.

2.2. Kitaptan Zikredilen Deliller

Birgivi'nin görüşünü delillendirmek için zikrettiği ayetlerden biri وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي "Âyetlerimi az bir karşılık ile satmayın"³⁷ ayetidir. Birgivi'ye göre ayette yer alan "اشترى" kelimesi değiştirme ve satın alma, "بِآيَاتِي" kelimesi ise kitap anlamındadır. "تَمَنَّا قَلِيلًا" kelimesi ile ise dünya kastedilmektedir. Zira Kitap, sünnet ve örfte "تَمَنَّا قَلِيلًا" mutlak olarak kullanıldığında dünya anlaşılmalıdır.³⁸ Dolayısıyla bu ayetle Kur'an ayetlerini dünyalık menfaatler karşılığında satanlar ve değiştirenler eleştirilmişlerdir. Kur'an okuma karşılığında ücret alanlar da bu ayet ile tenkit edilen kişiler arasındadır.

Zeyrekzâde'ye göre ise bu delillendirme doğru değildir. Çünkü ayette geçen "اشترى" kelimesi onun da (Birgivi'nin de) dediği gibi "استبدل" değiştirme anlamında kullanılmamıştır. Bu anlamın geçerli olabilmesi ancak değiştirilen şeyin aslının tamamının zayi olması ile yani karşı tarafa verilince aslının ortadan kalkması gerekir. Asıl yerindeyken ve o asıldan istifade mümkünken orada hakiki anlamda yer değiştirmeden bahsedilemez. Dolayısıyla asıl ondan gitti başka bir şeyle değiştirdi denilemez. Değiştirildi ya da ortadan kalktı diyebilmek için Kur'an okuma karşılığında ücret alma sonucunda asıl olan şeyin menfaatlerinin çoğunun ortadan kalkması gerekir. Bu ise Kur'an okuma karşılığında ücret almakla değil ancak o aslın yani Kur'an'ın hakikatini inkâr etmekle olur. Dolayısıyla ayette zikredilen "اشترى" kelimesi ile kastedilen Kur'an'ın hakikatini ve hükümlerini inkâr etmektir. Bu da ancak ayetler ile indirilen hükümleri hak olmadığını söylemekle mümkün olur.³⁹

Zeyrekzâde görüşünü delillendirmek için el-Beyzâvi'nin (ö. 685/1286) ayetin tefsiri hakkındaki görüşünü aktarır. Beyzâvi'ye göre bu ayetle dünya nimetleri kar-

³⁵ Ahmet Faruk Meyan, *Birgivi Vasiyetnâmesi Kadızade Şerhi* (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1979), 154.

³⁶ Zeyrekzâde, *Risâle fi cevâzi ahzi'l-ücre* (Kasidecizade, 000710), 16a.

³⁷ el-Bakara 2/41.

³⁸ Birgivi, *İnkâzû'l-hâlikîn*, 71.

³⁹ Zeyrekzâde, *Risâle fi cevâzi ahzi'l-ücre* (Kasidecizade, 000710), 11b-12a.

şılığında Kur’ân da indirilenlere inanmayı ve tabi olmayı terk edenler uyarılmıştır. Ona göre her ne kadar dünya nimetlerinin az bir kıymeti olsa da Kur’ân’ın hakikatlerine inanmayı ve tabi olmayı bırakıp dünya nimetlerine meyledilmesi durumunda kaybedilecek şeyler karşılığında bir önemi olmayacak kadar değersizdir.⁴⁰ Zeyrekzâde, Beyzâvi’nin ayet hakkındaki yorumunu da delil göstererek inanan müminlerin bu ayetin umumuyla ifade edilen kategoriye dâhil edilemeyeceklerini ifade eder. Zira Kur’ân okuma karşılığı ücret alan kişi Kur’ân’ın hakikatine inanmaya devam ettikçe Kur’ân’dan faydalanmaya devam etmektedir. Bu sebeple Kur’ân okuma karşılığı ücret alan kişi kalbiyle inanmaya, lisaniyle tasdik etmeye devam ettikçe bu ayet ile eleştirilen kimseler arasına girmez.⁴¹

Dolayısıyla Bakara sûresi 41. ayeti Birgivi tarafından Kur’ân okuma karşılığı ücret almanın haram oluşunu gösteren delil olarak zikredilmiştir. Ancak bu ayet müfessirler tarafından daha çok Zeyrekzâde’nin dediği gibi dünya menfaatleri karşılığında indirilen ayetlere inanmayı terk etmek ve ayetlerle indirilen hükümlerden yüz çevirmek anlamında kullanılmıştır.⁴² Müfessirler bu ayeti ele alırken Kur’ân öğretme karşılığı ücret alma, imamlik ve müezzinlik yapma karşılığı ücret alma konularına da değinmişlerse de⁴³ genel itibariyle bu ayetler ile dünyalık menfaatler karşılığında Kur’ân hakikatlerinden yüz çevirmek ve ayetlerde inen hükümlere inanmamak gibi anlamlar çıkarmışlardır.⁴⁴

Birgivi’nin görüşünü delillendirmek için zikrettiği diğer bir ayet ise Bakara sûresi 174. ayettir. Ayette geçen “وَيَسْتُرُونَ بِهِ” kısmındaki “بِهِ” deki zamir “أَنْزَلَ” fiiline döner. Yani bu zamirle Kur’ân anlaşılır. Bu sebeple ayetin manası Kur’ân’ı az bir paraya satanlardır. Bu ayet Kur’ân hakikatlerini gizlemenin ve dünya menfaati karşılığında satmanın haram olduğunun ve cehennem azabını gerektirecek bir suç olduğunun delilidir. Bu sebeple Kur’ân sebebiyle dünyalık elde etmek haramdır.⁴⁵

Zeyrekzâde’ye göre ise bu ayette tehdit edilen kimseler Kur’ân hakikatini gizleyen ve Kur’ân ayetlerinde var olan hükümleri değiştiren kimselerdir. Zikredilen ayet bu iki kusurdan yalnızca birini değil ikisini birden işleyen kimseleri hedef alır.⁴⁶

⁴⁰ Nâsirüddin Ebû Saïd Abdullah el-Beydâvi, *Envârü’t-tenzil ve esrârü’t-te’vil*, nşr. Muhammed Abdurrahmân el-Maraşlı (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1998), 1/76.

⁴¹ Zeyrekzâde, *Risâle fi cevâzi ahzi’l-ücre* (Kasidecizade, 000710), 12a.

⁴² Bk. Hayrettin Karaman vd. *Kur’ân Yolu. Türkçe Meal ve Tefsir I* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 1/115; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2015), 1/335.

⁴³ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru’t-Tunusiyetü li’n-Neşr, 1884), 1/467-469.

⁴⁴ Örnek için bk. Fahrreddin er-Râzi, *Mefâtihü’l-ğayb* (Dimâşk: Dâru’l-Fikr, 1981), 3/44; Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Abdu’l-Hasan et-Türki (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2006), 2/11-12.

⁴⁵ Birgivi, *İnkâzü’l-hâlikîn*, 71.

⁴⁶ Zeyrekzâde, *Risâle fi cevâzi ahzi’l-ücre* (Kasidecizade, 000710), 12a-12b.

Ayrıca Birgivi, İbrâhîm en-Nehaî'nin (ö. 96/714) zikredilen bu ayet (el-Bakara 2/174) sebebiyle ihtiyaten mushaf satışını mekruh gördüğünü aktarır. Mushaf ise kâğıt ve yazıdan ibarettir. Kâğıt ve yazılar ise bizatihi Allah'ın ayetleri olmayıp Kur'an'ın nazmına delalet eder. Dolayısıyla Kur'an'ın satışının haram olması ona delalet eden kâğıt ve yazının satışı da ihtiyaten mekruh olur.⁴⁷ Zeyrekzâde'ye göre ise bu fetva ayette ifade edilen “اشترى” kelimesi ile kıraat karşılığı ücret almanın kastedilmediğinin en önemli delilidir. Zira kıraat için ücret almak ve Kur'an yazılı kâğıtların satılması ayette kastedilen değiştirme “استبدال” değildir. Ona göre bu iki ayet (el-Bakara 2/41, 174) eğer Kur'an öğretmenin haram oluşunun delili olsalardı bu eylemin hükmü ihtiyat dolayısıyla mekruhluk değil kat'i haramlık olurdu. Müteahhirün Hanefiler ise Kur'an öğretme karşılığı ücret almayı caiz gördüklerine göre nasıl olurda bu iki ayet delil gösterilerek bu meselenin hükmünün kat'i deliller ile sabit olduğu söylenebilir. Bu iddianın doğru kabul edilmesi durumunda kat'i deliller ile sabit olan bir hükmü inkâr ettikleri için tekfir edilmeleri gerekirdi ki bu doğru değildir. Dolayısıyla ona göre zikredilen bu iki ayet Kur'an okuma karşılığı ücret alma konusunda haramlığı gerektiren kat'i bir delil olmak bir yana bu konu hakkında delil bile değildirler.⁴⁸

Hud sûresi 15 ve 16. ayetleri de Birgivi'nin görüşünü delillendirmek için zikrettiği ayetlerdendir. Bu ayetlerde şu ifadeler geçer; “Dünya hayatını ve güzelliklerini isteyenlere, orada işlediklerinin karşılığını tastamam veririz; onlar orada bir eksikliğe de uğratılmazlar. İşte ahirette onlara ateşten başka bir şey yoktur. İşledikleri şeyler orada boşa gitmiştir. Zaten yapmakta oldukları da batıldır.”⁴⁹ Birgivi, Zemahşeri (ö. 538/1144) ve Râzî'den (ö. 606/1210) yaptığı aktarımları da delil göstererek ibadet olan bir şeyin para karşılığında yapılması durumunda bu kişilerin bu amellerden sevap kazanamayacaklarını ifade eder. Onlar istedikleri dünyalık mala ulaşmış olurlar ancak amelleri batıl olur. Çünkü asıl itibarıyla ibadet olan bir fiili dünyalık menfaat karşılığında yapanlar bu eylemleriyle ahiret sevabını değil dünya menfaatini isterler. Bu eylemle sevap murat etmedikleri için de amelleri batıl olur ve sevap kazanamazlar. Ayrıca kim ücret almak kastıyla Kur'an okursa ayetteki (el-Hûd 11/16) tehdidin muhatabı olur ve bu tehdit kat'i haramlığa delalet eder.⁵⁰

Zeyrekzâde'ye göre ise bu ayetlerde tehdit edilenler günahkâr müminler değil, kâfirlerdir. Günahkâr müminler işlemiş oldukları günahların karşılığı olan cezaları ile cezalandırıldıktan sonra cennet nimetlerine kavuşacaktır. Kâfirler ise ahiret hayatında yalnızca cehennem azabı ile cezalandırılacaktır. Zira mü'min olarak ölen kişiler dünya hayatına ve onun süslerine meyletse dahi hak itikattan dönmedikleri

⁴⁷ Birgivi, *İnkâzû'l-hâlikin*, 71.

⁴⁸ Zeyrekzâde, *Risâle fi cevâzi ahzi'l-ücre* (Kasidecizade, 000710), 12a-12b.

⁴⁹ el-Hûd 11/15-16.

⁵⁰ Birgivi, *İnkâzû'l-hâlikin*, 54; Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmi ez-Zemahşeri, *Tefsiru'l-Keşşâf an hakâiki gavâmidit-tenzil ve uyûni'l-ekâvili fi vucûhi't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2009), 479; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 17/206-207.

ve imanı ikrara devam ettikleri sürece ebedî olarak cehennemde kalmayacaktır. Ebedî olarak cehennemde kalmak kâfirlere hasredilmiştir. Bu sebeple bir mü'min fıkıh öğretmekle fakihlerin önderi olmayı ya da Kur'ân öğretmekle ücret almayı murat etmiş olsa ve iddia edildiği gibi bu ayetin umumuna dâhil olsa ücreti ya da reisliği murat etmenin hükmü kat'i haramlık olurdu. Müteahhirün Hanefiler ise bu görüşün aksini yani Kur'ân okuma karşılığı ücret almanın caiz olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Eğer iddia edildiği gibi bu ayetler Kur'ân okuma karşılığı ücret almanın da kat'i haramlığını gerektirseydi bu görüşün aksini savunanların tekfir edilmeleri gerekirdi. Bu sebeple bu ayetlerin kat'i haramlığı gerektirdiği görüşü yanlıştır.⁵¹

Her ne kadar Birgivî, Hud sûresi 15 ve 16. ayetlerini bu konuda kat'i bir delil olarak kullanmış olsa da başta Birgivî'nin yorumlarını aktardığı Râzî olmak üzere müfessirlerin geneli bu ayetlerin kâfirler için nazil olduğu görüşünü savunurlar.⁵² Zemahşerî'ye göre ise bir görüşe göre bu ayet gösteriş için Kur'ân okuyanlar hakkında nazil olmuştur.⁵³ Birgivî, konu hakkında En'âm sûresi 90 ve Yusuf sûresi 104. ayetleri de delil olarak zikreder. Birgivî'ye göre bu iki ayette yer alan “عَلَيْهِ” kelimesindeki “•” zamiri Kur'ân'a racidir. Bu sebeple bu ayetler Kur'ân'ın kendisi karşılığında mahlûkattan ücretin istendiği bir şeye dönüştürülemeyeceğinin delilidir. Ona göre, bu ayetin Hz. Peygamber hakkında nazil olduğu ve Kur'ân-ı okuma tebliğ etme gibi işlerden ücret almanın yasak oluşu Hz. Peygamber'e hasredilmiş olduğu söylenebilir. Ancak Hz. Peygamber'e yönelik olan bu yasak ümmet için de Kur'ân okuma ve öğretme karşılığı ücret almanın caiz olmadığına delalet eder.⁵⁴

Zeyrekzâde'ye göre ise Kur'ân'ın zikir olması Hz. Peygamber'e hasredilmiş ve onun Kur'ân karşılığı ücret alması haram kabul edilmiştir. Çünkü Hz. Peygamber, Kur'ân vasıtasıyla dünyalık elde etmek için değil onu zikretmek-aktarmak için gönderilmiştir. Kur'ân ümmetin diğer fertleri için de zikir olması sebebiyle ücret karşılığı Kur'ân okumayı onlara da haram kılındığı söylenebilir. Ancak Kur'ân karşılığında ücret almanın yasak oluşu Hz. Peygamber için nas ile sabit olmuşken müminler için kat'i nasla değil kıyas ile sabit olmuştur. Bu sebeple mütekaddimün Hanefileri ibadet karşılığı ücret almayı caiz görmezken müteahhirün Hanefileri caiz görmüşlerdir.⁵⁵

Birgivî'nin konu hakkında zikrettiği diğer bir ayet ise “Kim bu geçici dünyayı isterse burada istediğimiz kimseye dilediğimiz şeyleri veririz; sonra da onu cehenneme göndeririz, oraya kınanmış ve kovulmuş olarak girer” (el-İsrâ 17/18) ayetidir. Birgivî, bu ayeti delil göstererek kişinin amelinden fayda görmesinin üç şartı oldu-

⁵¹ Zeyrekzâde, *Risâle fi cevâzi ahzi'l-ücre* (Kasideczade, 000710), 12b-13a.

⁵² Örnek için bk. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 17/206-207; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Şur'ân*, 11/83-86.

⁵³ Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, 479.

⁵⁴ Birgivî, *İnkâzü'l-hâlikîn*, 72.

⁵⁵ Zeyrekzâde, *Risâle fi cevâzi ahzi'l-ücre* (Kasideczade, 000710), 13a.

ğunu söyler. Bu üç şart iman, samimi niyet ve doğru ameldir. Ona göre, Allah Teâlâ bu ayetle kendi rızasından başka bir maksatla amel edenin bu amelinden sevap kazanamayacağı ve cehennem azabı ile cezalandırılacağını beyan etmiştir.⁵⁶ Dolayısıyla Kur'an okuma karşılığında ücret almak bu amelin dünya malı karşılığında yapıldığını gösterir. Bunu yapan kişi ise kınanmayı hak eder. Kınanmayı gerektiren bir eylemin hükmü ise haramlıktır.⁵⁷

Zeyrekzâde'ye göre ise bu ayette tenkit edilen yaptığı amel karşılığında yalnızca dünyalık menfaatler bekleyenlerdir. Kişinin bir ameli ne için yaptığı ise ancak o kişinin kalbinden geçen ne olduğunun bilinmesiyle anlaşılabilir. Yani bu amelle Allah rızasını mı yoksa dünyalık menfaatleri mi arzuladığının bilinmesi gerekir. Mümin kişinin zahir hali ise onun ibadeti dünyalık menfaat için yaptığını reddeder. Ayrıca niyetin bozuk olmasında Kur'an okuma karşılığında ücret alma ve diğer ibadetler arasında bir fark yoktur. Bu sebeple bu ayetin yalnızca Kur'an okuma karşılığında ücret alma ile alakalı olduğu söylenemez. Ve müminlerin yaptıkları ibadetler karşılığında dünyevi menfaatler kastettiklerinin söylenmesi zan kabilindedir. Ve zanna dayanarak hüküm bina edilmesi doğru değildir.⁵⁸

2.3. Sünnetten Zikredilen Deliller

Birgivi'nin bu konuda zikrettiği hadislerden biri "Kur'an okuyunuz ancak okuduğunuz Kur'an'ı geçim vesilesi yapmayınız"⁵⁹ hadisidir.⁶⁰ Bu hadis Hidaye kitabında Fasit Kira Akitleri başlığı altında Kur'an ve fıkıh öğretmek için ücret almanın caiz olmadığı görüşünü delillendirmek için zikredilen hadislerden biridir.⁶¹ Birgivi'nin bu konuda zikrettiği diğer hadis ise "Sizden kim Kur'an okursa bu okumanın karşılığını Allah'tan istesin. Zira bazı insanlar gelecek ve Kur'an okuyup okudukları Kur'anı vesile edip insanlardan dilenecekler"⁶² hadisidir. Birgivi'ye göre hadiste zikredilen "فَأِنَّهُ سَيَجِيءُ" ifadesi kınama-eleştiri içindir. Yapılması mübah olan fiilleri yapan kişi eleştirilmez. Dolayısıyla bu eleştiri bu fiilin mübah bir fiil olmadığını gösterir.⁶³ Birgivi'nin konu hakkında zikrettiği diğer bir hadis ise şudur;

Ubâde b. es-Sâmit'in (ö. 34/654) şöyle dediği aktarılmıştır: Suffe ehlinde olan bazı insanlara Kur'an okumayı ve yazı yazmayı öğrettim. Bu kişilerden biri bana bir yay hediye etti. Kendi kendime; bu (değerli) bir mal değildir. Onunla, Allah yolunda ok atarım. Bununla beraber, Resûlullah'a gidip sorayım dedim. Onun yanına gidip "Ey Allah'ın resulü, (kendisine Kur'an öğ-

⁵⁶ Birgivi, *İnkâzû'l-hâlikîn*, 55.

⁵⁷ Zeyrekzâde, *Risâle fi cevâzi ahzi'l-ücre* (Kasidecizade, 000710), 13a-13b.

⁵⁸ Zeyrekzâde, *Risâle fi cevâzi ahzi'l-ücre* (Kasidecizade, 000710), 13a-13b.

⁵⁹ "أَفْرَعُوا الْقُرْآنَ، وَلَا تَأْكُلُوا بِهِ" Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaut v.d. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 24: 295 (No. 15535).

⁶⁰ Birgivi, *İnkâzû'l-hâlikîn*, 72.

⁶¹ Ebu'l-Hasen Bürhanüddin el-Merginânî, *el-Hidâye fi şerhi bidâyeti'l-mübtedi*. thk. Tallâl Yusuf (Beyrut: Darü ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2010), 3/238.

⁶² "مَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ فَلْيَسْأَلِ اللَّهَ بِهِ فَإِنَّهُ سَيَجِيءُ أَقْوَامٌ يَقْرَأُونَ الْقُرْآنَ يَسْأَلُونَ بِهِ النَّاسَ بِهِ" Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, thk. Muammer Fuâd Abdülbâkî vd. (Mısır: Şirketü Mektebetü ve Matbaatu'l-Albâbî, 1975), "Fedâilü'l-Kur'an", 20 (No. 2917).

⁶³ Birgivi, *İnkâzû'l-hâlikîn*, 72.

rettığım biri) bana yay hediye etti. O, (değerli) bir mal değil, onunla Allah yolunda ok atarım” dedi. Resûlullah cevap olarak “Eğer boynuna ateşten bir halka geçirilmesini istersen, (yayı) kabul et” buyurdu.⁶⁴

Zeyrekzâde’ye göre bu hadisler her ne kadar Kur’ân okuma karşılığı ücret alma konusunun hükmüne açık bir şekilde delalet etse de ve haramlık hükmünü gerektirse de haber-i vahide dayalı bir hüküm içerdikleri için zannilik ifade ederler. Aynı zamanda bu hadisler “Karşılığında ücret aldığımız şeylerden en çok hak ettiğiniz Kur’ân karşılığında aldığımız ücrettir”⁶⁵ hadisi ile çelişirler. Bu sebeple zikredilen hadisler bu konu hakkında haramlığın hükmünün kat’i delili olamazlar. Zikredilen bu hadis ise Buhârî de yer almaktadır. Hadis usulü ilminde sabit olduğu üzere bir-biriyle çelişen rivayetler arasında tercih bazen bu hadislerin yer aldığı kitaplara göre olur. Buhârî ve Müslim de yer alan hadisler diğer kitaplarda yer alan hadislerle çeliştikleri zaman tercih edilirler.⁶⁶ Dolayısıyla Buhârî’de yer alması sebebiyle bu hadis hüküm hususunda tercih edilmelidir.

İki müellifin de temas ettiği *Şahîh-i Buhârî* ve Ebû Dâvûd’un *Sünen*’inde bulunan rivayet şudur;

Bir grup sahabi seferde idiler. Bu grup bir Arap kabilesinin bulunduğu yere geldiler. Bu kabileye misafir olmak istediler. Kabile halkı ise onları misafir olarak kabul etmediler ve onlara yemek ikram etmediler. Misafir edilmeyen sahabe grubu beklerken o kabilenin reisi zehirli bir hayvan tarafından ısırıldı. Bunun üzerine kabile halkı sahabe grubuna; Sizden bir ilaç veya rukye tedavisi yapan bir kimse var mıdır? Dediler. Sahabe içinden biri evet dedi. Sahabe onlara ‘siz bizi konuk edip yemek ikram etmediniz. Biz de bu iş için bir ücret tayin edilmedikçe size rukye yapmayız’ dediler. Bunun üzerine kabile halkı sahabeler için ücret olarak bir sürü koyun ayırdı. Sahabeden biri hastaya Fâtiha sûresini okudu ve hasta olan kişi iyileşti. Kabile halkı da koyun sürüsünü teslim ettiler. Sahabeden bir kısmı Peygamber’e sormadıkça bu koyunlardan almayız dediler. Ve bu konuyu Hz. Peygamber’e sordular. Hz. Peygamber “Karşılığında ücret aldığımız şeylerden en çok hak ettiğiniz Kur’ân karşılığında aldığımız ücrettir” dedi.⁶⁷

Birgivi, bu hadisin varlığını kabul eder. Ancak bazı gerekçelerle bu hadisin Kur’ân okuma karşılığı ücret almayı caiz kılmayacağını şu şekilde ifade eder;

Şeri deliller dörttür. Eğer bu deliller arasında tearuz meydana gelirse bu delillerden en güçlü olanın gerektirdiği hüküm ile amel edilir. Bu durumda amel edilmeyen delilin te’vil edilmesi gerekir. Eğer iki delil aynı güçteyse mümkünse bu iki delil uzlaştırılmaya çalışılır. Eğer iki delil uzlaştırılmazsa bu iki delil ile de amel edilmez. Bu durumda konu hakkındaki diğer deliller ile amel edilir. Zira mukallit ya bildiği güvenilir fetva ile amel eder ya da güvenilir âlimlerin muteber kabul ettikleri kitaplardaki nakiller ile amel ederler. Mukallidin bu fetvaların her biriyle ya da her kitaptaki nakille amel etmesi caiz değildir. Bu sebeple kişi bir hadis ya da bir fetva duyduğunda,

⁶⁴ Süleyman b. Eş’âs b. İshak es-Sicistani Ebû Dâvud, *Süneni Ebi Dâvud*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrût: el-Mektebetu’l-‘Asriyye, t.y.), “İcare”, 1 (No. 3416); Ahmed b. Hanbel, *el-Mu’sned*, ۳۷: ۳۶۳ (No. 22689).

⁶⁵ “إِنَّ أَحَقَّ مَا أَخَذْتُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا كِتَابَ اللَّهِ” Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’ u’ş-şahîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2001), “Tıb”, 33 (No. 5737).

⁶⁶ Zeyrekzâde, *Risâle fi cevâzi ahzi’l-ücre* (Kasideczade, 000710), 13b-14a.

⁶⁷ Buhârî, “Tıb”, 33 (No. 5737). Hadisin diğer rivayetleri için bk. Ebû Dâvûd, “Tıb”, 19 (No. 3900); Tirmizi, “Tıb”, 20 (No. 2063).

*bu sözü nakleden amelen ve ilmen güvenilir bir kimse değilse, bu fetva ya da hadisle amel edilmez. Ancak bu hadis ya da fetva Edille-i Erbaa ve muteber kitaplara uygunsuz kendisiyle amel edilebilir. Aksi takdirde bu delille amel edilmez.*⁶⁸

Böylece bir delil ile amel edilebilmesi için o delilin hangi şartları taşıması gerektiğini kısaca aktaran Birgivi, Edille-i Erbaa ve muteber kitapları incelediğini ifade eder. Ona göre Buhârî de yer alan “Allah’ın kitabı karşılığında alınan ücret, ücretlerin en çok hak edilenidir” hadisi dışında ücret karşılığı Kur’an okumayı meşru gösterebilecek bir delil bulunmamaktadır. Ancak Birgivi, bu hadisin ücret karşılığı Kur’an okumanın caiz olduğunun değil rukye⁶⁹ için ücret almanın caiz olduğunun delili olabileceğini söyler.

Müellif bu görüşünü İbni Hacer’in bu hadisi şerh ederken zikrettiği ifadelerle delillendirir.⁷⁰ İbni Hacer’e göre Cumhur bu hadis sebebiyle Kur’an öğretimi karşılığında ücret almanın caiz olduğu görüşünü benimsemiştir. Hanefiler ise Kur’an öğretimi karşılığında ücret almanın caiz olmadığı görüşünü benimseyerek Cumhur’a muhalefet ettiler. Hanefiler’e göre bu hadis yalnızca rukye den ücret almanın caiz olduğunun delilidir. Zira Hanefiler’e göre Kur’an öğretmenin mükâfatı Allah tarafından verilecektir. Asıl itibarıyla bu ilke dolayısıyla rukye karşılığı ücret almak ta caiz değildir. Ancak bu hadis sebebiyle Hanefiler rukye karşılığı ücret alınmasını caiz gördüler. Hanefiler’den bazıları hadiste geçen “أَجْرًا” kelimesinin ahiret yurdunda elde karşılığı görülecek olan sevap olarak anlaşılması gerektiğini savundu. Bazı Hanefiler ise Ebû Dâvud ve diğer hadisçiler tarafından nakledilen ve Kur’an öğretimi karşılığında ücret alanları tehdit eden hadislerin Buhârî hadisini neshettiği görüşünü savunurlar.⁷¹

Hanefî imamların hadis hakkındaki değerlendirmelerini aktaran Birgivi, bu rivayetle kendi görüşlerinin yani Kur’an okuma karşılığı ücret almanın caiz olmadığı görüşünün çelişmediğini ifade eder. Zira ona göre bu hadis rukye karşılığı ücret almanın caiz olduğunu delili olur. Dolayısıyla bu hadisin hükmü rukye ile sınırlıdır.⁷² Müellif, rukye için Kur’an okumakla diğer maksatlar için Kur’an okumak arasında fark olmadığı ve ikisinin hükmünün aynı olması gerektiği yönünde gelebilecek itirazı şöyle cevaplandırır:

İki konu arasındaki fark iki yönlüdür;

- Bu hadis rukye hakkında vârid olmuştur. Aslında rukye de bir yönüyle ibadet gibi olduğu için Kur’an öğretme karşılığı para almanın haram olması gibi rukye

⁶⁸ Birgivi, *İnkâzû'l-hâlikîn*, 77.

⁶⁹ Hastalıklardan şifa bulma ve korunma amacıyla Kur’an-ı Kerim’den ayetler ya da bazı dualar okuyarak yapılan tedavidir. İlyas Çelebi, “Rukye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/219.

⁷⁰ Birgivi, *İnkâzû'l-hâlikîn*, 77.

⁷¹ Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalâni, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdulaziz b. Abdullah İbn Bâz (Beyrut: Dârul-Ma'rife,1960), 4/453; Birgivi, *İnkâzû'l-hâlikîn*, 77-78.

⁷² Birgivi, *İnkâzû'l-hâlikîn*, 78.

karşılığı da para almanın haram olması gerekirdi. Ancak bu hadis dolayısıyla kıyas terkedilerek istihsanen rukye karşılığı ücret almak caiz görüldü. Kur’ân okuma karşılığı ücret almanın hükmünün caiz olmasını gerektirecek ne bir hadis ne de bir sahabe sözü vardır. Dolayısıyla Kur’ân okuma karşılığı ücret alma rukye karşılığı ücret almaya kıyas edilip onun hükmünü alması doğru olmaz.

- Kur’ân okumada kişinin neyi amaçladığı önemlidir. Kişi bu ameli sevap kazanma kastıyla yapmalıdır. Ancak Kur’ân okuyan kişinin amacı sevap kazanmak değilse bu amelinden dolayı sevap kazanamaz. Rukye’de ise amaç tedavidir. Allah Teâlâ bazı ayetleri ve ilaçları bedeni hastalıklara şifa kılmıştır. Hiçbir delil rukyede sahih bir niyet olmasını şart koşmaz. Sevap kazanmak için ise sahih bir niyet şarttır.⁷³

Zeyrekzâde, konunun hükmüyle alakalı birbiriyle çelişen haberlerin olduğunu kabul eder. Ona göre bu çelişkiden dolayı bu konunun hükmü hususunda müçtehitlerin görüşlerinin taklit edilmesi gerekir. Konu hakkında müçtehitlerden sadır olan görüşler arasından ise helallik hükmünün tercih edilmesi gerekir. Aksi takdirde Allah’ın geniş olan rahmeti daraltılmış olur.⁷⁴

2.4. Akli Delillendirme

Risalesinin birinci bölümünde kitap ve sünnetten delilleri aktarıp cevaplar veren Zeyrekzâde, bu başlık altında ise konu hakkındaki görüşleri aktarır ve değerlendirmeler yapar. Bu kısımda müellif Birgivi’nin görüşlerini aktarıp eleştirmeye devam eder. Zeyrekzâde’nin bu başlık altında görüşlerini aktarıp cevaplar verdiği diğer bir âlim ise Burhâneddin el-Merginânî (ö. 593/1197) dir.

Merginânî, el-Hidâye adlı kitabında fasit icareler başlığı altında ezan okuma, imamlık yapma, başkasının yerine hac vazifesini yapma, Kur’ân ve fıkıh öğretme karşılığında ücret almanın caiz olmadığını ifade eder. Merginânî zikrettiği bu meselelerde kiralama akdinin sahih olmadığını delillendirirken Hanefiler’de benimsenen bir genel kurala atıf yapar. Müellifin zikrettiği ifade ‘Müslümanlara has olan ibadet nev’inden fiiller kiralama akdinin konusu olmaz’⁷⁵ kuralıdır. Merginânî, bu görüşü temellendirirken delil olarak ‘Kur’ân okuyun fakat onunla geçinmeyin’⁷⁶ ve ‘Eğer müezzin yapılırsan ezan için ücret alma’⁷⁷ hadislerini de delil olarak zikreder. Merginânî, ibadetlerden elde edilen sevap o ibadeti yapana ait olduğunu dolayısıyla ibadetin ancak sevap kazanma kastıyla yapılması gerektiği görüşünü savunur. Bu

⁷³ Birgivi, *İnkâzû'l-hâlikîn*, 78.

⁷⁴ Zeyrekzâde, *Risâle fi cevâzi ahzi'l-ücre* (Kasidecizade, 000710), 14a.

⁷⁵ “والأصل أن كل طاعة يختص بها المسلم لا يجوز الاستئجار عليه عندنا” Merginânî, *el-Hidâye*, 3/238.

⁷⁶ “اقْرَأُوا الْقُرْآنَ وَلَا تَأْكُلُوا بِهِ” Ahmed b. Hanbel, *el-Muşned*, 24: 295 (No. 15535).

⁷⁷ “وَأِنْ أَخَذْتَ مِنْنَا فَلَا تَأْخُذْ عَلَى الْأَذَانِ أَجْرًا” Hadisin benzer rivayeti için bk. Ebû Dâvûd, “Salat”, 40 (No. 531).

sebeple namaz ve oruç ibadetlerinde olduğu gibi ezan okuma, Kur'an ve fıkıh öğretme gibi bir yönüyle ibadet olan fiiller dolayısıyla da ücret alınması caiz değildir.⁷⁸

Merginânî, Kur'an ve fıkıh öğretme karşılığında ücret almanın caiz olmadığı görüşünü destekleyen ek bir gerekçe daha zikreder. Öğretme öğrencinin katkısı olmadan öğreticinin tek başına yapabileceği bir iş değildir. Bu sebeple öğretici, öğretme karşılığında akit yaptığında tek başına yapamayacağı bir şeyi yapmak için akit yapmış olacağından bu akit geçerli olmaz. Zira öğretici tek başına teslim edemeyeceği bir şeyi üstlenmiş olur. Ancak Merginânî'ye göre yaşadığı dönemin bazı Hanefî âlimleri Kur'an öğretme karşılığı ücret almayı istihsan deliline dayanarak caiz görmüşlerdir. Zira bu dönemde din işlerinde tembellik ve gevşeklik ortaya çıkmıştır. Bu sebeple din işlerinde tembelliğin ortaya çıktığı bir dönemde ücretle Kur'an öğretiminin caiz görülmemesi durumunda Kur'an ezberleme-ezberletme görevinin ortadan kalkmasından endişe edilmektedir. Merginânî'ye göre yaşadığı dönemde bu endişeden dolayı Kur'an öğretimi karşılığı ücret almak caiz olması görüşü tercih edilmiştir.⁷⁹

Merginânî'den aktarılanlar dikkate alındığında onun ezan okuma, imamlık yapma, başkasının yerine hac vazifesini yapma, Kur'an ve fıkıh öğretme karşılığında ücret almanın caiz olmadığı görüşünü delillendirmek için üç sebep zikrettiği görülür. Bu sebepler-gerekçeler ve Zeyrekzâde'nin bu gerekçelere cevapları şunlardır;

Zeyrekzâde'nin değindiği gerekçelerden biri 'Müslümanlara has olan ibadet nev'inden fiiller kiralama akdinin konusu olmaz' kuralıdır. Hanefiler'in müteahhir âlimleri bu kaideyi kabul ederler. Ancak onlara göre istihsan delili bazı durumlarda bu kural ile amel etmemeyi gerektirebilir. Zira ibadetlerde bu kaideye riayet etmek şirk ihtimalini ortadan kaldırmak içindir. Ancak bu kaidenin ibadet sayılan bütün eylemler için uygulanması durumunda ortaya çıkabilecek zarar şirk ihtimalinin vereceği zarardan daha fazla olabilir. Bu zarar ise ancak bir öğretici yardımıyla yapılabilen Kur'an ezberleme ve ezberletme işinin ortadan kalkmasıdır. Şöyle ki; Müslümanlara has olan ibadetlerde caiz olmaması kıyas delili sebebiyle ibadet sayılan bütün eylemleri içine alır. İstihsan delili ise tembellik sebebiyle yapılmaması durumunda ortadan kalkma ihtimali bulunan ibadet nevinden olan eylemler karşılığında ücret almanın caiz olmasını gerektirir.⁸⁰

Zeyrekzâde'nin Merginânî'den aktarıp cevap verdiği ikinci gerekçe ise konu hakkında yukarıda aktarılan 'Kur'an okuyun fakat onunla geçinmeyin' ve 'Eğer müezzin yapılırsan ezan için ücret alma' hadisleridir. Ona göre bu hadislerle amel

⁷⁸ Merginânî, *el-Hidâye*, 3/238.

⁷⁹ Merginânî, *el-Hidâye*, 3/238.

⁸⁰ Zeyrekzâde, *Risâle fi cevâzi ahzi'l-ücre* (Kasidedicazade, 000710), 15a-15b.

edilebilmesi ancak bu hadislerle muarız olan hadislerin bulunmaması durumunda mümkün olurdu.⁸¹

Zeyrekzâde'nin Merginânî'den aktarıp cevap verdiği üçüncü gerekçe ise Kur'an ve fıkıh öğretme de öğreticinin tek başına yapamayacağı bir şeyi yapmak için akit yapmış olması dolayısıyla akdin geçerli olmayacağı iddiasıdır. Zeyrekzâde bu iddianın zayıf bir delil olduğunu ifade eder.⁸² Böylece Merginânî'nin gerekçelerini aktarıp cevaplar veren Zeyrekzâde, Birgivi'nin risalesinde görüşünü delillendirmek için çokça⁸³ değindiği niyet konusundaki görüşlerini şu şekilde özetler;

Ücretle Kur'an okutan kişi bu işi sevap kazanmak maksadıyla yapar. Sevap kazanma ise ancak sahih bir niyet ile mümkün olur. Niyet ise (bir iş yapılırken) kalpten geçen maksattır. Kişiyi Kur'an okutmaya sevk eden duygu ücret almak olursa o kişinin Kur'an okumadaki maksadı ücret almak olur. Bu sebeple yapılan eylem (Kur'an okuma) ücret için yapılmış olur. Bu durumda sevap elde etme niyeti bulunmadığı için bu işten sevap elde edilemez. Dolayısıyla sevap kazanmak maksadıyla ücretle Kur'an okutan kişi beklediği faydayı (sevap kazanmayı) elde edememiş olur. Ve okunan Kur'an karşılığında ücret alma caiz olmaz.⁸⁴

Böylece Birgivi'nin konu hakkındaki yaklaşımını aktaran Zeyrekzâde, bu gerekçeye şu şekilde cevap verir;

“Bu zayıf bir delillendirmedir, zira Kur'an okuma işinde ücret almak bu işi cazip kılan unsur olsa da bu durum kalbin sevap kazanma arzusunu ortadan kaldırmaz; bilakis bu arzuyu harekete geçirir. Görülmüyor mu ki; yeme, içme ve beşer olmanın gereği olan fiiller sahih bir niyetle kendileriyle sevap elde edilen fiile dönüşebilir. Örneğin kişinin eşiyile birlikte olması sevap kazanılan bir amel olabilir. Aynı şekilde insan olmanın zorunlu kıldığı yeme ve içme eylemleri ibadetler için bedeni kuvvetlendirme amacı taşırırsa sevap kazanılan eylemler olurlar. Bazılarının bu tür eylemleriyle sevap kazanma arzusu taşımadıkları söylenebilir. Bu tür eylemleri yaparken bazıları sevap kazanma niyeti taşımasalar da genel itibariyle müslüman bir kişi yaptığı işi sevap kazanma arzusuyla yapar. Bunun aksini düşünmek müslümanlar hakkında suizan olmuş olur ki bu ayetle yasaklanan zan kısmına girer.”⁸⁵

Birgivi'nin görüşünü temellendirmek için değindiği hususlardan biri de riya meselesidir. O riyaı “Ahiret ameli ile dünyalık menfaat elde etmeyi arzulamak” olarak tanımlar.⁸⁶ Birgivi, ibadetlerin yalnızca Allah rızası için yapılması gerektiğini ve dünya menfaatini ibadet nevinden olan eylemlerle halktan dilenmekten sakınılması gerektiğini ifade eder. Riyaı küçük şirk olarak tanımlayan müellif özellikle ücretle Kur'an-ı Kerim okumaktan kaçınılması gerektiğini söyler.⁸⁷ Riyanın haram

⁸¹ Zeyrekzâde, *Risâle fi cevâzi ahzi'l-ücre* (Kasidecizade, 000710), 14a-14b.

⁸² Zeyrekzâde, *Risâle fi cevâzi ahzi'l-ücre* (Kasidecizade, 000710), 14b-15a.

⁸³ Birgivi'nin niyet konusuna temas ettiği yerler için bk. Birgivi, *İnkâzû'l-hâlikin*, 54, 60.

⁸⁴ Zeyrekzâde, *Risâle fi cevâzi ahzi'l-ücre* (Kasidecizade, 000710), 15a.

⁸⁵ Zeyrekzâde, *Risâle fi cevâzi ahzi'l-ücre* (Kasidecizade, 000710), 15a.

⁸⁶ Birgivi, *İnkâzû'l-hâlikin*, 59.

⁸⁷ Ahmet Faruk Meyan, *Birgivi Vasiyetnâmesi Kadızade Şerhi*, 154.

olduğunu ve amellerine riya karıştıran kişinin azabı hak edeceğini söyleyen Birgivi, kendisine riya karıştırılan amelin geçerliliği ve bu amellerden sevap kazanılıp kazanılmayacağı açısından amelleri sınıflandırır. Bu sınıflandırmaya göre riya amel bittikten sonra ve amel esnasında ortaya çıkan riya olmak üzere iki kısma ayrılır. Amel işlendikten sonra ortaya çıkan riya düşüncesi yapılan ameli geçersiz kılar. Müellif, amel esnasında ortaya çıkan riya'yı da iki kısma ayırır. Bu tasnife göre riya kastıyla ibadet sayılan bir ameli işleyen kişi bu ameli ya tamamen riya kastıyla işler ya da ibadet niyeti taşımakla birlikte amelde riya kastı da olur. Kişinin insanlar görsün diye farz namaz kılması ya da babası veya bir büyüğünün “farz namaz kılasan sana para veririm” demesiyle namaz kılması sırf riya kastıyla yapılan amele örnektir. Bu durumda kişi kendisini birileri görmediğinde veya kendisine bu namaz için para vaad edilmediğinde namazı kılmaz. Birgivi, bu türü riya-ı mahz “رياء محض”⁸⁸ tam riya olarak isimlendirir ve bu amelin geçersiz olacağını ifade eder. Ona göre bu tür amel kişiye sevap kazandırmaz ve eğer bu amel farz olan bir ibadette (ibadet niyeti taşımadığı için) iadesi gerekir.⁸⁹

İbadet niyeti taşımakla birlikte amelde riya kastı olan amele örnek olarak ise kişi namaz kılarken birileri gelir ve onu namaz kılarken görür. O kişi insanların namaz kılarken kendisine bakmalarından haz duyar. Bu kişi aslında namazı kısa bir şekilde kılacakken insanların kınamasından korkup namazı uzatır. Birgivi, bu türü riya-ı tahlid “رياء تخليد”⁹⁰ yani ibadet niyeti taşımakla birlikte riya niyeti de barındıran riya diye isimlendirir. Bu tür ameli kişi hem riya hem de ibadet niyetiyle yapar. Ona göre bu kısımdaki riya ameli iptal etmez ancak sevabını azaltır.⁹¹ Dolayısıyla Birgivi, genel itibarıyla riya başlığı altında amelleri sırf riya kastıyla yapılan ameller ve ibadet niyeti taşımakla birlikte riya kastı da barındıran ameller diye tasnif eder. Ücretle Kur'an-ı Kerim okuma meselesini de riya başlığı altında kaçınılması gereken bir davranış olarak aktarır.

Zeyrekzâde ise öncelikle ücretle Kur'an-ı Kerim okuma riya kabilinden bir amel olması iddiasını doğru bulmaz. Ayrıca ona göre riya ihtimali eda edilmiş olan ibadeti iptal etmez. Öyle ki; kişi riya kastıyla oruç tutsa ya da namaz kılsa bu ibadetleri riya kastıyla yapması sebebiyle bu ibadetlerin yeniden yapılması gerekmez. Ona göre, ibadet niyeti taşımakla beraber riya kastı da barındıran amelleri ise zikretmeye gerek yoktur. Zira ne fıkıh kitaplarında ne de ahlak kitaplarında bu husustan bahsedilmez.⁹²

⁸⁸ Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye* adlı eserinde “رياء محض” kavramını kendisiyle ahiret faydası arzu edilmeyen amel olarak tanımlar. Bk. Mehmed b. Pir Ali Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, thk. Muhammed Nazım en-Nedvi (Dimaşk: Daru'l-Kalem, 1967), 178.

⁸⁹ Birgivi, *İnkâz-ü'l-hâlikîn*, 60-61.

⁹⁰ Birgivi, bu kısmı ahiret faydası niyetin fazla olduğu, ahiret faydası ve riyanın eşit olduğu ve riya düşüncesinin ağır bastığı amel olmak üzere üç kısma ayırır. Bk. Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 178.

⁹¹ Birgivi, *İnkâz-ü'l-hâlikîn*, 61.

⁹² Zeyrekzâde, *Risâle fi cevâzi ahzi'l-ücre* (Kasidedicazade, 000710), 15a.

SONUÇ

Ücret karşılığı Kur'ân-ı Kerim okunması konusu hakkındaki tartışmaların yoğun olarak yaşandığı dönemlerden biri XVI. yüzyıldır. Dönemin önde gelen âlimlerinden biri olan Birgivi yaşadığı asırda yaygın olarak varlığını sürdüren para vakıfları ve ücretle Kur'ân-ı Kerim okunması konularıyla ilgili risaleler yazmıştır. Birgivi'nin *İnkazü'l-hâlikîn* adlı risalesi ücret karşılığı Kur'ân-ı Kerim okunması konusunu ele alır. Müellif bu risalesinde ücretle Kur'ân-ı Kerim okunmasının caiz olmadığı görüşünü savunur. XVI. yüzyılda konu hakkında yazılan diğer bir eser ise Zeyrekzâde tarafından yazılan *Risâle fî cevâzi ahzi'l-ücreti li-kıraeti'l-Kur'ân* isimli risaledir. Zeyrekzâde'nin bu eseri Birgivi'nin eserine reddiye olarak yazılmıştır.

Her iki müellife göre de Kur'ân-ı Kerim okunması karşılığında baştan pazarlık yapılmaksızın sıla kabilinden olmak üzere para alınabilir. Bu durumda Kur'ân-ı Kerim okuyan kişi de Kur'ân-ı Kerim okutan kişi de sevap kazanır. Bu sebeple her iki müellife göre de bir kişi karşılığında ücret beklemeksizin Allah rızası için Kur'ân-ı Kerim okusa ve sevabını başka birinin vefat etmiş yakınına bağışlasa o kişi de hediye olarak bir miktar para verse bu işlem caiz olur. İki müellifin ihtilaf ettiği nokta ise ücret karşılığı anlaşma yaparak Kur'ân-ı Kerim okunmasının caiz olup olmadığı hususudur.

Birgivi'nin en önemli gerekçelerinden biri Kur'ân-ı Kerim okumanın mahza ibadet olması dolayısıyla ancak sahih bir niyetle kendisinden sevap kazanılan bir eyleme dönüşeceği. Ücret karşılığında Kur'ân-ı Kerim okunması durumunda ise kişiyi bu eyleme yönlendiren şey para kazanma arzusu olduğu için yapılan iş ibadet olma özelliğini yitirir. Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerim okuma karşılığında ücret alan kişi sevap kazanmak bir yana ibadet nevinden olan bir işi para için yaptığı için günahkâr olur. Zeyrekzâde'ye göre ise Kur'ân-ı Kerim okuma karşılığında ücret almak yapılan eylemden sevap kazanma arzusunu ortadan kaldırmaz. Aksine kişiyi bu eylemi daha çok yapmaya sevk eder. Bu eylem karşılığında ücret alan kişinin eylemi yalnızca ücret için yaptığını söylemek ise bu işi yapan kişiler hakkında suizan beslemek anlamına gelir.

Birgivi, Bakara süresi 41 ve 174. ayetlerini Kur'ân-ı Kerim okuma sebebiyle ücret elde etmenin haram olduğunun delili olarak gösterir. Zeyrekzâde'ye göre ise bu iki ayet ve benzeri ayetler konu hakkında delil kabul edilseydi haramlık hükmü hususunda ihtilaf olmazdı. Müteahhirûn Hanefiler ise Kur'ân öğretmek karşılığında ücret almayı caiz görmüşlerdir. Haramlık iddiasının doğru kabul edilmesi durumunda kat'i deliller ile sabit olan bir hükmü inkâr ettikleri için Müteahhirûn Hanefiler'in tekfir edilmeleri gerekirdi. Bu durum âlimlerden oluşan bir kitlenin kat'i delillere rağmen küfrü gerektirecek bir hata yapmış oldukları anlamına gelir ki bu doğru değildir.

Birgivi, görüşünü delillendirmek için bazı hadisleri zikreder. Zeyrekzâde'ye göre Birgivi'nin zikrettiği hadisler haber-i vahid oldukları için sabit olma açısından zannilik ifade ederler. Ayrıca bu hadisler Buhârî de yer alan "Karşılığında ücret aldığımız şeylerden en çok hak ettiğiniz Kur'an karşılığında aldığımız ücrettir" hadisi ile çelişir. Buhârî de yer alan hadisler diğer kitaplarda yer alan hadislerle çeliştikleri zaman usulen Buhârî de yer alan hadis tercih edilir. Zeyrekzâde, konuyla ilgili birbirleriyle çelişen haberlerin olduğunu kabul eder. Ona göre bu durumda konunun hükmü hususunda müçtehitlerin görüşlerinin taklit edilmesi gerekir. Konu hakkında müçtehitlerden sadır olan görüşler arasından ise helallik hükmünün tercih edilmesi gerekir. Aksi takdirde Allah'ın geniş olan rahmeti daraltılmış olur.

Dolayısıyla gerek hadis ve ayetlerde gerekse Hanefî âlimlerden gelen fetvalarda iki müellifi de destekleyebilecek delillerin bulunduğu söylenebilir. Bu sebeple mutlak olarak Kur'an-ı Kerim okuma karşılığı alınan ücretin haram ya da helal olduğunu söylemek doğru olmayabilir. Bu konuda hüküm verebilmek için baştan pazarlık yapıp yapılmadığı, okuyan kişinin hangi niyetle okuduğu, okuyan kişinin bu işi geçim-zenginleşme vesilesi yapıp yapmadığı hususlarına dikkat etmek gerekir. Eğer kişi bir ibadet çeşidi olan Kur'an-ı Kerim okumayı maişet ve zenginleşme için bir yol olarak görüyorsa haramlık yönü daha isabetli olacaktır. Netice itibarıyla iki âlimin zikretmiş oldukları deliller incelendiğinde konunun hükmü hususunda her iki âlimin kendini destekleyen delilleri ön plana çıkartmaya çalıştıkları söylenebilir. Birgivi konu hakkında daha çok haramlık yönünü tercih ederken Zeyrekzâde ise helallik yönünü tercih etmektedir.

KAYNAKÇA

- Abazi, Kübra. XVII. Asrın İlk Çeyreğinde Bursa'da Kadınlar Tarafından Kurulan Vakıfların Kuruluş Amaçları ve İşleyişleri. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaut vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Akkündüz, Ahmed. "Ebüsuûd Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/365-371. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Atâyî, Nev'îzâde. *Hadâiku'l-Hakâ'ik fî Tekmiletî'ş-Şakâ'ik*. haz. Suat Donuk. 2 Cilt. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Ateş, Mustafa. *Son Dönem Osmanlı Fakihlerinden İbn Âbidîn'in Fıkıhçılığı (Reddü'l-Muhtâr Örneği)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Baktır, Mustafa. "Mahmûd Hamza". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/365-366. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

- Beydâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vil*. nşr. Muhammed Abdurrahmân el-Maraşlı. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1998.
- Birgivi, Mehmed b. Pir Ali. *İnkâzû'l-hâlikîn* (Resâil-i Birgivi içinde), haz. Ahmed Hâdi el-Kassâr, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2011.
- Birgivi, Mehmed b. Pir Ali. *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*. thk. Muhammed Nazım en-Nedvî. Dımaşk: Daru'l-Kalem, 1967.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şahiîh*. nşr. Muhammed Zühêyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Cebeci, İsmail. "İngilizce Literatürde Osmanlı Dönemi Fetva Çalışmaları". *TALİD* 11/22 (2013), 127-145.
- Cengiz, Osman. *16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinin Kaynakları*. İstanbul: Ketebe, 2019.
- Çelebi, İlyas. "Rukye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/219-222. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Düzdağ, M. Ertuğrul. *Seyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1972.
- Düzenli, Pehlül. *Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislâm Ebussuud Efendi ve Fetvâları*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'âs b. İshak es-Sicistanî. *Süneni Ebî Dâvud*. Tahkik: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 4 Cilt. Beyrût: el-Mektebetu'l-'Asriyye, t.y.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Erdoğan, Mehmet. "İslam Hukuk Nazariyatında ve Tatbikatta Ücret". *Mukayeseli Hukuk ve Uygulama Açısından İşçi-İşveren Münasebetleri*. 125-142. İstanbul: İlmi Neşriyat 1990.
- Imber, Colin. *Şeriattan Kanuna Ebussuud ve Osmanlı'da İslâmi Hukuk*. çev. Murteza Bedir. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2004.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyyetü li'n-Neşr, 1884.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdulaziz b. Abdullah İbn Bâz. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1960.

- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, t.y.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'ân Yolu. Türkçe Meal ve Tefsir*. 4 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Koca, Ferhat. "İbadet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/240-247. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Koyunoğlu, H. Hüsnü. "Para Vakıfları: Muhasebe Defterlerine Göre 17. Yüzyıl İstanbul Uygulaması". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8-1 (Şubat 2008), 253-303.
- Kurt, İsmail. *Para Vakıfları: Nazariyat ve Tatbikat*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1996.
- Kurtubi, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*. thk. Abdu'l-Hasan et-Türkî. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2006.
- Lekesiz, M. Hulusi. *16. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Prütanist) Bir Eleştirisi: Birgivi Mehmed Efendi ve Fikirleri*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Merginânî, Ebu'l-Hasen Bürhanüddin. *el-Hidâye fi şerhi bidâyeti'l-mübtedi*. thk. Tallâl Yusuf. 4 Cilt. Beyrut: Darü ihyai't-türasi'l-Arabî, 2010.
- Meyan, Ahmet Faruk. *Birgivi Vasiyetnâmesi Kadızade Şerhi*. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1979.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Kanûnî Sultan Süleyman Devrinde Bir Osmanlı Heretiği: Şeyh Muhyiddin-i Karamanî", *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*. 473-484. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1991.
- Okur, Kaşif Hamdi. "Para Vakıfları Bağlamında Osmanlı Hukuk Düzeni ve Ebussuud Efendinin Hukuk Anlayışı Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7-8 (Aralık 2005), 33-58.
- Okur, Kaşif Hamdi. "Para Vakıfları Bağlamında Örfün Kaynak Değerine İlişkin Birgivi ve Ebussuud Arasındaki Tartışmalar", *Balıkesirli Bir İslam Âlimi: İmam Birgivi*, ed. Mehmet Bayyigit vd. 1/57-78. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.
- Özcan, Tahsin. "İbn Kemal'in Para Vakıflarına Dair Risâlesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 4 (2000), 31-41.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-ğayb*. 32 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Şener, Mehmet. "Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/409-412. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

- Şimşek, Mehmet. “Osmanlı Cemiyetinde Para Vakıfları Üzerinde Münâkaşalar”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (1986), 207-220.
- Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre. *Sünen-i Tirmizî*. thk. Muammed Fuâd Abdülbâkî v.d. 5 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebetu ve Matbaatu'l-Albâbî, 2. Basım, 1975.
- Yavuz, Erhan. *XVI. ve XVII. Yüzyıl Osmanlı Ekonomisinin Finansmanında Vakıfların Rolü*. Ankara: Başkent Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 9 Cilt. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2015.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Tefsîru'l-Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîli fî vucûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2009.
- Zeyrekzâde, Emrullah Muhammed b. Seyrek el-Hüseynî. *Risâle fi cevâzi ahzi'l-ücre ala tilâveti'l-Kur'an*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, 001559, 113a.
- Zeyrekzâde, Emrullah Muhammed b. Seyrek el-Hüseynî. *Risâle fi cevâzi ahzi'l-ücre ala tilâveti'l-Kur'an*. Kayseri: Raşid Efendi Kütüphanesi, Raşid Efendi, 000685, 1b-6b.
- Zeyrekzâde, Emrullah Muhammed b. Seyrek el-Hüseynî. *Risâle fi cevâzi ahzi'l-ücre ala tilâveti'l-Kur'an*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizade, 000710, 10a-16b.

Felsefe ve Tasavvufta Sefer Metaforu: Aklî ve Manevî Yolculuk

The Expedition Metaphor in Philosophy and Sufism:
Rational and Spiritual Journey

Mahmut MEÇİN

Dr., Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı
Dr., Teacher, Ministry of National Education, Mardin / Turkey
mahmutmecin@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-4468-565x

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 6 Eylül / September 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 9 Kasım / November 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.791301

Atıf / Citation: Meçin, Mahmut. "Felsefe ve Tasavvufta Sefer Metaforu: Aklî ve Manevî Yolculuk / The Expedition Metaphor in Philosophy and Sufism: Rational and Spiritual Journey". *ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi/journal of ilahiyat researches* 54 (Aralık / December 2020/2), 329-353. doi: 10.29288/ilted.791301

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz*

Bu çalışmanın konusu felsefe ve tasavvufta müşterek bir metafor olan “sefer” kavramıdır. Sefer kavramı her iki disiplinde birbirine yakın anlamda hakikate yönelen kişinin derundan birûna ve âfâktan enfüse yaptığı aklı ve manevî yolculukları ifade eder. Sefer kavramı, felsefede insanın tabii olarak özlem duyduğu bilgi ve hakikati ararken ortaya koyduğu entelektüel çabalar, yaptığı aklı soruşturmalar, düşünsel yolculuklar ve bitimsiz olan bilgelik yolunda kuşanması gereken “yolda olma” halidir. Tasavvufta ise sefer daha temel ve kurucu bir kavram olarak hem Hakk’a ve hakikate teveccüh eden kalbin/nefsin geçirdiği içsel dönüşümleri hem de asıl vatanından dünyaya gelen insanın ait olduğu yere veya ana vatanına dönüşünü ima eden bir metafordur. Çalışmanın amacı felsefe ve tasavvufta sıklıkla başvurulan sefer metaforunun kavramsal analizini yapmak ve iki disiplinin birleştiği nokta-i nazarından sefer kavramına ışık tutmaktır. Çalışmanın kapsamı tasavvuf felsefesinin öncülerinden İbnü’l-Arabî ve İslâm felsefesinin klasik dönem sonrası önemli isimlerinden Molla Sadrâ’nın söz konusu kavrama dair düşünceleriyle sınırlı tutulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Tasavvuf, Sefer, Yol, Yolculuk.

Abstract

The subject of this study is the concept of "expedition" which is a common concept in philosophy and sufism. The concept of expedition, in a close sense in both disciplines, expresses the intellectual and spiritual journeys of the person who turns to the truth, from internal to external and from external world (âfâk) to the inwardness (enfus). In philosophy, the concepts of expedition is the intellectual endeavours, mental researches, intellectual journeys and state "be on the way" that must be equipped on the path of eternal wisdom while seeking the knowledge and truth that man naturally longs for. In sufism, as a more basic and founding concept, expedition is a metaphor that implies both the inner transformations of the heart/soul that turn towards God and the truth, and the return of the human who came to the world from his original homeland, to his place or homeland. The aim of the study is to make a conceptual analysis of the metaphor of expedition, which is frequently used in philosophy and sufism, and to shed light on the concept of expedition from point of view where the two disciplines converge. The scope of the study will be limited to the thoughts of Ibn al-Arabi, one of the pioneers of theoretical sufism, and Mulla Sadra, one of the important post-classical period figures of Islamic philosophy, on this concept.

Keywords: Philosophy, Sufism, Expedition, Way, Journey.

Extended Summary

The concept of journey/expedition used as universal metaphor in many religions and philosophical teachings in the sense of the human search for truth or the spiritual journey of the soul to its original homeland. Taoism deriving from the concept of Tao, which means the way, or the story of Simurg, which is famous in Persian mythology, are outstanding examples that see the existence adventure of the person who pursues wisdom as a journey. In religious and philosophical traditions that use the concept of expedition or journey as a metaphor, human beings are constantly traveling in the world that is the realm of becoming and decay. Because, this world has an unceasing structure and a

* Bu makale 24-26 Eylül 2020 tarihinde Mardin Artuklu Üniversitesi tarafından ikincisi düzenlenen *Uluslararası Dil, Düşünce ve Din Kongresi*’nde sunulan fakat yayınlanmayan “Felsefe ve Tasavvufta Aklı ve Manevî Yolculuk Metaforu: Sefer Kavramı” başlıklı bildirinin gözden geçirilmiş ve genişletilerek makaleye dönüştürülmüş halidir. / This article is a revised and expanded version of the notice titled "The Rational and Spiritual Journey Metaphor in Philosophy and Sufism: The Concept of Expedition" presented and not published at the *Second International Conference on Study of Language, Thought and Religion* organized by Mardin Artuklu University on September 24-26, 2020.

constantly renewed dynamism. Calm and immobility are not possible in any being present in this realm established for motion. Therefore, mobility is always traveling towards a goal. Human is a guest who questions who he is on this journey, tries to find out where he came from and where he is going, and searches for his real homeland in this realm that he understands that he does not belong as he gets to know himself. This questioning is not only a sufistic cruise, but also a manifestation of a search for meaning in a philosophical sense to ensure the metaphysical security of human. In this sense, the concept of expedition or journey expresses the intellectual and spiritual journeys of the person who turns to the truth, from internal to external and from external world (*âfâk*) to the inwardness (*enfus*). In sufism, the expedition as a basic and founding concept is a metaphor that frequently used as a concept that implies both the inner transformations of the heart/soul that turn toward God and the truth, and the return of the person who came to the world from his original homeland, to his essence, and source. As for philosophy, which means love of wisdom, the concepts of road and journey are among the basic metaphors for philosophers who always pursue wisdom. In this sense the concept of expedition in philosophy is the intellectual endeavours, mental researches, rational journeys and state "be on the way" that must be equipped on the path of eternal wisdom while seeking the knowledge and truth that man naturally longs for. Therefore, the expedition is considered as a mental and spiritual journey that expresses the epistemological and ontological transformations experienced by the person who follows the truth in both sufism and philosophy. In the philosophical tradition, this journey is expressed as the search for the metaphysical meaning of the self-perception of man and his life between birth and death, while in sufism it is described as the search for the self-knowledge and finding the its essence. These two searches are essentially a journey whose goals are not separate from each other for people who are curious about their place and purpose in the realm of existence and who are equipped with the will to know. The subject of this study is the metaphor of expedition, which used in the sense of self-knowledge by contemplating on one's own existence, perfection by purifying one's self, and inner purification practices and intellectual effort towards self-realization. In the study, which is handled with the hypothesis that the concept of expedition has a common ground in philosophy and sufism, instead of comparing it in philosophy and sufism, we tried to examine the concept of expedition from the point of view of the convergence/intersection of both disciplines. Thus, while trying to identify the points where different intellectual traditions converge through a common metaphor, we have also made efforts to clarify the contributions two disciplines to the literature on expedition/journey, which is a universal metaphor. With this approach, we have briefly evaluated the literature on the concept of expedition in sufism and philosophy after pointing out the different traditions in which the concept of expedition is used as a universal metaphor. Afterwards, we examined under separate headings what the concept of expedition means in sufism and philosophy, based on the views of Ibn al-Arabi and Mulla Sadra, who wrote one each work called *Esfâr* (Expeditions). In the sample we chose to reveal the approach of sufism and philosophy to the concept of expedition, we tried to capture a common point of view between the two disciplines, with reference to thoughts of Ibn al-Arabi and Mulla Sadra. While Ibn al-Arabi sees the expedition as an existential and essential condition for all creatures except God in general, he uses it to express the perfection process of the human soul that goes through various states and situations and extends from the multitude to the unity. As for Mulla Sadra, who built his whole philosophy on the metaphor of expedition, he adds a rational dimension to the meaning concept of expedition in sufism, and argues that the evolutionary journey of man between beginning and return entails an epistemological and ontological realization process. We can say that consequently in their approach to the concept of expedition we have caught the viewpoint where sufism and philosophy meet in the thoughts of Mulla Sadra. Because, although the deep traces of Ibn al-Arabi's thoughts seen in the approach of Sadra to the concept of expeditions, it brings a new perspective to the concept. In this perspective, which he called *Transcendent Philosophy* (*Hikmetu'l-muteâliyâh*), the concept of expeditions refers to the sufistic cruise of the soul as well as the intellectual and epistemological journey of the human in the search for truth. In this journey,

the companionship and inseparability of the reason that tries to find its own way with the evidence (*burhan*) and the heart that discovers it with wisdom experience, in other words, the companionship and inseparability of philosophy and wisdom clearly manifest itself. At the end of the study, we concluded that the concept of expedition, as a common concept in philosophy and sufism, is a frequently used metaphor in the quest to answer the existential questions of human.

GİRİŞ

İnsan, oluş ve bozuluş âlemi olan bu dünyada sürekli bir arayış ve hareket halindedir. Zira bu âlem, durmak bilmeyen yatışmaz bir yapıya ve sürekli yenilenen bir dinamizme sahiptir. Hareket üzere ikame edilen bu âlemde mevcut olan hiçbir varlıkta sükûn ve hareketsizlik mümkün değildir. Makro âlemin bütün numunelerini kendinde ihtiva eden insan da kendini tanımak ve sahip olduğu potansiyelleri gerçekleştirmek için sürekli bir arayış, değişim ve dönüşüm halindedir. Bu anlamda dünya, sürekli bir arayış halinde olan insan için adeta bir gurbet diyarı ve çöl yeridir. Zira çöl bir ikamet yurdu değil, sefer yeridir. Kelâm-ı kibarda geçtiği üzere insan asıl vatanı olan ulvî âlemden bu maddî âleme nefsinin veya insan olmağını kemâle erdirmek ve ait olduğu yere tekrar dönmek üzere gönderilmiştir. Kur’ân’ın da ifadesiyle ontolojik anlamda *henüz anılmaya değer olmayan* (İnsan 76/1) bir varlık düzeyinden insan-ı kâmil mertebesine ulaşana dek süren bu tekâmül seyri, insanın varoluşunun aslında gurbetten sıluya uzanan bir sefer veya yolculuktan ibaret olduğunu izhar etmektedir. Bu yolculuğun zorunlu bir yolcusu olan insan bilkuvve yapısını gerçekleştirmek ve eksikliklerini ikmal etmek üzere manevî bir arayış ve seyr u sülûk halindedir. Bu yolculuk kadim felsefi gelenekte insanın benidraki ve doğum ile ölüm arasındaki yaşamının metafizik anlam arayışı olarak ifade edilirken tasavvufta ise insanın kendi nefsinin tanıma ve aslını bulma arayışı olarak tasvir edilir. Bu iki arayış, varlık âlemindeki yerini ve gayesini merak eden ve bilme isteğiyle mücehhez kılınan insan için esas itibarıyla güzergâhları benzer bir yolculuğu ima eder.

İnsan bu yolculukta kim olduğunu sorgulayan, nereden geldiği ve nereye gideceğini öğrenmeye çalışan ve kendini tanıdıkça ait olmadığını anladığı bu âlemde asıl vatanını arayan bir misafirdir. Bu sorgulama sadece tasavvufi bir seyr u sülûk değil aynı zamanda felsefi anlamda insanın metafizik güvenliğini de temin etmeye yönelik bir anlam arayışının tezahürüdür. Bu bağlamda yaşamın kendisi Aristoteles’in ifadesiyle doğal olarak bilme isteğine sahip olan insan için bir yolculuk halidir. Felsefeyle tasavvufun kesiştiği bu “bilme” isteğinin esası kendini bilmektir. Yunus Emre’ye atıfla söyleyecek olursak “ilim kendin bilmektir, sen kendini bilmezsen bu nice okumaktır”. Dolayısıyla “kendilik bilgisi” ya da “ilmü’n-nefs” akledilebilir/ma’kul bir bilgi olup tâlibini mektûb ve meşhûd ayetleri okumaya, amansız bir arayışa ve bitimsiz yolculuğa sevk eder. Bu yolculuk aynı zamanda insanın varlığını amaçlı kılan ve yaşamını anlamlı hale getiren varoluşsal bir edimdir. Sefer veya yolculuk kavramı bu anlamıyla insanın kendi özünü veya hakikati

bulma arayışını ifade etmek üzere gerek tasavvufta gerek felsefede sıklıkla kullanılan bir metafordur.

Etimolojik olarak yakınlık anlamına gelen *ünsiyet* kökünden müştak olan insan kavramı melek gibi ontolojik merteye bakımından kendinden farklı olan varlıklara ya da uzak düştüğü özüne ve asıl vatanına *yakınlaşabilen* bir varlık olduğuna işaret etmektedir. Felsefî terminolojiyle söyleyecek olursak insan, ahlaklı bir yaşam yolunda yürüyerek Tanrı'ya benzeme/yakınlaşma çabası olarak tanımlanan felsefî faaliyetin öznesi olan varlıktır.¹ Dolayısıyla Albert Camus'un da ifade ettiği gibi insan içinde bulunduğu imkânlarla itiraz eden ve daha ötesine ulaşmak için verili olana başkaldıran bir varlıktır.² Belirli bir mekâna ait olmak istemeyen insanın en belirgin vasfı olarak öne çıkan bu yönü, onu daima bir eşikte kalmaya, bir arayış ve sefer halinde ara-da bir varlık olmaya mecbur kılmaktadır. Tıpkı deryaya ulaşmak için dağ, taş, bayır demeden sürekli akan bir akarsu gibi insan da kendi özünü bulmak ve onu ait olduğu vatanına ulaştırmak için yollar aramakta, vasıtalar ve köprüler inşa etmekte ve bu yolda sürekli hareket etmektedir. Âlemin üzerine ikame edildiği bu hareketlilik, dinî ve felsefî öğretilerde hakikatin izini süren insanın yaşadığı epistemolojik ve ontolojik dönüşümlerle birlikte okunarak aklî ve manevî yolculuk/sefer kavramıyla ifade edilir.

Arapça kökenli bir kelime olan “sefer” sözlükte “bir mesafeyi kat etme”³ “uzun bir yola çıkma”⁴ anlamlarına gelir. İstilahî anlamda ise daha çok tasavvufî bir kavram olarak kalbin Hakk'a yönelişi, hakikati arzulayan sâlikin âfâkta ve enfüste çıktığı manevî yolculukları ifade eder.⁵ Ayrıca kelimenin سفر (s-f-r) kökünden geldiğinden hareketle, seferin yüzü açmak, bir şeyin üzerindeki perdeyi kaldırmak ve gizli bir şeyin üzerindeki örtüyü açmak anlamını ihtiva ettiğine dikkat çekilir.⁶ Nitekim Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) ve İbnü'l-Arabî'ye göre sefer, adeta “keşfü'l-mahcûb” olarak tabir edilebilecek anlamda insanın ahlakî/yaradılışı üzerinde örtüyü kaldırarak içindeki kötü ve iyi huyları ortaya çıkarır.⁷ Böylece insanın kendi özünü tanımasına vesile olur.

Sefer kavramıyla birlikte kullanılan sâlik ise Hakk yolunda yürüyen yolcu (*müsâfir*) anlamına gelir. Mahmûd Şebüsterî (ö. 720/1320) tasavvuf terminolojisinin

¹ Kindî, “Fî Hudûdî'l-eşyâi ve rusûmihâ”, *Resâil el-Kindî el-felsefiyye*, thk. Muhammed Abdülhadi Ebu Ride (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1978), 1/121-122.

² Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, çev. Tahsin Yücel (İstanbul: Can Yayınları, 2004), 21.

³ Seyyid Ali b. Muhammed Cürcânî, *Kitabu't-Ta'rifât* (Tahran: Nâsir Hüsrev, 1370), 52.

⁴ Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu İstilahâtî'l-Fünûn* (Beyrut, 1996), 1/956.

⁵ Tehânevî, *Keşşâfu İstilahâtî'l-Fünûn*, 1/52; Abdurrezzak Kâşânî, *İstilahâtü's-sûfiyye*, thk. Abdülâl Şâhin (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1992), 122-123.

⁶ Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Halil Aytânî (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 2010), 235.

⁷ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, thk. Said Nesib Mekârim (Beyrut: Darü's-Sadr, 1995), 2/396; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Seferler: el-İsfâr 'an Netâici'l-Esfâr*, çev. Muhammed Bedirhan (İstanbul: Nefes Yayınları, 2016), 18-19.

deki anlamıyla sâliki, “maddî dünyanın kayıtları ve beşerî kusurların libasından adeta ateşin dumandan sıyrılması gibi sıyrılan ve nefsin arzularından arınan gön- lüyle Hakk’ın ve hakikatin parlak nurlarını karşılayan kişi” olarak tanımlar.⁸ Yine bu bağlamda zikredilen kavramlardan biri olan seyr u sülûk ise insanı Hakk’a ulaştıran adâp ve erkânın yerine getirildiği ve sâlikin takip ettiği güzergâh anlamına gelir.⁹ Ayrıca tasavvufî seyr u sülûk ile ilgili olarak literatürde kullanılan makam- vakfe-mevkîf-menâzil, sâir-müsâfir gibi kavramlar da aynı düzlemin kavramlaştırmaları olarak zikredilebilir.¹⁰

İnsanın kendi varoluşu üzerine tefekkür ederek kendini tanıması, nefsinin arındırarak kemale erdirmesi ve hakikat arayışı yolunda içsel arınma temrinleri ve entelektüel çabası anlamında kullanılan sefer metaforu bu çalışmanın konusunu teşkil etmektedir. Amacımız sefer kavramını felsefe ve tasavvuf disiplinlerinde mukayese ederek incelemek yerine her iki disiplinin birleştiği/kesiştği nokta-i nazarından bakarak ele almaktır. Böylece farklı entelektüel geleneklerin ortak bir metafor üzerinden yakınlaştığı noktaları tespit etmeye çalışırken gerek tasavvuf gerekse felsefe disiplininin evrensel bir metafor olan sefer/yolculuk hakkındaki literatürlerine katkılarını da belirginleştirmeye çalışacağız. Bu yaklaşımla çalışmada evvela sefer kavramının evrensel bir metafor olarak kullanıldığı farklı geleneklere işaret ederek tasavvuf ve felsefede sefer kavramına dair literatürü kısaca değerlendireceğiz. Ardından *Esfâr* (Seferler) adıyla birer eser kaleme alan İbnü’l-Arabî (ö. 638/1240) ve Molla Sadrâ’nın (ö. 1050/1641) görüşlerini esas alarak tasavvuf ve felsefede sefer kavramının ne ifade ettiğini müstakil başlıklar altında irdeleyeceğiz.

1. LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ: EVRENSEL BİR METAFOR OLARAK SEFER / YOLCULUK KAVRAMI

Yol ve yolculuk/sefer kavramları birçok din ve felsefî öğretilerde insanın hakikat arayışı veya ruhun asıl vatanına doğru manevî yolculuğu anlamında evrensel birer metafor olarak kullanılmaktadır. Yol anlamına gelen Tao kavramıyla müsemma olan Taoizm bunun en bariz örneğidir. Pers mitolojisinde *Simurg*, Antik Yunan’da *Phoenix*, mistik gelenekte *Anka*, Hint mitolojisinde *Garuda* ve İslâmî literatürde *Hüdhüd* bilgelik peşinde koşan insanın mebdî ile meâd arasında bir yolculuktan ibaret olan varoluş serüvenini, farklı zaman ve mekânlarda efsânevî kuşlar üzerinden dile getiren sembolik hikâyelerdir. Yine Zerdüştilik’te *Minu-yi Hired* ile

⁸ Şeyh Mahmûd Şebüsteri, *Mecmua-i Âsar-i Şeyh Mahmûd Şebüsteri: Gülşen-i Râz, Saâdetname, Hakku’l-Yakin, Mir’atü’l-Muhakkukin, Merâtibü’l-Arifin*, thk. Samed Muvahhid (Tahran: İntişarât-i Tahûri, 1365), 79.

⁹ Süleyman Uludağ, “Sülûk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/127.

¹⁰ Tasavvufî literatürde kullanılan hâl ve makamlara dair detaylı bir inceleme için bkz. Hâce Abdullah Ensâri Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak: Menâzilü’s-Sâirîn*, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Emin Yayınları, 2017); M. Nedim Tan, *Abdullah Ensâri Herevî’nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sad Meydânı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013).

Ardavirafnâme metinleri ve *Ardavirafnâme*'den ilhamla yazılan Dante'nin *İlâhî Komedya*'sı insan ruhunun misâl veya hayal âlemindeki yolculuğuna işaret eden önemli eserler olarak zikredilebilir. İslâm düşünce geleneğinde oldukça zengin bir kullanım alanına sahip olan yol ve yolculuk metaforu farklı kullanım biçimleriyle adeta insana bu dünyada mukim değil bir misafir olduğunu sık sık hatırlatmaktadır. Kur'ân'da sıklıkla zikredilen *sebil*, *sırat*, *tarik* gibi yol anlamına gelen sözcüklerin yanı sıra *ilâhî kanun* anlamında kullanılmakla birlikte ilk manasıyla "su kaynağına götüren yol" anlamına gelen *şeriat*, kardeşlik ya da mistik düzen olarak tercüme edilmekle beraber ıstılahta "insanı Allah'a götüren yol" anlamına gelen *tarikât* kavramları aynı semantik alana ait olan ve yol/yolculuk kavramlarının geniş kullanım alanını ifade eden örneklerdir. Ayrıca her Müslüman üzerine farz olan Hac seyahati, Hz. Muhammed'in Miraç yolculuğu ve İslâm tarihinde bir dönüm noktası kabul edilen Hicret olayı da bu gelenekte "yol" ve "yolculuk" kavramlarına verilen mânâyâ maddî ve manevî anlamda derinlik katan önemli ritüel ve hâdiseler olarak zikredilmelidir. Öte yandan insan ruhunun öz vatanına duyduğu iştiağı hikaye eden ve tasavvuf edebiyatında meşhur olan İbn Sinâ ve Ahmed Gazzâlî'nin *Risaletü't-tayr*, Sühreverdi'nin *Sefir-i Simurg*, *Kıssatu'l-ğurbetu'l-ğarbiyye*, *Akl-ı Sorkh*, İbnü'l-Arabî'nin *Anka-yı Muğrib* ile Ferîdüddin Attâr'ın *Mantıku't-tayr* adlı irfanî hikâyeleri ve Muhammed İkbâl'in *Cavidnâme* adlı manzum eseri de insan ruhunun zaman ve mekân üstü boyutlarda yaptığı yolculuğun bir metafor olarak yaygın bir biçimde kullanıldığı engin bir geleneğin güzide örnekleri olarak sayılabilir.

Tasavvuf literatüründe irfanın özü insanın kendini tanıması yoluyla rabbini bilmesidir. Böylece nihaî gaye olan Hakk ve hakikate ermesidir. Fakat hakikat çok katmanlı bir yapı arz ettiğinden ona ulaşmak, âlem-i kebir (*makro kozmos*) olan âfâkta ve âlem-i sağır (*mikro kozmos*) olan kendi nefsinde sürekli bir sefer ve arayış halinde olmayı iktiza eder. Bu uzun ve meşakkatli yola insan büyük âlemi müşahade ederek zahirî yolculuklara ve büyük âlemin tüm özelliklerini en latif biçimde mündemiç olan nefsinde içsel/bâtınî/enfusî yolculuklara çıkararak Hakk'ın işaretlerinin izini sürer. Bu yolculuk esnasında sâlikin beden gözünün aşamadığı perdelerin arkasını görebilen basiret gözü açılır. İrfanî öğretilerde seferin zahirî/âfâkî ve bâtınî/enfusî olmak üzere iki türü vardır. Fakat bâtınî sefer zahirine göre daha mühim ve daha zahmetli kabul edilir. Nitekim tasavvufun klasik dönem müelliflerinden Kuşeyrî (ö. 465/1072) şöyle der: "Teniyle sefer halinde olan binlercesini görürsün fakat gönlüyle seferde olan çok azına rastlarsın."¹¹ Bu nedenle tasavvuf literatüründe geniş bir tutan *Adâbüs'-Sûfiyye/Adâbü'l-Mürîdîn* başlığıyla sûfinin uyması

¹¹ Abdülkerim Kuşeyrî, *Risâle-i Kuşeyriyye*, thk. Bediuzzaman Fruzanfer, çev. Ebu Ali Osmanî (Tahran: Neşr-i İlmî ve Ferhengî, 1374), 488; Türkçesi için bkz. Abdülkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), 377.

istenen pratikler arasında zahirî veya âfâkî sefer, enfüsî sefer için bir mukaddime ve ön hazırlık olarak görülür. Çünkü varlık âleminde zahirî/âfâkî sefer yatay, bâtınî/enfüsî sefer ise dikey bir yolculuktur.

Gazzâlî (ö. 505/1111) ise zahir ve bâtına doğru seferler hakkında şöyle der:

Bil ki seferler ikidir. Bunlardan biri bâtına, diğeri zahire doğru olandır. Bâtına doğru olan sefer yerin ve göğün melekûtuna doğru olan gönül yolculuğudur ki rintlerin/mertlerin seferi budur. Bu seferi yapmaktan aciz olanlar ise zahirde yolculuk yapmalıdır. Bu iki seferin yolcuları şuna benzer: İlki bir yerde oturduğu halde Kâbe'nin ona yaklaştığı ve etrafında tavaf yaptığı kimse gibi iken ikincisi ise kendi ayağıyla Kâbe'ye giden kimse gibidir.¹²

Görüldüğü üzere tasavvufta zahirî ve bâtınî olarak tasnif edilen seferlerden daha mühim ve daha çileli olanı insanın bedeniyle yaptığı fizikî yolculuklar değil, kalbiyle iç âlemine doğru yaptığı enfüsî yolculuklardır. Şebüsterî'nin *Gülşen-i Râz*'daki ifadesiyle söyleyecek olursak asıl sefer manevî olarak yapılan sefer olup kesretten vahdete, sûretten mânâya, benlik zindanından özgürlüğe (vahdete) doğru yolculuktur.¹³ Özünü, kaynağını ve yitiğini arayan nefsin boyuttan boyuta, âlemden âleme değişip dönüşerek, ateşin dumandan sıyrılması gibi ölmeden önce bedeninden kurtularak ve maddî varlığını kendi terakkisine basamak eyleyerek tekemmül etme sürecidir. Enfüsî sefer, maddenin esaretinden hayal dünyasının özgürlüğüne, hamlikten 'olma'ya doğru nefsin yolculuğudur.

Tasavvufta enfüsî yolculuğun bu zorlu sürecinde sâlik için her biri hakikati örten perdelerin birer birer kaldırılmasıyla sonuçlanan dört sefer olduğu söylenir. Bunlardan ilki nefis mertebesinde Hakk'a doğru (*ilallah*) yolculuk olup kalbin Hakk'ın esmasının tecellilerine açılması ve vahdeti örten kesret perdesinin kaldırılmasıyla son bulur. İkinci sefer Hakk'ta (*fillah*) seferdir. Bu sefer esnasında sâlik, Hakk'ın esma ve sıfatlarını özümseyerek ve seferin sonunda Hakk'ın ahlakıyla ahlaklanmak suretiyle "ufuk-ı 'ala" da vahidiyyet makamına ulaşır. Üçüncü sefer Hakk'la birlikte (*ma'allah*) sefer olup bu seferde sâlik zahir ve bâtın ikiliğinden kurtularak velâyet makamının nihayete erdiği *kab-ı kayseyn* veya daha düşük (*ev edna*) bir makama erişir. Pek az kimseye nasip olan dördüncü ve son sefer ise Hakk'tan (*'anillah*) halka seferdir. Bu seferin nihâî makamı, mürşitlik makamı olup bu makamın sahipleri, seferin sâlikleri olan resul ve âriflerdir. Fenâdan sonra beka makamına erişen bu son seferin sâlikleri, tâlipler ve irşâda layık olanlara yol göstermek için halk âlemine dönerler.¹⁴ Her biri sâlikin peyderpey yükseldiği bir varlık mertebesini temsil eden mezkûr seferlere bir bütün olarak bakıldığında insanın

¹² Ebu Hamid Muhammed Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, thk. Ahmed Aram (Tahran: İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, 1372), 357.

¹³ Şebüsterî, *Mecmua-i Âsar-i Şeyh Mahmûd Şebüsterî*, 79; Türkçesi için bkz. Mahmûd-ı Şebüsterî, *Gülşen-i Râz (Metni ve Şerhi)*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012), 85-90; Mahmûd-ı Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, çev. Ahmed Avni Konuk (İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2011), 49-50.

¹⁴ İsmail Hakkı Bursevî, *Ferâhu'r-Rûh* (Kahire: Bosnevî el-Hac Muharrem Efendi Matbaası, 1877), 1/292-293; Tehânevî, *Keşşâfu İstilhâti'l-Fünûn*, 1/957.

hakikat arayışı olan bu uzun yolculukta ilk adımın insanın kendini/nefsini tanımasıyla başladığı görülmektedir. Fakat bu “tanıma” aynı zamanda sâlik için benliğinden geçme ve “terk etme”dir. Yolculuğun nihâi noktası ise yegâne Varlık olan Hakk’ta fenâ olma makamıdır. Bu bakımdan tasavvufun özünün kendini tanıma yoluyla Hakk’a ulaşma ve “kendî”nden geçerek O’nda yok olma şeklinde hülâsa edilen manevî bir yolculuk olduğu söylenebilir.

Nazarî tasavvufta kurucu bir kavram olduğu görülen sefer, aynı zamanda tasavvufun amelî boyutunu teşkil eden tarikatlarda da önemli bir ritüel olarak kabul edilir. Nitekim Hâcegân silsilesi ve Nakşibendiyye tarikatında mânevî yolculuk, Hakk’a ve hakikate yönelen sâlikin beşerî sıfatlardan uzaklaşp melekî ve ilâhî sıfatlara ulaşması için bir tür riyazet faaliyeti olarak görülmekte ve tasavvufun pirleri tarafından müritlere tavsiye edilmektedir. Hatta Nakşibendiyye tarikatının *kelimât-ı kudsiyye* denilen on bir temel esasından biri olan “*sefer der vatan*” sâlikin gereksiz seyahatleri terk ederek ilâhî sıfatları haiz olmasını sağlayacak enfusî yolculuğa yönelmesi ve masivâdan Allah’a doğru seyr u sülûka girmesi anlamına gelir. Ayrıca tarikatın müritlerine bu ilkeye göre bir mürşit bulmak maksadıyla yolculuk etmeleri, beldeleri dolaşmaları ve kalp gözleriyle âlemi müşahede etmeleri de önerilir.¹⁵

Felsefeye gelince sefer veya yolculuk kavramı tasavvuf literatürüne yakın bir anlamda hikmet veya bilgelik peşinde olma, varlık âleminde her şeye hikmet nazarıyla bakma ve her sebebin arkasındaki gizli sebebi arama gibi entelektüel bir çabayı ifade etmektedir. Bu anlamda sefer “bilgelik sevgisi” olarak tanımlanan felsefeye çok yakın bir mânâ taşımaktadır. Kendini “bilgeliği seven” anlamında *filozof* olarak tanımlayan ilk kişi olan antik Yunan düşünürü Pythagoras (Pisagor) gerçek bilgenin Tanrı olduğunu söyleyerek “insana ise ancak filozof olmak, yani bilgeliği sevmek ve ona ulaşmaya çalışmak yararlı” der.¹⁶ Platon ise bilgelik yolculuğu olarak felsefeyi insanın gücü ölçüsünde gerçek bilge olan Tanrı’ya benzeme çabası olarak tanımlar.¹⁷ Platon’un bu felsefe tanımı, felsefeyi salt nazarî araştırmadan ibaret görmeyen ve onu hikmetle eş anlamlı olarak kullanan birçok İslâm filozofu tarafından da kabul edilir.¹⁸ Râğıb el-İsfahanî filozofların bu yöndeki tanımlarını adeta

¹⁵ Ali Behçet Efendi, *Âdâb-ı Nakşibendiyye* (İstanbul: Hâcegân Yayınları, 2012), 61; Hamid Algar, “Hâcegân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 14/431; Süleyman Uludağ, “Sefer”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/298-299. *Kelimât-ı Kudsiyye* hakkında detaylı bilgi için bkz. Mehmed Emin-i Tokadı, *Dokuz Risale* (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2019); Gazzizade Abdüllatif, *Nakşibend Yolunun Esasları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018).

¹⁶ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990), 12-13; Ahmet Cevizci, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Nobel Yayınları, 2015), 3-4; Karl Jaspers, *Felsefe Nedir?*, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu (İstanbul: Say Yayınları, 1986), 47.

¹⁷ Platon, *Diyaloglar (Theaitetos)*, çev. Ömer N. Soykan (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986), 176.

¹⁸ Kindî, “Fi Hudûdîl-eshâi ve rusûmihâ”, 1/121-122; Ebu Bekir Zekeriyâ Râzî, *Kitâbü’s-Sireti’l-Felsefiyye*, thk. Paul Kraus (Beyrut: Darü’l-âfâki’l-cedide, 1997), 108; Fârâbî, “Risâle fimâ yenbağî en yukaddeme kable te’allümi’l-felsefe”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003) 113.

hülasa ederek felsefeyi şöyle tarif eder: “Felsefe, ilim ve akılla hakikate ulaştırılan yolda yürümeaktır.”¹⁹

Batı felsefesine baktığımızda filozofların, felsefenin bilgelik sevgisi anlamına sadık kalarak yaptıkları tanımlarda yolculuk/sefer metaforunun öne çıktığını söyleyebiliriz. Örneğin Alman filozof Kant’a (ö. 1804) göre felsefe, insan için hiçbir zaman tamamlanmayan bilgelik yolculuğudur.²⁰ Kant’ın şu ifadeleri de insanın tabii olan bilme arzusu ve hakikat yolundaki sonsuz yolculuğunu izhar etmektedir: “Hakkında düşünmekten kendimi alıkoyamadığım iki şey, aklımı gittikçe yenilenen ve artan bir hayranlık ve takdirle doldurmaktadır: Üstümdeki yıldızlarla dolu muhteşem gök kubbe ve içimdeki ahlak/vicdan yasası.”²¹ Kant’a göre bilgelige duyulan bu iştiyak ve ona ulaşma yolunda gösterilen cehd u gayret, bilgelige sahip olmayan insan için yeterli bir başarıdır.²² Felsefede yol ve yolculuk kavramını daha bariz bir biçimde kullanan ise “felsefe yolda olmaaktır”²³ mottosuyla ünlü olan Alman filozof Karl Jaspers’dır. Felsefede soruların cevaplardan daha önemli olduğunu ve her cevabın yeni bir soruyu beraberinde getirdiğini söyleyen Jaspers’e (ö. 1960) göre felsefede esas amaç hakikate ulaşmak veya ona sahip olmak değil, hakikat yolunda olmaaktır.²⁴ Jaspers tıpkı Kant gibi felsefeyi insan için kaçınılmaz bir durum olarak görürken aynı zamanda felsefenin tıpkı insan gibi eksik olmakla yazgılı olduğuna dikkat çeker. Bu nedenle felsefe dogmacılığa, tartışılmaz ve kesinleşen bir ifadeye ulaşmış bir bilgiye dönüşerek soysuzlaştığında ve bir yere yerleşip eksik olduğunu unuttuğunda felsefe olmaktan çıkarak kendine ihanet eder.²⁵ Dolayısıyla felsefe adeta sürekli bir arayış halinde olan insan gibi bir yere yerleşmeksizin sürekli ârafta/eşikte durma ve amansız bir sefer halidir.

Felsefi düşüncenin hareketle geliştiğini, bu nedenle göçebe ya da yersizyurtsuz olması gerektiğini savunan Fransız filozof Deleuze’ün (ö. 1995) düşüncelerinde de sefer/yolculuk metaforuna rastlamak mümkündür. “İnsan varoluşu itibariyle arada varlıktır, daima ortadadır” diyen Deleuze’e göre felsefi düşünce adeta başı sonu belirsiz bir çölde veya ufukları belirsiz bir okyanustaymış gibi sürekli ortadan başlamak, sınırlayıcı ve bağlayıcı sabitelerden kaçarak, her daim göçebe olmak durumundadır.²⁶ Felsefeyi bu anlamda ufuksuz bir ortamda kendini yayan bir düşünce olarak tanımlayan Deleuze, “kavram üretme sanatı” olarak tabir ettiği felsefi etkin-

¹⁹ Râğib el-İsfahâni, *Müfredâtu Elfazîl-Kur’ân*, thk. Safvan Adnân Dâvûdî (Beyrut: Daru’s-Şamiyye, 1992), 128.

²⁰ Immanuel Kant, *Fragmanlar*, çev. Oruç Auroba (İstanbul: Altıkırkbeş Yayınları, 2000), 13.

²¹ Immanuel Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu (İstanbul: Say Yayınları, 2008), 221.

²² Kant, *Fragmanlar*, 49.

²³ Karl Jaspers, *Felsefeye Giriş*, çev. Mehmet Akalın (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1981), 31.

²⁴ Jaspers’in ünlü mottosu hakkında daha geniş bilgi için bkz. İbrahim Hakkı Aydın, “Bir Felsefi Metafor ‘Yolda Olmak’”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/1 (2006), 9-22.

²⁵ Jaspers, *Felsefeye Giriş*, 31.

²⁶ Gilles Deleuze, Guattari Felix, *Kapitalizm ve Şizofreni 1 Göçebebilimi İncelemesi/Savaş Makinası*, çev. Ali Akay (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1990), 57.

liğin ancak böyle bir ortamda mümkün olabileceğini savunur.²⁷ Çünkü ona göre bir ‘yer’e bağlanmaksızın ve bir varış noktası düşünmeksizin sürekli düşünsel anlamda “göçebe olma” ve “ortadan başlama” hali, felsefi düşünceyi temellendirme kaygısından ve bir sabite/ye bağlı kalma muhafazakârlığından kurtararak özgürleştiren, dolayısıyla başlangıç ve bitişi geçersiz kılan bir haldir.²⁸ Bu nedenle düşünsel anlamda göçebe olmak, hep yolda olmak veya Deleuze’ün ifadesiyle “ortadan başlamak” sürekli yer değiştirmek değil, herhangi bir ‘yer’e aidiyet hissetmeksizin dinamik bir oluşu ifade eden bir sefer halidir. Bu anlamıyla sefer, tıpkı belirgin izler ve sınırlar kabul etmeyen çöl gibi felsefi düşüncenin bir yere sabitlenerek yerleşik kâlıplar, etrafı çitlerle çevrili alanlar içerisinde akamete uğramasına engel olan varoluşsal bir edimdir.

Deleuze’ün işaret ettiği çöl, sefer kavramını izah etmek için oldukça kullanışlı bir metafordur. Çünkü gerek tasavvufta gerek felsefede bir arayış halini sembolize eden sefer kavramı adeta sınırları ve belirli bir güzergâhı olmayan çölde, kendi yolunu bularak ve *iz bırakmadan* yol almak gibidir. Zira çölün meşakkatli yolculuğuna revan olan kimse “-ara-da olma” halini benimsemiş, hareketi sükûna tercih etmiş ve bir hedefe doğru yönelmiştir. Aslında çölde yolculuk yapanın sürekli nerede olduğunu merak ederek yolunu bulmaya çalışması gibi, bu âlemde insanı yola düşüren de bu ara-da olma halinin, yani eksikliğinin, özünden uzaklığının yarattığı bunalımdır. Bu nedenle -ara-da olma farkındalığı insanın nere-den geldiği, nere-de olduğu ve nere-ye gideceği türünden en kadim varoluşsal sorularına cevap olma potansiyelini taşıdığından onu sefere zorlayan en önemli saik olarak değerlendirilebilir. Bu anlamda Jaspers’in “yolda olma” veya Deleuze’ün “ortadan başlama” tabirleri, tıpkı uçsuz bucaksız çölde yol tutmak gibi, bilgelik yolculuğunu namütenahi kılan “ara-da olma” farkındalığı olarak okunabilir.²⁹

Fakat Kant’ın “sonu gelmeyen bilgelik yolculuğu”, Jaspers’in “yolda olma” ya da Deleuze’ün “ortadan başlama” tabirleri -buna Pisagor ve Platon’un sonu gelmeyen bilgelik yolculuğu tabirlerini de ekleyebiliriz- filozofların bilgeliği salt bir efsaneden ibaret gördükleri ya da hakikati, peşinde koşulan ve elde edildiği sanılan her anda kaybolan sonsuz bir serap olarak yorumladıkları anlaşılmalıdır. Çünkü Kant’ın da yukarıda ifade ettiği gibi felsefede insan tam manasıyla bilge olamaz. Belki insan bilgeliğe duyduğu iştiaqla ancak ona ulaşma çabasında olabilir. Kaldı ki felsefe

²⁷ Gilles Deleuze, Guattari Felix, *Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 12-14.

²⁸ Hakan Yücefer, “Gilles Deleuze: Ortadan Başlamak”, *Cogito Dergisi (Gilles Deleuze: Ortadan Başlamak)* 82 (2016), 5-6.

²⁹ Sefer ile çölün yekdiğerini yansıtan iki kavram oluşu elbette birçok açıdan ele alınabilir. Fakat bu çalışmanın sınırları çerçevesinde detaylı bir biçimde bahsimize konu edemediğimiz çöl-yolculuk mukayesesi bağımsız bir çalışmaya konu olmaya değerdir. Çöl metaforunu bu bağlamda etkili bir üslupla işleyen bir film için bkz. Nacer Khemir, *Bab’Aziz: The Prince Who Contemplated His Soul [Bab’Aziz: Ruhunu Tefekkür Eden Prensi]* (Film, 2005). Khemir’in çöl üçlemesi filmlerinden üçüncüsü olan *Bab’Aziz* filmi, kendini bulma yolculuğunda olan insanın arayışını çöl ve yolculuk metaforlarıyla iç içe işleyerek mistik bir üslupla ele almaktadır.

kavramının babası olan Pisagor'un dediği gibi gerçek bilge Tanrı'dır. Şu halde insana düşen, bilgelik yolunda olmaktır. Dolayısıyla felsefede önemli olan "bulmak"tan ziyade "aramak", "varmak"tan öte yolculuğu sürdürmek veya "yolda olma" halidir. Çünkü felsefede her yol ve yolculuk, bilgelik yolunda ilerledikçe ufuk çizgisini buharlaştıran bir etki yaratarak aynı istikamete giden yeni yollar keşfettiren birer köprü ve hakikat yolunda yolcusuna yeni kapılar açtıran birer geçittir. Bu yola revan olan yolcu ilerledikçe epistemik açlığı ve yolculuk ihtiyacı giderek artar. Bu iştiyakla yürümeye devam eder. Çünkü o artık yolculuğun terbiye edici zevkine varmış ve yolun sonunu unutmuştur.

Sefer veya yolculuk kavramı tasavvuf ve felsefede bu çalışmanın sınırlı kapsamını aşacak derecede geniş bir müktesebata sahiptir. Bu nedenle meseleyi daraltılmış bir perspektiften ele alarak eserlerinde sefer kavramının en mücessem biçimde görüldüğü iki önemli şahsiyetin düşünceleri üzerinden mütalaa edeceğiz. Bunlardan ilki nazarî tasavvufun kurucusu olarak kabul edilen İbnü'l-Arabî, diğeri ise felsefe ile tasavvufu birleştiren bir perspektiften varlık merkezli bir felsefi sistem geliştiren Molla Sadrâ'dır.

2. İBNÜ'L-ARABÎ'DE SEFER KAVRAMI: KESRETTE VAHDETE DOĞRU SEYR U SÜLÛK

Ömrünün yarısından fazlasını fiilî seferle geçiren İbnü'l-Arabî'nin³⁰ vahdet-i vücûd düşüncesinde sefer kavramı önemli bir yer işgal etmektedir. En kapsamlı eseri *Fütûhâtü'l-Mekkiye* başta olmak üzere birçok eserinde sefer kavramını Hakk'a yönelen sâlikin yürüdüğü yol, bu yolda geçirdiği manevî dönüşümler ve eriştiği makamlar olarak görür.³¹ İbnü'l-Arabî'ye göre sefer hali Allah dışında tüm mâsivâ için gerekli olan varoluşsal bir durumdur.³² Tüm masivânın hareket ve seyr u sefer halinde olmalarının sebebi sükûn kabul etmeyen âlemin hareket üzere yaratılmış olmasıdır. Bu nedenle hem mülk âleminde hem de melekût âleminde asla bitmeyen seferler vardır.³³ İniş (*nüzûl*) ve yükseliş (*urûc*) olmak üzere iki boyutlu gerçekleşen seferlerin ilk aşaması lâhûtî âlemden nâsûtî âleme doğrudur. Bu aşamada *Nefes-i Rahmânî* ile başlayan ve sürekli yenilenen yaradılış (*halk-ı cedîd*) sayesinde sürekli bir dinamizm söz konusudur. Nâsûtî âlemden lâhûtî âleme doğru olan seferin ikinci aşamasında ise her varlık, özünde sahip olduğu hedefine doğru her anı bir önce-

³⁰ Miladi 1165 yılında Endülüs'ün önemli şehirlerinden Murcia'da doğan İbnü'l-Arabî yaklaşık 75 yıllık ömründe neredeyse mukim bir hayat yaşadığı söylenemez. Endülüs'ün İşbiliyye (Sevilla), Gırnata ve Kurtuba şehirlerinin yanı sıra Cezayir, Fas, Tunus, Mekke, Mısır, Kudüs, Musul, Urfa, Diyarbakır, Sivas Malatya, Konya, Halep, Bağdat ve Şam gibi neredeyse tüm İslâm beldelerini gezen İbnü'l-Arabî, ömrünün yaklaşık kırk yılını fiilî seferle geçirdiği söylenebilir. Bkz. Mahmut Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1999, 20/493-494.

³¹ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiye*, ed. Osman Yahya (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1994), 2/383.

³² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiye*, 1/468.

³³ İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-isfâr an Netâici'l-esfâr*, 5.

kinden “yeni” olan bir varlık derecesine tedricen yükselmek suretiyle bir yolculuk halindedir. Bu yolculuk, aslına rücû eden insan nefsi için zahiri duyuların dağılık görülerinden ve aklın bölücü ve soyutlayıcı bilgisinden vahdete ve Hakk'ta fenâ olmaya doğru bir seferdir.

Şeyhü'l-Ekber'in düşünce sistemi bilindiği üzere varlığın birliği (*vahdetü'l-vücûd*) öğretisi üzerinde bina edilmiştir. Bu öğretinin yüce hakikatinin akıl yürütme ve entelektüel bir çabayla elde edilemeyeceğini savunan İbnü'l-Arabî'ye göre Vücûd bilgisine ancak seyr u sülûk ile ulaşılabilir. Zira O'na doğru yolculuğun çeşitli mertebeleri, her mertebede yaşanan muhtelif halleri ve tabiatıyla bu yola azmeden yolcuların da sınıfları vardır. Bu anlamda İbnü'l-Arabî'ye göre her şey hakikatinde Hakk'a doğru yolculuk yapmakta ve aslına rücû etmektedir.³⁴ İbnü'l-Arabî'nin bu mânâdaki yolculuk/sefer kavramına özel bir önem atfettiğine delâlet eden eseri *Kitabü'l-isfâr 'an netâici'l-esfâr* (Seferlerin Sonuçlarından Perdelerin Kalkması) adlı risalesidir. Küçük çaplı bu risalede seferin maddî ve manevî birçok türüne yer veren İbnü'l-Arabî'ye göre tüm gezegenler, peygamberler, hatta her insan ve canlı bu âlemde sefer halindedir. Gök cisimlerinin hareketi, gece ile gündüzün ardı sıra gelişi, âlemde dört unsurdan her an değişerek yeni varlıkların meydana gelmesi, düşüncelerin övülen ve yerilen şeyler arasında gidip gelmesi, gözün uyanıkken ve uykudayken gördüğü şeyler arasında gezinmesi, hatta her canlının nefes alıp vermesi her akıl sahibi nezdinde birer seferdir.³⁵ Buna göre Allah'ın sürekli feyziyle her an yenilenen varlık âleminde bir süreç gerektiren, bir gaye barındıran ve bir canlılığa sahip olan her şeyin isteyerek veya istemeyerek sefer halinde olduğu söylenebilir.

Bahsi geçen eserinde âlemin altı günde yaratılışı ve vahyin kulların kalbine nüzulünü de bir süreç ihtiva etmeleri bakımından sefer metaforuyla anlatmayı tercih eden İbnü'l-Arabî burada seferin kelime anlamından hareketle kavramın örtük bir şeyin üzerindeki perdenin kaldırılması anlamına vurgu yapar.³⁶ Söz konusu risaleyi *Füsûsü'l-Hikem* eserine benzer bir üslupla kaleme alan İbnü'l-Arabî peygamberlerin yaşadıkları önemli vakaları birer sefer olarak takdim eder. Buna göre Hz. Âdem'in cennetten yeryüzüne gönderilmesini nefsinin şehvetinden kulluğunun marifetine seferi, Hz. Nuh ve beraberindekilerin gemiye binerek yaptıkları yolculuğu kurtuluş seferi, Hz. İbrahim'in oğlu İsmail'i kurban etmekle sınanmasını hidayet seferi, Hz. Yusuf'un güzelliği sebebiyle iftiraya uğramasını hile ve imtihan seferi ve Hz. Musa'nın Sînâ Dağı'nda Allah'la buluşmasını ve ardından kavmiyle yaşadıklarını ise rıza, korku ve tedbir seferleri olarak sembolik bir dille tasvir eder. Hz. Mu-

³⁴ Kılıç, “İbnü'l-Arabî”, 20/506-507.

³⁵ İbnü'l-Arabî, *Kitabü'l-isfâr an Netâici'l-esfâr*, 5.

³⁶ İbnü'l-Arabî, *Kitabü'l-isfâr an Netâici'l-esfâr*, 12-22.

hammed'in Miraç hâdisesini ise Allah'ın ayetlerini görme ve ibret alma seferi olarak yorumlar.³⁷

İbnü'l-Arabî peygamberlerin yaşadıkları önemli hâdiselerin her birini farklı bir sefer olarak yorumlarken şu hususa dikkat çeker: “Seferden bahsettiğimde maksadım peygamberlerin kıssalarını tefsir etmekten ziyade hissemize düşeni almak ve kendi nefsimizle ilgili hakikatleri hatırlatmaktır. Şu halde bu seferler seni hakikate ulaştıracak özünde kurulu olan gizli köprü ve geçitlerdir.”³⁸ Ayrıca “O, İdris gibi kalbinin dünyasına yolculuk eden...” ve “kendi geminde yola çık” gibi kıssaların satır aralarında verdiği mesajlarla her insanın kendi iç âlemine ve hakikatine doğru sefer halinde olan birer yolcu olduğunu ve bu seferlerin insanın kendi hakikatine ulaşmak için birer vesile olduğunu salık vermektedir.³⁹ Bu bağlamda Hz. Muhammed'in Miraç hâdisesine özel bir önem atfettiği görülen İbnü'l-Arabî'ye göre bu yolculuk sırasında Peygamber'e gösterilen âfâkî ve enfûsî ayetlerle Allah onu en asil sıfat olan saf kulluk makamına yükseltmiş ve kimsenin yaklaşmadığı bu makamda gayb içinde gayb olan Hakk'a yakın olma şerefini bahşetmiştir.⁴⁰ İbnü'l-Arabî'nin bu anlamda âfâkî ve enfûsî seferleri insanı kendi nefsinin gerçekliğine götüren irfanî bir tecrübe ve varlık dairesinin “kavs-i urûc” adı verilen yükseliş yayı üzerinde gerçekleşerek varlık âleminde kesret içinde vahdeti keşfetme bilincine yükselten birer “mirac” olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Nitekim ona göre bu dünyada maddî bedenle bütünüyle zıt olan insan nefsi, âlem-i emrin bir üyesidir. Kendi iç âlemine doğru yaptığı seferlerde en yüksek irfanî tecrübe mertebesine ulaşan nefis, bütünü, birliği ve kendisinin de bu birliğin aynı/parçası olduğunu anlar. Bu mertebeye erişen nefis, keşfen ve zevken bütün mevcudatın kesreti içindeki vahdetini idrak eder.⁴¹ Kesretin aslında vahdette madûm, vahdetin ise kesrette mevcûd olduğunu anlar.

İnsanın ontolojik ve epistemolojik olarak yükselmeye kabil bir varlık olduğunu savunan İbnü'l-Arabî'ye göre insan nefsi, kendi varlığında ruh ve bedeni, madde ile mânâyı, zahir ile bâtını, kesret ile vahdeti, içkinlik ile aşkınlığı, halk ile Hakk'ı bir araya getiren “berzahî” bir yaradılışa sahiptir. Diğer bir ifadeyle zahirî ve hissî mertebeden Hakikat-i Muhammediyye'de temessül eden mutlak hayal mertebesine kadar tüm mertebeleri kendisinde bir araya getiren insan, hayalî/berzahî bir varlıktır.⁴² Bu berzahî veya “aracı” kavramını tıpkı iki menzili yekdiğerine kavuşturan “yol” gibi düşündüğümüzde İbnü'l-Arabî düşüncesinde insanın kemal yolculuğu

³⁷ İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-isfâr an Netâici'l-esfâr*, 23-71.

³⁸ İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-isfâr an Netâici'l-esfâr*, 50.

³⁹ Michel Chodkiewicz, “Sonsuz Yolculuk: İbnü'l-Arabî'nin Kitâb el-İsfâr 'an Netâici'l-Esfâr Adlı Eseri”, çev. Vahit Göktaş, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)* 10/23 (2009), 665.

⁴⁰ İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-isfâr an Netâici'l-esfâr*, 25-28.

⁴¹ Kılıç, “İbnü'l-Arabî”, 20/508.

⁴² Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Sufi Hermenötik: İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi*, çev. Semih Ceyhan (İstanbul: Mana Yayınları, 2018), 214.

bağlamında kullanılan sefer, seyr u sülûk ve sâlik gibi kavramların daha net anlaşılacağı kanaatindeyiz. Şöyle ki yol hakikat arayışında insanı zahirden batına, nasûtiyetten lahûtiyete, kesretten vahdete, fanilikten bekaya vasıl eden mecazî bir araçtır. İnsan zahiren zıt gibi görülen bu gibi gerçekliklerin aslında yekdiğerini tazammun eden ve yansıtan hakikatler olduğunu kendi nefsinde yolculuk yaparak anlar. Zira İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde iki karşıt kavram veya durumun müşterek yönünü izah etmek üzere sıklıkla başvurduğu berzah veya "arada olma"dan kastı Metin Yasa'nın da ifadesiyle karşıtları birleştirmek veya ayırmak değil, karşıtını, öz halinde, kendinde barındırmaktır.⁴³ Dolayısıyla ona göre insan zahirden bâtına doğru giden yolda epistemik hayal yetisiyle menzilden menzile ilerleyerek kendi varlığında içkin olan hakikatlerin üzerindeki perdeleri kaldırır. Böylece aralarındaki mesafeler kapanır ve görülen zahirî zıtlıklar birer birer kaybolur. Diğer bir ifadeyle -daha önce değindiğimiz gibi- etimolojik olarak gizli bir şeyin üzerindeki örtüyü açma anlamına gelen "sefer" burada yekdiğerini tazammun eden zahir ile bâtın arasındaki perdeyi kaldırarak ve sâlikin kendi özünü maddenin terkiibinden tamamen arındırarak onu mânâ ile buluşturmasına "aracı" olan tasavvufî bir riyazettir.

Açıkça anlaşıldığı üzere İbnü'l-Arabî'de yol ve yolculuk kavramları insanın madde ile mânâ arasında aracı bir varlık olan nefsinin, duyu ile akıl arasında aracı bir idrak gücü olan hayal yetisiyle epistemolojik ve ontolojik anlamda gerçekleştirdiği dönüşümler ve ulaşmaya çalıştığı kemal sürecini ifade etmektedir. Bu kemal yolculuğu insanda munfasıl/ayrık olarak bulunan hayal yetisinin beşerî cisme ve dağınık duyuların hâkimiyetine boyun eğmesinin neticesi olan kirlerden arınmasıyla başlar ve mutlak hayalle ittisal edene dek devam eder.⁴⁴ İnsanın zahirî varlığından başlayıp ilâhî bâtınında sona eren bu meşakkatli yolculuk kesreti vahdetle buluşturan ve İbnü'l-Arabî'nin ihtiyari/iradî ölüm dediği⁴⁵ ölmeden önce ölmekle başarılan fenâ makamında nihayet bulur.⁴⁶ Sâliki için bir miraç mahiyetinde olan bu yolculukta en önemli yeti yaratıcı hayaldir (*hayal-i hallâk*). Bu nedenle insanı *hayalî bir varlık* olarak niteleyen İbnü'l-Arabî'ye göre hayal bu yolculukta insan nefsinin terakki ederek ulaştığı her âlemin özelliğine göre sûretler yaratabilme bakımından ontolojik, yolculuk sırasında bilginin özne ile nesnesi arasındaki ayrımı ve zıtlığı ortadan kaldırması bakımından ise epistemolojik bir vasıta görevi görmektedir.⁴⁷ Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'de sefer metaforunun sahih bir biçimde anlaşılmasında seferin adeta muharrik gücü olan hayal yetisinin ve bahse konu olan seferin gerçek-

⁴³ Metin Yasa, "İbn Arabî'nin "Arada Olma"yı Anlatımı", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)* 10/23 (2009), 105.

⁴⁴ Ebû Zeyd, *Sufi Hermenötik*, 214, 216.

⁴⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiye*, 3/288.

⁴⁶ Ebû Zeyd, *Sufi Hermenötik*, 213.

⁴⁷ Ebû Zeyd, *Sufi Hermenötik*, 216.

leştığı yer olan hayal veya misâl âleminin son derece önemli olduğunu ifade etmeliyiz. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî'nin sefer hakkındaki düşüncelerini insanın tekâmül sürecinde bir varlık mertebesi olan “Misal Âlemi”ne hasretmek ve bütünüyle hayal âlemi içerisinde değerlendirmek doğru değildir. Zira İbnü'l-Arabî ve onun takipçileri seyr u sülûk sürecinde varlığın taayyün etmesini “nüzûl”, insanın ezeldeki ilk mertebesine yükselmesini ise “urûc” fikriyle değerlendirerek sefer sürecini insanın mebd'e ile meâdi arasında deveran eden ve başladığı yerde biten bir daire olarak temsil etmişlerdir.⁴⁸ Şu halde İbnü'l-Arabî'de seferin sınırları Rahmanî nefle başlayan ve Hak'ta fena olmakla neticelenen bir yolculuk olarak görülmelidir.

İbnü'l-Arabî'nin sefer kavramıyla ilgili düşüncelerini toparlayacak olursak onun, hareket üzerine yaratılan varlık âleminde aslına rücû etmekte olan tüm mevcudatı birer yolcu/sâlik olarak gördüğü ve meydana gelen kevnî hâdiseleri ise birer yolculuk/sefer olarak yorumladığı görülmektedir. Bununla birlikte o, tasavvufun en temel prensiplerinden olan insanın nefsini tanıma ve bu vesileyle Rabbini bilme süreci üzerinde özellikle durur ve bu süreci manevî bir yolculuk olarak görür. Bu anlamda âlem-i emre ait olduğunu düşündüğü insan nefsinin beşerî sıfatlardan sıyrılması ve kendi özünü tanıyarak ait olduğu asıl vatana doğru yükselişini birçok dinî ve felsefî gelenekte başvurulan yol ve yolculuk metaforuyla anlatır. Madde ile mânâ arasında berzah/aracı olma özelliğiyle yaratılan nefsin çeşitli hal ve makamları aşarak özünü tahakkuk etmeye doğru olan bu yolculuğu tüm varlık mertebelerinde devam eder. İnsan nefsi âfâkta ve enfüste yaptığı bu seferler esnasında yaşadığı irfanî tecrübelerle âfâkta ve kendi nefsinde zahir-batın ikiliğini aşarak kesret içinde vahdeti bulur. İnsanın bu kemal seferi tüm mevcudatın kaynağı ve aynı zamanda döndürüleceği Hakk'ta fenâ olmakla son bulur.

3. MOLLA SADRÂ'DA SEFER KAVRAMI: HAKİKAT YOLUNDA ONTOLOJİK VE EPİSTEMOLOJİK YOLCULUK

İslâm felsefesinin klasik dönem sonrası en önemli isimlerinden biri olan Molla Sadrâ'nın düşünce sistematüğini genel anlamda sefer metaforu üzerine kurguladığını söyleyebiliriz. İbnü'l-Arabî'den mülhem âlemin hareket üzere kaim olduğunu savunan Sadrâ'da hareket, maddî âlemin kesintisiz bir biçimde her an değişip dönüşmesinden başka bir şey değildir. Bu değişim ve dönüşüm sadece arazlarda değil maddî âlemin bizzat cevherinde de meydana gelmektedir.⁴⁹ Dolayısıyla zerreden küreye âlemde tüm varlıklar cevherî bir hareketle tekâmüle dayalı bir sefer üzere dirler. Sadrâ'nın düşünce tarihinde çığır açan hareket-i cevherî teorisi onun varlık merkezli felsefesinde sefer kavramını bir metafor olarak kullanmasında önemli bir sebep olarak görünmektedir. Çünkü Sadrâ gerek fert olarak insanın, gerekse tür

⁴⁸ Sadreddin Konevî, *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları: el-Fükûk fi Esrâri Müstenidâti Hikemî'l-Füsûs*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009, 365), 20-22.

⁴⁹ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 3/180.

olarak insanlığın dinî terminolojide meâd denilen bir hedefe doğru tekâmül ederek ilerlediğini savunur. Hatta kâinat da tıpkı bir çocuğun erginleşmesi veya bir gencin kocaması gibi bir hedefe doğru hareket halindedir. Bu ilerleme bir mekân değişikliği şeklinde değil, belki daha aşağı bir benlik düzeyinden daha yüksek ve olgun bir mertebeye erme şeklindedir.⁵⁰

Molla Sadrâ, kendinden önceki İslâm düşünce geleneğinin zengin mirasını tüm motifleriyle mezc ederek tesis ettiği *hikmetü'l-müteâliye* perspektifinde İbnü'l-Arabî ve ekolünün geliştirdiği tasavvuf metafiziğinin derin etkisi tebarüz etmektedir.⁵¹ Bu bakımdan özellikle tasavvuf geleneğinde sefer sembolizmi üzerinden yapılan retoriğe aşına olan Sadrâ tüm felsefî sistemini giriş bölümünde kısaca değindiğimiz tasavvuf geleneğinde meşhur olan hatta İbnü'l-Arabî'nin de kullandığı dörtlü sefer üzerine tesis eder. Fakat Sadrâ sefer metaforunu klasik tasavvufî eserlerde insan nefsinin ontolojik kemal yolculuğunun yanı sıra eşyanın hakikatine ulaşma yolunda nefsin epistemolojik yolculuğunu da ifade eden bir mânâda kullanır. Diğer bir ifadeyle o, sefer kavramını nefsin istikmali için tasavvufî ritüellerle arınma sürecinin yanında mevcudatın hakikatine dair insanın burhanî ve zevkî bilgiyle aydınlanması anlamında kullanır. Bununla tasavvuf'ta nefsin beşerî sıfatlardan arınarak çeşitli hal ve makamlar aracılığı ile mükemmel bilgiyi elde ettiği aklî süreci ifade etmeye çalışır.⁵² Dolayısıyla Sadrâ'nın hikmetü'l-müteâliye düşüncesinde sefer, insan nefsinin ontolojik kemal yolculuğunun yanı sıra eşyanın hakikatine ulaşma yolunda nefsin epistemolojik yolculuğunu da ifade eden bir metafor olarak kullanılmaktadır. Bu anlamda sefer kavramına yeni bir perspektif getiren Sadrâ'nın hem fiilî seferlerle geçen sergüzeşt-i hayatının⁵³ hem de İslâm düşüncesinin farklı ekollerinin terkiibinden güçlü bir sentez yaratma çabasıyla geçen düşünce hayatının şahadetnamesi olan *Esfâr* adlı abidevî eseri onun sefer kavramına atfettiği bu mânâyı bütün görkemi ile izhar etmektedir.

Tam adı *el-Hikmetü'l-müteâliye fi'l-esfâri'l-akliyyeti'l-erbaâ* (Dört Aklî Yolculuğa Dair Aşkın Hikmetler) olan şaheseri Sadrâ'nın düşünce sisteminin temel esasları ve metodolojisini temsil etmektedir. Adından da anlaşılacağı üzere dört aklî yolculuktan oluşan bu eserin içerik planı dikkate alındığında onun bütün felsefesini in-

⁵⁰ Abdülkerim Surûş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 99.

⁵¹ Seyyid Hüseyin Nasr, *Molla Sadrâ ve İlahî Hikmet*, çev. Mustafa Armağan (İstanbul: İnsan Yayınları), 95; İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak: Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru*, çev. Nurullah Koltaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 12.

⁵² Nasr, *Molla Sadrâ ve İlahî Hikmet*, 73.

⁵³ Molla Sadrâ'nın yaşamöyküsü de ilim yolculuğu, inziva hayatı ve yalın ayak çıkılan hak seferleri gibi fiilî yolculuklarla geçen bir hayattır. Nitekim 1570'te Şirâz'da dünyaya gelen Sadrâ klasik eğitimini İsfâhân'da tamamladıktan sonra Kum şehri yakınlarında Kahek adlı küçük bir köye giderek uzun bir süre inzivaya çekilir. Ömrünün son yıllarında ise yedinci defa gittiği Hac yolculuğundan dönerken hastalanarak Basra yakınlarında vefat ettiği rivayet edilir. Bkz. Nasr, *Molla Sadrâ ve İlahî Hikmet*, 40-50.

san nefsinin kemal yolculuğu olarak tasarladığı görülecektir.⁵⁴ Nitekim hakikat arayışında manevî seyr u sülûkün gereğine inanan Sadrâ “bil ki, âriflerden ve velilerden olan sâlikler (yolcular) için dört sefer vardır”⁵⁵ diye eserine başlar. *Esfâr*’ın önemli şarihlerinden Hâdî Sebzevarî, eserin ana kurgusunu teşkil eden bu dört akli seferin ne anlama geldiğini şöyle özetler:

Bil ki sefer, yerleşik olunan ya da durulan bir yerden farklı merhale ve menzilleri katederek bir maksada doğru ilerlemektir. Bu, izaha ihtiyaç duymayan zahiri/fizikî seferdir. Manevî sefere gelince şühûd ehli kimselere göre dört türdür: İlk sefer sâlikin, manevî hakikati ile arasında sürekli var olan ve hep var olacak olan karanlık ve ışığın perdelerini yırtarak halktan Hakk’a doğru (*minel’halk ile’l-Hakk*) yaptığı yolculuktur. Ya da istersen şöyle diyebilirsiniz: Sâlikin nefis makamından kalp makamına, kalp makamından ruh makamına ve nihayet ruh makamından en yüce gaye ve nihâi saadete terakkisidir... Bu seferin sonunda sâlik Hakk’ta fâni olmayı başarabilirse onun vücûdu Hakk’ın vücudunda fâni olduğundan Hakk’tan Hakk’la birlikte Hakk’a (*mine’l-Hakk ile’l-Hakk bi’l-Hakk*) yapılan ikinci sefere başlar. İkinci seferde sâlik bir veli makamına yükseldiğinden Hakk vasıtasıyla gerçekleştirdiği yolculuğuna zat makamından başlar ve hiçbir kudreti kalmayana kadar ilâhî kemâlatın tümünü temâşâ eder. Esmâ-i Hüsnâ’nın bilgisine vakıf oluncaya kadar kemâlat arasında döner durur. İkinci seferin sonunda velilik dairesinin tamamlanmasıyla ya da velinin Hakk’ın zat, sıfat ve fiillerinde fenâ olmasıyla üçüncü sefer başlar. Üçüncü sefer Hakk’tan Hakk’la halka (yaratıklara) (*mine’l-Hakk ile’l-halk bi’l-Hakk*) doğru yolculuktur. Fenâ bulması sona eren sâlik bu seferi fiillerin hâlleri vasıtasıyla yapar. Fenâ olması son bulur ve tam temkini elde ederek Allah’ın bekâsıyla baki olur. Ceberût, melekût ve nasût âlemlerini temaşa eyler ve ona “nübüvvet” zevki hâsil olur. Böylece Allah’ın zâtı, sıfatları ve fiilleri yoluyla O’nun ilminden haberdar olur. Fakat bir yasa koyma anlamında peygamberin şeriatına tâbidir. Dördüncü sefer ise halktan halka Hakk’la birlikte (*mine’l-halk ile’l-halk bi’l-hak*) olan yolculuktur. Sâlik son seferinde yaratıkları ve onların eserlerini müşahade ederek dünya ve ahirette zarar ve yararlarını, Allah’a nasıl döndürüleceklerini ve sevk edileceklerini öğrenir. Böylece o bir yasa koyucu peygamber olur ve “nebi” adını alır.⁵⁶

⁵⁴ Sümeyye Parıldar, “Molla Sadrâ Düşüncesinde İnsanın Mahiyeti”, *İnsan Nedir? İslâm Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed. Ömer Türker - İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İlem Yayınları, 2019), 453.

⁵⁵ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü’l-Müte’âliye fi’l-Esfâri’l-Akliyyeti’l-erba’a (Esfâr)* (Beyrut: Dâru İhyâü’t-Türâsi’l-Arabi, 1981), 1/13.

⁵⁶ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 13-19. Referans gösterdiğimiz eser *Esfâr*’ın 9 ciltli, 1981 Beyrut, Dâru İhyâü’t-Türâsi’l-Arabi baskısı şerhli nüshasıdır. Söz konusu nüsha Sadrâ’nın şarihlerinden Hâdî Sebzevarî, Molla Ali-i Nürî, Ali Müderris-i Tebrizî, İsmâil b. Semî-i İsfahânî, Muhammed b. Ma’sûm Ali-i Heydecî ve Allâme Muhammed Hüseyin Tabâtabâi’nin yazdığı hâşiye ve şerhleri de dipnot şeklinde ihtiva etmektedir. Yapılan her bir şerhin kime ait olduğunu belirtmek için dipnotun sonuna şârihin isminin ilk harfi rumuz olarak kullanılmıştır. Örneğin Sebzevarî için “س”, harfi kullanılarak şerhin sahibine atıfta bulunulmuştur.

Her biri müstakil bir çalışmanın konusu olan bu dört seferden müteşekkil olan *Esfâr*'ın isminde olduğu gibi düşünsel kurgusu ve içerik planında da insanın mebd'e ile meâdı arasındaki tekâmülî yolculuğu kendini izhar etmektedir. Nitekim müellifin *el-Mebde' ve'l-meâd*, *el-Mezâhiru'l-Îlâhiyye* ve *eş-Şevâhidu'r-rubûbiyye*, *Zadü'l-müsafir* gibi eserlerinde de insanın müteveccih olduğu meâd, iniş ve yükseliş yollarından müteşekkil olan varlık dairesini kemale erdirmeye yolculuğu felsefesinin odağına aldığı görülmektedir. Çünkü Sadrâ'nın insan ve âlem tasavvurunda tebarüz eden en önemli husus âlemden insana ve insandan âleme, başka bir ifadeyle âfâktan enfüse, enfüsten âfâka doğru kurguladığı akli yolculuklarla insan-âlem-Allah arasındaki özdeşliğe vurgu yapması ve bununla insanın kendini tanıyarak ait olduğu Mutlak Varlık'ın marifetine erişmek suretiyle tekâmülünü gerçekleştirmesidir.⁵⁷ Sadrâ insanın bu kemâl yolculuğunu *teşkîkü'l-vücûd* dediği dereceli bir varlık öğretisi üzerinden izah eder. Onun tasvir ettiği varlık hiyerarşisinde insan, henüz zikredilmeye değer bir varlık olmadığı en düşük varlık mertebesinde itibaren içsel bir dönüşümle yüksek varlık mertebelerine doğru ilerler. Buna göre hareket saf ve şekilsiz madde olan heyûladan başlayıp Mutlak varlık olan Allah'a ulaşana dek devam eder. Varlık hiyerarşisinde heyuladan dört unsura, bitkilerden hayvanlara ve nihayet insanlara doğru varlığın hareketi tekemmül ettikçe gerçeklik oranı artar ve böylece varlık daha fazla belirginlik kazanır. İnsanın tekâmül yolculuğu maddî varlığın ulaşabildiği en yetkin sûret olan "insan-ı kâmil" mertebesine kadar devam eder.⁵⁸

Sadrâ, sefer, sâlik ve insan-ı kâmil gibi tasavvufî kavramları sıklıkla kullanmakla birlikte özellikle sefer kavramına tasavvuf geleneğinden farklı bir perspektif getirdiğini yukarıda belirtmiştik. Bu perspektifin farklılığını ortaya koyan en önemli delillerden biri onun ontolojiden kozmolojiye, teolojiden epistemolojiye, psikolojiden eskatolojiye kadar felsefenin neredeyse bütün meselelerini düşünsel ve tarihsel arka planlarıyla birlikte ele aldığı *Esfâr*'da her bir meseleye dair görüşlerini aktarırken akli delilleri ve manevî keşfe dayalı irfanî vizyonu beraber işe koşturmasıdır. Bu seferlerde sâlik, her ne kadar akli delillerden hareket etse de sezgisel tecrübeyle yol almaktadır. Zira Sadrâ'ya göre bilgi, akılla soyut bir şekilde elde edilir ancak irfanî tecrübeyle kesinlik (*yakîn*) kazanarak marifete dönüşebilir. Şu halde her yolculuk ruhanî bir sefer olduğu kadar aynı zamanda entelektüel bir çabayla varılan gerçeğin soyut olarak ifade edilmiş biçimidir.⁵⁹ Nitekim eserin hemen başında nefsin istikmâlini, insanın takatî ölçüsünde eşyanın hakikatine dair bilgiyi kesin delillerle dayanarak bilmesine bağlı görürken bu bilginin marifete dönüşmesinin manevî bir

⁵⁷ Mahmut Meçin, *Molla Sadrâ'da Zaman Anlayışı ve Tarih Bilinci* (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 133.

⁵⁸ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 5/344-350.

⁵⁹ Alparslan Açıkgenç, "el-Esfârü'l-erbaa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/375.

seyr u sülûk ile ancak mümkün olduğuna vurgu yapar.⁶⁰ Çünkü ona göre varlık ile bilgi arasında bir özdeşlik söz konusudur. Varlığın kavramsal ifadesi zihinde şekillenerek bilgiye dönüşür. Bu nedenle bilgi aslında varlığın bir modalitesidir. Varlık dış âlemden zihne yansıyarak bilgi halini alırken bu bilginin sezgisel bir tecrübeye dönüşerek marifet halini alması nisbetinde insan varlık mertebelerinde yücelir. Dolayısıyla insanın bilgi edinme süreci tıpkı tasavvufta nefsin kemal yolculuğunu ifade eden seyr u sülûk sürecidir.⁶¹ Şu halde insanın varlık bakımından kemalini epistemolojik kemaliyle merbut gören Sadrâ, insan nefsinin küllî akledilirleri idrak etmesini sadece nefsin maddî özelliklerinden soyutlanmakla değil belki aracı bir âlem olan hayalî/misâlî âleme ve oradan aklî âleme doğru varlık derecesiyle paralel bir biçimde gelişen epistemolojik bir süreç olarak görmektedir.

Esfâr'ın genel metodolojisi ve Sadrâ'nın akıl ile irfanın birlikteliğini formüle eden hikmetü'l-müteâliye perspektifi sahil bir biçimde okunduğunda aklî seferler ile irfanî seyr u sülûkün birbirinden uzak olmadığı görülecektir. Çünkü Sadrâ'ya göre akıl ile irfan hakikat yolunda birbirine refakat ederek ve yekdiğerine destek olarak ilerleyebilen ve ortak bir maksada doğru yol alan iki yoldaş gibidir.⁶² Dolayısıyla hakikat yolunda ilerlemek isteyen filozof sonuçtan sebebe giden rasyonel çıkarımlar ve burhanî delillerle yol bulmaya çalışırken ulaştığı verileri tashih edecek kalbî sezgiden ve onları hikmet ve marifete dönüştürecek olan irfanî seyr u sülûktan bigâne kalarak bilgelik yolunda ilerleyemez. Keza beşerî sıfatlardan peyderpey arınarak nefsini kemâle erdirme yolunda sefer halinde olan sûfî de evvela kendini ve akabinde rabbini tanımaya rehberlik edecek akıl ve burhânı yedeğine almadan insan-ı kâmil mertebesine erişemez.

Molla Sadrâ'nın *Esfâr* eseri özelinde ele aldığımız sefer kavramına dair görüşlerine bir bütün olarak baktığımızda tasavvuf geleneğinde sefer kavramına atfedilen mânâya aşına olmakla beraber onun bu kavrama felsefe ile tasavvufun birleştiği nokta-i nazarından yeni bir yorum getirdiğini söyleyebiliriz. Hikmetü'l-müteâliye adını verdiği bu perspektifte sefer kavramı nefsin tasavvufî seyr u sülûkunun yanı sıra insanın hakikat arayışında aklî ve epistemolojik yolculuğunu da ifade etmektedir. *Esfâr*'ın içerik planı dikkate alındığında bu yolculuğun insanın mebd'e ile meâdi arasında cereyan eden ve özünü yani hakikati keşfe dayalı bir tekâmül yolculuğu olduğu görülür. Nitekim Sadrâ bu yolculuğu bidayet noktası nihayetiyle birleşen bir varlık dairesiyle temsil ederek iniş ve yükseliş yaylarından oluşan bu dairede tüm eşyanın varoluşsal bir hareketle aslına rücû ettiğini söyler.

⁶⁰ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 1/20.

⁶¹ Alparslan Açıkgenç, "İrfanî Geleneği Molla Sadrâ (Sadrüddin Şirâzî)", *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 2/301.

⁶² Mehdi Hâiri Yazdı, "Der Âmedi bê Kitâb-ı *Esfâr*", *İrannâme* 8/1 (1990), 49.

SONUÇ

Birçok dinî ve felsefî öğretilerde âlemin yaratılışı, evrenin cevval yapısı, insanın merak ve hayretine bağlı olarak varoluşsal arayışı ve maddî âlemin hudutlarına sığmayan ruhun Tanrı'ya yönelişi gibi birçok problematik durum yolculuk/sefer metaforu üzerinden anlatılır. Bu nedenle yol ve yolculuk kavramının çok kadim bir geçmişe sahip olan evrensel bir metafor olduğu görülmektedir. Tasavvuf ve felsefenin nazarından bakmaya çalıştığımız bu çalışmada açıkça görüldüğü üzere sefer kavramı her iki disiplinde de insanın varoluşsal sorularına cevap verme arayışında sıklıkla başvurulan bir metafordur. Nitekim tasavvufta sefer, fücûr ve takvanın ilhamına açık olan nefsin saflaştırma ve maddeden peyderpey arındırma yolunda olan sâlik için menzil menzil, konak konak aşılması gereken yolculuk halini ifade ederken felsefede ise hikmet ve hakikat peşinde olan filozof için nazari araştırmalarla adım adım ilerlenen fakat sonu gelmeyen epistemolojik bir arayış ve varoluşsal bir yetkinleşme süreci anlamına gelmektedir.

Tasavvuf ve felsefenin sefer kavramına yaklaşımını ortaya koymak için seçtiğimiz örneklerde İbnü'l-Arabî ve Molla Sadrâ'nın düşüncelerinden hareketle iki disiplin arasında ortak bir bakış açısı yakalamaya çalıştık. İbnü'l-Arabî seferi genel anlamda Allah dışında tüm mâsivâ için varoluşsal ve zaruri bir durum olarak görürken özel anlamda ise seferi insan nefsinin çeşitli hal ve durumlardan geçerek kesretten vahdete uzanan tekâmül sürecini ifade etmek için kullanır. Tüm felsefesini sefer metaforu üzerine bina eden Molla Sadrâ'ya gelince tasavvufta sefer kavramının ifade ettiği anlama akli bir boyut katarak insanın mebde ve meâd arasındaki tekâmül yolculuğunun epistemolojik ve ontolojik bir tahakkuk sürecini de iktiza ettiğini savunur. Her iki düşünürün *Esfâr* adıyla bir eser kaleme aldıkları -özellikle Sadrâ'nın tüm felsefî öğretilerini ihtiva eden abidevî eseri- göz önüne alındığında sefer kavramının düşünce sistemleri içindeki mümtaz yeri tebellür etmektedir.

Sefer kavramına yaklaşımları konusunda tasavvuf ile felsefenin birleştiği perspektifi Molla Sadrâ'nın düşüncelerinde yakaladığımızı söyleyebiliriz. Zira Sadrâ'nın sefer kavramına yaklaşımında İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerinin derin izleri görülmekle beraber tasavvufta felsefenin birleştiği bakış açısı olarak tabir edilebilecek hikmetü'l-müteâliye vizyonuyla ele aldığı tüm felsefî meseleleri “ruhun dört akli yolculuğu” temasıyla işlemektedir. İnsanın mebde ile meâd arasındaki varoluşsal tekâmül yolculuğunu temsil eden bu seferlerde burhanla yolunu bulmaya çalışan akıl ile irfanî tecrübeyle keşfeden kalbin, diğer bir ifadeyle felsefe ile irfanın yoldaşlığı ve ayrılmazlığı bariz bir biçimde kendini göstermektedir.

Son olarak sefer kavramı konusunda tasavvuf ile felsefe arasında aradığımız ortak bakış açısını yakalamakla beraber şu hususu belirtmeliyiz: Tasavvufta seferin amacı hakikate varmak iken felsefede amaç yolun sonunu görmek değil bizzat hakikat yolunda olmaktır. Çünkü “bilgelik yolculuğu” anlamına gelen felsefede gerçek

bilge Tanrı olduğundan insan için asıl amaç bilgelik sevgisiyle o yola girebilmek ve yolda sebatla yürüyebilmektir. Uzun ve çileli bir yolculuk olan bu yolun yolcusunun yaşadığı tecrübeler epistemolojik ve ontolojik dönüşümler yoluyla peşinde olduğu gayeye farkında olmadan onu ulaştırır. Fakat yine de bu yolun bittiği anlamına gelmez. Çünkü filozof için “yolda olmak” varoluşsal bir anlam taşır. Başka bir ifadeyle bitimsiz bir yol olan bilgelik yolunda istikametle yolculuk yaparken yolcunun etaptan etaba yaşadığı tecrübeler onu hedefine ulaştırmış ve böylece hakikati bulma yolculuğu bir olmaklığı/olgunluğu da beraberinde getirmiştir. Çünkü yol, gayesine doğru istikrarla yürüyen yolcusunu terbiye etmiştir. İşte yolcunun elde ettiği bu terbiye bizzat “yolda olma”sı gerektiğini ve adeta keramet in istikamette olduğunu fark etmesidir. Tıpkı Kaf Dağı’na varmak üzere yola çıkan kuşlar arasında çileli bir yolculuktan sonra hayatta kalan ve *Simurg* hikâyesiyle müsemma olan otuz kuşun, aslında ulaşmak istedikleri maksadın özlerinde gizli olduğunu sonradan fark etmeleri gibi.

KAYNAKÇA

- Açıkgenç, Alparıslan. “el-Esfârü'l-erbaa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/374-376. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Açıkgenç, Alparıslan. “İran İrfanı Geleneği Molla Sadrâ (Sadrüddin Şirâzi)”. *İslâm Felsefesi Tarihi*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 2/299-318. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Algar, Hamid. “Hâcegân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 14. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Alî Behçet Efendi. *Âdâb-ı Nakşibendiyye*. İstanbul: Hâcegân Yayınları, 2012.
- Aydın, İbrahim Hakkı. “Bir Felsefi Metafor ‘Yolda Olmak’”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/1 (2006), 9-22.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Ferâhu'r-Rûh*. Kahire: Bosnevî el-Hac Muharrem Efendi Matbaası, 1877.
- Camus, Albert. *Başkaldıran İnsan*. çev. Tahsin Yücel. İstanbul: Can Yayınları, 2004.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Nobel Yayınları, 2015.
- Chodkiewicz, Michel. “Sonsuz Yolculuk: İbnü'l-Arabî'nin Kitâb el-İsfâr ‘an Netâici'l-Esfâr Adlı Eseri”. çev. Vahit Göktaş. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)* 10/23 (2009), 657-667.
- Cürcânî, Seyyid Ali b. Muhammed. *Kitâbu't-Ta'rifât*. Tahran: Nâsır Hüsrev, 1370.
- Deleuze, Guattari, Gilles, Felix. *Felsefe Nedir?* çev. Turhan Ilgaz. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.

- Deleuze, Guattari, Gilles, Felix. *Kapitalizm ve Şizofreni 1 Göçebebilimi İncelemesi/Savaş Makinası*. çev. Ali Akay. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1990.
- Ėbû Zeyd, Nasr Hâmîd. *Sufi Hermenötik: İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi*. çev. Semih Ceyhan. İstanbul: Mana Yayınları, 2018.
- Fârâbî. "Risâle fimâ yenbağî en yukaddeme kable te'allümi'l-felsefe". *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed. *Kimyâ-yı Saâdet*. thk. Ahmed Aram. Tahran: İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, 4. Basım, 1372.
- Gazzizade Abdülatif. *Nakşebend Yolunun Esasları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990.
- Herevî, Hâce Abdullah Ensârî. *Tasavvufta Yüz Basamak: Menâzilü's-Sâirîn*. çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 2017.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiye*. ed. Osman Yahya. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 2. Basım, 1994.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Seferler: el-İsfâr 'an Netâici'l-Esfâr*. çev. Muhammed Bedirhan. İstanbul: Nefes Yayınları, 4. Basım, 2016.
- İsfahânî, Râğîb. *Müfredâtu Elfazi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnân Dâvûdî. Beyrut: Daru's-Şamiyye, 1992.
- İsfahânî, Râğîb-. *el-Müfredât fî ġaribi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Halil Aytânî. Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 2010.
- Jaspers, Karl. *Felsefe Nedir?* çev. İsmet Zeki Eyuboğlu. İstanbul: Say Yayınları, 1986.
- Jaspers, Karl. *Felsefeye Giriş*. çev. Mehmet Akalın. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1981.
- Kalın, İbrahim. *Varlık ve İdrak: Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru*. çev. Nurullah Koltaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Kant, Immanuel. *Fragmanlar*. çev. Oruç Auroba. İstanbul: Altıkırkbeş Yayınları, 2000.
- Kant, Immanuel. *Pratik Usun Eleştirisi*. çev. İsmet Zeki Eyuboğlu. İstanbul: Say Yayınları, 2008.
- Kâşânî, Abdurrezzak. *Istîlâhâtü's-sûfiyye*. thk. Abdulâl Şâhin. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1. Basım, 1992.
- Khemir, Nacer. *Bab'Aziz: The Prince Who Contemplated His Soul [Bab'Aziz: Ruhunu Tefekkür Eden Prens]* (Film, 2005). <https://www.imdb.com/title/tt0395461/>

- Kılıç, Mahmut Erol. “İbnü’l-Arabî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/493-516, 1999.
- Kindî. “Fî Hudûdî’l-eşyâi ve rusûmihâ”. *Resâil el-Kindî el-felsefiyye*. thk. Muhammed Abdülhadi Ebu Ride. Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 1978.
- Konevî, Sadreddin. *Fusûsü’l-Hikem’in Sırları: el-Fükûk fî Esrâri Müstenidâti Hikemi’l-Füsûs*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009, 365.
- Kuşeyrî, Ebu’l-Kasım Abdulkerim. *Risâle-i Kuşeyriye*. çev. Ebu Ali Osmanî. thk. Bediuzzaman Fruzanfer. Tahran: Neşr-i İlmî ve Ferhengî, 4. Basım, 1374.
- Kuşeyrî, Ebu’l-Kasım Abdulkerim. *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyî Risalesi* 6. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.
- Meçin, Mahmut. “Molla Sadrâ’da Zaman Anlayışı ve Tarih Bilinci”. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Mekkî, Ebû Tâlib el-. *Kûtu’l-Kulûb*. thk. Said Nesib Mekârim. Beyrut: Darü’s-Sadr, 1995.
- Molla Sadrâ. *el-Hikmetü’l-Müte’âliye fî’l-Esfâri’l-Akliyyeti’l-erba’a (Esfâr)*. Beyrut: Dâru İhyâüt-Türâsî’l-Arabî, 1981.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Molla Sadrâ ve İlâhî Hikmet*. çev. Mustafa Armağan. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Parıldar, Sümeyye. “Molla Sadrâ Düşüncesinde İnsanın Mahiyeti”. *İnsan Nedir? İslâm Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*. ed. Ömer Türker - İbrahim Halil Üçer. İstanbul: İlem Yayınları, 2019.
- Platon. *Diyaloglar (Theaitetos)*. çev. Ömer N. Soykan. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986.
- Râzî, Ebu Bekir Zekeriyâ. *Kitâbü’s-Sireti’l-Felsefiyye*. thk. Paul Kraus. Beyrut: Darü’l-âfâki’l-cedide, 1997.
- Surûş, Abdülkerim. *Evrenin Yatışmaz Yapısı*. çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Şebüsteri, Mahmûd-ı. *Gülşen-i Râz*. çev. Ahmed Avni Konuk. İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2011.
- Şebüsteri, Mahmûd-ı. *Gülşen-i Râz (Metni ve Şerhi)*. çev. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.
- Şebüsteri, Şeyh Mahmûd. *Mecmua-i Âsar-i Şeyh Mahmûd Şebüsterî: Gülşen-i Râz, Saâdetname, Hakku’l-Yakin, Mir’atü’l-Muhakkikin, Merâtibü’l-Ârifin*. thk. Samed Muvahhid. Tahran: İntişarât-i Tahûrî, 1365.

- Tan, M. Nedim. "Abdullah Ensârî Herevî'nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sad Meydân'ı". İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Tehânevî, Muhammed Ali et-. *Keşşâfu İstilâhâtî'l-Fünûn*. Beyrut, 1996.
- Tokadî, Mehmed Emin-i. *Dokuz Risale*. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2019.
- Uludağ, Süleyman. "Sefer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/298-299. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Uludağ, Süleyman. "Sülûk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/127-128. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Yasa, Metin. "İbn Arabî'nin "Arada Olma"yı Anlatımı". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)* 10/23 (2009), 91-108.
- Yezdî, Mehdi Hâirî. "Der Âmedi bê Kitâb-ı Esfâr". *İrannâme* 8/1 (1990), 48-57.
- Yücefer, Hakan. *Gilles Deleuze: Ortadan Başlamak*. "Gilles Deleuze: Ortadan Başlamak". *Cogito Dergisi (Gilles Deleuze: Ortadan Başlamak)* 82 (2016), 5-10.

Divan-ı Gül Baba'da Hurûfilik Bağlamında Vahdet-i Vücûd Nazariyesi

The Theory of Waḥdat al-Wudjûd in the Context of Ḥurûfiyya in Gül-Bâbâ's Dîvân

Güldane GÜNDÜZÖZ

Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tasawwuf,
Kırıkkale / Turkey
guldanegunduzoz@kku.edu.tr

ORCID ID: 0000-0003-3007-6746

Hatice DAĞLAR

Yüksek Lisans Öğrencisi, Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
Post Graduate Student, Kırıkkale University, Institute of Social Sciences, Kırıkkale / Turkey
htcdglr@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-5347-9727

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 28 Ağustos / August 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 18 Kasım / November 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.787421

Atıf / Citation: Gündüzöz, Güldane – Dağlar, Hatice. "Divan-ı Gül Baba'da Hurûfilik Bağlamında Vahdet-i Vücûd Nazariyesi / The Theory of Waḥdat al-Wudjûd in the Context of Ḥurûfiyya in Gül-Bâbâ's Dîvân". *ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyat researches* 54 (Aralık / December 2020/2), 355-378.
doi: 10.29288/ilted.787421

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | [mailto: ilahiyatdergi@atauni.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr)

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Felsefî bir düşünce sistemi olarak Horasan'ın dinî-kültürel ortamında açığa çıkan ve gelişen Hurûfîlik, zengin bir etnik yapıya ve dinî mirasa sahip olan Anadolu'da yayılmış ve bu süreçte Osmanlı kültür ve edebiyatında derin izler bırakmıştır. Hurûfîliğin etkisi bazı tasavvufî çevrelerde görülmüş ve bu anlayış Bektaşî yolunun edebî metinlerinde varlığını sürdürmüştür. Harflerin ve sayıların kutsallığını kabul edip bu doğrultuda inanç esaslarını belirgin hâle getiren Hurûfîlik, özünde vahdet-i vücûd düşüncesini barındırmaktadır. Vahdet-i vücûd nazariyesinin merkezinde insanın bulunmasına benzer şekilde Hurûfîliğin merkezinde de insan bulunmaktadır. Bu düşünce sisteminde amaç, bireyi insân-ı kâmil seviyesine yükseltmektir. Fazlullah el-Esterâbâdî tarafından sistemleştirilen Hurûfîlik Osmanlı Devleti'nde 17. yüzyıla kadar etkisini devam ettirmiş ve aşırıya kaçanlar haricinde devletin, bu tutuma ciddi bir müdahalesi olmamıştır. İnsanın iç dünyasındaki değişikliği ile yakından ilgilenen tasavvufî ilmi Hurûfîliğin Kur'ân ve sünnete aykırı olmayan yönlerini kendi potasında eritmiş ve literatürüne katmıştır. Bu bağlamda Hurûfîlik düşüncesinin literatüründe oldukça etkili olduğu görülen Bektaşî dervişlerinden Misalî mahlaslı Gül Baba'nın Divan'ında bulunan vahdet-i vücûd nazariyesinin izlerinin tasavvufî açıdan incelenmesi bu makalenin konusunu oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Vahdet-i Vücûd, İbnü'l-Arabî, Hurûfîlik, Fazlullah-ı Hurûfî, Gül Baba.

Abstract

Hurûfiyya emerged and developed in the religious-cultural environment of Khorasan. This philosophical thought system has spread in Anatolia, which has a rich ethnic structure and religious heritage. Hurûfism has left deep traces in the field of Ottoman culture and literature. The most prominent effect of this philosophical thought system has been seen in mystical circles. Therefore, this influence continued in the literary texts of the Bektâshî path. Hurûfism accepts the holiness of letters and numbers. In this direction, it has made the principles of belief clear. This style essentially embodies the idea of Waḥdat al-Wudjûd. Just as human beings are at the center of the Waḥdat al-Wudjûd theory, there is also human in the centre of Hurûfiyya. The purpose of this thought is to bring the individual closer to the level of al-Insân al-Kâmil. Hurûfiyya was systematized by Faḍl Allâh Hurûfî. This system continued its influence in the Ottoman Empire until the 17th century. Except for those who went to extremes in defending this theory, the state did not seriously interfere with the Sufis who defended this idea. Divân of Bektâshî Gul-Bâbâ was the subject of this article in this context, because the thought of Hurûfiyya is very evident in the works of a Bektâshî dervish Gul-Bâbâ.

Keywords: Tasavvuf, Waḥdat al-Wudjûd, Ibn 'Arabî, Hurûfiyya, Faḍl Allâh Hurûfî, Gul-Bâbâ.

Extended Summary

Hurûfiyya is a mystical and philosophical theory founded by Fadlallâh Astarâbâdî (d. 796/1394) in Iran at the end of the 8th/14th century. It refers to letters and numbers while revealing its thoughts on this theory, the creation of the universe, the essence of the human being, the soul and the levels of existence. In this respect, the symbolic values of letters and numbers are referred to in Islamic thought tradition, sometimes in a planned and sometimes unwitting manner. In this framework, many ideas have been put forward in philosophical and cultural dimensions. Different and scattered evaluations and interpretations have been made in the context of the symbolism of letters and numbers in different schools and signposts in Islamic thought. However, the Hurûfism movement proposed a systematic unity about letter and number esotericism. As stated above, Hurûfism, accepting the holiness of letters and numbers and attributing symbolic meanings to them, found the opportunity to spread not only in the Iranian cultural basin where it emerged and developed, but also in Anatolia. In this context, it is claimed that there are common aspects between the theory of Waḥdat al-Wudjûd and

Hurûfîsm in terms of giving symbolic values to letters and numbers. For, 'arîfs have used some metaphors to explain the theory of Wahdat al-Wudjûd. One of the most used metaphors in this context is the point and letter metaphor. According to this theory, all letters, despite their differences, are derived from the same point. Therefore, while the point represents the existence of God, who is the absolute and the truth, the letters represent the various features, manifestations and features of the one truth. On the other hand, the Hurûfî world view saw the human body and the structure of the universe as parallel structures. According to this system of thought, each part of the human body corresponds to some places on earth. Gul-Bâbâ, the precious dervish and poet of the Bektashi path known by his pseudonym Misâli, has also taken his place among the names influenced by these philosophical systems of thought. Gul-Bâbâ, in his works, expressed the subjects of divine love, levels of existence, a'yân al-sâbite and al-Insân al-Kâmil, especially Wahdat al-Wudjûd, with elements specific to the Hurûfî thought system. The aim of this study is to evaluate the theory of Wahdat al-Wudjûd in the light of Hurûfî expressions found in the Dîwân, which is one of Gul-Bâbâ's important works. In Gul-Bâbâ's poems, the theory of Wahdat al-Wudjûd is present in the form of some concepts and words from Arabic, Persian, and Old Turkish -often implicitly and in the form of references. In this respect, it will be possible to understand a section that constitutes an important part of the Wahdat al-Wudjûd literature by analyzing the aforementioned references and allegorical expressions, which are found in Gul-Bâbâ's rhetoric. The idea of Hurûfîsm, which includes the idea of Wahdat al-Wudjûd and Muḥammadan light, constitutes an important place in sūfi literature. Due to some of its extreme views, it is appropriate to interpret the movement in question as a system separate from the religion of Islam and an idea that is not suitable for sūfîsm. However, although elements such as the value of man, Muḥammadan light and al-Insân al-Kâmil are valued in the Hurûfî paradigm, the indirect syncretic connections of some of these concepts in sūfi thought do not overshadow the reputation of these concepts in sūfi thought. As a matter of fact, in this study, even if there are some possible Hurûfî effects, as seen in the verses in the text of Dîwân-ı Gul-Bâbâ, these concepts are used in accordance with The Qur'an and Islamic belief principles. On the other hand, it is seen that some representations in these poems are positioned directly on the Hurûfî axis within an allegorical expression related to the human face and characteristics. In this respect, Islamic sūfi literature, which forms a syncretic structure in one aspect, has used different symbolic elements by melting them in its own systematic. Moreover, although elements such as the metaphor of light are regarded as related to elements such as Avesta literature, Ikhwân al-Şafâ', Hermetic culture and eternal Maya doctrine in interpretations such as that of Şihâb al-Dîn Yahyâ al-Suhrawardî al-Maqtûl in some aspects, they are also considered as concepts based on verses in the context of Islamic sūfîsm. Gul-Bâbâ, to some extent, used Hurûfî rhetoric to spread the unity of God and the theory of Wahdat al-Wudjûd among the people. With the work in question, which is not limited to its own period in terms of its effects, he also calls out to the present and shows its effect even after centuries. In the Dîwân-ı Gul-Bâbâ, the general paradigm expressed in letters, numbers and the symbolic language of Hurûfîsm is the idea of Wahdat al-Wudjûd and every emphasis on human beings is originally made to the essence of being.

GİRİŞ

Mistik ve felsefî bir akım olarak Hurûfîlik, Fazlullah el-Esterâbâdî (ö. 796/1394)¹ tarafından on dördüncü yüzyıl İran'ında kurulmuş ve bu akım, kâinatın yaratılışı,

¹ Tarihçilerin oldukça özet olarak geçtikleri notlarına göre Gilan ve Semerkant'taki bazı kadılar ve müderrisler, Fazlullah'ın yazılı eserlerini sakıncalı bulmuşlar ve onun düşüncelerini sapkınlık olarak nitelendirmişler ve bu doğrultuda onun idamı hak ettiğini ilan etmişlerdir. Timurlu hanedanının kurucusu ve ilk hükümdarı Timur (ö. 807/1405) idam cezasının uygulanmasını emretmiştir. Timur'un oğlu Mirân Şah (ö. 810/1408), 804 / 1401-2 yıllarında Azerbaycan'ın Nahcivan yakınlarındaki Alıncak Kalesi'nde Şahsen Fazlullah'ın idamından sorumludur. İddiaya göre Timur daha sonra Fazlullah'ın başını ve bedenini yaktırmıştır. Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahman Sahâvî, *ed-Dav'ul-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi* (Beyrut: Mektebetü'l-Hayat, 1992), 6/173-174.

insanın özü, nefis ve varlık mertebeleri gibi konularda düşüncelerini ortaya koyarken, kendine harfleri ve sayıları referans almıştır.² Bu doğrultuda İslâm düşünce geleneğinde kimi zaman planlı, kimi zaman gayri ihtiyarî şekilde harflerin ve sayıların sembolik değerlerine atıfta bulunulmuş, bu çerçevede felsefi ve kültürel boyutta pek çok düşünce ileri sürülmüştür. Ne var ki İslâm düşüncesinde farklı ekoller ve meşreplerdeki harf ve sayı sembolizmi bağlamında birbirinden farklı ve dağınık değerlendirme ve yorumlara mukabil³ Hurûfîlik akımı, harf ve sayı ezoterizmi konusunda sistematik bütünlük arz eden bir yapı önermiştir.⁴

Geniş tarihi içerisinde Hurûfîliğin iki dönemde değerlendirilmesi uygundur. Birinci dönem, akımın Fazlullah el-Esterâbâdî ve öğrencileri tarafından kurulup temellerinin atıldığı İran ve Azerbaycan topraklarıyla sınırlı, yarım asırlık bir zaman dilimini içermektedir. İkinci dönem ise Ali el-A'lâ, Mîr (Seyyid) Şerif, Seyyid Nesîmî ve Refî'î gibi Hurûfî düşünürlerin, Fazlullah el-Esterâbâdî'nin vefatının ardından Anadolu ve Suriye'ye intikalleri ile başlayan ve on yedinci asırda Balkanlarda devam eden süreçtir. Günümüzde yazma eserlerin istişhâdıyla, Hurûfîliğin bu ikinci döneminin Osmanlı topraklarında iki buçuk asır boyunca parlak bir gelişim gösterdiği anlaşılmaktadır.⁵ Bunun neticesinde edebî eserlerden akademik çalışmalara kadar birçok alanda Hurûfîliğin etkisinin görüldüğü söylenebilir.

15. Asırda Bektaşîliğe bazı Hurûfî öğelerin eklenmesi iddia edilmiştir. Hurûfîler kendilerine yöneltilen eleştirilerden kurtulmak için Bektaşî tâcının altına gizlenerek Anadolu'da varlıklarını devam ettirebilmişlerdir. Şu kadar var ki Melikoff'a göre Hurûfîlik Bektaşîliği etkisi altına aldıysa bunu en fazla Balkanlar'da yapmıştır.⁶ Örneğin Virânî'ye ait olan *Abdal Baba Risâlesi*'nde geçen şu cümleler benzer bir bakış açısı içermektedir:

İmdi ol mezkûr nokta-i hazret-i şâh-ı velâyettir ki ismi Ali'dir; Veliyyullah'tır ve evvel-i âhirdir ve bir dahi bâ'nın altındaki nokta budur ve bâ'nın altındaki nokta bizzat Ali'dir ve Şâh-ı velâyettir. Ali'dir nokta-i evvel-i hidâyet. Ali'dir nûr-ı velâyet. Ali'dir her dü âlem Zât-ı Mutlak. Ali'dir kudret-i hikmet-i kerâmet. Ali'dir sûret-i Rahmân Ali'dir, Ali'dir sâki-i rûz-ı kıyâmet.⁷

Yukarıda ifade edildiği üzere harflerin ve sayıların kutsallığını kabul edip bunlara sembolik anlamlar atfeden Hurûfîlik, sadece ortaya çıktığı ve geliştiği İran kültür havzasında değil, Anadolu'da da yayılma imkânı bulmuştur. Bu bağlamda harflere

Fazlullah'ın müritleri Hurûfîlere göre o, kozmik tarihin büyük öyküsündeki zirveye ulaşan en üst noktasydı ve onun şehitliği korkunç bir trajedi ve aynı zamanda nihai kurtuluşun işaretiydi. Shahzad Bashir, "Enshrining Divinity: The Death and Memorialization of Fazlallah Astarabadi in Hurufi Thought", *The Muslim World* 90/1 (Fall 2000), 289.

² Bashir, "Enshrining Divinity", 295; Hüsametdin Aksu, "Hurûfîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18/408.

³ Osman Nuri Küçük, "İbnü'l-Arabî Düşüncesinde Varlığın Tasavvufî Yorumunun Sayı Metafiziğine Uzanan Yansımaları", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi İbnü'l-Arabî Özel Sayısı* 23/2 (2009), 380.

⁴ René Guénon, *İslâm Manevîyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1989), 36.

⁵ Fatih Usluer, *Hurufîlik* (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2009), 9.

⁶ İrene Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar* (İstanbul: Demos Yayınları, 2009), 39.

⁷ Virânî Abdal Baba, *Virânî Baba risâlesi* (Ankara: Milli Kütüphane, 06MilYzA 6732/2, 1277/1860), 52a.

ve sayılara sembolik değerler vermesi bakımından vahdet-i vücûd nazariyesi ile Hurûfilik arasında ortak yönler olduğu da iddia edilmiştir. Zira arifler vahdet-i vücûd teorisini açıklamak için bazı metaforlara başvurmuşlardır. Bu meyanda en çok kullanılan metaforlardan biri, nokta ve harf metaforudur.⁸ Bu nazariyeye göre bütün harfler, farklılıklarına rağmen aynı noktadan türemişlerdir.⁹ Dolayısıyla nokta, mutlak ve Hakk olan Allah'ın varlığını temsil ederken, harfler, tek olan hakîkatin muhtelif taayyün, tezâhür ve şûununu temsil etmektedir. Diğer taraftan Hurûfî dünya görüşü insan vücudunu ve dünyayı paralel yapılar olarak görmüştür. Bu düşünce sistemine göre insanın vücudunun her bir parçası dünya üzerindeki bazı mekanlara karşılık gelmektedir. Örneğin insanın başı Kâbe'ye, üst gövdesi Beytü'l-Makdis'e, sağ eli dünyanın doğusunun bütün topraklarına, sol eli dünyanın batısının topraklarına, kolları Mısır'a uylukları ise Yemen'e denktir. Hurûfî düşüncede Âdem Tanrı'nın suretinde yaratılmış olduğundan, "Tanrı", "Âdem'in yüzü" ve "dünya", yaratılış hikayesini özetleyen bir üçlü form içinde izah edilmektedir.¹⁰ Dolayısıyla her iki düşünce sistemi de insanı kâinatın merkezine yerleştirmiş ve onu harfler ve sayılarla anlamlandırmaya çalışmıştır.¹¹

Misalî mahlası ile şiirler yazan, Bektaşî yolunun kıymetli dervişi Gül Baba da bu felsefi düşünce sistemlerinden etkilenen isimler arasında yerini almıştır. Gül Baba, eserlerinde vahdet-i vücûd başta olmak üzere, ilahî aşk, varlık mertebeleri, a'yân-ı sâbite ve insân-ı kâmil konularını Hurûfî düşünce sistemine özgü unsurlarla ifade etmiştir. Bu çalışma, Gül Baba'nın önemli eserlerinden biri olan *Divan-ı Gül Baba*'da var olan Hurûfî ifadeler ışığında vahdet-i vücûd nazariyesini değerlendirme konusu yapmaktadır. Gül Baba'nın şiirlerinde vahdet-i vücûd nazariyesi, -çoğu zaman üstü kapalı olarak ve atıflar hâlinde- Arapça, Farsça ve Eski Türkçeden bazı kavram ve kelimeler şeklinde bulunmaktadır. Bu itibarla Gül Baba'nın retoriğinde birer kurucu unsur olarak bulunan söz konusu atıfların ve alegorik ifadelerin çözümlenmesi ile vahdet-i vücûd literatürünün önemli bir parçasını teşkil eden bir kesitin anlaşılması mümkündür.

1. GÜL BABA'NIN KİMLİĞİ VE TÜRBEİNİN MAHİYETİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Yüzyıllardır fikirleriyle var olmaya devam eden ve cehd ve cihadı ile öne çıkan Türk mutasavvıf Gül Baba, kaynaklara göre Amasya ilinin Merzifon ilçesinde

⁸ Seyfullâh Kâsım b. Nizâmeddîn Ahmed, *Tâc-nâme* (İstanbul: Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, OEYz1008/4, 1243), 72a.

⁹ Her sayının kozmik bir sûreti vardır. Burada "bir" sayısı mutlak gerçekliği simgelemektedir. Aslında sayı, tarifi imkânsız olan sonsuzluğun bir ifadesi olarak iki ile başlar. Frithjof Schuon, *Kalp Gözü: Metafizik, Kozmoloji, Manevî Hayat* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 32.

¹⁰ Hakîkî Yûsuf b. Hâmidüddîn Aksarâyî, *Mahabbet-nâme* (Manisa: Muradiye Kütüphanesi, 45 Hk 1296, 1488), 74b. Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016), 1/260.

¹¹ Yezdan Penâh, *el-İrfânü'n-nazarî mebdâiuhû ve usûluhû*, çev. Ali Abbâs el-Müsevî (Beyrut: Merkezül-Hadâre li't-Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî, 2016), 145-149.

dünyaya gelmiştir. Gül Baba'nın Fatih Sultan Mehmed, II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim ve Kanuni Sultan Süleyman dönemlerinde birçok savaşa katıldığı bilinmektedir. Bu itibarla Gül Baba daha çok fütihat kavramı ile tasavvufi hayatın şekillendiği bir anlam dünyasında var olmuştur. Çeşitli terâcim ve tezkirelerin verdiği bilgilerin ışığında Gül Baba, 1541 yılında Budin'in fethinde şehit olmuş¹² cenaze namazını, dönemin şeyhülİslâmı Ebussuud Efendi kıldırılmış, namazda Kanuni Sultan Süleyman da hazır bulunmuştur.¹³ Gül Baba'nın nâşi, Osmanlı Türkleri'nin Gültepe ya da Gülbaba Bayırı olarak adlandırdıkları, Budapeşte'nin Buda yakasındaki kalenin dışında, Kálvária (Kabaktepe veya Mihnet tepesi, bugün Gültepe) denilen yere defnedilmiştir.¹⁴ Bu tarihten iki yıl sonra 1543-1548 yıllarında Budin Beylerbeyi Yahyâ Paşazâde Mehmed Paşa, Gül Baba'nın mezarının üzerine bir türbe yaptırmıştır.

Şekil 1: Gül Baba Türbesi'nin Eski Hali (İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Demirbaş No: 002381)



Söz konusu türbenin inşası, sadece Gül Baba'nın hatırasına saygının bir ifadesi değil, aynı zamanda genel olarak İslâm tarihinde sugûr diye ifade edilen ve devletin dışı açılan uç topraklarında dinî ve kültürel bir stratejinin yansıması mahiyetinde-

¹² Evliya Çelebi, *Seyahatnâme* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, ts), 6/225, 248. Halen türbenin içinde bulunan bir levhada ise Budin'in fethinden birkaç gün sonra Eylül 1541'de, Aya Mária Máthias Kilisesi'nden bozma Fethiye Camii'nde cemaatle namaz kılarak öldüğü yazılıdır. Mustafa Sinan Kaçalın, "Gülbaba", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 14/ 227-228.

¹³ Erdoğan Aşlyüce, *Macaristan'da Gül Baba* (İstanbul: Yesevi Yayıncılık, 2014), 176.

¹⁴ Kaçalın, "Gülbaba", 14/227.

dir. Zira bir bölgede özelde türbelerin, genel itibarıyla kabirlerin bulunması, o yerin aidiyeti ve kimliği konusunda önemli bir belge niteliğindedir.

Fakat bizim burada tetkik edeceğimiz türbeler ve bazen o türbelerin etrafında teşekkül eden zaviyeler, daha başka mahiyette ve daha manalı müesseselerdir ve çok defa zaviyede yatan mevtalar o zaviyenin tesisinde bir gaye değil ancak bir vesile ve timsal hizmetini görmektedirler. Filhakkâ, bizim tetkik etmek istediğimiz zaviyeler, içtimâî ve dinî mühim cereyanların doğurduğu mühim propaganda ve kültür müesseseleri, yeni açılan memleketlerde yerleşen Türk muhacirlerin yerleşme ve teşkilatlanma merkezidirler. Mevzubahis zaviyelerin müessirleri veyahut namına kuruldukları şeyhler ve dervişler de umumiyetle o köylerde yerleşen muhacirlerin o mıntıkada öncüleri ve kafîle şefleri veya büyük babalarıdır.¹⁵

Ömer Lütfi Barkan'ın da yukarıda belirttiği üzere Gül Baba türbesinin varlığı, bölgenin İslâmlaştırılması politikasının bir parçası olduğu kadar, askerler için cihadın manevî bir temsili ve tüm Müslümanlar için toplumsal birliğin bir teminatı olarak, manevî bir ziyaretgâh ve bir motivasyon unsuru olarak görülmüştür. Tarihî kaynaklara göre türbenin yanında bir de Bektaşî tekkesi vardı ve burada insanlara "Baba çorbası" ikram edilir ve kalacak yer verilirdi ki bu da türbenin aynı zamanda tekke yapılanmasını tesis eden ve sosyal bir müessese teşekkülüne imkân veren dönüştürücü bir yapı olduğunun kanıtıdır. Ne var ki zamanla muhtelif savaşlar ve işgaller neticesinde bu tekke yıkılmış, türbe de defalarca yıkılma tehlikesine maruz kalmıştır. Hatta bu mekânın kiliseye çevrildiği zamanlar da olmuştur. Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde Gül Baba Türbesinin restore edilme çalışmaları yapılmış, yok olma tehlikesi altında olan türbenin tam olarak yeri belirlenmiş ve ayrıca türbenin çevresindeki arazi de türbeye tahsis edilmiştir.¹⁶ Bu durum, Osmanlı Devleti açısından Gül Baba'nın, Budin topraklarındaki önemini ve onun Osmanlı olduğu kadar, İslâm'ın manevî cephesini yüksek düzeyde temsil ettiğini de göstermektedir.

¹⁵ Ömer Lütfi Barkan, *Kolonizatör Türk Dervişleri* (İstanbul: Hamle Yayınları, 1993), 36.

¹⁶ Semavi Eyice, "Gül Baba Türbesi ve Tekkesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/228.

Şekil 2: Gül Baba Müzesinde Bulunan Temsilî Gül Baba Heykeli



Günümüzde Gül Baba Türbesi, Türkiye ve Macaristan'ın iş birliğiyle TİKA tarafından yeniden restore edilmiş ve Türbe ve Müzesinin açılışı, 2018 yılında Cumhurbaşkanımız Recep Tayyip Erdoğan'ın Macaristan'a gerçekleştirdiği resmî ziyaret kapsamında yapılmıştır.

Şekil 3: Restore Sonrası Gül Baba Türbesinin Bahçesi



Türbenin bulunduğu tepede, Budin'de Osmanlı yadigârı Gül Baba'nın nefesi hâlâ canlı bir şekilde hissedilmektedir. Bu bağlamda türbe, tekke ve zâviye gibi yapıların tarihsel hafızanın canlı tutulması ve manevî mirasın nesilden nesle aktarılması bakımından önemi ortadadır. Söz konusu olan Osmanlı Devleti'nin bir zamanlar hâkimiyet sahası olan Macaristan'daki Gül Baba türbesi olunca bu bir kat daha önemli hâle gelmektedir. Zira İslâm'ın sahih ve müselleme değerlerinin ve tasavvufî yaşantının Avrupa'da bir temsili konumunda olan Gül Baba Türbesi, Macar halkının Orta Asya'ya kadar uzanan ve Türki unsurlarla olan derin geçmişinin yanı sıra, Avrupa'daki kendi ulusal kimlik arayışı açısından da önemli figüratif bir değer ifade etmektedir.

Şekil 4: Gül Baba Türbesi Yolu: "Török Utca: Türk Caddesi"



Budapeşte'de oldukça merkezi bir tepe noktada Gül Baba Türbesi, aslına sadık kalınarak gerçekleştirilen restorasyonla geleneksel Bektaşî türbe özelliklerine uygun biçimde yeniden varlık bulmuştur. Bu ise -geçmiş fonksiyonel tekke kültürü dikkate alındığında Türbenin, gayrimüslim bir topluma ulaşmada dinî, kültürel ve hissî boyutuyla yeniden köprü olabileceği düşüncesini hiç değilse bir ideal olarak zihinlerde oluşturmaktadır. Sosyolojik planda türbelerin, özellikle yurtdışında iyi bir organizasyonla manevî ve kültürel bir çekim merkezi ve çeşitli ilmî faaliyetlerin yapıldığı bir mekân haline evrilme potansiyeli bulunmaktadır.

Macaristan dışında özellikle Balkanlar bu stratejiye oldukça uygundur. Bu bağlamda Rusya Din İşleri Başkanı Şeyhülislâm Talgat Tacettin ve Rusya Müftüsü Vasil Timirgaliyev'in Nisan 2011'de Samsun OMÜ'deki ziyaretleri kapsamında Şeyhülislâm Tacettin'in verdiği konferansta söylediği "Rusya'daki Müslümanlar Komünist rejim döneminde Müslümanlıklarını kabir ve türbe ziyaretlerine borçludur-

lar.” sözü,¹⁷ Türkiye’de modern fikhî tartışmaların ötesinde psikolojik ve sosyolojik olduğu kadar, stratejik bir önem de taşımaktadır. Bu tespitin şehâdetiyle Osmanlıdan bakiye yurtdışındaki türbeleri, -kısır ve popülist istimdâd tartışmalarına girmeden-, maziden günümüze velâyetin in’ikâs ettiği fonksiyonel bir mekân olarak konumlandırabileceğimiz gibi; yüzyıllarca İslâmiyet’in ve tasavvufî hayatın neşvesine bürünmüş olsa da kaderin garip cilvesi ve Osmanlının inhitâtıyla şimdilerde makus bir dâru’l-küfr imajıyla boğuşan toprakların ihyası için muhalled bir yapı olarak değerlendirebiliriz.

Şahsen 2018 yılında hâlihazırda restorasyonu sırasında yaptığımız ziyarette dahi Gül Baba Türbesinin cazibesine kapılıp adeta mürşidini arayan dervişân misali türbe kapısına varmış olan Macarlara tanık olunmuştur. Burada önemli olan Gül Baba Dergâhının özgün yapısının ve ruhunun korunmasıdır. Bu cümleden olarak Gül Baba’nın sandukası yeşil çuha ile örtülü olup, sandukasının başında Bektaşî tâcı bulunmaktadır ve etrafı çeşitli Kur’ân ayetleri ile çevrilidir. Böylece tüm tarikat başlıklarında kendine özgü detaylarla ortaya konmak istenen sembolik değerler ve âlem tasavvuruna ait anlayış, Bektaşî tâcının ifade ettiği alegorik ve temsîlî dil çerçevesinde doğal biçimde türbeye yansıtılmıştır. Evliya Çelebi de *Seyahatnâme*’sinde Gül Baba’nın kabrini, üzerinde yeşil çuha örtülü sandukası ve başucunda bulunan on iki dilimli Bektaşî tâcı formulu sanduka tâcı ile tasvir etmiştir.¹⁸

Şekil 5: Restorasyon Sonrası Bektaşî Tacıyla Gül Baba Türbesi



Kuşkusuz Gül Baba, gerek hayat tarzı ve düşünceleri ile; gerek tasavvufî hayatın erkân, âdab ve temsîlî unsurlarının oluşturduğu bütünlük içinde, bölgede tasavvufî

¹⁷ Beyaz Gazete, “Rusya Müslümanları ve Türk-İslam Âlemindeki Önemi” Konferansı (06 Nisan 2011), 1. <https://beyazgazete.com/haber/2011/4/6/rusya-musulmanlari-ve-turk-islam-alemindeki-onemi-konferansi-513902.html>

¹⁸ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 6/10, 563.

düşüncenin önemli bir temsilcisidir. Bu doğrultuda o, yalnızca İslâmî çevrelerde değil, aynı zamanda Hıristiyan âleminde de önemli bir yere sahiptir.

Gül Baba'nın biyografik bilgilerine bakıldığında onun asıl adının Cafer olduğu görülür. Bu noktada onun, Gül Baba adını nereden aldığı konusunda farklı rivayetler bulunmaktadır. Bir rivayete göre gülleri çok sevdiği ve savaşlarda bir elinde tahta kılıç olduğu hâlde başının üstünde bir gül taşıdığı için "Gül Baba" diye anıldığı belirtilmektedir. Diğer bir rivayete göre ise "gülme" fiiline istinaden Gül Baba şeklinde isimlendirildiği söylenmiştir. Dikkat çekici başka bir rivayette ise Gül Baba'nın kullanmış olduğu tâcin tepe kısmında bulunan gül motifinden ötürü "Gül Baba" adıyla anılmış olduğu ifade edilmektedir.¹⁹

Şekil 6: Restorasyon Sonrası Gül Baba Heykeli



Gül Baba'nın sahip olduğu tasavvufi kimlik göz önüne alınacak olursa tâcında bulunan gül motifinin, onun bu şekilde anılmasına sebebiyet vermiş olma ihtimali yüksektir. Bilindiği üzere tâclarda bulunan motifler, desenler, simgeler, terkler ve renkler, kişinin mensup olduğu tarikat ve seyrü sülûk yaşantısına dair bilgi vermektedir. Tasavvufi kıyafetlere atfedilen alegorik dil gereği, genel itibarıyla tâclardaki gül motifinin, Hz. Peygamber'i temsil ettiği kabul edilmiş, bu anlayış tasavvuf edebiyatında da çeşitli edebî ürünlere şöyle yansımıştır:

*'Irk-ı Muhammedün arakından yaratdı gül
Hilkatde anı itdi anun bigi bî-misâl²⁰*

¹⁹ Orhan F. Köprülü, "Gül-Baba", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları 1978), 4/832-834.

²⁰ Ahmet Mermer, *Karamanlı Aynî ve Divânı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1997), 3.

Yukarıdaki beyitte görüldüğü üzere Hz. Peygamber'in her bir ter damlasından bir gülün bittiğini söylenmiştir. Bu anlayış çerçevesinde Bektaşî, Bayramî, Celvetî ve Desûkî tâclarının çoğunda gül bulunmaktadır. Ayrıca şu bilgi de gülün ifade ettiği anlam açısından manidardır: Tarikatlarda bir sûfi, -tâc sahibi olsa bile-tâcının üzerinde gül motifinin işlenebilmesi için onun gülün temsil ettiği derinliğe uygun şekilde belli şartları yerine getirmiş olması gerekmektedir²¹ Bu meyanda Gül Baba'nın gül ile özdeşleşmesi onun tasavvufî karizmasını destekler niteliktedir.²²

Son tahlilde Hurûfî düşünce sistemine sahip olan Gül Baba, *Divan*'ında her fırsatta Hurûfî manalara göz kırpsa da genel hatlarıyla onun Bektaşî yolunun bir mensubu olduğu ve Hacı Bektaş-ı Velî geleneğini yansıttığı belirtilmelidir. Gerçekte Gül Baba'nın Hurûflik ile olan bağlantısı, Gül Baba'nın âlem tasavvurunu, marifetullah ve muhabetullahın arakesitinde teşekkül etmiş olan alegorik ifadesini anlamamızı sağlayacak stratejik bir eksen oluşturmaktadır.

2. GÜL BABA'NIN ESERLERİNDE İNŞA EDİLEN TASAVVUFÎ PARADİGMANIN REFERANS BOYUTU YAHUT GÜL BABA'NIN DÜŞÜNCE DÜNYASININ KAYNAKLARI

Gül Baba'nın tasavvufî meşrebini, Bektaşilik, Hurûflik ve vahdet-i vücûd gibi temel parametreler üzerinden değerlendirmek gerekmektedir. Ne var ki bunu yaparken onun marifetullah, muhabetullah ve rızâ-ı ilâhî gibi kavramlara derin atıflar yapan bir cehd ve cihad eri olduğu hatırdan çıkarılmamalıdır. Bu doğrultuda Gül Baba'nın bir mukaddime ve otuz iki bölümden oluşan "Feyznâme" isimli bir mesnevisi, Hurûflik esasları ve tevili ölçüsünde, bismelenin faziletlerini açıklayan "Risale-i Besmele"si, iki cihan saadetini elde etme ve mutluluk yollarını izah ettiği "Miftahu'l Gayb" isimli eseri ve son olarak bu çalışmada ağırlıklı olarak incelenecek olan "Divan-ı Gül Baba" isimli eseri mevcuttur. Gül Baba, şiirlerinde "Misâli" mahlasını kullanmıştır. Onun eserleri üzerine nitelikli bir çalışma henüz yapılmadığı için ulaşılabilen bilgiler maalesef oldukça sınırlıdır.

Gül Baba'nın referanslarından biri olan Hurûfliğin temeli, eski çağlara kadar uzanmakta ve harflerin ve sayıların kutsallığını kabul ederek bunlara çeşitli semboller yükleyen ezoterik bir anlayışa dayanmaktadır. Hurûfliğin ne zaman ve nasıl oluştuğu net olarak bilinmemekle birlikte, gerçek anlamıyla milattan önce IV. ve III. Yüzyıllardan itibaren Ortadoğu'daki Helenistik-gnostik karakterli akımlarda ortaya çıktığı görülmektedir.²³ İslâm âleminde Hurûfliğin yayılmasına öncülük eden isim Fazlullah-ı Hurûfî olmuştur. Onun düşünceleri sadece Bektaşî Tarika-

²¹ Güldane Gündüzöz, *Tasavvufta Tâc Sembolizmi* (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 90.

²² Müstakim-zâde, tâcin gülünün manevî hilafete bir imâ olduğunu şöyle ifade etmektedir: "Güller -ki pul bair olunur- hilafetten kinayedir ve sırr-ı hüviyyete işarettir." Müstakim-zâde Süleyman Sa'deddin Efendi, *Tâc-ı çehâr terk-i kelâm-ı kadîm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 11, 298), 95b.

²³ Aksu, "Hurûflik", 18/408.

ti'nin değil, Kalenderiyye, Haydariyye, Edhemiyeye ve Halvetiyye gibi pek çok İslâmî mistik grubun ilgisini çekmiştir.²⁴

Harf ve sayı sembolizmine ayrı bir derinlik katarak, buna tasavvufi alanda meşruiyet kazandıran kişilerin başında İbnü'l-Arabî gelmektedir. İbnü'l-Arabî'nin ilmü'l-hurûf'unun tasavvuf düşüncesinde çeşitli eserler üzerinde etkisi açıkça görülmektedir. Kimi zaman bir kavramı açıklamak, kimi zaman ise anlatımı süslemek için kullanılan hurûfî işaretler ve remizler, tasavvuf literatüründe derin bir alegorik dil oluşturmaktadır. İbnü'l Arabî, özellikle *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'sinde varlık mertebeleriyle harflerin sayısal ve sembolik düzeni arasındaki bağlantıdan bahsetmektedir.²⁵ İbnü'l-Arabî'ye göre insanoğluna nefes alma-verme ve konuşma yeteneği verilmiştir. İnsanoğlunun Tanrı'nın suretinde yaratıldığı hesaba katıldığında, Tanrı'nın nefes verdiği ve konuştuğu çıkarımı yapılabilir. Bu düşünceye göre Tanrı'nın nefesi, yaratılmışların özlerinin kendisinde küllî olarak ortaya çıktığı 'amâ'ya tekabül eder.²⁶

Son tahlilde sembolizm, tasavvufî çevrelerde sıkça başvurulmuş bir anlatım metodu olduğu için İbnü'l Arabî'nin ilmü'l-hurûf'unun Hurûflüğün düşünce sisteminin temel yapı taşını oluşturduğu iddia edilmiştir.²⁷ Bu noktada İbnü'l Arabî'nin kendinden sonraki mutasavvıflar üzerinde ciddi tesirleri bulunmaktadır. Ancak harf ve sayı sembolizmi konusunda tarihsel olarak bir bakıma Hallâc-ı Mansûr ve Nâsır-ı Husrev'in (ö. 465/1073'ten sonra) öncü olarak, İbnü'l-Arabî, Şihâbüddîn es-Sühreverdî ve Fazlullâh el-Esterâbâdî'yi etkilediği tespit edilmiş²⁸ ve hatta sûfiler tarafından kaleme alınan işârî tefsirlerde de sayı sembolizminden fazlasıyla yararlanmış olsa da²⁹ Hurûfluk ile tasavvuf geleneğine ait olan ilmü'l-hurûf'un birebir aynı eksende olduğunu iddia etmek doğru bir yaklaşım olarak değerlendirilmemelidir. Bu bağlamda harf sembolizminin tasavvufun ontolojik kabulleri ve tasavvufî çevrelerce bir hayli kabul gören âlemin yaratılması ile ilgili kudsi hadislerle ilişkilendirildiği görülmektedir.³⁰

İbnü'l-Arabî varlığı ve var oluşu, "gizli hazine", "kün emri" ve "ilâhî nûrun tecellisi" gibi kavramlar çerçevesinde "ilâhî isim teorisi"ne bağlı olarak ele almakta-

²⁴ Hamid Algar, "The Hurufi Influence on Bektashism", *Bektachiyya- Études sur L'ordre Mystique des Bektachis et les Groupes Relevant de Hadji Bektach*, ed. Alexandre Popovic, Gilles Veinstein (İstanbul: Les Éditions Isis, 1995), 51.

²⁵ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/85-144.

²⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 2/389.

²⁷ Mélikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, 118.

²⁸ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1985), 90.

²⁹ Gündüzöz, *Tasavvufta Tâc Sembolizmi*, 294.

³⁰ "Arş, ilâhî kudretin göstergesidir; yoksa o, Allah'ın Zât'ına mahal değildir. Allah varlığı var kılmış, isimlerinin ve sıfatlarının nişanesi olsun diye, yoksa onlara muhtaç olduğu için değil. Sonra [Allah], Levh-i Mahfûz'u ve Kalem'i ve dahi Sidretü'l-Müntehâ'yı var etmiştir. Tüm varlık *kün* kelimesinin iki harfinden, karanlık ve aydınlıktan (ya da zulmet ve nûr'dan) iki unsur hâlinde var edilmiştir... Bütün hayırlar nûrdandır, bütün şerler karanlıktandır. [Allah] ol (kün) emrinden Peygamberimiz Hz. Muhammed'in nûrunu yaratmıştır." Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Şeceretü'l-kevn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985), 43-44, 50-58.

dır. Onun felsefesinin başlangıç noktası “logos” yani “kelime”dir. O varoluşu sudûrcu ya da Yeni Eflatuncu terimleri esas alarak tasvir eder. Yaratış onun a‘yân-ı sâbite dediği bir örnekler dizisi olarak esasen ilâhî akılda var olmuştur.³¹ Bu düşünceler, sadece İbnü’l-Arabî’de yansımaları bulmuş değil, aynı zamanda İbn Sîna, Sühreverdî-i Maktûl ve Molla Sadrâ gibi şahsiyetler üzerinde de derin tesirler icra etmiştir. Özellikle İshrâkî geleneğe âlemin yaratılması ile ilgili olarak söz konusu ontolojik yaklaşım öne çıkmaktadır.³²

Bu düşüncelerin neticesinde yeni bir harf sistemi oluşturulmuş ve devamında bu sistem sayesinde teviller yapılmıştır. Bu anlayış doğrultusunda bütün harfler, farklılıklarına rağmen aynı noktadan türemişlerdir. Dolayısıyla nokta, mutlak ve Hakk olan Allah’ın varlığını temsil ederken, harfler, tek olan hakîkatin muhtelif taayyün, tezâhür ve şûununu temsil etmektedir. O hâlde nokta vahdeti, harfler ise çokluğu, varlığın çeşitlenmesini ve kesreti simgeler.³³ Neticede kemâle eren yalnızca nokta ve kelime değil, aynı zamanda insanın kendisidir. İnsan, etrafına saçtığı ve etrafından duyduğu sözler sonucunda yeni şeyler öğrenmekte ve hakikatlerin idrakine varmaktadır. Bu doğrultuda Allah’ın, Kur’ân-ı Kerîm’de insana hedef olarak gösterdiği insân-ı kâmil mertebesine (el-Bakara 2/30-31, Tîn 95/4, el-Câsiye 13/ 45, el-Ahzâb 33/72-21) yaklaşmak, kelimeler, yani özü itibarıyla harfler vasıtası ile gerçekleşmektedir.³⁴ Fazlullah-ı Hurûfî de eserlerinde ve öğretilerinde her fırsatta insân-ı kâmile vurgu yapmakta, insanı en yüce mertebede görerek insanın kemâle ermesinin, beşerî çehrede şekil bulduğu üzerinde durmaktadır.³⁵ Yer yer aşırı ezoterik teviller içermekle birlikte tasavvufu da bir ilişkisi olduğu anlaşılan Hurûfîlik hareketi üzerine Osmanlı Devleti’nde özel olarak bir takibat yapılmamış olsa da bazı Hurûfî düşünürlerinin eserleri muhterâlı olarak görülmüştür.³⁶

İçinde yaşadığımız âlem, mahlukat ve en çok da insanı konu edinen Hurûfîler, farz ibadetleri ve kevnî ve sosyal hayatı, harflerin gizli anlamları ile açıklamışlardır.³⁷ Hurûfî felsefenin temelini insan oluşturduğu için hurûfîler, insanın dünya ve ahiret saadetine ulaşmasında ve Allah’ın insanlara görev olarak belirlediği insân-ı kâmil mertebesine yükselme hedefine yönelik esaslar üzerinde yoğunlaşmışlardır. Onlar, yalnızca insanın iç dünyası ile ilgilenmemiş, aynı zamanda âlimler arasında derin ihtilaflara sebep olan “Halku’l-Kur’ân” meselesi hakkında da yorumlar yap-

³¹ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Kelâmî ve Tasavvufuna Giriş* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 122.

³² Esmâ Havâlidîyye, *Sar’ât-tasavvuf, el-Hallâc ve ‘Aynu’l-Kudât el-Hemezânî ve’s-Sühreverdî nemâzice: dirâsetün tahlîliyye nakdiyye mukârene testelhimu mefâhîme nazariyyeti’t-takabbül* (Rabat: Dâru’l-Emân, 1435/2014), 85.

³³ Penâh, *el-İrfânü’n-nazari*, 145-149.

³⁴ Penâh, *el-İrfânü’n-nazari*, 426.

³⁵ E. J. Wilkinson Gibb, *Osmanlı Şiir Tarihi I-II* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1999), 222; Bashir, “Enshrining Divinity”, 293.

³⁶ Fatih Usluer, *Hurûfî Şiirler III* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 15.

³⁷ Fuzuli Bayat, “Hurûfîlik Merkezleri ve Anadolu’da Hurûfîlik”, *Uluslararası Türk Dünyası İnanç Merkezleri Kongresi Bildirileri* (Ankara: TÜRKSEV, 2004), 278.

mışlardır. Bu doğrultuda Fazlullah el-Esterâbâdî'ye göre Zât-ı İlâhiye'ye ait herhangi bir kelam, mahluk, yani yaratılmış değildir. Allah'ın kelamı, yaratıcının bir iletişimi ve beyan vasıtası olduğu kadar, O'nun ilâhî sıfatı ve ayrılmaz özelliğidir.³⁸

Aslında Hurûfluk, birtakım aşırı yorumlarına rağmen, bir ölçüde vahdet-i vücûd düşüncesini daha da geliştirmiş, onu insân-ı kâmil düşüncesi ekseninde şekillendirmiştir. Buna rağmen bazı tarikatlar ve mutasavvıflar, bazı aşırı yorumları nedeniyle Hurûflığe karşı çıkmış, bu düşünce tarzını zararlı bir hareket olarak değerlendirmiştir. Bektaşî tarikatı ise takibata uğrayan Hurûflileri bir dereceye kadar himaye altına almış, en azından onları zararlı unsurlar olarak görmemiştir.³⁹ Bu minvalde Bektaşî düşüncesi, Hurûflüğün düşünce yapısını şiirlerinde barındıran şairlere sahip çıkmıştır.⁴⁰ Gül Baba da Bektaşî tarikatı içerisinde kendisine yer bulmuş olan bir düşünce adamı ve müelliftir.

İbnü'l Arabî'den beri var olan vahdet-i vücûd düşüncesini, epistemolojik olduğu kadar, ezoretik olarak işleyen Esterâbâdî, tüm âlemin, ilâhî kelamın harfleri ile vahdet hâlinde olduğu görüşündedir. Gül Baba da aynı görüş doğrultusunda bir retorik kurmaktadır. Bu noktadan sonra Zât-ı İlâhiye'nin izleri bütün varlıklarda tecelli etmekte, başta insan olmak üzere harfler, tüm kevnî varlığı tesiri altına almaktadır. Böylece insanın yüzündeki uzuvlarda Allah'ın "kün" emrinin tecellisi, farklı tezahürler halinde şöyle görülmektedir:

*Yüzün hak mı diyem kaşın yâ mihrâb-ı ulûhiyet,
Ye hüsnün cennetü'l-a'lâ yehud hûr mı hadd-i alın.*⁴¹

İbnü'l-Arabî'nin bütün eşyayı Hakk'ın kelimeleri olarak gördüğünü kelimelerin ise harflerden oluştuğunu ifade eden aşağıdaki şiir oldukça ilginçtir:⁴²

*Biz yüce harflerdik, söylemedik bir şey,
Biz tepelerin zirvelerinde asıldık,
O zirve de sensin ve biz seniz ve sen o'sun,
Herkes o'nda o'dur, vuslat edenleri araştır.*⁴³

Öyleyse zât-ı lâ mütenâhiye/sonsuz zât bütün hakikatleri özünde bulundurandır ve ilk tecellide hakikatler indirâcî/saklı bir vâhidîyet suretinde bulunmaktadır ve şuûn-ı zâtiye ile bulunmaktadır. Mevcudat diye isimlendirilen şey, aslında Yüce Allah'ın şuûnunun taayyünâtından başka bir şey değildir.⁴⁴

³⁸ Fatih Usluer, *Kısmet-nâme Hurûfî Şiirler II* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 23.

³⁹ Harputlu Hoca İshak Efendi, *Kâşifü'l-esrâr ve dâfiu'l-esrâr* (İstanbul: TTK Yayınları, 1291), 5.

⁴⁰ Bayat, "Hurûfluk Merkezleri ve Anadolu'da Hurûfluk", 266.

⁴¹ Misâli Gül Baba, *Divân* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 2636), 88a.

⁴² Penâh, *el-İrfânü'n-nazari*, 426.

⁴³ Penâh, *el-İrfânü'n-nazari*, 426.

⁴⁴ Penâh, *el-İrfânü'n-nazari*, 427-428.

3. FAZLULLAH HURÛFÎ SONRASI HURÛFÎ EĞİLİMLER VE BEKTAŞİ- LİKTEKİ HURÛFÎ UNSURLARIN MAHİYETİ

Hurûfî düşüncesi, Fazlullah Hurûfî'nin vefatının ardından müritleri tarafından farklı bölgelerde yaşatılmaya devam etmiştir. Horasan, İsfahan, Tebriz ve Irak-Suriye bölgelerinde etkisini sürdüren Hurûfîlik, Anadolu'da da varlık bulmuştur. Bu bağlamda Ali el-A'la'nın, kimliğini gizleyerek Hacı Bektaş-ı Velî dergâhına sızdığı ve orada Fazlullah Hurûfî'nin düşünce sistemini dervişân arasında gizliden gizliye yaydığı iddia edilmiştir. Fakat onun Anadolu'ya girişinin nasıl olduğu ve faaliyetleri hakkında kesin ve net kayıt bulunmamaktadır.⁴⁵

Şair Nesîmî, Anadolu'da Hurûfîliğin edebî yönden yayılmasına ve bu sistemin tasavvuf şiirine ve dolayısıyla tekke edebiyatına etkisine zemin hazırlamıştır. Aynı zamanda Nesîmî, Ali el-A'la'nın aksine doğrudan Hurûfî işaret ve remizleri kullanmış ve bunları gizleme gereği görmemiştir. Bu doğrultuda Nesîmî'nin, yaşadığı dönemde sert eleştirilere ve siyasî baskılara maruz kaldığı bilinmektedir. Bu çerçevede Nesîmî, 1408 senesinde dönemin müftüsü tarafından verilen fetva sonucunda idama mahkûm edilmiştir.⁴⁶ Hurûfî düşüncelerini şiirlerine yansıtma konusunda oldukça mahir olan Nesîmî, genel olarak şiirlerinde Allah aşkı, Hz. Muhammed, hatt-ı istivâ, hatt-ı ümmiyye, huruf-u müteşabihât, kelime-i ilâhî, âlem-Allah ilişkisi, âlem-insan ilişkisi, vahdet-i vücûd konularını işlemiştir. Onun

*Ma'şûk ile âşık oldu bir zât
Mahvoldu vücud-ı nefy-ü ispât*

şeklinde varlığın birliği ile sevgi sayesinde halk ile Hakk arasında ikilik olmadığına vurgu yaptığı beyitler, Bektaşî edebiyatında aforizma niteliği taşımaktadır. Yalnızca Nesîmî değil, daha birçok Bektaşî mutasavvıf şair eserlerinde Hurûfî semboller kullanmıştır. Bu manada Bektaşî Erkânnameleri içerisinde insân-ı kâmil ekseninde yazılan ve dünyada bulunan her bir varlığın insanın bir uzvunu temsil ettiğini anlatan Vücûdnameler, birer Hurûfî metin özelliği taşımaktadır.⁴⁷ Vücûdnamelere bir örnek olarak şu metin aktarılabilir:

*İnsan vücudu göbekten aşağısı yedi kat yer ve göbekten yukarısı yedi kat göktür. Ve baş, Arş-ı mu'allâdır. Yedi kat yerde ve yedi kat gökte her ne varsa hepsinin hakikati Arş'tadır. Vücûd-ı Âdem'de dahi her ne var ise cümlesinin sırrı baştaadır. Zirâ Âdem'in cemalinde yirmisekiz hurûf mevcuttur. Ve ol hurûfun mukâbilinde yirmi sekiz âl ve evlâd ve çehârdeh ma'sûm-ı pâk ve cümle nebiler mestûdur*⁴⁸

⁴⁵ Aksu, "Hurûfîlik", 18/408.

⁴⁶ Hüseyin Ayan, *Nesîmî Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni I* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2002), 3.

⁴⁷ Kaygusuz Abdal, *Kaygusuz Abdal'm Mensûr Eserleri* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1983), 135-152.

⁴⁸ Ömer Faruk Teber, "Vücûd-Nâme Örneğinde Bektâşi Erkânnamelerinde Hurûfî Unsurlar", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2013), 61.

Burada insan vücudu önce gök ve yer arasında bağlantı kullanılarak tarif edilmiş, sonrasında Hurûfilik'te önem arz eden yirmi sekiz sayısı ile hatt-ı ümmiyye çizgisine vurgu yapılmıştır. Daha ziyade Bektaşî dervişlerinin eserlerinde görülen Hurûfî işaretler, kimi zaman insân-ı kâmil düşüncesine vurgu yapmak, bazen de fiziksel anlamdaki işaretleri belli etmek için kullanılmıştır. Örneğin Bektaşî şairi Pir Sultan Abdal'ın şu dizelerinde Hurûfilik etkisi açıkça görülmektedir:

*Benim uzun boylu selvi çınarım
Yüreğime bir od düştü yanarım
Kiblem sensin yüzüm sana dönerim
Mihrabımdır kaşlarının arası*

Pir Sultan Abdal'ın burada kullanmış olduğu “kaşlarının arası” ifadesi, Hurûfilik'te de ontolojik olduğu kadar, önemli bir sembolik kavram olan hatt-ı istivâ'ya atıfta bulunmaktadır.⁴⁹ Hatt-ı istivâ, çizgisel doğrultuda insanın yüzünü kaşlarının tam ortasından ikiye böldüğünden ağız boşluğu da ikiye bölünmekte, bu itibarla ortaya çıkan sonuç dörder unsurdan hesaplandığında bu kavram ile Fazlullah Hurûfî'nin otuz iki harflik Fars alfabesine de bir gönderme yaptığı anlaşılmaktadır. Bu anlamda hatt-ı istivâ, bir taraftan Hurûfilik'teki sayı simgeciliğinin kurucu kavramlarından biri, diğer taraftan literatürün Fârisî geleneğe uygun oluşmasında etkin bir unsurdur.⁵⁰ Farsçaya atfedilen bu değere rağmen eserlerini Türkçe olarak kaleme alan Nesîmî gibi bazı şairler hariç tutulursa ilk dönemde yazılan Hurûfî eksendeki temel eserlerin tamamına yakını Farsça yazılmıştır.⁵¹

4. GÜL BABA ÖZELİNDE TASAVVUFTA HURÛFİLİK KAVRAMI VE MUHTELİF TEZAHÛRLERİ ÜZERİNE BAZI MÛLAHAZALAR

Eserlerinde Hurûfî sembolizmini vahdet-i vücûd çizgisinde yansıtan Gül Baba, divanında harfleri, burada bulunan şiirlerinin başlığına yerleştirmiştir. Bu düzende Gül Baba, ilahî aşk, Hz. Muhammed, peygamberler, sevgi, ahiret, ölüm, vechullah, vahdet-i vücûd, Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Ehl-i Beyt sevgisi ve Allah Resulü'nün ailesini sevmenin önemi, Hz. Âdem ve hatt-ı istivâ gibi konuları işlemiştir. Gül Baba, divanında şiirlerinin baş harflerini 32 harfe göre yazmıştır. Vahdet-i vücûd felsefesinin ve Allah'ın insan yüzündeki tezahürünün simgesi olarak başta “vav” harfini ele alan Gül Baba, şu beyitler ile bu düşünceyi benimsediğini göstermektedir:

*Vav vechini gören Hakkîñ cemâlini görür
Görmedi kim ki cemaliñ hak andan oldu hafâ⁵²*

⁴⁹ Hasan Hüseyin Ballı, “Hurûfilik Nedir?”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 4/2 (Güz 2011), 38.

⁵⁰ Usluer, *Kismet-Nâme*, 17.

⁵¹ Usluer, *Kismet-Nâme*, 23.

⁵² Gül Baba, *Divân* (Yazma Bağışlar, 2636), 4a.

Vav (و) harfi, İslâmî literatürde önemli bir unsur olarak kullanılmıştır. Allah ile insanın aynı anda simgelendiği bu harfe gerek İslâm sanatlarında gerekse de tasavvufî metinlerde sıkça bir temsil olarak yer verilmiştir. Hatta tasavvuf literatüründe “Vavsız Evliya” diye bir deyim dahi vardır. Evliya kelimesinden vav harfi çıkartıldığına geriye “Eliya” kelimesi kalır ki bu da Hıristiyan ismidir. Bu ifade kendini evliya olarak gösteren, ama özünde böyle olmayan insanlar için kullanılmıştır. Vav harfiyle alakalı müstakil eserler de yazılmıştır. Taşköprizade İsmâuddîn Ahmed’in *Bahs fi Vâv* isimli eseri buna örnek verilebilir. Ebced ile hesaplandığı takdirde vav harfi, Esmâ-i Hüsnâ’dan “el-Vedûd” ismine denk gelmektedir. Nitekim İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*’sinde vav harfi ile alakalı “O bir ruhtur, mükemmel bir sırdır” buyurmuştur.⁵³ Gül Baba’nın tasavvufî bir çizgide kaleme almış olduğu divanında Hurûflüğün etkilerini vahdet-i vücûd temelinde incelemek mümkün görünmektedir. İnsanın yüzüne bakıldığında Allah’ın tecellisini görmek, her varlıkta O’nun yansımaları görmekle eşdeğerdir. Sadece okumayla değil, aynı zamanda yaşantıyla öğrenilen vahdet-i vücûd düşüncesine göre, âlem büyük insan, insan küçük âlemdir.⁵⁴ Bu vesileyle her türlü bilginin kaynağı olan Allah’ın ilmini ve yüce yaratıcının varlığını insanın yüzünde görmek mümkündür. Bu düşünce doğrultusunda Gül Baba

*Hacı-ı hak olmak istersen yüzünü insana tut
Kol perinin Kâ’be-i Hak âsitanıdır bana*⁵⁵

dizeleriyle insân-ı kâmil mertebesine ulaşmanın yegâne yolunun insana yönelmek olduğunu söylemekte, Hurûflük düşüncesinin insana verdiği önemi ve kâinatın özüne varmanın yalnızca insana yönelmekle mümkün olacağını ifade etmektedir. Yine o,

*Ârif-i Rab oldı her kim nefsin idrak eyledi
Kendüzin fehmetmeyen hayvan değildir bes nedir
On sekiz bin âleme mir’atdır hüsnün senin*⁵⁶

dizelerinde öncelikle insân-ı kâmil olabilmek ve âlemin sırrına ulaşabilmek için insanın kendi nefsinin anlaması ve idrak boyutuna ulaşması gerektiği belirtilmektedir. Ardından yine Allah’ın madde üzerindeki tecellisine, “ayna” anlamına gelen “mir’at” temsili ile temas etmektedir.⁵⁷ Bu doğrultuda âlem tasavvuru, İslâmî literatürde her zaman önemli bir yere sahip olmuştur. Kelâm âlimlerine göre âlem, sonradan var olmuş hâdis bir varlık, fakat bazı İslâm filozoflarına göre ise kadim bir unsurdur. İbnü’l-Arabî’ye göre insan, zâhir ve bâtın olarak iki nüshadan oluşur.

⁵³ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 1/118.

⁵⁴ Penâh, *el-İrfânü’n-nazarî*, 451.

⁵⁵ Gül Baba, *Divân* (Yazma Başlıklar, 2636), 6a.

⁵⁶ Gül Baba, *Divân* (Yazma Başlıklar, 2636), 42a.

⁵⁷ Nazarî irfâna göre insan, vahdâniyetin hakikati ve arştan ferşe bütün mertebelerin ve tecellilerin zuhur ettiği bir aynadır. Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem* (Tahran: İntişârâtü’z-Zehrâ, 1366), 55.

İnsanın zâhir kısmı tamamen âleme benzerken, bâtın kısmı ilahî hazrete benzerdir. İnsan bu bakımdan gerçekte küllî ve tümel bir varlıktır. Zira diğer bütün varlıkların aksine insanın potansiyel biçimde -kadım ya da hâdis- tüm varlıklara yönelik bir kabiliyeti vardır.⁵⁸ Mutasavvıflardan bazıları bu iki görüşü mezmetmeye çalışmışlar, böylece âlemin üçlü bir yapıda oluştuğu kanaatine ulaşmışlardır. Buna göre âlem, “maddî”, “manevî” ve “maddî ve manevî katmanlar arasında bulunan berzah âlemi” olmak üzere üç katmandan oluşmaktadır. Son derece geniş olan âlem içerisinde kimi zaman insanın algılayamayacağı varlıklar, kimi zaman ise birebir irtibat hâlinde olabileceği varlıklar mevcuttur. Tasavvufî eserlerde âlemin bu genişliğine ve çeşitliliğine vurgu yapabilmek için “on sekiz bin âlem” ifadesi kullanılmıştır.⁵⁹ Gül Baba, âlem tasavvurunu, Zât-ı İlâhiyye'nin maddedeki tecellisi ve insân-ı kâmil üzerine kurmuş olduğu için yukarıdaki beyitlerde insan-nefis, insan-âlem, Allah-âlem ilişkisinden bahsetmiş, “her kim kendini bilirse Rabbini bilir” anlayışını şöyle yansıtmıştır:

*Te temerrüd olma insan-ı kemale sâcid ol
“Üscudû” buyurdu çün ol hâlık-ı eşya saña⁶⁰*

İnsan-ı kâmil ile âlem anlayışını öne çıkararak, her şeyin insan için yaratıldığını her fırsatta dile getiren Gül Baba burada Hurûfilik düşüncesinde insana olan hürmeti ve insan yaratılırken -Bakara Suresi'nde anlatıldığı gibi- Allah, melekler ve şeytan arasında geçen diyaloga temas etmektedir. “Üscudû” emrinde insanın kendisine ve maddî unsurlara değil, Allah'ın tecellisi olan ve kâmil hâldeki insana hürmet etmesi gerektiği ifade edilmiştir. Sanıldığı gibi aksine Hurûfilik, insanı maddî bağlamda kutsal görmemekte, onu a'yân-ı sâbite dairesinde, Allah'ın bir tecellisi olarak nitelendirmektedir. Vücûdun zuhurundan hemen önceki aşama olan a'yân-ı sâbitede vücûd yavaş yavaş bâtınî taayyünler göstermeye başlar. Burada vâhidiyyet, yani kesretin toplu halde bulunuşu söz konusudur. Bu nedenle Allah'ın tecellisi, net bir şekilde insanda açığa çıkar ve hürmet edilen budur.

*Şeş cihet vü kâf nûndan aşdı su-yı Hakk 'a râh
Çerh-ı ma'niden 'âlem kaldırdı çün şems-i duhâ
Gerçi dirsın, kâf nûndan halk olubdur kâinât
Sadık olduysan ki tatbik ola muhkemde aded⁶¹*

Burada ilk dizede tasavvuf literatüründe ontolojik değeri bulunan “altı cihet” kavramına temas edilmektedir. Bu kavramı “Kün (كن)” emr-i ilâhîsi ile bağdaştıran Gül Baba, Allah'ın yaratma kudretini “su” motifi ile temsil etmekte ve bu kudretin altı cihet ile yol bulduğunu söylemektedir. İkinci dizede kâinatın zamansal yapısı-

⁵⁸ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *İnşâü'd-devâir* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, ts.), 21-22.

⁵⁹ Penâh, *el-İrfânü'n-nazari*, 451.

⁶⁰ Gül Baba, *Dîvân* (Yazma Bağışlar, 2636), 3b.

⁶¹ Gül Baba, *Dîvân* (Yazma Bağışlar, 2636), 22a.

nın teşekkül hâlinde bahsedilmiştir. Bu ise feleklerin yaratılışı ve zaman kavramına işaretten ibarettir. Üçüncü dizede ise Kâf ve Nûn harflerinden müteşekkil “Kün” denildiğinde bir anda yaratıldığı sanılan kozmik yapının ya da başak bir deyişle âlemin aslında o kadar basit bir oluş hâli olmadığına ve bunun adetle sınırlı bir marifet şeklinde bulunmadığına vurgu vardır. “Kün (كن)” emri ile Allah’ın yaratma iradesine vurgu yapan Gül Baba, yine vahdet-i vücûd düşüncesi ekseninde, Hurûflik etkilerini eserine yansıtmaktadır. Kuşkusuz tasavvufta Hurûfî etkinin en belirgin görüldüğü yerlerden biri, “kün” emri ile ilgili olarak yapılan ontolojik yorumlardır. Kâf (ك) harfi Zât’ın sıfatını, nûn (ن) harfi ise Zât’ın nûrunu temsil etmektedir.⁶² Bu çerçevede insanın dünyaya gelişi, onun tamamlanmış bir âlemde bulunuşu, bir daire hareketi olarak düşünülmektedir. Bu düşünce devir nazariyesine dayanmakta ve bu nazariyeye göre mana âleminde fiziki âleme gelen ruhlar tekrar aslı mekânlarına dönmektedirler:

*Uşşâkına göster yüzünü şem‘-i felek-veş
Devrinde mübâh eyle bize seyr-i temâşâ⁶³*

Bu ifadelerle Gül Baba ontik varoluşa da temas etmekte ve bunu gayet naif tasavvufi bir üslup ile eserinde sunmaktadır. İnsanın çehresi bu ontolojinin bir parçasıdır.

*Sûret-i insana sermed kıl teveccüh çün melek
Kim budur ol Kâ’be-i ‘ulyâ muhakkak zâhidâ⁶⁴*

Burada varoluş planında insanın yüzü öne çıkarılmaktadır. Zira insandaki en önemli uzuv yüzdür. Duyu organları bu uzuv üzerinde toplanmış, böylelikle adeta bâtın ve zâhirden oluşan kıymetli bir yapı meydana gelmiştir. Öyleyse bu doğrultuda gönül dünyasına ve bunun neticesinde insân-ı kâmil olmaya yönelen kişi, öncelikle varlık mertebesinde en yüksek konumda olan insana ulaşmalı, onu incelemelidir. Sonrasında Hakikat-i Muhammediyye ilmi kendisini ifşa edecek ve insana varlığın özünü, yani vahdet-i vücûdu anlatacaktır. Her fırsatta önce insana, oradan vahdet-i vücûda ve öze vurgu yapan Gül Baba dolayısıyla bu dizelerde şiir lisaniyla hakikat-i kevnîyye’yi insanlara anlatmaya çalışmaktadır.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Temelinde vahdet-i vücûd nazariyesini ve Hakikat-i Muhammediyye’yi barındıran Hurûflik düşüncesi, tasavvuf literatüründe önemli bir yer teşkil etmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de geçen ve üstünlük ifadesi olan fazl (فضل) lafzının Hurûflikte Fazlullah Hurûfî’ye yorulması ve bu cihetle onun peygamberlerden üstün görülmesi gibi düşünceler sebebiyle söz konusu hareketin İslâm dininden ayrı bir sistem ve

⁶² Rıdvân Sa’id Fakih, *el-Küşûf fi’l-i’câzi’l-Kur’âni ve ‘ilmi’l-hurûf* (Beyrut: y.y., 1422/2002), 21.

⁶³ Gül Baba, *Divân* (Yazma Bağışlar, 2636), 9a.

⁶⁴ Gül Baba, *Divân* (Yazma Bağışlar, 2636), 5b.

tasavvufa uygun olmayan bir düşünce olarak yorumlanması uygundur. Ne var ki, Hurûfîlik düşüncesinde öne çıkmış olan insanın değeri, Hakikat-ı Muhammediyye ve insân-ı kâmil gibi unsurlar, -Hurûfî paradigma içinde değerli görülse de- tasavvuf düşüncesinde söz konusu kavramların bir kısmının, Hurûfîlik ile dolaylı senkretik bağlantıları, tasavvufî düşüncedeki bu kavramların itibarına halel getirmez.

Hurûfîlik kendi düşünce perspektifi içerisinde Fazlullah Hurûfî'yi merkeze aldığı bir ontolojiyi öne çıkarmak suretiyle beşerî bir yapıyı transandantal bir düzlemle yerleştirirken, vahdet-i vücûd nazariyesi kendi ontolojik bütünlüğü içerisinde harf sembolizmini sonuna kadar kullansa da bu aşkınlığı asla ilahi düzlemde kopararak beşere yüklememiştir. Elbette Gül Baba'nın Hurûfîliğinin bu bağlamda değerlendirilmesi gerekir. Bu çerçevede Gül Baba'nın koyu bir Fazlullah Hurûfî takipçisi gibi değerlendirilmemesi ve onun görüşlerinin daha çok vahdet-i vücûd neşvesi içerisinde şekillenmiş bir Hurûfî sembolizmine bağlanması şarttır. Yine bu noktada Gül Baba'nın aksiyoner olmanın ötesinde İslâmî ve tasavvufî düşünceyi amele dönüştüren bir aksiyoner olduğu hatırlanmalıdır. Toplumu kucaklayan ve yönlendiren bir aksiyoner olarak Gül Baba -incelenen Divan-ı Gül Baba metnindeki dizelerde görüldüğü üzere birtakım muhtemel Hurûfî etkiler olsa da- toplumun sahih ve müselleme dini kabulleriyle çatışma içerisine giren aşırı bir yorum yapmamıştır ve eserde kavramlar Kur'ân-ı Kerim'e ve İslâm inanç esaslarına uygun şekilde kullanılmıştır.

Bununla beraber bu şiirlerde Hatt-ı istivâ kavramında olduğu gibi bazı temsillerin ise insanın çehresi ve vechi ile ilişkili alegorik bir anlatım içerisinde Hurûfî ek-sende konumlandırıldığı görülmektedir. Bu itibarla bir yönüyle senkretik bir yapı oluşturan İslâm tasavvuf literatürü farklı sembolik unsurları kendi sistematigi içerisinde eriterek kullanmıştır. Kaldı ki nûr metaforu gibi unsurlar, bazı yönleri itibarıyla Sühreverdî-i Maktûl'ünki gibi yorumlarda Avesta edebiyatı, İhvân-ı Safâ, Hermetik kültür ve ezeli maya doktrini gibi unsurlara bağlantılı görülse de⁶⁵ bunlar, İslâm tasavvufunda doğrudan Mişkât ayeti bağlamında vahye istinat eden kavramlar olarak da ele alınmıştır.⁶⁶ Diğer taraftan tasavvufun harf sembolizmi ek-seninde söylenecek bir husus da kısa zamanda kurucusunu kaybeden Hurûfî akımın Fazlullah'tan sonra yeterince bilgili olmayan takipçileri tarafından yanlış bilgiler ve yönlendirmeler neticesinde zararlı bir fırka olarak görülmesidir.

Son tahlilde Gül Baba bir ölçüde Hurûfî retoriği kullanarak Allah'ın birliğinin ve vahdet-i vücûd nazariyesinin halk arasında yayılmasını sağlamıştır. Etkileri bakımından yalnızca kendi dönemiyle sınırlı kalmayan divanıyla o, günümüze de ses-

⁶⁵ Şihâbüddin Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk: mecmû'a musannefâti şeyhi'l-İsrâk Şihâbüddin Yahyâ b. Habeş es-Sühreverdî* (Tahran: y.y., 1373), 10-11.

⁶⁶ İbrahim Medkûr, *fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye menhec ve tatbikuhu* (Kahire: Mektebetü'd-Dirâsâti'l-Felsefiyye, 1983), 54.

lenmekte ve asırlar sonrasında dahi etkisini göstermektedir. Divan-ı Gül Baba'da harfler, sayılar ve Hurûfliğin kendisine özgü sembolik dili ile ifade edilen genel paradigma, vahdet-i vücûd düşüncesidir ve insana yapılan her vurgu aslen varlığın özüne yapılmıştır. Bu bağlamda batınî bir ekol olan Hurûfliğin vahdet-i vücudun özünden olan kısımlarının, edebi bir dille tasavvufi yorumunun açığa çıkartılması açısından yapılan bu çalışma hem tasavvuf literatürü için hem de Gül Baba'nın kıymetli eseri Divan-ı Gül Baba'nın tanıtımı için önem arz etmektedir.

KAYNAKÇA

- Aksarâyî, Hakikî Yûsuf b. Hâmidüddîn. *Mahabbet-nâme*. Manisa: Muradiye Kütüphanesi, 45 Hk 1296, 1488.
- Aksu, Hüsamettin. "Hurûflik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/408-412. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Algar, Hamid. "The Hurufi Influence on Bektashism", *Bektachiyya- Études sur L'ordre Mystique des Bektachis et les Groupes Relevant de Hadji Bektach*. ed. Alexandre Popovic, Gilles Veinstein. 36-53. İstanbul: Les Éditions Isis, 1995.
- Ashyüce, Erdoğan. *Macaristan'da Gül Baba*. İstanbul: Yesevi Yayıncılık, 2014.
- Ayan, Hüseyin. *Nesîmî Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni I*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2002.
- Ballı, Hasan Hüseyin. "Hurûflik Nedir?". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 4/2 (Güz 2011), 31-48.
- Barkan, Ömer Lütfi. *Kolonizatör Türk Dervişleri*. İstanbul: Hamle Yayınları, 1993.
- Bashir, Shahzad. "Enshrining Divinity: The Death and Memorialization of Fazlallah Astarabadi in Hurufi Thought". *The Muslim World* 90 (Fall 2000), 77-81.
- Bayat, Fuzuli. "Hurûflik Merkezleri ve Anadolu'da Hurûflik". *Uluslararası Türk Dünyası İnanç Merkezleri Kongresi Bildirileri*. Ankara: TÜRKSEV, 2004.
- Beyaz Gazete. "Rusya Müslümanları ve Türk-İslam Alemindeki Önemi' Konferansı" (06 Nisan 2011), 1. <https://beyazgazete.com/haber/2011/4/6/rusya-muslumanlari-ve-turk-islam-alemindeki-onemi-konferansi-513902.html>
- Bursalı Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016.
- Evliya Çelebi. *Seyahatnâme*. İstanbul: Üçdal Neşriyat, ts.
- Eyice, Semavi. "Gül Baba Türbesi ve Tekkesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/228-230. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Fahri, Macit. *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.

- Gibb, E. J. Wilkinson. *Osmanlı Şiir Tarihi I-II*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1999.
- Guénon, René. *İslâm Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1989.
- Gündüzöz, Güldane. *Tasavvufta Tâc Sembolizmi*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.
- Harputlu, Hoca İshak Efendi. *Kâşifü'l-esrâr ve dâfiu'l-eşrâr*. Ankara: TTK Yayınları, 1291.
- Havâliidiyye, Esmâ. *Sar'a't-tasavvuf, el-Hallâc ve 'Aynu'l-Kudât el-Hemezânî ve's-Sühreverdi nemâzice: dirâsetün tahliliyye nakdiyye mukârene testelhimu mefâhime nazariyyeti't-takabbül*. Rabat: Dâru'l-Emân, 1435/2014.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. 9 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *İnşâü'd-devâir*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, ts.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fusûsu'l-hikem*. Tahran: İntişârâtü'z-Zehrâ, 1366.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Şeceretü'l-Kevn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985.
- Kaçalin, Mustafa Sinan. "Gülbaba". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/227-228. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Kaygusuz Abdal. *Kaygusuz Abdal'ın Mensûr Eserleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1983.
- Köprülü, Orhan F. "Gül-Baba". *İslâm Ansiklopedisi*. 4/832-834. İstanbul: MEB Yayınları, 1978.
- Küçük, Osman Nuri. "İbnü'l-Arabî Düşüncesinde Varlığın Tasavvufî Yorumunun Sayı Metafiziğine Uzanan Yansımaları". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi İbnü'l-Arabî Özel Sayısı*. 23 (2009), 373-411.
- Medkûr, İbrahim. *fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye menhec ve tatbîkuhu*. Kahire: Mektebetü'd-Dirâsâti'l-Felsefiyye, 1983.
- Melikoff, Irène. *Uyur İdik Uyardılar*. İstanbul: Demos Yayınları, 2009.
- Mermer, Ahmet. *Karamanlı Aynî ve Divânı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.
- Misâli, Gül Baba. *Divân*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 2636, 1a-186b.
- Müstakim-zâde, Süleyman Sa'deddin Efendi. *Tâc-ı çehâr terk-i kelâm-ı kadîm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 298, 85a-96b.

- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.
- Penâh, Yezdan. *el-İrfânü'n-nazarî mebâdiuhû ve usûluhû*. çev. Alî Abbâs el-Müsevî. Beyrut: Merkezül-Hadâre li't-Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî, 2016.
- Sahâvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahman. *ed-Dav'ul-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi*. Beyrut: Mektebetül-Hayat, 1992.
- Fakîh, Rıdvân Sa'îd. *el-Küşûf fi'l-i'câzi'l-Kur'ânî ve 'ilmi'l-hurûf*. Beyrut: y.y., 1422/2002.
- Schuon, Frithjof. *Kalp Gözü: Metafizik, Kozmoloji, Manevî Hayat*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Seyfullâh Kâsım b. Nizâmeddîn Ahmed. *Tâcnâme*. İstanbul: Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, OEYz1008/4, 1243, 71b-76b.
- Sühreverdî, Şihâbüddîn. *Hikmetü'l-işrâk: mecmû'a musannefâti şeyhi'l-işrâk Şihâbiddîn Yahyâ b. Habeş es-Sühreverdî*. Tahran: y.y., 1373.
- Teber, Ömer Faruk. "Vücûd-Nâme Örneğinde Bektâşi Erkânnâmelerinde Hurûfî Unsurlar". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2013), 57-72.
- Usluer, Fatih. *Hurufilik*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2009.
- Usluer, Fatih. *Hurufî Şiirler III*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Usluer, Fatih. *Kısmet-nâme Hurufî Şiirler II*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.
- Virânî, Abdal Baba. *Virânî Baba risâlesi*. Ankara: Milli Kütüphane, 06MilYzA 6732/2, 1277/1860, 21^b-89^b.

Abbasi Sarayında Ümmüveledlerin Yönetime Etkisi: Hayzürân, Şağab ve el-Kahramâniye Örneği

The Influence of the Ummwalads on the Administration in the Abbasid Palace: The Example of al-Khayzuran, Shaghab and al-Qahramaniya

Cuma KARAN

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı
Dr. Lecturer, Trabzon University, Faculty of Theology, Department of Islamic History,
Trabzon / Turkey
cumakaran@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0001-1917-7903

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 18 Mayıs / May 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 10 Eylül / September 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.739413

Atıf / Citation: Karan, Cuma. "Abbasi Sarayında Ümmüveledlerin Yönetime Etkisi: Hayzürân, Şağab ve el-Kahramâniye Örneği / The Influence of the Ummwalads on the Administration in the Abbasid Palace: The Example of al-Khayzuran, Shaghab and al-Qahramaniya". *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches* 54 (Aralık / December 2020/2) 379-402. doi: 10.29288/ilted.739413

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

İslam tarihinde önemli bir yere sahip olan Abbasi Devleti'nin ilk döneminden "Emirü'l- Ümerâlar" dönemine kadar toplam yirmi bir halife devlete hükmetmiştir. Bu halifelerin hayatları incelendiğinde üçü hariç diğerlerinin ümmüveled olduğu görülmektedir. Bu câriyelerin bazıları bir halifenin eşi iken daha sonra gelecek halifenin annesi olmaktadır. Ümmüveledlerin bu sıhriyyet bağları dolayısıyla yönetime etkileri kaçınılmaz olmuştur. Abbasi Devleti'nin ilk döneminde ümmüveled olan halifeler kimlerdi? Abbasi Devleti'ni halife yönetirken, bu ümmüveledler halife üzerinde ne kadar etkiliydiler? Halifenin hür eşlerinden olan çocuklarına rağmen niye bu ümmüveledlerin çocukları halifelik makamına oturuyorlardı? el-Kahramâniye gibi kadınlardan oluşan bir yapının Abbasi sarayındaki ağırlığının yanı sıra özellikle öne çıkmış ümmüveled olan Hayzürân ve Şağab'ın devlet üzerindeki etkileri neler olmuştur? Bu makale ve buna benzer bazı sorulara o dönemin ilk dönem kaynaklarından hareketle bir araştırma ile cevap bulma etrafında şekillenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Abbasi Halifeleri, Cârîyeler, Ümmüveled, Hayzürân, Şağab.

Abstract

From the first period of the Abbasid state to the "Amir al-Umaras" period, which has an important place in the history of Islam, a total of twenty caliphs have ruled. When the lives of these caliphs are examined, all but three of them are children of concubines called "ummwalads". While some of these concubines were the wives of a caliph, they became the mother of the next caliph. Due to these kinship ties of ummwalads their influences on the administration were inevitable. Who were the ummwalad caliphs in the first period of the Abbasid state? How influential were these ummwalads on the caliph when the caliph ruled the Abbasid state? Why did the children of these ummwalads become the caliphate, while the caliph had children born by free wives? In addition to the dominance of a structure consisting of women like al-Qahramaniya in the Abbasid Palace, what were the effects of ummwalad al-Khayzuran and Shaghab khatuns, who were especially prominent, on the state? This article has been formed with the aim of finding answers to these and some similar questions, with a research on the earliest sources of the period.

Keywords: Abbasid Caliphs, Concubines, Ummwalad, al-Khayzuran, Shaghab.

Extended Summary

"Umm al-walad," which means "mother of the son" and refers to a slave woman impregnated by her owner, is a woman among concubines who bears a child to her owner. The slavery/concubinage phenomenon that has existed throughout history gained high economic value first in wars and then as a commercial commodity. Although Islam introduced measures to improve the situation, it could not completely end the practice as its background continued to be supported. In total, 21 caliphs ruled in the first period of the five-century long Abbasid Caliphate when the central government was strong and which is known as "the absolute power period" (132-324/749-936) starting with as-Saffah period (132-136/750-754) and ending with al-Muqtadir's son ar-Radi Bi'llah'S period (322-329/934-940). During this time, "ummwalads" were always influential on Abbasid caliphs. Many caliphs and rulers took concubines into their palaces to use for different purposes. Abbasid caliph al-Ma'mun would gift a concubine to someone whose true intentions he wanted to understand and the concubine would act as the caliph's spy. The opposite was also possible. Certain individuals outside the palace would make use of the concubines at the palace for their interests and influence. Eighteen out of 21 caliphs, including Abu Jafar, al-Mansur, al-Hadi, Harun ar-Rashid, al-Ma'mun, al-Mu'tasim, al-Wathiq, and al-Mutawakkil until the amir al-umara period, had mothers who were concubines known as "ummwalads." These ummwalads were influential on the caliphs and by extension on the administration, either through their status as wives or as mothers. Although each had a different degree of influence, some of them asserted themselves in social, political and economic spheres. Al-Khayzuran and Shaghab were two of the prominent ummwalads. Yemeni concubine Atta al-Jurashiyyah had become famous for her title al-Khayzuran, which means "rattan or bamboo," due to her physical beauty and

tall stature. Along with her intelligence, her physical beauty was her strongest influence on the caliph. In the most powerful age of the Abbasid Caliphate, she was recorded in history as the most influential wife of caliph and mother of caliph during the period of her husband al-Hadi and her children from him al-Hadi and Harun. Al-Khayzuran, a dominating and influential woman, took advantage of al-Mahdi's permissive and lenient personality and wielded influence over the entire palace. She openly interfered with state affairs, issued orders and bans and annulled orders at will. Upon the death of her husband al-Mahdi, she managed to have her son al-Hadi elected as caliph at the expense of the children of other free women. As the mother of the new caliph, al-Khayzuran was hoping to maintain her power and comfort but faced the opposite. Al-Khayzuran and al-Hadi clashed since al-Hadi opposed al-Khayzuran's attempts to sustain the influence she wielded at the time of al-Mahdi. Therefore, al-Khayzuran began to feel strong hatred and grudge against al-Hadi. When she learnt that the caliph al-Hadi wanted to replace his brother Harun ar-Rashid with his son Jafar as the crown prince, al-Khayzuran made a move that was not expected of a mother. Despite dissenting accounts, according to the prevailing opinion, al-Khayzuran killed his ill son caliph al-Hadi by sitting on him after having concubines gag him. She then nonchalantly informed vizier Yahya ibn Khalid Barmaki of the caliph's death and personally managed the election of Harun ar-Rashid as the new caliph who was obedient to her. Al-Khayzuran regained her former power and obtained immense fortune after eliminating her disobedient caliph son and installing her subordinate son Harun ar-Rashid as caliph. She kept both political and economic power in her hands and achieved her former glory. Another ummwalad that was influential in the Abbasid administration was Shaghab, known as "Umm al-Muqtadir." Although she wielded influence on her harem and later husband al-Mu'tadid, she was far more influential during the reign of her son al-Muqtadir and subsequent periods. In these periods, she held both political and considerable economic power. Shaghab established a number of foundations and spent money through these foundations to assist pilgrims with their pilgrimage and provide them with water. She appointed the famous doctor Sinan ibn Thabit ibn Qurra to a hospital she founded in Baghdad that was named after her and allocated 7000 dinars per year from her special budget to the doctor and the other hospital staff. However, the period of al-Qahir Bi'llah, who became ruler after the death of al-Muqtadir, brought bad days for Shaghab. The new caliph refused to allow Shaghab interfere in his affairs. It was not easy for Shaghab, who practically kept reins of state and power in her hands for 25 years during the rule of al-Muqtadir, to cede this power and eventually her attempts at interfering in governance led to her entire assets being confiscated, being tortured and even being killed. Al-Qahramaniya was an influential structure composed of women inside the Abbasid palace. The structure that wielded particular influence on the administration during the time of al-Khayzuran is known better for its power than its composition. These concubines who influenced and captivated caliphs with their physical beauty as well as beautiful voice, singing and poetry skills were influential not only in the Abbasid caliphate but in many other states as well.

GİRİŞ

Beş asra yakın bir döneme hükmeden Bağdat Abbasi halifelerinin devlet idaresindeki başarılarının ve başarısızlıklarının arkasında elbette birçok neden vardır. Çünkü ilahi kudretten sonra varlık âleminde tarihin ana aktörü insandır¹ ve insan unsurunun olduğu her yerde bu unsura etki eden faktörlerin farklılığı ve etkisi kaçınılmazdır. Genel itibarıyla bakılacak olursa İslam tarihi, daha çok erkeklerin yön-

¹ "Tarihin öznesi" meselesi başlı başına müstakil ve bir geniş konu olup, bununla ilgili farklı tartışmalar olmuştur. Bu konuda geniş bilgi için bk. Mazharuddin Sıddıki, *Kur'an'da Tarih Kavramı* (İstanbul: Pinar Yayınları, 1982); Mutahhari, *Tarih ve Toplum* (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1991), 182; Ahmet Keleş, "İslam Geleneğinde Tarihin Öznesi Sorunu", *İslâmî İlimler Dergisi* 3/2 (2008), 63-75; Mustafa Özkan, "Tarihin Öznesinin Tespitinde, Kur'an'ın Tarih İlmine Katkısı/Kaynaklığı Üzerine -Bedir Savaşı Örneği-", *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Müsikisi Dergisi* 8/16 (2010), 19-33.

lendirdiği ve dolayısıyla baskın karakterler olarak erkeklerin öne çıktığı bir süreç görünümündedir. Bununla birlikte kadınların hangi sınıfta, hangi yüzyılda ve hangi millette olursa olsun erkeklerin devlet idaresi ile ilgili işlerinde her zaman büyük etkileri ve müdahalelerinin varlığı da bir gerçektir. Bu etki, milletlerin gelenek, görenek ve ahlaklarına göre bazen azalmış, bazen de çoğalmıştır. Diğer taraftan kadınların, padişahlık gibi mutlakiyetle idare olunan devlet yönetimlerinde daha da etkin olduğunu söylemek mümkündür.²

Beş asırlık Abbasi Devleti'nin ilk dönemini oluşturan ve merkezî yönetimin güçlü olduğu, Abbasiler için “mutlak hâkimiyet dönemi” (132-324/749-936) olarak da tanımlanabilecek Seffâh (132-136/750-754) dönemi ile başlayıp Muktedir'in oğlu olan Râdî Billâh (322-329/934-940) ile son bulan dönemde, toplam yirmi bir halife görev yapmıştır. Bu süreçte görev yapan halifelerin yetişmesinde ve daha sonra halifelik müddetleri boyunca yönetimlerinde annelerinin çok etkili olduğu tarihî bir gerçektir.

Birçok hulefâ ve ümerâ saraylarına, değişik amaçlarla kullandıkları câriyeler almışlar hatta “saltanat ve idare işlerini bırakarak üftade oldukları câriyelerle vakit geçirmişlerdi. Hânende ve sâzende câriyeler, her nevi câriyelerden ziyade hulefâyâ tesir icra ederlerdi. İşte bunların bu nüfuz ve tesirlerinden bilistifade en mühim hafiyelik işleri yahut rütbe ve mansıp istihsali için câriye isti'mâl olunurdu. Hulefây-i Abbasiye'den Me'mûn, bir adamın ahvalini anlamak istediği zaman hafiyelik etmek üzere o adama güzel bir câriye ihdâ ederdi.”³ Bunun tersi de mümkündür. Sarayın dışında olan bazı kimselerin menfaat veya nüfuz sağlama adına devlet veya saraydaki işlerini gördürmek için saraylardaki câriyeleri kullanırlardı. Bu câriyelerin çoğu İran, Türk, Rum, Kürt, Berber, Habeş ve diğer milletlerden gelen câriyelerdi.⁴

“Efendilerine çocuk veren hanımlar” olarak literatürümüzde yer alan ümmüveled tanımlaması, Abbasi Devleti siyasi çevrelerinde hayli ağırlığı olan bir kavramdır. Zira ilk dönemde görev yapmış olan toplam yirmi bir halifenin, tespit edebildiğimiz kadarıyla üçü hariç, diğer on sekizinin anneleri ümmüveled denilen

² Corci Zeydan, *İslam Uygarlık Tarihi*, çev. Nejdet Gök (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 2/475. Ümmüveled ve kadın sultanlarla ilgili akademik ve popülist çalışmalar olmuştur. Bu konudaki bazı çalışmalar için bk. Bahriye Üçok, *İslam Devletlerinde Kadın Hükümdarlar* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1963); Necdet Sakaoglu, *Bu Mülkün Kadın Sultanları Valide Sultanlar, Hâtunlar, Hasekiler, Kadımfendiler, Sultanevendiler* (İstanbul: Oğlak Yayıncılık, 2008); Ahmet Refik Altınay, *Kadınlar Saltanatı* (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2011); Ali Hatalmış, *Abbasi Halifelerin Ümmüveled Eşleri* (Ankara: İlahiyât, 2020); Fatma Mernissi, *Hanım Sultanlar (İslam Devletlerinde Kadın Hükümdarlar)*, çev. M. Ali Kayabab - Filiz Nayır (İstanbul: Cep Kitapları A.Ş., 1992); Sibel Eraslan, *Kadın Sultanlar* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2019).

³ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993), 1/260. Câriye ile ilgili geniş bilgi için bk. Feyza Betül Köse, *Cariye* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018).

⁴ Zeydan, *İslam Uygarlık Tarihi*, 2/456.

câriyelerden oluşmaktadır. Bu câriyeler bir yandan efendileri olan halifelerin eşleri olmakla devleti yöneten kişiye en yakın insanlar vasfını elde etmişler, diğer taraftan da ölen eşlerinin ardından yeni seçilen halifenin annesi olarak idarenin üzerinde etkilerini devam ettirmişlerdir.

Bu çalışmada Abbasilerin kuruluşundan emîrû'l-ümerâlar dönemine kadar yani 132-324/750-936 yılları arasında geçen ümmüveled olan halifelerin tespiti, ümmüveledler hakkında (varsa) malumatlar ve özellikle de bazılarının yönetimdeki etkileri ele alınacaktır. Kaynaklarımız ümmüveledlerin durumlarını ve etkilerini tek tek saymaktan çok, bazılarının etkin gücüne ve idare üzerindeki tesirine geniş yer vermişlerdir. Bu sebeple kaynaklarda geniş yer tutan iki ümmüvelede ve kadınlardan müteşekkil bir yapı olan el-Kahramâniyye'ye kısaca bakmakla yetineceğiz.

1. ÜMMÜVELED KAVRAMI

Efendisi olan kişiden çocuk sahibi olan cariyyeye “ümmüveled” denir.⁵ Bu kavram, tarihî köklerde kendine yer bulmuş olan ve kadın köleliğinin anlam derinliğinden hareketle sübut bulmuştur. “Köleliğin esası hiç şüphesiz, kendi zevkini tatmin için başkalarının bedenini her yönüyle sömürmek manasını ihtiva etmektedir. Bu yönüyle kölelik beşer tarihi kadar eski”⁶ ve geçmişi insanlığın tarihiyle adeta özdeşdir. Zira savaş olgusunun varlığını korumuş olduğu bütün dönemlerde kölelik/câriyelik gerçeği de toplumsal hayatın bir gerçeği olmuş ve daha sonra ise ekonomik bir meta olarak hayatın bir parçası haline gelmiştir. İnsanlık tarihinin bütün medeniyetlerinde, ilahi veya beşerî bütün dinlerde bu sınıfın varlığı ciddi bir yekûn teşkil etmiş ve var olagelmiştir.⁷

Dünyanın birçok yerinde kurulduğu gibi İslam coğrafyasında da “Sûku Rikâk”⁸ ismiyle köle pazarları kurulmuş ve Bağdat da bu önemli merkezlerden biri olmuştur. Savaşlarda ganimet olarak alınan ve pazarlarda meta olarak satışa söz konusu olan bu insanlar, sosyal statüsüne uygun olarak kendi işlerinin halli veya karşılıklı hediyelik eşya olarak takdim edilebiliyor ve amaçlarına göre de ayrı ayrı adlandırılıyorlardı. Bu kimselerin pahaları da bu kategoriye ve kendi güzellik ve özel yeteneklerine göre değişiyordu. Hatta hangi milletten hangi köle veya câriyelerin ne tür özelliklere sahip oldukları da kategorik olarak belirlenmiş durumdaydı.⁹

⁵ İbn Hacer el-Askalâni, *Bulûğu'l-Merâm min Edilleti'l-Ahkâm*, nşr. Semîr b. Emin ez-Zuheyrî (Riyad: y.y., 1424/2003), 437. Geniş bilgi için bk. Hatalmış, *Abbasi Halifelerin Ümmüveled Eşleri*, 23-35.

⁶ Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 2/300.

⁷ Ahmet Şefik, *er-Rikka fi'l İslam*, çev. Ahmet Zeki (Kahire: Müessesetü'l Hindevî, 2012), 15.

⁸ İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtu'z-Zamân fi Tevârîhi'l-A'yân*, nşr. Muhammed Berekât (Dimeşk: y.y., 1434/2013), 12/216.

⁹ Bk. Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti İslam'ın Rönesans'ı*, çev. Salih Şaban (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 195-207.

2. ANNELERİ ÜMMÜVELED OLAN HALİFELER

Abbasi devlet yönetiminde kadınların hatta câriyelerin ağırlığının oldukça fazla olduğu iddia edilebilir. Zira Abbasilerin ilk dönemi için tespit ettiğimiz yirmi bir Abbasi halifesinden sadece üç halifenin annesi hürdür. Bu halifeler ise meşhur olan künyeleriyle; Seffâh, Mehdî ve Emîn'dir.

Abbasi devletinin ilk halifesi olan ve kısaca Seffâh lakabıyla tarihe geçen Ebu'l-Abbâs Abdullah'ın annesi hür bir kadın olan Abdullah b. Abdullah'ın kızı (ربة) Rîta'dır.¹⁰

Humeyme'de 126/744 yılında doğan ve on beş yaşında hilafet makamına, üçüncü Abbasi halife olarak oturan Mehdî de hür bir kadından dünyaya gelmiştir. Mehdî'nin annesi, soyu Himyeri kralına dayanan Ümmü Mûsâ bnt. Mansûr el-Himyeri'dir.¹¹ Yezîd b. Velîd'in annesi Yezdicerd'in kızı, İbrahim b. Velîd'in annesi ise Berberiydi.¹²

Abbasi Devleti'nin ilk dönem halifelerinden annesi ümmüveled olmayan üç halifeden bir diğeri ise Ebu Mûsâ künyesine sahip Emîn olarak bilinen Muhammed b. Hârûn'dur. Abbasi Devleti'nin altıncı halifesi olan Emîn'in annesi "Ümmü Cafer" olarak bilinen (أم جعفر زبيدة بنت جعفر بن المنصور) Zübeyde bnt. Cafer, Emîn'i 170/786 yılında dünyaya getirmiştir.¹³ Abbasi halifeleri içerisinde Emîn'den başka babası ve annesi Haşimî olan bir başka halife yoktur.¹⁴

Yukarda da bahsettiğimiz bu üç halife dışında Abbasilerin "Emîrû'l-Ümerâlar" dönemine kadar gelen diğer on sekiz halifesinin hepsi ümmüveled yani câriye çocuklarıdır. Ümmüveledlik durumunu sadece Abbasilere has kılmak elbette ki yanlış bir tespit olur. Zira Emevî Devleti'nin son halifesi olan ve el-Cezire'de doğmuş olan Mervân b. Muhammed b. Mervân el-Hımâr'ın (II. Mervân 127-132/744-750) da annesi, aynı şekilde Kürt bir câriyedir.¹⁵ Abbasilerde belki farklı olan ve dikkat çeken, oranın bu denli yüksek olmasıdır.

¹⁰ Ebû'l-Hasen, el-Mes'ûdi, *et-Tenbih ve'l-İşraf*, nşr. Abdullah İbrâhîm es-Sâvî (Kahire: Dâru's-Sâvî, ts.), 1/292, 3/251.

¹¹ Ya'kûbî, *et-Târîh* (Beirut: y.y., 2010), 268; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mulûk ve'l-Umem*, nşr. Muhammed Abdulkâdir Atâ- Mustafâ Abdulkâdir Atâ (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1412/1992), 7/336; Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, nşr. Hamdî ed-Demirdâş (Mekke: Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1425/2004), 202.

¹² Adnan Demircan, *İslam Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevali İlişkisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 57.

¹³ Ebû'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn b. Ali el-Mes'ûdi, *Murûcu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, nşr. Esad Dâğır (Kum: Dâru'l-Hicre, 1409/1989), 4/225; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 9/218.

¹⁴ Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamîs fî Ahvâli Enfesi'n-Nefis* (Beirut: Dâru Sâdır, ts.), 2/333. Geniş bilgi için bk. Ahmet Çelebi, "Abbasiler Devri", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, ed. Kenan Seyithanoğlu (İstanbul: Çağ Yayınları, 1989), 3/167-168.

¹⁵ Taberî, *et-Târîh*, 7/442; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 7/260; Hudarî Bek, *Muḥâdarâtü târihi'l-ümemi'l-İslâmiyye: ed-Devletü'l-Ümeviyye*, thk. Muhammed Osmanî (Beirut: y.y., 1986), 550; Geniş bilgi için bk. Hasan Kurt, "Mervân II", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/227-229.

Maalesef, kaynaklarımızda ümmüveledlerin tamamı hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Bunlar arasında kendi dönemlerinde yaptıklarıyla ve müdahil olmuş oldukları olaylarla kendinden söz ettirmiş olanlar ve bu vesile ile kaynaklarımızda kendine yer bulmuş olanlar vardır. Ümmüveled olan halife ve annelerini kronolojik olarak şöyle sıralamak mümkündür:

2.1. Ebu Cafer el-Mansûr (136-159 / 754-775)¹⁶

Abbasi Devleti'nin en güçlü ikinci halifesi olan *Ebu Cafer el-Mansûr'un* annesi, babası Muhammed b. Ali el-Abbasi'nin câriyesi olan Sellâme isimli Berberi bir kadındır.¹⁷ Berberi olan bu câriye aynı zamanda Abbasilerin ilk halifesi olan Seffâh'ın da üvey annesiydi.

2.2. Mûsâ el-Hâdî (175-176 / 785-786)

Abbasi Devleti'nin dördüncü halifesidir. Annesi kısaca Hayzürân (الخيزران) olarak bilinen el-Hayzürân bint Atâ el-Cüreşiyye (öl. 173/789 adlı câriyedir.¹⁸ Abbasi Devleti'nin görkemli beşinci halifesi olan Hârûn er-Reşîd'in de annesidir. Ümmüveled olan ve el-Mehdî'nin de eşi olan Hayzürân, eşinin ölümünden sonra iki oğlunun halifelik dönemlerinde de etkili olmuştur.

2.3. Hârûn er-Reşîd (176-193 / 786-809)

Abbasilerin beşinci Halifesi olan Hârûn er-Reşîd'in annesi aynı şekilde bir önceki halife olan Hâdî'nin annesiyle aynı olan Hayzürân (الخيزران) adlı câriyedir.¹⁹ Daha sonra Abbasilerin sekizinci halifesi olarak tahta oturacak olan oğlu Mu'tasım, Hârûn er-Reşîd'in (ماردة) Mârîde adlı Soğdu bir Türk câriyesinden dünyaya gelmiştir.²⁰

2.4. el-Me'mûn (197-218 / 813-833)

Abbasi Devleti'nin yedinci halifesi olan *el-Me'mûn'un* annesi, (مرآجل) Merâcıl adlı bir câriyedir.²¹

¹⁶ Halifelerin görev süreleri ile ilgili gün, ay ve yıl tarihleri için bk. Yılmaz Öztuna, *Devlet ve Hanedanlar İslam Devletleri* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2005), 1/114-115.

¹⁷ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntażam*, 7/335, 8/107; Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 1/210.

¹⁸ Dineverî, *el-Ma'ârif*, nşr. Servet Ukkâşe (Kahire: el-Hey'etu'l-Mişriyyetu'l-Âmme, 1413/1992), 381; Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 207.

¹⁹ Geniş bilgi için bk. Kasım Kırbıyık, "Hayzürân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/106-107.

²⁰ Ya'kübî, *et-Târîh*, 303; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 392; Geniş bilgi için bk. Zekeriya Kitapçı, *Mukaddes Çevreler ve Eski Hilafet Ülkelerinde Türk Hatunlar* (Konya: y.y., 2005), 66.

²¹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntażam*, 8/320; Geniş bilgi için bk. Nahide Bozkurt, "Me'mûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 19/101.

2.5. Mu'tasım (218-227 / 833-842)

Abbasi Devleti'nin sekizinci halifesi olan *Mu'tasım*'ın annesi, Türk asıllı (ماردة) Mâride adlı bir câriyedir.²² Cârîye çocuğu olan *Mu'tasım*'ın Karâtis ve Suca' adlı iki cârîyesinden de Vâsik ve Mütevekkil Alellâh dünyaya gelmiştir.

2.6. Vâsik-Billâh (227-232 / 842-847)

Abbasilerin dokuzuncu halifesi olan *Vâsik*'ın annesi (قراطيس) Karâtis adlı bir Rum cârîyedir.²³ Vâsik Billâh'ın cârîye olan Kurb'tan da (255-256/869-870) yıllarında halife olan Mühtedî Billâh dünyaya gelmiştir.

2.7. Mütevekkil (232-247 / 847-861)

Abbasilerin onuncu halifesi olan *Mütevekkil*'in annesi Şucâ' (شجاع) adında Harezmlî bir cârîyedir.²⁴ Mütevekkil'in Habeşîye Rumiyye adlı cârîyesinden de kendisinden sonra halife olan oğlu Müntasır dünyaya gelmiştir.

2.8. Müntasır (247-248 / 861-862)

Abbasilerin on beşinci halifesi *Müntasır*'ın annesi Habeşîye Rumiyye (حبشية رومية) adlı bir cârîyedir.²⁵

2.9. Müsta'in (248-252 / 862-866).

Abbasi Devleti'nin on ikinci halifesi *Müstâ'in*'in annesi Muhârik (مخارق) adında Slav bir cârîyedir.²⁶

2.10. Mu'tez (252-255 / 866-869)

On üçüncü sırada halifelik makamına oturan *Mu'tez*'in annesi Kabîha (قبيحة) isimli bir cârîyedir.²⁷ *Mu'tez*'in hilafeti esnasında sarayı kuşatan Salih Vasif et-Türki tarafından Kabîha'nın servetine el konulduktan sonra Mekke'ye sürüldüğü kaynaklarda belirtilir.²⁸

²² Ya'kûbî, *et-Târîh*, 303; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 392; Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989), 2/733.

²³ İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 393; Kadir İnan, "Vâsik- Billâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/548-549.

²⁴ İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 393; el-Ya'kûbî, *et-Târîh*, 307.

²⁵ Ya'kûbî, *et-Târîh*, 313; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 6/107.

²⁶ Mes'ûdî, *et-Tenbih ve'l-İsrâf*, 315.

²⁷ Ya'kûbî, *et-Târîh*, 315; Mes'ûdî, *et-Tenbih ve'l-İsrâf*, 316. Annesinin Sakalibiye'den olduğu da söylenir. Bk. Mes'ûdî, *et-Tenbih ve'l-İsrâf*, 146.

²⁸ Zehebi, *el-İber fi Haberî men Ğaber*, nşr. Ebû Hâcir Muhammed Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kutubul-İlmiyye, ts.), 1/366; Geniş bilgi için bk. Philip K.Hitti, 2/735.

2.11. Mühtedî-Billâh (255-256 / 869-870)

Ebû Abdillâh (Ebû İshâk) el-Mühtedî Billâh Muhammed b. Hârûn el-Vâsiğ-Billâh el-Abbâsî 218/833 veya 219/834 yılında Katul'da Rum asıllı Kurb (قرب) adlı bir câriyeden dünyaya gelmiştir.²⁹

2.12. Mu'temid-Alellâh (256-278 / 870-892)

Ebu'l Abbas Ahmed b. Mütevekkil (16 Recep 256/19 Haziran 870) halifelik makamına oturduktan sonra el-Mu'temid unvanını alan 15. Abbasi halifesi Hakîr isimli (حقير) bir câriyeden dünyaya gelmiştir.³⁰ Onun Fityân (فتيان) isimli Rum kökenli bir câriye olduğu da rivayet edilmiştir.³¹

2.13. Mu'tazîd (278-289 / 892-902)

Abbasi halifesi olan *Mu'tazîd* Abbasilerin etkin isimlerinden olan ve kardeşi Mu'temid'in naib-i hilafeti olan (halife vekili) Muvaffak'ın (öl. 278/891) (ضرار) Dirâr adındaki câriyesinden 242/857 yılında Samerra'da dünyaya geldi.³² Babası Muvaffak el-Abbas da aynı şekilde Ümmü İshâk lakabıyla meşhur Eshar isimli bir Rum câriyeden dünyaya gelmiştir.³³ Mu'tazîd'in Çiçek ve Şağab adlı iki Türk câriyesinden, kendisinden sonra on yedinci ve on sekizinci sırada halifelik makamlarına oturan Müktefi ve Muktedir dünyaya gelmiştir.

2.14. Müktefi (289-295 / 902-908)

On yedinci halife olan Mu'tezîd'in oğlu *Müktefi'nin* annesi, güzelliğiyle dillere destan olmuş olan Çiçek (جيجك) adında bir Türk câriyedir.³⁴

2.15. Muktedir (295-319 / 908-932)

On sekizinci halife olan *Muktedir'in* annesi (أم المقتدر) lakaplı Şağab (شغب) adlı Türk kökenli bir câriyedir. Abbasi döneminin en uzun süreli halifelik görevini yürütmekle beraber Abbasi tarihinde 13 yaşında hilafete geçen en küçük halife olarak tarihe geçmiştir. Bu sebeple güçlü bir kadın olan anne ümmüveled Şağab, bu yirmi beş yıllık dönemde kendisinden söz ettirmiştir. Kendisiyle ilgili ilerleyen sayfalarda daha detaylı bilgi verilecektir.

²⁹ Mes'ûdi, *Murûcu'z-Zeheb*, 4/96; Hañib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, nşr. Mustafâ Abdulkâdir Añâ (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1996), 4/117.

³⁰ Mes'ûdi, *et-Tenbih ve'l-İşrâf*, 320.

³¹ İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, 12/103.

³² Mes'ûdi, *Murûcu'z-Zeheb*, 4/143; Geniş bilgi için bk. Ali Aktan, "Mu'tazîd- Billâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/383-384.

³³ Bk. Abdülkerim Özaydın, "Muvaffak el-Abbas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), Ek. 2/332-334.

³⁴ Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 1/273; Taberî, *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk ve Silatu Târîh et-Taberî* (Beirut: Dâru't-Turâs, 1387/1967), 10/138.

2.16. Kâhir Billâh (319-321 / 932-934)

Abbasi Devleti'nin en karışık döneminde halife olan Kâhir Billâh (قبول) Kabûl adlı Mağribli bir câriyeden dünyaya gelmiştir.³⁵ Kâhir Billâh halifelik makamından indirilmiş³⁶ ve gözlerine mil çektirilerek, Bağdat sokaklarında dilencilığe mahkûm edilmiştir. Bu dramatik hayatının³⁷ yanında başka bir câriye olan üvey annesi Şağab ile uzun süren mücadelesiyle de tarihe geçmiştir.³⁸

2.17. Râzî Billâh (322-328 / 934-940)

Muktedir'in ikinci câriyesinden oğludur. Annesi Zelûm (ظلم) adlı bir Rum câriyeydi.³⁹ Emîrül-ümerâlar döneminin hemen başında yer alan Müstekfi Billâh'ın da annesi Rum bir câriyedir.⁴⁰

3. ÜMMÜVELEDLERİN ETKİLERİ

Abbasi devletinde ümmüveledlerin bazen doğrudan bazen dolaylı olarak devlet idaresinin farklı birimlerine müdahaleleri eksik olmuyordu.⁴¹ Zira bahsi geçen ümmüveledler, halife anneleri olmalarının yanı sıra, çoğunlukla da bir önceki halifenin hanımı konumundaydılar. Bu sebeple hem eş olarak hem de anne olarak, kayıtlara geçmemiş olsa da, hepsinin idare üzerindeki etkilerinin varlığını tahmin etmek zor olmasa gerektir. Bunlar arasında en çok öne çıkan ve kaynaklarda kendilerinden çokça bahsedilen ümmüveledler, Hayzürân ve *Ümmü Muktedir* namıyla meşhur Sağab'dır.

3.1. Hayzürân (الخيزران)

Yemenli Atâ el-Cüreşiyye adlı bu câriye,⁴² fiziki güzelliği ve boyunun uzunluğuyla, "hint kamışı, bambu ağacı" anlamına gelen Hayzürân lakabıyla meşhur olmuştur. Zekiliği yanında fiziki güzelliği, Halife üzerinde en etkili gücüydü. Abbasi Devleti'nin en güçlü dönemlerinde eşi Mehdî ve ondan dünyaya getirdiği iki oğlu olan Hâdî ile Hârûn'un halifelik dönemlerinde en etkin halife eşi ve halife annesi olarak tarihte yerini almış, lehinde ve aleyhinde birçok şeyin yazıldığı, söylendiği

³⁵ Taberî, *et-Târîh*, 11/154; Hañîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/193.

³⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, nşr. Umar Abdusselâm Tedmurî (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417/1997), 7/17.

³⁷ İbnü'd-Devâdârî, *Kenzu'd-Durer*, 5/366; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 15/76, 206. Geniş bilgi için bk. Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Kâhir-Billâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/171-172.

³⁸ Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 279.

³⁹ Taberî, *et-Târîh*, 11/284; Sûlî, *Ahbârü'r-Râdî billâh*, 1; Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 282; İbnü'd-Devâdârî, *Kenzu'd-Durer ve Câmi'u'l-Ğurer*, nşr. Hey'et (b.y.: y.y., 1380-1415/1960-1994), 5/368.

⁴⁰ İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 394; Taberî, *et-Târîh*, 11/349. Geniş bilgi için bk. Abdülkerim Özyayın, "Müstekfi-Billâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/139-140.

⁴¹ Bu konuda geniş bilgi için bk. Nahide Matar Hasan, "Sultatu'l Cevârî fi'l-Asri el-Abbasi (158-334)", *Journal of Education College Wasit University* 1/2 (2007), 118-119.

⁴² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 5/273.

bir hanım olmuştur.⁴³ Abbasi sarayına geliş süreci ve öncesi için farklı rivayetler vardır. Sakifli bir Arabın kölesi iken Yemen'deki Cüreş'ten bir köle tüccarı tarafından satın alınıp Mekke'deki köle pazarına getirildiği ve Halife Ebu Cafer el-Mansûr'un (öl. 158/775) dikkatini çekmesi üzerine oğlu Mehdî için satın alındığı rivayet edilir. Mehdî Rey'de iken Hayzürân bir sene ara ile câriyesi olarak Hâdî ve Hârûn er-Reşîd'i dünyaya getirir.⁴⁴ Abbasi Devleti'nde iki halifenin de annesi makamına ulaşan tek kadındır.⁴⁵ İlerleyen zamanlarda aralarında kız kardeşi Esmâ'nın da yer aldığı Yemen'deki aile bireylerini Bağdat'a getirtmiş ve saraya aldırılmıştır. Halife Mehdî, Hayzürân'ı hac ve umre için Mekke'ye gönderir ve bu sırada sarayda bulunan Hayzürân'ın bekâr kız kardeşi Esmâ ile evlenir. Hayzürân Bağdat'a dönüşünde halife Mehdî, iki kız kardeşle aynı anda nikâhlı olamayacağı için tercihini Hayzürân'dan yana yapmış ve Esmâ'yı, yüklü mihir ve hibe vererek, boşadıktan sonra Hayzürân'ı hicri 159. senesinde hür yeni bir eş olarak kendine almıştır.⁴⁶ Halife Mehdî'nin kadınlara olan düşkünlüğü sebebiyle böylesi büyük bir krizin merkezinde olan Hayzürân, bu problemlili süreci büyük bir soğukkanlılıkla yönetmesini bilmiştir. Halife eşi ve halifelerin annesi olan Hayzürân'ın saraya intisap edişinden itibaren nüfuz ve gücü açısından üç döneminden kısaca bahsetmek mümkündür.

3.1.1. Mehdî Döneminde Hayzürân

“Hükmedici ve nüfuzlu bir kadın olan Hayzürân, Mehdî'nin müsamahakâr ve yumuşak huylu karakterinden de faydalanarak onu ve bütün sarayı etkisi altına almıştı. Devlet işlerine açıkça müdahale ediyor, istediği gibi emirler verip istemediği şeyleri yasaklıyor veya verilen hükümleri bozuyordu. Yemen'de Cüreşli bir kişinin elinde hizmetçi bulunan kardeşi Gitrîf'i yanına getirtip arkasından Yemen'e vali tayin ettirmesi, oğulları ve Hârûn'un Mehdî tarafından başka hanımından çocukları bulunmasına rağmen veliaht gösterilmesi, onun halifenin nezdindeki itibarının ve gücünün bir belirtisidir.”⁴⁷

⁴³ Günümüzde de Hayzürân hakkında müstakil çalışmalar yapılmıştır. Bk. Nabia Abbott, *Two Queens of Baghdad Mother and Wife Hârûn Al-Rashid* (Chicago: The University of Chicago Press, 1946. Bu kitabın Türkçe tercümesi için bk. *Hayzurân ile Zübeyde Bağdat'ın iki Kraliçesi*, çev. Suat Kaya. (Ankara: Yurt Kitap Yayın, 2000) Bu kitabın orijinali için); Erkan Taha Abd - Tefâul Abdullatif Casim, “Devru'n-Nisâi fi hükmi devleti beni'l Abbas hilale el-Asri'l-Abbasi' evvel el-Hayzürân ennemüzeccen”, *Mecelletü'l Meleviyye li'd-Dirasâti'l- Asâriyye ve't-Tarihîyye* 5/11, (Şubat 2018), 223-238.

⁴⁴ Suyûfî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 1/208; Cevâd, Mustafa, *Seyyidatu'l-Balati'l Abbasiyye* (Beyrut: Daru'l Keşşaf, 1950), 13.

⁴⁵ Suyûfî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 1/208.

⁴⁶ Câhiz, *Kitâbü'l-Mehâsin ve'l-azdâd* (el-Memleketü'l Müttehide/Birleşik Krallık: Müessesetü'l Hindavi, 2017), 182-183; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, nşr. Abdullâh b. Abdi'l-Muhsin et-Turkî (Kahire: Dâru Hicr, 1418/1997), 13/478.

⁴⁷ Kırbıyık, “Hayzürân”, 17/106. Geniş bilgi için bk. Mustafa Hizmetli, “Abbasiler Döneminde Kadının Siyasetteki Rolü: Hârûnürreşîd'in annesi Hayzürân ve eşi Zübeyde Örneği”, 3. *Uluslararası Avrasya Spor Eğitim ve Toplum Kongresi Tam Metin Kitabı* (Mardin, 15-18 Kasım 2018), 1241-1251.

Bilgi ve becerisini geliştirmiş, zamanın en büyük âlimlerden olan İmam Evzâî (öl. 157/774)'den fıkıh dersi almıştır.⁴⁸ Zaman zaman halifeyi kızdırdığı halde bas-kın karakterinden olsa gerektir ki, Mehdi kendisine çok karşı koyamıyordu. Bu durum ile ilgili o dönemde yaşamış ve tanıklık etmiş olan tarihçi Vâkidi'nin anlattığı olay, Hayzürân'ın Mehdi döneminde sadece devlet üzerinde değil aynı zamanda halife üzerinde de güçlü bir etkisinin varlığına işaret eder. Vâkidi bizzat şahit olduğu şu olayı anlatır:

Bazı olayları yazmak üzere Halife Mehdi'nin yanına gitmiştim. Bir ara yanından ayrılıp, beklememi isteyerek Hayzürân'ın yanına girdi, biraz sonra büyük bir öfkeyle geri döndü. Sebepini sorduğumda; 'Hayzürân'ın yanına girdiğimde birdenbire üzerime saldırıp elbiselerimi yırttı. 'Senin elinden ne hayır gördüm ki?' dedi. Şimdi söyle Allah aşkına ey Vâkidi, onu köle pazarından satın aldım, bütün imkânları kendisine sundum, kendimden sonra iki oğlunu da veliaht olarak atadım, daha ne yapayım!' dedi.⁴⁹

Vâkidi'nin naklettiği cümlelerden de anlaşılacağı üzere câriyelikten halifenin eşi konumuna kadar yükselmiş olan Hayzürân, halife olan eşinin elbiselerini yırtabilecek kadar da kendisini güçlü hissetmiştir. Nakledilen olay bir aile tartışması gibi görünse de Hayzürân'ın etkisinin bir göstergesi olduğunu söylemek de mümkündür.

Hayzürân, Mehdi zamanında hem halifeye hem de saraya hâkim olmuş bir hanımdır. Saray; terfi ve atama bekleyen bürokratlar ve ihtiyaç sahibi insanlarla doluydu. Hâlid b. Bermek'in oğlu Yahya, Fars eyalet yöneticisi iken bazı usulsüzlüklerden dolayı Mehdi tarafından hapse atılmıştı. Hayzürân'ın devreye girmesiyle hapisten çıkarılmış ve eski makamına geçmesi sağlanmıştır.⁵⁰

Böylesi önemli bir konumda bulunan bir kimse için, elbette halifenin gözdesi olmak yetmiyor aynı zamanda bunu korumak ve konumunu başkasına kaptırmamak da gerekiyordu. Zira kadınlarla fazla ilgili olan halifenin şık, çekici, kendisini büyüleyen şiir ve şarkılar söyleyen, yanı sıra fiziki güzelliğiyle öne çıkan Maknuâ,⁵¹ Uliye, Hullâ ve Hesnâ gibi câriyeleri, Hayzürân'ın konumunun geleceği açısından dikkat etmesi gereken bir başka problemdi.⁵²

Halife Mehdi'nin meclisinde rahat yer alabilmek ve yönetimde bulunmak için kendisi Yahya b. Bermek'in oğlu Fazl oğlu Hârûn'u da Fazl'ın annesine emzirmek suretiyle sütanne formülünü devreye sokmuştu.⁵³

⁴⁸ Geniş bilgi için bk. Abd-Casim, "Devru'n-Nisâi fi hükmi devleti beni'l Abbas", 226.

⁴⁹ İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 10/153; Cevâd Mustafa, *Seyyidatu'l-Balati'l Abbasiyye*, 15.

⁵⁰ Geniş bilgi için bk. Abbott, *Hayzuran ve Zübeyde Bağdat'ın İki Kraliçesi*, 73.

⁵¹ Hayzürân'ın en çok kışkırdığı câriyelerden biriydi. Çok güzel bir yüze, ince kalça ve bacaklara sahipti. Doğduğu şehir olan Medine'de şarkıcı diye ün salmıştı. Mehdi onu veliaht iken 100 bin dirhem ile satın almıştı. Bk. Fatma Mernissi, *Hanım Sultanlar (İslam Devletlerinde Kadın Hükümdarlar)*, çev. M. Ali Kayabar&Filiz Nayır (İstanbul: Cep Kitapları A.Ş., 1992), 67.

⁵² Geniş bilgi için bk. Abbott, *Hayzuran ve Zübeyde Bağdat'ın İki Kraliçesi*, 54.

⁵³ Geniş bilgi için bk. Hatalmış, *Abbasi Halifelerin Ümmüveled Eşleri*, 109.

Kocası Mehdî şiddetlenen hastalığıyla öldüğü zaman oğlu Hâdî Musul'da seferde idi. Hayzürân kocasının ölümünden sonra, yeni halife Bağdat'a gelinceye kadar vezirleri toplayıp gerekli önlemleri almıştı. Askerlerin isyan ve itaatsizlikte bulunmamaları için iki yıllık maaşlarını peşin olarak vermek suretiyle devlete bağlılıklarını sağlamıştır.⁵⁴

3.1.2. Halife Olan Oğlu Hâdî'nin Katili Olarak Hayzürân

Yeni halifenin annesi olarak oğlunun bu döneminde daha da rahat ve güçlü olma beklentisinin içinde iken Hayzürân tam tersi bir durumla karşılaşmıştır. Zira Mehdî dönemindeki gücünü sürdürmek istemesi ve Hâdî'nin de bunu kabul etmek istemeyişi, Hayzürân ile yeni halife olan oğlu Hâdî'nin aralarındaki çatışmanın temelini oluşturuyordu. Bundan önceki dönemlerde genelde saraydaki kavgaların temelinde vezirler arası hâkimiyet mücadelesi yer alırken, bu sefer durum farklıydı. Perde arkasında bizzat devleti yöneten bir halife eşi ve halife annesi ile bunu kabul etmeyen ve hâkimiyetini paylaşmak istemeyen, yeni halife olmuş bir evladın kavgası söz konusuydu. Bir ip-te iki cambazın oynayamayacağı gerçeği tam da burada kendini göstermişti. Çok güçlü bir karakter olan Hayzürân'dan, oğlu olan halife bile çekinmekteydi. Zira kendisine karşı gelen kim olursa olsun çekinmeden öldürttü. Kaynaklar, halife olan oğlunu öldürtmesinde yatan temel unsurun bu olduğunu söyler. İbnü'l-Cevzî, her ne kadar bunun uzak bir ihtimal olduğunu söylese de,⁵⁵ İbnü'l-Esir bu olayı detaylı bir şekilde anlatmaktadır.⁵⁶ Hayzürân, kocası Mehdî'nin zamanında da etkin bir konumdaydı. Mehdî onun sözünü ve hatırını kıramazdı. Daha sonra oğlu Hâdî'nin döneminde, kocasının zamanındaki kudretini tekrar elde etmeye çabalamış, dört ay geçmeden onun kapısı halkın başvuru merkezi haline gelmişti. Doğal olarak oğlu halife Hâdî bu durumdan rahatsız olmuş, gönlü kırılmıştı. Bu kırgınlık şu olayda açıkça görülmektedir: Bir gün annesi Hayzürân bürokratik bir atama için kendisine müracaat eder, ancak Hâdî annesinin bu istediğini yerine getirmeyiz. Annesinin, *Mutlaka bu işi yapmalısın. Çünkü bunun için ben Abdullah bin Malik'e söz verdim*, demesi üzerine öfkelenen Hâdî, *Bu adamın işini asla yapmayacağım*, diyerek bu isteği reddetmiştir. Bunun üzerine Hayzürân, halife oğluna, *senden bir daha hiçbir şey istemem*, demesi üzerine Hâdî annesinin karşısında geri adım atmamış ve şu cümlelerle annesini tehdit etmekten de geri kalmamıştır:

Eğer komutanlarımdan veya devlet görevlilerinden birinin sana müracaat ettiğini işitir de onu öldürmez ve mallarını da hazineye devretmezsem, Allah'ın Resulü'ne olan yakınlığımdan mahrum olayım. Nedir bu kapına gelip-gidenler! Seni meşgul edecek bir işin, dini vazifelerini sana ha-

⁵⁴ Taberî, *et-Târîh*, 8/188; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 5/267.

⁵⁵ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 8/334.

⁵⁶ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 5/268-269.

tırlatacak bir mushafın, seni koruyacak bir evin yok mu? Kapını bir Müslim veya gayrimüslime açtığını sakın görmeyeyim!

Bu tehditlere karşı annesi öfke ile oradan ayrılır. Ancak Hâdî, bununla yetinmez, annesinin saray üzerindeki etkisinden duyduğu rahatsızlığı saray çevresindekilerle paylaşarak onlara şunları söyler: "Ben mi daha fazla muhteremim, siz mi, yoksa validem mi, yoksa sizin valideniz mi?" şeklinde bir soru sorar. Onlar da: *Sen ve validen daha muhteremsiniz*, cevabı üzerine Hâdî: "Hanginiz validenizden söz edilmesini, filanın validesi şöyle yaptı böyle yaptı denilmesini arzular?" diye sorunca hiçbirimiz arzu etmeyiz, karşılığı üzerine Hâdî: "O halde ne hakla validemin yanına gidip sözlerini şuraya buraya naklediyorsunuz?" şeklindeki sert uyarısı, artık kimse-nin Hayzürân'nın kapısına uğramaması için yeterli olmuştur. Halife Hâdî, annesinin baskın karakterinden tamamen kurtulmak için onu zehirli bir yemek ile zehirlemek ister, ancak annesi bunu anlayıp kendisine gönderdiği yemeği yemeyince kurtulur. Bu olay anne ile oğul arasında artık bardağı taşıran son damla olmuştur. Bu sebeple Hayzürân, Hâdî'ye karşı büyük bir kin ve garaz duymaya başlamıştır. Halife Hâdî'nin, kardeşi Hârûn er-Reşîd'i veliahtlıktan ihraç ve oğlu Cafer'i onun yerine tayin etmek istediğini anlayan Hayzürân, kendisi bu sefer bir anneden beklenmeyen hamlesini yapmıştır. Farklı rivayetlerle beraber ağırlıklı görüşe göre, Hayzürân sarayda, hasta olan oğlu halife Hâdî'yi câriyeleri vasıtasıyla ağzını kapat-tırıp üzerine oturarak öldürmüş ve soğukkanlılığını koruyarak vezir Yahya b. Hâlid Bermekî'ye ölümünü bildirmiş, kendisine muti olacak olan er-Reşîd'in halife seçil-me sürecini bizzat yönetmiştir.⁵⁷

Başka bir görüşe göre ise Hâdî'nin kardeşi olan Hârûn'un yerine oğlu Caferi ve-liaht tayin edeceği duyumu üzerine Hayzürân, bu planın uygulanmaması için onu öldürtmüştür.⁵⁸

Hadi öldüğü zaman Hayzürân'ın söylediği şu söz bu anlamda dikkat çekicidir: "Bu gece bir bir halifenin ölümünü, birinin halifelikliğini ve bir diğer halifenin de doğumunu konuştuk. Hâdî öldü, Hârûn Halife oldu, Me'mûn doğdu."⁵⁹

3.1.3. Hârûn er-Reşîd Döneminde Hayzürân

Kendisine asi olan halife oğlunu bertaraf edip emrine muti diğer oğlu olan Hârûn er-Reşîd'i halife seçtirince Hayzürân tekrar eski gücünü ele geçirmiş ve büyük servet sahibi olmuştu. Siyasi ve ekonomik gücü bir arada tutan Hayzürân, artık

⁵⁷ Câhız, *er-Resâil*, nşr. Ali Bû Melham (Beyrut: Dâru Mektebetu'l-Hilâl, 2002), 1/318; Taberî, *et-Târîh*, 8/206; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 5/268; İbn Haldûn, *et-Târîh*, 3/272; Ebû'l-Fidâ, *el-Muhtasar fi Ahbâri'l-Beşer* (Kahire: el-Ma'baatu'l-Hüseyniyye, ts.), 2/12. Geniş bilgi için bk. Zeydan, *İslam Uygarlık Tarihi*, 2/476-477; Cevâd, *Seyyidatu'l-Balati'l Abbasiyye*, 18; Nahide Bozkurt, "Hâdî-İlelhak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/16-17; Hatalmış, *Abbasi Halifelerin Ümmüveled Eşleri*, 106-106.

⁵⁸ İbnü'l-Ṭıktakâ, *el-Fahrî fi'l-Edebi's-Sultâniyye ve'd-Duveli'l-İslâmiyye*, nşr. Abdulkâdir Muhammed Mâyûd (Beyrut: Dâru'l-Kalemi'l-Arabî, 1418/1997), 189-190.

⁵⁹ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 5/267.

tekrar eski gücüne, kuvvetine kavuşmuştur. Hayzürân'a yakın olan ve daha önce birçok krizi beraber yöneten Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî bu dönemde devleti, Hârûn'dan çok Hayzürân'a danışarak yürütüyordu.⁶⁰ Devletin bütün işleri onun onayından geçiyordu. Oğlu Hârûn'u yeğeni olan Zübeyde⁶¹ ile evlendirmiş ve hala sıfatı yanına, artık kayın valide namını da eklemiştir.⁶² Hârûn için güzelliğiyle maruf hanımı Zübeyde ile "Kasrû'l Huld" denilen Sarayında şiiir ve güzel câriyelerin şarkılarıyla beraber gününü geçirmesi, en önemli iş haline gelmişti.⁶³ Hârûn'u Zübeyde ile meşgul eden Hayzürân, devlet işlerini de Yahya üzerinden yürütüyordu. Yıllık geliri 160 milyon dirheme ulaşmıştı. Bu miktar Abbasi Devleti'nin haraç gelirinin yaklaşık yarısı kadardı."⁶⁴

Hicri 370 yılında ölen Hayzürân'ın na'sı, bizzat halife olan oğlu Reşîd tarafından taşınarak Kureyş mezarlığında defnedilmesiyle⁶⁵ bir halifenin eşi, bir halifenin annesi ve annesi olduğu bir diğer halifenin katili olarak bir döneme damgasını vuran Hayzürân dönemi de sona ermiştir.

Hârûn, toplam yedi hür kadın ile evlendiği hâlde⁶⁶ bunlardan doğan çocukların değil de câriyelerden doğanların halife olmaları bu cariyelerin halife üzerindeki etkisinin sonucudur. Hayzürân gibi ümmüveledler, devletin merkezinde yer almış ve üç halifenin döneminde de saray ve bürokrasi ile beraber güçlü bir mali yapıyı da elinde bulundurmuş ve toplumsal etkiye sahip icraatlardan da geri kalmamıştır. Ömer b. Mihrân gibi mali durumlarıyla ilgilenen kâtipleri vardı.⁶⁷ Hz. Peygamberin evini Haccâc b. Yusuf satın almış ve "Dâru İbn Yusuf" ismiyle bir eve dönüştürmüştü. Hayzürân'ın burayı satın alarak mescide dönüştürmesi önemli bir toplumsal faaliyetidir.⁶⁸

Hayzürân'ın İslam tarihindeki önemi, sadece yukarda bahsettiğimiz ve Mehdî dönemiyle sınırlı olan devlet işlerindeki etkisi değil, aynı zamanda oğullarını başa geçirmesi, Abbasi Devleti'nin siyasi yaşamına verdiği yöndür.⁶⁹

⁶⁰ Taberî, *et-Târîh*, 8/234.

⁶¹ Zübeyde Hanım için bk. Kadir, Kan, "Abbasi Sarayında Hayırsever ve Entelektüel Bir Hanımefendi: Zübeyde bt. Câfer", *İSTEM* 23 (2014), 143–194.

⁶² Taberî, *et-Târîh*, 5/23.

⁶³ Geniş bilgi için bk. Abbott, *Hayzuran ve Zübeyde Bağdat'ın İki Kraliçesi*, 150.

⁶⁴ Zeydan, *İslam Uygarlık Tarihi*, 2/477.

⁶⁵ Taberî, *et-Târîh*, 8/238; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 5/285.

⁶⁶ Hârûn'un evlendiği hür kadınlar ve bunlardan dünyaya gelen çocukları için bk. İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtu'z-Zamân*, 13/213.

⁶⁷ İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtu'z-Zamân fi Tevârihi'l-A'yân*, nşr. Muhammed Berekât vd. (Dimeşk: y.y.,1434/2013), 12/455.

⁶⁸ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 2/247.

⁶⁹ Abbott, *Hayzuran ve Zübeyde Bağdat'ın İki Kraliçesi*, 71.

3.2. Şağab (أم المقتدر / شغب)

Kaynaklarımızda "Şağab" isminden çok "Ümmü'l-Muktedir" namıyla yer almıştır. Asıl ismi Garib olup Rum asıllı olduğu ifade edilmekle berber Türk kökenli bir câriye olduğu da söylenmiştir.⁷⁰ Kocası Mu'tezid Billâh ile evlendikten sonra kendisine Şağab denilmiştir.⁷¹ Fakat o hep *Ümmü'l-Muktedir* olarak öne çıkmıştır. Şağab, câriyesi bulunduğu ve daha sonra kocası olan halife Mu'tezid Billâh üzerinde etkili olmuştur. Ancak en çok etkili olduğu dönem oğlu Muktedir dönemi ve sonraki dönemlerdir. Bu dönemlerde siyasetin yanı sıra ekonomik açıdan da büyük bir gücü elinde bulunduruyordu. Bu açıdan bakıldığında Ümmü'l-Muktedir'in etkisini siyasette, bürokraside ve sosyal hayatta olmak üzere kısaca üç başlık altında toplamak mümkündür.

3.2.1. Siyasi Etkisi

Güçlü bir karakter olan Şağab, kocası Mu'tezid, oğlu Muktedir ve daha sonra Muktedir'in yerine geçen Muktedir'in üvey kardeşi ve aynı zamanda süt emzirmiş olması sebebiyle, sütanesi olduğu Kâhir Billâh üzerinde doğrudan baskı kurmuştur. Kaynaklarda Kocası Mu'tezid üzerindeki baskısından çok, oğlu olan Muktedir'in hilafeti süresince siyasetteki baskısından bahsedilmektedir. Özellikle de bu dönemde haşmeti, yüceliği ve nüfuzu tartışmasızdı.⁷² Namı "es-Seyyide" olarak ün salmıştı. Özellikle Muktedir döneminde "Seyyide emretti" denildiğinde "Ümmü'l-Muktedir" olan Şağab anlaşılırdı.⁷³ Ancak Muktedir'in öldürülmesinden sonra tahta gelen Kâhir Billâh dönemi Şağab için çok kötü günler olmuştur.⁷⁴ Sebebi ise yeni halife Kâhir Billâh'ın onu siyasetine müdahale ettirmemesiydi. Ancak Muktedir döneminde 25 sene boyunca adeta devleti ve siyaseti avucuna almış olan Şağab için bundan vazgeçmesi kolay olmamış ve bu müdahaledeki ısrarı bütün mal varlığına el konulmasına, kendisine işkence yapılmasına hatta ölümüne sebep olmuştur.⁷⁵

3.2.2. Bürokratik Etkisi

Muktedir'in annesi ile halası, bürokratik atamalarda ve görevden almalarda yetkinlerdi. Birçok vezirin atamasında ve görevden alınmasında annesi doğrudan etkili olmuştur.⁷⁶ Onun devletin genelinde olmakla beraber özellikle de bürokraside etkin bir hale gelmesi, 13 yaşında halifelik makamına oturtulan oğlu Muktedir döneminde zirveye ulaşmıştı. Bu 25 senelik müddette en güçlü ve her istediğini yapan

⁷⁰ Geniş bilgi için bk. Zeydan, *İslam Uygarlık Tarihi*, 2/456; Zekeriyâ Kitapçı, "Abbasi Hilafetinde Örnek Bir Türk Anası Şağab Hatun", *Türk Dünyası Araştırmaları* 70 (Şubat 1991), 1-64.

⁷¹ Taberi, *et-Târih*, 5/670.

⁷² İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 15/63. Geniş bilgi için bk. İhsan Arslan, "Abbâsi Devlet Yönetiminde Kadınların Etkisi: Seyyide Şağab Örneği", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/40 (Ekim 2015), 827-840.

⁷³ Cevâd, *Seyyidatu'l-Balati'l Abbasiyye*, 89.

⁷⁴ Sulaf Feyzullah Hasan, *Devru'l Cevâri ve'l Kahramanat fi dari'l Hilafeti'l Abbasiyye* (Dımaşk: y.y. 2013), 114.

⁷⁵ Suyûfi, *Târihu'l-Hulefâ*, 1/279; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 15/63; İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, 13/321.

⁷⁶ İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 15/50; Zehebi, *el-İber*, 2/8.

ve yaptıran bir konumdaydı. Bu sebeple bütün bürokratlar ondan çekinir veya onu razı etmenin yollarını ararlardı. En kritik atamalarda onun etkisi görülmekteydi. İstedikini istediği makamda tutuyor, istediğini de azledebiliyordu. Toplum tarafından tenkide uğrayan bu duruma rağmen İbn Ebi'ş-Şevârib'i kadı olarak makamında tutmuş, aynı şekilde kadı İbn İshak el-Behlul'den de vakıflar ile ilgili istediği fetvaya zorla almıştır. Aynı şekilde Münis el-Muzaffer'in yerine kardeşinin oğlu Hârûn b. Ğarib'i atamaya çalışmıştır.⁷⁷ Muktedir döneminde Hamid el-Abbâs başta olmak üzere İbnü'l-Fürât el-Âkûlî gibi seçkin kişilerin vezir atanmalarında, muhalif gördüğü Ali b. İsa'yı da vezirlikten azledilmede etkin rol oynamıştır.⁷⁸ Muktedir döneminde kendisi için bunlar sorun olmaz iken Muktedir'in öldürülmesi üzerine halifelik makamına oturan üvey oğlu Kâhir Billâh döneminde durum tam tersine dönmüş ve bütün yetkisi elinden alınmıştır.

Şağab, doğrudan adaleti ilgilendiren ve kadılık makamı dışında bağımsız bir birim olan "Divânü'l-Mezâlîm"i aktif bir şekilde kullanmıştır. Bugünkü istinaf mahkemesi mesabesinde olan bu birim, bir nevi halk mahkemesi konumundaydı. Herkese açık olduğundan insanlar problemlerini doğrudan buraya taşıyabiliyorlardı.

Bu birim, Hilafet merkezi Bağdat'ın er-Rusâfe semtinde, haftada bir defa olmak üzere cuma günleri toplanırdı. Başkanlığını ise Şağab yapardı. Sümeyl adında bir kadını başmabeyinci olarak atayarak gelen dilekçelerin incelenmesiyle görevlendirmiştir. İlk dönemlerde bu durum halk tarafından yadırganmış, ancak belli bir süre sonra mağduriyetlerin giderilmesini sağladığı için kabul görmüştür.⁷⁹

3.2.3. Sosyal Etkisi

Sosyal alan ile ilgili yaptığı işlerin başında Bağdat'ın merkezinde yaptırdığı hastane gelmektedir. Kendi adıyla kurduğu bu hastaneye Sinân b. Sâbit el-Harranî ismiyle meşhur olan doktoru atamış, kendisine ve diğer hastane çalışanlarının her birine aylık 600 dinar maaş bağlayarak bu hastaneye kendi özel bütçesinden yıllık 7.000 dinar aktarmıştır.⁸⁰ Sosyal anlamda bazı vakıflar kurmuş, özellikle de hacıların rahat hac yapmaları, su ihtiyaçları için bu vakıftan paralar harcamıştır.⁸¹ Kâhir Billâh tarafından bütün serveti alınıp, vakıf malları da zorla elinden alındıktan sonra hiç parasının kalmadığını söylemesinden sonra yapılan aramalardan 130.000 dinar bulunup ona da el konulması,⁸² servet noktasında sahip olduğu birikimi gösteren önemli bir veridir.

⁷⁷ Geniş bilgi için bk. Sulaf Feyzullah, *Devru'l Cevari ve'l Kahramanat fi dari'l Hilafeti'l Abbasiyye*, 121-122.

⁷⁸ İbnü'l-Cevzi, *Mir'âtu'z-Zamân*, 16/455. Geniş bilgi için bk. Hatalmış, *Abbasi Halifelerin Ümmüveled Eşleri*, 165-166.

⁷⁹ Taberî, *et-Târîh*, 11/67; Geniş bilgi için bk. Bahriye Üçok, *İslam Devletlerinde Kadın Hükümdarlar*, 13.

⁸⁰ İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 14/807; Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 1/276.

⁸¹ Sulaf Feyzullah, *Devru'l Cevari ve'l Kahramanat fi dari'l Hilafeti'l Abbasiyye*, 121.

⁸² İbnü'l-Cevzi, *el-Muntażam*, 13/321.

4. EI-KAHRAMÂNİYE (القهرمانية)

Abbasi devlet yapısında etkisi bilinen “el-Kahramâniye”⁸³, Abbasiler içinde özellikle de Hayzürân ve Şağab’ın elde ettikleri güçte ve devlet üzerindeki nüfuzlarında kendisini göstermiştir. Bazı örneklerde görüldüğü şekliyle el-Kahramâniye; “devlet içinde adeta kadınlar cenahında kurulmuş, idareyi doğrudan etkileyen, saray içi bir devlet” gücünden ibarettir.

Devlet hiyerarşisinde el-Kahramâniye, bir kadın için önemli bir makamdı. Abbasi toplumunda cariyeler kategorisinde olmakla beraber, cariyeliğin en üst mertebesi temsil ediyordu.⁸⁴ Hilafet saraylarının girdisi çıktısı⁸⁵, halifenin haremi de dâhil saraydaki kimselerin bütün masrafı, ihtiyaçlarının giderilmesi hep el-Kahramâniye hanımlardan sorulurdu. Bu sebeple onların büyük harcama yetkileri olurdu. Halifeye çok yakın olup onunla görevleri icabı sıkı temas halinde bulduklarından, bu kadınların idarî, hatta askerî erkân üzerinde de büyük nüfuzları vardı. Halife ve çevresindekiler, özellikle vezirler, onlarla herhangi bir sürtüşmeye girmekten son derece çekinirlerdi.⁸⁶

Dolayısıyla el-Kahramâniye, halifenin üzerindeki etkisinden bürokrasinin bütün noktalarına kadar Abbasi hilafetinde kadınlar için ihdas edilmiş, üst seviyede önemli resmî devlet makamlarından biriydi. Bu yapının gücünün Abbasi Devleti boyunca etkin olup olmadığına dair geniş bir bilgiye sahip değiliz. Ancak bununla birlikte sadece Şağab’ın bile oğlu el-Muktedir döneminde 25 sene gibi uzun bir süre boyunca kadınlar eliyle yönetime müdahale edebilmesi el-Kahramâniye’nin ne denli güçlü bir yapı olduğuna delalet etmektedir. el-Kahramâniye’nin devlet yönetimindeki gücünü gösteren en güzel örnek, başarılı bir vezir olan Ali b. İsâ el-Cerrâh’ın (301-304/913-917; 315-316/927-928) yaşadıklarıdır. O, göreve gelir gelmez haksız birçok uygulamaya son vererek yeniliklere imza attı. Mekke ve Fars bölgelerine konulmuş olan haksız vergileri kaldırdı. Askerlere fazla verilen paraları kesti, sosyal ve dini yaşama dair olan alanları ıslah etti. Hastane ve camileri onardı, imam ve müezzinleri maaşa bağladı, içkiyi yasakladı, yoksul vatandaşlara maaş bağladı. Ekonomik alanında ithalat ve ihracat vergi oranlarına yeni bir düzenleme getirdi, rüşvetle mücadele için Divânu’l-Merâfik’ı görevlendirdi.

el-Kahramâniye’nin etkisini göstermesi bakımında kayıtlara geçmiş olan şu vaka önemlidir: el-Kahramâniye’den olan Ümmü Mûsâ vezirle görüşmek için saraya gelir ancak kâtip vezirin müsait olmadığını söyleyince kâtime kızan Ümmü Mûsâ

⁸³ “Vekil, hazinedar” gibi anlamlara gelen Farsça kökenli musta’reb bir kelimedir. Bk. Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğâni* (Beirut: Dâru İhyâ'it-Turâsi'l-Arabî 1415), 2/401.

⁸⁴ Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğâni*, 11/176

⁸⁵ Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğâni*, 11/176. Geniş bilgi için bk. Sulaf Feyzullah, *Devru'l Cevari ve'l Kahramanat fi dari'l Hilafeti'l Abbasiye*, 33.

⁸⁶ Zeydan, *İslam Uygarlık Tarihi*, 2/381. Geniş bilgi için bk. Kitapçı, *Türk Dünyası Araştırmaları*, 14.

saraydan ayrılır. Daha sonra olayı öğrenen vezir durumun vehametini bildiği için kâtibini arkasından da oğlunu özrünü beyan etmek için Ümmü Mûsâ'ya gönderir. Ancak vezirin tüm bu ısrarına rağmen Ümmü Mûsâ vezirin özrünü kabul etmez. Daha sonra halifenin yanına giden Ümmü Mûsâ Şağab'ın da hazır bulunduğu bir sırada veziri şikâyet ederek hakkında iftiralarda bulunmuştur. Bunun üzerine Halife Muktedir, bunca hizmetlere imza atmış başarılı veziri olan Ali b. İsâ'yı zaman geçirmeden 8 Zilhicce 304/2 Haziran 916 tarihinde Pazartesi günü azlederek tutuklatmıştır.⁸⁷ Tek başına bu olay bile el-Kahramâniye'nin gücünü, devlet üzerindeki hegemonyasını göstermesi açısından dikkate değer bir durumdur.

Devlet üzerinde etkin olan el-Kahramâniye'yi bu kadar güçlü kılan; bu makamın halife annelerin ve eşlerinin yetkisinde olmasıydı. Mesela on üç yaşında iken halifelik makamına getirilen el-Muktedir'in annesi Şağab'ın câriyesi olan Şeml el-Kahramâniye, kadı ve fukâhanın toplandığı "Divânü'l-Mezâlim"e rahat girip çıkabiliyordu.⁸⁸ Muktedir'in annesi olan Şağab belki de el-Kahramâniyelerle orayı da denetliyordu. el-Kahramâniye, görünen devlet yapısının içinde, adeta görünmeyen yapılanmanın gücüydü. Ümmüveledler halifenin hanım câriyeleri olarak etkin iken onun ölümünden sonra halife olan oğlunun dönemiyle etkileri daha güçlü hâle geliyordu.

el-Kahramâniyelerden olan Semel, Rusâfe'de İmam Ebu Hanife'nin kabrine yakın bir yerde cuma günleri oturarak kadıların katılımıyla mezalim mahkemelerine bakmamaya başladı. İlk zamanlarda bu durum toplum tarafından hoş karşılanmadıysa da daha sonra haksızlıkları ortadan kaldırıyor olması sebebiyle hoş görülmeye başlandı.⁸⁹

SONUÇ

Abbasi Devleti'nin emîrî'l-ümerâlar dönemi öncesindeki "mutlak hâkimiyet" dönemi olarak adlandırılabilir süre zarfında halifelik yapan yirmi bir halifenin on sekizi ümmüveleddir. Bunlardan Hayzürân ve Şağab gibi bazı ümmüveledlerin devletin işleyişine olan aleni müdahaleleri tarih kaynaklarımızda genişçe yer bulmuştur. Ümmüveledler bazen doğrudan, bazen atadıkları bürokratlarla ve bazen de el-Kahramâniye ile devlet içerisinde etkin ve yetkinlerdi. Onların komutan atamalarından, vezir tayinine kadar müdahaleleri söz konusu olmuştur. Sadece siyasi alanda değil aynı zamanda kurdukları yardım vakıflarıyla ve bunlara yapılan bağışlarla elde ettikleri ekonomik güç, onları sosyal alanda da toplum üzerinde etkili kılmıştı.

⁸⁷ Hudarî Bek, *Muhâdarâtü târihi'l-ümemi'l-İslâmiyye: ed-Devletü'l-Ümeviyye*, 384; Çelebi, "Abbâsiler Devri", 3/301. Geniş bilgi için bk. İhsan Arslan, *Muktedir'in Halifeliği ve Şahsiyeti* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 62-64.

⁸⁸ Kalkaşendî, *Measiru'l-inafe fi mealimi'l-hilafe* (Beyrut: y.y., ts.), 1/276.

⁸⁹ Geniş bilgi için bk. Cevâd, *Seyyidatu'l-Balati'l-Abbâsiyye*, 89.

Yirmi bir Abbasi halifesinden on sekizinin annesinin cârîye sıfatını taşımış olmasını sıradan bir durum olarak değerlendirmek mümkün görünmemektedir. Zira bu kadar yüksek sayıda ümmüveledin olmasının tesadüf olamayacağı düşünülmektedir. Geçmişlerinde cârîye olan bu ümmüveledlerin yüzlerce cârîye ve saray kadını içinden tebarüz ederek halifenin odalık makamını elde etmeleri, ona yakın olmaları, bir cârîye için dünyada elde edebilecek en yüksek makamdır. Bundan daha ileri olan ise, doğurdıkları erkek çocukların, halifenin hür eşlerinin çocuklarına rağmen veliaht olarak mevcut halifelerin onayından geçirilmesi veya saray erkânı tarafından bu evlatlarının diğer hür kadınların çocuklarının önüne geçirilip halife olarak onaylanmasıdır. Bu durum başlı başına ümmüveledlerin sarayda ve siyasi sistem içerisindeki etkilerini göstermesi noktasında önemlidir. Nitekim Mehdî'nin peşe Hayzürân'ın iki oğlu olan Hâdî ve Hârûn'u kendisinden sonra veliaht olarak ataması da bu güçlü etkinin neticesidir. Ümmüveledlerin bu etkilerinin sebepleri, belki de özel bir çalışmanın konusudur. Ancak bu ümmüveledlerin; zekiliklerinin yanı sıra güzellikleri, şiir ve şarkının rağbet edildiği bir dönemde güzel şiir okuma ve şarkı söyleme gibi halifenin duyu ve gönlüne hitaplarıyla adeta onu mest etmelerini, ümmüveledlerin halife üzerindeki etkisinin kaynağı olarak belirtmek mümkündür. Nitekim toplumları yöneten sultanların da duyu ve akıllarını etkileyen cârîyelerin etkisinde kalmaları, birçok konuda onlar tarafından yönlendirilmeleri mümkündür. Değişik yönleriyle halife üzerinde etkin olan bu ümmüveledler, sadece vezir veya vali atayan ya da azleden değil, aynı zamanda en üst makam olan halifeyi de belirleyen bir konumda olmuşlardır. Bu güçlerini hür kadın olan halife eşlerine rağmen kullanabilmişlerdir. Ümmüveled Şağab döneminde en etkin olan el-Kahramâniye, saray içinde kadınlardan müteşekkil en güçlü bir yapı olarak Abbasi sarayındaki kadınlar saltanatının önemli bir sacayağı olarak zaman zaman kendinden bahsettirmiştir. Bazı olaylar sebebiyle el-Kahramâniyeden bahsedilmesinden başka bu yapı hakkında maalesef kaynaklarda daha fazla bilgiye ulaşamadığımızı ifade etmek istiyoruz.

KAYNAKÇA

- Abbott, Nabia. *Hayzuran ve Zübeyde Bağdat'ın İki Kraliçesi*. çev. Suat Kaya. Ankara: Yurt Kitap Yayın, 2000.
- Aktan, Ali. "Mu'tazid-Billâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/383-384. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Aktan, Hamza. "Hz. Peygamber Döneminde Kölelik Olgusu ve İnsan Özgürlüğüne Kur'anî Yaklaşım". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2001), 59-79.
- Arslan, İhsan. "Abbâsî Devlet Yönetiminde Kadınların Etkisi: Seyyide Şağab Örneği". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/40 (Ekim 2015), 827-840.

- Altınay, Ahmet Refik. *Kadınlar Saltanatı*. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2011.
- Arslan, İhsan. *Muktedir'in Halifeliği ve Şahsiyeti*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Arslan, İhsan. "Abbâsî Devlet Yönetiminde Kadınların Etkisi: Seyyide Şağab Örneği". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/40 (Ekim 2015), 827-840.
- Bozkurt, Nahide. "Hâdî-İlelhak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/16-17. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Bozkurt, Nahide. "Me'mûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/101-104. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Maḥbûb el-Leysî. *er-Resâil*. nşr. Ali Bû Melḥam. Beyrut: Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, 2002.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Maḥbûb el-Kinânî. *Kitâbü'l-Meḥâsin ve'l-azdâd. el-Memleketü'l Müttehîde/Birleşik Krallık: Müessesetü'l Hindavî*, 2017.
- Cevâd, Mustafa. *Seyyidatu'l-Balati'l Abbasiyye*. Beyrut: Daru'l Keşşaf, 1950.
- Çelebi, Ahmet. "Abbasiler Devri". *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*. ed. Kenan Seyithanoğlu. 13 Cilt. İstanbul: Çağ Yayınları, 1989.
- Demircan, Adnan. *İslam Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevali İlişkisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Demircan, Ali Rıza. *Kur'an ve Sünnet Işığında Cariyeler ve Sömürülen Cinsellikler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, Alî b. el-Ḥuseyn el-Ḳureşî. *el-Eğânî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ' i't-Ṭurâsi'l-Arabî, 1415/1995.
- Ebû'l-Fidâ', Ebû el-Fidâ' İsmâ'il b. Alî. *el-Muhtaşar fi Ahbâri'l-Beşer*. 4 Cilt. Kahire: el-Maṭbaatu'l-Ḥuseyniyye, ts.
- ed-Diyârbekrî, Ḥuseyn b. Muḥammed b. el-Ḥasan. *Târîhu'l-Ḥamîs fi Ahvâli Enfesi'n-Nefis*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdır, ts.
- el-Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Sufyân el-Fârisî. *el-Ma'rife ve't-Târîh*. nşr. Ekrem Dîyâ el-Umerî. 3 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1401/1981.
- el-Kalkaşendî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Measiru'l-inafe fi mealimi'l-hilafe*. Beyrut: y.y., ts.
- Erkan Taha Abd - Casim Tefâul Abdullatif. "Devru'n-Nisâ fi hükmi devleti beni'l Abbas hilale el-Asri'l-Abbasi'l evvel el-Hayzürân ennemûzecen". *Mecelletü'l Meleviyye li'd-Dirasâti'l-Asâriyye ve't-Tarihiyye* 5/11 (Şubat 2018), 223-238.
- Günaltay, Şemseddin. "Abbas Oğulları İmparatorluğunun Kuruluş ve Yükselişinde Türklerin Rolü". *Belleten* 6/ 23, 24 (Temmuz 1942), 177-205.

- Eraslan, Sibel. *Kadın Sultanlar*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2019.
- Hatalmış, Ali. *Abbasi Halifelerin Ümmüveled Eşleri*. Ankara: İlahiyât, 2020.
- Hañib el-Bağdâdî, Ebû Bekr Añmed b. Alî. *Târîhu Bağdâd*. nşr. Muştafâ Abdulkâdir Añâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1996.
- Hasan, Sulaf Feyzullah. *Devru'l Cevârî ve'l Kahramanat fi dari'l Hilafeti'l Abbasiyye*. Dimeşk: y.y., 2013.
- Hitti, Philip K. *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989.
- Hizmetli, Mustafa. “Abbasiler Döneminde Kadının Siyasetteki Rolü: Hârûnürreşid'in annesi Hayzürân ve eşi Zübeyde Örneği”. 3. *Uluslararası Avrasya Spor Eğitim ve Toplum Kongresi Tam Metin Kitabı* (Mardin, 15-18 Kasım 2018), 1241-1251.
- Hudârî Bek, Muhammed b. Afifi el-Bacurî. *Muñâdarâtü târihi'l-ümemi'l-İslâmiyye: ed-Devletü'l-Ümeviyye*. thk. Muhammed Osmanî. Beyrut/Lübnan: y.y., 1986.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muñammed b. Muñammed b. Haldûn. *Dîvânu'l-Mubtede' ve'l-Haber fi Târîhi'l-Arab ve'l-Berber ve men 'Âsarahum min Zevî's-Se'ni'l-Ekber*. nşr. Halîl Şehâde. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1988.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâil b. Omer b. Kesîr ed-Dimeşkî. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. nşr. Abdullâh b. Abdi'l-Muhsin et-Turkî. 21 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1418/1997.
- İbn Kuteybe, Ebû Muñammed Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *el-Ma'arif*. nşr. Servet Ukkâşe. Kahire: el-Hey'etu'l-Mişriyyetu'l-Âmme, 1413/1992.
- İbn Sa'î, Taceddîn Ali b. Enceb. *Nisâu'l Hulefâ*. thk. Şevket Turavâ (Erşim: 10.07.2020). www.libraryofarabicliterature.org
- İbnü'd-Devâdârî, Seyfuddîn Ebû Bekr b. Abdillâh b. Aybek ed-Devâdârî. *Kenzu'd-Durer ve Câmi'u'l-Ğurer*. nşr. Heyet. 9 Cilt. B.y.: y.y., 1380-1415/1960-1994.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî. *el-Muntazam fi Târîhi'l-Mulûk ve'l-Umem*. nşr. Muñammed Abdulkâdir Añâ, Muştafâ Abdulkâdir Añâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen Alî b. Ebî'l-Kerem Muñammed el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-Târîh*. nşr. Umar Abdusselâm Tedmurî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417/1997.
- İbnü't-Ûıktakâ, Muñammed b. Alî b. Tabâtabâ. *el-Fahrî fi'l-Edebi's-Sultâniyye ve'd-Duveli'l-İslâmiyye*. nşr. Abdulkâdir Muñammed Mâyû. Beyrut: Dâru'l-Çalemi'l-Arabî, 1418/1997.

- İnan, Kadir. “Vâsik- Billâh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/548-549. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- İnce, Rûveyda Sağlam. *Kur'an'da Kölelik Konusu*. Ankara: Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Kan, Kadir. “Abbasi Sarayında Hayırsever ve Entelektüel Bir Hanımefendi: Zübeyde bt. Câfer”. *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikisi Dergisi* 23 (2014), 143-194.
- Keleş, Ahmet. “İslam Geleneğinde Tarihin Öznesi Sorunu”. *İslâmî İlimler Dergisi* 3/2 (2008), 63-75.
- Kırbıyık, Kasım. “Hayzürân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/106-107. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kitapçı, Zekeriya. *Mukaddes Çevreler ve Eski Hilafet Ülkelerinde Türk Hatunlar*. Konya: y.y., 2005.
- Kitapçı, Zekeriya. “Abbasi Hilafetinde Örnek Bir Türk Anası Şağab Hatun”. *Türk Dünyası Araştırmaları* 70 (Şubat 1991), 1-64.
- Kurt, Hasan. “Mervân II”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/227-229. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. “Kâhir Billâh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/171-172. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Köse Feyza, Betül. *Cariye*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Mernissi, Fatima. *Hanım Sultanlar (İslam Devletlerinde Kadın Hükümdarlar)*. çev. M. Ali Kayabar&Filiz Nayır. İstanbul: Cep Kitapları A.Ş., 1992.
- Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Ali b. el-Huseyn b. Ali. *et-Tenbih ve'l-İşrâf*. nşr. Abdullah İbrâhîm es-Sâvî. Kahire: Dâru's-Sâvî, ts.
- Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Ali b. el-Huseyn b. Ali. *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdinu'l-Cevher*. nşr. Esad Dâğır. 4 Cilt. Küm: Dâru'l-Hicre, 1409/1989.
- Mez, Adam. *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti İslam'ın Rönesansı*. çev. Salih Şaban. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Mutahhari. *Tarih ve Toplum*. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1991.
- Nahide Matar Hasan. “Sultatu'l Cevârî fi'l-Asri el-Abbasi. (158-334), *Journal of Education College Wasit University*, 1/2 (2007), 112-122.
- Özaydın, Abdülkerim. “Muvaffak el-Abbas”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek 2/332-334. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Özaydın, Abdülkerim. “Müstekfi Billâh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/139-140. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.

- Özkan, Mustafa. “Tarihin Öznesinin Tespitinde, Kur’an’ın Tarih İlmine Katkısı/Kaynaklığı Üzerine -Bedir Savaşı Örneği”. *İSTEM: İslâm San‘at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 8/16 (2010), 19-33.
- Öztuna, Yılmaz. *Devlet ve Hanedanlar İslam Devletleri*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2005.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Sakaoğlu, Necdet. *Bu Mülkün Kadın Sultanları Valide Sultanlar, Hâtonlar, Hasekiler, Kadınefendiler, Sultanefendiler*. İstanbul: Oğlak Yayıncılık, 2008.
- Sıbt İbnü’l-Cevzî, Ebû’l-Muzaffer Yûsuf b. Kızıoğlu. *Mir’âtu’z-Zamân fî Tevârihi’l-A’yân*. nşr. Muhammed Berekât vdğr. 23 Cilt. Dimeşk: y.y. 1434/2013.
- Sıddıkî, Mazharuddîn. *Kur’an’da Tarih Kavramı*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1982.
- Şûlî, Ebû Bekr Muhammed b. Yaḥyâ. *Aḥbâru’r-Râği Billâh vel-Muttaḳi Lillâh Târîhu’d-Devleti’l-Abbâsiyye*. nşr. J. Heyworth Dunne. Mısır: Maḥbaatu’s-Sâvî, 1354/1935.
- Suyûtî, Celâlu’d-Dîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Târîhu’l-Hulefâ*. nşr. Ḥamdî ed-Demirdâş. Mekke: Mektebetu Nizâr Muştafâ el-Bâz, 1425/2004.
- Şefik, Ahmet. *er-Rikka fi’l-İslam*. Fransızcadan çev. Ahmet Zeki. Kahire: Mektebetü’n-Nafize, 2010.
- Üçok, Bahriye. *İslam Devletlerinde Kadın Hükümdarlar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1963.
- Ṭaberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî. *Târîhu’r-Rusul ve’l-Mulûk, ve Şîlatu Târîh et-Ṭaberî*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru’t-Turâs, 1387/1967.
- Ya’ḳûbî, Ebû Ya’ḳûb Aḥmed b. İshâk. *et-Târîh*. Beyrut: y.y., 2010.
- Yıldız, Hakkı Dursun. “Abbasiler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/31-48. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Aḥmed b. Osmân b. Ḳâyâmâz. *el-İber fî Ḥaberi men Ğaber*. nşr. Ebû Hâcir Muhammed Zağlûl. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubu’l-İlmiyye, ts.
- Zeydan, Corci. *İslam Uygarlık Tarihi*. çev. Nejdî Gök. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Wafî, Ali Abdulwahid. “İslamiyet’e Göre Kölelik”. çev. Kemal Işık. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (1961), 207-212.

Öğrencilerin Proje Anadolu İmam Hatip Liselerini Tercih Nedenleri ve Mesleki Eğilimleri

Students' Motivations for Choosing Project Anatolian Imam Hatip High Schools and Their Career Tendency

Mahmut ZENGİN

Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Religious Education,
Sakarya / Turkey
zengin@sakarya.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-9042-7379

Davut KARAMAN

Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve
Din Bilimleri Anabilim Dalı
PhD. Student, Sakarya University, Institute of Social Sciences, Philosophy and Religious
Sciences Sakarya / Turkey
davutkaraman54@gmail.com

ORCID ID: 0000-0003-2778-8574

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 3 Temmuz / July 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Eylül / September 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.763282

Atıf / Citation: Zengin, Mahmut - Karaman, Davut. "Öğrencilerin Proje Anadolu İmam Hatip Liselerini Tercih Nedenleri ve Mesleki Eğilimleri / Students' Motivations for Choosing Project Anatolian Imam Hatip High Schools and Their Career Tendency". *ilted: ilâhiyat tetkikleri dergisi / journal of ilâhiyat researches* 54 (Aralık / December 2020/2), 403-431. doi: 10.29288/ilted.763282

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz*

Bu araştırma, yeni bir uygulama olarak İmam Hatip Okullarında program çeşitliliği ve proje okul uygulamasını, öğrencilerin proje AİHL'yi tercih nedenlerini ve mesleki yönelimlerini incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırmada nicel araştırma yöntemi ve betimsel tarama modeli tercih edilmiştir. Türkiye genelinde 22 ilden tespit edilen 35 Proje AİHL'deki toplam 4802 öğrenciye anket uygulanmıştır. Araştırmamızda anketlerin uygulanacağı örneklem illerin tespitinde Türkiye İstatistik Kurumu'nun Türkiye bölgeler sınıflamasından yararlanılmıştır. Bu araştırmayla 2014 yılından itibaren AİHL'lerde yeni bir model olarak uygulamaya konulan program çeşitliliği ve 2016 yılında başlayan proje okul uygulamasına yönelik sürdürülen çalışmalara katkı sunulması hedeflenmektedir. Elde edilen verilere göre proje AİHL'de okumayı seçen öğrencilerin bu tercihlerinde aile istek ve yönlendirmesi, okulun proje okulu olması, TEOG-LGS sınav puanı, İmam Hatip'li olma arzusu, okulun iyi bir üniversite kazandıracığı düşüncesi ve iyi bir din eğitimi alma talebinin en belirgin faktörler olduğu tespit edilmiştir. Öğrencilerin mesleki yönelimlerinde ise daha çok tıp, eczacılık, diş hekimliği ile mühendislik ve mimarlık gibi fen ve matematik bilimleri ile ilgili alanları seçme eğiliminde oldukları görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: *Din Eğitimi, İmam Hatip Lisesi, Proje Anadolu İmam Hatip Lisesi, Proje Okul Uygulaması, Program Çeşitliliği, Mesleki Eğilim.*

Abstract

This research aims to examine the variety of programs and project school applications in Imam Hatip Schools as a new practice, the reasons for the students' choice, and their career tendencies. In the study, quantitative research methods and descriptive survey model were used. A total of 4802 students from 35 Project Anatolian Imam Hatip High Schools, which were identified from 22 provinces across Turkey, were surveyed. In our research, the region classification of Turkey by the Turkish Statistical Institute has been benefited from for the determination of the sample provinces to which our survey was to be applied. This research aims to contribute to the variety of programs implemented as a new model in Anatolian Imam Hatip High Schools since 2014, and to the on-going works for the project school application that started in 2016. According to the obtained data, family wishes and guidance, the school being a project school, TEOG-LGS examination scores, the desire to having the identity of Imam Hatip Schools, the idea that the school will bring a good university and the demand for good religious education have been identified as the most obvious factors which affect the choices of the students who prefer to study at Anatolian Imam Hatip High Schools. In the career orientation of students, they tend to choose more fields related to science and mathematics sciences such as medicine, pharmacy, dentistry, engineering, and architecture.

Keywords: *Religious Education, Imam Hatip High School, Project Anatolian Imam Hatip High School, Project School Application, Program Variety, Career Tendency.*

Extended Summary

Imam Hatip schools, which serve as a type of school in the Turkish education system, have expanded their goals as a reflection of the people's demand for religious education in the school, and have gained a qualification of a school that prepares students for higher education as well as for reli-

* Bu çalışma, Doç. Dr. Mahmut Zengin danışmanlığında Davut Karaman tarafından hazırlanan "İmam Hatip Liselerinde Program Çeşitliliği ve Proje Okul Uygulamaları" adlı doktora tezinden üretilmiştir. / This study has derived from Ph.D. Thesis entitled "Programme Varieties and Project School Applications in Imam Hatip High Schools" prepared by Davut Karaman under the supervision of Assoc. Prof. Mahmut Zengin; Bu araştırma, Sakarya Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu'nun 6.02.2019 tarihli izni ile uygulanmıştır. This research was carried out with the permission of Sakarya University Social Sciences and Humanities Ethics Committee dated 06.02.2019.

religious services in the historical process. As a matter of fact, in recent years their function of educating students for various professions of higher education has become much more obvious. In the context of improving the quality of education in Imam Hatip schools and making them more qualified, “program diversity” was started in 2014, and “Project School” implementation was started in 2016. Different programs have started to be implemented in the fields of science, social sciences, theology, Qur’anic memorization, foreign language, art, or sports to allow students to study in Anatolian Imam Hatip High Schools to develop them by their interests. Unlike other schools, at the project Anatolian Imam Hatip High Schools (AIHL) different course loads are prepared for each type of program. For instance, project AIHLs, which implement a science program, use the same program with the Science High Schools, except for some courses. With the implementation of program diversity and project school implementation, they continue to give courses about religious sciences that are traditionally carried out in these schools. This study examines the program diversity and project school implementation at Anatolian Imam Hatip schools, which is a new application, as well as the motivations of the students in choosing Project AIHLs and their career tendencies. In this study, which used a descriptive survey model, a total of 4802 students were surveyed in 35 projects AIHLs from 22 provinces throughout Turkey. In determining the sample provinces where the surveys will be applied, the Turkish Statistical Institute’s classification of Turkey’s regions was used. The data, which were collected between April-June 2019, are subjected to descriptive analysis and made chi-square analysis for independent variables. When project AIHL students’ reasons of choosing these schools are examined they can be listed as follows; family orientation (% 27,6), desire to prefer a project school (% 17,2), a score of entrance exam for high schools (TEOG-LGS) to provide entrance to this school (% 13,7), to be a part of AIHL (% 11,7), thinking that this school will lead to a good university (% 8,5). Significant differences were found at the students’ project AIHL preferences in terms of variables such as gender, grade levels, family income, and family educational status. In terms of gender variables, male students stated that they preferred these schools with more family orientation than female students. Because it is a project school, the rate of female students in preference is higher than male students, while male students preferring project AIHL with the idea of being a part of it is higher than female students. When it is viewed in terms of the grade level; in the preference of project AIHL, the rate of family influence is increasing in parallel with grade level, while the rate of preference increasing because of being a project school in lower grades. The students’ preferences whose family has low income are found a meaningful relationship between choosing the schools which are close to their houses and preferring the project schools, and the rates of these students are higher than the other students. Otherwise, as the family income status increased, it is seen that in project AIHL preferences of the students, the thought of getting into a decent university is increasing. As the level of education of parents decreases, the preference rate for obtaining a better religious education increases, and as the level of education increases, the preference rate of the project AIHL for studying in a good university increases. Besides, as the level of education of the father increases, the rate of those who choose to be a part of Imam Hatip schools increases. These findings show that in choices of students belonging to families with high educational status, the desire to study at a better university, in other words, the expectation of academic success is effective. In the study, the following about career tendencies of project AIHL students were determined: while the faculties where students show the most orientation are medicine, pharmacy, dentistry, healthcare (%30,5) and, engineering and architecture (22,8%). Law faculties (11,9%), police, military and security units (7,1%), teaching faculties (5,0%), psychological counseling/guidance and psychology (5,0%), and faculties of theology (4,6%) follows these faculties. According to the gender variable, it is understood that the career tendency of female students is higher than male students on the faculties of health (medicine, pharmacy, faculty of dentistry, etc.), teaching, psychological counselling/guidance, and psychology, however, male students show more tendency to engineering and architecture, police-military services, theology, and sports sciences than female students. It is observed that as the grade level raises the rate of tendencies decreases in the field

of health, while it increases in the fields of police-military services, teaching, and theology faculties. As the family income status increases, the tendency on the fields of medicine, pharmacy, and dentistry increases, while as the income status decreases, the tendency on the field of police-military services, and sports sciences increases. These findings show that students of high-income families tend to choose high-income professions. As the parents' educational status rises, students' tendencies on engineering and architecture increases, while parents' educational level decreases, the tendency on police-military services, theology, teaching, and sports sciences increases. It can be assumed that less preference towards these professions is related to the perception by the students who have higher education and higher income level that their social prestige is lower.

GİRİŞ

1924 yılından beri Türk Eğitim sistemi içinde örgün eğitim yapan bir kurum olan İmam Hatip Okulları, Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun 4. Maddesinin amir hükmü doğrultusunda din hizmetleri için gerekli olan din görevlilerinin yetiştirilmesi amacıyla kurulmuş olmakla birlikte tarihsel süreçte halkın okulda din eğitimi talebinin bir yansıması olarak kuruluş amacını genişleterek fonksiyonlar icra etmiştir. Bu okullar, gerek siyasi yönetimler gerekse toplumun farklı kesimleri tarafından ortaya çıkış şekli, amaçları, öğretim programları, öğrencileri, mezunları ve benzeri birçok boyutuyla sürekli bir meşruiyet sorunu ile karşı karşıya bırakılmıştır.¹

Bir okul türü olarak İmam Hatip Okullarının siyasi gelişmelere bağlı olarak Cumhuriyet döneminde istikrarlı bir gelişim seyri gerçekleştiremediği söylenebilir. Tarihsel olarak bakıldığında 1923-1924 eğitim-öğretim yılında 29 yerde açılan bu okulların öğretim süresi 4 yıl olarak belirlenmiştir.² Ancak; İmam-Hatip okullarının sayısı yıldan yıla azalmış, 1930 yılında öğrenci yokluğu sebep gösterilerek hepsi kapatılmıştır.³ 1950 yılına gelindiğinde, 20 yıldır din görevlisi yetiştiren bir kurumun bulunmayışı sebebiyle halkın din hizmetlerine olan ihtiyacının şiddetli boyutlara ulaşması ve çok partili hayata geçişin getirdiği demokratik ortam⁴ gibi nedenler İmam-Hatip okullarının tekrar açılmasını zorunlu kılmıştır. 1951 yılında 7 ilde ilkokula dayalı 4 yıllık ortaokul olarak İmam-Hatip okulları açılmıştır.⁵ Ardından 1954-55 ders yılında 3 yıllık lise kısımları açılarak öğretim süreleri 7 yıl olan kurumlar olarak eğitim tarihindeki yerini almıştır.⁶ 1971 yılında dört yıllık birinci

¹ Mahmut Zengin, "Modern Türkiye'de Din ve Eğitim Politikaları Ekseninde İmam Hatip Okulları Üzerine Bir Analiz", *Geleceğin İnşasında İmam Hatip Okulları*, ed. İhsan Erdem vd. (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2017), 1/41.

² Mustafa Öcal, "Kuruluşundan Günümüze İmam-Hatip Liseleri", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 6 (1999), 204.

³ Nahit Dinçer, *1913'ten Günümüze İmam-Hatip Okulları Meselesi*, haz. Ertuğrul Düzdağ (İstanbul: Şule Yayınları, 1998), 57-60.

⁴ Şaban Sitembölükbaşı, *Türkiye'de İslam'ın Yeniden İnkişafı* (1950-1960) (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 15; Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2014), 165.

⁵ Mustafa Öcal, "Kuruluşundan Günümüze İmam-Hatip Liseleri", 216.

⁶ Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 166; Suat Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi* (Ankara: Akçağ Yayıncılık, 2005), 180.

devresi kapatılan, üç yıllık ikinci evreleri dört yıla çıkarılan, 1974 yılında tekrar orta kısımları açılan bu okulların 1998 yılında tekrar orta kısımları kapatılmıştır.⁷

28 Şubat sürecinde bu okulların orta kısımları kapatılmış, okul ve öğrenci sayılarında ciddi bir azalma yaşanmıştır. 2002 yılında Adalet ve Kalkınma Partisi'nin seçimleri kazanarak tek başına iktidara gelmesi sonrasında İmam Hatip Okullarının orta kısmının tekrar açılması, üniversiteye girişte uygulanan katsayı engelinin kaldırılması gibi problemlerin çözümüne yönelik çeşitli adımlar atılmış olmasına rağmen 2012 yılına kadar beklentileri tam olarak karşılayacak bir çözüm üretilme imkanı olmamıştır. 30 Mart 2012 tarih ve 6287 sayılı İlköğretim ve Eğitim Kanunu ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun ile 8 yıllık kesintisiz zorunlu eğitim yerine, 12 yıllık zorunlu kademeli eğitim getirilerek eğitim sistemi üç kademeye ayrılmıştır. İlk kademe 4 yıl süreli ilkokul, ikinci kademe 4 yıl süreli ortaokul / İmam Hatip Ortaokulu ve üçüncü kademe 4 yıl süreli lise şeklinde düzenlenerek⁸ imam hatip ortaokulları tekrar açılmıştır. Bu tarihten itibaren İmam Hatip Ortaokulu (İHO) ve İmam Hatip Lisesi (İHL) isimleri ile yeni okullar açılmaya ve öğrenci sayıları artmaya başlarken, üniversiteye girişle ilgili sorunlar da çözüme kavuşturulmuştur.

İmam Hatip Okullarının bu gelişmeler sonrasında okul ve öğrenci sayılarına baktığında 2018-2019 öğretim yılı itibarıyla 3394 İHO'da, 761,785 öğrenci; 1624 AİHL'de ise 605,869 öğrenci öğrenim görmektedir. Türk eğitim sistemi içinde genel okullaşma ve öğrenci sayıları bağlamında değerlendirildiğinde 18,935 ortaokuldan % 17,92'si İHO'dan ve tüm ortaokul öğrencilerinin % 13,53'ü İHO öğrencilerinden; ortaöğretim sistemi içerisindeki 12,506 ortaöğretim kurumundan % 12,98'i Anadolu İmam Hatip Lisesi (AİHL) ve tüm lise öğrencilerinin % 10,72'si AİHL öğrencilerinden oluşmaktadır.⁹

İmam Hatip okulları, süreç içerisinde sadece Türkiye ile sınırlı bir model olarak kalmamış, yurt dışında yaşayan başta Türk vatandaşları olmak üzere akraba toplulukların ve Müslüman azınlıkların din eğitimi ve din görevlisi ihtiyaçlarının karşılanması yanında, özellikle 11 Eylül 2001 saldırıları sonrasında kurumsal yapısı, öğretim programları ve yetiştirdiği insan modeliyle uluslararası ilginin de odağı haline gelmiştir. Pozitif bilimler ile dini ilimleri birleştiren program yapısıyla dünyanın pek çok yerindeki Müslüman toplumlar bu okul modelini incelemeye başlamış, bu süreçte yurt dışında İmam-hatip okulları benzeri eğitim kurumları açılmaya başla-

⁷ Mustafa Öcal, "İmam-Hatip Liselerinde Din Eğitimi", *Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü - Nurullah Altaş (Ankara: Gündüz Matbaacılık, 2012), 226.

⁸ İlköğretim ve Eğitim Kanunu ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun, *Resmî Gazete* 28261 (11 Nisan 2012), Kanun No. 6287, md. 9.

⁹ Millî Eğitim Bakanlığı (MEB), *Millî Eğitim İstatistikleri Örgün Eğitim 2018-2019* (PDF: Strateji Geliştirme Başkanlığı, 2019), 131.

miş ya da farklı ülkelerden öğrencilerin Türkiye’de bu okullarda öğrenim görmeleri sağlanmıştır.¹⁰

Son yıllarda Türk Eğitim sisteminde niteliği arttırmak amacıyla yeni bir uygulama modeli olarak “Proje” Anadolu İmam Hatip Liseleri ihdas edilerek gerek orta- okul gerekse İHO’larda okuyan öğrencilerin tercih edebileceği ortaöğretim düzeyinde nitelikli okullar oluşturulmaya başlanmıştır. İmam hatip okullarındaki program çeşitliliği ve proje okul uygulaması ile Proje İHO ve Proje AİHL’lerde eğitim kalitesine yönelik çalışmalar bu okullara olan ilgiyi arttırmaktadır. Bu sürecin ilk adımında öncelikle AİHL’lerde öğrencilerin tercih ettikleri bir alanda kendilerini geliştirmelerine imkan sağlamak için 2014 yılında “program çeşitliliği” uygulaması başlatılmıştır. Ardından 01.09.2016 tarih ve 29818 sayılı Resmi Gazetede Yayınlanan Milli Eğitim Bakanlığı Özel Program ve Proje Uygulayan Eğitim Kurumları Yönetmeliği ile AİHL’ler içerisinde proje okulu olma şartlarını taşıyanlar proje okulu olarak belirlenmiş ve seçilen okullarda proje okul uygulaması başlatılmıştır. MEB’in hazırladığı “2023 Vizyon Belgesi” kapsamında da desteklenen program çeşitliliği hızla gelişerek devam etmektedir.¹¹

Bu çalışmada öncelikle yeni bir uygulama olarak son yıllarda hayata geçirilen İmam Hatip okullarında program çeşitliliği ve proje okul uygulaması ana hatlarıyla incelenmekte, ayrıca öğrencilerin Proje Anadolu İmam Hatip Liselerini tercih etme nedenleri ve mesleki yönelimleri analiz edilmektedir. Yeni bir uygulama olması nedeniyle İmam Hatip okullarındaki program çeşitliliği ve proje okul uygulamasına yönelik henüz yeterli düzeyde bilimsel çalışmalar yapılmamıştır. Bu çalışma konu üzerinde yapılan en kapsamlı araştırma olması yönüyle ilk olma özelliğini taşımaktadır. Yeni bir uygulama modeli olan program çeşitliliği ve proje okul uygulamasının incelenmesi, saha gerçekliklerini yansıtmaya ve bu konuda geliştirilecek politikalara ve yapılacak düzenlemelere katkı sağlaması açısından önemlidir. Araştırmanın temel amacı, proje AİHL uygulama modelinin özelliklerini tespit etmek, ayrıca proje AİHL’de öğrenim gören öğrencilerin bu okulları tercih nedenlerini ve mesleki yönelimlerini ortaya koymaktır. Bu amaç doğrultusunda konunun şu alt sorular bağlamında incelenmesi amaçlanmaktadır:

1. İmam Hatip okullarında program çeşitliliği ve proje okul uygulaması nedir?
2. Öğrenciler, proje AİHL’yi niçin tercih etmektedirler?
3. Proje AİHL öğrencilerinin mesleki yönelimleri nasıldır?

¹⁰ İbrahim Aşlamacı, *Pakistan Medreselerine Bir Model Olarak İmam-Hatip Okulları* (İstanbul: Dem Yayınları, 2014), 155.

¹¹ Milli Eğitim Bakanlığı, Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, *Anadolu İmam Hatip Liselerinde Program Çeşitliliği (Proje Okulları) Kitapçığı* (Ankara: 2018), 6.

1. ANADOLU İMAM HATİP LİSELERİNDE PROGRAM ÇEŞİTLİLİĞİ VE PROJE OKUL UYGULAMASI

2014 tarih ve 6528 sayılı “Milli Eğitim Temel Kanunu ile Bazı Kanun ve Kanun Hükmünde Kararnamelerde Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun” kapsamında Milli Eğitim Bakanlığına “proje okulu” açma imkanı verilmiştir. Kanunda proje okulları “yurt içinde ve yurt dışında yerli veya yabancı kurum ve kuruluşlarla veya başka ülkelerle işbirliği anlaşmaları çerçevesinde kurulan ve ulusal veya uluslararası proje yürüten okul ve kurumlar ile belirli eğitim reformu ve programları uygulayan okul” olarak tanımlanmıştır.¹²

2016 yılında ise yukarıda belirtilen kanun kapsamında proje okulları ile ilgili iş ve işlemleri düzenlemek amacıyla 01.09.2016 tarih ve 29818 sayılı Resmi Gazetede Yayınlanan “Milli Eğitim Bakanlığı Özel Program ve Proje Uygulayan Eğitim Kurumları Yönetmeliği” hazırlanarak yürürlüğe girmiştir.¹³ İlgili mevzuata göre proje okullarının belirlenmesi ve proje okulu olmaktan çıkarılması belli şartlara bağlanmakta, proje okulu açılmasına yönelik başvurular proje okulu belirleme komisyonu tarafından değerlendirilmekte, yönetici ve öğretmen atamalarında özel şartlar aranmaktadır. Ayrıca proje okullarında ders vermek üzere üniversitelerden öğretim elemanları görevlendirilebilmekte, ulusal veya uluslararası proje yürüten, belirli eğitim reform ve programları uygulayan eğitim kurumlarında okul yönetimine rehberlik yapmak üzere proje danışma kurulu oluşturulabilmektedir.¹⁴

1.1. Program Çeşitliliği ve Proje Okul Uygulamasının Ayırıcı Özellikleri

İmam Hatip Liseleri fen, sosyal, dil, spor, sanat ve kültür dersleri ile birlikte temel İslam bilimlerine dair dersleri barındıran bir program yapısına sahiptir. Ayrıca Anadolu İHL’lerde öğrencilerin ilgi alanları doğrultusunda kendilerini geliştirmelerine fırsat vermek amacıyla 2014 yılından itibaren “program çeşitliliği” uygulaması hayata geçirilmiştir. Program çeşitliliğinin temel amacı, öğrencilerin fen bilimleri, sosyal bilimler, ilahiyat, hafızlık, yabancı dil, sanat veya spor alanlarında daha yoğun bir eğitim almak suretiyle kendilerini geliştirmeleri, ayrıca üniversiteye hazırlanmalarının sağlanması şeklinde ifade edilmiştir.¹⁵ Bu doğrultuda AİHL’lerin yanı sıra dil, fen ve sosyal bilimler, hafızlık, geleneksel/çağdaş

¹² Milli Eğitim Temel Kanunu ile Bazı Kanun ve Kanun Hükmünde Kararnamelerde Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun, *Resmi Gazete* 28941 (1 Mart 2014), Kanun No. 6528, md. 22/9.

¹³ Milli Eğitim Bakanlığı Özel Program ve Proje Uygulayan Eğitim Kurumları Yönetmeliği, *Resmi Gazete* 29818 (1 Eylül 2016), md. 1/1.

¹⁴ Milli Eğitim Bakanlığı Özel Program ve Proje Uygulayan Eğitim Kurumları Yönetmeliği, md. 5-17.

¹⁵ Milli Eğitim Bakanlığı, Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, *Anadolu İmam Hatip Liselerinde Program Çeşitliliği (Proje Okulları) Kitapçığı*, 6.

sanatlar, musiki ve spor, uluslararası AİHL¹⁶, yabancı dil ve fen bilimleri programı uygulayan teknoloji AİHL'leri¹⁷ açılmıştır.

2016 yılında yürürlüğe giren yönetmelik, bütün kurumları kapsadığı gibi Anadolu İmam Hatip Liselerini de kapsamaktadır. Bu tarihten itibaren Anadolu İmam Hatip Liseleri içerisinde proje okulu olma şartlarını taşıyanlar proje okulu olarak belirlenmiştir. Anadolu İHL'lerde uygulanan program çeşitliliği, bu okullarda devam ettiği gibi proje okulu statüsünü alan AİHL'lerde de uygulanmaya başlamıştır. Proje AİHL'lerde hafızlık ile fen ve sosyal bilimler programı ana program olarak uygulanmakta olup, bazı proje İHL'lerde birden fazla program da uygulanabilmektedir. Örneğin; İstanbul Üsküdar Hakkı Demir AİHL Fen ve Sosyal Bilimler Proje Okulu merkezi sınavla Fen ve Sosyal Bilimler Programına, yetenekle de Geleneksel ve Çağdaş/Görsel Sanatlar ve Musiki Programına öğrenci almaktadır.

Proje Anadolu İmam Hatip Okullarını diğer okullardan farklı kılan bazı özellikleri bulunmaktadır. Yönetimsel açıdan okul müdürüne yardımcılarını seçme ve öğretmen kadrosunu oluşturma imkanı verilmesi bunların başında gelmektedir. Uygulamada bu imkanın ne derece etkin kullanıldığına dair bir veri henüz olmamakla birlikte okul yöneticisine uyumlu ve başarılı bir ekip oluşturmak suretiyle eğitim liderliği yapabilme imkanının verilmesi Türk eğitim sistemi açısından önemli bir yenilik olarak kabul edilebilir. Proje okullarında yönetici ve öğretmenlerin en fazla sekiz yıl çalışabilmesi, her yıl performans değerlendirmesinin yapılması, merkezi sınavla öğrenci alınması, sınıf mevcutlarının en fazla 30 öğrenciden oluşması, çeşitli paydaşların katılımıyla danışma kurulunun oluşturulması, proje yürütme komisyonunun zorunlu olması, koordinatör öğretmen uygulaması, ulusal ve uluslararası eğitim programları ve projelerin uygulanması¹⁸, her bir proje okul türü için vizyon belgelerinin olması, üniversite ve STK'larla protokoller yapılabilmesi diğer farklılıklar olarak ifade edilebilir.¹⁹

Program/proje uygulayan İmam hatip okullarında çalışacak öğretmenlerin görevlendirmeleri doğrudan Bakan tarafından yapılmaktadır.²⁰ Görevlendirilecek öğretmenlerin pedagojik formasyon, alan bilgisi ve genel kültür alanlarında yetkin, proje okullarının çalışma koşullarına uyum sağlayabilecek, özgün projelerde görev alabilecek, teknoloji kullanma yeterliliğine sahip olmalarına dikkat edilmektedir. Proje okullarında oluşturulan danışma kurulları, proje/program uygulayan

¹⁶ Milli Eğitim Bakanlığı, Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, *Anadolu İmam Hatip Liselerinde Program Çeşitliliği (Proje Okulları) Kitapçığı*, 8.

¹⁷ Milli Eğitim Bakanlığı (MEB), "Teknoloji Anadolu İmam Hatip Lisesi Açılıyor" (Erişim 21 Haziran 2020).

¹⁸ Proje AİHL'lerde Cambridge Uluslararası Ortaöğrenim Sertifikası (IGCSE) Programı ve IB (International Baccalaureate) Diploma Programı, Erasmus plus, E-Twinning, Bilim Seyyahları gibi yürütülen uluslararası program ve projeler bunlara örnek olarak gösterilebilir.

¹⁹ Milli Eğitim Bakanlığı Özel Program ve Proje Uygulayan Eğitim Kurumları Yönetmeliği, md. 5-17.

²⁰ Milli Eğitim Temel Kanunu ile Bazı Kanun ve Kanun Hükmünde Kararnamelerde Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun, md. 1/1.

AİHL/İHO ve Uluslararası AİHL'lerin üniversiteler, kamu ve özel sektör kuruluşları ile diğer paydaşlar arasındaki işbirliğini ve bu işbirliğinin sürdürülebilirliğini sağlamak amacıyla oluşturulmaktadır.²¹ Proje okullarında yer alan proje yürütme komisyonu ise okullarda yapılan sosyal, kültürel, bilimsel, spor ve sanatsal etkinlikleri gerçekleştirmektedirler.²² Proje okulları ayrıca üniversiteler, çeşitli dernek, vakıf ve STK'larla yaptıkları iş birlikleri ve protokoller yoluyla öğrencilerini akademik ortam ve imkanlardan yararlandırmaya çalışmaktadırlar.²³

Proje AİHL'lerde öne çıkan yeniliklerden bir tanesi de okullar arasında uygulama birlikteliği sağlamak ve bir yol haritası oluşturmak için her proje türü için vizyon belgelerinin hazırlanmış olmasıdır. Din Öğretimi Genel Müdürlüğü tarafından nitelikli ve sürdürülebilir bir eğitimi hedefleyerek hazırlanan bu vizyon belgelerinde okulların eğitim ortamları ve fiziki imkanları, öğretmen ve eğitim yöneticileri, akademik gelişim, öğrencilerin mesleki gelişimi, Değerler Eğitimi, Bilim, Sanat, Spor, Sosyal ve Kültürel Etkinlikler, Çevre ve Paydaşlarla İşbirliği ile İzleme ve Değerlendirme Alanı olmak üzere 7 alanda destekleyici ve düzenleyici perspektifler sunulmaktadır. Vizyon belgelerinde çizilen çerçeve doğrultusunda okulların çalışmaları Kalite Takip Sistemi (KTS) ile izlenmektedir.²⁴ Proje okullarının diğer okullardan fiziki şartlar yönüyle de görece daha iyi durumda oldukları söylenebilir. Bu bağlamda Proje AİHL'lerin zenginleştirilmiş, çok amaçlı, özgün tasarlanmış eğitim ortamlarına sahip olmaları önemsenmektedir.²⁵

1. 2. Proje AİHL'lerin Program Yapısı

Diğer okullardan farklı olarak proje AİHL'lerde her bir program türü için farklı ders yükleri hazırlanmış ve 2018-2019 eğitim öğretim yılında uygulamaya konulmuştur. Proje Anadolu İHL ile Anadolu İHL'lerin haftalık toplam ders yükü 40 saat olarak belirlenmiştir. Fen ve sosyal bilimler programı uygulayan proje AİHL'lerin haftalık ders çizelgelerinde seçmeli dersler tüm öğrenciler için önceden belirlenmiş olup sabit bir program olarak sunulmaktadır. Anadolu İHL'lerde ise seçmeli dersler okulların imkanları doğrultusunda seçilecek dersi karşılayacak öğretmen bulunması, dersi en az 10 öğrencinin seçmesi²⁶ gibi belirli şartların gerçekleşmesine bağlı olarak planlanmaktadır. Proje Anadolu İHL'lere göre Anadolu İHL'lerde öğrencilerin seçmeli dersleri oluşturmalarında daha esnek bir anlayış benimsenmiştir.

²¹ Milli Eğitim Bakanlığı, Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, "Özel Program ve Proje Uygulayan (Program/Proje) İmam Hatip Okulları Danışma Kurulu Uygulama Usul ve Esasları" (Erişim 25 Ocak 2020).

²² Milli Eğitim Bakanlığı, Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, *Anadolu İmam Hatip Liselerinde Program Çeşitliliği (Proje Okulları) Kitapçığı*, 45

²³ Milli Eğitim Bakanlığı, Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, *Anadolu İmam Hatip Liselerinde Program Çeşitliliği (Proje Okulları) Kitapçığı*, 124.

²⁴ Milli Eğitim Bakanlığı, Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, *Anadolu İmam Hatip Liselerinde Program Çeşitliliği (Proje Okulları) Kitapçığı*, 111.

²⁵ Milli Eğitim Bakanlığı (MEB), Din Öğretimi Genel Müdürlüğü. "Anadolu İmam Hatip Liseleri, İmam Hatip Ortaokulları Vizyon Belgesi" (Erişim 12 Haziran 2020).

²⁶ Milli Eğitim Bakanlığı Ortaöğretim Kurumları Yönetmeliği, *Resmi Gazete* 28758 (7 Eylül 2013), md. 11/4.

Proje AİHL'lerin ders çizelgeleri incelendiğinde fen bilimleri programı uygulayan proje AİHL'de öğrenciler; 10. sınıfta 2 saat Matematik Tarihi ve Uygulamaları; 11. sınıfta 6 saat Matematik, 4 saat Fizik, 4 saat Kimya ve 4 saat Biyoloji (toplam 18 saat), 12. sınıflarda da 6 saat Matematik, 4 saat Fizik, 4 saat Kimya ve 4 saat Biyoloji 2 saat Fen Bilimleri Tarihi ve Uygulamaları derslerini alarak toplamda 20 saat Fen Bilimleri alanına ait ders seçmiş olmaktadır. Bu ders çizelgesi ile fen bilimleri programı uygulayan proje AİHL'ler Fen Liseleri ile aynı programı uygulamakta olup, sadece yabancı dil, spor-sanat ve bilgisayar bilimi gibi derslerde farklılıklar bulunmaktadır.²⁷ Sosyal bilimler programı uygulayan proje AİHL'de ise öğrenciler 10. sınıfta 2 saat Sosyal Bilim Çalışmaları; 11. sınıfta; 2 saat Türk Dili ve Edebiyatı, 5 saat Matematik, 4 saat Coğrafya, 2 saat Mantık, 2 saat Sosyoloji, 2 saat Psikoloji ve 1 saat Osmanlı Türkçesi (toplam 18 saat); 12. sınıfta ise; 3 saat Türk Dili ve Edebiyatı, 6 saat Matematik, 4 saat Coğrafya, 2 saat Sosyoloji, 1 saat İslam Bilim Tarihi ve 4 saat Çağdaş Türk ve Dünya Tarihi derslerini alarak toplamda 20 saat Sosyal Bilimler alanına ait dersleri görmektedirler. Böylece öğrenciler AİHL'de Sosyal Bilimler alanındaki derslerini Sosyal Bilimler Liseleri ile yakın bir şekilde almaktadırlar.²⁸

Tablo 1: AİHL ile Fen ve Sosyal Bilimler Proje AİHL'lerin Haftalık Ders Yüklerinin Karşılaştırılması

Sınıf Düzeyi	AİHL Haftalık Ders Çizelgesi ²⁹				Fen ve Sosyal Bilimler Proje AİHL Haftalık Ders Çizelgesi ³⁰			
	9	10	11	12	9	10	11	12
Ortak Dersler	33	29	12	10	33	28	12	10
Rehberlik	1				1			
Meslek Dersleri	6	11	12	12	6	10	10	10
Seçmeli Dersler			16	18		2	18	20
Toplam	40	40	40	40	40	40	40	40

Tablo 1'de Fen ve Sosyal Bilimler Proje AİHL'lerde meslek derslerinin AİHL'lerden farklı olarak 5 saat daha az, seçmeli derslerin ise 6 saat fazla planlandığı görülmektedir. Meslek dersleri ile ilgili farka bakıldığında Anadolu İHL öğrencileri lise öğrenimleri sürecinde Kur'an-ı Kerim dersini 9. sınıfta 5 saat, 10. sınıfta 4 saat, 11. sınıfta 4 saat ve 12. sınıfta 3 saat; Arapça dersini 9. sınıfta 4 saat, 10, 11 ve 12. sınıfta 3'er saat; Dinler Tarihi dersini ise 12. sınıfta 2 saat görmektedirler. Buna karşın proje AİHL öğrencileri lise öğrenimleri boyunca Kur'an-ı Kerim dersini 9. sınıfta 5 saat, 10. sınıfta 4 saat, 11 ve 12. sınıfta 3'er saat; Arapça dersini ise 9. sınıfta

²⁷ Milli Eğitim Bakanlığı, Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, *Anadolu İmam Hatip Liselerinde Program Çeşitliliği (Proje Okulları) Kitapçığı*, 52.

²⁸ Milli Eğitim Bakanlığı, Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, *Anadolu İmam Hatip Liselerinde Program Çeşitliliği (Proje Okulları) Kitapçığı*, 54.

²⁹ Milli Eğitim Bakanlığı (MEB), "Talim Terbiye Kurulu Başkanlığı 19.02.2018 Tarih ve 56 Sayılı AİHL Haftalık Ders Çizelgesi" (Erişim 15 Nisan 2020).

³⁰ MEB, "Talim Terbiye Kurulu Başkanlığı 19.02.2018 Tarih ve 56 Sayılı AİHL Haftalık Ders Çizelgesi".

4 saat, 10, 11 ve 12. sınıfta 2'şer saat görmektedirler. Dinler Tarihi dersi ise 12. sınıfta 1 saat olarak yer almaktadır.

1.3. Proje AİHL'lerde Uygulanan Programlar

2020-2021 yılına ait Milli Eğitim Bakanlığı'nın kontenjan listesinde Merkezi Sınav ile öğrenci alan 466 tane Proje AİHL bulunmaktadır. Sınavla öğrenci alan program/proje uygulayan Anadolu İmam Hatip Lisesine 2020 yılı itibarıyla Merkezi Sınav ile 42.008 öğrenci alınması öngörülmektedir. Bu rakam Merkezi Sınava giren öğrencilerin yaklaşık % 3'nü oluşturmaktadır.³¹

2020-2021 yılına ait Milli Eğitim Bakanlığı'nın sınavla öğrenci alacak ortaöğretim kurumlarına ilişkin merkezi sınav başvuru ve uygulama kılavuzunda ve Din Öğretimi Genel Müdürlüğü web sitesinde yayınlanan okullar listesinde belirtilen proje okullarında uygulanan programlar Tablo 2'de sunulmuştur.³²

Tablo 2: Program Çeşitliliği Bağlamında Proje AİHL'lerde Uygulanan Programlar³³

Proje AİHL'lerde Uygulanan Programlar	Okul Sayısı	Öğrenci Kabul Şekli
Fen ve Sosyal Bilimler Programı	412	Merkezi Sınav (LGS)
Hazırlıklı Yabancı Dil Programı	34	Merkezi Sınav (LGS)
Hafızlık Programı	8	Merkezi Sınav (LGS)+Hafızlık Belgesi
Uluslararası Program	13	Merkezi Sınav (LGS)
Geleneksel/Çağdaş Görsel Sanatlar Programı	11	Yetenek Sınavı
Musiki Programı	13	Yetenek Sınavı
Spor Programı	4	Yetenek Sınavı
İlahiyat ve Din Hizmetleri Alanı Hafızlık Odak Programı	4	Merkezi Sınav (LGS)+ Yetenek Sınavı
Yabancı Dil ve Fen Bilimleri Programı Uygulayan Teknoloji AİHL	1	Merkezi Sınav (LGS)
Fen ve Sosyal Bilimler Programı	64	Adrese Dayalı-Sınavsız
İHO Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Programı	51	Okul Bazlı Sınav+Mülakat
Hafız öğrencilerin eğitim gördüğü program	27	Okul Bazlı Sınav+Hafızlık Belgesi

³¹ Milli Eğitim Bakanlığı (MEB), "2020 yılı Sınavla Öğrenci Alacak Ortaöğretim Kurumlarına İlişkin Merkezi Sınav Başvuru ve Uygulama Kılavuzu" (Erişim 10 Haziran 2020).

³² Milli Eğitim Bakanlığı (MEB), Din Öğretimi Genel Müdürlüğü. "Din Öğretimi Genel Müdürlüğüne Bağlı Okullar" (Erişim 10 Haziran 2020)

³³ Proje AİHL'lerin uyguladığı ana program Hafızlık Eğitimi ya da Fen ve Sosyal Bilimler Programıdır. Diğer programlar yan programlardır. Tüm Hazırlık Dil Programı uygulayan okullar ve/veya Uluslararası Program uygulayan okullar aynı zamanda Fen ve Sosyal Bilimler Programı uygulayan okullardır. Program Çeşitliliği sayesinde eğitim kurumları birden fazla program uygulayabildiğinden program çeşitliliğinde birim bazda toplam sayı, genel program toplam sayısından fazladır.

2. YÖNTEM

2.1. Araştırmanın Modeli

2014 yılında uygulamaya konulan program çeşitliliği ve 2016 yılında başlatılan proje okul uygulamasını ve öğrencilerin bu okulları tercih nedenlerini incelemeyi amaçlayan bu çalışmada betimsel tarama modeli kullanılmıştır. Betimsel tarama modeli, yaygın olarak incelenecek kitlelerin araştırmaya konu özelliklerini belirlemek amacıyla yapılan taramalardır.³⁴ Ayrıca betimsel tarama modeli; geçmişte veya halen var olan bir durumu, var olduğu şekliyle betimlemeyi amaçlayan araştırma yaklaşımıdır.³⁵ Bu bağlamda araştırmada öğrencilerin proje AİHL'leri tercih nedenleri ve mesleki yönelimlerini belirlemek üzere hazırlanan anket soruları kullanılmıştır.

2.2. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini 2018-2019 öğretim yılında Türkiye'deki Proje AİHL'lerde öğrenim gören tüm öğrenciler oluşturmaktadır. Araştırmanın örneklemini ise 22 ilden tespit edilen 35 proje AİHL'den toplam 4802 öğrenciden oluşmaktadır. Araştırmada anketlerin uygulanacağı örneklem illerin tespitinde evreni temsil gücünün daha yüksek olması için TÜİK'in Türkiye bölgeler sınıflamasından yararlanılmıştır. İllerdeki okulların tespitinde Din öğretimi Genel Müdürlüğü ve İl Milli Eğitim Müdürlüklerindeki yetkililerle iletişime geçilerek farklı sosyo-demografik özellikler taşıyan bölgelerdeki okulların tespiti konusunda yardım alınmıştır.

Araştırmaya dahil edilen iller ve öğrenci sayıları şöyledir: TR1-İstanbul (715), TR2 Batı Marmara-Tekirdağ (142), Edirne (144), TR3 Ege-Manisa (143), İzmir (176), Muğla (127), TR4 Doğu Marmara-Kocaeli (155), TR5 Batı Anadolu-Ankara (389), TR6 Akdeniz-Antalya (265), Kahramanmaraş (113), TR7 Orta Anadolu-Kayseri (211), TR8 Batı Karadeniz-Samsun (262), Ordu (132), TR9 Doğu Karadeniz-Trabzon (130), Rize (154), TRA Kuzeydoğu Anadolu-Van (283), Ağrı (154), Erzincan (136), Erzurum (275), TRB Orta Anadolu-Malatya (285), TRC Güneydoğu Anadolu-Diyarbakır (137), Şanlıurfa (274).

2.3. Veri Toplama Araçları

Araştırmada bilgi toplama aracı olarak anket formu kullanılmıştır. Amaca yönelik anket hazırlanmadan önce İHO, genel ortaokul ve AİHL'lerine ilişkin ampirik çalışmalar ve araştırmanın kapsamı ile ilgili olan farklı alanlarda yapılmış veri toplama araçları incelenmiştir. Öncelikle anketleri oluşturan soru ve maddeler amaca uygunluk ve anlaşılabilirlik açısından din eğitimi alanında iki akademisyen tarafından incelenmiş ve gerekli düzeltmeler yapıldıktan sonra anketlerin uygulanabilirli-

³⁴ Abdullah Can, *SPSS ile Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi* (Ankara: Pegem Akademi, 2018), 8.

³⁵ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2019), 79-81.

ğini test etmek için Sakarya’da 100 öğrenciye pilot uygulama yapılmış, ardından anket formu uygulamaya hazır hale getirilmiştir.

2.4. Veri Toplama Süreci ve Analizi

Araştırmanın izin işlemleri sonrasında, öğrenci anket verileri 2018–2019 öğretim yılı bahar dönemi Nisan, Mayıs ve Haziran aylarında toplanmıştır. Örneklem olarak belirlenen illerin İl Milli Eğitim Müdürlüklerinden yetkililerle iletişim kurularak araştırma hakkında bilgi verilmiş ve kendilerinden illerindeki farklı sosyodemografik bölgelerden okulların belirlenmesinde destek alınmıştır. Belirlenen okulların yönetimleri ile de iletişime geçilerek uygulama öncesi bilgilendirme yapılmış ve uygun gün kararlaştırılmıştır. Anket formları posta yoluyla veya bizzat okullara gidilerek öğrencilere ders saatlerinde ve sınıflarda yüz yüze uygulanmıştır. Tarafımızca gidilemeyen okullardaki anket uygulaması öğretmenler tarafından gerçekleştirilmiştir. Anket uygulama öncesinde öğrencilere araştırma hakkında gerekli açıklamalar yapılmış, bilgilerin bilimsel amaçla kullanılacağı, toplu olarak değerlendirileceği ve bu nedenle isim ya da numara yazmamaları gerektiği ifade edilmiştir. 5000 öğrenciye anket uygulanmış olup; 4802 tanesi dikkate alınmıştır. 198 adet anket formu öğrencilerin anket formlarındaki cevaplama alanlarını karalamaları, tüm şıkları işaretleyerek formları özensiz doldurmaları, anket formundaki soruların çoğunluğunu boş bırakmaları vb. sebeplerle dikkate alınmamıştır.

Araştırma kapsamında elde edilen veriler SPSS 22.0 paket programı ile analiz edilmiş, analizlerde anlamlılık düzeyi $p \leq 0.05$ olarak alınmıştır. Betimsel istatistiklerin yanı sıra verilerin bağımsız değişkenler açısından anlamlı farklılık oluşturup oluşturmadığı ki-kare analizi ile test edilmiştir. Ki-Kare analizine yönelik veriler, çalışmanın sınırlarını aşacağı için tablo olarak verilmemiş, ilgili sorulara dair tabloların altında metin olarak değerlendirilmiştir.

3. BULGULAR

3.1. Proje AİHL Öğrencilerinin Kişisel Bilgilerine Yönelik Bulgular

Araştırmaya katılan Proje AİHL öğrencilerinin cinsiyet ve sınıf düzeyine göre dağılımları Tablo 3’te sunulmuştur.

Tablo 3: Proje AİHL Öğrencilerinin Cinsiyet ve Sınıf Düzeyine Göre Dağılımı

	Sınıf	9. sınıf		10. sınıf		11. sınıf		12. sınıf		Toplam	
		f	%	f	%	f	%	f	%	f	%
Cinsiyet	Kız	641	13,3	606	12,6	603	12,6	515	10,7	2365	49,3
	Erkek	701	14,6	691	14,4	633	13,2	412	8,6	2437	50,7
	Toplam	1342	27,9	1297	27,0	1236	25,7	927	19,3	4802	100

Araştırmaya katılan 4802 öğrencinin % 50,7'si erkek, %49,3'ü kız öğrencidir. Öğrencilerin % 27,9'u 9. sınıf, % 27'si 10. sınıf, %25,7'si 11. sınıf ve % 19,3'ü ise 12. sınıflardan oluşmaktadır. Araştırmaya katılan öğrencilerin cinsiyet dağılımı birbirine yakındır. Proje AİHL'lerin 2016 yılında açılmaya başladığı dikkate alındığında, ilk açılan okulların ve öğrencilerin sayısı 2018-2019 eğitim öğretim yılına göre daha az sayıdadır. Bu nedenle araştırmamıza katılan 11. ve 12. sınıf öğrencilerinin oranı sınıf düzeyi bakımından daha az sayıdadır.

Araştırmaya katılan Proje AİHL öğrencilerinin okullarında öğrenim gördükleri programlara göre dağılımları Tablo 4'te sunulmuştur.

Tablo 4: Proje AİHL Öğrencilerinin Öğrenim Gördükleri Proje Okullarına Göre Dağılımı

Öğrencilerin Öğrenim Gördükleri Proje Okulları	<i>f</i>	%
Fen ve Sosyal Bilimler Proje Okulu	3670	76,4
Hazırlık Sınıfı ile Dil Programı Uygulayan Fen ve Sosyal Bilimler Proje Okulu	990	20,6
Musiki Programı Uygulayan Fen ve Sosyal Bilimler Proje Okulu	42	,9
Hafızlık Programı Uygulayan Fen ve Sosyal Bilimler Proje Okulu	38	,8
Geleneksel ve Çağdaş Görsel Sanatlar Programı Uygulayan Fen ve Sosyal Bilimler Proje Okulu	62	1,3
Toplam	4802	100,0

Araştırmaya katılan öğrencilerin % 76,4'ü sadece Fen ve Sosyal Bilimler Proje Okulunda, %20,6'sı Hazırlık Sınıfı ile Dil Programı Uygulayan Fen ve Sosyal Bilimler Proje okulunda, %1,3'ü Geleneksel ve Çağdaş Görsel Sanatlar Programı Uygulayan Fen ve Sosyal Bilimler Proje Okulunda, %0,9'u Musiki Programı Uygulayan Fen ve Sosyal Bilimler Proje Okulunda, %0,8'i Hafızlık Programı Uygulayan Fen ve Sosyal Bilimler Proje Okulunda öğrenim görmektedirler.

Proje AİHL öğrencilerinin sosyo-demografik özellikleriyle ilgili araştırmada elde edilen veriler aşağıdaki tablolarda sunulmuştur.

Tablo 5: Proje AİHL Öğrencilerinin Aile Gelir Düzeyine Göre Dağılımı

Aile Gelir Düzeyi	<i>f</i>	%
İyi	2039	42,5
Orta	2434	50,7
Düşük	305	6,3
Cevapsız	24	,5
Toplam	4802	100,0

Araştırmada Proje İHL öğrencilerinin aile gelir düzeyi kendi öznel algıları doğrultusunda ölçülmüştür. Buna göre öğrencilerin % 50,7'si aile gelir düzeyini “orta”, % 42,5'i “iyi”, % 6,3'ü aile gelirlerini “düşük” olarak belirtmiştir. Öğrencilerin % 0,5'i ise aile gelirleri ile ilgili soruya cevap vermemiştir.

Tablo 6: Proje AİHL Öğrencilerinin Anne- Baba Eğitim Durumlarına Göre Dağılımı

Eğitim Durumu	Anne Eğitim Durumu		Baba Eğitim Durumu	
	<i>f</i>	%	<i>f</i>	%
Okuryazar değil	344	7,2	55	1,1
İlkokul Mezunu	1638	34,1	860	17,9
Ortaokul Mezunu	857	17,8	747	15,6
Lise Mezunu	1025	21,3	1235	25,7
Yüksekokul Mezunu	108	2,2	194	4,0
Üniversite Mezunu	711	14,8	1347	28,1
Y. Lisans / Doktora Mezunu	97	2,0	345	7,2
Cevapsız	22	,4	19	,4
Toplam	4802	100,0	4802	100,0

Araştırmaya katılan öğrencilerin annelerinin % 7,2'si okur-yazar değil, % 34,1'i ilkokul, % 17,8'i ortaokul, % 21,3'ü lise, % 2,2'si yüksekokul, % 14,8'i üniversite, % 2,0'si ise lisansüstü mezundur. Öğrencilerin % 0,4'ü annelerinin eğitim durumları ile ilgili soruya cevap vermemiştir. Öğrencilerin babalarının 1,1'i okur-yazar değil, % 17,9'u ilkokul, % 15,6'sı ortaokul, % 25,7'si lise, % 4,0'ü yüksekokul, % 28,1'i üniversite, % 7,2'si ise lisansüstü mezundur. Öğrencilerin % 0,4'ü babalarının eğitim durumları ile ilgili soruya cevap vermemiştir. Bu verilere göre proje AİHL öğrencilerinin babalarının eğitim düzeylerinin annelere göre daha yüksek olduğu görülmektedir.

3.2. Öğrencilerin Proje AİHL Tercih Nedenlerine Yönelik Bulgular

Araştırmada Proje AİHL öğrencilerine bu okulları tercihlerinde en fazla etkili olan sebebi belirtmeleri istenmiştir. Bu konu ile ilgili öğrencilerin verdikleri cevaplar Tablo 7'de sunulmuştur.

Tablo 7: Öğrencilerin Proje Anadolu İmam Hatip Lisesi'ni Tercih Sebepleri

Öğrencilerin Proje Anadolu İmam Hatip Lisesi'ni Tercih Sebepleri	<i>f</i>	%
Ailem yönlendirdiği için bu okulu tercih ettim	1323	27,6
Proje okulu olduğu için tercih ettim	825	17,2
TEOG-LGS puanımın bu okulu kazanmamı sağladığı için tercih ettim	658	13,7

Bu okulu imam hatipli olmak için tercih ettim	560	11,7
Bu okulu iyi bir üniversite kazandıracığını düşündüğüm için tercih ettim	406	8,5
Bu okulda iyi bir din eğitimi alacağımı düşündüğüm için tercih ettim	314	6,5
Ortaokuldaki öğretmenlerim istediği için tercih ettim	241	5,0
Arkadaşlarım tercih ettiği için ben de tercih ettim	105	2,2
Akrabalarım yönlendirdiği için bu okulu tercih ettim	95	2,0
Bu okulun fiziki şartları (Laboratuvar, kütüphane, spor salonu...) iyi olduğu için tercih ettim	89	1,9
Bu okulda sosyal, kültürel ve sportif faaliyetler çok olduğu için tercih ettim	64	1,3
Bu okulu evimize yakın olması sebebiyle tercih ettim	59	1,2
Pansiyonlu okul olması sebebi ile tercih ettim	42	0,9
Cevapsız	21	,4
Toplam	4802	100,0

Tablo 7’de görüldüğü gibi araştırmaya katılan Proje AİHL öğrencilerinden bu okulları ailesinin yönlendirmesi ile tercih edenlerin oranı % 27,6, proje okulu olduğu için tercih edenler % 17,2, TEOG-LGS puanlarının bu okulu kazanmalarını sağladığı için tercih edenler % 13,7, İmam hatipli olmak için bu okulları tercih edenlerin oranı ise % 8,5’ tir. Ayrıca araştırmaya katılan öğrencilerin % 6,5’i bu okulda iyi bir din eğitimi alacağımı düşündüğü için tercih ettiğini, % 5,0’i ortaokuldaki öğretmenlerinin yönlendirmesi ile tercih ettiğini, % 2,2’si arkadaşlarının tercih ettiği için kendilerinin tercih ettiğini, % 2,0’si akrabalarının yönlendirmesi ile bu okulu tercih ettiğini, % 1,9’u bu okulun fiziki şartları (Laboratuvar, kütüphane, spor salonu...) iyi olduğu için tercih ettiğini belirtmiştir. Proje okullarında sosyal, kültürel ve sportif faaliyetler çok olduğu için tercih edenlerin oranı % 1,3, evine yakın olması sebebiyle tercih ettiğini belirtenler % 1,2, pansiyonlu okul olması sebebiyle tercih edenlerin oranı ise % 0,9’dur. Öğrencilerin % 0,4’ü ise bu soruya cevap vermemiştir.

Bu verilere göre öğrencilerin Proje AİHL’yi tercih etmelerinde sırasıyla aile yönlendirmesi, bu okulların proje okulu olmaları, TEOG-LGS puanlarının bu okulu kazanmalarına yetmesi, imam hatipli olma arzusu, iyi bir üniversite kazandıracığı düşüncesi ile iyi bir din eğitimi alma düşüncesinin en belirgin faktörler olduğu anlaşılmaktadır. Bu veriler ışığında öğrencilerin Proje İHL tercihlerinde aile faktörü ile okulların özelliklerinin belirleyici olduğu söylenebilir.

Öğrencilerin Proje AİHL'yi tercih nedenleri değişkenler açısından analiz edildiğinde cinsiyet, sınıf düzeyi, aile gelir durumu ile anne-baba eğitim düzeyine göre anlamlı farklılıklar tespit edilmiştir. **Cinsiyet** değişkeni açısından ailesi tarafından yönlendirildiğini belirten kız öğrencilerin oranı % 26,5, erkek öğrencilerin oranı ise % 28,8'dir. Buna göre erkek öğrencilerin kız öğrencilere göre daha fazla aile yönlendirmesi ile proje AİHL'yi tercih ettikleri görülmektedir. Kız öğrencilerin % 19,3'ü proje okulu olduğu için tercihte bulunduğunu belirtirken, bu oran erkek öğrencilerde % 15,3'te kalmıştır ($p=,001<,05$). Bu da kız öğrencilerin proje okulu olduğu için tercih etme oranlarının erkek öğrencilerden daha yüksek olduğunu göstermektedir. Cinsiyet değişkeni açısından proje okulunu imam hatipli olmak için tercih ettiğini belirten kız öğrencilerin oranı % 10,7 iken, bu oran erkek öğrencilerde % 12,7 çıkmıştır. Bu durum, erkek öğrencilerin imam hatipli olmak için proje AİHL'yi tercih etme oranının kız öğrencilerden daha yüksek olduğunu göstermektedir.

Öğrencilerin proje AİHL'yi tercih etmelerine etki eden faktörler **sınıf düzeyi** açısından incelendiğinde anlamlı farklılık tespit edilmiştir ($p=,000<,05$). Buna göre 9. Sınıf öğrencilerinin % 15,3'ü, 10. Sınıfların % 27,7'si, 11. Sınıfların % 35'i, 12. Sınıf öğrencilerinin ise % 36,6'sı ailelerinin yönlendirmesi ile bu okulu tercih ettiğini belirtmişlerdir. Bu oranlar sınıf yükseldikçe okul tercihinde ailenin etkisinin daha fazla olduğunu göstermektedir. Proje okulu olduğu için tercih ettiğini belirten 9. Sınıf öğrencilerinin oranı % 23,1, 10. sınıf öğrencilerinin % 19,4, 11. Sınıf öğrencilerinin % 12,2, 12. Sınıf öğrencilerinin oranı ise % 8,0'dir. Bu bağlamda sınıf düzeyi düştükçe proje okulu olma nedeniyle tercih etme oranı artmaktadır. TEOG-LGS puanlarının bu okulları kazanmalarını sağladığını belirten 9. sınıf öğrencilerin oranı % 19,2, 10. sınıf öğrencilerinin %12,6, 11. sınıf öğrencilerinin % 8,8, 12. sınıf öğrencilerinin ise % 14,1'dir. Buna göre 9. Sınıf öğrencilerinin diğer sınıf düzeylerine göre bu okulları tercih etmelerinde TEOG-LGS puanlarının daha fazla etkili olduğu görülmektedir. Bu okulları iyi bir üniversite kazandıracağını düşündüğü için tercih ettiğini belirten 9. sınıf öğrencilerinin oranı % 12,6, 10. sınıf öğrencilerinin % 8,0, 11. sınıf öğrencilerinin 6,8, 12. sınıf öğrencilerinin oranı ise 5,4'tür. Bu veriler sınıf düzeyi yükseldikçe öğrencilerin bu okulları iyi bir üniversite kazandırma nedeniyle tercih etme oranı düşmektedir. Bu okulları imam hatipli olmak için tercih ettiğini belirten 9. sınıf öğrencilerinin oranı % 9,6, 10. sınıf öğrencilerinin % 11,1, 11. sınıf öğrencilerinin % 12,9, 12. sınıf öğrencilerinin oranı ise, % 14,1'dir. Bu oranlar sınıf düzeyi yükseldikçe okul tercihinde İmam hatipli olma düşüncesinin daha fazla olduğunu göstermektedir. Ayrıca sınıf düzeyinin yükselmesiyle öğrencilerin yıllara göre değişen okul deneyiminin tercihi anlamlandırma biçimini değiştirdiği de ifade edilebilir.

Öğrencilerin proje AİHL'yi tercih etmelerine etki eden faktörler **aile gelir durumu** açısından incelendiğinde anlamlı farklılık tespit edilmiştir ($p=,000<,05$). Bu-

na göre okulu eve yakın olması sebebi ile tercih ettiğini belirten aile gelir durumu iyi öğrencilerin oranı % 1,1, aile gelir durumu orta öğrencilerin % 1,2, aile gelir durumu düşük öğrencilerin ise %3,0'tür. Buna göre aile gelir durumu düşük öğrencilerin okul tercihlerinde okulun eve yakınlığının daha fazla etkili olduğu görülmektedir. Bu okulları iyi bir üniversite kazandıracağını düşündüğü için tercih ettiğini belirten aile gelir durumu iyi öğrencilerin oranı % 9,9, aile gelir durumu orta öğrencilerin % 7,5, aile gelir durumu düşük öğrencilerin ise %6,9'dur. Bu bağlamda öğrencilerin aile gelir durumları yükseldikçe öğrencilerin okul tercihlerinde iyi bir üniversiteyi kazanma düşüncesinin etkisi de artmaktadır. Bu okulları ortaokuldaki öğretmenleri istediği için tercih ettiğini belirten aile gelir durumu iyi öğrencilerin oranı % 4,2, aile gelir durumu orta öğrencilerin % 5,2, aile gelir durumu düşük öğrencilerin ise % 8,9'dur. Buna göre aile gelir durumu düştükçe öğrencilerin okul tercihlerinde ortaokuldaki öğretmenlerin etkisinin arttığı görülmektedir.

Öğrencilerin proje AİHL'yi tercih etmelerine etki eden faktörler **anne eğitim düzeyi** açısından incelendiğinde anlamlı farklılık tespit edilmiştir ($p=,000<,05$). Buna göre bu okulları iyi bir din eğitimi alacağını düşündüğü için tercih ettiğini belirten annesi okur-yazar olmayan öğrencilerin oranı % 10,5, ilkokul mezunu % 7,3, ortaokul mezunu % 6,2, lise mezunu % 5,6, yüksekokul mezunu % 5,6, üniversite mezunu % 5,4, Yüksek Lisans/Doktora mezunu ise % 3,1'dir. Bu bağlamda öğrencilerin okul tercihinde anne eğitim durumu düştükçe iyi bir din eğitimi alacakları düşüncesinin arttığı görülmektedir. Bu okulları iyi bir üniversite kazandıracağını düşündüğü için tercih ettiğini belirten annesi okur-yazar olmayan öğrencilerin oranı % 3,8, ilkokul mezunu % 7,6, ortaokul mezunu % 7,8, lise mezunu % 10,0, yüksekokul mezunu % 12,1, üniversite mezunu % 10,2, Yüksek Lisans/Doktora mezunu ise % 13,5'tir. Buna göre öğrencilerin okul tercihinde anne eğitim durumu yükseldikçe iyi bir üniversiteyi kazanma düşüncesinin de arttığı görülmektedir. Bu okulları ortaokuldaki öğretmenleri istediği için tercih ettiğini belirten annesi okur-yazar olmayan öğrencilerin oranı % 9,3, ilkokul mezunu % 6,5, ortaokul mezunu % 4,1, lise mezunu % 4,4, yüksekokul mezunu % 0,0, üniversite mezunu % 2,4, Yüksek Lisans/Doktora mezunu ise % 5,2'dir. Bu veriler öğrencilerin büyük çoğunluğunda anne eğitim düzeyi düştükçe öğrencilerin okul tercihlerinde ortaokuldaki öğretmenlerin etkisinin arttığı görülmektedir.

Öğrencilerin proje AİHL'yi tercih etmelerine etki eden faktörler **baba eğitim düzeyi** açısından incelendiğinde anlamlı farklılık tespit edilmiştir ($p=,000<,05$). Buna göre bu okulları iyi bir din eğitimi alacağını düşündüğü için tercih ettiğini belirten babası okur-yazar olmayan öğrencilerin oranı % 14,5, ilkokul mezunu % 7,7, ortaokul mezunu % 7,5, lise mezunu % 5,8, yüksekokul mezunu % 3,6, üniversite mezunu % 6,2, Yüksek Lisans/Doktora mezunu ise % 5,8'dir. Bu bağlamda öğrencilerin okul tercihinde baba eğitim durumu düştükçe iyi bir din eğitimi alacakları düşüncesinin arttığı görülmektedir. Bu okulları iyi bir üniversite kazandıra-

cağını düşündüğü için tercih ettiğini belirten babası okur-yazar olmayan öğrencilerin oranı % 5,5, ilkokul mezunu % 6,6, ortaokul mezunu % 7,5, lise mezunu % 7,9, yüksekokul mezunu % 13,0, üniversite mezunu % 10,0, Yüksek Lisans/Doktora mezunu ise % 9,6'dır. Buna göre öğrencilerin okul tercihinde baba eğitim durumu yükseldikçe iyi bir üniversiteyi kazanma düşüncesinin de arttığı görülmektedir. Bu okulları imam hatipli olmak için tercih ettiğini belirten babası okur-yazar olmayan öğrencilerin oranı % 9,1, ilkokul mezunu % 10,9, ortaokul mezunu % 11,1, lise mezunu % 10,8, yüksekokul mezunu % 9,8, üniversite mezunu % 12,7, Yüksek Lisans/Doktora mezunu ise % 16,3'tür. Bu bağlamda öğrencilerin okul tercihinde baba eğitim durumu yükseldikçe imam hatipli olma düşüncesinin arttığı görülmektedir. Bu okulları ortaokuldaki öğretmenleri istediği için tercih ettiğini belirten babası okur-yazar olmayan öğrencilerin oranı % 5,5, ilkokul mezunu % 9,4, ortaokul mezunu % 5,7, lise mezunu % 4,8, yüksekokul mezunu % 4,1, üniversite mezunu % 2,8, Yüksek Lisans/Doktora mezunu ise % 3,5'dir. Bu veriler öğrencilerin büyük çoğunluğunda baba eğitim düzeyi düştükçe öğrencilerin okul tercihlerinde ortaokuldaki öğretmenlerin etkisinin arttığı görülmektedir.

3.3. Proje AİHL Öğrencilerinin Mesleki Eğilimlerine Dair Bulgular

Proje AİHL öğrencilerinin ileride yapmayı düşündükleri meslekler ve çalışma alanları bu okullara ilişkin yapılan tartışmaların önemli başlıklarından birisini teşkil etmektedir. Bu kapsamda öğrencilere meslek alanları belirtilerek ileride hangi mesleği yapmak istediklerine dair bir soru yöneltilmiştir. Araştırmaya katılan Proje AİHL öğrencilerinin bu soruya verdikleri cevapların frekans ve yüzdeler dağılımı Tablo 8'de sunulmuştur.

Tablo 8: Proje AİHL Öğrencilerinin Mesleki Eğilimlerine Göre Dağılımı

Proje AİHL Öğrencilerinin Mesleki Eğilimleri	<i>f</i>	%
Tıp, Eczacılık, Dış Hekimliği ve Sağlık Alanları	1464	30,5
Mühendislik ve Mimarlık	1094	22,8
Adalet ve Hukuk	572	11,9
Polis, Asker ve Güvenlik Birimleri	340	7,1
Eğitim-Öğretmenlik	240	5,0
PDR ve Psikoloji	239	5,0
İlahiyat	223	4,6
Uluslararası İlişkiler, Siyaset Bilimi	93	1,9
Spor Bilimleri	82	1,7
Fen Edebiyat Fakültesi	60	1,2
İletişim ve Radyo Televizyon	48	1,0

Kamu Yönetimi ve İktisadi ve İdari Birimler	41	,9
Diğer	287	6,0
Cevapsız	19	,4
Toplam	4802	100,0

Araştırmaya katılan Proje AİHL öğrencilerinin ileride en fazla çalışmak istedikleri meslek alanı % 30,5 oranla tıp, eczacılık, diş hekimliği ve sağlık alanları olduğu anlaşılmaktadır. Bu alanı % 22,8 ile mühendislik ve mimarlık alanı, % 11,9 ile adalet/hukuk alanı, % 7,1 ile polis, asker ve güvenlik birimleri alanı, % 5,0 ile eğitim-öğretmenlik alanı, % 5,0 ile PDR ve psikoloji ve % 4,6 ile ilahiyat takip etmektedir. Öğrencilerin % 6'sı ise bu konuda diğer seçeneğini belirtmiş, % 0,4'ü ise soruyu boş bırakmıştır.

Bu verilere göre öğrencilerin mesleki yönelimlerinin sırasıyla tıp, eczacılık, diş hekimliği, sağlık alanları, mühendislik ve mimarlık alanı, adalet/hukuk alanı, polis, asker ve güvenlik birimleri alanı, eğitim-öğretmenlik alanı, PDR ve psikoloji ve ilahiyat olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, Proje AİHL öğrencilerinin mesleki yönelimlerinin daha çok sayısal alana dair mesleklerde yoğunlaştığını, sözel alana dair mesleklere yönelimin daha düşük olduğunu göstermektedir.

Öğrencilerin mesleki yönelimleri değişkenler açısından analiz edildiğinde cinsiyet, sınıf düzeyi, aile gelir durumu ile anne-baba eğitim düzeyine göre anlamlı farklılıklar tespit edilmiştir. **Cinsiyet** değişkeni açısından kız öğrencilerin ileride yönelmek istedikleri mesleklerin oranı tıp, eczacılık, diş hekimliği ve sağlık alanları % 41,1, mühendislik ve mimarlık % 15,1, eğitim-öğretmenlik % 7,0, PDR ve psikoloji % 7,0, polis, asker ve güvenlik birimleri % 3,6, ilahiyat % 3,4, spor bilimleri % 0,5 iken; erkek öğrencilerin ileride yönelmek istedikleri mesleklerin oranı tıp, eczacılık, diş hekimliği ve sağlık alanları % 20,4, mühendislik ve mimarlık % 30,4, eğitim-öğretmenlik % 3,1, PDR ve psikoloji % 3,0, polis, asker ve güvenlik birimleri % 10,5, ilahiyat % 5,9, spor bilimleri % 2,9'dur ($p=,000<,05$). Bu bağlamda kız öğrencilerin yöneldikleri tıp, eczacılık, diş hekimliği ve sağlık alanları, öğretmenlik, PDR ve psikoloji gibi mesleklerin erkek öğrencilere göre daha yüksek olduğu görülmekte iken; erkek öğrencilerin ise mühendislik ve mimarlık, polis, asker ve güvenlik birimleri, ilahiyat ve spor bilimleri gibi mesleklere daha fazla yöneldikleri anlaşılmaktadır.

Öğrencilerin mesleki eğilimleri değişkenler açısından analiz edildiğinde **sınıf düzeyine** göre tıp, eczacılık, diş hekimliği ve sağlık alanları, polis, asker ve güvenlik birimleri, eğitim-öğretmenlik ve ilahiyat alanlarında anlamlı farklılıklar tespit edilmiştir ($p=,000<,05$). Buna göre 9. sınıf öğrencilerinin ileride yönelmek istedikleri mesleklerin tıp, eczacılık, diş hekimliği ve sağlık alanları % 33,2, polis, asker ve güvenlik birimleri % 5,5, eğitim-öğretmenlik % 3,7 ve ilahiyat % 3,5, 10. sınıf öğrenci-

lerinin tıp, eczacılık, diş hekimliği ve sağlık alanları % 31,8, polis, asker ve güvenlik birimleri % 6,3, eğitim-öğretmenlik % 3,5 ve ilahiyat % 4,1, 11. sınıf öğrencilerinin tıp, eczacılık, diş hekimliği ve sağlık alanları % 29,4, polis, asker ve güvenlik birimleri % 8,6, eğitim-öğretmenlik % 5,0 ve ilahiyat % 4,7, 12. sınıf öğrencilerinin tıp, eczacılık, diş hekimliği ve sağlık alanları % 26,9, polis, asker ve güvenlik birimleri % 8,6, eğitim-öğretmenlik % 9,1 ve ilahiyat % 7,0'dır. Bu kapsamda öğrencilerin sınıf düzeyi arttıkça tıp, eczacılık, diş hekimliği ve sağlık alanlarına dair mesleki yönelimlerinde düşüş görülmekte iken; öğrencilerin sınıf düzeyi yükseldikçe polis, asker ve güvenlik birimleri, eğitim-öğretmenlik ve ilahiyata dair mesleki yönelimlerinde artış görülmektedir. Sınıf düzeyi yükseldikçe mesleki yönelimde değişim olması, öğrencilerin süreç içerisinde daha gerçekçi değerlendirmeler yapmaları ve kendi potansiyellerine uygun mesleklere yönelmeleri şeklinde yorumlanabilir.

Öğrencilerin mesleki eğilimleri değişkenler açısından analiz edildiğinde **aile gelir durumuna** göre tıp, eczacılık, diş hekimliği ve sağlık alanları, polis, asker ve güvenlik birimleri ve spor bilimleri alanlarında anlamlı farklılıklar tespit edilmiştir ($p=,000<,05$). Buna göre aile gelir durumu iyi olan öğrencilerin ileride yönelmek istedikleri mesleklerin oranı tıp, eczacılık, diş hekimliği ve sağlık alanları % 32,0, polis, asker ve güvenlik birimleri % 5,7 ve spor bilimleri % 1,2, aile gelir durumu orta olan öğrencilerin mesleki yönelimlerinin oranı tıp, eczacılık, diş hekimliği ve sağlık alanları % 29,7, polis, asker ve güvenlik birimleri % 7,5 ve spor bilimleri % 1,7 ve aile gelir durumu düşük olan öğrencilerin mesleki yönelimlerinin oranı ise tıp, eczacılık, diş hekimliği ve sağlık alanları % 28,3, polis, asker ve güvenlik birimleri % 13,8 ve spor bilimleri % 4,6'dır. Bu durum öğrencilerin aile gelir durumu arttıkça tıp, eczacılık, diş hekimliği ve sağlık alanlarına dair mesleki yönelimlerinde artış olduğunu, öğrencilerin aile gelir durumu düştükçe, polis, asker ve güvenlik birimleri ve spor bilimlerine dair öğrencilerin mesleki yönelimlerinde artış olduğunu göstermektedir.

Öğrencilerin mesleki yönelimleri değişkenler açısından analiz edildiğinde **anne eğitim düzeyine** göre mühendislik ve mimarlık, polis, asker ve güvenlik birimleri, ilahiyat ve eğitim-öğretmenlik alanlarında anlamlı farklılıklar tespit edilmiştir ($p=,000<,05$). Buna göre öğrencilerin ileride yönelmek istedikleri mesleklerden mühendislik ve mimarlığı isteyen annesi okur-yazar olmayan öğrencilerin oranı % 11,7, ilkokul mezunu % 18,9, ortaokul mezunu % 20,0, lise mezunu % 26,4, yüksekokul mezunu % 27,1, üniversite mezunu % 34,7, Yüksek Lisans/Doktora mezunu ise % 29,9'dur. Polis, asker ve güvenlik birimlerini isteyen annesi okur-yazar olmayan öğrencilerin oranı % 11,7, ilkokul mezunu % 7,7, ortaokul mezunu % 10,4, lise mezunu % 5,7, yüksekokul mezunu % 3,7, üniversite mezunu % 2,4, Yüksek Lisans/Doktora mezunu ise % 6,2'dir. İlahiyatı isteyen annesi okur-yazar olmayan öğrencilerin oranı % 10,5, ilkokul mezunu % 5,5, ortaokul mezunu % 4,7, lise mezunu % 2,6, yüksekokul mezunu % 3,7, üniversite mezunu % 3,1, Yüksek Li-

sans/Doktora mezunu ise % 2,1'dir. Eğitim-öğretmenliği isteyen annesi okur-yazar olmayan öğrencilerin oranı % 5,5, ilkokul mezunu % 7,5, ortaokul mezunu % 4,7, lise mezunu % 3,7, yüksekokul mezunu % 0,9 üniversite mezunu % 2,5, Yüksek Lisans/Doktora mezunu ise % 2,1'dir. Bu durum öğrencilerin anne eğitim düzeyi yükseldikçe mühendislik ve mimarlığa dair mesleki yönelimlerinde artış olduğunu, öğrencilerin anne eğitim düzeyi düştükçe ise, polis, asker ve güvenlik birimleri, ilahiyat ve eğitim-öğretmenliğe dair öğrencilerin mesleki yönelimlerinde artış olduğunu göstermektedir.

Öğrencilerin mesleki yönelimleri değişkenler açısından analiz edildiğinde **baba eğitim düzeyine** göre mühendislik ve mimarlık, polis, asker ve güvenlik birimleri, ilahiyat, eğitim-öğretmenlik ve spor bilimleri alanlarında anlamlı farklılıklar tespit edilmiştir ($p=,000<,05$). Buna göre öğrencilerin ileride yönelmek istedikleri mesleklerden mühendislik ve mimarlığı isteyen babası okur-yazar olmayan öğrencilerin oranı % 10,9, ilkokul mezunu % 15,8, ortaokul mezunu % 17,8, lise mezunu % 24,5, yüksekokul mezunu % 22,2, üniversite mezunu % 29,3, Yüksek Lisans/Doktora mezunu ise % 23,9'dur. Polis, asker ve güvenlik birimlerini isteyen babası okur-yazar olmayan öğrencilerin oranı % 18,2, ilkokul mezunu % 9,2, ortaokul mezunu % 10,8, lise mezunu % 7,3, yüksekokul mezunu % 5,2, üniversite mezunu % 4,3, Yüksek Lisans/Doktora mezunu ise % 3,5'tir. İlahiyatı isteyen babası okur-yazar olmayan öğrencilerin oranı % 14,5, ilkokul mezunu % 6,4, ortaokul mezunu % 4,7, lise mezunu % 3,9, yüksekokul mezunu % 6,2, üniversite mezunu % 3,6, Yüksek Lisans/Doktora mezunu ise % 4,1'dir. Eğitim-öğretmenliği isteyen babası okur-yazar olmayan öğrencilerin oranı % 7,3, ilkokul mezunu % 7,2, ortaokul mezunu % 6,7, lise mezunu % 5,1, yüksekokul mezunu % 5,7 üniversite mezunu % 3,2, Yüksek Lisans/Doktora mezunu ise % 2,0'dir. Spor bilimlerini isteyen babası okur-yazar olmayan öğrencilerin oranı % 5,5, ilkokul mezunu % 2,6, ortaokul mezunu % 1,7, lise mezunu % 2,1, yüksekokul mezunu % 1,0, üniversite mezunu % 0,7, Yüksek Lisans/Doktora mezunu ise % 1,2'dir. Bu durum öğrencilerin baba eğitim düzeyi yükseldikçe mühendislik ve mimarlığa dair mesleki yönelimlerinde artış olduğunu, baba eğitim düzeyi düştükçe ise, polis, asker ve güvenlik birimleri, ilahiyat ve eğitim-öğretmenlik ve spor bilimlerine dair mesleki yönelimlerinde artış olduğunu göstermektedir.

SONUÇ

Türkiye'de eğitim sistemi içerisinde bir okul modeli olarak İmam Hatip Okulları ile ilgili son yıllarda niteliği arttırmak amacıyla yapılan düzenlemelerden birisi olan program çeşitliliği ve proje okul uygulamasını konu edinen bu çalışmada, program çeşitliliği ve proje okul modelinin ana özelliklerinin ortaya konulması, öğrencilerin bu okulları tercih nedenleri ve mesleki eğilimlerinin incelenmesi amaçlanmıştır. Bu

kapsamda araştırma bulgularından elde edilen sonuçlar ilgili literatür bağlamında değerlendirilmiştir.

Öğrencilerin yeni bir uygulama olan proje AİHL'leri tercihlerinde önem sırasına göre aile yönlendirmesi, proje okulu olması, TEOG-LGS puanına göre tercih, İmam Hatip'li olma düşüncesi, iyi bir üniversite kazandırma potansiyeli, iyi bir din eğitimi alma düşüncesi gibi faktörlerin etkili olduğu tespit edilmiştir. Proje AİHL modeli henüz yeni bir uygulama olduğu için bu okulları seçen öğrencilerin tercihlerini etkileyen faktörleri karşılaştırmamıza imkan verecek başka bir saha çalışması tespit edilememiştir. Bununla birlikte genel olarak İmam Hatip Okulları üzerine yapılan çeşitli çalışmalarda öğrencilerin tercih ve yönelimlerine dair çeşitli bulgular söz konusudur. Bu bulgular, proje AİHL uygulamasını tercihte etkili olan faktörlerle karşılaştırıldığında ne tür bir farklılık oluştuğuna dair fikir verebilir.

Cebeci'nin 1987 yılında Sakarya, Zonguldak, Ereğli ve Karasu'daki İmam-Hatip Liselerinden 260 öğrenciye yönelik çalışmasında öğrencilerin %71'i dini bilgileri daha iyi öğrenmek, % 15'i aile isteği, % 9'u ise din görevlisi olmak amacıyla İmam Hatip Lisesini tercih ettiğini belirtmiştir.³⁶ Türkmen Gül tarafından 1993-1994 öğretim yılında Bursa ve çevre ilçelerindeki İHL'lerden 500 öğrenciye yönelik yapılan çalışmada ise öğrencilerin %50'si kendi isteğiyle, %26'sı ise aile isteğiyle İHL'yi tercih ettiğini ifade etmiştir.³⁷ Ünlü tarafından 1995-1996 yıllarında Bursa'daki 14 İmam-Hatip Lisesinden 565 öğrenciye yönelik yapılan çalışmada da öğrencilerin sırasıyla kendi istekleri ve aile yönlendirmesi ile bu okulları tercih ettikleri tespit edilmiştir.³⁸ Cerrah,³⁹ Karateke,⁴⁰ Korkmaz,⁴¹ Çetin⁴² ve Ateş⁴³ tarafından yapılan çalışmalarda da öğrencilerin İHL'yi daha çok kendi istekleri ile tercih ettikleri, aile isteği ve yönlendirmesinin daha sonra geldiği belirtilmiştir. Benzer bir şekilde Özensel ve Aydemir tarafından gerçekleştirilen çalışmada da öğrencilerin %43,6'sı İHL'de okumaya kendisinin, %32,7'si ise ailesinin isteği ve yönlendirmesi

³⁶ Suat Cebeci, *Ortaöğretimde Mesleki Din Eğitiminden Mezun Olanların Yönelişleri ve Sebepleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989), 75.

³⁷ Emine Türkmen Gül, *İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Beklentisi ve Sorunları* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998), 62.

³⁸ Yıldız Ünlü, *İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Beklentisi ve Sorunları* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999), 47.

³⁹ Lokman Cerrah, *İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin "Din-Toplum İlişkileri" Konusundaki Mülahazaları, Erzurum Örneği* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 33.

⁴⁰ Tuncay Karateke, *İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Sorun ve Beklentileri Batman İli Örneği* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 49.

⁴¹ Mehmet Korkmaz, "İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Bu Okulu Tercih Süreçleri", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/16 (2013), 22.

⁴² İsa Çetin, *Anadolu İmam Hatip Liselerinde Öğrenim Gören Öğrencilerin Okula İlişkin Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi* (İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 49.

⁴³ Pembegül Ateş, *İmam Hatip Lisesi'nde Okuyan Öğrencilerin İmam Hatip Lisesi'ni Tercih Nedenleri ve Beklentileri Gaziantep Örneği* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 37-41.

ile karar verdiğini ifade ederken,⁴⁴ Aşlamacı'nın araştırmasında, İHL öğrencilerinin %40,3'ü bu okulları kendi isteğiyle tercih ettiğini, %36,8'i ailesinin isteğinin İHL tercihinde daha etkili olduğunu belirtmiştir.⁴⁵ Özdemir ve Karateke'nin araştırmasında ise öğrencilerin İHL tercihlerinde sırasıyla aile, kendi bireysel tercihi ve lise tercih puanının etkili olduğu görülmüştür.⁴⁶

Örneklem büyüklüğü ve yakın zamanda yapılmış olmaları açısından bakıldığında Aşlamacı ile Özensel ve Aydemir'in çalışmalarında öğrencilerin yaklaşık % 40'ı AİHL'leri kendi isteği ile tercih ettiğini belirtirken, üçte biri aile isteği ve yönlendirmesinin etkili olduğunu ifade etmiştir. Proje AİHL öğrencilerini kapsayan bu çalışmada ise aile isteği ve yönlendirmesi ile tercih ettiğini belirtenlerin oranı % 27,7'dir. Bunun dışında proje okulu olması, TEOG-LGS puanı, İmam Hatipli kimliğine sahip olma, iyi bir üniversite kazanma arzusu, iyi bir din eğitimi alma düşüncesi gibi daha çok bireysel karar tercihlerinin de önemli bir faktör olduğu görülmektedir. Bu veriler ışığında değerlendirildiğinde kamuoyunda öğrencilerin İmam Hatip Okullarına ailelerinin baskısı ile gönderildiklerine dair görüşlerin saha gerçeklikleri ile örtüşmediği, öğrencilerin kendi tercihlerini yapma oranlarının daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Bununla birlikte ailelerin, kendi çocuklarının geleceği ile ilgili karar ve tercih süreçlerine müdahil olması son derece doğal bir yaklaşımdır. Ailelerin, çocuklarının eğitimine yönelik tercih süreçlerinde yönlendirmede bulunması diğer okul türleri için de geçerli bir durumdur.

Öğrencilerin Proje AİHL tercihlerinde cinsiyet, sınıf düzeyi, aile gelir durumu ve aile eğitim durumu gibi değişkenler açısından anlamlı farklılıklar tespit edilmiştir. Cinsiyet değişkeni açısından erkek öğrenciler, kız öğrencilere göre daha fazla aile yönlendirmesi ile bu okulları tercih ettiklerini belirtmişlerdir. Proje okulu olduğu için tercih etmede de kız öğrencilerin oranı erkek öğrencilerden daha fazla iken, erkek öğrencilerde İmam Hatipli olma düşüncesi ile okulları tercih etme kız öğrencilere göre daha yüksektir. Aşlamacı'nın yaptığı çalışmada da İHL tercihinde kız öğrencilerin kendi isteği ile İmam Hatip Lisesinde okuma oranı, erkek öğrencilerden daha yüksek çıkmıştır.⁴⁷

Sınıf düzeyi açısından bakıldığında proje AİHL'yi tercih etmede sınıf düzeyi yükseldikçe okul tercihinde ailenin etkisi artarken, alt sınıflarda proje okulu olması nedeniyle tercih etme oranı artmaktadır. Proje AİHL'leri tercihte alt sınıflarda okuyan öğrencilerin bu okulların akademik başarılarını daha fazla önemsedikleri ve iyi bir üniversite kazandırma düşüncesinin etkili olduğu görülmektedir. Bu sonuç,

⁴⁴ Ertan Özensel – Mehmet Ali Aydemir, *Türkiye İmam-Hatip Lisesi Öğrenci Profili Araştırma Raporu* (Türkiye İmam-Hatipliler Vakfı Araştırma Raporu, 2014), 61.

⁴⁵ İbrahim Aşlamacı, *Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Liseleri: Profiller, Algular, Memnuniyet, Aidiyet* (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 31.

⁴⁶ Şuayip Özdemir – Tuncay Karateke, “Öğrencilerin İmam Hatip Liselerini Tercih Etme Nedenleri (Elazığ Örneği)”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2018), 29.

⁴⁷ Aşlamacı, *Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Liseleri: Profiller, Algular, Memnuniyet, Aidiyet*, 31.

proje AİHL’de program çeşitliliği ile fen, sosyal, ilahiyat, hafızlık, yabancı dil, sanat ve spor gibi alanlarda öğrencilerin ilgi ve yönelimleri doğrultusunda daha yoğun bir eğitim vererek onların gelişimlerine katkı sunma, ayrıca üniversiteye hazırlanmalarını sağlama amacının öğrenciler tarafından benimsendiğini göstermektedir. Sınıf düzeyi düştükçe İmam Hatipli olmak için proje AİHL’yi tercih etme oranının da azalması ile birlikte değerlendirildiğinde proje AİHL’leri yeni seçen alt sınıflardaki öğrencilerin daha çok başarı odaklı bir anlayışla tercihte buldukları ifade edilebilir.

Aile gelir durumunun öğrencilerin proje AİHL’yi tercihlerinde etkili olup olmadığına yönelik analizlerde aile gelir durumu düşük öğrencilerin okul tercihlerinde okulun eve yakın olması ile proje okulunu tercih etmesi arasında anlamlı bir ilişki bulunmuş ve bu öğrencilerin oranları diğer gelir seviyelerine sahip öğrencilerden daha yüksek çıkmıştır. Ayrıca aile gelir durumu yükseldikçe öğrencilerin proje AİHL tercihlerinde iyi bir üniversite kazanma düşüncesi artarken, aile gelir durumu düştükçe öğrencilerin okul tercihlerinde ortaokuldaki öğretmenlerinin yönlendirme ve etkisinin arttığı görülmüştür.

Anne-baba eğitim durumunun da proje AİHL tercihinde etkili bir faktör olduğu görülmektedir. Elde edilen verilere göre anne ve baba eğitim düzeyi düştükçe iyi bir din eğitimi almak amacıyla tercih etme oranları ile ortaokuldaki öğretmenin yönlendirmesine bağlı olarak tercih etme oranları artmakta, eğitim düzeyi yükseldikçe iyi bir üniversiteyi kazanmak için proje AİHL tercih oranı artmaktadır. Ayrıca baba eğitim düzeyi yükseldikçe İmam Hatipli olmak düşüncesi ile tercih ettiğini belirtenlerin oranı yükselmektedir. Bu veriler, eğitim durumu yüksek olan ailelere mensup öğrencilerin proje okullarını tercih etmelerinde daha çok iyi bir üniversite kazanma arzusunu, diğer bir deyişle akademik başarı beklentisinin etkili olduğunu ortaya koymaktadır.

Proje AİHL öğrencilerinin gelecekte hedefledikleri mesleklere bakıldığında daha çok sağlık (tıp, eczacılık, diş hekimliği vb.), mühendislik ve mimarlık gibi fen ve matematik alanlarını düşündükleri görülmektedir. Adalet/hukuk, öğretmenlik, askerlik-polislik, PDR-Psikoloji ve ilahiyat alanlarına yönelimleri ise daha düşüktür. Aşlamacı’nın İmam Hatip Liseleri üzerine yaptığı araştırmada öğrencilerin % 23,4’ü ilahiyat alanında okumak istediğini belirtirken, bu oran proje AİHL öğrencilerinde % 4,6’dır. Normal Anadolu İHL öğrencilerinin tıp, eczacılık, diş hekimliği (% 15,7) ve mühendislik-mimarlık (% 10,8) alanları ile ilgili mesleki yönelimleri de proje AİHL öğrencilerinden düşüktür. Her iki okul türünde hukuk/adalet alanı birbirine yakın oranlara sahipken, normal AİHL öğrencileri öğretmenlik alanlarına (% 13) proje AİHL öğrencilerine göre daha fazla yönelim göstermektedirler.⁴⁸ Bu verilere göre normal AİHL ile proje AİHL öğrencilerinin mesleki yönelimlerindeki

⁴⁸ Aşlamacı, *Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Liseleri: Profiller, Algılar, Memnuniyet, Aidiyet*, 32.

en önemli farklılık, ilahiyat alanı ile sağlık ve mühendislik alanları tercihinde ortaya çıkmaktadır. Bu da proje AİHL öğrencilerinin daha çok dini alan dışında mesleki yönelime sahip olduklarını, özellikle fen ve sosyal bilimler programı uygulayan proje AİHL'leri bu amaçla tercih ettiklerini ortaya koymaktadır.

Mesleki eğilim cinsiyet değişkeni açısından incelendiğinde kız öğrencilerin erkek öğrencilere göre sağlık (tıp, eczacılık, diş hekimliği vb.), öğretmenlik, PDR-Psikoloji gibi alanlara yönelimlerinin daha yüksek olduğu, bununla birlikte erkek öğrencilerin de mühendislik ve mimarlık, polislik-askerlik, ilahiyat ve spor bilimlerine kız öğrencilere göre daha fazla eğilim gösterdikleri anlaşılmaktadır. Aşlamacı'nın araştırmasında da benzer bir şekilde kız öğrencilerin daha çok sağlık, öğretmenlik gibi alanlara yönelimi daha yüksek iken, erkek öğrencilerin ilahiyat, mühendislik, hukuk gibi alanlara yönelme oranları daha yüksek bulunmuştur.⁴⁹ Sınıf düzeyi açısından bakıldığında ise proje AİHL öğrencilerinin sınıf düzeyi yükseldikçe sağlık alanlarına dair mesleki yönelim oranlarında düşüş gözlenirken, polislik-askerlik, öğretmenlik ve ilahiyat alanlarına dair yönelimleri artmaktadır. Aşlamacı'nın araştırmasında da benzer bir şekilde sınıf düzeyi yükseldikçe ilahiyat ve öğretmenlik alanlarına yönelim artmaktadır.⁵⁰ Bu veriler, öğrencilerin ilk yıllarda tıp, eczacılık ve benzeri daha yüksek puanlı ve popüler bölümlerde okumayı arzu ettiklerini ancak süreç içinde bu kararlarını revize ederek kendileri için daha uygun bir alana yöneldikleri şeklinde yorumlanabilir.

Araştırmada aile gelir durumu ile anne baba eğitim durumunun öğrencilerin mesleki yönelimlerinde anlamlı farklılıklar oluşturduğunu ortaya koymuştur. Bu bağlamda aile gelir durumu arttıkça tıp, eczacılık, diş hekimliği alanlarına dair yönelim artarken, gelir durumu düştükçe polislik-askerlik ve spor bilimleri alanına yönelim artış göstermektedir. Bu veriler, yüksek gelirli ailelerin çocuklarının yüksek gelirli meslekleri seçme eğiliminde olduğunu ortaya koymaktadır. Anne-baba eğitim düzeyi açısından bakıldığında ise eğitim düzeyi yükseldikçe mühendislik-mimarlık alanlarına yönelim artarken, anne-baba eğitim düzeyi düştükçe polislik-askerlik, ilahiyat, öğretmenlik, spor bilimlerine yönelim artmaktadır. Aile gelir ve eğitim düzeyi yüksek öğrencilerin bu alanları daha az tercih etmelerinin bu mesleklerin toplumsal prestij açısından daha düşük algılanması ile ilgili olduğu düşünülebilir.

KAYNAKÇA

Aşlamacı, İbrahim. *Pakistan Medreselerine Bir Model Olarak İmam-Hatip Okulları*. İstanbul: Dem Yayınları, 2014.

⁴⁹ Aşlamacı, *Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Liseleri: Profiller, Algılar, Memnuniyet, Aidiyet*, 32.

⁵⁰ Aşlamacı, *Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Liseleri: Profiller, Algılar, Memnuniyet, Aidiyet*, 32-33.

- Aşlamacı, İbrahim. *Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Liseleri: Profiller, Algılar, Memnuniyet, Aidiyet*. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.
- Ayhan, Halis. *Türkiye’de Din Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Ateş, Pembegül. *İmam Hatip Lisesi’nde Okuyan Öğrencilerin İmam Hatip Lisesi’ni Tercih Nedenleri ve Beklentileri (Gaziantep Örneği)*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Can, Abdullah. *SPSS ile Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi*. Ankara: Pegem Akademi, 2018.
- Cebeci, Suat. *Ortaöğretimde Mesleki Din Eğitiminden Mezun Olanların Yönelişleri ve Sebepleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989.
- Cebeci, Suat. *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye’de Din Eğitimi*. Ankara: Akçağ Yayıncılık, 2. Basım, 2005.
- Cerrah, Lokman. *İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin “Din-Toplum İlişkileri” Konusundaki Mülhazaları, Erzurum Örneği*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Çetin, İsa. *Anadolu İmam Hatip Liselerinde Öğrenim Gören Öğrencilerin Okula İlişkin Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi*. İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Diñçer, Nahit. *1913’ten Günümüze İmam-Hatip Okulları Meselesi*. haz. Ertuğrul Düzdağ. İstanbul: Şule Yayınları, 1998.
- Gül, Emine Türkmen. *İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- İlköğretim ve Eğitim Kanunu ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun (Kanun No. 6287), Resmi Gazete 28261 (11 Nisan 2012). Erişim 20 Nisan 2020. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2012/04/20120411-8.htm>
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Karateke, Tuncay. *İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Sorun ve Beklentileri Batman İli Örneği*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010
- Korkmaz, Mehmet. “İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Bu Okulu Tercih Süreçleri”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/16 (2013), 7-40.
- Millî Eğitim Bakanlığı. *Millî Eğitim İstatistikleri Örgün Eğitim 2018-2019*. PDF: Strateji Geliştirme Başkanlığı, 2019. 30102730_meb_istatistikleri_organ_egitim_2018_2019.pdf

- Milli Eğitim Bakanlığı, Din Öğretimi Genel Müdürlüğü. *Anadolu İmam Hatip Liselerinde Program Çeşitliliği (Proje Okulları) Kitapçığı*. Ankara: 2018.
- Milli Eğitim Bakanlığı Ortaöğretim Kurumları Yönetmeliği, *Resmi Gazete* 28758 (7 Eylül 2013). Erişim 30 Haziran 2020. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2013/09/20130907-4.htm>
- Milli Eğitim Temel Kanunu ile Bazı Kanun ve Kanun Hükmünde Kararnamelerde Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun, (Kanun No, 6528), *Resmi Gazete* 28941 (1 Mart 2014). Erişim 19 Aralık 2019. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2014/03/20140314-1.htm>.
- Milli Eğitim Bakanlığı Özel Program ve Proje Uygulayan Eğitim Kurumları Yönetmeliği, *Resmi Gazete* 29818 (1 Eylül 2016). Erişim 25 Mayıs 2019. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2016/09/20160901-32.htm>.
- Milli Eğitim Bakanlığı, Din Öğretimi Genel Müdürlüğü. “Din Öğretimi Genel Müdürlüğüne Bağlı Okullar”. Erişim 10 Haziran 2020. http://dogm.meb.gov.tr/bilgisistemi/okul_listesi
- Milli Eğitim Bakanlığı, Din Öğretimi Genel Müdürlüğü. “Anadolu İmam Hatip Liseleri, İmam Hatip Ortaokulları Vizyon Belgesi”. Erişim 12 Haziran 2020. <https://dogm.meb.gov.tr/www/anadolu-imam-hatip-liseleri-ve-imam-hatip-ortaokullari-vizyon-belgesi/icerik/526>
- Milli Eğitim Bakanlığı. “Özel Program ve Proje Uygulayan (Program/Proje) İmam Hatip Okulları Danışma Kurulu Uygulama Usul ve Esasları”. Erişim 25 Ocak 2020. https://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2018_11/21102043_Program_Proje_OkullarY_DanYsma_Kurulu_Uygulama_EsaslarY.pdf
- Milli Eğitim Bakanlığı. “Talim Terbiye Kurulu Başkanlığı”. Erişim 15 Nisan 2020. https://ttkb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2018_02/21173451_ort_ogrtm_hdc_2018.pdf
- Milli Eğitim Bakanlığı. “2020 yılı Sınavla Öğrenci Alacak Ortaöğretim Kurumlarına İlişkin Merkezî Sınav Başvuru ve Uygulama Kılavuzu”. Erişim 10 Haziran 2020. https://www.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2020_05/06105923_BasYvuru_ve_Uygulama_KYlavuzu_2020_GuYncel.pdf
- Milli Eğitim Bakanlığı. “Teknoloji Anadolu İmam Hatip Lisesi Açılıyor”. Erişim 21 Haziran 2020. <https://dogm.meb.gov.tr/www/teknoloji-anadolu-imam-hatip-lisesi-aciliyor/icerik/1031>
- Öcal, Mustafa. “Kuruluşundan Günümüze İmam-Hatip Liseleri”. *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 6 (1999), 201-254.
- Öcal, Mustafa. “İmam-Hatip Liselerinde Din Eğitimi”. *Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü - Nurullah Altaş. Ankara: Gündüz Matbaacılık, 2. Basım, 2012.

- Özdemir, Şuayip – Karateke, Tuncay. “Öğrencilerin İmam Hatip Liselerini Tercih Etme Nedenleri (Elazığ Örneği)”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2018), 5-32.
- Özensel, Ertan – Aydemir, Mehmet Ali. *Türkiye İmam-Hatip Lisesi Öğrenci Profili Araştırma Raporu*. Konya: TİMAV, 2014. <https://timav.org.tr/raporlar/turkiye-imam-hatip-lisesi-ogrenci-profil-arastirmasi/>.
- Sitembölükbaşı, Şaban. *Türkiye’de İslam’ın Yeniden İnkişafı 1950-1960*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Ünlü, Yıldız. *İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Zengin, Mahmut. “Modern Türkiye’de Din ve Eğitim Politikaları Ekseninde İmam Hatip Okulları Üzerine Bir Analiz”. *Geleceğin İnşasında İmam Hatip Okulları*. ed. İhsan Erdem vd. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2017.

Din Eğitimi Olgusunu Tanımlama Problemi

The Problem of Defining the Phenomenon of Religious Education

Nazım BAYRAKDAR

Doç. Dr., Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Din Eğitimi Bilim Dalı
Assoc Prof., Uşak University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Religious Education, Uşak / Turkey
nazim.bayrakdar@usak.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-5500-5170

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 6 Temmuz / July 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 10 Ekim / October 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.764866

Atıf / Citation: Bayrakdar, Nazım. "Din Eğitimi Olgusunu Tanımlama Problemi / The Problem of Defining the Phenomenon of Religious Education". *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches* 54 (Aralık / December 2020/2), 433-456. doi: 10.29288/ilted.764866

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Din eğitimi faaliyetlerini geçmişiyile ve bugünüyle araştırma sorumluluğunu üstlenmiş bilim dalı din eğitimi bilimidir. Din eğitimi biliminin öncelikli görevi, araştırma sahasının sınırlarını netliğe kavuşturmaktır. Bunun için yapılması gereken ise din eğitimi olgusunu tanımlamaktır. Literatüre bakılırsa, bu amaçla yapılmış birçok tanımın olduğu görülecektir. Ne var ki bu tanımlar, din eğitiminin mahiyetinin ve kapsamının ne olduğu hususunda din eğitimi bilimcilerin uzlaşısı içerisinde bulunmadıklarını göstermektedir. Bu çalışmada din eğitimi için yapılmış söz konusu tanımlar analiz edilip değerlendirilmiş ve yeni bir tanım önerisi ortaya konulmuştur. Tanımlama yapılırken objektif yaklaşım esas alınmış ve 'nedir?' sorusuna cevap aranmıştır. Din eğitimi için yapılmış tanımları değerlendirme ve yeni bir tanım geliştirme sürecinde tanımla ilgili ortaya konulmuş esaslar göz önünde bulundurulmuştur. Yapılan araştırmada din eğitimi için yapılmış normatif tanımların din eğitimi olgusunun nelliğini ve kapsamını ifade etmekte yetersiz kaldığı, deskriptif tanımların ise söz konusu olguya dair bazı noktaları bulanık bıraktığı sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Din Eğitimi Bilimi, Terminolojik Sorunlar, Din Eğitimi Faaliyeti, Tanım Analizi, Normatif Tanımlar, Deskriptif Tanımlar, Tanım Önerisi.*

Abstract

The branch of science that has undertaken the responsibility of researching religious education activities with its past and present is the science of religious education. The primary task of the science of religious education is to clarify the boundaries of the research field. The needs to be done for this, is to define the phenomenon of religious education. If we look at the literature, it will be seen that there are many definitions for religious education. However, these definitions show that religious education scholars do not agree on what the nature and scope of religious education is. In this study, a new definition proposal has been put forward by analyzing and evaluating the definitions made for religious education. In the research, it was concluded that the normative definitions made for religious education are insufficient to express the nature and scope of the reality of religious education, while descriptive definitions leave some points about the reality in question blurred.

Keywords: *Science of Religious Education, Terminological Problems, Activity of Religious Education, Description Analysis, Normative Definitions, Descriptive Definitions, New Definition Proposal.*

Extended Summary

In this study, answers to the questions of "What is the adequacy of the definitions for religious education in terms of revealing the nature and scope of the phenomenon of religious education?" were sought. Six different definitions for religious education constituted the sample of the study. The main reason why these definitions are included in the sample is that they were made by religious education scholars and they are used more frequently in the science of religious education literature. While determining the definitions to be included in the sampling, the descriptive or normative statuses of the definitions were also taken into consideration, and thus, definitions of both groups were found in the sample. Within the scope of the research, firstly, the meaning areas of the concepts of religion and education were revealed by scanning the literature, and thus, the conceptual framework of the proposed new definition for the phenomenon of religious education was clarified. Then, definitions made for religious education were analyzed. In this process, the dilemmas caused by these definitions or the points they left obscure were addressed, and the necessity of developing a new definition for the phenomenon of religious education was grounded. Two different methods were used to test the adequacy of the definitions selected as samples to clarify the boundaries of the research field of the phenomenon of religious education or the science of religious education. In the first, the clarity of the meaning field of the expressions used in the definition is examined; secondly, the status of the definition to reveal the distinctive features of activities within the scope of religious education is examined. While evaluating the definitions made for religious education and developing a new definition, the qualifications to

be included in the definition and the points to be considered in the definition process were taken into account. In this study, it was pointed out that the normative definitions for religious education are insufficient to reflect the nature and scope of the phenomenon of religious education. It is emphasized that in order to develop a definition that will cover all religious education activities carried out with different approaches, it is necessary to approach the phenomenon of religious education objectively. It has been stated that there are two problem areas that should be dealt with separately from each other. In this study, the phenomenon of religious education has been defined as follows: It is the process of creating a change in an individual's behavior by including elements related to or associated with religion in the interaction environment. There are features that distinguish this definition from other descriptive definitions. Defining the phenomenon of religious education by emphasizing easily observable elements instead of elements that cannot be directly observed or are very difficult to observe is one of these features. This feature is valuable in that it enables an answer to the question of what activities within the scope of religious education are based on objective data rather than subjective opinions. Because, according to this definition, it is not necessary to determine the subject of the behaviors that are desired to be brought to the addressee in order to decide whether any educational activity will be considered within the scope of religious education, and there is no need to classify the behaviors in question according to the field they are related to. The important and decisive point here is the nature of the observable elements that are included in the interaction environment of the individual during the education process. Interaction factors that enable an educational activity to be handled within the scope of religious education may be directly or indirectly related to religion. The elements that are directly related to religion are too clear to allow any discussions. It can be easily determined whether the content, the tools used and the visuals used in the education process are related to religion. The place where it is conducted can also play a determining role in the inclusion of an educational activity within the scope of religious education. Mosque, church, synagogue, lodge, mausoleum can be given as examples of such places. The prominent character of the person conducting the educational activity is also one of the determining factors whether the activity in question will be considered within the scope of religious education. According to the definition we propose, an activity does not need to be carried out on the basis of the teachings of a particular religion to be included in the scope of religious education. Whether it is conducted with an adoptive or unbiased approach does not determine whether an activity will fall within the scope of religious education. According to the definition we propose, the negativity of the elements included in the educational process with religion or any religion in general does not necessitate the exclusion of the process from the scope of religious education. In this regard, the absence of a special lesson on religion in any education system does not mean that religious education is not included at all. It will not go beyond being a baseless claim to say that a state does not give place to religious education in schools without detailed examination of the curriculum of each course in the education system.

GİRİŞ

Din eğitimi faaliyetlerini geçmişle ve bugünle araştırma sorumluluğu üstlenmiş bilim dalı, din eğitimi bilimidir.¹ Ne var ki bu bilim dalı henüz oldukça yenidir.² Bu nedenle diğer bilim dallarının çözüme kavuşturduğu birçok temel problem, din eğitimi bilimi alanında henüz ciddi şekilde ele alınmış dahi değildir.

¹ Süleyman Akyürek, "Din Eğitimi Gerçekliği ve Din Eğitimi Bilimlerine İlişkin Bir Analiz", *Bilimname* 19 (2010/2), 117; Abbas Çelik, *Din Eğitimi* (İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2017), 42.

² Din Eğitimi bilim dalının dünyada ve ülkemizde doğuşunu geciktiren faktörlere dair geniş bilgi için bkz. Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2010), 33-38; Din eğitimi biliminin ülkemizdeki kuruluşu ve gelişimi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Nevzat Yaşar Aşıkoğlu, "Din Eğitimi Biliminin Türkiye'de Bağımsız Bir Disiplin Olarak Doğuşu ve Gelişimi", *Diyanet İlmî Dergi* 30/3 (1994), 85-92.

Araştırma sahasını netliğe kavuşturmak ve kendi terminolojisini oluşturmak her bilim dalının öncelikli görevleri arasında yer almaktadır. Çünkü araştırma sahası netliğe kavuşmamış ve terminolojisi oluşmamış alanlarda nitelikli çalışmalar ortaya konulması oldukça güçtür.

Din eğitimi bilimi söz konusu olduğunda, araştırma sahasını netliğe kavuşturma ve terminolojisini oluşturma görevlerinin ehemmiyeti daha da artmaktadır. Zira bu iki görev alanında çözüme kavuşturulmayı bekleyen birçok sorun vardır ve dahası bu sorunlar, diğer birçok soruna ya kaynaklık etmekte ya da onların çözümünü güçleştirmektedir.

Literatüre bakıldığında, din eğitimi olgusunun mahiyetinin ve kapsamının ne olduğu hususunda din eğitimi bilimciler arasında bir uzlaşının olmadığı görülmektedir. Din eğitimi olgusu için yapılmış tanımlamalar arasındaki farklılıklar bunun en açık kanıtıdır.³ Bu esasen geçmişten beri süregelen bir sorundur.⁴ Bu sorunu analiz ederek çözüme kavuşturma tabi ki din eğitimi bilimcilerine düşen bir sorumluluktur.

Din eğitimi olgusunu tanımlamak önemlidir; ancak yapılacak tanımın niteliği bundan daha önemlidir. Zira bilimsel yaklaşım esas alınarak ve tanımlama ile ilgili esaslar gözetilerek yapılmaması durumunda ortaya konulacak tanım, din eğitiminin mahiyetine ve kapsamına dair belirsizliği daha da arttıracaktır.

Bir şeyi kendisiyle aynı cinsten olan şeylerle bir araya getirirken farklı olduğu şeylerden ayıran ifadelerle ‘tanım’ denilmektedir.⁵ Tanım yapmak, ‘nedir?’ sorusuna cevap vermek⁶ ve böylelikle o şeyin mahiyetini, özelliklerini ve sınırlarını netliğe kavuşturmadır.

Tanım yaparken dikkat edilmesi gereken bazı hususlar vardır. Bunlar arasında ön plana çıkanlar şunlardır:⁷

- Tanım tam olmalı, tanımı yapılan şeyin kapsamını tam anlamıyla ifade edebilmelidir. Bir diğer ifadeyle tanım, “efradını cami agharını mani” olmalıdır.

- Tanım, açık olmalı; bir şey, kendisinden daha açık olmayan şeylerle tanımlanmamalıdır. Bu nedenle tanımda kullanılan ifadelerin açık ve seçik olmasına dikkat edilmelidir.

- Tanım, kısır döngü içermemelidir. Bir şey; bilinmesi kendisine bağlı başka bir şeye dayandırılarak tanımlanmamalıdır.

³ Bu tanımların bir kısmına aşağıda yer verilecektir.

⁴ Cemil Osmanoğlu, “Cumhuriyet Dönemi Eğitim Literatüründe Din Eğitimine İlişkin Temel Kavramların Kullanılışı Üzerine Bir Araştırma”, *Bilimname* 30 (2016/1), 157-205.

⁵ İbrahim Emiroğlu, *Ana Konularıyla Klasik Mantık* (İstanbul: Asa Kitabevi, 1999), 90.

⁶ Doğan Özlem, *Mantık: Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi* (Ankara: İnkılâp Kitabevi, 2004), 106.

⁷ Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1986), 41; Kadir Çüçen, *Mantık* (Bursa: Asa Kitabevi, 1999), 60, 61; İbrahim Emiroğlu, *Ana Konularıyla Klasik Mantık*, 97, 98.

- Tanım ne çok uzun ne de çok kısa olmalıdır.

Bu çalışmada, “*din eğitimi için yapılan tanımların din eğitimi olgusunun mahiyetini ve kapsamını ortaya koyma açısından yeterlilik durumu nedir?*” sorusuna cevap aranmıştır. Araştırmanın örneklemini din eğitimi için yapılan altı farklı tanım oluşturmuştur. Bu tanımların örnekleme dâhil edilmelerinin ana sebebi, din eğitimi bilimciler tarafından yapılmış ve din eğitimi bilimi literatüründe daha sık yer verilmiş olmalarıdır. Örnekleme dâhil edilecek tanımlar belirlenirken tanımların deskriptif ya da normatif niteliğe sahip olma durumları da göz önünde bulundurulmuş ve böylelikle örneklem içerisinde her iki gruba ait tanımların bulunması sağlanmıştır.

Araştırma kapsamında öncelikle literatür taraması yapılarak din ve eğitim kavramlarının anlam sahaları ortaya konulmuş ve böylelikle din eğitimi olgusu için önerilen yeni tanımın kavramsal çerçevesinin ne olduğu hususu netliğe kavuşturulmuştur. Daha sonra ise din eğitimi için yapılmış tanımlar analiz edilmiştir. Bu süreçte söz konusu tanımların yol açtığı açmazlara ya da karanlık bıraktığı noktalara değinilmiş ve din eğitimi olgusu için yeni bir tanım geliştirmenin gerekliliği temellendirilmiştir. Örnekleme olarak seçilen tanımların din eğitimi olgusunun ya da din eğitimi biliminin araştırma sahasının sınırlarını netleştirme konusundaki yeterlilik durumlarını test etmek üzere iki farklı yola başvurulmuştur. Birincisinde, tanım içerisinde kullanılan ifadelerin anlam sahasının netlik durumuna; ikinci olarak ise tanımın, din eğitimi kapsamına giren faaliyetlerin ayırt edici özelliklerini ortaya koyma durumuna bakılmıştır. Din eğitimi için yapılmış tanımlar değerlendirilirken ve yeni tanım geliştirilirken tanımda bulunması gereken nitelikler ve tanımlama sürecinde dikkat edilmesi gereken hususlar dikkate alınmıştır.

1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.1. Din Kavramı

Din eğitimi tamlamasında ‘din’, eğitime konu edilen olguyu ifade etmektedir. Bu bakımdan din eğitimi için sağlıklı bir tanımlama yapılabilmesi için ‘*din nedir?*’ sorusuna cevap bulunması şarttır.

Öncelikle şu hususu belirtmek gerekir ki din kavramı, düşünürlerin geneli tarafından kabul görmüş bir tanıma sahip değildir.⁸ Hem çok yönlü hem de etki alanı oldukça geniş olduğu için din, birçok disiplinin ilgi alanına girmektedir. Tabi ki her disiplin, din olgusunu kendi perspektifinden ele almak durumundadır. Felsefeciler, sosyologlar, psikologlar, antropologlar, kelamcılar vs. tarafından yapılmış olan din tanımları arasındaki farklılık da esasen bundan kaynaklanmaktadır.

⁸ Belkis Temren, “Din Antropolojisi Açısından İnanç ve Din Olgusuna İlişkin Bir Değerlendirme”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Dergisi* 38/1-2 (1998), 304.

Yeryüzünde ‘din’ olarak nitelendirilen inanç sistemlerinin sayısı oldukça fazladır. Bunlar sahip oldukları çeşitli özelliklerle birbirinden ayrılmaktadır. Diğer yandan söz konusu inanç sistemlerinin ‘din’ olarak nitelendirilmesini sağlayan ortak özelliklerinin de olması gerekir. Bu özelliklerin tespiti halinde din kavramı için sağlıklı bir tanım geliştirmek çok da güç olmayacaktır.

Bir inanç sisteminin ‘din’ kavramına örnek teşkil etmesi için sahip olması gereken kritik özelliklerin ne olduğu, din kavramı için yapılmış tanımlardan hareketle açıklığa kavuşturulabilir. Ne var ki söz konusu tanımların sayısı oldukça fazladır.⁹ Bir makale çalışması içerisinde bu tanımların hepsine yer verilmesinin imkânı bulunmadığı gibi gereği de yoktur. Bununla birlikte din eğitimi olgusunu tanımlarken din kavramı için yapılan tanımlardan hangisinin esas alındığının belirtilmesi de son derece önemlidir.

Din kavramı için yapılmış tanımlar araştırmacılar tarafından özsel ve işlevsel olmak üzere iki gruba ayrılmaktadır.¹⁰ Özsel tanımlarda dinin içeriğine, insanlar için getirdiği değerlere, tabiatüstülük, kutsallık, ilahilik gibi öze ait niteliklerine vurgu yapılmakta iken işlevsel tanımlarda dinin ne olduğundan ziyade ne işlev gördüğü hususu ön plana çıkarılmaktadır.¹¹ Hem özsel hem de işlevsel özellikleri dikkate alınarak din kavramı için yeni bir tanım ortaya konulması da mümkündür.¹² Bu çalışma kapsamında, din eğitimi için önerilen tanıma dayanak teşkil etmek üzere geliştirilen aşağıdaki tanım böyle bir yaklaşımın ürünüdür:

Aşkın / yüce kabul edilen bir varlığa tapınma esasına dayanan, kutsal kabul edilen çeşitli unsurlar içeren, bireyin hayatı anlamlandırma, güven ve huzur arayışına tekabül eden, mensuplarını belirli değerler etrafında birleştirerek bir düzen içerisinde yaşamaya yönelten inanç sistemidir.

1.2. Eğitim Kavramı

Eğitim de çok boyutlu ve tanımlanması güç kavramlardan biridir. Eğitim kavramı için yapılan tanımların oldukça fazla olması¹³ ve bu tanımların ciddi farklılıklar içermesi bu gerçeği net bir şekilde ortaya koymaktadır.

⁹ Din kavramı için yapılmış tanımlara ulaşmak için bkz. Günay Tümer - Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi* (Ankara: Ocak Yayınları, 2002), 6, 7; Muharrem Yıldız - Mehmet Mekin Mecin, “Din Fenomenolojisi ve Belli Başlı Öncüleri”, *Ekev Akademi Dergisi* 16/53 (2012), 247-278; İsmail Çalışkan, “Din Tanımlarında Tezahür Eden Din Anlayışları - İslam Düşüncesindeki Tanımların Tasnif ve Tahlili-”, *Turkish Studies* 11/17 (2016), 221-244.

¹⁰ Hayati Hökekleli, *Din Psikolojisine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2016), 38.

¹¹ Ramazan Bulut, “Sosyoloji ve Din Sosyolojisi”, *Din Sosyolojisi*, Ed. Ahmet Onay - Nazmi Avcı (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2017), 17.

¹² Abdurrahman Kurt, “Sosyolojik Din Tanımları ve Dine Teolojik Bakış Sorunu”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 82.

¹³ Eğitim kavramı için yapılan tanımlar için bkz. Özcan Demirel - Zeki Kaya, “Eğitim ile İlgili Temel Kavramlar”, *Eğitim Bilimine Giriş*, ed. Özcan Demirel - Zeki Kaya (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2009), 5-6; Temel Topal, “Eğitim Biliminin Temel Kavramları”, *Eğitim Bilimine Giriş*, ed. Mustafa Onur - Mustafa Şanal (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2016), 2,3; Recep Özkan, “Temel Kavramlar”, *Eğitim Bilimine Giriş*, ed. Recep Özkan, Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2016), 2,3.

Eğitim kavramı için yapılan tanımların bir kısmında eğitimin mahiyeti / neliği ortaya konulurken önemli bir kısmında ise eğitimle bireye kazandırılmak istenen davranışlar ön plana çıkarılmıştır. Bu özelliklerinden hareketle söz konusu tanımları deskriptif ve normatif olmak üzere iki grupta toplamak mümkündür.

Eğitim, insanın öğrenme kabiliyeti ile yakından ilişkilidir. Öğrenme kavramı, çevre ile etkileşimine bağlı olarak bireyde oluşan nispeten kalıcı izli davranış değişikliği şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁴ Öğrenme tanımında geçen davranış, organizmanın etkiye karşı verdiği gözlenebilir ve ölçülebilir her türlü tepkiyi içeren oldukça geniş kapsamlı bir kavramdır.¹⁵ Çevre ile etkileşim sürecinde bireyin inançlarında, değerlerinde, tutumlarında, bilgilerinde, becerilerinde vs. meydana gelen nispeten kalıcı izli her değişiklik öğrenme kapsamında ele alınmaktadır.

Sahip olduğu öğrenme kabiliyeti, dünyaya hiçbir şey bilmez şekilde gelen insanın,¹⁶ hayatta kendisine lazım olacak bilgi ve becerileri kazanmasında kilit rol oynamaktadır. İnsanın öğrenme kabiliyetinin temelinde ise çevre ile etkileşim kurma özelliği ile düşünme ve hıfzetme kabiliyeti bulunmaktadır. Bunların, eğitime de zemin teşkil eden özellikler olduğu açıktır.

Bireyin kendisini çevreleyen unsurlarla etkileşimi, hayatın olağan akışı içerisinde herhangi bir kasıt olmaksızın / kendiliğinden gerçekleşiyorsa bu durum, eğitimin informal boyutunu oluşturmaktadır. Eğitimin bir de formal boyutu bulunmaktadır. Formal eğitim, bireyin çevre ile etkileşim sürecinin yönetilmesini / kontrol edilmesini ifade etmektedir. Bu elbette kendiliğinden olacak bir iş değildir. Bu nedenle 'kasıtlılık', formal eğitimin en temel özelliğini oluşturmaktadır.¹⁷

Eğitim kavramını, hem formal hem de informal boyutunu kapsayacak şekilde, *çevresine, etkileşim kurabileceği unsurlar dâhil edilerek bireyin davranışlarında değişiklik meydana getirme süreci* şeklinde tanımlamak mümkündür. Söz konusu unsurların bireyin çevresine dâhil edilmesi belirli amaçlarla / kasıtlı şekilde gerçekleşebileceği gibi kasıtsız şekilde de gerçekleşebilir. Eğitim bilimi literatüründe birinci durumu ifade etmek üzere 'formal eğitim', ikinci durumu ifade etmek için de 'informal eğitim' kavramı kullanılmaktadır.¹⁸

Etkileşim çevresine dâhil edilen unsurların mahiyeti dikkate alınarak bireyin eğitim sürecinde kazanacağı davranışlara ilişkin öngörülerde bulunulabilse de kesin yargılara ulaşılamaz. Zira bireyin etkileşim çevresinde bulunan unsurların sayısı oldukça fazla olup bu unsurların hangisi ya da hangileriyle ne şekilde etkileşim

¹⁴ Ahmet Saban, *Öğrenme Öğretme Süreci Yeni Teori ve Yaklaşımlar* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2014), 170.

¹⁵ Özcan Demirel, *Öğretimde Planlama ve Değerlendirme - Öğretim Sanatı* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2006), 9.

¹⁶ en-Nahl 16/78.

¹⁷ Nuray Senemoğlu, *Gelişim Öğrenme ve Öğretim* (Ankara: Ertem Matbaacılık, 1997), 7, 8.

¹⁸ Formal eğitim ile informal eğitim hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Nurettin Fidan ve Münire Erden, *Eğitime Giriş* (Ankara: Alkim Yayınevi, trs.), 13, 14.

kuracağı –içsel ya da dışsal- birçok faktörün etkisi altındadır. Üstelik bu faktörlerin sağlıklı şekilde tespiti hem güç hem de uzun zaman gerektiren bir iştir. Bu bakımdan ilgili olduğu alana göre eğitim faaliyetleri sınıflandırılırken eğitim sürecinde kazandırılmak istenen davranışın değil, bireyin etkileşim çevresine dâhil edilen unsurların hangi alanla ilgili olduğuna bakılması daha isabetli olacaktır.

1.3. Din Eğitimi İçin Yapılan Tanımların Analizi

Din eğitimi bilimcilerin din eğitimi olgusu için yaptıkları tanımlardan bazıları şunlardır:

a. “Bireyin kendi dinî yaşantıları ve öğrenmeleri yoluyla dinî duygu, düşünce ve tutumlarında bir şekillenme, gelişme olması ve bu gelişime rehberlik edilmesi sürecidir.”¹⁹

b. “Bireyin dinî davranışlarında kendi yaşantıları yoluyla ve kasıtlı olarak isten-dik değişme meydana getirme denemeleri sürecidir.”²⁰

c. “Bireyin fıtratında bulunan inanma duygu ve ihtiyacı çerçevesinde din olgusu-nu kavramasına rehberlik etme ve kabul ettiği dinin önerdiği yaşam biçimini öğren-mesine yardımcı olma sürecidir.”²¹

d. “Bireyde, kendi yaşantısı yoluyla dinle ilgili davranış değişikliği meydana ge-tirme sürecidir.”²²

e. “Bireyde din ile ilgili davranış değişikliği meydana gelme sürecidir.”²³

f. “İnsanın doğuşla beraberinde getirdiği dini istidat ve kabiliyetlerini işleyip geliştirmek üzere başta Allah’ı ve ilahi kelâmı öğrenip kabul ederek, ilahi kelâm içinde mevcut bilgiler ve talepler doğrultusunda yaşayışını düzenleyebilmesidir.”²⁴

Yukarıdaki tanımların bazıları normatif nitelik arz ederken bazıları deskriptif niteliktedir. Okumuşlar ve Genç’e ait üçüncü tanım ile Yavuz tarafından yapılan altıncı tanım normatif niteliktedir. Tosun, Aydın, Akyürek ve Ev’e ait tanımlarda ise deskriptif nitelik ağır basmaktadır.

1.3.1. Din Eğitimi için Yapılan Normatif Tanımların Analizi

Normatif nitelik arz eden tanımların karakteristik özelliği din eğitimi olgusuna değer atfetmeleri ve hedef tayin etmeleridir. Bu tanımlara göre bireye din eğitimi hizmeti verilmesi iyidir, önemlidir, gereklidir. Bireye din eğitimi hizmeti verilme-

¹⁹ Hacer Aşık Ev, “Kavramsal Çerçeve”, *Din Eğitimi*, ed. Hasan Dam (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2018), 27.

²⁰ Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2010), 23.

²¹ Muhiddin Okumuşlar-Fatih Genç, “Din Eğitiminin Bilimselleşmesi/Neliği”, *Din Eğitimi El Kitabı*, ed. Recai Doğan - Remziye Ege (Ankara: Grafiker Yayınevi, 2015), 61.

²² M. Şevki Aydın, *Din Eğitimi Bilimi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 81.

²³ Süleyman Akyürek, “Din Eğitimi Biliminin Alt Bilim Dallarına İlişkin Bir Analiz”, *Kuram ve Eylem Yönüyle Din Eğitiminin Teolojik ve Felsefi Temelleri Sempozyumu* (Konya: İlahiyat Derneği Yayınları, 2010), 98.

²⁴ Kerim Yavuz, *Günümüzde Din Eğitimi* (Adana: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988), 52.

mesi kötüdür, zararlıdır, ihmalkârlıktır. Olması gerektiği düşünülen / ideal görülen duruma vurgu yapılması da bu tür tanımların ayırt edici özelliklerinden biridir.

Normatif din eğitimi tanımlarının temelinde, dinin, istifade edilmesi gereken bir kaynak olduğu varsayımı yatmaktadır. İnsanın fitraten dine ihtiyaç duyduğu ve dine yöneldiği, din duygusunun onda doğuştan bulunduğu, bu duygunun tatmin edilmesinin sağlıklı gelişimin önemli bir parçasını teşkil ettiği gibi bilimsel verilerle de desteklenebilecek düşünceler normatif din eğitimi tanımlarına esas teşkil etmektedir. Bu tür tanımlara göre din eğitimi, bireylerin din kaynağından istifade etmelerine imkân hazırlayan bir unsur olmasının yanı sıra dinî bir sorumluluktur.

Din kavramının, inanılan / mensubu bulunulan din ile sınırlandırılmış olması da normatif din eğitimi tanımlarının dikkat çekici bir başka özelliğini teşkil etmektedir. Bu tanımlara göre Müslüman bireyler için din eğitimi, İslam dininin eğitimi iken Hıristiyan bireyler için din eğitimi, Hıristiyanlık eğitimidir.

Normatif din eğitimi tanımlarında din eğitiminin neliğini ortaya koyma ve din eğitimi sürecinde yaşananların mahiyetini açıklığa kavuşturma kaygısı pek sezilmez. Söz konusu tanımlar perspektifinden bakılırsa, bir faaliyetin din eğitimi kapsamına girip girmediğinin tespiti için maksadının ne olduğuna bakılması yeterlidir. Ulaşılmak istenen asıl gaye belirli bir dinin dindarının yetiştirilmesi ise yürütülen faaliyet din eğitimi kapsamında demektir.

Normatif din eğitimi tanımlarında süreçten ziyade ürüne vurgu yapılmaktadır. Okumuşlar ve Genç'e ait tanımda bu ürünler; din olgusunun kavranması ve kabul edilen dinin önerdiği yaşam biçiminin öğrenilmesidir. Yavuz'a ait tanımda ise ürün olarak dinî istidat ve kabiliyetlerin geliştirilmesi, Allah'ın ve ilahi kelâmın öğrenilmesi ve yaşayışın buna göre düzenlenmesi ön plana çıkarılmıştır.

Normatif tanımların büyük ölçüde doktriner din eğitimi²⁵ yaklaşımı esas alınarak yapıldığı söylenebilir. Bu tür tanımlara göre din eğitimi sürecine yön vermesi gereken temel unsur, öğretimi yapılan dinin bizzat kendisidir. Bu tanımların sahibi olan akademisyenlerin, öğretime konu edilen dini, din eğitiminin özellikle de amaçlar ve içerik boyutlarında tayin edici unsur olarak gördükleri kolaylıkla fark edilebilmektedir.

Normatif tanımlarda, din eğitimi faaliyetinin nasıl yürütülmesi gerektiğine dair yönlendirici nitelikte ifadelere de rastlanmaktadır. Örneğin Okumuşlar ve Genç'e ait tanımda din eğitimi faaliyetinin bireyin inanma duygu ve ihtiyacı çerçevesinde yürütülmesi gerektiği belirtilmektedir. Bu tanımda ayrıca din eğitimi sürecinde öncelikle bireyin inandığı dini tanımasını sağlayıcı etkinliklere yer verilmesi, daha

²⁵ Doktriner din eğitimi yaklaşımı hakkında geniş bilgi için bkz. Fatma Çapçioğlu, *Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar Çerçevesinde İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarının İncelenmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2006), 15-28.

sonra ise mensubu bulunulan dinin önerdiği yaşam biçiminin öğrenilmesine yönelik etkinliklere geçilmesi gerektiğine işaret edilmektedir. Söz konusu tanımın, ‘bilışsel alanla ilgili öğrenmelerin, duyuşsal alan ile psiko-motor alan ağırlıklı öğrenmelere zemin teşkil edeceği’ gerçeği dikkate alınarak yapıldığı anlaşılmaktadır. Yavuz’a ait tanımda da aynı yaklaşımı görmek mümkündür. Zira bu tanımda da öncelikle Allah’ı ve ilahi kelâmı tanıtmaya, daha sonra da bireysel yaşamın ilahi kelâm doğrultusunda sürdürülmesini sağlama şeklinde hedeflerin aşamalı şekilde sıralanması söz konusudur.

Okumuşlar ve Genç’e ait tanımda din eğitimi ile bireye dışarıdan yapılan etkilemeler kastedilirken Yavuz’a ait tanımda ‘yardım etme’ ve ‘rehberlik yapma’ gibi dışarıdan yapılan etkilemeler söz konusu edilmemekte; bireyin doğuştan getirdiği dinî istidatlarını geliştirerek mensubu bulunduğu dinin çizdiği istikamet doğrultusunda yaşar hale gelmesine vurgu yapılmaktadır. Yavuz’un bu vurgusu, söz konusu hedefe ulaşma sürecinde bireye dışarıdan verilecek desteğin din eğitimi kapsamı dışında bırakıldığı anlamına elbette gelmez. Okumuşlar ve Genç’e ait tanımda ise, bireyin mensubu bulunduğu dini öğrenmek üzere -dışarıdan herhangi bir kişi ya da kurumun desteği olmaksızın- gösterdiği şahsi çabaların din eğitimi kapsamı dışında bırakıldığı anlaşılmaktadır.

Din eğitimi için yapılan normatif tanımlarda, din eğitimi olgusunun informal boyutuna yer verilmediği dikkat çekmektedir. Zira söz konusu tanımlara göre din eğitimi sadece belirli amaçlarla yürütölen faaliyetleri ifade etmektedir.

Din eğitimi için yapılan normatif tanımların din eğitimi olgusunun önemli bir parçasını teşkil ettiğinde kuşku yoktur. Bu tarz tanımlamaların gerçeği yansıtmadığı / mevcut gerçeğliği ifade etmediği kesinlikle söylenemez. Bununla birlikte söz konusu tanımların din eğitimi olgusunun mahiyetini ve kapsamını ortaya koymakta yetersiz kaldığını da belirtmek gerekir.²⁶ Zira daha önce de belirtildiği üzere söz konusu tanımlarda genellikle din eğitimi faaliyetlerinin hangi gaye esas alınarak ve nasıl yürütölmesi gerektiği ya da bu faaliyetlerden ne beklendiği meselesi ön plana çıkarılmaktadır. Oysaki meseleye geniş perspektiften bakıldığında, farklı modellerle yürütölen din eğitimi faaliyetlerinde farklı gayelerin esas alındığı net bir şekilde görölecektir.

Din eğitimi faaliyetleri ile ulaşılmak istenen hedefler elbette eleştiri konusu yapılabılır. Örneğin din eğitimi faaliyetlerinde kulluk bilinci kazandırma yerine, sosyal huzurun ve barışın sağlanmasına katkıda bulunma gayesinin esas alınmasının isabetli bir tercih olup olmadığı pedagojik, dinî, psikolojik ve toplumsal gerçeklikler açısından sorgulanabilir. Ne var ki yapılacak bu sorgulamalar bir faaliyetin, dinin öncelik verdiği hususları ikinci plana attığı ya da göz ardı ettiği gerekçe gösterilerek

²⁶ Aydın, *Din Eğitimi Bilimi*, 89; Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, 24.

din eğitimi kapsamı dışında bırakılması tercihini haklı çıkarmayacaktır. Zira aksi bir yaklaşım din eğitimi bilimcilerin hangi faaliyetlerin din eğitimi kapsamında hangilerinin din eğitimi kapsamı dışında tutulması gerektiği hususunda uzlaşmalarını imkânsız kılacaktır.

1.3.2. Din Eğitimi için Yapılan Deskriptif Tanımların Analizi

Din eğitimi kavramı için yapılan ve deskriptif nitelik arz eden tanımların çoğunda Ertürk'e ait eğitim tanımının esas alındığı dikkat çekmektedir. Ertürk, eğitim kavramını, “*bireyin davranışlarında kendi yaşantısı yoluyla ve kasıtlı olarak istendik değişme meydana getirme süreci*” şeklinde tanımlamaktadır.²⁷ Eğitim kavramı için yapılan farklı tanımlar olsa da Ertürk'e ait bu tanımın özellikle de ülkemizdeki eğitim bilimciler tarafından daha fazla kabul gördüğü rahatlıkla söylenebilir.

Deskriptif tanımların karakteristik özelliği din eğitimine değer atfetme yerine mevcut gerçekliği olduğu gibi ve kapsamlı şekilde ortaya koyma kaygısıyla yapılmış olmalarıdır. Söz konusu tanımlarda din eğitiminin neliğini açıklığa kavuşturacak unsurların objektif bir yaklaşımla ortaya konulmaya ve böylelikle din eğitiminin nasıl bir süreç olduğu meselesinin açıklığa kavuşturulmaya çalışıldığı dikkat çekmektedir.

Deskriptif tanımlarda, din eğitimi ile sadece belirli bir dinin dindarının yetiştirilme süreci kastedilmemektedir. Bu tanımları yapan akademisyenlerin din eğitimi olgusunu din merkezli bir anlayışla ele almadıkları görülmektedir. Onlara göre bir eğitim faaliyetinin din eğitimi kapsamına dâhil edilmesi için hangi dinin ya da din anlayışının öğrenilmesi maksadıyla yürütüldüğüne bakılması gerekmemektedir. Yürütülen faaliyet ile bireyin dini ya da din ile ilgili davranışlarında değişme meydana gelmesine zemin oluşturulması söz konusu ise bu faaliyetin din eğitimi kapsamı içerisinde ele alınmaması için hiçbir sebep yoktur.

Deskriptif tanımların ön plana çıkan bir başka özelliği, din eğitimi için tayin edilmiş bir hedef içermemeleridir. Bu tanımlarda din eğitiminin bireyin dini ya da din ile ilgili davranışlarında değişme meydana getirme ya da gelme süreci olduğu belirtilmekte; bu değişikliğin mahiyetine dair özel hedeflere vurgu yapılmamaktadır. Bir diğer ifadeyle söz konusu tanımlar, bireyin mensubu bulunduğu dini tanınması ve yaşayışını buna göre düzenlemesi gibi özel hedeflere yer vermemektedir.

Din eğitimi için yapılan deskriptif tanımlarda, ideal olduğu varsayılan duruma vurgu yapmak yerine mevcut gerçekliğin olduğu gibi ortaya konulması hedeflenmektedir. Bu yönüyle söz konusu tanımların din eğitimi olgusuna bilimsel perspektiften bakılmasına sağladığı katkı yadsınamaz.

²⁷ Selahattin Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme* (Ankara: Edge Akademi Yayıncılık, 2013), 13.

Deskriptif tanımlar, din eğitiminin, eğitim kapsamında yer alan bir gerçeklik olduğuna ve din eğitimi biliminin ilahiyat bilimlerinden ziyade eğitim bilimlerine yakın bir disiplin olduğuna işaret etmektedir. Gerçekten de eğitim denilen gerçeklik, meydana getirilmek istenen davranış değişikliğinin mahiyeti dikkate alınarak oluşturulan farklı alanlardan meydana gelmektedir. Bu alanlara matematik eğitimi, sosyal bilgiler eğitimi, değerler eğitimi, demokrasi eğitimi gibi adlar verilmektedir. Din eğitimi de kuşkusuz bu alanlardan birini teşkil etmektedir. Dolayısıyla din eğitimi, eğitim gerçekliği içerisinde belirli bir alana sahiptir. Hal böyle iken din eğitimi biliminin, eğitim bilimleri dışında konumlandırılması isabetli bir yaklaşım olmasa gerektir. Bu noktada hemen belirtmek gerekir ki, din eğitimi biliminin, eğitim bilimleri içerisinde görülmesi, ilahiyat bilimlerinden soyutlanması anlamına gelmeyecektir / gelmemelidir. Zira onun eğitim bilimleri kadar ilahiyat bilimleri tarafından ortaya konulan verilere de ihtiyacı vardır.

Tosun, bir eğitim faaliyetinin bireyin dinî davranışlarında istendik değişiklikler meydana getirip getirmeyeceğinin önceden net olarak bilinmesinin mümkün olmamasını gerekçe göstererek din eğitimi için yapılacak tanıma ‘deneme’ sözcüğünü eklemenin uygun olacağını belirtmiştir.²⁸ Din eğitimi kapsamında yürütülen bazı faaliyetlerin muhatapları tarafından yeterince ilgi görmediği ve amacına yeterince ulaşmadığı bir gerçektir. Ne var ki bu, din eğitimi tanımına “deneme” sözcüğünün eklenmesini gerekli kılan bir durum değildir. Zira ilgili tanımda din eğitimi zaten bir süreç olarak nitelendirilmektedir. Din eğitimi, başlayıp bitmiş çeşitli faaliyetlerden müteşekkil olsa da süreklilik arz eden bir süreçtir. Aile, okul, cami, Kur’an kursu vb. ortamlarda yürütülen faaliyetler bu sürecin sadece birer parçasını teşkil etmektedir. Din eğitimi kapsamında yürütülen söz konusu faaliyetlerin bireyin yeni davranışlar kazanmasına hiçbir şekilde katkı sağlamaması, ihtimal dâhilinde bir durum olarak gözükmemektedir.

Deskriptif tanımlarda kullanılan din kavramı ile sadece belirli bir din kastedilmemektedir. Bu tanımları yapan araştırmacılara göre din eğitimi, mensubu olunan dinin öğretilmesi sürecini kapsadığı gibi herhangi bir dinin ya da din anlayışının öğretilmesi sürecini de kapsamaktadır. Hatta bireylerin genel olarak din olgusunun mahiyeti, bireyler ve toplumlar üzerindeki etkisi hakkında farkındalık geliştirmeleri maksadıyla yürütülen faaliyetler de onlara göre din eğitimi kapsamındadır. Bu yönüyle deskriptif tanımların, din eğitimi olgusunun kapsamını yansıtmaya bakımından normatif tanımlara göre daha başarılı olduğu söylenebilir. Bununla birlikte din eğitiminin kapsamının netliğe kavuşması için bu tanımlarda kullanılan bazı kavramlar ya da ifadeler üzerinde hassasiyetle durulması da elzemdir. Bunların başında “dinî davranış” ve “din ile ilgili davranış” gelmektedir. Din eğitimi için yapılacak tanımlarda bu tür ifadelere yer verilecekse, bunlarla kastedilen mananın ne olduğu

²⁸ Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, 19.

hususunun mutlaka açıklığa kavuşturulması gerekir. Zira bir davranış için ‘dinî’ ya da ‘din ile ilgili’ nitelmesi yapılırken ölçüt olarak neyin alınacağı hususu netliğe kavuşturulmadığı sürece din eğitimi, anlam sahası bulanık bir kavram olmaktan kurtulmayacaktır. “Dinî davranış” kavramı için yapılan tanımların farklılık arz ettiği²⁹ gerçeği dikkate alınırca, durumun ciddiyeti daha net şekilde görülecektir.

2. DİN EĞİTİMİ İÇİN YENİ BİR TANIM ÖNERİSİ

Din eğitimi tanımlanırken “niçin?” ve “nasıl?” soruları yerine “nedir?” sorusunun esas alınması; din eğitimi olgusunun neliği ile nasıl olması gerektiği meselelerinin birbirinden ayrı tutulması birçok problemin çözümüne zemin oluşturacaktır. Zira din eğitimi olgusuna subjektif bazı düşünceler merkeze alınarak bakılması herkesin üzerinde ittifak edebileceği bir din eğitimi tanımı geliştirme ihtimalini ortadan kaldıracaktır. Bir olgunun neliği meselesinin netliğe kavuşturulmasının, nasıl olması gerektiği hususunda sağlıklı sonuçlara ulaşma ihtimalini arttıracacağı gerçeği de dikkate alınırca din eğitimi olgusuna objektif şekilde yaklaşmanın önemi kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Bu durum esasen din eğitimi için yapılan deskriptif tanımların önemini göstermektedir. Bununla birlikte yukarıda verilen deskriptif tanımların sahibi olan araştırmacıların, din eğitimi gerçekliğinin kapsamının ne olduğu hususunda anlayış birliği içerisinde olmadıkları da bir gerçektir. Örneğin, “*din eğitimi, bireye sadece dışarıdan yapılan etkilemeleri mi kapsamaktadır?*” sorusuna söz konusu tanımlardan hareketle ortak bir cevap verilmesi mümkün değildir. Tosun ve Aydın tarafından yapılan tanımlar esas alınacak olursa, din eğitimi, bireye sadece dışarıdan yapılan etkilemeleri kapsamaktadır. Zira her iki araştırmacı da din eğitiminin esasını, bireyde davranış değişikliği meydana getirme süreci olarak görmektedir. Ev ve Akyürek tarafından yapılan tanımlarda ise din eğitimi, bireye hem dışarıdan yapılan etkilemeleri hem de bireyin dışarıdan destek almadan gösterdiği şahsi çabaları içermektedir. Din eğitiminin Akyürek tarafından, davranış değişikliği ‘meydana getirme’ değil de, ‘meydana gelme’ süreci olarak ifade edilmiş olması, bu anlayışın bir sonucu olsa gerektir. Ev tarafından yapılan tanımın birinci kısmına dikkat edilirse, bireyin dini öğrenme sürecindeki şahsi çabalarının da din eğitimi kapsamında görüldüğü açık şekilde görülecektir.

Deskriptif tanımlar, din eğitiminin informal boyutunu kapsayıcı nitelikte olup olmamaları bakımından da birbirinden ayrılmaktadır. Tosun tarafından yapılan tanımda din eğitiminin informal boyutu dışarıda bırakılmıştır. Araştırmacı bu tercihi bilinçli şekilde yaptığını belirtmiş ve din eğitiminin informal boyutunun kontrol edilebilir niteliğe sahip olmayışını bu tercihe gerekçe olarak ileri sürmüştür.³⁰ Aydın ile Akyürek ise kendi din eğitimi tanımlarında Tosun’a ait tanımda geçen

²⁹ Dinî davranış kavramı ile ilgili farklı tanımlamalar için bkz. Halil Apaydın, *Din Psikolojisi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Bilimkent Yayınları, 2016), 73; Mustafa Doğan Karacoşkun, “Din Psikolojisi Bilimi ve Türkiye’deki Gelişimi”, *Din Psikolojisi El Kitabı*, ed. Mustafa Doğan Karacoşkun (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 67.

³⁰ Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, 23.

“kasıtlı olarak” ve “istendik” ifadelerini çıkarmayı tercih etmişler ve böylelikle din eğitimi olgusunun informal boyutunu kapsar nitelikte tanımlar ortaya koymuşlardır. Ev’e ait din eğitimi tanımının da informal din eğitimi kapsar nitelikte olduğu söylenebilir.

Din eğitimi için yapılan deskriptif tanımlara göre bir eğitim faaliyetinin din eğitimi kapsamında ele alınması için eğitim sürecinde kazandırılan ya da kazandırılmak istenen davranışın dinî ya da din ile ilgili olup olmadığına bakılması gerekmektedir. Ne var ki burada şöyle bir sorun ortaya çıkmaktadır: Eğitim sürecinde bireye hangi alanla ilgili davranışların kazandırılmak istendiği nasıl tespit edilecektir? Bu konudaki tespit niyet okuma ile mi, faaliyeti yürüten kişiye sorularak mı, faaliyeti yürüten kişinin kimliğine bakılarak mı, yoksa faaliyetin yürütüldüğü zaman ve mekân unsurları dikkate alınarak mı yapılacaktır? Henüz kazanılmamış, kazanılmış olsa dahi doğrudan gözlemlenememe ihtimali bulunan davranışlara ilişkin sağlıklı çıkarımlarda bulunmak ne kadar mümkündür? Bunlar, din eğitimi kapsamı içerisinde yer alan faaliyetlerin neler olduğu hususunu yukarıda verilen deskriptif tanımlardan hareketle netliğe kavuşturmanın güçlüğüne göstermektedir. Eğitim faaliyetleri, ilgili olduğu alana göre sınıflandırılırken eğitim sürecinde doğrudan gözlemlenebilen unsurlardan ve bu unsurların hangi alanla ilgili olduğu hususunda verilecek cevaplardan hareket edilmesi söz konusu güçlüğü üstesinden gelmenin en sağlıklı yolu olacaktır.

Yukarıda analizi yapılan deskriptif tanımlar, din eğitimi olgusunun sınırlarını netliğe kavuşturma noktasında da sınırlılıklar içermektedir. Zira bu tanımlardan hareket edilecek olursa, ahlak eğitimi kapsamında yürütülen faaliyetlerin din eğitimi kapsamında ele alınıp alınmaması gerektiği hususunda net bir cevap verilmesi mümkün olmayacaktır. Kazandırılmak istenen ahlaki değerlerin din ile yakından ilişkili olduğu iddia edilerek söz konusu faaliyetlerin din eğitimi kapsamında ele alınması gerektiği söylenebilir. Ancak bu noktada akla şu sorular gelmektedir: Din unsuruna kesinlikle yer vermeyen, tamamen seküler bir anlayışla yürütülen ahlak eğitimi faaliyetleri de din eğitimi kapsamında ele alınmalı mıdır? Böyle bir süreçte kazandırılan davranışların dinî ya da din ile ilgili olmadığı iddia edilebilir mi? Edilemiyorsa, din eğitiminin sınırlarını, her türlü formal eğitim faaliyetini kapsayacak şekilde genişletmek zorunda kalmaz mıyız? Kalbinde güçlü bir iman taşıyan kişilerin davranışlarını din ile ilgili olanlar ve din ile ilgili olmayanlar şeklinde sınıflandırmak mümkün müdür? Din eğitimi için yapılacak tanımlamanın bu sorulara net cevaplar verebilecek mahiyette olması gerekmez mi?

Din eğitimi için bir tanım yapılacaksa, tanım içerisinde yer verilen kavramların din eğitiminden daha kapalı olmaması gerekir. Yukarıda verilen deskriptif tanımlar bu yönden de eleştiri konusu yapılabilir. Zira söz konusu tanımlar içerisinde geçen dinî yaşantı, dinî duygu, dinî düşünce, dinî davranış kavramlarının hiçbiri din eği-

timinden daha açık değildir. Bu nedenledir ki söz konusu kavramlar, tanım yapma ile güdülen maksadın tam olarak hâsıl olmasına imkân vermemektedir.

Deskriptif tanımların kapalı bıraktığı noktaların netliğe kavuşmasını sağlayacak bir din eğitimi tanımı geliştirilemez mi? Bu sorunun cevabı elbette ‘Evet’ olmalıdır. Mevcut tanımların üstün yönleri ile sınırlılıklarının görülmesinin böyle bir tanım geliştirilmesine zemin teşkil edeceğinde kuşku yoktur. Bu noktada bir önemli hususun da altını çizmek gerekir ki, kim tarafından ne şekilde yapılırsa yapılsın her din eğitimi tanımının düzeltilmesi / iyileştirilmesi gereken yanları mutlaka olacaktır. Bu düşüncelerden hareketle yaptığımız ve din eğitimi bilimcilerin eleştirisine sunduğumuz din eğitimi tanımı şu şekildedir:

Etkileşim çevresine din ile ilgili ya da ilişkilendirilmiş unsurlar dâhil edilerek bireyin davranışlarında değişiklik meydana getirme sürecidir.

Bu tanım, niçin ve nasıl yerine, ‘nedir?’ sorusuna cevap teşkil edecek mahiyette olduğu için deskriptif niteliktedir. Ne var ki bu tanım bazı özellikleri yönüyle, deskriptif niteliğe sahip diğer tanımlardan ayrılmaktadır. Din eğitimi olgusunu doğrudan gözlenemeyen ya da gözlemlenmesi oldukça güç olan unsurlar yerine rahatlıkla gözlenebilen unsurlarını ön plana çıkararak tanımlaması bu özelliklerin başında gelmektedir. Sahip olduğu bu özellik, din eğitimi kapsamına giren faaliyetlerin neler olduğu sorusuna sübjektif kanaatler yerine objektif verilere dayalı cevap verilmesine imkân vermesi yönüyle değerlidir. Zira bu tanıma göre herhangi bir eğitim faaliyetinin din eğitimi kapsamında ele alınıp alınmayacağına karar vermek için onunla muhabata kazandırılmak istenen davranışların hangi alanla ilgili olduğunun tespitine gerek olmadığı gibi söz konusu davranışları ilgili olduğu alana göre sınıflandırmaya da gerek yoktur. Burada önemli ve belirleyici olan husus, eğitim sürecinde bireyin etkileşim çevresine dâhil edilen gözlenebilir unsurların mahiyetidir. Takdir edilecektir ki söz konusu unsurların din ile ilgili olup olmadığını tespit etmek, eğitim sürecinde kazandırılmak istenen davranışların ne olduğunu ve hangi alanla ilişkili olduğunu tespit etmekten çok daha kolaydır.

Bir eğitim faaliyetinin din eğitimi kapsamında ele alınmasını sağlayan etkileşim unsurları din ile doğrudan ya da dolaylı yönden ilişkili olabilir. Din ile doğrudan ilişkili unsurların neler olduğu, tartışmaya mahal vermeyecek kadar açıktır. Eğitim sürecinde öğretime konu edilen içeriğin, kullanılan araçların ve yer verilen görsellerin din ile ilgili olup olmadığı kolaylıkla tespit edilebilir. Yürütüldüğü mekân da bir eğitim faaliyetinin din eğitimi kapsamına dâhil edilmesinde belirleyici rol oynayabilir. Cami, kilise, havra, tekke, türbe bu tür mekânlara örnek olarak verilebilir. Eğitim faaliyetini yürüten kişinin ön plana çıkan vasfı da söz konusu faaliyetin din eğitimi kapsamında ele alınıp alınmayacağına belirleyici etkenlerden biridir. Diyanet İşleri Başkanı, il müftüsü, vaiz, imam, din dersi öğretmeni, tarikat şeyhi vb. konumda bulunan kişiler tarafından yürütüldüğü anlaşıldıktan sonra bir eğitim

faaliyetinin din eğitimi kapsamına girip girmediğini tespit etmek için uzun gözlemler yapmaya gerek kalmayacaktır. Din eğitimi sürecinde bunların yanında din ile doğrudan ilişkili olmayan unsurlar da devreye sokulabilir. Örneğin bir öğretmen, tabiattaki işleyişe dair bazı resimler, videolar ve bilimsel bilgiler getirip öğrencilerle paylaşarak yüce Allah'ın varlığı ve sıfatları hakkında onlarda farkındalık oluşturmaya yönelik faaliyetler yürütebilir. Bazı hatıralar, günlük hayatta karşılaşılan sorunlar, atasözleri, şiirler vs. din eğitimi sürecinde gündeme getirilerek muhatabın dine yönelik belirli tepkiler geliştirmesi sağlanmaya çalışılabilir. Yapılacak dikkatli bir gözlemlerle söz konusu unsurların din ile ilişkilendirilerek ortama dâhil edildiği kolaylıkla tespit edilebilir.

Din eğitimi sürecinde ortama dâhil edilen unsurlar:

- Bireyin din gerçekliğini tanımasını sağlayıcı nitelikte olabilir. Bu süreçte bireye kazandırılmak istenen bilgiler nesnel nitelikte olabileceği gibi subjektif nitelik de arz edebilir. Subjektif nitelik arz eden bilgilerin belirli bir dini ya da din anlayışını yüceltici yahut tahkir edici nitelikte olması yürütülen faaliyetin mahiyetini değiştirmeyecektir.

- Bireyin dine yönelik duygusal tepkiler geliştirmesini sağlayıcı niteliğe sahip olabilir. Bu süreçte bireyin dine ya da din ile ilişkilendirilmiş unsurlara yönelik ilgi duyma, değer verme, inanma, sevme, sahiplenme, kıskanma, yüceltme, adanma gibi tepkiler vermesini sağlayacak nitelikte unsurlar devreye sokulabileceği gibi inkâr etme, nefret duyma, ilgisiz kalma, alaya alma gibi tepkiler vermesini sağlayıcı nitelikte unsurlara da yer verilebilir.

- Bireyin psiko-motor alan ağırlıklı öğrenmeler gerçekleştirmesini sağlayıcı nitelik arz edebilir. Örneğin uygun nitelikte bazı unsurlarla etkileşim kurması sağlanarak birey, Kur'an-ı Kerim'i tecvid kurallarına uygun şekilde okumayı öğrenebilir.

Yukarıdaki tanıma göre din, bireylerin doğrudan etkileşim kurabilecekleri bir olgu değildir. Bireylerin din ile etkileşimleri, din ile ilgili ya da ilişkilendirilmiş somut unsurlar üzerinden gerçekleşmektedir. Dini temsil ya da tebliğ ettiği inanan ve kendisine kutsiyet atfedilen bir kişi veya bu kişinin değer atfettiği kişiler, eşyalar, mekânlar, yerler vs. bu unsurlara örnek olarak verilebilir. Sadece peygamberlik görevi tevdi edilenler değil, Allah'ın veli kulu olarak görülen ve ilhama mazhar olduğuna inanılan kişiler de bireylerin din ile irtibatlarında belirleyici rol oynamaktadırlar. Bu bakımdan herhangi bir dinî grubu sembolize eden unsurların da din ile ilgili sayılması icap eder.

Etkileşim çevresine dâhil edilen din ile ilgili unsurlarla bireyin hiç etkileşime girmemesi durumunda, yürütülen faaliyet yine de din eğitimi kapsamında ele alınmalı mıdır? Yukarıdaki tanıma göre bu sorunun cevabı 'Evet'tir. Zira istisnai bir durum arz etse de, etkileşim kurması için devreye sokulan din ile ilgili unsurlar

bireyin dikkatini çekmeyebilir ya da dikkatinden kaçabilir. Örneğin online işlenen bir din dersine katılan öğrencilerin, öğretmen ders işlerken ellerindeki tabletle bilgisayar oyunları oynamaları ihtimal dışı bir durum değildir. İmam cami içerisinde Kur'an-ı Kerim okurken cemaat dışarıda birbirleri ile sohbet etmeyi tercih edebilir. Bir çocuk, aile ortamında temizlik konusunda sohbet edilirken yapılan hadis-i şerif paylaşımı sırasında televizyondaki bir sahneye odaklanmış olabilir. Bireylerin, eğitim ortamına dâhil edilen din ile ilgili unsurlarla etkileşim kurmamaları, yürütülen faaliyeti din eğitimi kapsamı dışına çıkarmayacaktır. Bu tür faaliyetlerde ciddi anlamda bir nitelik sorunu bulunduğu elbette söz edilebilir. Ne var ki bu sorun, söz konusu faaliyetlerin mahiyetini değiştirmeyecektir. Din eğitimi faaliyetinin neliği ile nasıllığının birbirinden ayrı ele alınması gereken iki mesele olduğu gerçeğinin altını bu noktada bir kez daha çizmekte fayda vardır.

Yukarıdaki tanıma göre bir faaliyetin din eğitimi kapsamına dâhil edilmesi için belirli bir dine ait öğretiler esas alınarak yürütülmesi gerekmektedir. Benimsetici mi yoksa yansız bir yaklaşımla mı yürütüldüğü de bir faaliyetin din eğitimi kapsamına girip girmeyeceğini tayin eden bir unsur değildir. Bu yönüyle yukarıdaki tanımın doktriner din eğitimi, fenomenolojik din eğitimi, sorgulayıcı din eğitimi, mezheplerarası din eğitimi ve mezheplerüstü din eğitimi gibi ifadelerle kavramlaştırılan farklı din eğitimi modellerinin³¹ hepsini kapsayıcı nitelikte olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Yukarıdaki tanıma göre, yürütülen bir eğitim faaliyetinin din eğitimi kapsamına girip girmediğinin tespiti için hangi dinî inancın öğrenilmesine hizmet eder nitelikte olduğuna bakılmasına gerek yoktur. İslamiyet, Hristiyanlık, Yahudilik, Budizm gibi dinlerden herhangi birinin ya da teizm, ateizm, agnostisizm, panteizm, politeizm gibi tanrı tasavvurundaki farklı yaklaşımları ifade etmek üzere ortaya çıkan akımların öğretime konu edildiği eğitim faaliyetlerinin hepsi din eğitimi kapsamındadır. Zira bu tür faaliyetlerin, muhatabın etkileşim çevresine din ile ilgili ya da ilişkilendirilmiş unsurlar dâhil edilmeden yürütülmesi söz konusu olamaz. Şu hususu da belirtmek gerekir ki bir eğitim faaliyeti, aynı anda farklı alanların eğitimini kapsayabilir. Örneğin matematik eğitimi sürecinde din eğitimi kapsamına giren faaliyetlere yer verilebilir. Din eğitimi süreci de ahlak eğitimi ya da vatandaşlık eğitimi kapsamına giren faaliyetler içerebilir. Farklı alanlara ait eğitim hizmetlerini birbirinden kesin çizgilerle ayırmak esasen mümkün değildir. Zira tek amacı öğrencilere matematik öğretmek olan bir matematik öğretmeni düşünülmemeyeceği

³¹ Din eğitimi modelleri hakkında geniş bilgi için bkz. John M. Hull, "Religious Education in Democratic Plural Societies: Some General Considerations", *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları, Uluslararası Sempozyum, Bildiri ve Tartışmalar* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2003), 33-42; Robert Jackson, "Avrupa'da Kurumlar ve Din Eğitimi-Öğreniminin Kamusal Alandaki Genel Eğitime Katkısı", *Avrupa Birliği Sürecinde Dinî Kurumlar ve Din Eğitimi*, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 119-158; John Shepherd, "İslam ve Din Eğitimi (Mezhebe Dayalı Olmayan Yaklaşım)", *I. Din Öğretimi ve Din Hizmetleri Semineri* (Ankara: DİB Yayınları, 1991), 370-378.

gibi tek amacı öğrencilere mensubu buldukları dini öğretmek olan bir din eğitimcisi bulmak da oldukça zordur. Bununla birlikte yürütülen bir eğitim faaliyetinin ağırlıklı olarak hangi alanla ilgili olduğu basit bir gözlemle dahi tespit edilebilir. Bu tespitte belirleyici role sahip olan faktör yine, eğitim ortamına dâhil edilen unsurların mahiyetidir.

Yukarıda verilen tanıma göre İslam eğitimi, İslami eğitim, Hristiyanlık eğitimi vb. adlarla ifade edilen faaliyetlerin hepsi din eğitimi kapsamındadır. Din eğitimi faaliyetlerine yönelik bu şekilde bir sınıflandırma yapılırken esas alınması gereken nokta da ‘*din eğitimi sürecinde bireyin etkileşim çevresine dâhil edilen unsurların mahiyeti*’ olmalıdır. Söz konusu unsurlar ağırlıklı olarak hangi din ile ilgili ise din eğitimi ifadesindeki ‘din’ kavramı yerine o dinin adı kullanılabilir. Örneğin din eğitimi sürecinde ağırlıklı olarak İslam dinine ait ya da İslam dini ile ilişkilendirilmiş unsurların ortama dâhil edilmesi söz konusu ise bu durumu ifade etmek üzere ‘İslam eğitimi’ kavramı kullanılabilir.

Yukarıdaki tanıma göre eğitim sisteminin bütününe dinin nüfuz ettiği kurumlarda ya da dönemlerde yürütülen eğitim faaliyetleri de din eğitimi kapsamına girmektedir. Bazı araştırmacıların, Tanzimat öncesi dönemde yürütülen eğitim faaliyetleri için dinsel eğitim, dinî eğitim, din merkezli eğitim gibi terimleri kullanırken Tanzimat ile birlikte yepyeni bir durumun ortaya çıktığını ve dinsel / dinî / din merkezli eğitimin yerini ‘din eğitimi’ne bıraktığını belirtmeleri³² kanaatimizce terminolojik açıdan sorunlu bir yaklaşımdır. Zira meseleye böyle bir terminoloji perspektifinden bakılması, din eğitimi olgusunun Tanzimat’tan önce mevcut olmadığı, Tanzimat ile birlikte ortaya çıktığı şeklinde yanlış bir anlayış oluşmasına sebebiyet verebilir. Oysaki din eğitimi ilk insandan günümüze kadar varlığını kesintisiz şekilde devam ettirmiş bir olgudur. Bir eğitim sisteminin dinin ortaya koyduğu esaslar çerçevesinde yapılandırılması ve buna bağlı olarak da müfredatta yer bulan her dersin dinî kaygularla işlenmesi eğitimin dinsel nitelik arz ettiğini gösterse de bu sistemde din eğitimine yer olmadığı anlamına gelmeyecektir. Bu tür eğitim sistemlerinde din eğitimi kapsamına sadece belirli birkaç ders girmemiş; derslerin tamamında din eğitimi faaliyeti yürütülmüştür. Eğitim sistemi dinsel niteliğini kaybettiğinde ise durum değişmiş ve din eğitimi kapsamına dâhil edilebilecek sadece birkaç ders kalmıştır. Tanzimat ile birlikte ortaya çıkan bu yeni durumda din eğitimi olgusunun eğitim sistemi içerisinde kapladığı alanda ciddi ölçüde bir daralma meydana gelmiştir. Dolayısıyla dinsel eğitim ile din eğitimi, birinin varlığı diğerinin yokluğunu zorunlu kılan olgular değildir. Bunların eş anlamlı oldukları da tabii ki söylenemez. Çünkü bunlardan birincisi genel eğitimin yapısını nitelemek üzere kullanılan bir kavram iken ikincisinde ise genel eğitimin bir boyutu dile getirilmektedir. Buradan çıkarılacak sonuç ise şudur: Din eğitimi, eğitimin dinsel bir nitelik arz

³² Bu konudaki görüşler için bkz. Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, 24, 25.

ettiği dönemlerde de seküler / laik ya da bilimsel bir nitelik arz ettiği dönemlerde de –maksadında ve gerçekleşme alanlarında önemli farklılaşmalar olsa da- var olan bir gerçekliktir. Dolayısıyla Tanzimat ile birlikte eğitim sisteminde gerçekleşen köklü değişimin daha iyi anlaşılması için bir kavramlaştırma yapılacaksa bunun “dinsel eğitim” ve “din eğitimi” şeklinde din eğitimi olgusu üzerinden değil, “dinsel eğitim” ve “bilimsel ya da laik eğitim” şeklinde genel eğitim üzerinden yapılması daha uygun olacaktır. Bu şekilde bir sınıflandırma yapıldıktan sonra, eğitim sisteminin yapısında meydana gelen bu değişimin din eğitimi üzerindeki yansımaları tabi ki ele alınabilir. Söz konusu yansımalar dikkate alınırca Tanzimat öncesi dönemdeki din eğitimi için “*din merkezli din eğitimi*”, Tanzimat sonrası din eğitimini tanımlamak için ise “*pragmatik din eğitimi*” kavramları kullanılabilir. Zira Tanzimat ile birlikte artık eğitim sistemi içerisinde din eğitimine ne kadar yer verileceğine, din eğitiminin amacının ve içeriğinin ne olacağına karar verilirken dinî gerçekliklerden ziyade bireysel, toplumsal, bilimsel, siyasî, ekonomik, askerî vb. gerçeklikler dikkate alınmaya başlanmıştır. Bir diğer ifadeyle devletler, pratikte ne fayda sağlayacağı problemi üzerine yoğunlaşarak eğitim sistemleri içerisinde din eğitimine yer verip vermeyeceklerine; yer vereceklerse de bunun nasıl, nerede ve ne kadar olacağına karar vermeye başlamışlardır. Bu anlayışın gerek ülkemizde gerekse batılı ülkelerde halen devam ettiği rahatlıkla söylenebilir.

Yukarıda verilen tanıma göre, eğitim sürecinde ortama dâhil edilen unsurların genel olarak din ya da herhangi bir din ile ilişkisinin negatif olması söz konusu sürecin din eğitimi kapsamı dışında tutulmasını gerektirecek bir durum değildir. Bu bakımdan herhangi bir eğitim sistemi içerisinde din alanıyla ilgili özel bir derse yer verilmemiş olması, din eğitimine hiç yer verilmediği anlamına gelmeyecektir. Eğitim sistemi içerisinde yer alan her bir derse ait öğretim programları detaylı şekilde incelenmeden bir devletin, okullarda din eğitimine hiç yer vermediğini söylemek temelsiz bir iddia olmaktan öteye geçmeyecektir. Zira eğitim sistemi içerisinde din alanıyla ilgili özel bir derse çeşitli gerekçelerle yer vermeyen bir devlet, dinlerin yaratılışla ilgili ortaya koyduğu bilgilerin bilimsel açıdan bir değer ifade etmediğine öğrencilerin ikna olmalarını sağlamak maksadıyla biyoloji dersinin öğretim programına çeşitli üniteler yerleştirmeyi tercih etmiş olabilir. Bu ünitelerin işleniş sırasında din ile ilgili ya da ilişkilendirilmiş unsurlara yer verilmesi kaçınılmazdır. Adının biyoloji olması, derste din eğitimine hiç yer verilmediği / yer verilmeyeceği anlamına gelmeyecektir. Dolayısıyla ülkemizde 1930’lu yıllardan itibaren din alanıyla ilgili derslerin bir süreliğine müfredattan bütünüyle çıkarılmış olması, bu dönemde milli eğitim sistemimiz içerisinde din eğitimine hiç yer verilmediğini göstermez. O dönemde okutulan ders kitapları incelenirse, bu durum net bir şekilde görülecektir. Zira ders kitapları içerisinde yer verilen özellikle de İslam dini

aleyhindeki genellemeler³³ söz konusu dönemde devletin din eğitiminden elini tamamen çekmediğini açık şekilde göstermektedir.

Yukarıda verilen tanım din eğitimi olgusunun hem formal hem de informal boyutunu kapsayıcı niteliktedir. Zira bireyin etkileşim çevresine din ile ilgili unsurların dâhil edilmesi kasıtlı ya da kasıtsız şekilde gerçekleşebilir. Söz konusu unsurların eğitim ortamına dâhil edilmesi belirli maksatlara binaen kontrollü şekilde gerçekleşiyorsa, bu durum formal din eğitimi olarak adlandırılır. Ortama söz konusu unsurların dâhil edilmesi herhangi bir kasıt olmaksızın gelişigüzel şekilde gerçekleşiyorsa, buna da informal din eğitimi denilir.

Bireyin etkileşim çevresine dine ait ya da din ile ilişkilendirilmiş unsurlar örgün eğitim sürecinin bir parçası olarak dâhil ediliyorsa, bu durum '*örgün din eğitimi*' olarak ifade edilir. Söz konusu unsurların yaygın eğitim sürecinin bir parçası olarak ortama dâhil edilmesi söz konusu ise, bu durum '*yaygın din eğitimi*' olarak adlandırılır. Örgün eğitim ve yaygın eğitim kavramları ile ne kastedildiği açık ise, örgün din eğitimi ve yaygın din eğitimi için yapılacak tanımlamalar içerisinde söz konusu iki kavrama ait tanımlara yer verilmesi kanaatimizce gereksizdir.

Yukarıdaki tanıma göre din eğitimi, bireye dışarıdan yapılacak etkilemelerden ibaret bir gerçeklik değildir. Bireyin herhangi bir dini öğrenmek üzere dışarıdan destek almadan göstereceği şahsi çabaların da din eğitimi kapsamında ele alınması gerekmektedir. Çünkü bireyin etkileşim çevresine din ile ilgili unsurların dâhil edilmesi bizzat kendisi tarafından da gerçekleştirilebilir. Böyle durumlarda bireyin kendini eğitmesi ya da kendi eğitimine yön vermesi söz konusudur ki toplumda buna dair örnekleri yaygın olarak görmek mümkündür. Bu şekildeki kavramlaştırma İslami gelenekle de gayet uyumludur. Zira Müslüman bireyin kendi kusur ve günahlarını fark ederek bunları giderme yoluna koyulması, söz konusu gelenekte nefis terbiyesi, nefsin tasfiyesi ya da tezkiyesi kavramları ile ifade edilmektedir.

SONUÇ

Bilim insanlarının kendi araştırma alanlarıyla ilgili ortaya koydukları yeni düşüncelerin, tanımların, yöntemlerin, teorilerin vs. alanın uzmanları tarafından tartışmaya açılması, sorgulanıp değerlendirilmesi bilimsel gelişmenin olmazsa olmazlarından biridir. Bu bakımdan akademisyenlerin eleştirilme kaygısıyla yeni fikirler, tanımlar, çözüm yolları ortaya koymaktan imtina etmeleri anlamsız ve gereksizdir. Alanı en iyi bilen ve bu nedenle de alana ait kavramları tanımlama liyakatine en çok sahip olan kişiler kendileri olduğuna göre söz konusu tanımlama işinde ellerini taşın altına koyma cesaretini öncelikle onların göstermeleri gerekir.

³³ Yusuf Ziya Aktaş - Uğur Ünal, "1931-1977 Yılları Arasında Türkiye'de Okutulan Tarih Ders Kitaplarında Hz. Muhammed Anlatısı", *Eğitim ve Toplum Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2018), 51-55.

Din eğitimi olgusu tanımlanırken “nasıl olmalıdır?” sorusuna değil, “nedir?” sorusuna cevap aranması kanaatimizce daha isabetli bir yaklaşım olacaktır. Zira farklı anlayışlar esas alınarak yürütülen din eğitimi faaliyetlerini kapsayıcı nitelikte bir din eğitimi tanımının ortaya konulması ancak bu şekilde mümkün olacaktır. Farklı anlayışlarla yürütülen din eğitimi faaliyetleri elbette eleştiri konusu yapılabilir. Ancak bu konuda yapılacak hiçbir eleştiri söz konusu faaliyetlerin din eğitimi kapsamı dışında tutulmasını haklı çıkarmayacaktır.

Din eğitimi kavramının, “*nedir?*” sorusu üzerinden tanımlanması, din eğitimi hizmetlerinin basite alındığı, bu hizmetlerin niteliğinin ve verimliliğinin ciddiye alınmadığı anlamına gelmez. Herkesin üzerinde uzlaşabileceği bir temel oluşturulabilirse, din eğitimi hizmetlerinin bu temel üzerine nasıl inşa edileceği meselesi daha sağlıklı şekilde ele alınabilecektir. Din eğitimi için önerilen yukarıdaki tanım, kanaatimizce bu temeli ortaya koyabilecek mahiyettedir. Zira “*din eğitimi faaliyeti yürütmek ne demektir?*”, “*bir faaliyetin din eğitimi kapsamına girip girmediği nasıl anlaşılır?*” sorularına, yaptığımız yukarıdaki tanım esas alınarak net cevaplar verilebilir. Söz konusu tanıma göre bir eğitim faaliyetinin din eğitimi kapsamına dâhil olması için

- Belirli bir dinin öğretileri doğrultusunda yürütülmesi şart değildir.
- Herhangi bir dine ya da din anlayışına yönelik pozitif ya da nötr bir yaklaşım içermesi şart değildir.
- Davranış değişikliği meydana getirme potansiyeline sahip olduğu alanın hangisi olduğunun tespit edilmesi gerekmemektedir.
- Bireyin hangi öğrenmeleri gerçekleştirmesine vesile olduğuna yani sonucuna bakılması gerekmez. Zira din eğitiminin mahiyeti ile sonuçları ayrı ayrı ele alınması gereken hususlardır.
- Bu faaliyeti yürüten kişinin niyetinin ve maksadının ne olduğunun bilinmesine de gerek yoktur.

Eğitim ortamına din ile ilgili ya da ilişkilendirilmiş unsurların dâhil edildiğinin tespiti durumunda, bu sürecin din eğitimi kapsamında ele alınmaması için hiçbir neden yoktur.

Din eğitimi için önerdiğimiz yukarıdaki tanımın mükemmel olduğu gibi bir iddiamız yoktur. Yapılacak yapıcı eleştiriler söz konusu tanımın yeniden ele alınıp geliştirilmesini sağlayacaktır. İncancımız odur ki eleştiri kültürünün yerleşmesi durumunda din eğitimi bilim dalının gelişim süreci ivme kazanacak ve bu sayede din eğitimi alanında yaşadığımız köklü sorunlar çok daha kısa sürede çözüme kavuşma imkânı bulacaktır.

KAYNAKÇA

- Aktaş, Yusuf Ziya – Ünal, Uğur. “1931-1977 Yılları Arasında Türkiye’de Okutulan Tarih Ders Kitaplarında Hz. Muhammed Anlatısı”. *Eğitim ve Toplum Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2018), 46-65.
- Akyürek, Süleyman. “Din Eğitimi Biliminin Alt Bilim Dallarına İlişkin Bir Analiz”. *Kuram ve Eylem Yönüyle Din Eğitiminin Teolojik ve Felsefi Temelleri Sempozyumu*. 95-113. Konya: İlahiyat Derneği Yayınları, 2010.
- Akyürek, Süleyman. “Din Eğitimi Gerçekliği ve Din Eğitimi Bilimlerine İlişkin Bir Analiz”. *Bilimname* 19 (2010/2), 117-135.
- Aşıkoğlu, Nevzat Yaşar. “Din Eğitimi Biliminin Türkiye’de Bağımsız Bir Bilimsel Disiplin Olarak Doğuşu ve Gelişimi”. *Diyanet İlmi Dergi* 30/3 (1994), 85-92.
- Apaydın, Halil. *Din Psikolojisi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Bilimkent Yayınları, 2016.
- Aydın, M. Şevki. *Din Eğitimi Bilimi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Bulut, Ramazan. “Sosyoloji ve Din Sosyolojisi”. *Din Sosyolojisi*. ed. Ahmet Onay - Nazmi Avcı. 13-34. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2017.
- Çalışkan, İsmail. “Din Tanımlarında Tezahür Eden Din Anlayışları - İslam Düşüncesindeki Tanımların Tasnif ve Tahlili-”. *Turkish Studies* 11/17 (2016), 221-244.
- Çapçioğlu, Fatma. *Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar Çerçevesinde İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarının İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Çelik, Abbas. *Din Eğitimi*. İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2017.
- Çüçen, Kadir. *Mantık*. Bursa: Asa Kitabevi, 1999.
- Demirel, Özcan. *Öğretimde Planlama ve Değerlendirme - Öğretme Sanatı*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2006.
- Demirel, Özcan – Kaya, Zeki. “Eğitim ile İlgili Temel Kavramlar”. *Eğitim Bilimine Giriş*. ed. Özcan Demirel - Zeki Kaya. 3-21. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2009.
- Emiroğlu, İbrahim. *Ana Konularıyla Klasik Mantık*. İstanbul: Asa Kitabevi, 1999.
- Ertürk, Selahattin. *Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara: Edge Akademi Yayıncılık, 2013.
- Fidan, Nurettin – Erden, Münire. *Eğitime Giriş*. Ankara: Alkım Yayınları, trs.
- Ev, Hacer Aşık. “Kavramsal Çerçeve”. *Din Eğitimi*. ed. Hasan Dam. 11-38. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2018.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2016.

- Hull, John M. "Religious Education in Democratic Plural Societies: Some General Considerations". *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları, Uluslararası Sempozyum, Bildiri ve Tartışmalar*. 33-42. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2003.
- Jackson, Robert. "Avrupa'da Kurumlar ve Din Öğretimi-Öğreniminin Kamusal Alandaki Genel Eğitime Katkısı". *Avrupa Birliği Sürecinde Dinî Kurumlar ve Din Eğitimi*. ed. İlyas Çelebi. 119-158. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Karacoşkun, Mustafa Doğan. "Din Psikolojisi Bilimi ve Türkiye'deki Gelişimi". *Din Psikolojisi El Kitabı*. ed. Mustafa Doğan Karacoşkun. 60-75. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Kurt, Abdurrahman. "Sosyolojik Din Tanımları ve Dine Teolojik Bakış Sorunu". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 73-93.
- Okumuşlar, Muhiddin - Genç, Fatih. "Din Eğitiminin Bilimselleşmesi/Neliği". *Din Eğitimi El Kitabı*. ed. Recai Doğan - Remziye Ege. 59-85. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Osmanoğlu, Cemil. "Cumhuriyet Dönemi Eğitim Literatüründe Din Eğitime İlişkin Temel Kavramların Kullanılışı Üzerine Bir Araştırma". *Bilimname Dergisi* 30 (2016/1), 157-205.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1986.
- Özkan, Recep. "Temel Kavramlar". *Eğitim Bilimine Giriş*. ed. Recep Özkan. 1-30. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2016.
- Özlem, Doğan. *Mantık: Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi*. Ankara: İnkılâp Kitabevi, 2004.
- Saban, Ahmet. *Öğrenme Öğretme Süreci Yeni Teori ve Yaklaşımlar*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2014.
- Senemoğlu, Nuray. *Gelişim Öğrenme ve Öğretim*. Ankara: Ertem Matbaacılık, 1997.
- Shepherd, John. "İslam ve Din Eğitimi (Mezhebe Dayalı Olmayan Yaklaşım)". *I. Din Öğretimi ve Din Hizmetleri Semineri*. 370-378. Ankara: DİB Yayınları, 1991.
- Temren, Belkıs. "Din Antropolojisi Açısından İnanç ve Din Olgusuna İlişkin Bir Değerlendirme". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Dergisi* 38/1-2 (1998), 301-311.
- Topal, Temel. "Eğitim Biliminin Temel Kavramları". *Eğitim Bilimine Giriş*. ed. Mustafa Onur - Mustafa Şanal. 1-21. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2016.
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2010.
- Tümer, Günay - Küçük, Abdurrahman. *Dinler Tarihi*. Ankara: Ocak Yayınları, 2002.

Yavuz, Kerim. *Günümüzde Din Eğitimi*. Adana: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988.

Yıldız, Muharrem – Meçin, Mehmet Mekin. “Din Fenomenolojisi ve Belli Başlı Öncüleri”. *Ekev Akademi Dergisi* 16/53 (2012), 247-278.

Devlet Arşivleri Başkanlığında Bulunan Habib Baba ile İlgili Bazı Belgeler

Some Documents Related to Habib Baba in the Presidency of State Archives

Adem URHAN

Arş. Gör. Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı
Res. Assist., Atatürk University, Faculty of Theology, Department of Sufism,
Erzurum / Turkey
adem.urhan@atauni.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-0031-6369

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Eylül / September 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 23 Kasım / November 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.795263

Atıf / Citation: Urhan, Adem. "Devlet Arşivleri Başkanlığında Bulunan Habib Baba ile İlgili Bazı Belgeler / Some Documents Related to Habib Baba in the Presidency of State Archives". *ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyat researches* 54 (Aralık / December 2020/2), 457-479. doi: 10.29288/ilted.795263

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Habib Baba (ö.1847), Erzurum halkı üzerinde kalıcı izler bırakan önemli şahsiyetlerden biridir. Halk arasında son derece geniş bir şöhrete sahip olmasına rağmen, hayatı ve tasavvufi yönü hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Hakkında anlatılan rivayetler ve menkıbeler şahsiyeti ile ilgili bazı bilgiler içerse de hayatı ve tasavvufi kişiliğine yönelik yeterli bilgi vermemektedir. Bu sebeple de böyle önemli bir zât hakkında yeni bilgiler ortaya koyabilmek çalışma açısından önem arz etmektedir. Bu makalede Habib Baba'ya dair zihinleri meşgul eden, "onun tarikat şeyhi olup olmadığı, şayet bir tarikat şeyhi ise Erzurum yöresinde bir dergâhının bulunup bulunmadığı, kendisinden sonra yerine birinin geçip geçmediği" gibi bazı sorulara arşiv belgeleri ışığında cevap aranacaktır. T.C. Devlet Arşivleri Başkanlığı Belgeleri üzerinde yapılan tetkikler neticesinde Habib Baba'nın Kâdiri tarikatı şeyhi olduğu, Erzurum'da kendisine tahsis edilen bir dergâhta postnişin olarak görev yaptığı, kendisinden sonra Ahmet Müsref isminde halife bıraktığı öğrenilmiştir. Ayrıca arşiv belgelerinde Habib Baba'nın ailesi, maaşının tahsisi, dergâhının tamir ve işesi hususunda yeni bilgilere ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Tasavvuf, Tarikat, Habib Baba, Habib Baba Tekkesi, Arşiv Belgeleri.*

Abstract

Habib Baba (d.1847) is one of the important figures who left permanent marks on the people of Erzurum. Although he has wide reputation among the people, there is not enough information about his life and his Sufi aspect in sources. Although rumours and legends about him contain some information about his personality, they do not provide enough information about his life and his Sufi personality. For this reason, it is important to reveal new information about such an important person in terms of this study. In the article, some questions about Habib Baba will be answered in the light of archive documents, such as whether he is a sect sheikh, and if he is a sect sheikh, whether he has a dervish lodge in the Erzurum region, and whether he left someone instead of him or not. As a result of the examinations on documents of the presidency of the republic of Turkey state archives, it is learned that Habib Baba was a Qadiri order sheikh and he served as a sheikh in dervish lodge assigned to him in Erzurum, and he left a caliph named Ahmad Mushraf after him. In addition, new pieces of information were reached in the archive documents about Habib Baba's family, the allocation of his salary, the repair and providing food of his dervish lodge.

Keywords: *Sufism, Order, Habib Baba, Habib Baba Dervish Lodge, Archive Documents.*

Extended Summary

Anatolia has hosted various cultures and civilizations throughout history. One of these cultures and civilizations is the Sufism culture that has continued its influence until today. As a matter of fact, this Sufism culture was formed by arrivals of many Sufis such as Muhyi al-Din Ibn al-Arabi (d.1240), Najm al-din Daya (d.1256), Maulana Jalaluddin Rumi (d. 1273) and founding sufi activities in these lands. One of the reasons for Sufies' adopting these ancient lands as their homeland is the sultans' respect for scholars, artists and sufies and the environment of confidence that they provided to them. Considering the relations of the Ottoman sultans with the dervish lodges, the sultans' assistance and visits to such places, the fact that they consulted the dervish sheikh's views and were sometimes warned by the sheikhs on some issues confirms this statement. In addition, we can say that the interest shown by the people towards them had an effect on the sufies' residence in these lands. The works of the saints who accepted Anatolia as their homeland and the life stories of them that passed down from the heart to the lines have survived on these lands, although centuries have passed after their death. Erzurum, which is one of the important cultural centres of Anatolia, is one of our important provinces that gained fame with the distinguished personalities brought out in this historical period and its mystical structure. Habib Baba (d.1847) is one of the Sufies who came to these lands and served both Allah and the people, won their love and continued to exist even after his

death. Habib Baba is a member of an Indian family that migrated from India to Anatolia and his father is the Bukhara mufti. According to a rumor, his real name is Timur. This man, who is one of the rich merchants and well-known figures of India, entered the sect while he was busy with trade there and after a while he distributed everything to the poor on the condition that he left nothing with him upon an unexpected and a spiritual sign. It is stated that he later came to Bitlis and joined Hacı Hassan Shirvani, who was the caliph of Abdulcelil al-Bitlisi, and Ali Baba-ı Ussaki, who was the caliph of Hacı Hassan Shirvani and after completing his "seyri suluk", he moved to Damascus. Then, it is stated that Habib Baba came to Erzurum when Abdulmajid was enthroned, according to a rumour he was busy with raising the public in the place where his tomb was located, and according to another rumour in his lodge in Yegenaga District. When Habib Baba died, the post was left to his only child Zakiya chick, but since the woman could not become a sheikh in order of sect, Zakiya chick's husband Ahmad Mushraf performed this duty until his death. After Ahmad Efendi's death, his daughter Safia Lady's husband Mehmet Ali Pasha became his postnishi. Although there are rumours and legends about him, it is important for the study to reveal new information about Habib Baba that there is not enough information about his life and sufi personality. In this study, some questions about Habib Baba will be answered in the light of archive documents, such as "whether he is a religious sheikh, and if he is a religious sheikh whether he a dervish lodge in Erzurum region and whether someone succeeds him". As a result of the researches made on the documents of the State Archives of Turkish Republic, some of the information transmitted about Habib Baba was approved and at the same time new information was determined. In the light of the archive documents, it was confirmed that Habib Baba was the sheikh of the Quadiri sect, that he served as a postnishi in a lodge allocated to him in Erzurum, and that he left a caliph named Ahmad Mushraf. It has been determined that the story told about Habib Baba and Sultan Murad IV is not based on a sound narration. It has been clarified that the sultan in this story is Sultan Mahmud II. In addition, it was concluded that Sheikh Hussein Ruhi, quoted in the sources related to the history of Erzurum, may be Sheikh Hassan Ruhi, who was given a salary after the death of Habib Baba in document-4, and who was mentioned as a member of the Quadiri sect. In addition, in the works, although it is stated that people such as the Grand Vizier Kucuk Said Pasha, Mufti Ahmad Dursun Efendi, Calligrapher and professor Tahtacızade Hacı Hafız Mostafa Fahim Efendi, the famous scholars Karşı Kucuk Ahmad Efendi, professor Cennetzade Abdallah Adıp Efendi, Hacı Kamil Pasha, administrator of Lala Pasha Mosque, Recep Efendi and Ahıskalı Şeyh Ali Hilmi Efendi from Meskhetian were affiliated to Habib Baba, but no information was given that these people paid allegiance to him. However, as a result of the examinations, only the information was detected that Erzurumlu Emrah was affiliated with him. One of the issues we have resolved in the article is "Is Habib Baba's lodge in the neighbourhood where his tomb is located or in the Yegenaga District?" has had a problem. Because when we look at the date of 1839 (Mahmud II's reign) mentioned in the documents and the date of construction of the lodge (1844), which is adjacent to the Habib Baba Mausoleum located in the Ali Pasha District of Yakutiye county, on the right of the road leading from Taşmagazalar Street to Gürcükapı, it is seen that he was active in the lodge built by Kamil Pasha for three years. It can be easily seen that the real sect activity was done in the lodge in Yegenaga District. In this study, as a result of the examinations made on the archive documents, new information was obtained about Habib Baba's sister named Hafize Chick, the allocation of salaries to himself, his sister and his caliphs, and the repair and maintenance of his lodge.

GİRİŞ

Anadolu'ya çeşitli bölgelerden göçler meydana geldiğini biliyoruz. Nitekim Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 1240), Necmeddin-i Dâye (ö. 1256), Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî (ö. 1273) gibi pek çok mutasavvıf Anadolu topraklarına gelmiş ve bu topraklarda tasavvufî faaliyetlerin temelini atmışlardır. Sûfilerin, Anadolu'yu yurt edinmesinin temel sebepleri arasında hiç şüphesiz sultanların izledikleri hoş

görlü politikalarının olduğunu söyleyebiliriz.¹ Bunun yanı sıra mutasavvıfların bu toprakları mesken tutmalarında halkın onlara karşı gösterdiği ilginin de etkisi olsa gerektir. Böylece halkı irşat etmek üzere Anadolu'nun muhtelif şehir ve kasabalarına yerleşen mutasavvıflar, gerek kurdukları tarikatlar gerekse meydana getirdikleri ilmi ve edebî atmosfer vasıtasıyla çevrelerinde birer kültür merkezlerinin oluşmasına katkı sağlamışlardır. Anadolu'nun önemli kültür merkezlerinden biri olan Erzurum da, bu tarihî süreçte bağrından çıkardığı mümtaz şahsiyetler ve tasavvufî yapıyla ün kazanan önemli illerimizden biridir. Bu kadim şehre gelip hem Hakk'a hem de halka hizmet eden, onların sevgisini kazanan sülferden birisi de Habib Baba'dır.

Habib Baba'nın hayatı hakkında Erzurum tarihi ile ilgili yazılmış kaynaklarda kısa ve mükerrer bilgiler yer almaktadır.² Kendisi hakkında zikredilen bilgilerin kısıtlı olması, onun şeyh olup olmaması ve kendisine ait bir dergâhının bulunup bulunmaması gibi insanların zihnini meşgul eden birtakım problemlerin oluşmasına yol açmıştır. Makalemizde yer alan T.C. Devlet Arşivleri Başkanlığı Belgelerindeki bazı belgeler³ bu problemlerin bir kısmını çözüme kavuşturacaktır. Bundan sonraki bölümde Habib Baba hakkında bilinenler kısaca özetlenecek, ardından arşiv belgelerinde yer alan bilgiler irdelenecektir.

1. HABİB BABA'NIN HİNDİSTAN'DAN ERZURUM'A UZANAN HAYAT SERÜVENİ

Kaynaklarda yer alan bilgilere göre Erzurum'da medfün bir şeyh olan Habib Baba, Hindistan'dan Anadolu'ya göç eden Hind asıllı bir aileye mensuptur.⁴ Babası Buhara müftüsüdür.⁵ Bir rivayete göre asıl adı Timur'dur.⁶ Hind'in zengin tüccarla-

¹ Bu hususa Anadolu Selçuklu sultanlarının âlim, sanatkâr ve mutasavvıflara gösterdiği saygı, bilhassa I. Alaeddin Keykubad'ın ülkede sağlamış olduğu güven ortamı sayesinde, birçok âlim, mutasavvıf ve sanatkârın Anadolu'ya akın etmesini örnek olarak verebiliriz. Geniş bilgi için bk. Ahmet Sevgi, "XIII. Asırda Anadolu'da Fikrî ve Tasavvufî Hareket", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1986), 284; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî ve Necmeddin-i Dâye'nin Anadolu'ya gelip yerleştiklerine dair bilgi almak için bk. Mahmut Erol Kılıç, *İbnü'l-Arabî* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018); İsa Çelik, "Mesnevî-i Manevî", *Tasavvuf Klasikleri*, ed. Ethem Cebeoğlu (İstanbul: Erkam Yayınevi, 2010) 401-445; Halil Baltacı, *Necmeddin Dâye Râzî -Hayatı, Eserleri, Görüşleri-* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011).

² Habib Baba'nın hayatı hakkında bilgi veren kaynaklar: İbrahim Hakkı Konyalı, *Abideleri ve Kitabeleri ile Erzurum Tarihi* (Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği Vakfı, 2010), 478; Mehmet Nusret Som, *Tarihçe-i Erzurum*, haz. Ahmet Fidan (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005); Cemaleddin Server Revnakoğlu, "Erzurum Yatırlarından Habib Baba-yı Veli", *Tarih Yolunda Erzurum* 1/4 (1959), 11-12; Abdurrezzak Türk, *Erzurum'un Kandilleri* (İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2014), 471.

³ Osmanlı Arşivi (BOA), Yıldız Perâkende Evrâkı Umûmî [Y. PRK. UM. 00015.00074.002], No. 15, Gömlek No. 74; Osmanlı Arşivi (BOA), Yıldız Perâkende Evrâkı Umûmî [Y. PRK. UM. 00015.00074.001], No. 15, Gömlek No. 74; Osmanlı Arşivi (BOA), Bâb-ı Âlî Evrâk Odası [BEO.000420.031488.001], No. 493, Gömlek No. 36921; Osmanlı Arşivi (BOA), İrade - Meclis-i Valâ [İ. MVL. 00248], No. 248, Gömlek No. 9035; Osmanlı Arşivi (BOA), Meclis-i Valâ Evrâkı [MVL. 00058. 00075. 0001], No. 58, Gömlek No. 75.

⁴ Ahmet Fidan, *Tarih Yolunda Erzurum* (Ankara: Türk Yazarlar Birliği Vakfı, 2010), 11-12.

⁵ Taner Özdemir, *Kaybolan Şehir Erzurum* (Ankara: Fenomen Yay., 2006), 165.

⁶ 1398 yılında Timur'un Hindistan'a yaptığı seferlerden ve orda bıraktığı büyük etkilerden yola çıkarak bu ismin yaygın olarak o topraklarda kullanılması, Habib Baba'nın asıl isminin Timur olma ihtimalinin kuvvetli olduğunu göstermektedir. Kanaatimizce Habib Baba mahlası, onun cömert olması ve bütün mülkünü halka feda etmesinden dolayı verilmiştir. Bk. Özdemir, *Kaybolan Şehir Erzurum*, 166; Timur'un Hindistan'a yapmış ol-

rından ve tanınmış simalarından biri olan bu zâtın, orada ticaret ile meşgul iken tarîkate girdiği bir müddet sonra da zuhûrat⁷ve mânevî bir işaret üzerine, yanında hiçbir şey bırakmamak kaydıyla her şeyini fakirlere dağıtarak, Bitlis'e gelip, Abdülcelil-i Bitlisi'nin halifesi olan, Hacı Hasan-i Şîrvânî⁸ ve onun halifesi olan Ali Baba-i Uşşâkî'ye intisâb edip seyr u sülûk'unu tamamladıktan sonra Şam'a geçtiği ve akabinde Abdülmecid'in tahta çıkışı sıralarında Erzurum'a geldiği, bir rivayete göre türbesinin bulunduğu mahalde⁹ bir rivayete göre de Yegenâğa Mahallesiindeki tekkesinde halkı irşâdlarıyla meşgul olduğu ifade edilmektedir.¹⁰

Habib Baba, ölünce tek evladı olan Zekiye Hatun'a kalan post tarikat usulünde kadına şeyhlik düşmediğinden eşi Ahmet Müsref Efendi'ye¹¹ geçmiş, Ahmet Efendi ölünceye kadar aynı dergâhta hizmette bulunmuştur, vefatından sonra da kızı Safiye Hanım'ın eşi Mehmet Ali Paşa onun postnişini olmuştur.¹² Bir rivayete göre ise şehir halkı tarafından iyi bilinen Emir Şeyh, Habib Baba'nın ilk halifesidir.¹³ Ancak Emir Şeyh'in Habib Baba'nın halifesi olması çok uzak ihtimaldir. Çünkü yukarıda da ifade ettiğimiz gibi arşiv taramalarında onun postuna oturan kişinin Ahmet Müsref Efendi olduğu belirtilmektedir. Ayrıca Mehmet Nusret Som eserinde, Emir Şeyh'in Abbasi halifelerinden "Mehdi" zamanında yaşadığını belirtmektedir. Zira bu da böyle bir ihtimalin çok uzak olduğunu hatta olamayacağını bize göstermektedir.¹⁴

Sadrazam Küçük Said Paşa, Müftü Ahmet Dursun Efendi, Hattat ve Müderris Tahtacızâde Hacı Hafız Mustafa Fehim Efendiler, Karslı Meşhur âlimlerden Küçük Ahmet Efendi, Müderris Cennetzâde Abdullah Edip Efendi, Hacı Kâmil Paşa, Lala Paşa Camii Mütevellisi Recep Efendi, Ahiskalı eş-Şeyh Ali Hilmi Efendi gibi şahsiyetlerin Habib Baba'ya intisâb ettiği kaynaklarda zikredildiği halde bu konuya dair

duğu sefer hususunda bk. Yalçın Kayalı, "Timur'un Hindistan Seferi", *İğdir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6 (2015), 179-192.

⁷ Arapça, ortaya çıkmaya zuhûr derler. Sâlikin kendi katkısı olmadan ortaya çıkan olaylara, zuhûrat denir. Bu tür zuhûratlar, tevekkül erbabı için, mutlaka uyulması gereken uyarılar olarak değerlendirilir. Bk. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Rehber Yayınevi, 1997), 300.

⁸ Siirt vilâyetine bağlı Şîrvan ilçesinin İskambu köyü halkındandır. 18. asrın en kıymetli âlimlerinden olan Mahmut Şemsî Bitlisi'den ders alarak yetişmiştir. H. 1202- M. 1787 tarihinde vefat etmiştir. Kabri, Şehneş dağının eteklerindedir. Şerephan sülâlesinden" Cevâhir Hatun" adındaki bir hanım tarafından kendisine bir kabir yaptırılmıştır. Bitlis'te Şîrvan soyadıyla anılan zatlar bunun ahfadındandırlar. Bk. *Bitlis İl Yıllığı*, Ayyıldız Matbaası, Ankara 1971, 100; Ayrıca Erzurum ve Bitlis yörelerinde yaşamış, Kâdiriye tarikatının Müştâkiyye kolunun kurucusu Müştâk Baba (ö.1247/1831)'da Hacı Hasan Şîrvânî'ye intisâb etmiştir. Bundan hareketle Habib Baba'nın bir Kâdiri şeyhi olduğunu söyleyebiliriz. Bülent Akot, *Müşâtâk-ı Bitlisi Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: İnsan Yay., 2011), 58.

⁹ Habib Baba'nın türbesi; Yakutiye ilçesi Ali Paşa Mahallesi, Taş mağazalar Caddesinden Gürcü kapıya giden yolun sağındadır.

¹⁰ Konyalı, *Abideleri ve Kitabeleri ile Erzurum Tarihi*, 483.

¹¹ Habib Baba'nın vefatından sonra onun postnişinliğine kızı Zekiye Hatun eşi Ahmet Müsref Efendi'nin geçtiğine ve kendisine maaş bağlandığına dair bilgiye Osmanlı arşivlerinden ulaştık. Bu belge Osmanlı Türkçesine latinize edilerek ekte sunulmuştur.

¹² Türk, *Erzurum'un Kandilleri*, 315.

¹³ Revnakoğlu, "Erzurum Yatırlarından Habib Baba-yı Veli", 11-12.

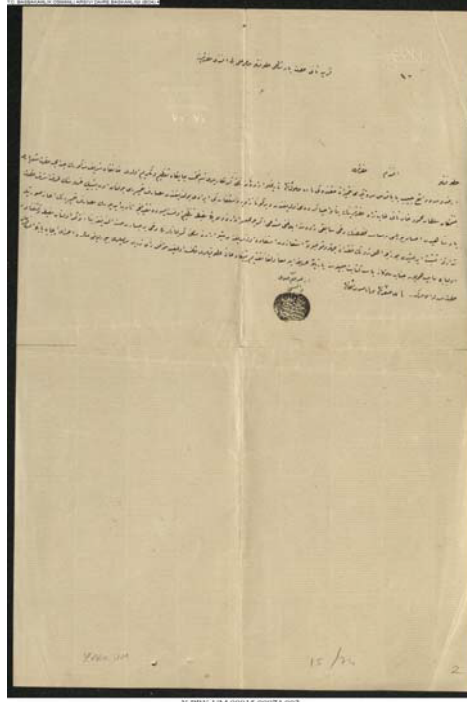
¹⁴ Emir Şeyh hakkında bilgi için bk. Som, *Tarihçe-i Erzurum*, 125.

herhangi bir bilgi bulunamamıştır.¹⁵ Bunun yanı sıra yapılan incelemeler neticesinde sadece Erzurumlu Emrah'ın Habib Baba'ya bey'at ettiği hususunda birtakım bilgiler tespit edilmiştir.¹⁶

Yukarıda da zikredildiği gibi Erzurum tarihiyle ilgili yazılan eserlerde Habib Baba hakkında birtakım malumatlar verilmiştir. Aşağıda transkripsiyon ve incelemelerini yapacağımız Habib Baba'nın aile ve tasavvufi hayatı hususunda anlatılagelen rivayetleri gerek destekleyen ve düzelten, gerekse yeni bilgiler aktaran belgeler istifadeye sunulacaktır.

2. HABİB BABA HAKKINDAKİ ARŞİV BELGELERİ

2.1. Belge: 1



Y. PRK. UM. 00015.00074.002

¹⁵ Revnakoğlu, *Tarih Yolunda Erzurum*, 22-23.

¹⁶ Erzurumlu Emrah'ın, Henüz Erzurum'dayken ilk tarikat üstadının ve şiirlerinde ismen zikredip feyz aldığı ifade ettiği kişilerden birisinin de Habib Baba olduğu zikredilmektedir. Rivayete göre bir gün Emrah, zaman zaman saz çalıp şiirlerini söylediği uğrak mekânlardan biri olan Ilıca'ya gider. Orada Habib Baba'ya rastlar ve ona saz ve sözünü dinletir. Habib Baba genç Emrah'ı yanına çağırır ve "Haydi biraz daha çal" der. Emrah "bir şeyler söyleyip çalmak istiyorum ama tam dilendiremiyorum" der. Bunun üzerine Habib Baba Emrah'ın sırtını sıvazlayarak "Haydi bundan sonra düşündüklerin dilinden dökülecektir" der. Bk. Necati Turgut Göksel, *Âşık Emrah/Hayatı-Edebi Şahsiyeti-Eserleri ve Şiirleri* (Niğde: Tuğrul Yay., 1966), 7-8; Ayrıca bk. Osman Nuri Karadayı, *Osmanlı Dönemi Âşık Tarzı Şiir Geleneğinde Tasavvuf* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015); Osman Nuri Karadayı, "Şiirlerinden Hareketle Erzurumlu Emrah'ın Tarikat Çevreleri ile İrtibatı ve İlahî Aşk Anlayışı", *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 52 (2014), 215-242.

Belgenin Tarihi: 17 Safer H. 1307 / 1 Haziran R. 1305

Belgenin Arşiv Kaydı: Osmanlı Arşivi (BOA), Yıldız Perâkende Evrâkı Umûmî [Y. PRK. UM. 00015.00074.002], No. 15, Gömlek No. 74.

Belgenin Konusu: Erzurum'da bulunan Habib Baba Tekkesi'nin ta'mir masraflarının karşılanması ve tekke postnişininin aylık maaşının yükseltilmesi istirhamı.

Belgenin Transkripsiyonu:

Ƙarye-i Sâni-î Hazret Pâdişâhi Âtûfetlü Hacı Ali Bey Efendi Hazretlerine
Âtûfetlü Efendim Hazretleri

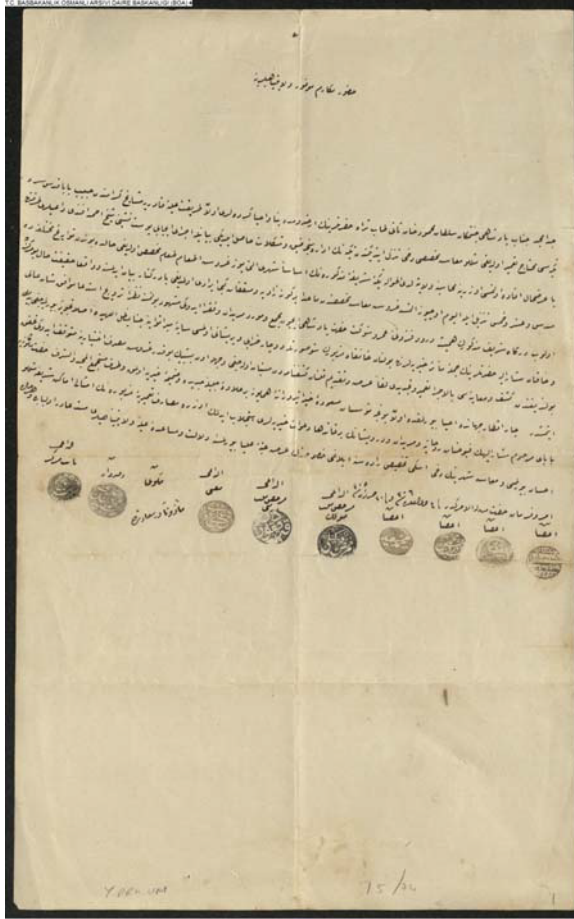
Erzurum'da vâkî Habib Baba (k.s) tekyesi ta'mirâtı haqqındaki 10 Eylül 1305 tarihli irâdnâme-i nâmi ve kesr-i mükârileri şeref bahş câyigâh ta'zîm ve tekrim olunan hankâh-ı şerîf-i mez-kûrun cudâ mecd hazret-i şehriyâri cennet mekân Sultan Maḥmud Hân-ı Sâni tâb-ı serâh hazretlerinin bina ve ihyâ kerdesi olduğundan ve bir gûna zâviye ü müsekkafan gibi irâdı bulunduğundan mesârif-i ta'miriyyesi bulunan on beş bin gurüşun taraf-ı eşref hazret-i pâdişâhiden ihsân buyurulması ve ma'aş-ı maḥşûşunun daḥi sâbık-ı râddesine iblâgını müsted'î ekserce meclis-i idâre-i vilâyetten mazbata tanzîm olunmuş ise de takayyüdünce te'dib edilerek maşarif-ı gayriyenin i'âne şuretiyle tedarikine teşebbüs edilmişti. Bu râce ehli servetin fuqdân-ı cihetle vuqû' bulan isti'âneden istifâde olmadığına ve iş bu irâde-i sâmi-i kerîmelerine dâhi bir cârin ḥasene alındığına binâen zikr olunan mazbata ve keşfnâme olbâbda mâ beyni humâyün cenâb-ı mülûkâne-i bâş kitâbet celilesine yazılan 'ârize ile ma'an ve leffen takdîm pişegâh-ı 'âlî-i 'âtûfetlü kılınmış olmağın muvafık râ'yı zerrin sâmilere buyurulduğu halde icrâ-yı icâb bâbında emr ü ferman hazret-i veliyyü'l emrindir.

17 Safer H. 1307 / 1 Haziran R. 1305

Erzurum Velây-ı Vâlisi

Ḥasan Sâmiḥ b. Kâmil

2.2. Belge: 2



Belgenin Tarihi: 4 Zilkade Hicrî 1306 / 20 Haziran Rûmî 1305

Belgenin Arşiv Kaydı: Osmanlı Arşivi (BOA), Yıldız Perâkende Evrâkı Umûmî [Y. PRK. UM. 00015.00074.001], No. 15, Gömlek No. 74.

Belgenin Konusu: Erzurum'da bulunan Habîb Baba Tekkesi'nin ta'mir masraflarının karşılanması ve tekke postnişininin aylık maaşının yükseltilmesi istirhamı.

Belgenin Transkripsiyonu:

Huzûr-ı Mekârim Mevfûr-ı Velâyetpenâhilerine

Cudâ mecd cenâb-ı pâdişâh cennet mekân Sultan Mamhûd Hân-ı Sâni tab-ı serâh hazretlerinin Erzurum'da bina ve ihyâ kerdeleri olan Tarîkat-ı Kâdiriyye meşâyih kirâmından Hâbib Baba (k.s) tekyesi muhtâc-ı ta'mir olduğu misillü ma'âş tahsîsi dahî tenzil ettiğinden binanın idâresince ve müşkilât hâsıl eylediği beyânıyla icrâ-yı icâbı postnişini Şeyh Aĥmed Efendi dâileri tarafından ba arzuĥâl ifade

olunması üzerine muhâsebe-i vilâyete lede'l havale tekye-i şerife-i mezkûrenin esasen şehri altı yüz gurüş içâm-ı ta'âm mahşuş olduğu halde bundan tevârih-i muhtelifede altı yüz yirmi beş tenzil ile el-yevm üç yüz altmış gurüş ma'âş mahşuşundan mâ'adâ bir güne zâviye ve müsakkaşân gibi irâdî olmadığı bâ der kenâr beyan edilmesine hakikat hâl bu meskûn olub dergâh-ı şerif-i mezkûrun hemîşe-i vurûd-ı füzûnunu ö'mr ü şevket-i hazret-i pâdişâh için mecmu'-ı mürid ü müridân ü fuqarâ ettiği meşhûd bulunmasına nazaran tervîc-i istid'â muvafık şân-ı â'li ve haşân-ı müşârün ileyh hazretlerinin cümle-i müessir hayriyelerinde bulunan hançâh-ı mezbûrun şu şüretle düçâr-ı harâb ve parîşân olması şâbî-i müberrâ tevâbî-i cenâb-ı zillullâha asla tecvîz buyurulmayacağı bir şey bulunduğundan keşf ve mu'ayenesi bilhâere ta'mîd ve tecdîdi leffen arz ve taqdîm kılinan keşifnâmeden müstebân olacağı vecihle on beş bin bu kadar gurüşun masraf-ı ihtiyârına mütevaqqıf edildiğini tahkik etmiştir. Çâr-ı ektâr-ı cihânda ihyâ buyurulmakta olan bunca müessesan râine-i hümâyûna bir ilâve-i celîle-i cedide ve zamîme-i hayriyye olmak ve taraf-ı münceмі' el-mecd ve ş-şeref hazret-i mülûkâne-i babâyı merhûm müşârün ileyhın füyuzân-ı rûhâniye ve müridân ve dervîşânın bir kat daha da vât-ı hayriyyeleri isticlâb edilmek üzere mesârif-i ta'miriyye-i mezbûrenin emsâl-i emâkin-i şerife mişillü ihşân buyurulması ve ma'âşî şerhinin daği eski taşşîş râdesine eblâğ-ı huşuşun arzı ayne-i u'lyâ buyurulmasına delâlet ve müsa'ade-i âliye velâyetpenâhileri müsted'âdır el-bâbda ve her halde emr ü fermân hazret-i veliyyül emrindir.

4 Zilkade Hicrî 1306 / 20 Haziran Rûmî 1305

A'zâ	A'zâ	A'zâ	A'zâ	Edddâ'î	Edddâ'î	Eddâi
Aleksandır	... ¹⁷	... ¹⁸	Mehmed Said	Murahhaş-1 Millet-i Ermeni	Murahhaş-1 Millet-i Müsevilik Vekili ... ¹⁹	Müftü Ali ²⁰ Deftardâr Nâibi Merkez
						Kirkor (Grikor)

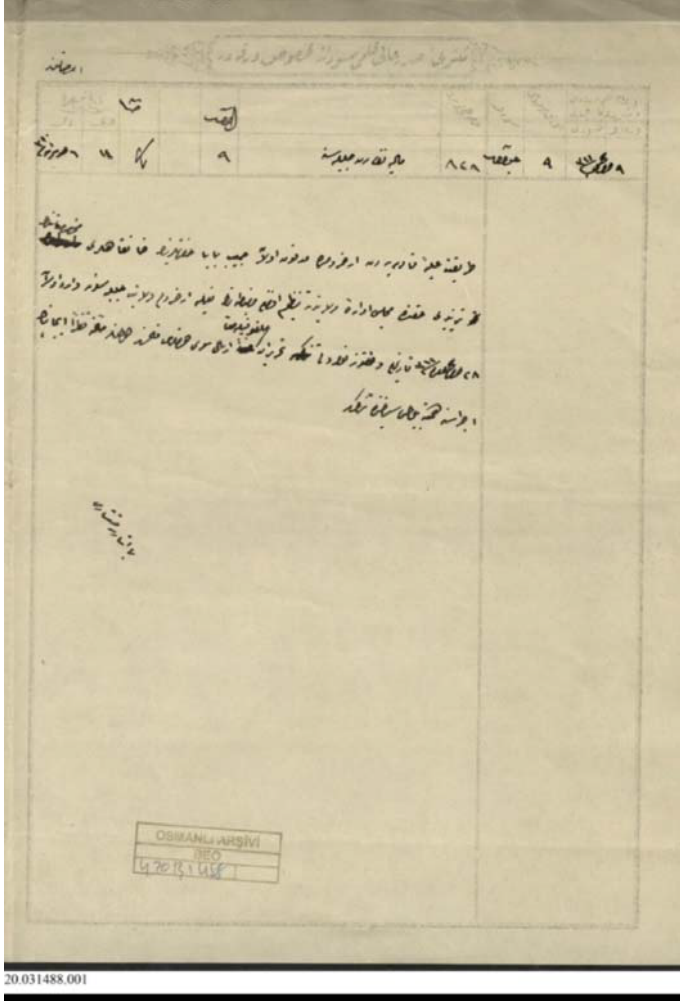
¹⁷ Bu kısım okunamamıştır.

¹⁸ Bu kısım okunamamıştır.

¹⁹ Bu kısım okunamamıştır.

²⁰ Bu kısım okunamamıştır.

2.3. Belge: 3



Belgenin Tarihi: 28 Zilhicce 1311

Belgenin Arşiv Kaydı: Osmanlı Arşivi (BOA), Bâb-ı Âli Evrâk Odası [BEO.000420.031488.001], No. 493, Gömlek No. 36921.

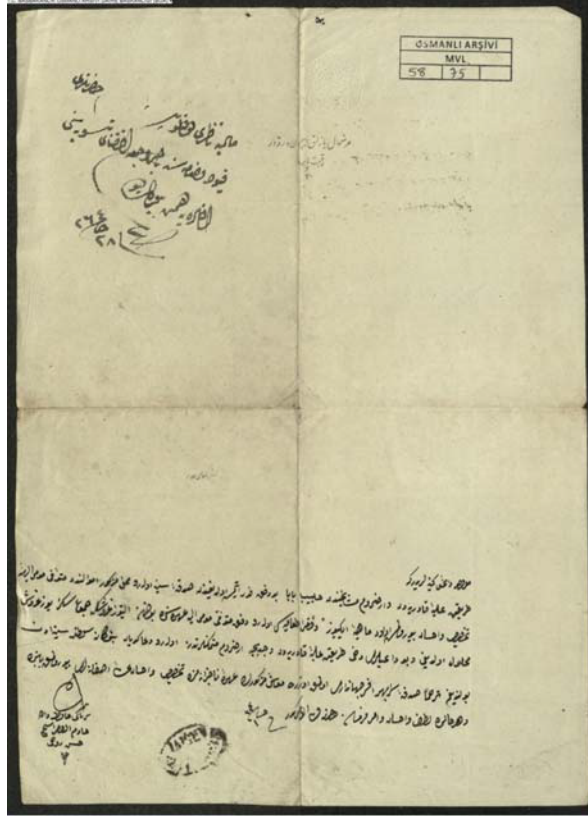
Belgenin Konusu: Tarikat-ı ‘Âliyye-i Kâdiriyye’den Erzurum’da medfûn olan Habîb Baba Hankâh-ı muhassesatının tezyîdi hakkında Postnişin Ahmed’in arzuhali

Belgenin Transkripsiyonu:

Maliye Nezâret-i Celilesine

Ṭarîkat-ı ‘Âliyye-i Kâdiriyyeden Erzurum’da medfûn olan Ḥabîb Baba Ḥankâh-ı maḥşûsâtının tezyîdi hakkında meclis-i idâre-i vilâyetden tanzîm olunan mażbatanın leffiyile Erzurum Ḥabîbesinde vârid olan 28 Zilhicce sene 1311 tarihli ve dokuz taḥrirat melfufuyla leffen irsâl-ı sûyi ḥürmetleri kılınmış olmakla mealine nazaran icâbının icrâsına himmet buyurulması siyağında tezekkür.

2.4. Belge: 4



MVL.00058.00075.001

Belgenin Tarihi: H. 28 Safer 1264 – M. 04-02-1848

Belginin Arşiv Kaydı: Osmanlı Arşivi (BOA), İrade - Meclis-i Vâlâ [İ. MVL. 00248], No. 248, Gömlek No. 9035.

Belgenin Konusu: Tarikat-ı ‘Âliyye-i Kâdiriyye’den ve Erzurum’lu şeyhlerden Ḥabîb Baba’nın vefatıyla mahlûl olan sekiz yüz kuruşun, talebine binaen aynı tarîkata mensup Sernâii Hafîzzâde Şeyh Ḥasan Rûhî’ye tahsis olunması

Belgenin Transkripsiyonu:

Mâliye Nazırı Devletlü Paşa Hazretleri

Kuyûd-ı mevzuasına bi’l-vech iktizâ-yı tesviyesini nazzâreye himem buyurulsun.

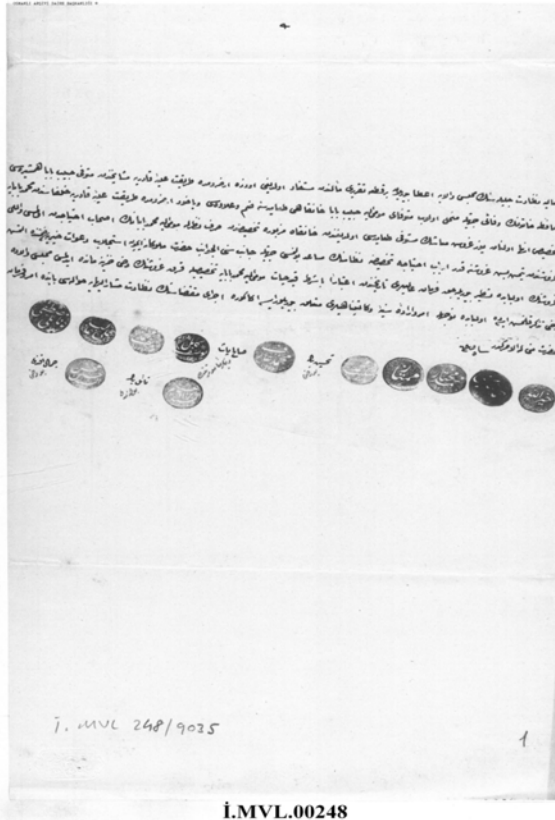
Mârûz-ı dâ'ine-i keminelidir ki;

Ṭarîkat-ı 'Âliyye-i Kâdiriyyeden ve Erzurum meşâyihından bu defk-i fevt etmiş olduğundan sadaka-i seniyyesi olarak maḥalli mezkûr eḥvâlınden müteveffâ mûmâileyh taḥsîs ve iḥsân buyurulmuş olan mahiyen iki yüz ve fuḳarâ itâ'âmiyesi olarak defk-i mütedeffî mûmâileyh uhdesinde bulunan altı yüz gürüşün cem'an sekiz yüz gürüşün maḥlûl olduğu ve bu dâ'ilerle daḥî ṭarîkat-ı 'âliyye-i Kâdiriyyeden²¹ Erzurum mütemâkinlerinden olarak duâgüyan²² sultan-ı seniyyeden bulunduğım şerhen şadaka-i seniyyeleri cihândârları olmak üzere ma'âş-ı mezkûrun uhde-i nâcizânelerine taḥsîs ve iḥsân-ı ihfânelerine buyurulmak bâbında ve herhalde lütfu iḥsân emr ü fermân veliyyü'l emrindir.

İmza

Sernâi Hafîzzâde Hâdimu'l-fukarâ Şeyh Ḥasan Rûhî

2.5. Belge: 5



²¹ Bu kısım okunamamıştır.

²² Bu kısım okunamamıştır.

Belgenin Tarihi: H. 20 Zilhicce 1268 – M. 05-110-1852

Belgenin Arşiv Kaydı: Osmanlı Arşivi (BOA), Meclis-i Vâlâ Evrâkı [MVL. 00058. 00075. 0001], No. 58, Gömlek No. 75.

Belgenin Konusu: Erzurum'da Habib Baba hemşiresi Hafize Hatun'un maaşının Mehmed Baba'ya tahsisi.

Belgenin Transkripsiyonu:

Bismillahirrahmanirrahim

Mâliye nezâret-i celilesiniñ meclis-i vâlâye i'tâ buyurulan bir kaç'a takrîri meâlinden müstefâd olunması üzere Erzurum'da tarikat-ı 'âliyye-i Kâdiriyye meşâyihından meteveffâ Habib Baba hemşiresi Hâfize Hatûn'un vefâtı cihetle münhal olub müteveffâyı mûmâileyh Habib Baba Hânkâh-ı ta'âmiyesine zam ve ilâvesi veyahûd Erzurum'da tarikat-ı 'âliyye-i Kâdiriyye hulefasından Mehmed Baba'ya tahsîs (ilâ âhir) olunan yüz gürüş ma'âşın müteveffâ ta'âmiyesi olduğundan hânkâh-ı mezbûre tahsîsinden şarf-ı nazarla mûmâileyh Mehmed Baba'nın eşhab-ı ihtiyâcdan olması ve elli gürüşundan yetmiş beş gürüşuna kadar erbab-ı ihtiyâca tahsîsine nizâmının müsa'id bulunması cihetiyle cânib-i seniyyül-cevâ nib el-cevâbın hazreti mülûkâne için isticlâb-ı da'vât-ı hayriyyesinden altmış gürüşün olbabda taştîr buyurulacak fermân-ı 'âliyyeleri tarihinden i'tibâren bâ şart kayd-ı hayat mûmâileyh Mehmed Baba'ya tahsîsiyle kırk gürüşünün dahi hazîne mände edilmesi meclis-i vâlâde daği tezekkür kılınmış ise de olbabda teveccühle emr ü irâde-i seniyye-i vekâlet penâhiyeleri müte'allık buyurulur ise oña göre icrâyı müktezâsının nezâret müşârun ileyhleriyle havâlesi bâbında emr ü ferman hazret-i men lehül emrindir.

İmza	İmza	İmza	İmza	İmza	İmza	İmza
Hayrullah	Mehmed Muhtar	Mümtaz	Mehmed Ârif	Mehmed Şekib	Yusûf Kâmil	Mustafa Nâilî

3. ARŞİV BELGELERİNE GÖRE HABİB BABA

Halk arasında ve bazı kaynaklarda Habib Baba'nın IV. Murad ile görüştüğüne dair bir rivayet aktarılmaktadır.²³ Belge-1 ve Belge-2, Habib Baba hakkında aktarı-

²³ Habib Baba ile IV. Murad hakkında aktarılan rivayet şöyledir: "Habib Baba, IV. Murad döneminde, gemiyle Hacca gitmek için İstanbul'a gelmiş. Fakat ne yazık ki, Hacca giden gemiye yetişememiş. "Bunda da vardır bir hayır" demiş içinden... Aylarca yol aldığından toza toprağa batmış, yaralar içinde kalmış, uyuz olmuş. Memleketine dönmeden önce güzelce bir yıkanıp temizlenmek amacıyla bir hamama gelmiş. Yıkanmak istediğini söylediği hamamcıdan ret cevabını alınca sebebini sormuş. Büyük Sultan Murad Han'ın vezirleri vardır hamamda. Kimseyi almamam için emir verdiler, diye cevaplamış hamamcı. Yıkanmadan bu uyuz illetinden kurtulamayacağına bilen Habib Baba, adeta yalvarmış hamamcıya: -İzin ver evladım, bir köşede yıkanırvereyim. Kimseler fark etmez beni. Hamamcı, yaşlı adamın ısrarlarına dayanmamış, vezirlere görünmeden yıkanması için sıkı sıkı tembihte bulunduktan sonra içeriye almış. Biraz sonra, hamama, tebdil-i kıyafet, Sultan Murad Han'da gelmiş, yıkanmak istediğini söylemiş. Hamamcı aynı şekilde, tanyamadığı bu gence de durumu anlatmış, içeri

lan bu rivayetteki sultan hususuna açıklık getirmektedir: Bu belgeler, Habib Baba Dergâhı'nın tamir ve maaş tahsisi için Sultan II. Mahmud'a²⁴ yazılmıştır. Dolayısıyla rivayetteki Pâdişah'ın IV. Murad değil, Sultan Mahmud olması gerekir. Bir diğer açıdan da bakacak olursak, Habib Baba ile IV. Murad'ın yaşadığı dönemler de tamamen farklıdır. Zira IV. Murad 1640 yılında²⁵, Habib Baba ise 1847 yılında vefat etmiştir. Bu zaman farkı bile rivayette adı geçen sultanın IV. Murad olamayacağını göstermektedir. Ancak şunu da belirtmeliyiz ki; anlatılagelen bu tür menkıbevi tarzdaki rivayetlere aslı kaynaklarda ulaşamadık. Bu noktadan hareketle de temel kaynaklarda yer almayan ilgili rivayetin halk arasında anlatılarak bir kısım değişikliklere uğramış olabileceğini söyleyebiliriz.

Rivayette yer alan Habib Baba'nın İstanbul'a gitmesi ve sultanla görüşmesi meselesine gelince; Habib Baba'nın şeyhi Hacı Hasan Şirvânî bir müddet İstanbul'da ikâmet etmiştir. Ziyaret için gitmiş olabilir. Diğer yandan Hasan Şirvânî'nin halifelerinden Müştâk-ı Bitlîsî'nin de II. Mahmud'un nedimelerinden olduğu söylenilmektedir²⁶. Ayrıca Doğu Anadolu Bölgesinde ikâmet eden Ethem Baba, Müştâk Baba gibi Kâdirî ahfadından gelen bazı zâtların hayatlarına baktığımızda Hicaz'a gitmek için İstanbul'a geldiklerini görmekteyiz. Bu geleneğe uyararak Habib Baba'nın da Hicaz'a sefer yaptığıında İstanbul'a gitmiş ve Sultan II. Mahmud ile görüşmüş olabileceğini yani günümüze kadar anlatılagelen bu rivayetin gerçekleşmiş olabileceği ihtimalinin de kuvvetli olduğunu söyleyebiliriz.

Habib Baba'nın yaşadığı dönemde Erzurum valisi olan Hacı Halil Kâmil Paşa²⁷ ile tanıştığı, kendisine karşı büyük saygı gösteren Vali'nin, ona intisâb edip tarikatına girdiği ifade edilmektedir. Ayrıca Vali'nin 1844 tarihinde tamir ettirdiği Timurtaş-ı Velinin türbesi yanında onun için de bir zaviye²⁸, mescit ve türbe yaptırdığı söylenilmektedir.²⁹ Yukarıda da zikredildiği gibi kaynaklarda Habib Baba

alamayacağını söylemiş. Sultan'ın ısrarları hamamcıyı bir kez daha yumuşatmış, O'nu da sıkı sıkı tembihledikten sonra, Habib Baba'nın yanına göndermiş. Başlamışlar beraberce yıkanmaya. Birbirlerine su döküyor, sırayla sırtlarını kesiyorlarmış. Bir ara Sultan Murad ihtiyarın düşüncelerini öğrenmek amacıyla sormuş: -Sen de istemez miydin baba şöyle vezir olmayı? Baksana koskoca hamamı kapatmış, gönüllerince yıkanıyorlar. Biz ise şu daracak alanda debelenip dururuz. -A be evladım, demiş Habib Baba. Böyle vezir olacaksın da ne olacak? Şu dünyada öyle bir Sultana vezir olacaksın ki, vezirlerinin bile karşısında tir tir titrediği Sultana, senin uyuzlu sırtını keselesin." Bk. Evliyalar Ansiklopedisi, "Habib Baba", (Erişim 20 Kasım 2019); Türkiye Kültür Portalı, "Dirilen Evliyaullah ve Habib Baba", (Erişim 22 Ekim 2014).

²⁴ Kemal Beydilli, "II. Mahmud", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 27/352-357.

²⁵ Ziya Yılmaz, "IV. Murat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/183.

²⁶ Akot, *Müşâtâk-ı Bitlîsî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 43.

²⁷ Erzurum müşiri Hacı Halil Kâmil Paşa: Kâmil Paşa H. 1260, M. 1844 yılında Sultan Abdulmecit zamanında Timurtaş Babanın türbesini yeniden yaptırmıştır. Kâmilî Paşa, H. 1257 – M. 1841'den, M. 1845 yılına kadar Erzurum'da dört yıl valilik yapmıştır. Erzurum salnamelerinde adı "Hacı Halil Kâmil" Paşa şeklinde gösterildiğine göre kitabedeki "Kâmilî" mahlası olması gerektir. Bk. Konyalı, *Abideleri ve Kitabeleri ile Erzurum Tarihi*, 478.

²⁸ Zaviye; bir zâhidin ibadetle meşgul olmak üzere çekildiği tenha ev veya kulübe; küçük tekke ve dergâh anlamına da gelmektedir. Bk. Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türki* (İstanbul: Çağrı Yay., 2010), 1482.

²⁹ Revnakoğlu, *Tarih Yolunda Erzurum*, 11-12.

dergâhının, bir rivayete göre türbesinin bulunduğu mahalde bir rivayete göre de Yegenâğa Mahallesinde olduğu söylenilmektedir.³⁰ Belge-1 ve Belge-3'te Habib Baba dergâhının Sultan II. Mahmud tarafından bina ve ihyâ edildiği ifade edilirken, İbrahim Hakkı Konyalı, Erzurum Valisi Hacı Kâmil Paşa tarafından Habib Baba için 1844'te Timurtaş-ı Velî'nin türbesinin yanında bir zaviye yapıldığını belirtmektedir.³¹ II. Mahmud'un vefat tarihi ile Kâmil Paşa'nın zaviyeyi yaptırdığı tarihi dikkatle incelediğimizde, bize şu ihtilaflı meseleyi çözüme kavuşturma imkânı sunabilmektedir; Habib Baba'nın dergâhı, türbesinin bulunduğu mahalde mi yoksa Yegenâğa Mahallesinde midir?

Bu belgeden elde ettiğimiz bilgilerden sonra şunu söyleyebiliriz ki, II. Mahmud 1839 yılında vefat ettiğine göre Habib Baba'nın dergâhının asıl yerinin Yegenâğa mahallesinde olması ve tarikat faaliyetlerini buradan yürütmesi daha kuvvetli bir ihtimaldir. Zira Yakutiye ilçesi Ali Paşa Mahallesi, Taşmağazalar Caddesinden Gürcükapiya giden yolun sağında bulunan Habib Baba Türbesi'nin bitişiğindeki dergâhın ise 1844 yılında Hacı Kâmil Paşa tarafından gerek halk gerekse üst düzey kişiler tarafından saygı gösterilen Timurtaş Velî kadar Habib Baba'nın da hürmet duyulan bir zât olduğuna dikkat çekmek üzere ve kendisine duyulan sevgi sebebiyle yapıldığını söyleyebiliriz. Bu noktadan hareketle Habib Baba'nın vefat tarihini dikkate alırsak, kendisinin Kâmil Paşa tarafından yapılan dergâhta üç yıl faaliyette bulunduğunu, asıl tarikat etkinliğini, Yegenâğa Mahallesinde bulunan dergâhta yaptığını rahatlıkla görebiliriz.

Osmanlı sultanlarının tekkelerle olan münasebetlerine baktığımızda, padişahların bu gibi yerlere yardım ve ziyarette bulunduğunu, tekke şeyhinin görüşlerine başvurduğunu hatta zaman zaman şeyhler tarafından bazı hususlarda uyarıldıklarını görmekteyiz.³² Zira çalışmada aktarmış olduğumuz belgelerde, Habib Baba dergâhının tamirati ve onun postnişinine maaş tahsis edilmesi talebi, bu ifademizi teyit etmektedir.

Yine belgede elde ettiğimiz bir diğer önemli bulgu ise şudur: Yaşadığımız dönemde Habib Baba hakkında ihtilaf edilen husus, onun bir tarikat şeyhi olup olmaması ve dergâhın bulunup bulunmamasıdır. Zira Habib Baba hakkında bilgi veren eserlere baktığımızda³³ kendisinin bir Kâdirî tarikatı şeyhi olduğu zikredildiği halde bu hususu netliğe kavuşturacak bir delil sunulmamaktadır. Fakat Sultan

³⁰ Türk, *Erzurum'un Kandiller*, 315.

³¹ BOA, Y. PRK. UM, No. 15, Gömlek No. 74; BOA, Y. PRK. UM, No. 15, Gömlek No. 74.

³² 18. ve 19. Yüzyıllar da Osmanlı Yöneticileri tekkelerle olan münasebetlerini daha iyi anlayabilmek için bk. Mustafa Özsaray, *Arşiv Belgeleri Işığında Osmanlı'da Devlet-Tekke*, (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018); Cengiz Gündoğdu, "Osmanlı'da Tarikat Şeyhinin Padişahı Uyarı ve Teşviklerine Yönelik Bir Örnek", *Ekev Akademi Dergisi*, 16/50 (2012), 9/28; Mustafa Ülger, "19. Yüzyıl Osmanlı Fikir Hayatındaki Yeri Bakımından Tekkeler", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38/2 (2013), 45-52.

³³ Türk, *Erzurum'un Kandilleri*, 315; Konyalı, *Abideleri ve Kitabeleri ile Erzurum Tarihi*, 483; Revnakoğlu, "Erzurum Yatırlarından Habib Baba-yı Velî", 11-12; Özdemir, *Kaybolan Şehir Erzurum*, 165.

Mahmud'a yazılan Belge-1 ve Belge-3³⁴ bize, onun bir Kâdirî tarikat şeyhi ve kendisine ait dergâhının olduğunu açıkça göstermektedir. Ayrıca Belge-2, kaynaklarda zikredilen postnişinin damadı şeyh Ahmed Müsref Efendi olduğu bilgisini de teyit etmektedir.³⁵

Tarikatlar tatbik ettikleri âdap, erkân ve seyr u sülûk³⁶ esasları açısından farklılık göstermektedir. Bu ana tarikatlara bağlı olarak gelişen kollar ve şubeler de vardır ki her birisinin bir üst ana tarıkata veya kola ilâve olarak kendine mahsus âdap ve erkânı bulunmaktadır.³⁷ Habib Baba'nın Kâdirî tarikatından olduğunu belgeler aracılığıyla tespit ettikten sonra³⁸ onun bu tarikat'ın hangi koluna mensup olduğunu ortaya çıkarmak pek tabii olarak merak konusu olmuştur.

Habib Baba'nın Kâdirî tarikatının hangi koluna mensup olduğuna dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bu nedenle çalışmada araştırmalardan elde ettiğimiz bilgi ve bulgular üzerinden yola çıkarak onun bağlı olduğu kolu tespit etmeye çalışacağız. Onun şeyhi olarak zikredilen Hacı Hasan Şirvânî'nin tarikat silsilesini³⁹ incelediğimizde bu zâtın Kâdirî tarikatının Müştâkiyye koluna mensup olduğunu görmekteyiz.⁴⁰ Bundan hareketle Habib Baba'nın Müştâkiyye koluna müntesip olduğunu söyleyebiliriz.

Habib Baba hakkında yazılmış mevcut eserlerde onun bir kız kardeşinin varlığından bahsedilmemiştir. Fakat Belge-5'te kendilerinin Hafize Hatun adında bir hemşiresi⁴¹ olduğu ve vefatından sonra ona maaş bağlandığı tespit edilmiştir. Diğer yandan belgenin tescil tarihine baktığımızda (H. 20.12.1268 – M. 05.10.1858) olarak gözükmektedir. Ayrıca belgede Habib Baba'nın ve kız kardeşi Hafize Hâtûn'un vefat ettikleri söylenilmekte ve kız kardeşinin Habib Baba'nın vefatından sonra maaşını aldığı zikredilmektedir. Buradan hareketle şunu ifade edebiliriz

³⁴ BOA, Y. PRK. UM, No. 15, Gömlek No. 74.

³⁵ Habib Baba, ölünce tek evladı olan Zekiye Hatun'a düşen post tarikat usulünde kadına şeyhlik düşmediğinden eşi Ahmet Müsref Efendi'ye geçmiş, Ahmet Efendi ölünceye kadar hizmeti, aynı dergâhta sürdürmüş, vefatından sonra da kızı Safiye Hanım'ın eşi Mehmet Ali Paşa onun postnişini olmuştur. Bk. Türk, *Erzurum'un Kandilleri*, 315.

³⁶ Seyr u sülûk: Arapça, gitmek ve girmek demektir. Bir şeyhin nezaretinde, Allah'a vuslat için çıkılan mânevî yolculuk. Bk. Ethem Çebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Rehber Yay., 1997, 240; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimler ve Deyimler Sözlüğü*, ed. Semih Ceyhan, 2. Baskı (İstanbul: Kocabay Yay., 2005), 311.

³⁷ Semih Ceyhan, "Türkiye'de Tarikatlar" *Tarikat ve Tekke Kavramlarına Dair*, ed. Semih Ceyhan, (İstanbul: y.y. 2015), 29.

³⁸ BOA, Y. PRK. UM, No. 15, Gömlek No. 74; BOA, Y. PRK. UM, No. 15, Gömlek No. 74; BOA, İ. MVL, No. 248 Gömlek No. 9035; BOA, MVL, No. 58, Gömlek No. 75.

³⁹ Silsile: Sözlükte; "Birbirine bağlı, birbiriyle ilgili şeylerin ardarda veya yan yana dizilerek meydana getirdiği sıra, dizi; soy kütüğü, şecere; rütbe ve mevki yönünden bir sınıf içindeki derecelenme" gibi anlamlara gelirken, terim olarak tasavvuf okullarındaki mânevîyat öğretmenleri zincirine denir. Bk. Necdet Tosun, "Silsile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2009), 37/206-207.

⁴⁰ Osmanzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ* (İstanbul: Kitabevi, 2006), 155; Akot, *Müşâk-ı Bitlisi Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 77.

⁴¹ Hemşire: Kız kardeş anlamına gelmektedir. Bk. Sami, *Kâmûs-ı Türki*, 1512.

ki; bu bilgiler Habib Baba'nın vefatının M. 1858 senesinden önce olduğunu kesinleştirmektedir.⁴²

Belge-4'te dikkat edilmesi gereken bir husus Habib Baba'nın vefatıyla mahlûl⁴³ olan bir miktar paranın tahsis edildiği aynı tarıkata mensup Sernayi Hafizzâde Hâdimü'l-fukarâ Şeyh Hasan Rûhî'nin kim olduğudur. Erzurum yöresinde yaşayan tarikat erbabıyla ilgili çalışmalara baktığımızda⁴⁴ Şeyh Hasan Rûhî ile ilgili herhangi bir bilgiye rastlayamamaktayız. Ancak bu kaynaklarda Kâdirîyye tarikatının Berzencî koluna müntesip Şeyh Hüseyin Rûhî'den⁴⁵ bahsedilmektedir. Şeyh Hasan Rûhî'nin halk nezdinde Hüseyin adıyla bilinebileceğini veya kitabeti okuyan kişilerin kitabet üzerindeki Hasan yazısının altında bir nokta varmış gibi Hüseyin olarak aktarabileceklerini dikkate alırsak; eserlerde biyografisi hakkında bilgi verilen Hüseyin Rûhî'nin belgede zikredilen Şeyh Hasan Rûhî olabileceğini söyleyebiliriz.

SONUÇ

Habib Baba, Bitlis tarafından Erzurum yöresine gelip gerek dönemin üst düzey yetkin kişiler katında gerekse halk üzerinde tasavvufi yaşantısıyla büyük bir etkisi olmuş Hint asıllı sûfidir. Zira seyfiye sınıfından Erzurum Valisi Hacı Kâmil Paşa ile Sadrazam Küçük Said Paşa'nın, ilmiye sınıfından ise Müftü Ahmet Dursun Nâtîkî'nin kendisine intisâb ettiklerine dair rivayetlerin olması, ayrıca halk tarafından günümüze kadar isminin zikredilmesi ve kendisine büyük saygı duyulması, onun yöre halkı üzerindeki tesirini bize açıkça göstermektedir.

Makalede Habib Baba hakkında kısa ve dağınık halde olan bilgiler topluca aktarıldığı gibi yeni bilgilerde istifadeye sunulmuştur. Kaynaklarda Habib Baba'nın ailesinden, sadece evladı Zekiye Hatun ve postnişini Ahmed Müsref Efendi'den bahsedilmiştir. Ancak belgeler üzerinde yapılan incelemeler sonucunda onun Hafize Hatun adında bir kız kardeşinin olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca makalede, Habib Baba'nın devlet ricâli nezdinde de saygı gören bir zât olduğuna işaret etmesi bakımından kendisine maaş bağlandığı, vefatından sonra da maaşının aynı tarikattan Hasan Rûhî Efendi'ye tahsis edildiği ve eserlerde hakkında bilgi verilen Şeyh Hüseyin Rûhî'nin de aslında Hasan Rûhî olabileceği ifade edilmiştir.

⁴² BOA, İ. MVL, No. 248 Gömlek No. 9035.

⁴³ Mahlûl: Çözülmüş, dağılmış, hallolunmuş gibi anlamlara gelmektedir. Ayrıca; doğrudan vârisi olmadığı halde vefat eden adamın vakfa veya miriye ait mirasına denir. Bk. Sami, *Kâmûs-ı Türkî*.

⁴⁴ Erzurum yöresinde yaşayan tarikat erbabıyla ilgili bir kısım çalışmalar şunlardır: Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *Erzurum Şairleri* (İstanbul: Sanâyi'-i Nefise Matbası), 1979; Som, *Tarihçe-i Erzurum*; Konyalı, *Abideleri ve Kitabeleri ile Erzurum Tarihi*; Ahmet Fidan, *Tarih Yolunda Erzurum*; Türk, *Erzurum'un Kandilleri*.

⁴⁵ Şeyh Hüseyin Rûhî: Doğumu hakkında herhangi bir bilgi bulunmayan Şeyh Rûhî Efendi Erzurum'ludur. Zincirli Hafız Efendi'den okuyan Şeyh Rûhî, Kâdirîyye tarikatının Berzencî koluna mensup, Melâmî meşrepli bir sûfi'dir. Kendileri (M.1843) yılında vefat etmiştir. Kendisinden sonra Şeyh İsmail Sırrı Efendi, şeyhinin görevini yürütmüştür. Geniş bilgi için bk. Osmanzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ* (İstanbul: Kitabevi, 2006), 178; Konyalı, *Abideleri ve Kitabeleri ile Erzurum Tarihi*, 478; Som, *Tarihçe-i Erzurum*; Türk, *Erzurum'un Kandilleri*, 471; Evliyalar Ansiklopedisi, "Şeyh Hüseyin Rûhî", (Erişim 10 Mayıs 2020).

Habib Baba ile Sultan IV. Murad hakkında anlatılan menkıbenin sahih bir rivayete dayanmadığı, bu menkıbedeki padişahın Sultan II. Mahmud olduğu belirlenmiştir. Zaten böyle bir rivayetin de sahih olduğuna dair kesin bir delile rastlanmamıştır. Ancak Doğu Anadolu Bölgesinde ikâmet eden Kâdirî ahfadından bazı zâtların hayatlarına bakıldığında, onların Hicaz'a varmak için İstanbul'a gittikleri görülmüştür. Bu noktadan hareketle de Habib Baba'nın İstanbul üzerinden Hicaz'a gittiği ve Sultan II. Mahmud ile görüşmüş olabileceği, dolayısıyla günümüze kadar anlatıla gelen rivayetin doğruluğunun kuvvetli bir ihtimal olabileceği anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak belgelerden elde ettiğimiz bulgularda; halk arasında meşhur olup çokça sevilen, fakat hakkında pek fazla net bilgi bulunmayan Habib Baba'nın Kâdirî şeyhi olduğu, kendisine ait bir dergâhının bulunduğu, Ahmet Müsref Efendinin kendisinden sonra postnişin olarak yerine geçtiği anlaşılmıştır.

KAYNAKÇA

- Affî, Ebu'l-Alâ. *Tasavvuf: İslâm'da Mânevî Devrim*. çev. H. İbrahim Kaçar. Murat Sülün. İstanbul: Risale Yayınları, 1996.
- Akot, Bülent. *Müşâk-ı Bitlîsî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: İnsan Yay., 2011.
- Baltacı, Halil. *Necmeddîn Dâye Râzî -Hayatı, Eserleri, Görüşleri-*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Beydilli, Kemal. "II. Mahmud". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/352-357. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Bitlis İl Yıllığı, Ayyıldız Matbaası, Ankara.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Yıldız Perâkende Evrâkı Umûmî [Y. (PRK. UM)]. No. 15, Gömlek No. 74. <http://www.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. Bâb-ı Âlî Evrâk Odası [BEO]. No. 493, Gömlek No. 36921. <http://www.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. İrâde - Meclis-i Vâlâ [İ. MVL]. No. 248, Gömlek No. 9035. <http://www.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. Meclis-i Vâlâ Evrâkı [MVL]. No. 58, Gömlek No. 75. <http://www.devletarsivleri.gov.tr>
- Cebecioglu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yay., 1997.
- Ceyhan, Semih. "Tarikat ve Tekke Kavramlarına Dair". *Türkiye'de Tarikatlar*. ed. Semih Ceyhan. İstanbul: y.y., 2015.

- Çelik, İsa. “Mesnevî-i Manevî”. *Tasavvuf Klasikleri*. ed. Ethem Cebecioğlu. İstanbul: Erkam Yayınevi. 2010.
- Evlialar Ansiklopedisi. “Habib Baba”. Erişim 20 Kasım 2019. <http://www.ehlisunnetbuyukleri.com/Evlialar-Ansiklopedisi/Detay/Turkiye-Erzurum-HABIB-BABA/217>.
- Evlialar Ansiklopedisi. “Şeyh Hüseyin Rûhî”. Erişim 10 Mayıs 2020. <http://www.ehlisunnetbuyukleri.com/Menkibeler/Meshurlarin-Son-Sozleri/Detay/Erzurumlu-Huseyin-Ruhi-Efendi/1557>.
- Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri. *Erzurum Şairleri*. İstanbul: Sanâyi'-i Nefise Matbası, 1979.
- Fidan, Ahmet. *Tarih Yolunda Erzurum*. Ankara: Türk Yazarlar Birliği Vakfı. 2010.
- Göksel, Necati Turgut. *Âşık Emrah/Hayatı-Edebi Şahsiyeti-Eserleri ve Şiirleri*. Niğde: Tuğrul Yay., 1966.
- Gündoğdu, Cengiz. “Osmanlı’da Tarikat Şeyhinin Padişahı Uyarı ve Teşviklerine Yönelik Bir Örnek”. *Ekev Akademi Dergisi* 16/50 (2012), 28.
- Karadayı, Osman Nuri. *Osmanlı Dönemi Âşık Tarzı Şiir Geleneğinde Tasavvuf*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Karadayı, Osman Nuri. “Şiirlerinden Hareketle Erzurumlu Emrah’ın Tarikat Çevreleri ile İrtibatı ve İlâhî Aşk Anlayışı”. *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 52 (2014), 215-242.
- Kayalı, Yalçın. “Timur'un Hindistan Seferi”. *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6 (2015), 179-192.
- Kılıç, Mahmut Erol. *İbnü'l-Arabî*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- Konyalı, İbrahim Hakkı. *Abideleri ve Kitabeleri ile Erzurum Tarihi*. Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği Vakfı. 2010.
- Özdemir, Taner. *Kaybolan Şehir Erzurum*. Ankara: Fenomen Yay. 2006.
- Özsaray, Mustafa. *Arşiv Belgeleri Işığında Osmanlı'da Devlet-Tekke*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Revnakoğlu, Cemalettin Server. “Erzurum Yatırılarından Habib Baba-yı Veli”. *Tarih Yolunda Erzurum*. 1959.
- Sevgi, Ahmet. “XIII. Asırda Anadolu'da Fikrî ve Tasavvufî Hareket”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1986), 284.
- Som, Mehmet Nusret. *Tarihçe-i Erzurum*. haz. Ahmet Fidan, İstanbul: Dergâh Yay. 2005.

Şemseddin Sami. *Kâmûs-ı Türki*. İstanbul: Çağrı Yay., 2010.

Tosun, Necdet. “Silsile”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/206-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Türk, Abdurrezzak. *Erzurum’un Kandilleri*. İstanbul: Arı Sanat Yay., 2014.

Türkiye Kültür Portalı. “Dirilen Evliyaullah ve Habib Baba”. Erşim, 22 Ekim 2014. <https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/erzurum/kulturatlasi/dirilen-evliyaullah-ve-habib-baba>

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimler ve Deyimler Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı Yay., 2005.

Ülger, Mustafa. “19. Yüzyıl Osmanlı Fikir Hayatındaki Yeri Bakımından Tekkeler”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38/2 (2013), 45-52.

Vassâf, Osmanzâde Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. İstanbul: Kitabevi, 2006.

Yılmaz, Ziya. “IV. Murat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/183. İstanbul: TDV Yayınları, 2006. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

Yayın İlkeleri

1. *ilahiyat tetkikleri dergisi* ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayınlamak için ilahiyat ve sosyal bilimler alanlarında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

2. *ilahiyat tetkikleri dergisi* yılda iki kez (30 Haziran - 31 Aralık) yayınlanan hakemli bir dergidir. Haziran sayısı için makale gönderim son tarihi 15 Mart, Aralık sayısı için 15 Eylül olarak belirlenmiştir. Belirtilen tarihlerden sonra gönderilen çalışmalar, bir sonraki sayı için değerlendirmeye alınır. Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağı konusunda son gönderim tarihinden itibaren en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.

3. *ilahiyat tetkikleri dergisinin* yayın dili Türkçedir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayınlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara yayın kurulu karar verir. Makaleler, Türkçe olarak öz (en az 120 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram)'dan oluşmalı, ayrıca İngilizce başlık, İngilizce abstract (en az 120 kelime), keywords (en az 5 kavram) ve Summary (en az 750 kelime)'den oluşmalıdır. Makale İSNAD 2 Atıf Sistemine uygun hazırlanan kaynakça ve dipnot içermelidir. Extended Summary (geniş özet), hakemler tarafından yayınlanmasına karar verilen makaleler için daha sonra yazardan talep edilecektir.

4. Dergide yayınlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır.

5. Dergiye gönderilen çalışmalar, başka yerde yayınlanmış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Bu durumdan kaynaklanacak sorunlarla ilişkili hukuki sorumluluk yazara aittir.

6. Tebliğden üretilen makalelerin işleme alınabilmesi için yazarın "Çalışmam, yayınlanmamıştır veya yayınlanmayacaktır." şeklinde ıslak imzalı taahhütname doldurarak sisteme yüklemesi gereklidir. Dublication / Tekrar Yayın / Bilimsel Yanıltma / Çoklu Yayın, suçtur. TÜBİTAK Yayın Etik Kurulu'na göre duplikasyon, aynı araştırma sonuçlarını birden fazla dergiye yayım için göndermek veya yayınlamaktır. Bir makale önceden değerlendirilmiş ve yayınlanmışsa bunun dışındaki yayınlar duplikasyon sayılır.

7. Yazarlardan kitap değerlendirmesi türündeki çalışmalarını için de İngilizce başlık, abstract ve keywords istenmektedir.

8. Bir sayıda aynı yazara ait en fazla bir çalışma yayınlanabilir.

9. Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.

10. Yazardan makale başvuru ücreti alınmaz.

11. Yazardan yayın ücreti alınmaz.

12. Yayın politikamıza ve yayın çeşidimize (araştırma makaleleri ve kitap kritiği) uygun olan makaleler işleme alınır. Her sayı 20 araştırma makalesi ve 5 kitap kritiği ile sınırlıdır. Yayınlanmasına karar verilen makaleler genel prensip olarak geliş tarihine göre derginin mevcut sayısına kabul edilir; bu sayıyı aşan makaleler bir sonraki sayıya devredilir. Ancak yayına kabul edilen tüm makaleler arasında konusu itibarıyla orijinal ve özgün olması gözetilerek ilgili sayıya dahil edilecek makaleleri seçme hakkı editör kuruluna aittir.

13. Yayınlanan çalışma, daha önce sunulan bir tebliğ ise veya yazı tezden üretilmişse çalışmada bu durum mutlaka belirtilmelidir.

14. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.

15. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, İlahiyat Tetkikleri Dergisi Yayın Kuruluna aittir.

16. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. Maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, İlahiyat Tetkikleri Dergisi Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.

17. İlahiyat tetkikleri dergisi atıf ve kaynakça yazımında İSNAD 2 atıf sistemini şart koşturmaktadır.

18. *İlahiyat tetkikleri dergisinde* yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Dergi Editörlüğüne devredilmiş sayılır.

19. *İlahiyat tetkikleri dergisinde* yayınlanan makaleler özel bir intihal tespit programıyla taranmaktadır.

20. Yayınlanmasına karar verilen makaleler için yazarlar tarafından ORCID numarası alınması gerekmektedir.

21. Arap dilinde yazılan makaleler için Arapça kaynakça yanında ikinci bir latinize edilmiş kaynakçaya sahip olması zorunludur.

Makale yazım kuralları için bakınız: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ilted/writing-rules>

Publication Principles

1. *journal of ilahiyat researches* aims to contribute to accumulation of knowledge in the field of theology and social sciences by publishing the studies that have the scientific qualifications both in national and international levels.

2. *journal of ilahiyat researches* is a refereed journal which is published twice a year (30th of June – 31st of December). Deadline to send articles for the June issue is 15th of March, and for the December issue the deadline is 15th of September. Studies sent after these dates are assessed for the next issue. Whether the articles sent to the journal are going to be published or not is decided in three months at the latest beginning from the deadlines, and then the owner of the study is informed.

3. The publication language of the *journal of ilahiyat researches* is Turkish. Likewise, scientific studies in Arabic and English are published, too. Studies in other languages are decided by the editorial board. Articles have to consist of an abstract in Turkish (at least 120 words), key words (at least five concepts), also of an English title, English abstract (at least 120 words), keywords (at least five concepts) and a Summary (at least 750 words). The articles have to include bibliography and footnote that are prepared in the İSNAD 2 citation style. Extended Summary is requested from the author for the articles decided to be published by the reviewers afterwards.

4. Articles to be published in the journal must be authentic and academic studies that are prepared with the research methods appropriate to their fields.

5. The studies sent to the journal, should not be previously published in other journals or sent to be published in other journals. The author takes the legal responsibility related to the problems that may rise from this.

6. For processing the articles produced from paper, it is necessary to fill in the system by filling in a wet signed undertaking by author as “My work hasn’t been published or will not be published.” Dublication / reissue / scientific misleading / multicast is a criminal offense. According to the TUBITAK Editorial Ethics Board, duplication is to send or publish the same research results for more than one magazine publication. If an article has already been evaluated and published, any other publication is deemed duplication.

7. English title, abstract and keywords are required for the evaluation of the book from authors too.

8. At most one study of an author can be published in an issue.

9. No copyright fee is paid to the author for the published articles.

10. Article application fee is not charged from the author.

11. No publishing fee is charged from the author.

12. Articles that comply with our publication policy and type of publication (research articles and book review) are processed. Each issue is limited to 20 research articles and 5 book critics. The articles that are decided to be published are accepted as a general principle to that issue of the journal according to the date of arrival; articles exceeding this number are transferred to the next issue. However, among all the articles accepted for publication, the editorial board has the right to choose the articles to be included in the relevant issue considering that it is original and of high quality.

13. If the published study has been produced from a previously presented declaration or from a written dissertation, this must certainly be stated in the study.

14. All publication rights of the articles accepted to be published belongs to Ataturk University Faculty of Theology.

15. *journal of ilahiyat researches* editorial board has the decision making authority about the cases that are not mentioned here.

16. In accordance with the 6th article of the Universities Publication Guideline, authors have all kind of scientific and legal responsibilities in terms of the language, style and content of their articles.

17. *journal of ilahiyat researches* sets the condition that for the writing of references and bibliography İSNAD 2 style be used.

18. The copyrights of the articles that are accepted to be published in journal of ilahiyat researches are considered to be transferred to the journal's editorial board.

19. The articles published in journal of ilahiyat researches are scanned via a special software plagiarism detection program.

20. For the articles that are decided to be published, ORCID numbers are needed to be taken by the authors.

21. It is imperative that articles written in Arabic language have a second latinized bibliography next to the Arabic.

Article writing rules see: <https://dergipark.org.tr/en/pub/ilted/writing-rules>

قواعد وضوابط النشر

١. مجلة البحوث الإسلامية تستهدف الإسهام في التراكمية العلمية في مجال العلوم الشرعية والاجتماعية من خلال نشر أبحاث علمية (البحوث الدينية والبحوث الإسلامية) سواء على المستوى المحلي أو الدولي.
٢. مجلة البحوث الإسلامية هي مجلة محكمة نصف سنوية يصدر عددها الأول في الثلاثين من حزيران، والعدد الثاني في الواحد والثلاثين من كانون الأول. وآخر موعد لاستلام المقالات التي ستنشر في حزيران هو الخامس عشر من آذار، وأما آخر موعد لاستلام المقالات التي ستنشر في كانون الأول هو الخامس عشر من أيلول. وأما المقالات المرسلة من قبل الباحثين فسيتم اتخاذ القرار بشأنها فيما إذا كانت صالحة للنشر أم لا خلال مدة أقصاها ثلاثة أشهر وسيتم إبلاغ الباحث بذلك.
٣. لغة مجلة البحوث الإسلامية هي اللغة التركية، وتقبل الأبحاث المقدمة بالعربية والإنجليزية أيضا. أما بالنسبة للغات الأخرى فالأمر عائد إلى قرار لجنة تحرير المجلة. يجب أن تحتوي المقالات على ملخص (لا يقل عن ١٢٠ كلمة) وكلمات مفتاحية (لا يقل عن خمسة مصطلحات) وذلك باللغة التركية. ويجب كذلك أن تحتوي المقالات على عنوان بالإنجليزية و Abstract (لا يقل عن ١٢٠ كلمة) و Keywords (لا يقل عن خمسة مصطلحات) و Extended Summary (لا يقل عن ٧٥٠ كلمة) وذلك باللغة الإنجليزية. ويجب أن تحتوي المقالات على مصادر ومراجع وفق نظام توثيق ISNAD 2 وستطلب Extended Summary (الخلاصة العامة) من الكاتب بعد اتخاذ القرار بالسماح لنشر المقالة من قبل المحكمين.
٤. المقالات التي ستنشر في المجلة يجب أن تكون بحوثا علمية وأكاديمية محضرة باستخدام مناهج البحث المناسبة لموضوع المقالة.
٥. الأبحاث المرسلة إلى المجلة يجب أن لا تكون قد تم نشرها في مجلات أخرى أو أنها قيد النشر. وفيما يتعلق بالمشكلات التي قد تصدر عن هذه المسألة فإن المسألة القانونية تعود على الكاتب.
٦. لقبول المقالات الناتجة عن بحوث قُدمت في مؤتمرات يجب على الكاتب أن يرفع إلى موقع المجلة تعهدا موقعا توقيعا حيا يتضمن عبارة (لم أقم بنشر البحث سابقا ولن أقوم بنشره لاحقا). وعلى ذلك فإن النسخ والتكرار و التضليل العلمي والنشر المتعدد مخالفة قانونية. وبالنسبة للجنة الأخلاقية للنشر لـ TÜBİTAK فإن النسخ يكون بإرسال نتائج بحث واحد إلى أكثر من مجلة أو القيام بنشرها. ونشر مقالة كانت قد قُيِّمَتْ ونُشِرَتْ سابقا يعد Duplication (نسخا).
٧. يطلب من الكاتب العنوان والملخص والكلمات المفتاحية بالإنجليزية لتقييم للمنشورات.

٨. لا ينشر في ذات العدد أكثر من مقالة أو ترجمة واحدة لنفس الباحث.
٩. لا تدفع المجلة أجرة التأليف للكاتب لقاء النشر.
١٠. لا يطلب من الكاتب أجرة لتقديم البحث.
١١. لا يطلب من الكاتب أجرة لنشر البحث.
١٢. تتم معالجة المقالات التي تتوافق مع سياسة النشر لمجلتنا ونوع نشرها (المقالات البحثية ونقد كتاب). يقتصر كل عدد على ٢٠ مقالة بحثية و ٥ نقد كتاب. يتم قبول المقالات التي تقرر نشرها في هذا العدد وفقاً لتاريخ الوصول كمبدأ عام؛ يتم نقل المقالات التي تتجاوز هذا العدد إلى العدد التالي. ومع ذلك، من بين جميع المقالات المقبولة للنشر، يحق لهيئة التحرير اختيار المقالات المراد إدراجها في العدد ذي الصلة معتبراً أنها أصلية ومبتكرة.
١٣. إذا كانت المقالة المنشورة ناتجة عن بحوث قُدمت في مؤتمرات أو إذا كانت المقالة ناتجة عن أطروحة ، فيجب ذكر ذلك في المقالة.
١٤. تمتلك كلية الإلهيات بجامعة أتاتورك كامل حقوق النشر للمقالات التي تم قبولها للنشر.
١٥. عند ورود حالات ليست مذكورة ضمن الشروط أعلاه فسيتم إحالتها إلى لجنة تحرير المجلة لاتخاذ القرار المناسب بشأنها.
١٦. يجب على الباحث التقييد بقواعد النشر المعمول بها في الجامعات والمقررة وفقاً للمادة السادسة من حيث الأسلوب، واللغة، والمحتوى، وقواعد الإملاء، ويتحمل الباحث كامل المسؤولية حول ذلك، كما أن الأفكار المنشورة في المجلة تعبر عن آراء وأفكار صاحبها وليست عن توجهات المجلة الناشرة أبداً.
١٧. الإحالة والمصادر يجب ان تكون وفقاً لنظام توثيق 2 İSNAD.
١٨. في حال قبول المجلة المقالة للنشر تنتقل حقوق النشر كاملة إلى المجلة.
١٩. سيتم تحميل كامل الأبحاث المنشورة في مجلة البحوث الإسلامية على برنامج خاص للتدقيق والانتحال.
٢٠. من أجل نشر المقالات التي تم قبولها يجب أن يكون الكاتب قد حصل على رقم ORCID.
٢١. يجب أن تحتوي المقالات المكتوبة باللغة العربية على المصادر والمراجع بالحروف اللاتينية إضافة إلى المصادر والمراجع باللغة العربية.

Düzeltilmeler / Corrections

Dergimizin 42. sayısında yayınlanan Sait Kar'a ait "Din, Aydınlanma ve Eleştirisi" başlıklı makalenin kaynakçası yazar tarafından tam olarak hazırlanmasına rağmen dizgi aşamasında sehven eksik yayınlanmıştır. Makale kaynakçasının tam hali aşağıdaki gibidir: / Although the bibliography of the article titled "Religion, Enlightenment and Criticism" by Sait Kar, published in the 42nd issue of our journal, was completely prepared by the author, it was inadvertently published at the time of typesetting. The full bibliography of the article is as follows:

Kaynakça

- Adorno, Theodor W.; Horkheimer, Max, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, Çev. Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2010.
- Aktay, Yasin, "Modernizmin Aydınlanma Vehmi" *Toplumbilim Dergisi*, Aydınlanma Özel Sayısı, İstanbul, 2010, Sayı: 11.
- Alatlı, Alev, *Bati'ya Yön veren Metinler III*, Kapadokya Meslek Yüksekokulu Yayınları, Nevşehir, 2010.
- Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İkinci Basım, İstanbul, 2001.
- Armstrong, Karen, *Tanrı'nın Tarihi*, çev. Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu, Ayraç yayımevi, Ankara, 1998.
- Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Adres Yayınları, Sekizinci Baskı, Ankara, 2005.
- Aydın, Hüseyin, *Aydınlanmanın Ana Kucağında Laiklik ve Atatürkçülük*, Emin Yayınları, Bursa, 2010.
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, Dokuzuncu Basım, İzmir 2001.
- Başcı, Vahdettin, *17. ve 18. Yüzyıl Aydınlanma Döneminde Rasyonel Din Anlayışları ve Deizm*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum, 2002.
- _____, *Taassup ve Hoşgörü*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum, 1996.
- Baykan, Fehmi, *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2000.
- Birand, Kamuran, "İnsanlığın Aydınlanması ve Hürriyet Üzerine", *A.Ü.İ.F.D.*, Cilt: IV, sayı: I-II, Yıl: 1955.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2004.
- Cassirer, Ernst, "Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi", çev. Doğan Özlem, *Toplumbilim Dergisi*, Aydınlanma Özel Sayısı, Sayı: 11, yıl: 2000.
- Cevizci, Ahmet, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları, Bursa, 2008.
- _____, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.
- _____, *Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a*, Say Yayınları, İstanbul, 2009.

Collins, Anthony, *A Discourse of Free-Thinking, Occasioned by the Rise and Growth of a Sect Called Free-Thinkers*, London, 1713.

Çiğdem, Ahmet, *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.

Dellaloğlu, Besim F., “Aydınlanma, Modernite, Postmodernite ve Sonrası”, *Toplum-bilim Dergisi*, Aydınlanma Özel Sayısı, İstanbul 2010, Sayı:11.

Destain, Christian, *Aydınlanma*, çev. İsmail Yerguz, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul, 2010.

Diderot, Denis, *Filozofça Düşünceler*, çev. İsa Öztürk, Çan Yayınları, İstanbul, 1963.

Düzgün, Şaban Ali, *Varlık ve Bilgi, Aydınlanmanın Keşif Araçları*, Beyaz Kule Yayınları, Ankara, 2008.

Foucault, Michel, “Aydınlanma Nedir?”, çev. Eda Özgül, Özlem Oğuzhan, *Toplum-bilim Dergisi*, Aydınlanma Özel Sayısı, sayı: 11, Temmuz, 2000.

Goldmann, Lucien, *Aydınlanma Felsefesi*, çev. Emre Aslan, Doruk Yayınları, Ankara, 1999.

Güçlü, Abdalbaki ve diğerleri, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003.

Habermas, Jürgen, “Şimdinin Kalbinde Amaç Yüklenmek: Foucault’un Kant’ın “Aydınlanma Nedir?” Metni Hakkındaki Konferansı Üzerine”, çev. Eda Özgül, Özlem Oğuzhan, *Toplumbilim Dergisi*, Aydınlanma Özel Sayısı, İstanbul, 2010, sayı: 11.

Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, Cilt 1, İstanbul, 1967.

Heinemann, F. H., “John Toland and the Age of Enlightenment” *The Review of English Studies*, Oxford University Press, Vol. 20, No. 78 (April, 1944).

Hira, İsmail, “Sosyal Bilimler: Yasa Koyucu Tasarımdan Yorumcu Tasarıma”, *Bilgi Dergisi*, Sayı: 2/3 Yıl: 2000.

Hume, David, *An Enquiry Concerning Human Understanding And Selections From A Treatise of Human Nature*, The Open Court Publishing Co. Chicago, 1921.

_____, *The Philosophical Work of David Hume*, Adam and Charles Black, Edinburgh, 1854.

Im Hof, Ulrich, *Avrupa’da Aydınlanma*, çev. Şebnem Sunar, Literatür Yayıncılık, İstanbul, 2004.

İmamoğlu, Tuncay, “Din ve Modern Düşünce Üzerine”, *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, Yıl: 7, sayı: 27.

_____, “Muhafazakârlığa Farklı Bir Bakış” *Demokrasi Platformu Dergisi*, Yıl: 7, sayı: 25, kış, 2011.

_____, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013.

_____, *Tanrı’nın Doğası ve Mucizenin İmkânı*, İz yayıncılık, İstanbul, 2007.

- İyi, Sevgi, *Cumhuriyet Döneminde Aydınlanma ve İnsan Felsefesi Çalışmaları*, Toroslu Kitaplığı, İstanbul, 2006.
- Kant, Immanuel *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. Ioanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akathı, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, (3. baskı) Ankara, 1999.
- _____, “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt”, çev. Nejat Bozkurt, *Toplumbilim Dergisi*, Aydınlanma Özel Sayısı, Sayı: 11, yıl: 2000.
- _____, *Religion within the Limits of Reason Alone*, Translated by Theodore M. Greene & Hoyt H. Hudson, The Open Court Publishing Company, Chicago, 1934.
- _____, *Seçilmiş Yazılar*, çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.
- _____, *Yaşamın Anlamı*, ed. Wolfgang Kraus, çev. Gürsel Uyanık, Ahmet Sarı, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- Kayhan, Aslı, “Aydınlanma ve Jean-Jacques Rousseau”, *Toplumbilim Dergisi*, Aydınlanma Özel Sayısı, sayı: 11, Temmuz, 2000.
- Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2004.
- Korlaelçi, Murtaza, *Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi*, Hece Yayınları, Ankara, 2002.
- Locke, John, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabalcı yayımevi, (İkinci Basım), İstanbul, 2004.
- Mendelssohn, Moses, “Aydınlanma Nedir? Sorusu Üzerine” çev. Ali Irgat, *Toplumbilim Dergisi*, Aydınlanma Özel Sayısı, sayı: 11.
- Outram, Dorinda, *Aydınlanma*, Çev. Sevdâ Çalışkan, Hamit Çalışkan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2007.
- Öner, Necati, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Akçağ Yayınları, İkinci Baskı, Ankara, 1999.
- Paul, Papa II. Jean, *Akıl ve İman*, çev. İsmail Taşpınar, İyi Adam Yayınları, İstanbul, 2001.
- Reill, Peter Hans; Wilson, Ellen Judy, *Encyclopedia of the Enlightenment*, Revised Edition, Book Builders Incorporated, United States Of America, 2004.
- Rousseau, Jean Jacques, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, Çev. R. Nuri İleri, Say Yayınları, (6. Baskı), İstanbul, 2001.
- _____, *Emile, Bir Çocuk Büyüyor*, çev. Ülkü Akagündüz, Selis Kitaplar, İstanbul, 2003.
- _____, *İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk*, çev. Sabahattin Eyüpoğlu, MEB. Yayınları, İstanbul, 1989.
- _____, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2012.
- Schmidt, James, “Aydınlanma Neydi? Moses Mendelssohn ve İmmanuel Kant Berlinische Monatsschrift’i Nasıl Yanıtladı?” çev. Fahrettin Altun, *Toplumbilim Dergisi*, Aydınlanma Özel Sayısı, İstanbul, 2000.

- Smith, Preserved, *Rönesans ve Reform Çağı*, çev. Serpil Çağlayan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2007.
- Taliaferro, Charles; Marty, Elsa J., *A Dictionary of Philosophy of Religion*, The Continuum International Publishing Grup, New York, 2010.
- Tanilli, Server, *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası IV, 18. Yüzyıl: Aydınlanma ve Devrim*, Adam Yayınları, Altıncı Basım, İstanbul, 2004,.
- Tarnas, Richard, *Batı Düşüncesi Tarihi II*, çev. Yusuf Kaplan, Külliyat Yayınları, İstanbul, 2012.
- Taşçı, Serdar, “Aydınlanma(ma)nın Felsefesi”, *Toplumbilim Dergisi*, Aydınlanma Özel Sayısı, sayı: 11, İstanbul, 2000.
- Taylan, Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Şehir Yayınları, İstanbul, 2000.
- Thomas, Keith, *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Belief in Sixteenth and Seventeenth-Century England*, Oxford University Pres, New York, tarihsiz..
- Timuçin, Afşar, “Aydınlanma Düşüncesi”, *Toplumbilim Dergisi*, Aydınlanma Özel Sayısı, İstanbul, 2000, sayı: 11.
- Timuçin, Afşar; Timuçin, Ali, *50 Soruda Aydınlanma*, Bilim ve Gelenek Kitaplığı, İstanbul, 2010.
- Toprak, Binnaz, *Aydınlanma Sempozyumu*, ed. Binnaz Toprak, Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi Yayınları, İstanbul, 2007.
- Uğrasız, Bülent, “İbn-i Rüşd’ün Aydınlanma Dönemine Etkisi” *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu, İbn-i Rüşd’ü Yeniden Düşünmek*, c. 1, Asistan Yayıncılık, Sivas, 2009.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, Beşinci Baskı, İstanbul, 1998.
- Wolf-Gazo, Ernest, “Postmodernizmin Aydınlanma Eleştirisi”, çev. Şefik Deniz, *İslamî Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 1992, cilt: 6, sayı: 1.
- Wood, Allen W., “Enlightenment”, *The Encyclopedia of Religion*, IV, Second Edition, ed. Lindsoy Jones, Thomson Gale, USA., 2005.
- Yavuz, Hilmi, *Avrupa’nın Zihin Tarihi*, Timaş Yayınlar, İkinci Baskı, İstanbul, 2013.
- Yazoğlu, Ruhattin, “Martin Luther ve Thomas Hobbes’ta Din-Devlet İlişkisi” *Ekev Akademi Dergisi*, yıl: 2001, cilt: 3 sayı: 2.
- Zeitlin, İrwing M., “Aydınlanma: Felsefi Temeller” çev. Mustafa Tekin, *S.Ü.İ.F.D.*, sayı: 8, yıl: 2002.