



PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT
FAKÜLTESİ DERGİSİ

*PAMUKKALE UNIVERSITY
JOURNAL of DIVINITY FACULTY*

8 (2)

GÜZ /AUTUMN 2021



e-ISSN: 2148-4899

PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ (PAÜİFD)
8 (2), Güz (Autumn) 2021

PAU İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi

Prof. Dr. İbrahim KISAÇ
PAÜ Rektörü, İlahiyat Fakültesi Dekan Vekili

Dergi Editörü

Doç. Dr. Osman MUTLUEL

Editör Yardımcısı

Dr. Nursema KOCAKAPLAN

Dil Editörleri

Doç. Dr. Cemal BAYAK (İngilizce)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÜMÜTLİ (Arapça)

Bölüm Editörleri

Dr. Öğr. Üyesi Ali ÖNCÜ (Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü)
Dr. Öğr. Üyesi Sefa ATİK (Temel İslam Bilimleri Bölümü)
Dr. Öğr. Üyesi. Gencal ŞENYAYLA (İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü)

Dergi Sekreteri

Arş. Gör. Ayşenur Tuba ULUDOĞAN

Makale Kontrol

Arş. Gör. Nazım TAŞAN
Arş. Gör. Yasin BOSTAN

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Muhammed Munir
Vice President of İnternational İslamic University İslamabad /Pakistan
Prof. Dr. Yusuf Siddıqı
Collage of Sharia and İslamic Studies, Qatar University Doha / Qatar.
Prof. Dr. Merdan GÜNEŞ
Institut für İslamische Theologie, Universitat Osnabrück, Germany
Dr. Ervin KOVACEVİC
Uluslararası Saraybosna Üniversitesi Sarajova / Bosna Hersek
Dr. Öğr. Üyesi İdris TÜRK
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÇINAR
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa TÜRKAN
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Mahmut YAZICI
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye.

Danışma Kurulu / Board of Advisory

Prof. Dr. Abdulkadir DÜNDAR, Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR, İstanbul Üniversitesi
 Prof. Dr. Adem YERİNDE, İstanbul Üniversitesi
 Prof. Dr. Adnan KOŞUM, Süleyman Demirel Üniversitesi
 Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL, Necmettin Erbakan Üniversitesi
 Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA, İstanbul Üniversitesi
 Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, Uludağ Üniversitesi
 Prof. Dr. A. Bülent ÜNAL, Dokuz Eylül Üniversitesi
 Prof. Dr. Bünyamin ERUL, Ankara Üniversitesi
 Prof. Dr. Cemal AĞIRMAN, Cumhuriyet Üniversitesi
 Prof. Dr. Cemal TOSUN, Ankara Üniversitesi
 Prof. Dr. Fuat AYDIN, Sakarya Üniversitesi
 Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM, Ankara Üniversitesi
 Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK, Hitit Üniversitesi
 Prof. Dr. Hasan KESKİN, Cumhuriyet Üniversitesi
 Prof. Dr. Himmət KONUR, Dokuz Eylül Üniversitesi
 Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ, Cumhuriyet Üniversitesi
 Prof. Dr. Mehmet Ali KAPAR, Necmettin Erbakan Üniversitesi
 Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ, Ankara Üniversitesi
 Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ, Hitit Üniversitesi
 Prof. Dr. Mehmet BAKTİR, Cumhuriyet Üniversitesi
 Prof. Dr. Mehmet EVKURAN, Hitit Üniversitesi
 Prof. Dr. Mehmet ÖZDEMİR, Ankara Üniversitesi
 Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ, Ankara Üniversitesi
 Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN, Ankara Üniversitesi
 Prof. Dr. Niyazi AKYÜZ, Ankara Üniversitesi
 Prof. Dr. Seyit BAHCIVAN, Necmettin Erbakan Üniversitesi
 Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi
 Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN, Ankara Üniversitesi
 Prof. Dr. Talip TÜRCAN, Süleyman Demirel Üniversitesi
 Prof. Dr. Yılmaz CAN, Ondokuz Mayıs Üniversitesi
 Prof. Dr. Zeki ÖZCAN, Uludağ Üniversitesi
 Doç. Dr. Yaşar TÜRK BEN, Bozok Üniversitesi
 Doç. Dr. Mehmet ÜMİT, Marmara Üniversitesi

İletişim

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kınıklı Yerleşkesi
 Pamukkale/DENİZLİ

Tel: 0 258 296 44 42 Faks: 0 258 296 23 22

<http://dergipark.ulakbim.gov.tr/pauifd>

Derginin Tarandığı İndeksler



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yaz/Haziran ve Güz/Aralık aylarında yılda iki kez yayımlanan uluslararası, hakemli, akademik, süreli ve elektronik bilimsel bir dergidir.

PAU İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ebsco ve e-SCI'ya müraccat etmiş olup izlenme süreci devam etmektedir. "Index Islamicus" sadece İngilizce makaleleri taradığı için dergimizde İngilizce makale yayınlandığında taramaya alınacaktır.

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinde yayınlanan makalelerin intihal, başka eserlere karşı oluşabilecek telif hakkı ve kanunlar önünde suç teşkil edebilecek tüm hukuki sorumluluk makalenin yazarına aittir.

BU SAYININ HAKEMLERİ

- Prof. Dr. Ramazan MUSLU / İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
 Prof. Dr. Emine ÖZTÜRK / Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
 Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ / Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
 Prof. Dr. Sayın DALKIRAN / Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
 Prof. Dr. Nejdet GÜRKAN / Isparta SDÜ İlahiyat Fakültesi
 Prof. Dr. Kemalettin TAŞ / Isparta SDÜ İlahiyat Fakültesi
 Prof. Dr. Ramazan BİÇER / Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
 Doç. Dr. Hilmi KARAAĞAÇ / Ankara HBV Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
 Doç. Dr. Cahit KARA / Bolu AİBÜ İlahiyat Fakültesi
 Doç. Dr. Harun ABACI / Denizli PAU İlahiyat Fakültesi
 Doç. Dr. Süleyman GÖKBULUT / İzmir DEÜ İlahiyat Fakültesi
 Doç. Dr. Osman AYDINLI / İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
 Doç. Dr. Yusuf EŞİT / Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
 Doç. Dr. Funda KOÇAK / Ankara Üniversitesi Spor Bilimleri Fakültesi
 Doç. Dr. Bayram AYHAN / Niğde ÖH Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
 Doç. Dr. İdris TÜRK / Denizli PAÜ İlahiyat Fakültesi
 Doç. Dr. Şaban KARASAKAL/ Bolu AİBÜ. İlahiyat Fakültesi
 Doç. Dr. İsmail YALÇIN / Konya SÜ İslami İlimler Fakültesi
 Doç. Dr. Faruk ÖZDEMİR/ Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
 Doç. Dr. İbrahim YILDIZ / Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
 Doç. Dr. Azize UYGUN / Isparta SDÜ İlahiyat Fakültesi
 Doç. Dr. Yakup KIZILHAN / Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
 Doç. Dr. Mehmet YILMAZ / Çanakkale 18 Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
 Doç. Dr. Hakan UĞUR / Konya NE Üniversitesi AK İlahiyat Fakültesi
 Doç. Dr. Abdurrahman GÜNEŞ / Batman Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
 Doç. Dr. Hüseyin GÜNEŞ / Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
 Doç. Dr. Davut İŞIKDOĞAN / Diyarbakır Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
 Doç. Dr. Mustafa AKMAN/ Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
 Doç. Dr. Emrah KAYA / Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
 Doç. Dr. Süleyman KAYA / Bolu AİBÜ İlahiyat Fakültesi
 Doç. Dr. Cenksu ÜÇER / Ankara YB Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
 Doç. Dr. H. Kürşat TÜRKAN / Hatay MK Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi
 Dr. Öğr. Üyesi Osman ORAL / Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
 Dr. Öğr. Üyesi Şükrü AYRAN / Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
 Dr. Öğr. Üyesi Recep KIRCI / Denizli PAÜ İlahiyat Fakültesi
 Dr. Öğr. Üyesi Hasan HARMANCI / Muş Alpaslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
 Dr. Öğr. Üyesi Fatih DEMİRCİ / Bolu AİBÜ İlahiyat Fakültesi.
 Dr. Öğr. Üyesi Davut ORHAN / Bolu AİBÜ İlahiyat Fakültesi
 Dr. Öğr. Üyesi Ramazan KORKUT / Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
 Dr. Öğr. Üyesi Elif YAZICI / Denizli PAÜ İlahiyat Fakültesi
 Dr. Öğr. Üyesi Yalçın ÇETİN / Hatay MK Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

- Dr. Öğr. Üyesi Ali ÖNCÜ / Denizli PAÜ İlahiyat Fakültesi
 Dr. Öğr. Üyesi Mehmet MÜFTÜOĞLU / Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
 Dr. Öğr. Üyesi Halide ÖZÜDOĞRU ERDOĞAN / Ankara Polis Akademisi
 Dr. Öğr. Üyesi Sedat SAĞDIÇ / Bolu AİBÜ İlahiyat Fakültesi
 Dr. Öğr. Üyesi Mahmut KARAOSMAN / Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
 Dr. Öğr. Üyesi Arif GEZER / Van YY Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
 Dr. Öğr. Üyesi Hasan KAFALI / Denizli PAÜ İlahiyat Fakültesi
 Dr. Öğr. Üyesi Alparslan KARTAL / Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
 Dr. Öğr. Üyesi Zekiye SÖNMEZ / Afyon KÜ İslami İlimler Fakültesi
 Dr. Öğr. Üyesi Seyyid SANCAK / Bolu AİBÜ İlahiyat Fakültesi
 Dr. Öğr. Üyesi Faruk GÜN / Denizli PAÜ İlahiyat Fakültesi
 Dr. Öğr. Üyesi. Zeynel Abidin AYDIN / Bolu AİBÜ İlahiyat Fakültesi
 Dr. Öğr. Üyesi. Ayşe İNANÇ KILIÇ / Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
 Dr. Öğr. Üyesi M. Derviş DERELİ / Kayseri Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
 Dr. Öğr. Üyesi M. Şamil BAŞ / Rize RTE Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
 Dr. Öğr. Üyesi Şeref GÖKÜŞ / Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
 Dr. Öğr. Üyesi Doğan FIRINCI / Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
 Dr. Öğr. Üyesi Cüneyt MARAL / Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
 Dr. Öğr. Üyesi Süleyman YURTTAŞ / Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
 Dr. Öğr. Üyesi Ayşe FARSAKOĞLU EROĞLU / Kahramanmaraş Sİ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
 Dr. Öğr. Üyesi Yalçın ÇETİN / Hatay MK Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
 Dr. Öğr. Üyesi Mohammad Shakib ASIM / Isparta SDÜ İlahiyat Fakültesi
 Dr. Gülşen SAYIN / Malatya İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
 Dr. Güven AĞIRKAYA / Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
 Dr. Saliha TÜRCAN / Ankara Diyanet İşleri Başkanlığı
 Dr. Ahmet ÖZBAY / Ankara Diyanet İşleri Başkanlığı

İÇİNDEKİLER

KAPAK

EDİTÖRDEN

JENERİK ve İÇİNDEKİLER

MAKALE YAZIM KURALLARI

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

- 1. Recep KIRCI**
GRAMER ESERLERİNDE İNANÇ VE AHLÂK VURGUSU
(BİRGİVÎ'NİN el-'AVÂMİL İSİMLİ ESERİ ÖRNEĞİ)
Faith And Ethics In Grammar Works (Sample Of Birgivi's Work Titled Al-'Avâmil) **630 - 648**
- 2. Mürsel ETHEM**
SALİH AKDEMİR VE SAMİ DİLLERİN KUR'ANI ANLAMADAKİ ROLÜ
Salih Akdemir and the Role of Semitic Languages in the Understanding of the Quran **649 - 665**
- 3. Davut ORHAN**
SUUDİ ARABİSTAN EDEBİYATININ İLK KADIN ROMAN YAZARI
SEMİRA HÂŞİKÇİ
The First Female Novelist Of Saudi Arabian Literature Samira Khashoggi **666 - 688**
- 4. Ahmet ŞEN & Şemsettin UÇKAN**
İBN AMMÂR EL-ENDÜLÜSÎ'NİN ŞİİRLERİNDE TABİAT TASVİRLERİ
The Descriptions of Nature in the Poems of Ibn 'Ammâr Al-Andalusî **689 - 708**
- 5. Yasin YİĞİT**
EĞİTİMDE KÜLTÜREL SPOR AHLAKI BİLİNCİ KAZANMA AMACINA ERİŞİM
DÜZEYİ ÖLÇEĞİ: GEÇERLİK GÜVENİRLİK ÇALIŞMASI
*The Scale of Level of Reaching the Goal of Gaining of Cultural Sport Moral Awareness
in Education: A Study of Validity and Reliability Study* **709 - 732**
- 6. İbrahim TUFEKÇİ**
İÇTİHATTA TUTARLILIK PRENSİBİNİN FÜRÛ-I FIKHA YANSIMALARI
(KİTÂBÜ'L BÜYÛ EKSENİNDE el-HİDÂYE ÖRNEĞİ)
*The Reflections of The Principle of Consistency in Ijtihad on Furu Fiqh
(The Example of Al-Hidaya in The Framework of Kitabu'l-Buyu)* **733 - 761**
- 7. Şeyhmus AKSAK**
İSLAM HUKUKUNDA MÜZAYEDE (AÇIK ARTIRMA) AKDİ
Auction (Muzayadah) In Islamic Law **762 - 790**
- 8. Hamide ULUPINAR**
KUR'AN'DA GEÇEN HİKMET KAVRAMININ İŞÂRÎ YORUMU
Ishari Interpretation Of The Concept Of Hikma In The Qur'an **791 - 810**
- 9. Mehmet Emin GÜNEL**
TOPLUMSAL DAYANIŞMAYA ZARARLARI AÇISINDAN TEKFİR DÜŞÜNCESİ
VE BU DÜŞÜNCENİN GEREKÇELERİNDEN BİRİ OLAN HAKİKATİ TEMSİL
İDDİASININ İMKÂNI
*The Reflections of The The İdea Of Takfir In Terms Of Its Damages To Social Solidarity
And The Possibility Of The Claim To Represent The Truth, One Of The Reasons For This İdea.* **811 - 830**

- 10. Hasan TELLİ**
MÜŞRİKLERİN LİDERLERİNDEN UKBE B. EBÛ MU'AYT
VE HZ. PEYGAMBER'E KARŞI MÜCADELESİ
*Ukbe B. Ebi Mu'ayt, One Of The Leaders Of The Polytheist
And His Fight Against The Prophet
Muhammad* **831 - 862**
- 11. Sami KILINÇLI**
İNSANIN VE İMTİHANIN VAROLUŞ AMACI OLARAK AHSEN-İ AMEL VE SONUÇLARI
The Best Behavior and Consequences as the Existential Purpose of Human and Trial **863 - 884**
- 12. İsmet Ayşegül YILDIRIM & Ayhan ÖZ**
HADİSLERDE ÇOCUK VE ÇOCUKLUK
Children and Childhood in Hadith **885 - 907**
- 13. Abdullah İNCE**
GENÇLİĞİN "İNANÇ PROBLEMLERİNİN" GERÇEKLİĞİ: ELEŞTİREL BİR OKUMA
The Genuineness of Youth's "Faith Problems": A Critical Reading **908 - 934**
- 14. Ahmet AKTAŞ**
GENÇLERİN SİYASAL TERCİHLERİNİN ŞEKİLLENMESİNDE PARTİLERİN
MUHAFAZAKAR KİMLİĞİNİN ETKİSİ
*The Effect Of The Conservative Identity Of The Parties On Shaping
The Political Preferences Of Youth* **935 - 964**
- 15. Yasemin İPEK**
AKADEMİK BAŞARISI YÜKSEK ÖĞRENCİLERİN AHLAKİ DEĞER
YÖNELİMLERİNİN İNCELENMESİ
*Investigation of the Moral Value Orientations of Academically
Successful Students* **965 - 989**
- 16. Hasan BULUT**
KUR'AN'IN ALLAH KELAMI OLDUĞUNU GÖSTEREN LAFIZ TAHLİLLİ
BİLİMSEL MÜCİZELERİ
*Scientific Miracles Based on Word Analysis of the Verses Showing
That the Quran is the Word of Allah* **990 - 1017**
- 17. Haydar GÜNGÖR**
DÖRT MEZHEP İMAMININ KUR'AN-SÜNNET MÜNASEBETİNE YAKLAŞIMLARI
The Approaches Of The Imam Of The Four Sections To The Relationship Of The Qur'an-Sunna **1018 - 1045**
- 18. İsmet EŞMELİ**
İNANÇ VE İBADETLERE ETKİSİ BAĞLAMINDA YAHUDİ SÜRGÜNÜ
Jewish Exile In The Context Of Its Effect On Faith And Worship **1046 - 1061**
- 19. Sümeyra ARICAN & Handan YALVAÇ ARICI**
SOSYAL MEDYANIN GENÇLERİN DİN ALGISINA ETKİLERİ
The Impacts of The Social Media on The Youth's Perceptions of Religion **1062 - 1106**
- 20. Yunus Emre SAYAN**
MUÂZ B. CEBEL VE EĞİTİMCİLİĞİ
Muadh b. Jabal And His Understanding of Education **1107 - 1140**

- 21. Okan BAĞCI**
VAHİY BAĞLAMINDA EDİMSÖZ EDİMLERİ VE DİL-DÜNYA
ARASINDAKİ UYUMUN YÖNÜ
*Illocutionary Acts and the Direction of Fit Between Language and World
in The Context of Revelation* **1141 - 1157**
- 22. Ali BALTACI & Fatih ÖZKAN**
COVID-19 SALGIN SÜRECİNDE DİN DERSİ ÖĞRETMENLERİNİN ÖLÇME VE
DEĞERLENDİRME FAALİYETLERİNE İLİŞKİN YETERLİK ALGILARI
*The Competency Perceptions of Religious Education Teachers Regarding Measurement
and Evaluation Activities During the Covid-19 Epidemic Process* **1158 - 1182**
- 23. Fatma ODABAŞI**
"GENÇLİK DİN SOSYOLOJİSİ" ÜZERİNE BİBLİYOGRAFİK BİR DEĞERLENDİRME
A Bibliographic Review on "Youth Sociology of Religion" **1183 - 1216**
- 24. Reyhan ERDOĞDU BAŞARAN**
ALEVÎ YAZILI METİNLERİNDE ALLAH TASAVVURU
The Conception of God in the Alevî Written Texts **1217 - 1237**
- 25. Osman Zahit ŞENER**
ÇOCUK EDEBİYATINDA DİNİ, KÜLTÜREL VE İDEOLOJİK AKTARIM BAĞLAMINDA
DİNİ ÇOCUK EDEBİYATI
*Religious Children's Literature in the Context of Religious, Cultural and Ideological Transfer
in Children's Literature* **1238 - 1260**
- 26. Vahdeddin ŞİMŞEK & Cemal TOSUN**
ÇOCUKLARA ÖLÜM KONUSUNUN ANLATILMASI İHTİYACINA DAİR
DKAB ÖĞRETMEN GÖRÜŞLERİ
The Need to Teach Children About Death RCMK on Teacher's Opinions **1261 - 1289**
- 27. Malek Hassan Mahmoud ABDUL QADER**
EBÛ YA'KÛB ES-SEKKÂKÎ ÖNCESİ BEYÂN İLMİ
The Figures of Speech Before Abū Ya'qūb es-Sekkâkî **1290 - 1309**
- 28. Hasan GÜMÜŞOĞLU**
NAKŞİBENDİYYE TARİKATI TEMELİNDE OSMANLI DEVLETİ'NİN
EHL-İ SÜNNET HASSASİYETİ (XV ve XVI. YÜZYIL)
*The Place And Importance of Naqshbandiyya Order In Ottoman State's Understanding
of Ahl as-Sunnah (XV.-XVI. Centuries)* **1310 - 1332**
- 29. Hana GÜVEN**
ARAPÇA'DA TE'NİS VE TEZKİR OLGUSU
The Phenomenon of Femininity and Masculinity in the Arabic Language **1333 - 1354**
- 30. Fatih İBİŞ**
İBNÜ'L-ARABÎ'NİN KELÂM ELEŞTİRİSİ
Ibn al-'Arabi's Critique of Theology **1355 - 1375**
- KİTAP TANITIMI / BOOK REVIEW**
- 31. Mehmet DERİ**
DİN ÖĞRETİMİNDE YÖNTEMLER
Methods In Teaching Religion **1376-1378**



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD) 8 (2), 2021.

PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ (PAUİFD) MAKALE KABUL VE YAYIN ESASLARI

JOURNAL OF PAMUKKALE UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY (JPUFT) ARTICLE ACCEPTANCE AND PUBLICATION PRINCIPLE

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki kez yayımlanan hakemli akademik ve bilimsel bir dergidir.

Dergide, din ve ahlak ile ilgili ilahiyat ve sosyal bilimler alanlarında yapılmış telif ve tercüme makale, metin neşri ve tercüme, kitap ve bilimsel etkinlik tanıtım ve değerlendirmeleri vb. yazılar yayımlanır.

Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar amaç, kapsam, içerik, yöntem, yazım kurallarına uygunluk açısından sorumlu editör(ler)ce incelenmektedir. Uygun yazılar, bilimsel yetkinlikleri açısından değerlendirilmek üzere alanında uzman iki hakeme gönderilir. Hakem raporlarının olumlu olması durumunda çalışma yayımlanır; hakemlerden birinin olumsuz rapor vermesi durumunda yazı üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemin görüşü ile yazının yayınlanma kararı alınır. Yayınlanma kararı alınan çalışma yayım sırasına alınır.

Makale değerlendirmesinde Kör Hakemlik Uygulanır. Hakem raporları gizlidir. Yazar(lar)a makaleleriyle ilgili üç ay içerisinde cevap verilir.

Yazar(lar), yayın kurulu ve hakemlerin raporlarını dikkate almak zorundadırlar.

Yayımlanan yazıların bilimsel ve yasal açıdan sorumluluğu yazar(ların)a aittir.

Yayın kurulu gönderilen yazıyı yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir. Ayrıca dergiye gönderilen yazılar, yayımlansın veya yayımlanmasın iade edilmez.

Yayımlanmış yazıların her türlü telif hakkı Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisine aittir. Yayımlanmış yazılar için telif ücreti ödenmez. Dergide yayımlanmış yazılardan kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.

Derginin yayın dilleri Türkçe ve İngilizce'dir. Ancak makalede Türkçe özet bulunması zorunludur.

Dergiye gönderilecek makalelerin daha önce herhangi bir yerde yayımlanmak amacı ile gönderilmemiş olması gerekir. Yazarın makaleyi geri çekme isteği, makale dergiye yüklendikten sonra ve/veya hakemlere gönderilmesinden itibaren kabul edilmez. Dergiye yayımlanmak için gönderilen makale, toplam On bin kelimeyi (dipnotlar ve kaynakça hariç) geçmemelidir. Makale formatı taşımayan kitap, tez, konferans, panel ve sempozyum değerlendirmeleri ise iki bin kelimeyi geçmemelidir.

Makalenin dipnot, kaynakça düzeni, İSNAD 2'ye göre düzenlenmiş olmalıdır. Etik Kuru İzin Belgesi, Benzerlik Raporu ve Telif Hakkı Devir Belgesi vb. belgeler imzalanmalı ve makale ile birlikte pdf olarak yüklenmelidir.

Journal of Pamukkale University Faculty of Theology (JPUFT) is the peer-reviewed academic and scientific journal published twice a year, in June and December.

Manuscripts sent for publication are reviewed by the responsible editor(s) in terms of purpose, scope, content, method, and writing rules. Appropriate manuscripts are sent to two referees who are experts in their fields to be evaluated in terms of their scientific competence. If the referee reports are positive, the study is published; If one of the referees gives a negative report, the article is sent to a third referee. The publication of the article is given with the opinion of the third referee. The article decided to be published is queued in order of publication.

Blind Review is applied in article evaluation. Referee reports are confidential. Author(s) is/are responded within three months regarding to their article.

Authors have to take notice of the reports of the editorial board and referees.

Scientific and legal responsibility of the published articles belongs to their author(s).

Editorial board is free to publish the submitted article. Also, manuscript(s) submitted to the journal, whether published or not, is/are not returned.

All copyrights of published articles belong to Journal of Pamukkale University Faculty of Theology (JPUFT). No copyright fee is paid to published articles. Citations cannot be made from the articles published in the journal without giving reference.

The languages of the journal are Turkish and English. However, the article must include a Turkish abstract.

The articles to be sent to the journal should not have been sent for the purpose of publication anywhere before. The author's request to withdraw the article will not be accepted after article is submitted to to journal and/or sent to the referees.

The article submitted for publication to the journal should not exceed ten thousand words (excluding footnotes and bibliography/table of authorities) in total. The book without article format, thesis, conference, panel and symposium reviews should not exceed two thousand words.

Footnote and bibliography/reference order of the article should be arranged according to the ISNAD citation style 2nd edition.

Ethics Committee Permission Certificate, Similarity Report and Copyright Transfer Document etc. must also be signed and uploaded as pdf with the article

MAKALENİN TÜRKÇE ADI BÜYÜK HARFLE CAMBRIA

Cambria Yazı Tipi, 11 Punto, 1 Satır Aralıklı Ortada

Öz.

(Cambria 10 punto tek satır aralığı, iki yana yaslı) (100-150 kelime)

Anahtar Kelimeler: Cambria 10 punto iki yana yaslı, (5 kelime)

Makalenin İngilizce Adı Küçük Harfle

Cambria Yazı Tipi, 11 Punto, 1 Satır Aralıklı Ortada

Abstract

(Cambria 10 punto, tek satır aralığı, iki yana yaslı) (100-150 kelime)

Keywords: Cambria 10 punto iki yana yaslı, (5 kelime)

Structured Abstract (Cambria 11 punto)

(750 Kelimelik İngilizce geniş özet)

GİRİŞ (Cambria 11 punto)

Sayfa düzeni: Üst, alt, sağ ve soldan 3.5 cm boşluk, Cambria 11 punto, paragraftan sonra 6 nk boşluk, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, ilk satır 1 cm girintili.

1. Başlık (Cambria 11 punto)

Sayfa düzeni: Üst, alt, sağ ve soldan 3.5 cm boşluk, Cambria 11 punto, paragraftan sonra 6 nk boşluk, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, ilk satır 1 cm girintili.

1.1. Başlık (Cambria 11 punto)

Sayfa düzeni: Üst, alt, sağ ve soldan 3.5 cm boşluk, Cambria 11 punto, paragraftan sonra 6 nk boşluk, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, ilk satır 1 cm girintili.

SONUÇ (Cambria 11 punto)

Sayfa düzeni: Üst, alt, sağ ve soldan 3.5 cm boşluk, Cambria 11 punto, paragraftan sonra 6 nk boşluk, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, ilk satır 1 cm girintili.

KAYNAKÇA (Cambria 11 punto)

(Cambria 11, paragraftan sonra boşluk bırakmadan, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, asılı 1 cm girintili.)

Makale A-4 ebadında sağ, sol, üst ve alt taraftan 3.5 cm boşluklu olarak yazılmalıdır.

İlk gönderimde makalede yazar adı olmamalı ve sayfa numarası verilmemelidir.

Paragraf başlangıcı 1 cm girintili olmalı, paragraf aralığı üstten 06 nk ve alttan 06 nk, satır arası değeri 1.15 olmalıdır.

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne (pauifd), gönderilen tüm makalelerde bulunan Kaynakça ve dipnotlar **İSNAD-2** sistemine göre hazırlanmalıdır.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

EDİTÖRDEN

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (2), Güz 2021'yi sizlerle buluşturmaktan mutluluk duyarız. Katkıda bulunan tüm akademisyenlerimize, editörlerimize ve dostlarımıza teşekkür ederiz.

Bu sayımızda dergimize gelen yaklaşık 45 makaleden 30 makaleyi süreçten geçirerek yayınlamış bulunmaktayız. Diğer makaleler ya hakemlik sürecinden geçemedi ya da derginin yayın şartlarına uygun olmadığı için geri gönderildi.

Bilindiği gibi özellikle İlahiyat alanında Doçentlik başvurularında Tr-Dizin ön plana çıkarılmış olması, dergilerin bu dizinde taranması hem makale sayısı ve makale ciddiyeti açısından hem de derginin işlevselliği açısından önemli hale gelmiştir. Ayrıca teşvik açısından da önemi ortadadır.

Diğer taraftan ÜAK tarafından İlahiyat alanında doçentlik başvurusunda "alan indeksi" tespit edilmemiş olması ayrı bir handikap oluşturmaya devam etmektedir.

Önceki sayılarımızda da bahsettiğimiz konunun önemi açısından bu sayımızda da tekrar ederek vurgulamak istediğimiz, dergi hakemliğinin akademik bir değer olarak görülmemesi, dergi hakemliğinin, akademisyenler tarafından sevimsiz ve zaman kaybı olarak görülmesine neden olmaktadır. Bu durum, dergi editörlerinin makaleler için hakem bulmasında zorluklar yaratmaktadır. Bu sıkıntının giderilmesi hem dergiler açısından ve hem de dergi hakemliği yapan akademisyenler açısından olumlu bir adım olacaktır. Bu anlamda dergi hakemliğini teşvik etmek için doçentlik başvurusunda 0,5 puan bile verilirse bu sorunun ortadan kalkacaktır.

Dergi editörlüğü olarak hem makale gönderen akademisyen dostlara hem değerli vakitlerini ayırarak hakemlik yapma nezaketi ve inceliği gösteren akademisyen dostlara hem de derginin çıkmasında emeği geçen genç arkadaşlara teşekkürü bir borç bilirim.

Yeni sayılarda görüşmek dileğiyle.

EDİTÖR VIEW

We are pleased to bring you the Journal of Pamukkale University Faculty of Divinity (JPUFD), 8 (2), Fall 2021. We would like to thank the all our academicians, editors and friends who have contributed.

In this issue, we have published 30 articles out of approximately 45 articles submitted to our journal, by going through the process. Other articles either failed to pass the peer-review process or were returned because they did not comply with the journal's publication requirements.

As it is known, the fact that Tr-Index has been brought in applications for the title of Associate Professor into the forefront in the field of Theology and the journals being scanned in Tr-Index has become important both in terms articles' number and seriousness, or the functionality of the journal. In addition, its importance in terms of incentives is obvious.

On the other hand, the fact that "field index" was not determined in the application for an associate professorship in the field of Theology by UAK continues to constitute a separate handicap.

The fact that journal refereeing is not seen as an academic value, which we have mentioned in our previous issues and which we would like to emphasize again in this issue in terms of the importance of the subject, causes journal refereeing to be seen as unpleasant and a waste of time by academics. This situation creates difficulties for journal editors to find referees for articles. Elimination of this problem will be a positive step both for journals and for academicians who are referees of journals. In this sense, this situation will be eliminated if 0.5 points are given in the application for an associate professorship to encourage journal refereeing.

We were faced with a fairly high number of articles in this issue such as in previous issues. We believe that every article is the result of an effort. In this respect, we approached and concluded each article with a positive approach.

As journal's editor, we owe a debt of gratitude for publication of the journal to the academic friends who sent the articles, to the academic friends who showed the delicyness and kindness of refereeing by sparing their precious time, and to the young friends who contributed to.

Hope to see you in new issues.

Kindly Regards



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty
Bahar/Spring, 2021, 8 (2), 630-648

GRAMER ESERLERİNDE İNANÇ VE AHLAK VURGUSU
(BİRGİVÎ'NİN *el-'AVÂMİL* İSİMLİ ESERİ ÖRNEĞİ)

Faith And Ethics In Grammar Works
(Sample Of Birgivi's Work Titled Al-'Avâmıl)

Recep KIRCI

Dr. Öğrt. Görevlisi, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü
Arap Dili ve Belegatı Anabilim Dalı, e-Mail: rkirci@pau.edu.tr Orcid No: 0000-0003-0893-6885

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 31/09/2021
Kabul Tarihi / Accepted: 19/10/2021
Yayın Tarihi / Published: 30/12/2021
Cilt / Volume: 8
Sayı / Issue: 2
Sayfa / Pages: 630-648

Atıf / Cite as: Kirci, Recep. "Gramer Eserlerinde İnanç Ve Ahlak Vurgusu (Birgivi'nin *el-'Avâmil* İsimli Eseri Örneği)" [Faith And Ethics In Grammar Works (Sample Of Birgivi's Work Titled Al-'Avâmıl)]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/2 (2021), 630-648. Doi No: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.989311>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (1) 2021: 630-648

GRAMER ESERLERİNDE İNANÇ VE AHLAK VURGUSU (BİRGİVÎ'NİN *el-'AVÂMİL* İSİMLİ ESERİ ÖRNEĞİ)*

Recep KIRCI**

Öz.

Birgîvî (öl. 981/1573), hicri X. yüzyılda yaşamış, dil ve ahlak alanında eserler kaleme alan Osmanlı âlimlerinden biridir. Birgîvî'nin eserlerinden *el-'Avâmil* Osmanlı medreselerinde Arap dili grameri öğretiminde uzun yıllar okutulmuş ve hala da ülkemizde medrese usulü Arapça eğitimi veren kurumlarda okutulmaya devam etmektedir. Birgîvî'den önce de aynı isimle eserlerin kaleme alındığı bilinmektedir. Klasik dönemde telif edilen bu eserler, belli bir zaman sonra 'Avâmil türü eserler olarak anılmıştır. Bu tür eserlerin önemli özelliklerinden biri, nahiv (syntax) konusunda muhtasar/özet eserler olmaları, bir diğer özellikleri de Arapça'ya yeni başlayanlar için nahiv kurallarının öğretilmesinde kolaylık sağlamasıdır. Birgîvî'nin *el-'Avâmil* isimli eseri de yukarıda sayılan aynı özelliklere sahip olmakla beraber, her bir gramer kural için verdiği örneklerle diğer 'Avâmil türü eserlerden farklılığını ortaya koymuştur. Şöyle ki eserde zikredilen tüm örnekler diğer eserlerdeki örneklerden farklı olarak; İslâm inancı, amel/dinî pratik, İslam dininin ön gördüğü ahlak kuralları, ahiret ve benzeri konulara dairdir. Eserin sahip olduğu bu özellik bizim açımızdan incelenmesini önemli hale getirmektedir. Çalışmanın konusu Birgîvî'nin *el-'Avâmil* isimli eserinin ahlak öğretilerine teşvik açısından incelenmesidir. Amacı dil eserlerinin, gramerin yanı sıra ahlak alanına yaptığı vurguyu ortaya koyarak alana mütevazı bir katkı sunmaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Gramer Eserleri, Birgîvî, *el-'Avâmil*, Ahlak.

Faith And Ethics In Grammar Works (Sample Of Birgîvî's Work Titled Al-'Avâmil)

Abstract

Birgîvî (d. 981/1573) is one of the Ottoman scholars who lived in the 10th century of the Hegira and wrote works in the field of language and ethics. *al-'Avâmil*, one of Birgîvî's works, was taught in the teaching of Arabic language grammar in Ottoman madrasahs for many years and still continues to be taught in institutions that provide Arabic education in madrasah style in our country. It is known that works with the same name were written before Birgîvî. These works, which were copyrighted in the classical period, were called 'Avâmil works' after a certain time. One of the important features of such works is that they are concise/summary works on nahiv (syntax), and another feature is that they provide convenience in teaching nahiv rules for beginners to Arabic. Although Birgîvî's work *al-'Avâmil* has the same features listed above, it has revealed its difference from other 'Avâmil' type works with the examples given for each rule. Namely, all the examples in the work are different from the examples in other works; It is about Islamic belief, deed/religious practice, moral rules prescribed by the religion

* Makalenin Etik Kurul İzni Gerektirmediğine dair yazarın yazılı beyanı bulunmaktadır.

** Dr. Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belegatı Anabilim Dalı, e-Mail: rkirci@pau.edu.tr Orcid No: 0000-0003-0893-6885

of Islam, the Hereafter and similar issues. This feature of the work makes it important for us to examine it. The subject of the study is the examination of Birgivi's al-'Avâmil in terms of encouragement to moral teachings. Its aim is to make a modest contribution to the field by revealing the emphasis of language works on morality as well as grammar.

Keywords: Arabic Language, Grammar Works, Birgivi, al-'Avâmil, Ethics.

Structured Abstract: In Arabic grammar works, language rules are usually explained with an example. These examples in grammatical works; It not only shows the understanding of the rules in practice, but also helps in understanding the rules. In some works, the rules are mentioned at length and examples are given briefly, while in some works, the rules and examples are briefly mentioned. For example, while Arabic language rules are given briefly in al-'Avâmilü'l-mie type works, short examples are given for each rule. However, one of the aforementioned works followed a different path from the others in exemplification. This is Birgivi's work named al-'Avâmil. In the example given by the author for each rule in his work; He tried to emphasize Islamic morality, such as drawing attention to the foundation of the Islamic faith, encouraging worship, avoiding sins/bad actions, encouraging repentance (repentance) and righteous deeds (virtuous behavior). Therefore, the aforementioned work is worth examining from our point of view, as it contains moral elements in its exemplifications as well as being a work of language. It is known that reading makes people mature. As a human being is a social being, he is influenced by his environment, so many of his behaviors through reading change depending on the content he reads, and ultimately this interaction is reflected in his behaviors. From this point of view, considering the fact that the work we have discussed in this study is a concise work and is taught to students at the first reading age, it is thought that it will have many effects in terms of moral maturation as well as teaching Arabic grammar to them. The subject of the study is the examination of Birgivi's work called al-'Avâmil in terms of encouragement to moral teachings. Its aim is to contribute to the field by revealing the emphasis of language works on morality as well as grammar. In the study, first of all, Birgivi's life and works will be explained and information will be given about 'avâmil' type works, then the examples in the author's work called el-'Avâmil will be grouped and examined in terms of morality. Birgivi classified al-'Avâmil, which he wrote in the field of Arabic language grammar, as 60 âmil, 30 ma'mûl 10 i'râb. He gave a special example for each rule in the work. When the examples are examined, these are; Belief in Allah, the prophet, the book and the hereafter, encouragement to worship, avoiding haram, repentance, modesty/humility, sincerity, encouragement to knowledge, belief in Ahl as-sunna ve'l-Jama'at, avoiding unbelief, transience of the world, tawakkul. contains. It is seen that the examples in Birgivi's work named al-'Avâmil are a summary of the subjects in his work named eṭ-Ṭarîḳatü'l Muḥammediyye. Morality; It is a value that lies at the basis of human development, social interaction and educational life. Into a work for grammar; Placing examples of creed, worship, morality and behavior is one of the distinguishing features of Birgivi's al-'Avâmil work. While the student is learning grammar; Placing creed, worship and moral values in examples is an important emphasis that morality should be lived in life. Birgivi's work el-'Avâmil is a summary of his work named İzhârü'l-esrâr in terms of rules. Birgivi started his work by dividing amili. Afterwards, he gave importance to division at the beginning of each main subject. For example, he first divided the product into two parts and then divided them again within himself. This method makes it easier for the student to understand the subject. Al-'Avâmil is an important work in terms of moral values, creed and worship as well as being successful in terms of language. Grammar is not only language teaching, but also moral and value teaching. For this reason, the fact that there are examples of this kind in the works written or in the lessons made today can develop students both mentally and spiritually.

Keywords: Arabic Language, Grammar Works, Birgivi, al-'Avâmil, Ethics.

GİRİŞ

Çoğu âlime göre Arap dili grameri Hicri I. yüzyılda Ebü'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) tarafından başlatılmıştır.¹ Tespit edilen Arap dili gramer kuralları sonraki yıllarda önce Basralı dilciler sonrada Kûfeli ve Bağdatlı dilciler tarafından kayıt altına alınmıştır. Ancak ilk dönemde kaleme alınan bu eserlerden bazıları günümüze ulaşırken bazıları farklı nedenlerden dolayı günümüze ulaşmamıştır. Arap dili alanında günümüze ulaşan ilk eser Basralı dilcilerden Sîbeveyhî'nin (ö. 180/796) *el-Kitâb* isimli eseridir. O dönemde kaleme alınan eserlerin bir kısmı gramer konularının sadece bir bölümüne özgü iken bir kısmı birden fazla gramer konularını içermektedir. Örneğin edatlarla ilgili el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî'nin (ö. 175/791) *el-Hurûf* isimli eseri, müzekker ve müennes kelimelerle ilgili el-Ferrâ (ö. 207/822) ve es-Sicistânî'nin (ö. 255/869) *el-Müzekker ve'l-müennes* isimli eserleri, sonunda elif-i maksûra ve memdûde bulunan kelimelerle ilgili el-Ferrâ ve İbnu's-Sikkât'in (ö. 244/858) *el-Maksûr ve'l-memdûd* isimli eserleri, kelime türetilmesi ile ilgili el-Asma'nin (ö. 216/831) *el-İştikâk* isimli eseri sadece bir konuya özgü olanlardandır.² Birden fazla gramer konularını içeren eserlerin ise bir kısmı sarf ve nahiv konularını beraberce ele alırken, bir kısmı sadece nahiv veya sadece sarf konularını ele almaktadır. Örneğin Sîbeveyhî'nin *el-Kitâb* isimli eseri, el-Müberred'in (ö. 285/898) *el-Muktedâb* isimli eseri sarf ve nahiv konularını bir arada ele alırken, Ebû Osmân el-Mâzinî'nin (ö. 249/863) *Kitâbu't-taşrif*, el-Kâsım el-Müeddib'in *Değâiku't-taşrif* isimli eserleri sadece sarf konularını, Halef el-Ahmer'in (ö. 180/796) *Muqaddime fi'n-naḥv*, İbn Sa'dân el-Kûfî'nin *Muhtaşaru'n-naḥv* isimli eserleri ise sadece nahiv konularını ele almaktadır.³ Klasik dönemde nahiv konularını ele alan muhtasar tarzda eserler de yazılmıştır. Muhtasar tarzda yazılan eserlerin bazıları el-'Avâmilü'l-mie olarak anılmaktadır.⁴ Muhtasar nahiv türü eserler olarak da anılabilecek olan bu tür eserlerin ilki, el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî'ye nispet edilen *el-'Avâmil fi'n-naḥvidir*. Bu alanda Arap dili grameri gelişim dönemi dilcilerinden Kisâî'nin (ö. 189/805), tercih ve tasnif dönemi dilcilerinden Ebû Alî el-Fârisî'nin (ö. 377/987) de eser yazdığı nakledilmektedir.⁵

Arap dili gramer eserlerinde dil kuralları genellikle birer örnekle açıklanmaktadır. Gramer eserlerinde yer alan bu örnekler; kuralların anlaşılmasını uygulamalı olarak göstermekle beraber kuralların anlaşılmasında da yardımcı

¹ Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 59.

² Kenan Demirayak, *Arap-İslâm Edebiyatı Literatür Bilgisi* (İstanbul: Cantaş Yayınları, 2016), 287-304-305-307-312.

³ Demirayak, *Arap-İslâm Edebiyatı Literatür Bilgisi*, 334-337-362-363-376-377.

⁴ "Avâmil **âmil** kelimesinin çoğulu olup Arapça'da "terkip ve cümle içerisindeki kelimelerin i'rabına tesir eden unsurlar" demektir. "100 âmil" anlamına gelen el-avâmilü'l-mie ifadesi, zamanla, nahiv konularını âmil-mâmul esasına göre tasnif ederek kısaca inceleyen kitap türünün adı olmuştur." İsmail Durmuş, "el-Avâmilü'l-mie", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1991),

⁵ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru lhyâi Tûrâsî'l-Arabî, ts.), 2/1179.

olmaktadır. Bazı eserlerde, kurallardan uzun uzun bahsedilip örnekler kısa olarak verilirken, bazı eserlerde ise kurallar ve örnekler kısaca zikredilmiştir. Örneğin el-'Avâmilü'l-mie türü eserlerde Arapça dil kuralları kısa kısa verilirken her bir kural için de kısa örnekler verilmiştir. Ancak sözü geçen eserlerden bir tanesi örneklendirme konusunda diğerlerinden farklı bir yol takip etmiştir. Bu, Birgivi'nin *el-'Avâmil* isimli eseridir. Müellif eserinde her bir kural için verdiği misalde; İslam inancının temelini dikkat çekmek, ibadetlere özendirmek, günahlardan/kötü eylemlerden kaçınmak, tövbeye (pişmanlığa) ve sâlih amele (erdemli davranışlara) teşvik etmek gibi İslam ahlakını vurgulamaya çabalamıştır. Dolayısıyla adı geçen eser, dil eseri olmasının yanı sıra örneklendirmelerinde ahlaki unsurlar barındırdığı için bizim açımızdan incelenmeye değerdir. Zira okumanın insanı olgunlaştırdığı bilinmektedir. İnsan sosyal varlık olması neticesinde çevresinden etkilendiği için okuma yoluyla da birçok davranışı, okuduğu içeriğe bağlı olarak değişmekte ve sonuçta bu etkileşim davranışlarına yansımaktadır. Bu noktadan hareketle çalışmada ele aldığımız eserin muhtasar eser olup ilk okuma çağındaki öğrencilere okutulduğu göz önüne alındığında, onlara Arap dili gramerinin öğretilmesinin yanında ahlaki olgunlaşma yönünden de pek çok etkisi olacağı düşünülmektedir. Öğretim konusuyla ilgili yapılan çalışmalarda ifade edildiğine göre birey, dünyayı sosyal çevresinden edinmiş olduğu araçlar (dil, semboller, işaretler, aletler) vasıtasıyla kavramaktadır.⁶ Dolayısıyla sözcükler hem düşünceyle hem de dil ile ilgili oldukları için bireyin dünyayı anlamlandırmasında oldukça önemli bir yere sahiptirler.⁷ Bu nedenle de çocuğun öğrenmiş olduğu sözcükler onun dünyayı kavramasında oldukça etkilidir. Bu eserde de örnekle ahlaki normlar üzerinden verildiğinden bu durumun çocuğun dünyayı kavrayışında dini ve ahlaki açıdan önemli bir etkiye sahip olacağı düşünülmektedir. Diğer yandan son yıllarda öğrenme ve öğretimde daha çok uygulandığı ifade edilen yapılandırmacı öğrenme kuramına göre⁸ "*Birey kendi öğrenme süreçlerinin yöneticisi olduğu ve ön bilgileri ile yeni bilgileri arasında köprüler kurarak öğrendiği görüşünü temel almaktadır.*"⁹ Bu durumda gramer öğrenme sürecinde olan birey gramer bilgilerinin yanı sıra örnekler aracılığı ile daha önce elde ettiği ahlaki erdemlere yenilerini ekleyerek kendisine yeni erdemli bir dünya inşa edecektir. Bu kuramın ilkelerinden biri, bilginin sosyal bağlamda yapılandırılması bir diğeri ise öğrenmenin dünyayı anlamlandırma süreci olduğudur.¹⁰ Bu bağlamda birey elde ettiği bilgiler sayesinde içerisinde bulunduğu çevrede, sahip olduğu bilgileri yapılandırması

⁶ Ali Öncü, "Sosyal Yapılandırmacılıkla Ekberî Geleneğin Epistemolojik Bağlamda Karşılaştırılması", *derglabant AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/10 (Güz 2017), 1.

⁷ Öncü, "Sosyal Yapılandırmacılıkla Ekberî Geleneğin Epistemolojik Bağlamda Karşılaştırılması", 8.

⁸ Dale H. Schunk, *Eğitimsel Bir Bakışla Öğrenme Teorileri*, çev. Mahmut Yasin Demir vd., (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2014), 235.

⁹ Seval Fer (Ed.), *Öğrenme ve Öğretme Kuram ve Yaklaşımları*, (Ankara: Anı Yayıncılık, 2011), 57.

¹⁰ Fer, *Öğrenme ve Öğretme Kuram ve Yaklaşımları*, 57.

aracılığıyla kendisi açısından sağlıklı bir yaşamın inşasına katkıda bulunacak ve kendi dünyasını anlamlandırma sürecinde bunlardan yararlanacaktır.

Çalışmanın konusu Birgivî'nin *el-'Avâmil* isimli eserinin ahlak öğretilerine teşvik açısından incelenmesidir. Amacı dil eserlerinin, gramerin yanı sıra ahlak alanına yaptığı vurguyu ortaya koyarak alana katkı sunmaktır. Çalışmada öncelikle Birgivî'nin hayatı ve eserleri anlatılıp 'avâmil türü eserlerle ilgili bilgi verilecek, arkasından müellifin *el-'Avâmil* eserinde yer alan örnekler ahlak yönünden gruplandırılıp incelenecektir.

1. İmam Birgivî'nin Hayatı

Birgivî Mehmet Efendi olarak bilinen zatın asıl adı Takıyyüddîn Mehmettir. *Hidaye* şerhinde adı Muhammed Çelebî el-Bâlîkesîrî olarak da geçmektedir.¹¹ Müellif 10 Cemâziyelevvel 929 (27 Mart 1523)'de Balıkesir'de dünyaya gelmiştir. Kültürlü bir ailede dünyaya gelen Mehmet efendinin babası Balıkesir müderrislerinden olup zaviye mensubu ve âlim bir kişi olan Pir Ali,¹² dedesi İskender efendi, annesi Meryem hanımdır. Birgivî Mehmet Efendi ilk olarak babasında Arapça, mantık ve benzeri ilimler okumuş ve bu dönemde hıfzını da tamamlamıştır. Müellif sonraki eğitimine İstanbul'da devam etmiş; Küçük Şemsettin Efendiden (ö. 988/1580) dersler almış, Haseki medresesinde Ahîzâde Mehmed Efendi ile Kızıl Molla olarak tanınan Abdurrahman Efendi'ye (ö. 983/1575) öğrencilik yapıp icazet alarak müderrislik payesini elde etmiştir. Daha sonra ihtisasını Abdurrahman Efendi'nin yanında tamamlayan müellif Edirne'de kassâm-ı askerîlik görevini üstlenmiştir. Rivayet edildiğine göre bu görevi bıraktıktan sonra bu münasebetle aldığı paraları sahiplerine geri vermek için Edirne'ye tekrardan gitmiş ve defterde yer alan kayıtlara göre eline geçen paraları sahiplerine iade etmiştir.¹³ Müellif, Padişahın hocası Mevlana Atâullah efendinin yardımıyla Birgivî de yaptırılan medresede uzun yıllar müderrislik yaptığı için Birgivî olarak tanınmaktadır. Birgivî bu medresede çevreden gelen kabiliyetli öğrencilere dersler vermenin yanı sıra câmilerde de vaazlar etmiştir.¹⁴ Vaazlarında halkı Kur'ân ve sünnete tabi olmaya davet eden¹⁵ Birgivî'nin hassasiyetle üzerinde durduğu konular arasında Kur'ân ve sünnete bağlılık,¹⁶ bidatler ve batıl inançlara karşı çıkma,¹⁷ ehl-i sünnet ve'l-cemâât inancı üzerine yaşama,¹⁸ kötü ahlaki

¹¹ Birgivî Mehmet Efendi, *Hâşiyetü'l-hidâye*, haz. Mehmet Özkan (Bursa: Emin Yay., 2016), 3.

¹² Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımaşkî, *el-A'lâm*, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâ'în, 2002), 2/49.

¹³ Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, haz: A Fikri Yavuz & İsmail Özen (İstanbul, Meral Yayınevi, ts.) 1/284

¹⁴ Kâtib Çelebi, *Mîzânü'l-Hak*, (Ankara: TBMM Kütüphanesi, MM469), 49a.

¹⁵ Emrullah Yüksel, "Birgivî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/191.

¹⁶ Birgivî Mehmet Efendi, *eş-Şarîkatü'l-Muhammediyye*, thk. Muhammed Rahmetullâh Hâfız Muhammed Nâzım en-Nedevî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1432/2011), 33-39.

¹⁷ Birgivî Mehmet Efendi, *eş-Şarîkatü'l-Muhammediyye*, thk. Muhammed Rahmetullâh Hâfız Muhammed Nâzım en-Nedevî, 48-58.

¹⁸ Birgivî Mehmet Efendi, *eş-Şarîkatü'l-Muhammediyye*, thk. Muhammed Rahmetullâh

zemmetme¹⁹ ve güzel ahlaka teşvik²⁰ gibi konular sayılabilir.²¹ Müellifin üzerinde durduğu bu konulardan onun İslâm'ın özüne ve ehl-i sünnet ve'l-cemâât mezhebine ne derece bağlı kalmaya çalıştığını ve toplumun ahlaklı olması konusuna gösterdiği özeni ön plana çıkmaktadır. Nitekim çalışmamıza konu olan el-'Avâmil isimli eserinde ortaya koyduğu örnekler de onun bu davranışların müşahhas göstergesi gibidir. Müellif eserde yer verdiği örneklerin bir kısmında inanca vurgu yaparken birçoğunda ahlaka vurgu yapmaktadır. Bu konu aşağıda daha detaylı bir şekilde ele alınacaktır. Ayrıca eserde geçen örneklerin, o dönemde toplumun ahlaki yapısının ne durumda olduğunu göstermesi açısından da önemli bir veri niteliği taşıdığı söylenebilir.

Birgivî toplumda egemen olan, padişah veya devlet büyüklerine ithâfen eser yazılması hususunda son derece temkinli davranmış ve bu tarzda hiçbir eser kaleme almamıştır.²² Ayrıca memuriyeti esnasında gördüğü olumsuzlukları söylemekten de geri durmamıştır. Birgivî ile ilgili çalışma yapan Mehmet Özkan, onun ele aldığı konuların çoğunun çağının tartışılan meseleleri olduğunu ifade eder.²³ Müellif ömrünün sonuna doğru İstanbul'a gelip veziri azam Muhammed Paşa ile bir çok konuda görüşmeler yapmıştır.²⁴ Birgivî'nin 981 yılında Birgi'de taun hastalığından vefat ettiği kaynaklarda geçmektedir.²⁵ Ülkemizde Emrullah Yüksel, Ahmet Turan Aslan, Huriye Martı ve Mehmet Özkan, Birgivî ile ilgili çalışmalar yapmışlardır.

1.1. İmam Birgivî'nin Eserleri

Birgivî ömrünü ilme adamanın yanı sıra medreselerde pek çok öğrenciler yetiştirmiştir. Ancak müellifin çalışması bunlarla sınırlı kalmayıp önceki âlimleri gibi ahlak, inanç ve dil alanında da eserlerde kaleme almıştır. Müellifin kaleme aldığı önemli bazı eserlerini sıralamak gerekirse, *el-'Avâmil. İzhârü'l-esrâr, İm'ânü'l-enzâr, Kifâyetü'l-mübtedî, İmtihânü'l-ezkiyâ, Şerhu'l-Emsile*.²⁶

Burada sayılanlar müellifin Arap dili gramerine dair eserleridir. Birgivî'nin bunların dışında ahlak alanında *eṭ-Ṭarîkatü'l-Muhammediyye*, fıkıh alanında *Vasiyetnâme* ve benzeri birçok eserleri bulunmaktadır.

Hâfız Muhammed Nâzım en-Nedevî, 77-102.

¹⁹ Birgivî Mehmet Efendi, *eṭ-Ṭarîkatü'l-Muhammediyye*, thk. Muhammed Rahmetullâh Hâfız Muhammed Nâzım en-Nedevî, 156-161-260.

²⁰ Birgivî Mehmet Efendi, *eṭ-Ṭarîkatü'l-Muhammediyye*, thk. Muhammed Rahmetullâh Hâfız Muhammed Nâzım en-Nedevî, 158.

²¹ Yüksel, "Birgivi", 6/191.

²² Mehmet Özkan, "Osmanlıca Metinlerde İslâm Hukuku Motifleri: "Fetavâ-yı Birgivî Örneği", *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi/Journal of Balıkesir University Faculty of Theology*, 1/1, (Haziran 2015), 83.

²³ Mehmet Özkan, "Balıkesirli Bir İslâm Âlimi: İmam Birgivî Uluslararası Sempozyumu", *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Balıkesir, (19-21 Ekim 2018), 303.

²⁴ Kâtib Çelebi, *Mîzânü'l-Hak*, 49a.

²⁵ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/54; Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, haz: A Fikri Yavuz & İsmail Özen, 1/285.

²⁶ Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, haz: A Fikri Yavuz & İsmail Özen, 1/285.

2. 'Avâmil Türü Eserler

'Avâmil Arapça kökenli âmil kelimesinin cemisidir. Âmil kelimesi sözlükte aktif, faal, etkin, erimli anlamlarına gelmektedir.²⁷ Birgivî *İzhârü'l-esrâr* isimli eserinde 'âmili "Bir vasıta ile kelimenin sonunun i'râba mahsus bir vecih üzerine olmasını gerektirir" şeklinde tanımlamaktadır.²⁸ Bu tanıma göre 'âmil, i'râbın ortaya çıkmasından önemli unsurlardandır.

İlk dönemden itibaren 'avâmil isimli eserler kaleme alındığına yukarıda değinmiştik. Konuya ilişkin ilk eser verenlerden birinin Halîl b. Ahmed olduğu bildirilmektedir.²⁹ Kâtib Çelebi, Kisâî'nin aynı isimle nazım halinde otuz dört beyitli bir eser hazırladığını ve kendisinin bu eseri gördüğünü bildirir. Ayrıca müellif bunların yanı sıra Ebû Alî el-Fârisî ve Alî b. Faddâl el-Mücâsî el-Kayravânî'nin de (ö. 479/1086) 'avâmil isimli eserler kaleme aldığını nakleder.³⁰ İlk dönemde kaleme alınan bu eserlere 'Avâmilü'l-mi'e, Mi'etü 'âmil, 'Avâmilü'l-i'râb, el-Muhtaşar (fi'n-naḥv) gibi isimler verilmiştir. Yüz âmil anlamını ifade eden el-'Avâmilü'l-mie, ilerleyen dönemlerde nahiv konularını âmil-ma'mûl ve i'râbı baz alarak oluşturulan muhtasar eserlere genel anlamda isim olmuştur.³¹ Bu türün en meşhuru Cürçânî'nin el-'Avâmilü'l-mie isimli eseriyle Birgivî'nin el-'Avâmil isimli eseridir. Söz konusu iki dilcinin eserleri günümüze intikal edip ilgililerin dikkatini çekerek toplumun beğenisini kazanmış dolayısıyla zamanımıza kadar canlı bir şekilde ulaşmıştır. İçerik olarak her iki eserde her ne kadar nahiv kurallarına dair konuları ele alsada ikisi arasında değişik açılardan bazı farklılıklar bulunmaktadır. Öncelikle bu iki eser arasında tefrik için Cürçânî'nin eserine el-'Avâmilü'l-atik, Birgivî'nin eserine el-'Avâmilü'l-cedîd denilmiştir.³² Ayrıca Cürçânî'nin eseri sadece 'âmiller üzerine kurgulanırken Birgivî'nin eseri 'âmil, ma'mûl ve i'râb üzerine kurgulanmıştır.³³ Yine Cürçânî'nin eserinde 'âmillerin sayısı 100 iken Birgivî'nin eserinde 'âmiller 60 olarak bildirilmektedir. Birgivî 100 rakamını; 60 âmil, 30 ma'mûl ve 10 i'râbla tamamlamaktadır. Ancak iki eser arasında ortak yönler de vardır. Örneğin 'âmil taksimi ve manevi 'âmiller. Her iki eserde de 'âmil ikiye ayrılmaktadır; *lafzî ve manevî*.

²⁷ Musliddin Mustafa, "amile" *Ahterî-i Kebîr* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1310), 2/74; Serdar Mutçalı, "amile" *Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 2012), 643.

²⁸ Birgivî Mehmed Efendi, *İzhârü'l-esrâr* (İstanbul: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye, ts.) 3.

²⁹ Durmuş, "el-Avâmilü'l-mie", 106.

³⁰ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1179.

³¹ İsmail Durmuş, "el-Avâmilü'l-mie", *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/106.

³² Durmuş, "el-Avâmilü'l-mie", 4/107.

³³ Ebû Bekr Abdülkâhîr b. Abdîrahmân b. Muhammed el-Cürçânî, *el-'Avâmilü'l-mi'e*, thk.Enver b. Ebî Bekr eş-Şeyhiyyî'd-Dâğıstânî, (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1430/2009), 39; Takıyyüddin Mehmed, Birgivî Mehmed Efendi, *el-Avâmil*, (İstanbul: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye, ts.) 1.

Lafzî 'âmil de ikiye ayrılmaktadır: *Semâî ve kıyâsî*.³⁴ Yine *manevî âmillerde* iki olarak bildirilmektedir. Bunlar da *mübtedayı raf'* eden ve *fiil muzârii raf'* eden 'âmildir.³⁵ Buradan sonra iki eserin ayrıldıkları nokta; Cürcânî *semâîlerin* sayısını 91 olarak verirken Birgivî 49 olarak vermekte yine kıyâsileri Cürcânî 7, Birgivî 9 olarak bildirmektedir.³⁶ Aralarındaki farklılıklara rağmen her iki eserde Osmanlı döneminde popüler olmuş ve farklı İslam ülkelerinde Arapça eğitim veren medreselerde asırlarca okutulmuştur. Ayrıca her iki eser üzerine birçok şerh ve hâşiyeler yazılmıştır.³⁷

3. Birgivî'nin 'Avâmil İsimli Eserinin Metodu

Birgivî *el-'Avâmil* isimli eserine çoğu selef âlimlerinin yaptığı gibi besmele, Allah'a hamd ve peygamberimize (s.a.v.) salavat ile başlamıştır. Daha sonra i'râbı bilmek isteyen kişinin 100 şeyi bilmesi gerektiğini ve bu 100 şeyin de 60 'âmil, 30 ma'mûl ve 10 amel ve i'râb olduğunu bildirip bunları vecîz ifadelerle üç bâbta açıklayacağını ifade etmiştir.³⁸

Birgivî 'âmili önce lafzî ve manevî şeklinde ikiye ayırır. Sonra lafzîyi de semâî ve kıyâsî olarak ikiye ayırır. Ona göre semâî' 49 olup 5 nevidir.³⁹ Beş nevi şu şekildedir:

1. Harfi cerler, bunlar hurûf-u cer veya hurûf-u izâfet olarak anılıp bir ismi cer ederler. Toplamda 20 tanedir.

2. İsmi nasb haberini raf' edenler 8 tanedir.

3. İsmi raf' haberini nasb edenler 2 tanedir.

4. Fiil muzâriyi nasb edenler 4 tanedir.

5. Fiil muzâriyi cezm edenler 15 tanedir. Bunlardan ilk dördü bir fiil muzâriyi cezm ederken 11 tanesi şart ve ceza diye isim verilen iki fiil muzâriyi cezm ederler.⁴⁰

Birgivî 'âmili kıyâsinin 9 tane olduğunu ifade eder. Müellif kıyasî 'âmillerin her bireri hakkında semâî'ye oranla daha detaylı bilgi verir. Örneğin 'âmili kıyâsî'nin birincisi mutlak fiili anlatırken; her fiilin raf' ve nasb ettiğini bildirip eğer fiil merfû'u ile tamam oluyorsa buna tam fiil denileceğini, merfû'u ile tamam olmayıp mansûb habere muhtaç oluyorsa buna nâkıs fiil denileceğini bildirir. Yine kıyâsî 'âmilin dokuzuncu mana fiili anlatırken öncelikle bunun tanımını "*Kendisinden fiil manası*

³⁴ Cürcânî, *el-'Avâmilü'l-mi'e*, thk. Enver b. Ebî Bekr eş-Şeyhiyyi'd-Dâğıstânî, 40; Birgivî, *el-'Avâmil*, 2.

³⁵ Cürcânî, *el-'Avâmilü'l-mi'e*, thk. Enver b. Ebî Bekr eş-Şeyhiyyi'd-Dâğıstânî, 130; Birgivî, *el-'Avâmil*, 8.

³⁶ Cürcânî, *el-'Avâmilü'l-mi'e*, thk. Enver b. Ebî Bekr eş-Şeyhiyyi'd-Dâğıstânî, 40; Birgivî, *el-'Avâmil*, 6.

³⁷ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-ẓunûn*, 2/1179-1180.

³⁸ Birgivî, *el-'Avâmil*, 1.

³⁹ Birgivî, *el-'Avâmil*, 2.

⁴⁰ Birgivî, *el-'Avâmil*, 2-8.

anlaşılan her lafızdır” şeklinde verip sonrasında mana fiile ilişkin farklı örneklerle verir.⁴¹

Birgivî'nin 'âmili manevî hakkında verdiği bilgi sadece onların iki tane olduğudur.⁴²

Birgivî ma'mûlü anlatırken öncelik bunu ma'mûl-ü bi'l-asâle ve ma'mûl-ü bi't-tebei'yye şeklinde ikiye ayırır. Arkasından mamûlü bi'l-asâlenin; merfû', mensûb, mecrûr ve meczûm olarak dörde ayrıldığını ifade eder. Merfû' 9, mensûb 13, mecrûr 2, meczûm 1 tanedir. Mamûlü bi't-tebei'yye ise 5 tanedir. Müellif burada mamûlü bi't-tebei'yyeden olan atıf konusunu sadece bir örnekle geçmez. Atıf harflerinin 10 tane olduğunu bildirip her biri için ayrı örnekler verir.⁴³

Birgivî i'râb konusunu 'amil ve ma'mûle göre daha tafsilatlı açıklar. Öncelikle i'râbın hareke, harf ve hazif olduğunu; harekenin 3 tane, harfin 4 tane, hazfin ise sadece fiilde bulunup 3 tane olduğunu ve toplamda bunların 10 olduğunu dile getirir. Müellif bu bilgilerden sonra konu hakkında şu şekilde detaylı açıklama yapar: “Mu'râbın neveleri, şu 10 i'râbdan kendisine verilene kıyasla 9'dur. Çünkü bunların i'râbı ya sırf hareke veya sırf hazifdir. Bu ikisi sadece isimlerde bulunur. Ya hareke ile beraber hazif veya harfler ile beraber haziftir. Bunlarda sadece fiillerde bulunur”.

Birgivî mu'râbın 9 nevisini 4 bölüme ayırarak anlatır.

1. Sadece hareke ile olandır. Bunlar 1 tam 2 nâkıs i'râbtır.
2. Sadece harf ile olandır. Bunlar 1 tam 2 nâkıs i'râbtır.
3. Hareke ile beraber hazif. Bunlar 2 tam i'râbtır.
4. Harf ile beraber hazif. Bu 1 nâkıs i'râbdır.⁴⁴

Müellifin burada tam ve nâkıs i'râb ile anlatmak istediği; üç durum (raf', nasb ve cer veya cezim) karşısında farklı üç ayrı i'râb bulunmasıdır. Nâkıs i'râb anlatmak istediği ise üç durum karşısında sadece iki ayrı i'râb bulunmasıdır.

Birgivî eserinin sonunda i'râb lafızda açığa çıkarsa buna lafzî, lafızda açığa çıkmayıp lafzın sonuna gizlenirse buna takdîrî, lafızda açığa çıkmayıp lafzın sonuna da gizlenmezse buna da mahallî denileceğini bildirerek eserini bitirir.⁴⁵

Birgivî eserinde tüm kurallar için ayrı ayrı örnekler vermiştir. Ancak örneklerin uygulamasına dair her hangi bir açıklama yapmamıştır. Cürcânî'nin eserinde ise her âmilin ifade ettiği anlam ayrı ayrı zikredilmiş ve bunlara örnekler verilmiştir. Ayrıca örnekte ifade edilen manayı açıklayıcı bilgilerde bulunmaktadır. Osmanlı döneminde

⁴¹ Birgivî, *el-Avâmil*, 6.

⁴² Birgivî, *el-Avâmil*, 8.

⁴³ Birgivî, *el-Avâmil*, 8-11.

⁴⁴ Birgivî, *el-Avâmil*, 12.

⁴⁵ Birgivî, *el-Avâmil*, 14.

Birgivi'nin iki eserinin (*el-'Avâmil* ve *İzhâr*) tazminattan sonra medreselerin müfredatına girdiği bildirilmektedir.⁴⁶

4. el-'Avâmil'de Örnekler Aracılığı ile Ahlak Vurgusu

Birgivi'nin *el-'Avâmil* isimli eseri muhtasar nahiv kitabı olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle eserde bulunan nahve dair bilgiler kısa kısa yer almakla beraber müellif her bir kural için ayrı bir örnek vermiştir. Eserde yer alan örneklerin müellif tarafından özenle seçildiği düşünülmektedir. Zira her örnek özlü söz şeklinde inanç ve ahlak ile ilgili anlamlar içermektedir. Çalışmanın bu bölümünde eserde yer alan örnekler inanç ve ahlak bağlamında alt gruplara ayrılarak incelenecektir.

4.1. Allah (c.c.), Allah'ın (c.c.) Sıfatları, Peygamber, Kitap Ve Ahiret İnançına Dair Örnekler

1. (ب), harfi cer, örnek, Allâh'a (c.c.) iman ettim, Allah'a yemin ederim ki öldükten sonra dirileceğim.
2. (ك), harfi cer, örnek, Allâh'ın (c.c.) benzeri yoktur.⁴⁷
3. (لولا), harfi cer, örnek, Ey Allâh'ın (c.c.) rahmeti sen olmasaydın, insanlar helak olurdu.
4. (أَن), ismini nasb haberini raf' edenlerden, örnek, Kesinlikle Allah (c.c.) her şeyi bilendir.
5. (أَنَّ), ismini nasb haberini raf' edenlerden, örnek, Allah'ın (c.c.) gücünün her şeye yettiğine inanıyorum.
6. (لَمْ), fiil muzariyi cezm eden edatlardan, örnek, Allah (c.c.) doğurmadı ve doğurulmadı.⁴⁸
7. Mutlak fiil, âmili kıyâsîden, ikinci ve üçüncü örnek; Kur'ân indirilmiştir. Allah (c.c.) bildi.
8. Nâkıs fiil âmili kıyâsîden, birinci örnek, Allah (c.c.) bilen ve hükmedendir.
9. Mübteda ve haberi raf' eden, manevî âmil, örnek, Muhammed (s.a.v.) Allah'ın (c.c.) rasûlüdür.
10. Mübteda ve haber, ma'mûlû merfudan, Muhammed (s.a.v.) enbiyanın sonucusudur, Allah'ın (c.c.) salat ve selâmı onların üzerine olsun.
11. (كُن) bâbının ve kardeşlerinin ismi, ma'mûlû merfudan, örnek, Allah (c.c.) bilen ve hükmedendir.
12. Atf-ı beyân, ma'mûlû bi't-teber'yyeden, örnek, Nebimiz Muhammed'e (s.a.v.) inandık. Allah'ın (c.c.) salât ve selâmı onun üzerine olsun.
13. Müfred munsarifin ve cemi mükesser munsarifin i'râbı, mu'rabın nevilерinden, örnek; Bize rasûl (s.a.v.) geldi, Allah'ın selâmı üzerine olsun. Rasûlü tasdik ettik, Allah'ın (c.c.) selâmı üzerine olsun. Rasûle iman ettik. Allah'ın (c.c.)

⁴⁶ Dursun Hazer, "Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1, (2002), 284.

⁴⁷ Şûrâ, 42/11

⁴⁸ İhlâs, 112/3.

selâmı üzerine olsun. Semadan Kitaplar indi. Kitapları tasdik ettik. Kitaplara iman ettik.

14. Gayri munsarif'in i'râbı, mu'râbın nevilerinden, örnek; Ahmed (s.a.v.) bize geldi. Ahmed'i (s.a.v.) tasdik ettik. Ahmed'e (s.a.v.) iman ettik. Allah'ın (c.c.) selâmı üzerine olsun

15. Esmâi sittenin i'râbı, mu'râbın nevilerinden, örnek; Ebu'l-Kâsım (Muahmmmed aleyhi's-selâm) bize geldi. Ebu'l-Kâsım'ı (Muahmmmed aleyhi's-selâm) tasdik ettik. Ebu'l-Kâsım'a (Muahmmmed aleyhi's-selâm) iman ettik.

16. Cemi müzekker sâlimin i'râbı, mu'râbın nevilerinden, örnek; Bize resuller (aleyhimü's-selâm) geldi. Biz resulleri (aleyhimü's-selâm) tasdik ettik. Biz resullere (aleyhimü's-selâm) iman ettik.

17. (إِنَّ)'nin haberi, ma'mûlü merfudan, örnek, Öldükten sonra diriliş haktır.

18. (إِنَّ)'nin ismi, ma'mûlü mansûbdan, örnek, Sual (sorguya çekilmek) haktır.

4.2. İbadetlere Özendirme İle İlgili Örnekler

1. (حَتَّى), harfi cerlerden, örnek, Ölünceye kadar Allah'a (c.c.) ibadet ederim.

2. Kasem (ت) 'si, harfi cerlerden, örnek, Allah'a (c.c.) yemin olsun ki, farzları ifa edeceğim.

3. (مُنْذُ), harfi cerlerden, örnek, Akıl bâliğ olduğum günden itibaren namaz vacip olur.

4. (لِ) emir lâmi, fiil muzâriyi cezm edenlerden, örnek, O, sâlih amel işlesin.

5. (مَنْ) fiil muzariyi cezm eden edatlardan, örnek, Kim sâlih amel işlerse kurtulur.

6. Sıfatı müşebbehe, âmili kıyâsîden, örnek, İbadetin sevabı güzel, masiyetin günahı çirkindir.

7. İsmi muzâf, âmili kıyâsîden, örnek, Allah'a (c.c.) ibadet etmek en hayırlıdır.

8. Temyîz, âmili kıyâsîden, örnek, Âlim ibadet yönünden güzel oldu.

9. Mefûlü bih, ma'mûlü mansûbdan, örnek, Allah'a (c.c.) ibadet ederim.

10. Mefûlü meah, ma'mûlü mansûbdan, örnek, Mal fânidir, sen amelinle kalırsın.

11. Hâl, ma'mûlü mansûbdan, örnek, Allah'a (c.c.) korku ve ümitle ibadet ederim.

12. Sıfat, ma'mûlü bi't-teber'yyeden, örnek, Azîm olan Allah'a (c.c.) ibadet ederim.

13. (إِمَّا) atıf edatı, ma'mûlü bi't-teber'yyeden, örnek, ya vâcib ya da müstehab ile amel et.

14. Bedel, 1. örnek, ma'mûlü bi't-teber'yyeden, örnek, Rabbine, âlemlerin ilâhına ibadet et.

15. Bedel, 3. örnek, ma'mûlü bi't-teber'yyeden, örnek, Allah'ı (c.c.), O'nun hakkını koru.

4.3. Haramlardan Sakınma

1. (عَنْ), harfi cerlerden, örnek, Haram işlemekten men olundum.

2. (رُبَّ), harfi cerlerden, Nice Kur'ân okuyanlar vardır ki Kur'ân ona lanet eder.
3. (و) kasem, harfi cerlerden, Allah'a (c.c.) yemin ederim ki, büyük günahları işlemeyeceğim.
4. (كَيْمٍ), harfi cerlerden, Niçin âsi oldun.
5. (كَانَ), ismini nasb haberini raf' edenlerden, Haram sanki ateştir.
6. (لَا) müstesnâ munkatî' için olan, ismini nasb haberini raf' edenlerden, Masiyet cennetten uzaklaştırıcıdır, ancak itaat ona yaklaştırıcıdır.
7. (لَا) cinsi nefi için olan, ismini nasb haberini raf' edenlerden, Kötülük yapan hiçbir kimse kurtuluşa ulaşamaz.
8. (لَا) nehy/yasaklama için olan, Fiil muzâriyi cezm eden edatlardan, Günaha girme.
9. (أَنْي), fiil muzâriyi cezm eden edatlardan, Nerede günah işlesen de Allah (c.c.) seni bilir.
10. Nâkıs fiil, 3. örnek, âmili kıyâsîden, İsyân eden azabı hak etti.
11. Nâkıs fiil, 4. Örnek, âmili kıyâsîden, Günah işleyen daima Allah'tan (c.c.) uzaktır.
12. Mana fiil, 1. örnek, âmili kıyâsîden, Günah işleyen Allah'tan (c.c.) uzak oldu.
13. Mana fiil, 2. örnek, âmili kıyâsîden, Günah işlemeyi terket!
14. İzâfetle mecrûr, ma'mûlü mecrûrdan, Kulun günahı kalbini karartır.
15. (أَمْ) atıf edatı, ma'mûlü bi't-teber'yyeden, Allah'ın (c.c.) rızasını mı yoksa gazabını mı istersin?
16. (لَا) atıf edatı, ma'mûlü bi't-teber'yyeden, örnek, Sâlih amel işle, kötü amel değil.
17. (بَلْ) atıf edatı, ma'mûlü bi't-teber'yyeden, örnek, Helalı, hatta temiz olanı iste!
18. Tekîd, 2. örnek, ma'mûlü bi't-teber'yyeden, örnek, Günahların tamamını terket!
19. Bedel, 2. örnek, ma'mûlü bi't-teber'yyeden, örnek, İnsanlara, Allah'a (c.c.) âsi olanlarına buğz et!

4.4. Ahlak İle İlgili Örnekler.

Tövbe

Tövbe etmek kişinin yaptığı hatadan dolayı pişman olup bir nevi Allah'tan özür dilemesidir. Bu nedenle tövbe ile ilgili örnekler, ahlak örnekleri bağlamında değerlendirilmiştir.

1. (بِئْسَ), harfi cerlerden, örnek, Tüm günahlardan tövbe ettim.
2. (إِلَيَّ), harfi cerlerden, örnek, Allah'a (c.c.) tövbe ettim.
3. (عَلَيَّ), harfi cerlerden, örnek, Her günah işleyene tövbe gerekir.
4. (مُنْذُ), harfi cerlerden, örnek, Akıl bâliğ olduğum andan itibaren işlediğim tüm günahlardan tövbe ettim.
5. (لَعَلَّ), Ukayl kabilesinin lugatına göre harfi cerlerden, örnek, Umulur ki Allah (c.c.) benim günahlarımı mağfiret eder.

6. (لَعَلَّ) ismini nasb haberini raf' edenlerden, örnek, Umulur ki Allah benim günahlarımı bağışlar.
7. (لَنْ) fiil muzarii cezm edenlerden, örnek, Tövbe edersen günahların mağfiret edilir.
8. (إِنَّمَا) fiil muzarii cezm edenlerden, örnek, Her ne zaman tövbe edersen tövben kabul olunur.
9. İsmi meful, 'âmili kıyâsîden, örnek, Tövbe eden herkesin tövbesi kabul edilir.
10. Fiil muzariyi raf' eden, manevî 'âmilden, örnek, Allah tövbe edene merhamet eder.
11. Fâil, ma'mûlü merfudan, örnek, Allah tövbe edene merhamet etti.
12. Nâibi fâil, ma'mûlü merfudan, örnek, Tövbe eden kimse merhamet olundu.
13. Mefûlü mutlak, ma'mûlü mansâbdan, örnek, nasuh tövbe (bir daha işlememeye azmederek) tövbe ettim.
14. Nasb eden edatlardan biri dâhil olan fiil muzari, ma'mûlü mansûbdan, örnek, Günahlarımın mağfiret edilmesini severim.
15. Ahiri harfi illet olduğu halde zamir bitişmeyen muzari, mu'râbın nevelerinden, örnek; Bizi affetmesi ve ateşe atmaması için Allah'a dua ederiz.

Tevazu/Alçak gönüllülük

1. (لِ), harfi cerlerden, örnek, Allah'ın küçücük kuluyum.
İnsanın kendisini Allah karşısında küçük görmesi veya diğer kulların içerisinde kendisini onlardan aşağı görmesi tevâzu/alçak gönüllülüğü ifade eder. Dolayısıyla Müellif burada ismi tasgir sigasını kullanarak (عَبِيدٌ / küçücük kul) tevazua işaret etmiştir.
2. (أَيُّ), fiil muzâriyi cezm eden edatlardan, örnek Hangi âlim tekebbür eder/kibirlerir/büyüklik taslarsa Allah ona gazap eder.
3. (لَيْسَ)ye müşâbih olan (مَا) ve (لَا)'nın ismi, ma'mûlü merfudan, örnek, Kibirli davranmak âlime uygun değildir, haset etmek de helal değildir.
Müellif bu iki örnekte âlimleri hedef almakta, onlar toplum içerisinde ideal şahsiyet olduklarından kendilerini daha mütevazı olmaya çağırmaktadır.
4. Nasb ve cezm edatlarından biri bulunmayan fiil muzâri, ma'mûlü mansubdan, örnek, Allah mütavaziliği/alçak gönüllülüğü sever
5. İ'râbı takdîrî, i'râbın kısımlarından, örnek, Ben âsi biriyim. Bu örnekte kişi kendi günahını kabul etmekle diğerlerinin yanında kendisini küçültmektedir. Bu nedenle tevazuyla ilgili örneklerde değerlendirilmiştir.

Söz dinleme/İtâat

1. (فِي), harif cerlerden, örnek, İtaat eden kimse cennettedir.
2. (لَنْ), fiil muzariyi nasb eden edatlardan, örnek, Allah'a itaatlı davranışımı severim.
3. (إِنِّ), fiil muzariyi nasb eden edatlardan, örnek, "Ben Allah'a itaat ederim" diyen kişiye cevap olarak "o zaman cennete girersin" demek.

4. (وَ), atıf edatı, ma'mûlû bi't-tebe'yyeden, örnek, Allah ve resulüne itaat ederim

Allah'ın emirlerine itaat etmek ahlaki erdemlerdendir. Müellif burada itaat edenlerin cennette olacağını bildirerek, mükâfat yoluyla güzelliğe teşvik etmektedir.

Eylem ve söylem birliği

1. (خَلَا), harfi cerlerden, örnek, İlmi ile amel edenlerin dışındaki âlimler helak oldu.

2. (إِذْمًا) eylem söylem birliği, örnek, İlminle amel ettiğin an insanların en hayırlısı olursun.

İhlâs/İşinde samimi olmak, işlerini Allah rızası için yapmak

1. (عَدَى), harfi cerlerden, örnek, İhlâslı olanların dışındaki amel edenler helak oldu.

2. Cinsi nefi için olan (لَا)'nın haberi, ma'mûlû merfudan, örnek, Mürâî kişinin hiç bir ameli makbul değildir.

3. Mefulü lef, ma'mûlû mansubdan, örnek, Allah'ın rızasını kazanmak için ibadet et.

4. Harfi cer le mecrur, ma'mûlû mecrurdan, örnek, İhlasla amel et.

5. Cezm edenlerden biri dâhil olan muzari, ma'mûlû meczûmdan, örnek, ihlaslı olursan amelin kabul edilir.

6. Atıf edatı lakin (لَكِنَّ), ma'mûlû bi't-tebe'yyeden, örnek, Riyâ helal değildir. Fakat samimiyet (helaldir)

7. Tekid, birinci misal, ma'mûlû bi't-tebe'yyeden, örnek, İhlâsı iste ihlası.

4.5. İlme Teşvik

1. (حَاشَا) harfi cerlerden, örnek, İnsanlar helak oldu, âlimler hariç.

2. (لَكِنَّ) ismini nasb haberini raf' edenlerden, örnek, Cahil kurtulmadı. Ancak âlim kurtuldu.

3. (كَيْ) fiil muzariyi nasb edene edatlardan, örnek, İlim tahsil etmek için ömrümün uzun olmasını isterim.

4. (ثُمَّ) atıf edatı, ma'mûlû bi't-tebe'yyeden, örnek, Önce ilim gerekir sonra amel.

4.6. Bireysel Davranışlarla İlgili Örnekler

1. (مَهْمَا) fiil muzariyi cezm eden edatlardan, örnek, Yaptığın her şeyden sorguya çekileceksin.

2. (مَا) fiil muzariyi cezm eden edatlardan, örnek, Hayır olarak ne işlersen Allah katında onu bulursun.

3. (مَنْ) fiil muzariyi cezm eden edatlardan, örnek, Kim salih amel işlerse kurtuluşa erer.

4. (مَنْ) fiil muzariyi cezm eden edatlardan, örnek, Hased ettiğinde helak olursun.

5. (حَيْثُمَا) fiil muzariyi cezm eden edatlardan, örnek, Nerede işlersen işle, işlediklerin yazılır.
6. İsmi fail, âmili kıyâsîden, örnek, Her hased edenin hasedi amalini yakar.
7. Masdar, âmili kıyâsîden, Allah kendi rızası için fakir birine kulunun para vermesini sever.
8. Mana fiil, 3. örnek, âmili kıyâsîden, örnek, Dünyada rahat yoktur.
9. Mana fiil, 4. örnek, âmili kıyâsîden, örnek, Âlimin muhammedi ahlaklı olması uygun olur.
10. Cinsi nefi için (لَا)'nın ismi, ma'mûlü mansûbdan, örnek, Gıybet edenin hiçbir ibadeti kabul değildir.
11. (لَيْسَ)'ye müşâbih (مَا) ve (لَا)'nın ismi, ma'mûlü mansubdan, örnek, Gıybet etmek helal değildir. Nemime (koğuculuk) caiz değildir.

4.7. Ehli Sünnet İnanıcı ile ilgili olanlar

1. (لَيْسَ)'ye müşâbih olan (مَا) ve (لَا), ismini raf' haberini nasb edenlerden, örnek, Allah bir mekâna yerleşmiş değildir. Allah'a hiçbir şey benzemez.
2. Mutlak fiil, âmili kıyâsîden, örnek, Allah cisim değildir.
3. (كَانَ)'nin haberi, ma'mûlü mansûbdan, örnek, Melekler Allah'ın kullarıdır.
4. Cemi müennesin i'râbı, mu'râbın nevilerinden, örnek; Bize mucizeler geldi. Mucizeleri tasdik ettik. Mucizelere inandık.
5. Tesniye (إِثْنَانٍ) ve zamire muzaaf olan (كِلَا)'nın i'râbı, murabın nevilerinden, örnek; Bize her ikisi de geldi, kitâp ve sünnet. Her ikisine de tabi olduk. Her ikisiyle de amel ettik.
6. Ahiri sahîh harf olup, zamir bitişmeyen muzari, murabın nevilerinden, örnek, Şefaaf olunmayı, ondan mahrum bırakılmamayı severiz.
7. Zamir bitişen muzarinin i'râbı, murabın nevilerinden, örnek, evliya ve âlimler kıyamet gününde şefaaf ederler. Onların bize şefaaf etmelerini, bizden yüz çevirmemelerini ümit ederiz.

4.8. Küfürden Sakınma

1. (لَنْ) fiil muzariyi nasb eden edatlardan, örnek, Allah kâfirleri asla bağışlamayacaktır.
2. Müstesna, ma'mûlü mansubdan, örnek, İnsanlar cennete girer, kâfirler müstesna.

4.9. Dünyanın Geçiciliği

1. (حَتَّى) atıf edatı, ma'mûlü bitteber'yyeden, örnek, İnsanlar öldü, hatta peygamberler (s.a.v.) bile...

4.10. Tevekkül

1. İrabı mahallî, örnek, Hayır sadece kendinden gelecek olan Zât'a (Allah'a) tevekkül ettik.

4.11. Fıkha Dair Örnekler

1. Mefulü fih, ma'mûlü mansubdan, örnek, Ramazanda oruç tut.
2. (ف) atıf edatı, ma'mûlü bi't-tebe'yyeden, örnek, İftitâh tekbiri de, kıyâm da vaciptir.
3. (ج) atıf edatı, ma'mûlü bi't-tebe'yyeden, örnek, Duhâ (kuşluk) namazını dört veya sekiz rekat kıl.

Kâtib Çelebi, Birgivî'nin *el-'Avâmil* isimli eserini *faydalı ve muteber kitaptır* ifadeleri ile tanıtmaktadır.⁴⁹ Nitekim Birgivî'nin *el-'Avâmil* isimli eseri incelendiğinde bu ifadelerin ne kadar doğru olduğu fark edilmektedir. Zira eserde zikredilen örnekler incelendiğinde, ne derece özenle seçildiği görülmektedir. Bu eser örneklerle anlatım yönünden Birgivî'nin din, ahlak ve tasavvuf konularını kaleme aldığı, *et-Ṭarîkatü'l-Muḥammediyye* isimli eserinin sanki özetlenmiş şekli gibidir. Zira müellifin *et-Ṭarîkatü'l-Muḥammediyye'de* ele aldığı konular ana başlıklarıyla Kitap ve sünnete bağlılık, bidatler, İncancı düzeltmek ve ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebine uymak, ilimlerin öğrenilmesinde farz, vacip, mendûp ve haram olanlar, takvâ (bu konu içerisinde küçük ve büyük günah, küfür, riyâset (baş olmak) sevgisi, övülme isteği, riyâ ve kısımları, hevâsına tabi olmak, tamahkârlık, kibir ve nedenleri, ucub, hased, erdemli ve erdemsiz davranışları anlatır), günah fiillerin götürdüğü sonuçlar, mal ve dünya sevgisi gibi konulardır.⁵⁰ *el-'Avâmil* isimli eserdeki örnekler dikkatle incelendiğinde *et-Ṭarîkatü'l-Muḥammediyye'de* sözü geçen konuların bazılarının tavsiye bazılarının da uyarılar şeklinde zikredildiği görülecektir. Dolayısıyla müellifin inanç ve ahlaka dair eseri olan *et-Ṭarîkatü'l-Muḥammediyye'de* dolaysız yapılan inanç ve ahlak vurgusu *el-'Avâmil* isimli eserinde örnekler yoluyla dolaylı olarak yapılmıştır. Yine *el-'Avâmil'de* yer alan kurallar incelendiğinde müellifin *el-İzhâr* isimli eserinin muhtasarı olduğu görülecektir. Hatta *el-'Avâmil* ve *İzhâr*'ın mukaddimleri anlam olarak birbirinin aynısı gibidir. Zira her ikisi de besmele, hamdele ve salvele ile başlamakta ve yine *el-'Avâmil*'in giriş bölümünde “*İrabı öğrenmek isteyen her öğrencinin 100 şeyi bilmesi gerekir bunlar 60 âmil, 30 ma'mûl , 10 i'râbdır*” derken *İzhâr*'ın girişinde “*Her i'râb vericinin kendisine aşırı ihtiyaç duyduğu bir risaledir. Bu da 3 şeydir: âmil ma'mûl ve i'râb.*” Müellif *İzhâr* isimli eserinin ilerleyen bölümlerinde aynen *el-'Avâmil'de* geçtiği gibi 'âmil, ma'mûl ve i'râbı taksim eder. Özetle *el-'Avâmil* kitabı gramer olarak *İzhârü'l-esrâr*'ın, örneklerle anlatım olarak ta *et-Tarikat-ı Muhammediyye*'nin hulasası mahiyetindedir.

SONUÇ

el-'Avâmil müellifi Birgivî Mehmet Efendi Hicri X. yüzyılın önemli dilcilerinden olup Osmanlı döneminin önde gelen âlimlerindendir. Arap dili grameri alanında *İzhârü'l-esrâr*, ahlak-tasavvuf sahasında *et-Ṭarîkatü'l-Muḥammediyye* ve *Cilâ'ül-kulûb*, fıkıh alanında *Vasiyetnâme* ve *es-Seyfü's-şârim fî 'ademi cevâzi vakfi'l-menkûl*

⁴⁹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1111.

⁵⁰ Birgivî Mehmet Efendi, *et-Ṭarîkatü'l-Muḥammediyye*, thk. Muhammed Rahmetullâh Hâfız Muhammed Nâzım en-Nedevî, 33-563.

ve'd-derâhim, akâid alanında *Ahvâlü etfâli'l-müslimîn*, tefsir-kırâat alanında *Tefsîru sûreti'l-Bakara* ve *ed-Dürrü'l-yetîm*, hadis alanlarında *Risâle fî uşûli'l-hadîs* ve *el-Erba'ûn* Birgivî'nin diğer eserleri arasında yer almaktadır.

Birgivî Arap dli grameri alanında yazdığı *el-'Avâmil*'i 60 âmil, 30 ma'mûl 10 i'râb olarak tasnif etmiştir. Eserde yer alan her kural için özel bir misal vermiştir. Misaller incelendiğinde bunların; Allah, peygamber, kitap ve ahiret inancı, ibadetlere özendirme, haramlardan sakınma, tövbe, tevazu/alçak gönüllülük, ihlas, ilme teşvik, ehl-i sünnet ve'l-cemâat inancı, küfürden sakınma, dünyanın geçiciliği, tevekkül gibi imanî ve ahlakî konuları içermektedir.

Birgivî'nin *el-'Avâmil* isimli eserindeki örneklerin, *et-Ṭarîkatü'l-Muhammediyye* isimli eserindeki konuların özeti mahiyetinde olduğu görülmektedir.

Ahlak; insanî gelişim, sosyal etkileşim ve eğitim hayatının temelinde yer alan bir değerdir. Gramere yönelik bir eserin içine; itikat, ibadet, ahlak ve davranışlara yönelik örneklerin yerleştirilmesi Birgivî'nin *el-'Avâmil* eserinin ayırt edici özelliklerindedir. Öğrencinin gramer öğrenirken; itikat, ibadet ve ahlakî değerlerin örneklerin içine yerleştirilmesi, ahlakın hayatın içinde yaşanması gerektiğine dair önemli bir vurgudur.

Birgivî'nin *el-'Avâmil* isimli eseri kurallar açısından *İzhârü'l-esrâr* isimli eserinin özeti mahiyetindedir.

Birgivî eserine âmili taksim ederek başlamıştır. Sonrasında ise her ana konu başında taksimata önem vermiştir. Örneğin ma'mûlü önce iki kısma ayırmış sonra bunları tekrardan kendi içinde taksimata tabi tutmuştur. Bu yöntem öğrencinin konuyu anlamasını kolaylaştırmaktadır.

el-'Avâmil dil açısından başarılı olduğu kadar, ahlaki değerler, itikat ve ibadet açısından da önemli bir çalışmadır. Gramer sadece dil öğretimi değil, aynı zamanda ahlak ve değer öğretimidir. Bu sebeple günümüzde yazılan eserlerde veya yapılan derslerde de örneklerin bu neviden olması, öğrencileri hem zihnen hem de ruhen geliştirebilir.

KAYNAKÇA

Birgivî Mehmed Efendi, Takıyyüddin Mehmed. *el-'Avâmil*. İstanbul: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye, ts.

Birgivî Mehmed Efendi, Takıyyüddin Mehmed, *İzhârü'l-esrâr*. İstanbul: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye, ts.

Birgivî Mehmet Efendi, Takıyyüddin Mehmed, *Hâşiyetü'l-hidâye*, haz. Mehmet Özkan Bursa: Emin Yay.,2016.

Birgivî Mehmet Efendi, Takıyyüddin Mehmed. *et-Ṭarîkatü'l-Muhammediyye*. thk. Muhammed Rahmetullâh Hâfız Muhammed Nâzım en-Nedevî. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1432/2011.

- Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*. Haz: A Fikri Yavuz & İsmail Özen İstanbul, Meral Yayınevi, ts.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed. *el-'Avâmilü'l-mi'e*, thk. Enver b. Ebî Bekr eş-Şeyhiyyi'd-Dâğıstânî. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1430/2009.
- Demirayak, Kenan. *Arap-İslâm Edebiyatı Literatür Bilgisi*. İstanbul: Cantaş Yayınları, 2016.
- Durmuş, İsmail. "el-AVÂMİLÜ'L-MİE", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/106-107. İstanbul: TDV Yay., 1991.
- Fer, Seval (Ed.). *Öğrenme ve Öğretme Kuram ve Yaklaşımları*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2011.
- Hazer, Dursun. "Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2002), 274-293. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hititilahiyat/issue/7703/100922>.
- İbn Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'küb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arabî, ts.
- Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-Hak*, Ankara: TBMM Kütüphanesi, MM469.
- Musliddin Mustafa. *Ahterî-i Kebîr*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1310.
- Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 2012.
- Öncü, Ali. "Sosyal Yapılandırıcılıkla Ekberî Geleneğin Epistemolojik Bağlamda Karşılaştırılması". *dergİabant AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/10 (Güz 2017), 1-15. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/389491>.
- Özkan, Mehmet. "Balıkesirli Bir İslâm Âlimi: İmam Birgivî Uluslararası Sempozyumu", *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Balıkesir, (19-21 Ekim 2018), 301-318. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/baid/issue/52813/697509>.
- Özkan, Mehmet. "Osmanlıca Metinlerde İslâm Hukuku Motifleri: "Fetavâ-yı Birgivî Örneği". *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi/Journal of Balıkesir University Faculty of Theology* 1/1, (Haziran 2015), 79-107. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/baid/issue/53793/722420>.
- Schunk, Dale H. *Eğitimsel Bir Bakışla Öğrenme Teorileri*. çev. Mahmut Yasin Demir vd. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 3. Basım. 2014.
- Yüksel, Emrullah. "Birgivî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/191-194 İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dimaşkî. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyyîn, 2002.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty
Güz/Autumn, 2021, 8 (2), 649-665

SALİH AKDEMİR VE SAMİ DİLLERİN KUR'ANI ANLAMADAKİ ROLÜ
Salih Akdemir and the Role of Semitic Languages in the Understanding of the
Quran

Mürsel ETHEM

Dr. Öğrt. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı, Denizli, Türkiye, e-Mail: murselahiska@gmail.com Orcid No: 0000-0002-2928-0638

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 23/09/2021
Kabul Tarihi / Accepted: 09/11/2021
Yayın Tarihi / Published: 30/12/2021
Cilt / Volume: 8
Sayı / Issue: 2
Sayfa / Pages: 649-665

Atıf / Cite as: Ethem, Mürsel. "Salih Akdemir Ve Sami Dillerin Kur'anı Anlamadaki Rolü" [Salih Akdemir and the Role of Semitic Languages in the Understanding of the Quran]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/2 (2021), 649-665.

Doi No: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.999646>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (2) 2021: 649-665
SALİH AKDEMİR VE SAMİ DİLLERİN KUR'ANI ANLAMADAKİ ROLÜ*

Mürsel ETHEM**

Öz

Akdemir, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bünyesinde Tefsir alanında uzun yıllar görev yapmış bir akademisyendir. O, hayatının son yıllarında Kur'an'ın anlaşılmasında Sami Dillerinin önemini gündeme getirmiştir.

Kur'an'da geçen sözcüklerin nüzul dönemindeki kök anlamlarının tespiti, Kur'an'ın doğru anlaşılabilmesi için önemlidir. Ancak konunun önemine dikkat çeken az sayıda bilim adamı birtakım önerilerde bulunsa da bu öneriler Akdemir'e göre yeterli değildir. Zira Akdemir, Sami Dillerinin, Kur'an sözcüklerinin kök anlamlarının tespit edilmesinde vazgeçilmez bir unsur olduğunu vurgulamaktadır. Akdemir'in bu düşünceleri sadece bir öneri olmakla kalmamıştır. Bilakis bu teorisini, yüksek lisans ve doktora çalışmalarıyla pratiğe geçirmiştir.

Biz bu çalışmamızın ilk aşamasında kısaca Akdemir'in hayatından bahsedeceğiz. Ardından Sami Dilleri hakkında öz bilgi sunmaya çalışacağız. Daha sonraki aşamada ise Akdemir'in Sami Dilleri konusundaki görüşlerine yer vereceğiz. Son olarak da Kur'an'ın anlaşılmasında Sami Dillerinin gerçekten olmazsa olmaz bir ölçüt olup olmadığını ortaya koymaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Salih Akdemir, Sami Dilleri, Kur'an, Tefsir.

Salih Akdemir and the Role of Semitic Languages in the Understanding of the Quran

Abstract

Akdemir was an academician who worked in the field of Tafsir for years at Ankara University Faculty of Theology. During his last years of life, he brought up the importance of Semitic languages in the understanding of the Qur'an.

Determination of the root meanings for the words in the Quran in the period of its revelation is vital for the true understanding of the Quran. However, although a minority of scientists who draw attention to the importance of the issue made some suggestions, these suggestions were not sufficient according to Akdemir. Because Akdemir emphasized that Semitic languages are indispensable in determining the root meanings of words in the Qur'an. These thoughts of Akdemir were not only suggestions. On the contrary, he put his theory into practice with his master's and PhD studies while he was alive.

* Bu makale Dördüncü Uluslararası İsrail ve Yahudilik Çalışmaları Konferansı'nda sunulan bildirinin düzeltilmiş ve muhtevası geliştirilmiş bir çalışmadır. Yazar makalenin *Etik Kurul İzni* gerektirmediğini, makalede *çıkar çatışması* olmadığını ve makale için herhangi bir *maddi destek almadığını* beyan eder.

** Dr. Öğr. Üyesi. Pamukkale Üniversite İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı, e-mail: murselahiska@gmail.com. Orcid No: 0000-0002-2928-0638.

We will briefly talk about Akdemir's life within the first section of this article. Then we will try to give some concise information about Semitic languages. After that, we will cover Akdemir's opinions on Semitic languages. Finally, we will try to present whether the Semitic languages are necessary in understanding the Qur'an.

Keywords: Salih Akdemir, Semitic Languages, Qur'an, Tafsir.

Structured Abstract: In order to understand the Qur'an accurately different studies have been done since the earliest of times. One of the most important among these studies is the science of tafsir (interpretation). When we look at the first period of tafsir studies, we see that most of them are linguistically oriented. This demonstrates the importance of determining the root meanings of the words in the Qur'an.

It is undeniable that words go through changes in their meanings over time. In this regard, words resemble living organisms. There is always a possibility that words will undergo semantic narrowing, semantic enlargement and transition of meaning. However, some words can preserve their root meanings for centuries as if challenging history. This is also true for the words in the Qur'an. For this reason, the necessity of such studies emerge in order to determine the meaning of the Qur'an at the time of its revelation and to understand it as the first addressees understood it. Therefore, diachronic semantic studies are inevitable. The most important of Akdemir's studies to understand the Qur'an is his work on determining the root meanings of the words in Qur'an through semantic languages. Akdemir had 15 graduate students investigate 20 different word roots in their graduate studies. In these studies, it was found that the word roots generally undergo semantic contraction, semantic expansion or semantic changes. Rarely, as a result of these studies we observe that roots such as "brk", "sbh", "kds", "hsb", "emn" and "kfr" have preserved their root meanings. The results of these studies have a vital importance in understanding the Qur'an. We believe that diachronic semantic studies are beneficial in determining the root meanings of the words in the Qur'an and therefore are essential in understanding of the Qur'an. However, it should be noted that such studies are more difficult than thought. Perhaps for this reason, no one has yet undertaken such a study after Akdemir. In fact, we did not come across such a research method before Akdemir.

Keywords: Salih Akdemir, Semitic Languages, Qur'an, Tafsir.

GİRİŞ

Kur'an, ilk nüzulünden itibaren etrafında insanları toplamayı başaran son ilahi vahiydir. Hz. Muhammed (s.a.v.) hayatta iken insanların onu anlamak için zorluk çekmediklerini söylememiz mümkündür. Nitekim en ufak bir kuşku duyduklarında bile hemen Fahr-i Kâinat'a sorarlardı. Onun darü'l bekâya irtihalinden sonra insanlar, Kur'an'ın anlaşamadığı bir durumla karşılaştıklarında hemen Kur'an'ın nüzulüne şahit olan güzide sahabeye müracaat ediyordu. İlk dönem müfessirlerin Kur'an'ı dil ağırlıklı yöntemlerle yorumlamayı tercih ettiklerini görmekteyiz. Muhtemelen bunun ana gerekçesi sözlü hitap özelliğini taşıyan son ilahi vahyin bağlamının henüz canlı olmasıdır, diyebiliriz. Fakat vahyin nüzulünden sonra zaman geçtikçe bu yöntemin artık insanları tatmin etmekten uzak kaldığını, Kur'an'ın farklı yöntemlerle anlaşılması ve yorumlanması gerektiğini belirtmemiz gerekir. Buna binaen, günümüze kadar ulaşan tefsir külliyatını incelediğimizde birçok yeni tefsir yöntemlerinin geliştiğini görürüz.

Bu aşamada belirtmek gerekir ki müfessirlerin kaleme aldıkları ilk çalışmaların neredeyse tamamı farklı sebeplerden dolayı günümüze kadar ulaşamamıştır. Dolayısıyla Kur'an'da geçen sözcüklerin nüzul döneminde taşıdıkları anlamları tespit

etme çabası bazı ilim adamlarını harekete geçirmiştir. Bu ilim adamlarının iddialarına göre mevcut çalışmalar, Kur'an'ın nüzul dönemindeki Arapçayı yansıtmaktan uzaktırlar. Dolayısıyla her biri bu sorunun çözümü için farklı çözümler önermektedirler.¹

Kur'an'da geçen sözcüklerin nüzul dönemindeki anlamlarını tespit etmeye çalışan ilk müfessirlerden birisi Emin el-Hûlî (1895-1966)'dir.² O, iddialı bir şekilde mevcut sözlüklerin Kur'an'ın nüzul dönemindeki Arapçaya ulaşmak için yeterli olmadığını şu sözleriyle vurgulamaktadır:

“Nitekim bu sahada sahip olduğumuz en büyük lügatlerden, İbn-i Manzur el-Mısri'nin “Lisanu'l- Arab”ı bile çağdaş lügatçilerin dediği gibi, zaman itibarıyla birbirine uygunluk arz etmeyen bilgilerin bir araya getirilmesi ile yazılmış olan bir eserdir. Bu sebeple, eserde, birbirlerinden birkaç asır farklı devirlerde yaşamış olan kimselerin metinleri yan yana zikredilmiştir. Mesela dördüncü hicri asrın başlarında yaşamış olan İbn Dureyd (ö. h. 321) ile hicri yedinci asrın başlarında yaşamış olan İbnü'l-Esir (ö. h. 606) yan yana zikredilerek, birincinin dil ile ilgili sözleri ile ikincinin dini sözleri mezcedilmeye çalışılmıştır... Yine mesela, “el-Kamusu'l-Muhit” bildiğimiz gibi, birbiriyle uyumlu olmayan, ayrı ayrı ve birbirine zıt kültürlere ait bilgilerin özetidir: Akli felsefi bilgilerden, ameli tıbbi bilgilere... Sonra lügavi edebi bilgilere, oradan da itikadî dini bilgilere kadar vb...”³

Emin el-Hûlî bu sorunun çözümü için her müfessirin bireysel çaba sarf etmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Son çağın düşünürlerinden biri olan Düccane Cündioğlu da (1962-) benzer şekilde bu sorunu dile getirmektedir. Sözcüklerin anlam değişmelerine dikkat çeken Cündioğlu, dilin toplumsal bir olgu olduğuna vurgu yapmaktadır:

“dil, özü itibarıyla ‘toplumsal bir olgu’ olduğundan, gayr-ı şahsi bir nitelik taşır ve bu genel karakteri nedeniyle de belli bir zamana iktirarı yoktur. Dil zamanla birlikte yinelenir, yenilenir, gelişir, değişir, yerinde durmaz”⁴

Cündioğlu'nun iddiasına göre mevcut sözlükler, sözcüklerin tarih içerisinde geçirdikleri anlam değişimleri dikkate alınmaksızın tertip edilmiştir:

“Arap dilinin sözcük hazinesi, tarihsel değişime (kronolojik tahavvülâta) uygun olarak tespit edilmiş midir?” sorusunu yöneltmekte ve buna olumlu cevabın verilemeyeceğini söylemektedir. Zira ona göre “mevcut Arapça sözlükler incelendiğinde görülecektir ki, sözcüklerin anlamları ‘tarihsel değişiklikler’ dikkate alınarak tasnif edilmemiş, bilakis sözcüklerin anlam değerleri bu sözlüklerde gelişigüzel bir sıralamayla yer almıştır.”⁵

¹ Mürsel Ethem vd., *Kur'an ve Anlam* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 13.

² Emîn el-Hûlî, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, çev. Mevlüt Güngör (Ankara: Kur'ân Kitaplığı Yayınları, 2001), 94.

³ El-Hûlî, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, 94, 95.

⁴ Düccane Cündioğlu, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2011), 32.

⁵ Cündioğlu, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*, 34-35.

Cündioğlu'nun önerisine göre bu eksikliği gidermenin tek yolu, raflarda tozlar içinde tahkik bekleyen sözlüklerin/eserlerin ilim dünyasına kazandırılmasıdır.

Salih Akdemir (1950-2014) kendisinden önce bu meseleye dikkat çeken Emin el-Hûlî ve Düccane Cündioğlu'na teşekkür etmekte ancak ileri sürdükleri teorilerin farklı açılardan eksik ve yetersiz olduğunu dile getirmektedir.⁶ Akdemir'e göre Kur'an'ın nüzul dönemindeki Arapçaya ulaşmanın yegâne yolu, Sami Dilleri ailesi vasıtasıyla art süremli semantik çalışmaların yapılmasıdır.⁷

Amerikalı şarkiyatçı, Kur'an ilimleri uzmanı Arthur Jeffery (1893-1959) "The Foreign Vocabulary of the Qur'an" isimli çalışmasında⁸ Kur'an sözlüğüne gereksinme duymaktadır. Ona göre, Eski ve Yeni Ahit'in sahip olduğu büyük ansiklopedik sözlüğe, Kur'an da sahip olmalıdır. Fakat Jeffery bunu gerçekleştirmek yerine Kur'an'ın aslının diğer semavi kitaplardan alındığını ispatlamak adına Kur'an'da geçen sözüm ona yabancı kelimeler üzerinde durmayı yeğlemiştir.

Bu kısa girişten sonra çalışmamızın ilk aşamasında Akdemir'in akademik hayatından kısaca bahsedeceğiz. Daha sonra Sami Dilleri ailesi hakkında öz bilgi sunmaya çalışacağız. Ardından da Akdemir'in söz konusu olan yöntemi üzerinde duracağız. Çalışmamızı Akdemir'in Sami Dilleri vasıtasıyla ulaştığı sonuçların değerlendirmesini yaparak tamamlayacağız.

1. Salih Akdemir ve Hayatı

Salih Akdemir 29 Ocak 1950 yılında Elazığ'da dünyaya geldi. İlköğretim ve lise eğitimini Bursa'da aldı. 1972 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. Fransa'da Hukuk doktorası yaptı. 1977 yılında "İslam ve Roma Ceza Hukukunda Kasdî ve Kasdı Aşan Öldürme-Mukayeseli Tedkik" isimli doktorasını savundu. 1979 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tefsir anabilim dalında asistan olarak göreve başladı. 1982 yılında yardımcı doçent; 1984'te doçent ve 1989 yılında da profesör oldu.

Akdemir iki doktora sahiptir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi ilkinin Fransa'da İslam hukuku alanında yapmıştır. Diğerini ise üç yıllık bir profesörlük unvanına sahip iken 1992 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu danışmanlığında yapmıştır. Akdemir, Suudi Arabistan'da yaşadığı bir talihsizlik neticesinde aynı problemin tekrarlanmaması için tefsir branşında ikinci bir doktora yapmaya karar vermiştir.⁹

⁶ Ethem vd., *Kur'an ve Anlam*, 16.

⁷ Salih Akdemir, *Kur'an'a Dilbilimsel Yaklaşımlar* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 6. Ayrıca bkz: Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an* (Leiden: Brill Yayınları, 2007), XIII-XV.

⁸ Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an* (Leiden: Brill Yayınları, 2007), XIII-XV.

⁹ Mehmet Akif Koç, "Prof. Dr. Salih Akdemir (1950-2014) Hocamızın Ardından", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57:2 (2016), 172.

30'a yakın dille ilgilenen Akdemir'in 1990'lı yıllardan itibaren Sami Dillerine ilgi duymaya başladığını belirtmemiz mümkündür. 1999-2000 eğitim öğretim yılından itibaren yüksek lisans ve doktora öğrencileriyle Sami Dilleri içinde karşılaştırmalı semantik çalışmalar yapmış ve bu çalışmalarını son nefesine kadar sürdürmüştür.

2. Genel Hatlarıyla Sami Dilleri

Sami Dillerinin, Hz. Nuh'un oğlu Sam'ın soyundan geldiğine inanılmaktadır. Son araştırmaların verilerine göre Sami Dilleri, Hami-Sami dil ailesinin olduğu sekiz kolu içinde en önemli olanıdır. Genellikle Afrika'nın kuzeyinde ve Ortadoğu'da konuşulan Sami dillerini başlıca dört ana öbeğe ayırabiliriz:

- 1) Akad, Babil ve Asur dillerini içeren Kuzey Çevre ya da Kuzeydoğu öbeği,
- 2) Eski Kenan, Amori (Amurru), Ugarit, Fenike ve Pön dilleriyle Aramca'yı, eski ve çağdaş Süryanice ve İbraniceyi içeren Kuzey Orta ya da Kuzeybatı öbeği,
- 3) Arapça ve Malta dilini içeren Güney Orta öbeği,
- 4) Güney Arapçasını ve Etiyopya'nın kuzeyinde konuşulan dilleri içeren (Ge'ez) Güney Çevre öbeği.¹⁰

Ayrıca belirtmek gerekir ki Sami Dillerinde prototip sorunu/tartışması mevcuttur. İlk ortaya atılan görüşe göre Sami Dillerinde İbranice'nin prototip özelliğine sahip olduğu vurgulanmaktadır. Fakat daha sonra ilim adamları, bu dilin prototip olma ihtimalini zayıf görmüşlerdir. Mevcut ve baskın görüşe göre Sami dil ailesinde Arapça prototip olma özelliğine sahiptir. Nitekim Arapça; gramer, harf, sözcük hazinesi ve daha birçok yönden diğer Sami Dillerine göre daha zengin ve gelişmiş bir dildir.¹¹

3. Kur'an'ı Anlamada Sami Dillerinin Rolü

Akdemir, hayatının son on dört yılını ağırlıklı olarak semantik çalışmalara adanmıştır. Bu meyanda Kur'an'da geçen bazı kökleri lisansüstü ve doktora öğrencilerine tez konusu olarak vermiştir. Bu tezlerden on tanesinde on iki kök kendisi hayattayken başarıyla savunulmuştur. Ayrıca danışmanlığını yaptığı beş tez ve bu tezlerde savunulan sekiz kök, vefatından sonra tamamlanarak savunulmuştur.¹² Şimdiki aşamada söz konusu çalışmaları kısaca tanıtmak ve tahlil etmek istiyoruz

3.1. "Emr" Kökünün Kök Anlamı Emretmek Değil Söylemektir

Görebildiğimiz kadarıyla Akdemir'in semantik alanında danışmanlık yaptığı ilk yüksek lisans tezi, "emr" köküyle alakalıdır.¹³ Oldukça önemli bir yere sahip olan "emr" kökünün tarih içerisinde anlam daralmasına uğradığını görmekteyiz. Mevcut

¹⁰ Akdemir, *Kur'an'a Dilbilimsel Yaklaşımlar*, 161.

¹¹ Akdemir, *Kur'an'a Dilbilimsel Yaklaşımlar*, 168 vd.

¹² Akdemir'in vefatından sonra geriye kalan lisansüstü öğrencilerin çalışmalarını Mesut Okumuş yürütmüştür.

¹³ Alie Aptourachman, *Vahiy Geleneğinde EMR Kökünün Semantik Açısından İncelenmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002).

Arapça sözlükler, köke sadece emretmek/buyurmak anlamını verirken Alie Aptourachman'ın araştırması, kökün Sami Dillerinde "söylemek/anlatmak" anlamlarına geldiğini vurgulamaktadır. Alie, konuyla alakalı şu çarpıcı bilgilere yer vermektedir:

*"İlk dönem Arapça sözlükler dâhil olmak üzere incelediğimiz Arapça ve Türkçe sözlüklerin tümünde bu kökün asıl anlamı olarak "emretmek" kelimesi verilmektedir. Daha da önemlisi bu kökün asıl anlamı olan "dedi" kelimesine bu sözlüklerde hiçbir şekilde yer verilmemektedir. Bu durum, elbette ki Kur'an ayetlerinde geçen emr köküne verilen anlamları da etkilemiştir. Buna göre, incelediğimiz Kur'an ayetlerinden bir tanesi dışında, ele aldığımız çeviri ve tefsirlerde kelime kök anlamı ile anlamlandırılmamıştır. Biz ise Kur'an ayetlerini Arapça sözlüklerdeki karşılıkları yanında birinci ve ikinci bölümden elde ettiğimiz sonuçları da dikkate alarak yorumlamaya çalıştık ve emr kökünün, Kur'an-ı Kerim'de de birçok yerde "söylemek" anlamında olduğunu tespit ettik. Bunun yanında nasihat etmek, vaatte bulunmak, söz sahipleri, istişare etmek gibi anlamlarını da tespit ettik."*¹⁴

3.2. "Qre" Kökünün Kök Anlamı Okumak Değil Çağırmaştır

Mevcut Kur'an çevirileri,¹⁵ "qre" köküne "okumak" anlamını vermektedir. Fakat semantik çalışmalar, bu kökün kök anlamının "okumak" değil, "çağırma, davet etmek" olduğunu göstermektedir.¹⁶ Akdemir ve yüksek lisans öğrencisi Fatma Betül Çipiloğlu, "qre" kökünün Sami Dillerinde "çağırma", "davet etmek", "ilân etmek" olduğunu ve dolayısıyla Arap dilinde de benzer manayı taşıması gerektiğini iddia etmektedirler. Akdemir, bir televizyon röportajında¹⁷ "okumak" kelimesinin Türkçemizde "çağırma" ve "davet etmek" anlamlarını barındırdığından da söz etmektedir. "qre" kökünü çalışan Çipiloğlu ise araştırmasında şu sonuçlara ulaştığını dile getirmektedir:

*"İlk dönem Arapça sözlüklerde bile "qarae" kökünün ilk ve asıl anlamına rastlamak mümkün olmamıştır. Oysa sözcüğün kök anlamı olan "çağırma" anlamını Kur'an'da da koruduğu görülmektedir. Bu nokta, hemen hemen bütün Kur'an çevirilerinde göz ardı edilmiştir. İlk vahiy ve Kur'an'ın ilk emri olan "ikra" emrini, bütün Türkçe meallerde yapıldığı gibi yazılı bir şeyi mütalaa etmek olarak bilinen "oku" anlamı ile sınırlandırmak doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Kelimenin kök anlamı ve bu anlamla ilintili anlamlar (çağırma, ilân etmek), Kur'an'ın ilk emrinin anlaşılmasında daha uygun görünmektedir."*¹⁸

¹⁴ Aptourachman, *Vahiy Geleneğinde EMR Kökünün Semantik Açısından İncelenmesi*, 162.

¹⁵ Genel olarak hemen hemen bütün dillerdeki Kur'an çevirilerini kastediyoruz.

¹⁶ Fatma Betül Çipiloğlu, *Vahiy Geleneğinde QRE Kökünün Semantik Açısından İncelenmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 15.

¹⁷ Prof. Dr. Salih AKDEMİR - Sami Dillerin Kur'an'ı Anlamadaki Rolü, <https://www.youtube.com/watch?v=nrrPkBGb6r0>, (Erişim Tarihi: 09.11.2020).

¹⁸ Çipiloğlu, *Vahiy Geleneğinde QRE Kökünün Semantik Açısından İncelenmesi*, 124.

3.3. Kök Anlamını Koruyabilen “Şhd” Kökünün Tahlili

Hatice Korkmaz'ın 2003'te başarıyla savunduğu “Vahiy Geleneğinde Şehede Kökünün Semantik Açıdan İncelenmesi” başlıklı yüksek lisans tezinden elde edilen verilere göre “şhd” kökü, Sami Dillerinde ortak bir manaya sahiptir ve anlam değişmesine uğramamıştır.¹⁹ Bu tür çalışmalar Kur'an'da geçen bazı kelimelerin zaman geçmesiyle beraber kök anlamlarını koruyabildiklerini göstermektedir.

3.4. “Vsy” Kökünün Kök Anlamı Tavsiye Etmek Değil Emretmektir

Yukarıda da belirtildiği gibi, “emr”ın kök anlamı emretmek/buyurmak değil, söylemektir. Akdemir'in de özellikle üzerinde durduğu gibi “emr” kökünün bugün sahip olduğu anlam, din adamlarının köke zorla yüklediği anlamdır. Aslında gerek Arapçada gerek Sami Dillerinin tamamında bu kökün anlamı, ‘söylemek’tir. Emretmek/buyurmak anlamına gelince, bu anlamı ifade etmek için kullanılan kök, *وصى/vsy/ וצי* köküdür. Kaderin şu cilvesine bakın ki, bugün Arapça, asıl emir ifade eden kökü ‘tavsiye, öneri’ için kullanırken, “öneri” ifade eden kökü de ‘emir’ için kullanmaktadır.²⁰

Ömer Müftüoğlu'nun 2004 yılında başarıyla savunduğu “Eski Ahit ve Kur'an'da Vsy Kökünün Semantik Açıdan İncelenmesi” başlıklı semantik çalışması ilk defa bu konuyu, doktora seviyesine taşımış bulunmaktadır. Müftüoğlu çalışması neticesinde şu tespitlerde bulunmaktadır:

“Vsy kökü hem Eski Ahitte hem de Kur'an'da “emretmek” temel anlamında kullanılmıştır. Eski Ahitte geçen 475 türev anlamdan 473 tanesinin “emretmek, emir” anlamına gelmesi, kökün ilk ve temel anlamının bu olduğunu ortaya koymaktadır. Kur'an'da bu kök anlam devam etmekle birlikte, daha özelleşerek kişinin hayattayken öldükten sonra uyulması için varislerine emretmek demektir. Kur'an'daki kullanımlar incelenirken vsy köklü kelimelerin “emretmek, emir” anlamında kullanıldığı ayetlerde, failde Allah'ın bizzat kendisi iken meal yazarlarının “vasiyet etti, vasiyet” şeklinde tercüme yaptıkları görülmüştür.”²¹

3.5. “Abd” Kökünün Kök Anlamı Kul Olmak Değil Çalışmaktır

“abd” kökü, anlam değişikliğine uğrayan köklerden birisidir. “Abd” kökü, Sami Dillerinde “yapmak”, “çalışmak” gibi manalara gelirken zaman içerisinde anlam daralmasına uğramış ve “boyun eğmek, itaat etmek, ibadet ve kölelik” gibi anlamlara gelmeye başlamıştır. 2004 yılında başarıyla doktora savunmasını yapan Nermin Akça, kökle alakalı şu açıklamalara yer vermektedir:

¹⁹ Hatice Korkmaz, *Vahiy geleneğinde Şehede kökünün semantik açıdan incelenmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 109 vd.

²⁰ Akdemir, *Kur'an'a Dilbilimsel Yaklaşımlar*, 213.

²¹ Ömer Müftüoğlu, *Eski Ahid'de ve Kur'an'da VSY Kökünün Semantik Açıdan İncelenmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 329.

“İbadet kavramı a-b-d kökünden türemiştir. A-b-d kökü ise Sami dillerinin genelinde (Arapça, İbranice, Süryanice) aynı seslerle ifade edilmektedir. Bu durum a-b-d kökünün asıl anlamının tespit edilmesinde son derece önemlidir.”²²

Akça, bu değerlendirmelerinden sonra “abd” kökünün anlamının, İbranice ve Süryanice sözlüklerinde genel olarak “çalışmak, iş yapmak ve hizmet etmek” olduğunu belirtmektedir. Fakat bununla beraber bağlam bazen “ibadet etmek ve kölelik” anlamlarını da zorunlu kılmaktadır.²³

Akça, “abd” kökünün Eski Ahit’te 290 defa kullanıldığını ve “çalışmak, iş yapmak, insanlara veya Allah’a hizmet etmek, hizmetçi ve köle” gibi anlamlara geldiğini tespit etmiştir.²⁴

Akça, “abd” kökünün Arapça sözlüklerde ve Kur’an’da anlam daralmasına uğradığını söylemektedir. Bu önemli değerlendirmelerden sonra çalışmasını şu sözleriyle bitirmektedir:

“Sonuç olarak insan halife sıfatını taşıyan özgür irade sahibi, yaptıklarından ve yeryüzünün ıslahından sorumlu, Allah’a gönülden itaat eden bir varlıktır. Köle değildir. İbadet de kölelik değil bilakis kişiyi özgürleştiren Allah’tan başkasına boyun eğmemeyi öğreten ve kişinin kendisini gerçekleştirmesini sağlayan bir olgudur.”²⁵

3.6. Anlam Daralmasına Uğrayan “Alem” Kelimesinin Tahlili

Muhammet Karaosman 2006 yılında “Vahiy Sürecinde Alem Kelimesinin Semantik Tahlili” isimli yüksek lisans tezinde, daha önceki toplam beş tezde fil kökleri araştırma konusu yapılmış iken bu alanda ilk defa bir ismi araştırma konusu yapmıştır.²⁶ Onun tespitlerine göre “Alem” kelimesi, Eski Ahit’te 169 yerde “ebediyen”, 13 yerde “eski”, bir yerde de “çoktan” anlamında olmak üzere toplam 183 kez kullanılmıştır. Rakamsal istatistikten de anlaşılacağı üzere Eski Ahit’te “Alem” kelimesi “dünya” anlamında hiç kullanılmamıştır. Modern İbranice sözlüklerinde “Alem” kelimesinin sözlük kullanımının daha geniş olduğu anlaşılmaktadır.

İncillerde “Alem” kelimesinin kullanımına gelince “dünya, insanlar, hayat, asla, ebediyen ve halk” gibi anlamlarıyla dikkatlerimizi çekmektedir. Esasen Süryanice sözlüklerinde “Alem” kelimesi “dünya” anlamının daha belirgin bir şekilde ortaya çıktığını belirten Karaosman, söz konusu kelimenin hem İbranice sözlüklerine hem de Eski Ahit’e oranla bir anlam genişlemesine uğradığını belirtmektedir.²⁷

²² Nermin Akça, *Vahiy Geleneğinde ABD Kökünün Semantik Açısından İncelenmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 273.

²³ Akça, *Vahiy Geleneğinde ABD Kökünün Semantik Açısından İncelenmesi*, 274-275.

²⁴ Akça, *Vahiy Geleneğinde ABD Kökünün Semantik Açısından İncelenmesi*, 274.

²⁵ Akça, *Vahiy Geleneğinde ABD Kökünün Semantik Açısından İncelenmesi*, 277.

²⁶ Muhammet Karaosman, *Vahiy Sürecinde Alem Kelimesinin Semantik Tahlili* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

²⁷ Karaosman, *Vahiy Sürecinde Alem Kelimesinin Semantik Tahlili*, 95.

Arapça sözlüklerde “Alem” kelimesi anlam daralmasına uğramış ve artık “ebediyen” kök anlamını kaybetmiştir. “Alem” kelimesi Kur'an'da 42 defa, “rabbül-alemin” şeklinde isim tamlaması formu da eklendiğinde toplamda 73 defa geçmektedir.²⁸ Karaosman, “Alem” kelimesinin Kur'an'daki kullanımını ve anlamları hakkında şunları dile getirmektedir:

“Buna göre “Alem” kelimesi Kur'an-ı Kerim'de “dünya, insanlar, halklar ve ebediyen” anlamlarında kullanılmıştır. Kelimenin asıl anlamı olan “ebediyen” şeklinde çevirisi bir-iki çeviri dışında kullanılmamaktadır. Bu çeviriler de sadece bir ayetle sınırlıdır. Biz çalışmamızda kelimenin asıl anlamı olan “ebediyen” anlamını birden çok ayette kullanmaya çalıştık. “Alem” kelimesi Kur'an-ı Kerim'de “insanlar ve halklar gibi değişik anlamlar kazanmasıyla birlikte Eski Ahit ve Yeni Ahit'teki “eski, çoktan, asla, hayat ve ezel gibi anlamlarını kaybetmiştir”²⁹

3.7. Kök Anlamlarını Koruyabilen “Brk, Sbh, Kds” Köklerin Tahlili

Mutlu Türkmen, 2007 yılında “Kur'an-ı Kerim ve Kitâb-ı Mukaddes'te “brk”, “sbh” ve “kds” Köklerinin Semantik İncelemesi” başlıklı doktora tezini başarıyla savunmuştur.³⁰ Türkmen'in araştırması, söz konusu “brk, sbh, kds” köklerinin günümüze kadar anlam değişikliğine uğramadan kök anlamlarını muhafaza ettiğini göstermektedir.³¹

3.8. Anlam Daralmasına Uğrayan “Hak” Kökünün Tahlili

Mustafa Kumru'nun yüksek lisans tezinde tespit ettiği verilere göre “hak” kökü, Eski Ahit'teki kök anlamını (kural, yasa, gelenek, antlaşma, pay, sınır, süre, yönetici, miktar, yazmak) koruyabilmiştir. İncillerdeki “hak” kökünün “yasa, yasal, yasa koyucu, nikâh akdi (yasa), kural, ilke, gelenek (töre), yetki” gibi anlamlara geldiğini söyleyen Kumru, Süryanicede de “gerçek, yasa, hareket, pay” anlamlarına geldiğini ve dolayısıyla Yeni Ahit'te anlam daralmasına uğradığını ama anlam kaymasına uğramadığını belirtmektedir.³²

Söz konusu kökün Kur'an'da “gerçek, gerçekleşmek, doğru, layıkıyla, gereği gibi, borç, alacak, kesinleşmek, pay” gibi anlamlarda kullanıldığını görmekteyiz.³³ Bununla beraber “hak” kökünün Arapça sözlüklerde “batılın zıttı; hakikat, mecazın zıttı; gerçek, doğru, sabit olma, kesin, Allah'ın ismi ve sıfatı, egemenlik, İslam, ölüm, diriliş, ilim, adalet, hikmet, mal, bayrak, kıyamet, pay” gibi anlamlara geldiği tespit

²⁸ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-kerîm*. (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1945), 469 vd.

²⁹ Karaosman, *Vahiy Sürecinde Alem Kelimesinin Semantik Tahlili*, 96.

³⁰ Mutlu Türkmen, *Kur'ân-ı Kerîm ve Kitâb-ı Mukaddes'te “BRK”, “SBH” ve “KDS” Köklerinin Semantik İncelemesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007).

³¹ Türkmen, *Kur'ân-ı Kerîm ve Kitâb-ı Mukaddes'te “BRK”, “SBH” ve “KDS” Kökleri*, 318 vd.

³² Mustafa Kumru, *Vahiy Sürecinde Hak Kökünün Semantik Açından İncelenmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 97.

³³ Kumru, *Vahiy Sürecinde Hak Kökünün Semantik Açından İncelenmesi*, 77 vd.

edilmiştir.³⁴ Kumru, çalışmasında “hak” kökünün Arapçada anlam daralmasına uğradığını ve Eski ve Yeni Ahit’teki birçok anlamını kaybettiğini belirtmektedir:

“Bu bölümde hak kökünün Eski ve Yeni Ahit’teki birçok anlamını kaybettiğini gördük. Kur’an-ı Kerim’de hak kelime kökünün en çok kullanıldığı anlamlar; “gerçek, gerçekleşmek ve doğru” dur. Hak kökünün Süryanice sözlüklerdeki “gerçek, hakikat” anlamları Kur’an-ı Kerim’de de kullanılan ağırlıklı anlamdır. Hak kökünün “pay” anlamı ise; Eski Ahit, Süryanice sözlükler, Kur’an-ı Kerim, Arapça, Türkçe-Arapça ve Arapça-Türkçe sözlüklerde değişmeyen ve yıllara meydan okuyan tartışmasız tek anlamıdır. Sonuç olarak; hak kelime kökü her ne kadar, Kur’an-ı Kerim’de; Eski ve Yeni Ahit’teki birçok anlamını kaybetmiş olmasına rağmen, tam anlamıyla bir anlam kaymasına uğramamış, ancak bir anlam daralması yaşamıştır.”³⁵

3.9. Anlam İyileşmesine Uğrayan “Hnf” Kökünün Tahlili

Elif Arslan’ın doktora tezindeki savunmasına göre “hnf” kökünün anlamı İbranice sözlüklerde ve Tanakh’ta “yoldan çıkmak” olmasına rağmen “kirlenmek”, “dinsiz olmak”, “pohpohlamak, yalakalık yapmak” gibi anlamlara da gelebilmektedir. Bununla beraber Marcus Jastrow’un sözlüğünde köke verilen ilk anlamın “yoldan çıkmak” olması dikkat çekici ve çok önemli olduğu vurgulanmaktadır.³⁶ Zamanla Arapça sözlüklerde kökün sahip olduğu “yoldan çıkmak” anlamı kaybolmuştur. Fakat “hnf” kökü, “meyletme” anlamında bugün de varlığını sürdürmektedir. Nitekim Arapçada ayaktaki bir eğriliği/sakatlığı anlatmak için “hnf” kökü kullanılmaktadır. Bu noktada akla ilk gelen “o zaman bu kelime neden ve nasıl Hz. İbrahim için ‘doğru yolda olan’ anlamında kullanılabilmiştir?” sorusuna Arslan, şu şekilde cevap vermektedir:

“Hnf kökünün Hz. İbrahim’le ilgisi ise inançlarını reddetmesi sebebiyle, içinde yaşadığı toplumun kendisini “yoldan çıkmış, sapkın” yani “haniif” olarak nitelemesidir. Böylece Hz. İbrahim’e sıfat olan bu kelime, zamanla anlam iyileşmesine uğramıştır. Ancak bu iyileşme sonucunda kelime, “Müslüman”, “istikamet üzere olan” vb. anlamlara değil; “yanlış inançları reddeden, sahte ilahları inkâr eden” vb. anlamlara gelmiş olmalıdır. Zira ikinci sırada yer verdiğimiz anlamlar, “hnf” kökünde var olan olumsuz vurguyu taşımaktadırlar. Kavramdaki bu olumsuz vurgu göz önünde bulundurulduğunda gerçek bir iman her şeyden önce bütün sahte ilahları ve yanlış inançları reddetmekle mümkün olacağı da gözden kaçırılmamış olacaktır.”³⁷

3.10. Anlam Genişlemesine Uğrayan Slm Kökünün Tahlili

Bochra Refas, “Kur’an-ı Kerim ve Kitâb-ı Mukaddes’te ‘slm’ Kökünün Semantik İncelemesi” isimli yüksek lisans tezinde Sami Dillerini de dikkati nazara alarak

³⁴ Kumru, *Vahiy Sürecinde Hak Kökünün Semantik Açından İncelenmesi*, 65 vd.

³⁵ Kumru, *Vahiy Sürecinde Hak Kökünün Semantik Açından İncelenmesi*, 98.

³⁶ Elif Arslan, *Vahiy Sürecinde HNF kökünün Semantik Açından İncelenmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 238.

³⁷ Arslan, *Vahiy Sürecinde HNF kökünün Semantik Açından İncelenmesi*, 240.

çalışmasını gerçekleştirmiştir.³⁸ Bu amaçla araştırmada diachronic (art süremlî) semantik yöntemi kullanılmış, materyal olarak ise Kur'an'la birlikte Kitâb-ı Mukaddes'e, bu kitapların tefsirlerine ve sözlüklere başvurulmuştur. Araştırma çerçevesinde Sâmi dil geleneği bir bütün olarak görülmüş ve bu çerçevede kutsal metinlere kaynaklık eden dillerin tümü kullanılmıştır.

Araştırmanın ilk bölümünde semantik bilimi ve Sâmi dilleri ile ilgili teorik bilginin yanı sıra bunların Kur'an tefsirinde kullanılmasının önemi üzerinde durulmuştur. Araştırmanın ikinci bölümünde ise Eski Ahit'te ve Yeni Ahit'te "slm" kökünün kullanımlarına yer verilmiş ve bu kullanımların, bu kitapların ifade edildiği diller olan İbranice, Süryanice, Latince ve Yunanca dillerindeki anlam alanları belirlenmeye çalışılmıştır.³⁹

Araştırmanın üçüncü bölümünde ise Kur'an'daki kökün kullanımları ile tefsir geleneğinde bu kullanımlarla ilgili ayrıntılı tartışmalara yer verilmiştir. Bu bölümde ayrıca Osmanlıca ve Türkçe sözlüklere de başvurularak Türkçeye aktarımı esnasında anlam değişimi olup olmadığı belirlenmeye çalışılmıştır. Araştırmanın son bölümünde ise "slm" kökü ile ilgili genel bir değerlendirme yapılarak bu kökün karşılık bulduğu anlam sahası ve bu sahadaki başlıca terimlerin anlamları üzerinde durulmuştur.⁴⁰

Çalışmanın neticesinde "slm" kökünün "İslâm, Müslüman ve es-Selâm" gibi anlamlarıyla bir anlam genişlemesine uğradığını belirtebiliriz.

3.11. Anlam Genişlemesine Uğrayan "Zky" ve "Sdk" Köklerinin Tahlili

Mustafa Harput 2015'te "Vahiy Sürecinde "Zky" ve "Sdk" Köklerinin Art Süremlî (Diachronic) Semantik İncelemesi" başlıklı doktora tezinde "zky" ve "sdk" köklerini incelemiştir.⁴¹ Harput'un tespitine göre "zky" kökünün kök anlamı, "ağaç ve sarmaşıkları budamak"tır. Bununla beraber "zky" kökünün "bir şeyi gereksiz ve kötü şeylerden temizlemek, arındırmak" yani "temizlemek, arındırmak, temizlik ve temiz" gibi anlamlarla kök anlamını eski zamanlardan beri muhafaza ettiği bildirilmektedir.⁴²

Kur'an'da "zky" kökünün başka anlamlarda kullanıldığını da görmekteyiz. Şöyle ki, "zky" kökü, Kur'an'ın nüzülüyle beraber "artmak, çoğalmak, büyümek, gelişmek, zekât" gibi yeni anlamlar kazanmış ve böylece anlam genişlemesi gerçekleşmiştir.⁴³

³⁸ Bochra Refas, *Kur'an-ı Kerîm ve Kitâb-ı Mukaddes'te 'Slm' Kökünün Semantik İncelemesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014).

³⁹ Refas, *Kur'an-ı Kerîm ve Kitâb-ı Mukaddes'te 'Slm' Kökünün Semantik İncelemesi*, 62-87.

⁴⁰ Refas, *Kur'an-ı Kerîm ve Kitâb-ı Mukaddes'te 'Slm' Kökünün Semantik İncelemesi*, 87 vd.

⁴¹ Mustafa Harput, *Vahiy Sürecinde "Zky" ve "Sdk" Köklerinin Art Süremlî (Diachronic) Semantik İncelemesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015).

⁴² Harput, *Vahiy Sürecinde "Zky" ve "Sdk" Köklerinin Art Süremlî (Diachronic) Semantik İncelemesi*, 373.

⁴³ Harput, *Vahiy Sürecinde "Zky" ve "Sdk" Köklerinin Art Süremlî (Diachronic) Semantik İncelemesi*, 375.

“sdk” kökü de asırlardan beri “doğruyu konuşmak, doğru olmak, doğruluk, dürüstlük, doğru” gibi anlamlarda kullanılmıştır. Yani söz konusu kök anlamını korumuştur. “Sdk” kökü tıpkı “zky” kökü, gibi Kur’an’ın nüzulüyle beraber “mehir ve zekât” gibi anlamlarda kullanılmış dolayısıyla bir anlam genişlemesine uğramıştır.⁴⁴

3.12. Anlam Genişlemesine Uğrayan “Rûh-Nefs” Köklerinin Tahlili

Yusuf Topyay, 2016’da “Vahiy Sürecinde “rûh” ve “nefs” Sözcüklerinin Semantik Açıdan İncelenmesi” isimli doktora çalışmasını başarıyla savunmuştur. Tez jürisinde de yer aldığımız çalışma, “ruh” ve “nefs” köklerini semantik açıdan inceleme konusu yapmıştır.⁴⁵

“Ruh” kavramının isim kullanımlarını Tanakh, İnciller ve Kur’an-ı Kerim’de incelediğimizde bu kavrama; “hayat kaynağı, hayati unsur, yaşam soluğu, bedene hayat veren şey, nefes, nefis, kişi, ilham, vahiy, ilahi güç, nebevi ruh, manevi ruhsal varlık, ruhu'l-kudüs, rüzgâr” gibi anlamların verildiğini tespit edilmektedir.⁴⁶

“Ruh” kavramı sadece Arapça sözlükler ve Kur’an sözlüklerinde var olup İbranice ve Süryanice sözlüklerde bulunmamaktadır. “Ruh” kelimesine Kur’an’da (“Şura 42/52); merhamet, rahmet, yardım (Yusuf 12/87); rızık, çocuk, reyhan, hoş kokulu bitkiler (Vakıa 56/89); güç, kuvvet, zafer, galibiyet ve devlet (Enfal 8/46)” gibi anlamların verildiği görülmektedir. Bunun sebebinin ise bu anlamların Kur’an’la beraber kullanılmalarından kaynaklandığı sonucuna ulaşılmıştır.⁴⁷

“Nefs” kavramının Tanakh, İncil ve Kur’an-ı Kerim’de kullanılma sıklığı incelendiğinde, Tanakh’ta 686 kez tekrar ettiği görülmektedir. İncil’de bu kavramın kullanım sıklığı 417, Kur’an-ı Kerim’de ise 298’dir. Tanakh, İncil ve Kur’an-ı Kerim’de toplamda 1401 kez geçen bu kavramın en fazla Tanakh (686), ikinci olarak İncil (417) ve son olarak da Kur’an-ı Kerim’de (298) ve toplamda 1401 defa kullanıldığı açıktır.⁴⁸

“Nefs” kavramının isim formu kullanımlarını Tanakh, İnciller ve Kur’an-ı Kerim’de, incelediğimizde, bu kavrama hemen hepsinde; “hayatiyet veya canlılık unsuru, yaşam soluğu, hayat, ruh, can, kişi, öz, kalp, beden, akıl, nefes, esinti, mola, mühlet, istek” gibi anlamların verildiğini tespit edilmektedir.⁴⁹

“Nefs” ve “ruh” kavramlarına verilen; “sabahın ağarması, su, nifas/doğum kanı, doğan çocuk, Kur’an, merhamet, rahmet, rızık, çocuk, reyhan, hoş kokulu bitkiler” gibi anlamların, sadece Arapça sözlükler ve Kur’an sözlüklerinde bulunup İbranice,

⁴⁴ Harput, *Vahiy Sürecinde “Zky” ve “Sdk” Köklerinin Art Süremleri (Diachronic) Semantik İncelemesi*, 377.

⁴⁵ Yusuf Topyay, *Vahiy Sürecinde “Rûh ve Nefs” sözcüklerinin Semantik Açıdan İncelenmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

⁴⁶ Topyay, *Vahiy Sürecinde “Rûh ve Nefs” sözcüklerinin Semantik Açıdan İncelenmesi*, 59-99.

⁴⁷ Yusuf Topyay, “Vahiy Geleneğinde “Ruh” Kavramının Artzamanlı (Diachronic) Semantik İncelemesi”, *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1:1 (2015), 117-118.

⁴⁸ Topyay, *Vahiy Sürecinde “Rûh ve Nefs” sözcüklerinin Semantik Açıdan İncelenmesi*, 324-325.

⁴⁹ Topyay, *Vahiy Sürecinde “Rûh ve Nefs” sözcüklerinin Semantik Açıdan İncelenmesi*, 345-346.

Süryanice ve Yunanca sözlüklerde bulunmamasını ise bu anlamların Kur'an'daki kullanımlarından kaynaklandığını söyleyebiliriz.⁵⁰

Kur'an-ı Kerim'de merkezi bir öneme sahip olan "nefs" ve "ruh" un Tanakh'tan bu yana genel olarak anlamını korumuş kavramlar olduğunu ancak Kur'an-ı Kerim'le beraber anlam genişlemesine uğradıklarını söyleyebiliriz.

3.13. Kök Anlamını Koruyabilen "Hsb" Kökünün Tahlili

"Tevrat, İnciller ve Kur'an'da "hsb Kökünün Semantik Açıdan İncelenmesi" başlıklı yüksek lisans tezinde Tevrat'ta "hsb" kökü ve türevlerinin anlamları tespit edilmiştir. İncil'de "hsb" kökü ve türevlerinin anlamları Yunanca (Septuagint), Süryanice ve Latince metinlerde araştırılmış ve bu araştırma Matta, Markos, Luka ve Yuhanna İncil'leriyle sınırlı tutulmuştur. "hsb" kökü ve türevlerinin Kur'an'da hangi anlamlarda kullanıldığı ortaya konulmuştur. Son olarak "hsb" kökünün her üç kutsal metnin muhtevasında yerleşmiş olan anlamlar karşılaştırılmıştır. "hsb" kökü Tevrat'ta 257 defa, İncil'lerde 67 defa, Kur'an'da da 109 defa geçmektedir. Her üç Kitap'ta "hsb" kökü *düşünmek, saymak, sanmak, zannetmek, hükmetmek, hesaplamak* anlamlarında kullanılmıştır.⁵¹ Saida Saipova'nın tespitlerine binaen "hsb" kökünün en çok rasyonel düşünceye hitap eden bir mahiyeti vardır.

3.14. Kök Anlamını Koruyabilen "Emn" ve "Kfr" Köklerinin Tahlili

Hatice Nuray Şahin, hazırladığı "Vahiy Sürecinde E/M/N ve K/F/R Kökleri Üzerine Semantik Çalışma" adlı yüksek lisans tezinde Kur'an'ın anahtar sözcükleri olan *iman* ve *küfür* kavramlarını eş süremlili ve art süremlili semantik metotla incelemiştir. Şahin, "Emn" kökünün asıl anlamının "emniyet ve güven içinde olmak" olduğunu; "iman etmek inanmak, güvenmek, büyütme, bakıcılık yapmak, sütannelik yapmak" gibi anlamların hep bu "emniyet içinde olmak" ile alakalı olduğunu söylemektedir.⁵²

"Kfr" kökünün asıl anlamı ise "bir şeyin üzerini örtmek"tir. "Çiftçinin tohumun üzerini örtmesi, gerçeklerin üzerini örtülmesi, Allah'ın günahların üzerini örtmesi, bağışlaması, kefarete, bedel" gibi anlamlarda kullanılmıştır. Kâfir sözcüğü, "bile bile hakikatlerin üzerini örten" anlamındadır. Kur'an-ı Kerim'de aynı kalıp çiftçiler için de kullanılmıştır.⁵³

Sonuç olarak İlahi metinlerin başat kavramları olan iman ve küfür kelimeleri, kök anlamlarını olduğu gibi korumaktadır, diyebiliriz.

⁵⁰ Topyay, *Vahiy Sürecinde "Rûh ve Nefs" sözcüklerinin Semantik Açıdan İncelenmesi*, 347.

⁵¹ Saida Saipova, *Tevrat, İnciller ve Kur'an'da H-S-B Kökünün Semantik Açıdan İncelenmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 13 vd.

⁵² Hatice Nuray Şahin, *Vahiy Sürecinde E/M/N ve K/F/R Kökleri Üzerine Semantik Çalışma* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 76.

⁵³ Şahin, *Vahiy Sürecinde E/M/N ve K/F/R Kökleri Üzerine Semantik Çalışma*, 76.

3.15. “Rdy” Kökünün Tahlili

Ramazan Ünsal, 2018’de “Yahudi Kutsal Kitabı, Yeni Ahit ve Kur’an-ı Kerim’de rdy kökünün Art Süremlî Semantik İncelemesi” başlıklı yüksek lisans tezini başarıyla savunmuştur.⁵⁴ “Rdy” tarihi süreç içerisinde anlam değişikliğine uğramadan İlahî vahiylerde anlamını korumuş bir kök olarak karşımıza çıkmaktadır. Ünsal’ın araştırmasına göre “rdy” kökünün kök anlamı, “kabul etmek, memnun olmak” şeklinde olduğu tespit edilmiştir.⁵⁵

Salih Akdemir’in Sami Diller aracılığıyla Kur’an’daki kelimelerin nüzul dönemindeki anlamlara yani kök ve asıl anlamına ulaşma yöntemi, dikkatimizi çekmektedir. Bilindiği üzere sözcüklerin, canlı birer organizmalar gibi zaman içerisinde anlam değişikliğine uğramaları ihtimal dâhilindedir. Bundan dolayı Kur’an’da geçen sözcüklerin kök anlamını tespit etmek, onu doğru anlamının olmazsa olmaz şartlarından birisidir. Yukarıda ele alınan yirmi farklı kökün Akdemir’in önerdiği yöntemle tahlil edilmesi ile beraber elde edilen sonuçların, tefsir ilmine ve Kur’an’ın anlaşılmasına katkı sunduğunu belirtmemiz gerekir.

SONUÇ

Kur’an’ın doğru anlaşılması için en erken dönemlerden itibaren farklı çalışmalar kaleme alınmıştır. Bu çalışmalar arasında en önemlilerden biri de tefsir ilmidir. Tefsir faaliyetlerinin ilk dönemine baktığımızda dilsel ağırlıklı olduğunu görmekteyiz. Bu da bize Kur’an’da geçen kelimelerin kök anlamlarını tespit etmenin önemini göstermektedir.

Zamanla kelimelerin anlam değişimine uğramaları yadsınamaz bir durumdur. Kelimeler, tıpkı canlı organizmalar gibidir. Kelimelerin anlam daralmasına, anlam genişlemesine uğraması ve yeni bir anlama geçişi, her zaman ihtimal dâhilindedir. Bununla beraber bazı sözcükler tarihe meydan okurcasına kök anlamlarını asırlarca koruyabilmektedir. Bu durumun, Kur’an’da geçen sözcükler için de geçerli olduğunu söylememiz gerekir. Bu nedenle Kur’an’ın nüzul dönemindeki anlamını tespit etmek, onu ilk muhatapların anladığı gibi anlamak için bu tür çalışmaların gerekliliği kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Buna binaen art süremlî semantik çalışmalar da kaçınılmaz olmaktadır.

Akdemir’in Kur’an’ın anlaşılması için yaptığı çalışmaların içinde belki de en önemlisi, Sami Dilleri vasıtasıyla Kur’an’da geçen kelimelerin kök anlamlarının tespit edilmesidir, diyebiliriz. Akdemir, on beş öğrencisine yaptırdığı yüksek lisans ve doktora tezinde yirmi kökü incelemiştir. Söz konusu çalışmalarda ilgili köklerin genelde anlam daralmasına, anlam genişlemesine veya anlam değişimlerine uğradıkları tespit edilmiştir. Nadiren de olsa, bu çalışmaların neticesinde “brk”, “sbh”,

⁵⁴ Ramazan Ünsal, *Yahudi Kutsal Kitabı, Yeni Ahit ve Kur’an-ı Kerim’de RDY kökünün Art Süremlî Semantik İncelemesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

⁵⁵ Ünsal, *Yahudi Kutsal Kitabı, Yeni Ahit ve Kur’an-ı Kerim’de RDY kökünün Art Süremlî Semantik İncelemesi*, 100.

“kds”, “hsb”, “emn” ve “kfr” gibi köklerin kök anlamlarını muhafaza etmiş olduklarına şahit oluyoruz. Bu tespitlerin, Kur'an'ın anlaşılmasında hayati bir öneme sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Kur'an'da yer alan sözcüklerin kök anlamlarını tespit etmede art süremlili semantik araştırmaların faydalı olduğu ve bundan dolayı da bu çalışmalara devam edilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Bununla birlikte bu tür çalışmaların zannedildiğinden daha zor olduğunu belirtmemiz gerekir. Belki de bundan dolayı Akdemir'den sonra henüz hiç kimse bu tür bir çalışmayı üstlen(e)memiştir. Zaten Akdemir'den önce de böyle bir araştırma yöntemine rastlamadığımızı itiraf etmemiz gerekir

KAYNAKÇA

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-kerîm*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1945.
- Akça, Nermin. *Vahiy Geleneğinde ABD Kökünün Semantik Açından İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Akdemir, Salih. *Kur'an'a Dilbilimsel Yaklaşımlar*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.
- Aptourachman, Alie. *Vahiy Geleneğinde EMR Kökünün Semantik Açından İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Arslan, Elif. *Vahiy Sürecinde HNF kökünün Semantik Açından İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Cündioğlu, Düccane. *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2011.
- Çipiloğlu, Fatma Betül. *Vahiy Geleneğinde QRE Kökünün Semantik Açından İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- El-Hûlî, Emîn. *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*. çev. Mevlüt Güngör. Ankara: Kur'an Kitaplığı Yayınları, 2001.
- Ethem, Mürsel vd. *Kur'an ve Anlam*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Harput, Mustafa. *Vahiy Sürecinde “Zky” ve “Sdk” Köklerinin Art Süremlili (Diachronic) Semantik İncelemesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Jeffery, Arthur. *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*. Leiden: Brill Yayınları, 2007.
- Karaosman, Muhammet. *Vahiy Sürecinde Alem Kelimesinin Semantik Tahlili*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Koç, Mehmet Akif. “Prof. Dr. Salih Akdemir (1950-2014) Hocamızın Ardından”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57:2 (2016), 167-173.

- Korkmaz, Hatice. *Vahiy geleneğinde Şehede kökünün semantik açıdan incelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Kumru, Mustafa. *Vahiy Sürecinde Hak Kökünün Semantik Açısından İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Müftüoğlu, Ömer. *Eski Ahid'de ve Kur'an'da VSY Kökünün Semantik Açısından İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Prof. Dr. Salih AKDEMİR - Sami Dillerin Kur'an'ı Anlamadaki Rolü, <https://www.youtube.com/watch?v=nrrPkBGb6r0>, (Erişim Tarihi: 09.11.2020).
- Refas, Bochra. *Kur'an-ı Kerîm ve Kitâb-ı Mukaddes'te 'Slm' Kökünün Semantik İncelemesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Saipova, Saida. *Tevrat, İnciller ve Kur'an'da H-S-B Kökünün Semantik Açısından İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Şahin, Hatice Nuray. *Vahiy Sürecinde E/M/N ve K/F/R Kökleri Üzerine Semantik Çalışma*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Topyay, Yusuf. "Vahiy Geleneğinde "Ruh" Kavramının Artzamanlı (Diachronic) Semantik İncelemesi". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1:1 (2015).
- Topyay, Yusuf. *Vahiy Sürecinde "Rûh ve Nefs" sözcüklerinin Semantik Açısından İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Türkmen, Mutlu. *Kur'an-ı Kerîm ve Kitâb-ı Mukaddes'te "BRK", "SBH" ve "KDS" Köklerinin Semantik İncelemesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Ünsal, Ramazan. *Yahudi Kutsal Kitabı, Yeni Ahit ve Kur'an-ı Kerim'de RDY kökünün Art Süremler Semantik İncelemesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty
Güz/Autumn, 2021, 8 (2), 666-688

SUUDİ ARABİSTAN EDEBİYATININ İLK KADIN ROMAN YAZARI
SEMİRA HÂŞIKCÎ
The First Female Novelist Of Saudi Arabian Literature
Samira Khashoggi

Davut ORHAN

Dr. Öğt. Görevlisi, Bolu AİB Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Bolu/Türkiye, e-Mail: arapedebiyati@hotmail.com, Orcid No: 0000-0002-9826-6207

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 12/08/2021
Kabul Tarihi / Accepted: 09/11/2021
Yayın Tarihi / Published: 30/12/2021
Cilt / Volume: 8
Sayı / Issue: 2
Sayfa / Pages: 666-688

Atıf / Cite as: Orhan, Davut. "Suudi Arabistan Edebiyatının İlk Kadın Roman Yazarı Semîra Hâşıkçî " [The First Female Novelist of Saudi Arabian Literature Samira Khashoggi]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/2 (2021), 666-688.

Doi No: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.982185>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (2) 2021: 666-688

**SUUDİ ARABİSTAN EDEBİYATININ İLK KADIN ROMAN YAZARI
SEMİRA HÂŞIKCİ***

Davut ORHAN**

Öz

Bu makale, Suudi Arabistanlı kadınların sosyal ve kültürel anlamda seslerini duyurmalarının kapısını aralayan Semîra Hâşıkci'nin hayatını incelemektedir. Ayrıca dinî değerlerine ve geleneklerine bağlılığıyla tanınan bir ailede yetişen Semîra'nın, edebî ve kültürel faaliyetlerini irdeleyerek kaleme aldığı başlıca eserlerine ışık tutmaktadır. Bunlarla beraber onun, ülkesinin edebiyat öncülerinden olduğuna ve çalışmalarının modern edebiyat ölçütlerine uyup uymadığına yönelik tartışmalara da değinmektedir. Türk okuruna yönelik Suudlu ilk kadın roman yazarı özelinde bir çalışma olmaması bu makaleyi daha anlamlı ve değerli kılmaktadır. Çalışma konuyla ilgili onlarca kaynağın taranması, tasnif edilmesi ve incelenmesi neticesinde ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Hicâz bölgesinin saygın ve köklü Hâşıkci ailesinin bir ferdi olan Semîra, gençliğinde ülkesindeki eğitim olanaklarının kısıtlı olması nedeniyle yurt dışında eğitimini tamamlamıştır. Semîra kadın hakları başta olmak üzere çeşitli konularda çalışmalar yaparak çevresini bilinçlendirmeye çalışmış bu çerçevede birçok özgürlükçü projeye imza atmıştır. *Vedda'tu Emâlî* adlı eseri ise hem Suudlu bir kadın yazar tarafından kaleme alınan ilk roman olarak edebiyat tarihine geçmiş hem de edebî faaliyetlerin erkek yazarların tekelinde olmadığını ortaya koymuştur. Semîra'dan ilham alan pek çok kadın da onun izinden giderek hem edebiyat dünyasına hem de entelektüel tartışmalara önemli bir katkı sunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Edebiyat, Roman, Suudi Arabistan, Kadın Romanlılar, Semîra Hâşıkci.

**The First Female Novelist Of Saudi Arabian Literature
Samira Khashoggi**

Abstract

This article examines the life of Samira Khashoggi, who opened the door for Saudi Arabian women to make their voices heard in social and cultural fields. It sheds light on the main works of Samira, who grew up in a family known for their devotion to their religious values and traditions, by examining her literary and cultural activities. The article touches upon the debates about whether she was one of the pioneers of literature in her country and whether her work complies with the criteria of modern literature. The fact that there are no specific studies on to the first Saudi female novelist for Turkish readers makes this article more meaningful and valuable. The study has emerged as a result of scanning, classifying and examining dozens of sources on the subject. In this context, Samira, a member of the respected and well-established

* Makalede *Etik Kurul İzni gerektirecek bir argüman kullanılmadığına, çıkar çatışması olmadığına ve makaleden herhangi bir finansal destek almadığına* dair yazarın yazılı beyanı bulunmaktadır.

** Dr. Bolu AİB Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, e-Mail: arapedebiyati@hotmail.com, Orcid No: 0000-0002-9826-6207

Khashoggi family of the Hijaz region, completed her education abroad in her youth due to the limited educational opportunities in her country. Her activities show that she acts with an understanding that considers it her duty to share her knowledge and experience both on national and international platforms. She tried to raise awareness around her by working on various issues, especially women's rights, and in this context, she signed many libertarian projects. *Vedda'tu Emâli*, on the other hand, both entered the history of literature as the first novel written by a Saudi woman writer and revealed that literary activities were not limited to male writers. Many women who were inspired by Samira also made an important contribution to both the world of literature and intellectual discussions by following her footsteps.

Keywords: Literature, The Novel, Saudi Arabia, Female Novelists, Samira Khashoggi.

Structured Abstrac: This article examines the life of Samira Khashoggi, who opened the door for Saudi Arabian women to make their voices heard in social and cultural fields. It sheds light on the main works of Samira, who grew up in a family known for their devotion to their religious values and traditions, by examining her literary and cultural activities. The article touches upon the debates about whether she was one of the pioneers of literature in her country and whether her work complies with the criteria of modern literature. The fact that there are no specific studies on to the first Saudi female novelist for Turkish readers makes this article more meaningful and valuable. The study has emerged as a result of scanning, classifying and examining dozens of sources on the subject. In this context, Samira, a member of the respected and well-established Khashoggi family of the Hijaz region, completed her education abroad in her youth due to the limited educational opportunities in her country. Her activities show that she acts with an understanding that considers it her duty to share her knowledge and experience both on national and international platforms. She tried to raise awareness around her by working on various issues, especially women's rights, and in this context, she signed many libertarian projects. *Vedda'tu Emâli*, on the other hand, both entered the history of literature as the first novel written by a Saudi woman writer and revealed that literary activities were not limited to male writers. Many women who were inspired by Samira also made an important contribution to both the world of literature and intellectual discussions by following her footsteps. It is understood from the researches that Samira Khashoggi who is an author and journalist is one of the pioneer of literature for Saudi Arabia. Her family was well-known and well-respected in her country and she had education in abroad. She devoted her life to explain the women rights and obstacles in front of women. She paid attention to what to do in order to prevent negative perception, attitude and manner against the women. She aimed a social awareness for women by carrying out evaluations in national and international platforms. Her effect which started in Saudi Arabia went beyond the boundaries of her country and felt in not only gulf countries but also while Arab world. Her work which is called "*Vadda'tu Amâli*" is the first novel written by a Saudi Woman writer in the literature history of Saudi Arabia. She took considerable steps to realise her thoughts by establishing magazines and associations. Thanks to her pioneer actions she impressed the women authors in her country and region. Also she paved the way for them to contribute social and literary activities by inspiring and encouraging them. Her actions shows that he took sharing her knowledge and experience in national and international platforms as her duty. Samira's works which includes a lot of articles, stories and novels are not stood as a paper, some of them are adapted into the screenplay. Even though her some works are criticized rightfully in terms of artistically and contextually, she is instrumental in contributing to the novel's development in Saudi Arabia which was in infancy.

Keywords: Literature, The Novel, Saudi Arabia, Female Novelists, Samira Khashoggi.

GİRİŞ

Suûdi Arabistan edebiyatında kadın romancılar serüvenine bir giriş olması düşünülen bu çalışmada ülkedeki ilk kadın roman yazarı ve gazeteci olan Semîra Hâşıkî ele alınmıştır. *Vedda'tu Emâlî* adlı eseriyle Suudi Arabistanlı kadın yazarların edebiyat alanındaki varlığını bir bakıma tescilleyen Semîra, roman yazma faaliyetinin erkek yazarlarla sınırlı olmadığını zımnen ispat etmiştir. Hatta bu eseriyle sadece Suudi Arabistan değil, Arap yarımadasının ilk kadın romancısı payesine de sahip olmuştur. Bintu'l-Cezîreti'l-Arabiyye müstear ismiyle tanınan Semîra Hâşıkî sadece bir roman yazarı olarak kalmamış bilgi, birikim ve deneyimlerini birbirinden farklı çalışmalarla aktarmaya önem vermiştir.¹

Semîra'nın yaptığı faaliyetlerin Suudlu kadınlara henüz eğitim hakkı tanınmadığı bir dönemde gerçekleştiği göz önünde bulundurulduğunda kadın hakları hususundaki çabalarının ne denli zor bir ortamda gerçekleştiği anlaşılacaktır. Özellikle döneminin sosyo-kültürel ve siyasi durumu incelendiğinde çalışmalarının değeri daha net ortaya çıkacaktır. Mamafih Semîra'nın bu çabalarının ülke gerçeklerinden uzak olduğunu söyleyen Suriyeli ilim adamı, edebiyatçı ve yazar Bekrî Şeyh Emîn (ö. 2019), Suudlu edebiyat tarihçisi Mansûr el-Hâzîmî ve Mısırlı edebiyatçı es-Seyyid Muhammed ed-Dîb gibi bazı yazarlar onun muhafazakâr Suudlu kadınları batılılaşmaya davet ettiğini öne sürerek, yaptığı faaliyetlerin beyhude ve sanat değerinden yoksun olduğunu savunurlar.²

Her hâlükârda Semîra yaptığı faaliyetlerle Suudi Arabistanlı kadınları bilinçlendirmeyi amaçlamış, haklarını nasıl elde edeceklerini öğretmeye çalışmış ve toplumun sorunlarına ayna tutan bir edebiyat yazarı olmanın imkânsız olmadığını somut bir şekilde göstermiştir. Ayrıca ülkesinde henüz emekleme evresinde olan romanın gelişimine önemli bir katkı sunmuştur. Semîra'nın edebî kişiliğinden ve romanlarından ilham alan Suud edebiyatının ve gazeteciliğinin öncü isimlerinden kadın yazar Hind Sâlih Bâgaffâr, kız arkadaşını öldürmekle itham edilen bir kızı anlattığı ve Suud romancılık serüveninin ilk uzun romanı niteliğine sahip *el-Berâetu'l-Mefkûde* (Kayıp Masumiyet-1972) adlı eseriyle bu sürece katılır. Edebiyat ve tarih alanlarında onlarca kitap ve makale kaleme alan Bâgaffâr, Semîra'nın izinden giderek ülkedeki kadın yardım cemiyetlerinin yanı sıra pek çok sivil toplum örgütünün de etkin bir üyesi olur. Hem ulusal hem de uluslararası platformda ülkesinin gelenek, görenek ve el sanatlarını anlatarak ülke kültürünün tanıtılması için ciddi bir gayret sarf eder. Türkiye, Rusya ve İngiltere gibi pek çok ülkede Suudi Arabistan'ın kültürünü

¹ Ahmed el-Ğur, "Semîra Hâşıkî Bintu'l-Cezîreti'l-Arabiyye: er-Rivâiyetu'l-leti Keseret İhtikare'r-Ricâli li'l-Edeb", *el-Yemâme* 69/2616 (Temmuz 2020), 6-7.

² Bekrî Şeyh Emîn, *el-Hareketu'l-Edebiyye fi'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye*, 5. bs., (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1986), 509; es-Seyyid Muhammed ed-Dîb, *Fennu'r-Rivâye fi'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye Beyne'n-Neş'e ve't-Tetavvur*, 2. bs., (Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1995.), 163. Hâlid Muhammed Gâzi, *el-Kıssatu'l-Kasıra fi Edebi'l-Mer'eti's-Suûdiyye* (Kahire: Vikâletu's-Sihâfeti'l-Arabiyye, 2016), 47; Mansûr İbrâhîm el-Hâzîmî, *Mevsû'atu'l-Edebi'l-Arabiyyi's-Suûdiyyi'l-Hadîs* (Riyad: Dâru'l-Müfredât li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2001), 5/39.

yansıtan yüzlerce giyim ve sanat sergisi düzenler. Kendinden sonra gelen kadın yazarları da etkileyen Bâgaffâr bir bakıma Semîra'nın kapısını araladığı edebî ve kültürel bilinç hareketine özgülük kazandırarak gelişmesini sağlar.³

Ülkemizde Suudi Arabistan edebiyatına yönelik yapılan çalışmaların bir elin parmak sayısını geçmeyecek kadar az olduğu göz önüne alındığında bu alanda ciddi bir ihtiyaç olduğu anlaşılmaktadır. Binaenaleyh ilgili alanda bir boşluğu dolduracağı düşüncesiyle *Suudi Arabistan Edebiyatının İlk Kadın Roman Yazarı Semîra Hâşıkî* adlı bu çalışma ele alınarak Suud romanına dikkat çekmeye çalışılmıştır.

Suudi Arabistan romanına ilişkin ülkemizde yapılan akademik çalışmalardan bazıları şunlardır:

- Hasan Harmancı'nın, *Abdurrahmân Munîf'in el-Eşcâr ve İğtiyâlu Merzûk* adlı eserinin teknik ve tematik yönden İncelenmesi adlı yüksek lisans tezi.⁴
- Adnan Arslan'ın, *Abdurrahman Münif'in Romancılığı* adlı doktora çalışması.⁵
- Ülkü Tuğrul'un *Abdurrahman Munif'in Şarku'l-Mutevassit adlı Romanının İncelenmesi* adlı yüksek lisans tezi.⁶
- Hatice Erbay'ın *Abdurrahmân Munîf'in Sibâku'l-Mesâfâti't-Tavîle* adlı Eserinin Roman Tekniği Açısından İncelenmesi adlı yüksek lisans tezi.⁷
- Davut Orhan'ın, *Suudî Arabistan Romanı (1930-2000)* adıyla yayımlanmış doktora çalışması⁸ ve *Suûdi Arabistan Edebiyatında Kadın Romancılar"⁹ ile Suudi Arabistan Romanlarında Anlatım Tekniği Olarak Diyalog ve İç Monolog"* adlı makaleleri.¹⁰

Çalışmanın temel olarak aşağıdaki sorulara yanıt vermesi hedeflenmiştir

- ✓ Suudi Arabistanlı kadın yazarlar, ülkelerinin romancılık serüvenine katkıda bulunmuşlar mıdır?
- ✓ Suudi Arabistan edebiyatının ilk kadın roman yazarı kimdir?
- ✓ Suudi Arabistan romancılığının ilk kadın yazarının eserleri hangileridir ve özellikleri nelerdir?

³ Muhammed Altuncî, *Mu'cemu A'lâmî'n-Nisâ* (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2001), 180; Cerîdetu'r-Riyâd, "Hind Bâgaffâr Tahsulu alâ'd-Duktura fî't-Târîh ve'l-Felsefe" <http://www.alriyadh.com/128990> (Erişim 02 Nisan 2018).

⁴ Hasan Harmancı, *Abdurrahmân Munîf'in el-Eşcâr ve İğtiyâlu Merzûk Adlı Eserinin Teknik ve Tematik Yönden İncelenmesi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013).

⁵ Adnan Arslan, *Abdurrahmân Munîf'in Romancılığı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017).

⁶ Ülkü Tuğrul, *Abdurrahman Munif'in Şarku'l-Mutevassit Adlı Romanının İncelenmesi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

⁷ Hatice Erbay, *Abdurrahmân Munîf'in Sibâku'l-Mesâfâti't-Tavîle Adlı Eserinin Roman Tekniği Açısından İncelenmesi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

⁸ Davut Orhan, *Suudi Arabistan Romanı (1930-2000)* (İstanbul: Akdem Yayınları, 2020).

⁹ Davut Orhan, "Suudi Arabistan Edebiyatında Kadın Romancılar", *Social Sciences Studies Journal* (SSSJJournal), 4/15 (Mart 2018).

¹⁰ Davut Orhan, "Suudi Arabistan Romanlarında Anlatım Tekniği Olarak Diyalog ve İç Monolog". *Dergiabant* 8/2 (Kasım 2020): 366-378.

Konuyla ilgili onlarca kaynağın taranması neticesinde ortaya çıkan bu çalışmada ilk olarak Semîra Hâşıkî'nin hayatına, ailesine ve eğitime ilişkin bilgiler aktarılmakta ardından edebî kişiliği ve kültürel faaliyetleri irdelenmektedir. Son olarak da kaleme aldığı başlıca eserlerine ışık tutulmaktadır.

Semîra Hâşıkî'nin hayatını ve eserlerini anlatmaya başlamadan önce Suudi Arabistan kadın roman yazarları tarihine değinmek yerinde olacaktır. Bu bağlamda Suud kadın romancılığını üç dönem halinde incelemek mümkündür.¹¹

1. Doğuş Dönemi-1960-1979: Bu dönem yukarıda da geçtiği gibi Semîra Hâşıkî'nin *Vedda'tu Emâlî* adlı romanıyla başlar. Edebî çalışmalarına aralıksız devam eden Semîra bu dönem içinde birçok roman daha kaleme alır. 1972 yılında ise Suud gazeteciliğinin öncülerinden Hind Bâğaffar *el-Berâetu'l-Mefkûde* adlı romanı yayımlar. Bilahare 'Aişe Zahir Ahmed, Nezihe Kutbi ve Hûdâ er-Reşîd bu sürece dahil olur. 1978 yılında 2. baskısı yapılan *el-Berâetu'l-Mefkûde* ile Aişe Zâhir Ahmed'in Nâdi Cidde'l-Edebî tarafından yayımlanan *Besmetun min Buhayrâtı'd-Dumû'* (1979) adlı eserleri hariç doğuş dönemi eserlerinin hepsi Suudi Arabistan dışında yayımlanmıştır. Altısı Semîra'ya ait olmak üzere on romanın yayımlandığı bu dönemde kadın teması ön plana çıkmıştır. Bu eserler her ne kadar sanatsal bakımdan pek takdir görmemişse de birçok edebiyatçı Suudi Arabistan'ın kültürel ve düşünsel dünyasına katkıda bulduklarını belirterek bunları kadın romancılığının özgün ve öncü eserleri olarak değerlendirmiştir.¹²

Ayrıca Hûdâ er-Reşîd'in *Ğaden Seyekûnu'l-Hamîs* (1976) adlı eseri roman teknikleri açısından bu dönemdeki diğer eserlere nispeten roman olarak adlandırılmayı hak eden yegâne eser olduğu ve bir dönüm noktasını temsil ettiği pek çok eleştirmence ifade edilmiştir.¹³

2. Gelişim ve Olgunlaşma Dönemi-1980-1999: Kadın romancıların seslerini daha gür duyurdukları bu dönemin en büyük etkeni ülke çapında görülen ekonomik zenginliğin yanı sıra eğitim-öğretim faaliyetlerinin yaygınlaşması ve eğitim kurumlarının çoğalmasındır. Ayrıca Körfez Savaşı'nın ardından başlatılan reform hareketinin yanı sıra küreselleşme gibi faktörler de bu dönemin oluşmasında önemli bir rol oynamıştır. 10 romanın yayımlandığı 1980-1989 yılları arasında kadın romancılar listesine önceki dönem yazarlarının yanı sıra Safiye Amber, Safiye Ahmed Bağdâdî, Emel Şetâ, Recâ Âlim, Behiye Bûsebit, Ahd İnânî gibi Suûdî kültürel

¹¹ Nebîl Abdurrahmân el-Mehîş, "er-Rivâyetu'n-Nisâiyyetu's-Suûdiyye Es'iletu'l-Huviyye ve'l-Mevkîf mine'l-Âher", *el-Mer'e fî Hitâbi'l-Edebiyyi ve'l-İ'lâmiyyi ve's-Sekâfiyyi: Vekâiu'l-Mu'temeru'd-Duveliyyi'l-Edebiyyi's-Sâlis* ed. Abdurrahîm Murâşide-Heysem Ahmed el-Azzâm, (İrbid: Dâru'l-Kitâbi's-Sekâfi, 2016), 754.

¹² Sâmi el-Cem'ân, *Hitâbu'r-Rivâyeti'n-Nisâiyyeti's-Suûdiyye ve Tehavvulâtîha*, (Riyad: en-Nâdi'l-Edebî bi'r-Riyâd, 2013), 51; Orhan, "Suudi Arabistan Edebiyatında Kadın Romancılar", 722.

¹³ Sultân b. Muhammed el-Hur'ân, *Menâhîcu Nakdu'-r-Rivâyeti's-Suûdiyye* (Riyad: Dâru Câmî'ati Melik Suûd li'n-Neşr, 2016), 99; Abdurrahmân b. Muhammed el-Vehhâbî, *er-Rivâyetu'n-Nisâiyyetu's-Suûdiyye ve'l-Mutegayyirâtu's-Sekâfiyye: en-Neş'e ve'l-Kadâya ve't-Tetavvur*, 3. bs., (Cidde: Kunûzu'l-Ma'rife li'n-Neşri ve't-Tevzî, 2015), 15, 71-73.

çevresinden beslenen birbirinden farklı eğilimlere sahip yazarlar da yer almıştır. 130 civarında romanın yayımlandığı 1990-1999 yıllarında ise listeye Zeyneb Hefnî, Nedâ Ebû Ali, Sabâ el-Heriz, Leylâ el-Uheydib, Umeyme el-Hamîs, Semr el-Mukrın, Kumâşe 'Uleyyân, Selvâ Demenhûrî, Bedriye el-Bișr, Zâfire el-Meslûl, Nûrâ el-Muhaymîd, Leylâ el-Cuhenî, Nûrâ el-Ğamidî ve Fâtima Bintu's-Sarât gibi onlarca genç isim eklenmiştir. Gelişim ve olgunlaşma dönemi olarak adlandırılan bu dönemin romanları incelendiğinde toplumunun günlük yaşantısının derinlemesine analiz edildiği, konuşulamayan konuların romanlara konu edilerek tartışmaya açıldığı, romanın sanatsal bakımdan bir değişim ve dönüşüm evresini yaşayarak geliştiği görülmektedir.¹⁴

3. Zirve Dönemi-2000 ve sonrası: Suud romancılığının altın çağı olarak kabul edilen 2000'li yıllarda yaşanan edebî canlılık erkek yazarlarla sınırlı kalmamış, kadın romancılar cephesi de bu hareketlilikten payını almıştır. Kadın yazarlar tarafından kaleme alınan roman sayısında âdeta bir patlama yaşanmıştır. Halen devam eden bu dönemin tetikleyici birçok faktörü olmakla birlikte en öne çıkan faktörlerinden biri de ABD'de gerçekleşen 11 Eylül olaylarının Suud toplumuna yansımaları ve Suud hükümetinin 2000 yılında imzaladığı Kadına Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlemesi Sözleşmesi'nin (CEDAW) gereklerini yerine getirmeye yönelik attığı stratejik adımlardır. Özellikle 2001 yılından sonra Suudi Arabistan'da kadınlara tanınmaya başlanan kültürel, edebî ve ekonomik hakların yanı sıra internet kullanımının hızlı bir şekilde yaygınlaşması kadınların sosyal hayatta daha çok ve daha etkin rol almalarının önünü açmıştır. Feminizm hareketinin de giderek güçlendiği bu dönemde roman, kadınların seslerini daha gür duyurmak için başvurdukları en önemli araçlardan biri haline gelmiştir. Ayrıca sanatsal açıdan ciddi bir gelişme evresine girmiş, kemmiyet bakımından da kayda değer bir artış göstermiştir. Nitekim sadece 2000-2008 yıllarını kapsayan yıllarda yayımlanan roman sayısı geçen kırk yılda yayımlanan roman sayısını iki kat aşmıştır. Hatta kadın yazarlar tarafından yayımlanan eser sayısı bazı yıllarda erkek yazarların eserlerinden daha fazla olmuştur. Kadın yazarlar tarafından yüzlerce romanın kaleme alındığı bu dönemde, Kumâşe el-'Uleyyân, Recâ'Âlem ve Leylâ el-Cuhenî gibi ikinci kuşak kadın yazarları yanı sıra Recâ es-Sânî', Umeyme el-Hamîs, Sarâ el-Uleyvî, Sabâ el-Heriz, Leylâ el-Uheydib, Beşâir Muhammed, Emel el-Farân, Semr el-Mukrın, Bedriye el-Bișr, Mehâ el-Faysal ve Esîr Abdullah en-Neşmî ve Nesrîn Ğendûrâ gibi yetenekli ve genç yazarlar da romancılık serüveninde yer alarak her biri birkaç roman yayımlamıştır. Roman

¹⁴ Hâlid er-Rifâî, *er-Rivâyetu'n-Nisâiyyetu's-Suûdiyye*, (Riyad: en-Nâdi'l-Edebî bi'r-Riyâd, 2009), 43-45; Cem'ân, *Hitâbu'r-Rivâyeti'n-Nisâiyyeti's-Suûdiyye ve Tehavvulâtuha*, 53; Kevser Muhammed el-Kâdî, "Dirasât Nakdu'r-Rivâye fi'l-Edebis's-Suûdî: Tetavvur ve Târîh", *Multekâ'l-Nakdi'l-Edebî ed-Devratu'l-Hâmise: el-Hareketu'n-Nakdiyyeti's-Suûdiyye Havle'r-Rivâye*, (Riyad: en-Nâdi'l-Edebî bi'r-Riyâd, 2015), 324; Hâlid Abdulazîz b. İbrahîm Zevbe', *el-İnhirâfâtü's-Şer'iyye ve'l-Ahlâkiyye fi'r-Rivâyeti's-Suûdiyyeti'n-Nisâiyye m. 2000-m. 2010* (Kahire: el-Merkezu'l-'Arabî li'd-Dirâsâti'l-İnsâniyye, 2012), 62; Orhan, "Suudi Arabistan Edebiyatında Kadın Romancılar", 722.

konularının çeşitlendiği bu dönemde kadın haklarının yanı sıra siyaset, din ve cinsellik konuları da ele alınmış ve olaylar çıplak bir dil ile aktarılmıştır.¹⁵

1.1. Hayatı ve Ailesi

Semîra Bintu'l-Cezîreti'l-Arabiyye ve Semîra Fetâtu'l-Cezîre müstear ismiyle tanınan edebiyatçı yazar ve gazeteci Semîra Hâşıkî, 1935'te Mekke'de muhafazakâr bir çevrede varlıklı ve aristokrat bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi.¹⁶ Annesi Suriye asıllı Semîha Ahmed Sitti (ö. ?) babası ise Muhammed Hâlid Hâşıkî'dir (ö. 1978). Semîra Hâşıkî'nin hayatını ele alan derli toplu bir kaynak olmamasıyla birlikte ulaşılabilen referanslardan elde edilen bilgiler, onun altı çocuklu bir ailenin çocuğu olduğunu ve kardeşlerinin Asiye, Adnan,¹⁷ Adil, İsmâ ve tanınmış bir roman yazarı Suheyr¹⁸ olduğunu göstermektedir. Annesi Semîha'nın ev hanımı, Arap yarımadasında modern anlamda ilk tıp eğitimi alan hekimlerden biri olan babası Muhammed'in¹⁹ ise Suudi Arabistan'ın ilk Kralı Abdülazîz b. Suûd'un (ö. 1953) özel doktoru ve ülkedeki ilk Sağlık Bakanı olmasının yanı sıra devletin farklı kademelerinde önemli görevler üstlenmiş, Mekke'de ülkedeki ilk elektrik şirketini kuran kişi olduğu bilinmektedir.²⁰

Literatürdeki muhtelif kaynaklardan elde edilen veriler, Semîra'nın Türk kökenli Hâşıkî ailesinden geldiğini ve atalarının XVII. yy. civarında Türkiye'nin

¹⁵ Hasen b. Hicâb el-Hâzimî, Hâlid b. Ahmed el-Yûsuf, *Mu'cemu'l-İbdâ'i'l-Edebî fi'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye* (el-Bâha: Nâdi Bâhati'l-Edebî, 2008), 44; Munîrâ Nâsır el-Mubeddel, *Unsa's-Serd* (Beyrut: Muessesetu'l-İntişâri'l-Arabî, 2015), 217-223; Sâmiye Hamdi Sadîk el-Mursî, "Te'nisu'n-Nâs Beyne'l-Mevrusâti's-Şe'biyye ve's-Susyuluciyye", *es-Serdiyât*, C. I, (ed. Sâlih Mu'ayyid el-Ğamidî ve Hüseyin el-Munasra), (Riyad: Dâru Câmî'ati Melik Suûd li'n-Neşr, 2016), 151-153; Zevbe', *el-İnhirâfâtu's-Ser'iyye ve'l-Ahlâkiyye*, 7-9.

¹⁶ Muhammed Hayr Ramadân Yûsuf, *Tekmiletu Mu'cemi'l-Müellifîn* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997), 217-218; Vehhâbî, *er-Rivâyetu'n-Nisâiyyetu's-Suûdiyye*, 15.

¹⁷ İşadami ve uluslararası silah tüccarı, yetmişli ve seksenli yıllarda Arap dünyasının en ünlü milyarderi. Ömrünün sonlarına doğru tüm servetini yitiren Adnan Hâşıkî 2017 yılında vefat eder. bk. Ronald Kessler, *The Richest Man in the World: The Story of Adnan Khashoggi* (New York: Warner Books, 1986), 1-5.

¹⁸ 1947'de Mısır'ın İskenderiye kentinde doğdu. Henüz on dört yaşında iken Arapça'nın yanı sıra İngilizce ve Fransızca'yı da çok iyi konuşabilen Suheyr, ABD'de bulunan San José Eyalet Üniversitesi'nde bir yıl eğitim aldıktan sonra Beyrut Amerikan Üniversitesi'nde eğitimine devam etti. Beyrut İç Dekorasyon Merkezi'ndeki eğitiminden sonra iç mimar ve ressam olarak çalıştı. Kız kardeşi Semîra Hâşıkî'nin romanlarının kapağını da tasarlayan Suheyr, ilk sergisini 1969'da Beyrut'ta açtı. Suudi Arabistan'ın en önde gelen ailelerinden birinin üyesi olarak Arap dünyasındaki kadınların durumunu ortaya koymak için ciddi bir gayret gösterdi. Dünya çapında çeşitli konferanslara katıldı. *Mirage* (1996), *Nadia's Song* (1999) ve bir kadının hayatını yeniden inşa etme mücadelesinin anlatıldığı *Mozaic* (2004) adlı romanları yazdı. Gerçekleştirdiği iki evliliğinden dört kızı olan Suheyr hâlihazırda New York'ta yaşamaktadır. bk. <https://www.encyclopedia.com/arts/educational-magazines/khashoggi-soheir-1947> (Erişim 20 Haziran 2021).

¹⁹ Kessler, *The Richest Man in the World: The Story of Adnan Khashoggi*, 24.

²⁰ <http://khashoggifamily.blogspot.com/> (Erişim 28 ağustos 2021); Kessler, *The Richest Man in the World: The Story of Adnan Khashoggi*, 24.

Kayseri ilinden gelerek Medine'ye yerleştiklerini göstermektedir.²¹ Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kabrinin de bulunduğu mescitte bir takım hizmetlerde bulunmak amacıyla Medine'ye göç eden söz konusu aile, kuşaktan kuşağa Mescid-i Nebevî'ye müezzin ve hizmetkâr yetiştiren köklü ve saygın ailelerden biri olarak tanınır.²² Bu görüşün teyidi doğrultusunda yapılan çeşitli araştırmalarda Semîra'nın büyük babası Hâlid Abdulkâdir Hâşıkî'nin (ö.?) Osmanlı döneminde²³ ailenin bir diğer üyesi Sadaka Hasan Hâşıkî'nin de (ö. 2012) Suudi Arabistan Krallığı döneminde Medine belediye başkanı olarak görev yaptıkları tespit edilmiştir.²⁴ Ayrıca hâlihazırda Mescid-i Nebevî müezzinlerinin şeyhi olan Abdurrahmân Abdülilâh Hâşıkî'nin hem babası Abdülilâh İbrahîm Hâşıkî'nin (ö. 1995) hem de amcası Hasân İbrahîm Hâşıkî'nin (ö. ?) aynı mescidin müezzinleri olarak görev aldıkları bilinmektedir. Binaenaleyh ulaşılan bu bilgilerin yukarıdaki görüşün doğruluğunu teyit ettiğini söylemek mümkündür.²⁵

Medine Müdafaası'nın sürdüğü yıllarda (1916-1919) pek çok aile gibi Hâşıkî ailesinden de Semîra'nın babası Muhammed Hâlid, iki amcası Abdullah Hâlid ile Hamza Hâlid²⁶ ve diğer bazı aile fertleri İttihat ve Terakki Cemiyeti tarafından Anadolu'ya yerleştirilir. Yerleştirildikleri yerde bir müddet kalan aile sonraları İzmir'e oradan da Şam'a gider.²⁷ Muhammed Hâlid Şam'da tıp eğitimi alarak cerrah olur.²⁸ Abdulaziz b. Suud'un Hicâz'a hâkim olmasının ardından ise özel kliniğini açmak üzere Mekke'ye döner. Daha sonra sağlık bakanı sekreteri olarak Riyad'a taşınır ve kralın özel doktoru olarak görev alır. İhtiyaç üzerine radyoterapi eğitimi için bir müddet Paris'e gönderilir. Uzun bir süre Riyad'da kalan Muhammed Hâlid burada bazı ticari faaliyetlerde de bulunur. Ancak 1970'lerde Lübnan'a giderek orada yaşamını sürdürür. 1974'te Lübnan İç Savaşı'nın başlamasıyla buradan ayrılarak Londra'ya yerleşir. 1978'de Riyad'a dönen Muhammed Hâlid Hâşıkî Riyad Merkez Hastanesinde geçirdiği cerrahi bir operasyonun ardından vefat eder. Naası Medine'ye götürülerek Cennetu'l-bakî mezarlığına defnedilir.²⁹

²¹ Kessler, *The Richest Man in the World: The Story of Adnan Khashoggi*, 23.

²² <http://khashoggifamily.blogspot.com/> (Erişim 28 ağustos 2021);

²³ Osmanlı Arşivi (BOA), *Mütenevvi Maruzat Evrakı* (Y.MTV), No. 261/154.

²⁴ Ali Hâfiz, *Fusûlun min Târîhi'l-Medîneti'l-Munevvere*, 3. bs., (Cidde: Şeriketu'l-Medîne li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, 1996), 401.

²⁵ https://www.marefa.org/جمال_خاشقجي (Erişim 20 Haziran 2021).

²⁶ Suudlu Ünlü gazeteci Cemal Kaşıkî'nin (ö. 2018) büyük babası. bk. *Tûla, Seferberlik ve Celâu Ehli'l-Medîneti'l-Munevvere*, 226.

²⁷ Medine dışına gönderilen yüzlerce kişiden biri olan Abbas Abdulcevâd'ın (ö.?) Hâşıkî aile reisi Esad Sâlih Hâşıkî'ya gönderdiği 29 Recep 1336 (10 Mayıs 1918) tarihli bir belgede isimleri yazılı kişilerin çoğunun ilk olarak Kütahya'ya yerleştirildiklerini kaydeder. Bilahare Kütahya ve Uşak'a yerleştirilenlerin İzmir'e gittiklerini belirtir. Onlarca ismin yer aldığı söz konusu vesikada Hâlid Hâşıkî'nin çocuklarından Hamza ve Abdullah'ın isimleri de bulunur. bk. Sâid b. Velîd Tûla, *Seferberlik ve Celâu Ehli'l-Medîneti'l-Munevvere*, 2. bs., (Medine: Nâdi'l-Medîneti'l-Munevvere'l-Edebî, 2018), 226.

²⁸ Tûla, *Seferberlik ve Celâu Ehli'l-Medîneti'l-Munevvere*, 226.

²⁹ <http://www.arabicmagazine.com/Arabic/ArticleDetails.aspx?Id=4623> (Erişim 10 Ağustos 2021).

1.2. Eğitimi ve Evliliği

Ağabeyi Adnan Hâşıkî (ö. 2017) ile beraber 1940'lı yılların sonlarında eğitim için Mısır'a giden Semîra ortaöğrenimini İskenderiye'deki İngiliz Kız Okulu'nda tamamlamasının ardından İskenderiye Üniversitesi Ticaret Fakültesi Ekonomi Bölümü'nde eğitimini sürdürür.³⁰ Hayatının büyük bir bölümünü Mısır, Lübnan ve Avrupa'da geçiren Semîra³¹ üniversiteden mezun olduktan sonra 1954'te Mısırlı ünlü işadamı Muhammed el-Fâйд ile evlenerek İskenderiye'de yaşamına devam eder. Bu evlilikten Dûdî (ö. 1997) olarak ünlünen İmâd Muhammed el-Fâйд adlı bir erkek çocuğu olur.³² Ancak el-Fâйд ile olan evliliği iki yıl sonra sona erer. Kocasından boşanmasının ardından kendini edebiyata vererek *Vedda'tu Emâlî* (Elveda Umutlarım) adlı eserini kaleme almaya başlar. Semîra daha sonra birkaç kez daha evlilik yapmasına rağmen³³ hepsinin sonu ilk evliliğinden farklı olmaz.³⁴ Kaleme aldığı romanlarının trajediyle son bulmasından da anlaşılacağı üzere yaptığı tüm evliliklerde aradığı mutluluğu bir türlü bulamadığından bu durumu eserlerine yansıtarak içini dökmeye çalışır.³⁵ Yaşamını derinden etkileyen hayal kırıklıkları ve kötü anılardan kurtulmak için uzun süre antidepresan kullanan Semîra 1986 yılında geçirdiği kalp krizi sonucunda Kâhire'de vefat eder.³⁶

1.3. Edebî Kişiliği ve Kültürel Faaliyetleri

Suudi Arabistan edebiyatında kadın roman yazarları, her ne kadar Mısır ve Suriye gibi modern Arap edebiyatının öncü ülkeleri gibi çok erken bir dönemde ortaya çıkmamışsa da Körfez ülkeleri yanı sıra Ürdün, Yemen, Libya, Sudan ve Fas gibi Arap ülkelerine nazaran erken bir dönemde görülmüştür. Suudi Arabistan, gazeteci ve roman yazarı Semîra Hâşıkî'nin yayımladığı *Vedda'tu Âmâlî* adlı eserin ev sahibi olarak hem körfez ülkelerinden hem de birçok Arap ülkesinden önce edebiyat

³⁰ Ğarîd eş-Şeyh Muhammed, *Mu'cemu Alâmu'n-Nisâ fi'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye*, (Beyrut: Dâru'n-Nuhbe, 2019), 173-174; Ğur, "Semîra Hâşıkî Bintu'l-Cezîreti'l-Arabiyye: er-Rivâiyetu'l-leti Keseret İhtikare'r-Ricâli li'l-Edeb", 6; Ramadân Yûsuf, *Tekmiletu Mu'cemi'l-Müellifîn*, 218.

³¹ Sâlih Mu'ayyid el-Gâmidî, *Mukârabât fi'l-Kitabeti's-Serdiyyeti's-Suûdiyye* (Riyad: Dâru Câmiatu'l-Melik Suûd li'n-Neşr, 2017), 70.

³² 15 Nisan 1955 yılında İskenderiye'de doğan, film yapımcısı Dûdî el-Fâйд, 31 Ağustos 1997'de Galler Prensesi Diana ile Paris'te gerçekleşen trafik kazasında ölür. bk. <https://www.britannica.com/biography/Mohamed-al-Fayed#ref1079173> (Erişim 20 Haziran 2021).

³³ Semîra Hâşıkî Muhammed el-Fâйд'ten boşandıktan sonra Suriye kökenli Suudlu diplomat ve işadamı olan dayısının oğlu Enes Yûsuf el-Yâsîn (ö. 1974) ile evlenerek Hindistan'da yaşar ve bu evliliğinden Cumale adlı bir kızı olur. Ancak bu evliliği de kısa sürer. Daha sonra Lübnanlı genç diplomat Abdurrahmân Esîr ile evlenir. Ancak bu evliliği de uzun sürmez. bk. Step News Agency, Suudiyetun Zevcuhâ Milyarder Mısırlı. <https://www.youtube.com/watch?v=Y8gHgDuhS30>. (Erişim 09 Ağustos 2021).

³⁴ Step News Agency, Suudiyetun Zevcuhâ Milyarder Mısırlı. (Erişim 09 Ağustos 2021). <https://www.youtube.com/watch?v=Y8gHgDuhS30>.

³⁵ Ramadân Yûsuf, *Tekmiletu Mu'cemi'l-Müellifîn*, 218.

³⁶ Rifâî, *er-Rivâiyetu'n-Nisâiyetu's-Suûdiyye*, 76.

tarihine geçmiştir.³⁷ Semîra gerek kaleme aldığı eserlerle ve gerekse kadınlara yönelik sosyal projeleriyle hem sosyal ve kültürel mahfillerin hem de entelektüel çevrelerin yakın ilgisini çekerek, birçok ülkede kadın edebiyatçıların öncüsü olarak kabul görmüş,³⁸ modern Arap dünyasında kadın hakkını savunma ve kadınlara yönelik fırsat eşitliği oluşturma yönünde somut girişimleri olan ilk yazarlardan biri olarak tanınmıştır.³⁹

Yaşadığı muhafazakâr toplumun aksine özgür bir yaşamı olan Semîra, kültür, sanat ve edebiyat heveslisi olan bir birey olarak yazarlık hayatına henüz on beş yaşında genç bir kız iken kısa öyküler yazarak başlar.⁴⁰ Daha sonraları toplumun kadın hakları konusunda bilinçlenmesine yönelik sivil toplum örgütlerinin ve basın-yayın mecralarının oluşturulması için ciddi bir çaba sarf eder. Bu çerçevede 1962'de Muzaffer Edhem (ö.?), Prenses Sara bint Faysal ve Latife bint Faysal ile birlikte Cem'iyetu'n-Nahdati'n-Nisâiyyeti'l-Hayriyye'yi (en-Nahda Kadın Hayır Kurumu) kurar. Daha sonra resmî bir statü elde eden bu kurum, 2019'da da Birleşmiş Milletler Ekonomik ve Sosyal Konseyi (ECOSOC) tarafından resmen akredite edilip sivil toplum kuruluşu olarak danışmanlık statüsü kazanır.⁴¹ Kadınlara yönelik faaliyetlere sürekli yenilerini ekleyen Semîra içinde kızlara yönelik özel bir kütüphanenin de yer aldığı Nâdî Feteyâti'l-Cezîreti's-Sekâfî (Arap Yarım Adası Kızları Kültür Kulübü) adlı bir kadın kulübünün kurulmasına da öncülük eder.⁴²

Döneminin en fazla esere sahip kadın yazarlardan biri olan Semîra,⁴³ 1963 yılında kadınların maruz kaldığı çeşitli sorunları ele alan *Yekazatu'l-Fetâtil-Arabiyyeti's-Suûdiyye* (Suudi Arabistanlı Kızın Uyanışı) adlı bir eser de yayımlar. Semîra, Beyrut merkezli Mektebu't-ticârî tarafından basılan söz konusu eserin *el-Mer'e ve't-Ta'lîm* (Kadın ve Eğitim) başlıklı makalesinde özetle şöyle der:

³⁷ Huseyn el-Menasra, *Huvriyyâtu'l-Âlemi's-Suflî* (Mısır: Kutubnâ, 2021), 167.

³⁸ Suâd el-Mânî, "Semîra Hâşıkî", *Kâmûsu'l-Edebi'l-Arabiyyi'l-Hadîs*, ed: Hamdî es-Sekkût, (Kahire: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-'Amme li'l-Kitâb, 2015), 343; el-Mehîş, "er-Rivâyetu'n-Nisâiyyetu's-Suûdiyye Es'iletu'l-Huviyye ve'l-Mevkîf mine'l-Âher", 754; el-Vehhâbî, *er-Rivâyetu'n-Nisâiyyetu's-Suûdiyye*, 15.

³⁹ XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren aralarında Mısırlı Lâtîfe ez-Zeyyât (ö. 1996), Nevâl es-Sa'dâvî, Elîfe Rif'at (ö. 1996) ve Selvâ Bekr (ö. 1949); Iraklı Deyzî el-Emîr; Lübnanlı Leylâ Ba'lebekkî, Emîlî Nasrullah, Hanân eş-Şeyh ve Hüdâ Berekât; Filistinli Seher Halîfe ve Liyâne Bedr; Suriyeli Gâde es-Semmân (ö. 1942); Cezayirli Asiye Cebbâr (ö. 2015); Suudlu Semîra Hâşıkî (ö. 1986) gibi simaların bulunduğu pek çok yazar eserlerini kadın hakları, kadının toplumsal statüsü ve kadın-erkek eşitliği ekseninde kurgulamışlardır. bk. Cemâluddîn b. Şeyh, *Mu'cemu Âdâbi'l-Lugati'l-Arabiyye ve'l-Edebi'l-Frenkfunî el-Megâribî*, çev. Misbâh es-Samed (Beyrut: el-Müessesetu'l-Câmi'iyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2008), 251-257; Rahmi Er, "Roman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), XXXV/165.

⁴⁰ Nesîm es-Samâdî, "Dirâsetun fî Edebi'l-Mer'eti's-Suûdiyyeti'l-Kasasî", *Âlemu'l-Kutub* 1/4 (Şubat 1981), 519; Gâzi, *el-Kissatu'l-Kasîra fî Edebi'l-Mer'eti's-Suûdiyye*, 46.

⁴¹ <https://www.alnahda.org/about/> (Erişim 09 Ağustos 2021).

⁴² Ğarîd eş-Şeyh, *Mu'cemu Alâmu'n-Nisâ fî'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye*, 173.

⁴³ Gâmidî, *Mukârabâtun fî'l-Kitabeti's-Serdiyyeti's-Suûdiyye*, 39-42; es-Samâdî, "Dirâsetun fî Edebi'l-Mer'eti's-Suûdiyyeti'l-Kasasî", 519.

“Eğitim, ruhu yücelten ve insanı olgunlaştıran manevî bir gıdadır. İlme ve irfana önem veren devletler terakki eder, önem vermeyenler ise geriler. Yüce Allah, Anne, eş, çocuk, ev sahibi ve ev idarecisi gibi rollere sahip olan kadını yaratılış gayesini en güzel şekilde ifa edebilecek şekilde yarattı. Bundan dolayıdır ki İslâm dini, kadının toplumuna yararlı, ideal bir anne olabilmesi için gerekli olan hususlara teşvik ve davet eder. Bu noktaya riayet etmeyen en önemli vazifesini ihmal eder. İslâm, kadının çocuklarını büyüten, torunlarını gözetken bilinçli bir birey olarak hedeflerine ulaşmasının önünü açacak eğitimi gerekli kılmıştır. (Şairin dediği gibi: “Eğitirsen! Bir okuldur kadın! * Yetiştirmiş olursun iyi bir toplum!) Kadına, eşini nasıl mutlu edeceğini, çocuğunu nasıl eğiteceğini, evini nasıl düzenleyeceğini, sırrını nasıl muhafaza edeceğini, çocuklarının sağlığını nasıl koruyacağını, rabbine nasıl ibadet edeceğini ve ülkesinde nasıl baş üstünde taç olacağı öğretilmelidir. Ona Allah ve vatan sevgisini, temizliği ve ilk yardım öğretelim. İslâm dininin yüce ilke ve öğretileri, kadına yardım etmeyi, onu haksızlığa karşı koruyup kollamayı, haklarını gözetmeyi emreder. Ayrıca ona en geniş özgürlüğü bahşeden, mülkünde tasarruf yetkisi veren de İslâm’dır.”⁴⁴

Kadın haklarını savunmayı kendine bir görev edindiği görülen Semîra, 1965’te Arap-Suud Kadın Birliği Başkanı olarak seçilir. 1974’te kadının toplumdaki konumu, önemi, eğitimi ve sosyal hayata katkısı gibi konuların ele alındığı *eş-Şarkiyye* adlı kadın dergisini çıkarır⁴⁵ ve aynı adla bir yayınevi kurar. Ülkedeki ilk profesyonel kadın dergisi niteliğine sahip olan *eş-Şarkiyye* aylık olarak yayımlanır.⁴⁶ Kahire, Beyrut, Madrid ve Paris gibi birçok Arap ve Avrupa ülkesinde temsilcisi olan derginin hem idarî ve malî işlerini hem de editörlüğünü üstlenmekle kalmaz onda yayımlanmak üzere pek çok makale de kaleme alır.⁴⁷ “*Mecelletun Nisâiyyetun Suûdiyye*” (Suudi Arabistan Kadın Dergisi) sloganıyla yayın hayatına başlayan söz konusu derginin sloganı 1978’den itibaren “*Mecelletu’l-Mer’eti’l-Arabiyye*” (Arap Kadının Dergisi) olur.⁴⁸

Birleşmiş Milletler, 1980’de Kopenhag’ta düzenlenen Dünya Kadın Konferansı’nda Semîra’yı Müslüman kadınların haklarına yönelik bir rapor sunmakla görevlendirir. Bu çerçevede hazırladığı *el-Mer’e fi’l-İslâm ve Tehaddiyâti’l-Asr* (İslâm’da Kadın ve Çağın Zorlukları) başlıklı raporuyla sesini daha geniş kitlelere duyurma fırsatını elde eder.⁴⁹ Sinemaya da ilgisi olan Semîra, modern Mısır edebiyatının ünlü oyun yazarı ve romancısı Tefk el-Hakîm’in (ö. 1987)

⁴⁴ Semîra Bintu’l-Cezîreti’l-Arabiyye, “Ta’lîmu’l-Mer’e fi Kitâbât er-Ruvvâd”, *Hukûl* (Eylül 2007), 81-83.

⁴⁵ Ramadân Yûsuf, *Tekmiletu Mu’cemi’l-Müellifîn*, 218.

⁴⁶ Noha Mellor, “More than a Parrot The Case of Saudi Women Journalists”, *Journal of Arab & Muslim Media Research* 3/3 (Aralık 2010), 207-222; el-Menasra, *Huvriyyâtu’l-Âlemi’s-Suflî*, 167.

⁴⁷ Madawi Al-Rasheed, *A Most Masculine State: Gender, Politics and Religion in Saudi* (New York: Cambridge University Press, 2013), 94-95; Mânî, “Semîra Hâşıkî”, 343.

⁴⁸ <http://www.alsharkiahmag.com/about-us/> (Erişim 09 Ağustos 2021).

⁴⁹ Emîn Suleymân Seydû, Muhammed b. Abdurrezzâk el-Kaş’emî, *Mevsûatu’l-Edebi’l-Arabiyyi’s-Suûdiyyi’l-Hadîs*, C. IX, (Riyad: Dâru’l-Müfredât li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 2001), 69; Step News Agency, *Suûdiyyetun Zevcuhâ Milyarder Mısırî*. <https://www.youtube.com/watch?v=Y8gHgDuhS30>. (Erişim 09 Ağustos 2021).

üçlemesinden *'Usfûr mine's-Şark'*ın (Doğulu Bir Serçe-1938) beyaz perdeye uyarlanması için çalışır. Mısırlı Nûr eş-Şerîf (ö. 2015) ile aktris Suâd Husnî'nin (ö. 2001) başrollerini paylaştığı *'Usfûru's-Şark'* (Doğu Serçesi) adlı filmi koordine ederek finansmanını üstlenir. 1984'te tamamlanan bu film 1986'da gösterime girer. Filmin açılış jeneriğinde ilk olarak Semîra ile Tevfîk el-Hakîm'in yazışmalarından bir örneğe yer verilir. Ardından Arapça olarak filmin yönetmeni, oyuncularını, yapımcı şirketini ve filmin adı gibi bilgileri listelenir. Bitiş jeneriğinde ise aynı bilgiler Fransızca olarak tekrarlanır.⁵⁰

Semîra Hâşıkî'nin ülkede henüz kadınlara resmî olarak eğitim hakkının tanınmadığı bir dönemde bir roman kaleme alması geniş yankı uyandırmış, kültürel ve fikrî etkisi ülkesinin sınırlarını aşarak birçok Arap ülkesinde hissedilmiştir. Semîra'nın hem *Berîku 'Ayne'k* adlı romanının sinematik esere dönüşmesinden hem de onun Tevfîk el-Hakîm'in *'Usfûr mine's-Şark'* romanını sinemaya uyarlamasından da anlaşılacağı üzere eserlerini yazılı tür ile sınırlı bırakmayarak daha geniş kitlelere ulaşmaya çalışmıştır. Sonuç olarak Semîra, Arap toplumlarının yaşantısına ışık tutan entelektüel bir kadın yazar olarak hem ulusal hem de uluslararası alanda adını duyurmayı başarmıştır.

Mısır'daki edebî salonların müdavimlerinden olan Semîra'nın,⁵¹ Tevfîk el-Hakîm ile olan yazışmalarında görüleceği gibi zamanın ünlü edebiyatçılarıyla bir iletişim halinde olduğu ve edebî melekесinin gelişiminde onlardan istifade ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Tevfîk el-Hakîm, sinemaya uyarlanan *'Usfûr mine's-Şark'* adlı eseri için 5 Mayıs 1984 tarihinde Semîra'ya hitaben yazdığı mektupta şu ifadeleri kullanır:

*"Sayın Hanımefendi yazar Semîra Muhammed Hâşıkî!
el-Hakîm üçlemesinden uyarlanan 'Usfûr Mine's-Şark (geçici isim) adlı filmin yapımcı ve yönetmenliğini üstlenmenize muvafakat ederim. İşbu hususla ilgili tüm haklarımı filmin yapımcı ve sahibi hanımefendi Semîra Muhammed Hâşıkî'ye devretmeyi, tasarruf hakkına sahip tek kişi olacağından yapacağı her türlü tasarrufu, filmin ticarî arzını ve konuyla ilgili hususlarda hiçbir şekilde ona rucû etmeyeceğimi kabul ediyorum."*⁵²

Semîra da el-Hakîm'e yazdığı 6 Ocak 1985 tarihli cevabî yazıda şu satırlara yer verir:

*"Arap edebiyatının büyük üstadı Tevfîk el-Hakîm!
Çağımızın önemli bir evresinde Arap ulusunun evlatlarına, bir toplumun, bir insanın hayat nabzını ve düşüncesini yansıtan 'Usfûru's-Şark' adlı filmin yapımcı sorumluluğunu şahsıma tevdi etmenizle göğsüme taktığınız bu madalya beni fevkalâde mutlu ve bahtiyar kıldı. Ulusumu mutlu edecek, beni onurlandıracak böylesi bir hizmeti sunmama vesile olan 'Usfûru's-Şark'ın çekiminde muvaffak olmayı umuyorum."*⁵³

⁵⁰ Ğarîd eş-Şeyh, *Mu'cemu Alâmu'n-Nisâ fi'l-Memleketi'l-Arabîyyeti's-Suûdiyye*, 173; Yusûf Fransîs, *'Usfûru's-Şark (Film, 1986)*. 01:01:01-01:02:18.

⁵¹ https://mohsenatyyat.blogspot.com/2017/03/blog-post_8.html (Erişim 28 Ağustos 2021).

⁵² Fransîs, *'Usfûru's-Şark*, 01:01:01-01:01:08.

⁵³ Fransîs, *'Usfûru's-Şark*, 01:01:01-01:01:20.

Daha öncede zikredildiği gibi bazı edebiyatçı ve eleştirmenler Semîra'nın henüz ülkede kimsenin söyle(ye)mediği bazı gerçekleri edebî bir dil ve kurgu içinde ifade etmeye yönelik çabalarını âdeta göz ardı ederek çalışmalarını o dönemdeki edebî konjonktürden bağımsız bir şekilde değerlendirdikleri görülmektedir. Söz konusu eleştirmenler, Semîra'nın Suudi Arabistan'ın gerçeklerinden ve kültürel kimliğinden uzak bir muhitte yetiştiğini vurgulayarak, eserlerinin teknik yönünden cılız, içerik bakımından Suud toplumunun durumunu yansıtmaktan uzak olduğunu savunurlar.⁵⁴ Ayrıca roman mekânının ve olaylarının Suudi Arabistan dışından seçildiğini ve yazarın müstear bir isim arkasına gizlendiğini belirtirler.⁵⁵ Kanaatimizce bu tür eleştirilerin temelde haklılık payı olmakla birlikte bazı eleştiri ve tenkitlerin ilmî gerçeklerden uzak duygusal bir eğilim ve kabullerle gerçekleştiği söylenebilir. Çünkü 60'lı yılların Suudi romanının emekleme aşamasından gelişim aşamasına geçişinin ilk yılları olduğundan o dönemki eserlerin pek çoğu teknik bakımdan Semîra'nın romanlarından farksızdır. Dolayısıyla yapılan eleştiriler içerik açısından kısmen haklı olsa dahi teknik açıdan bunu söylemek tam anlamıyla nesnel bir yaklaşım değildir. Bu dönemde kaleme alınan eserler incelendiğinde çoğunun tam anlamıyla modern edebiyat tekniklerine sahip olmadığı kolayca görülmektedir.⁵⁶ Binaenaleyh sadece Semîra'nın eserleri değil 60'lı ve 70'li yıllarda yayımlanan Suud romanlarının kahir ekseriyesinin teknik açıdan modern roman standartlarını karşılayamadığını söylemek daha gerçekçi olur.

Roman mekânının Suudi Arabistan dışından seçildiğine ve yazarın müstear bir isim kullandığına yönelik eleştirilere ilişkin yapılan araştırmada da görülecek ki ilk dönem modern Arap romancıları genel olarak -bazı kaygılardan dolayı- bu şekilde hareket etmişlerdir. Nitekim Modern Arap edebiyatının ilk romanı kabul edilen ve Muhammed Huseyn Heykel (ö. 1956) tarafından kaleme alınan *Zeyneb* adlı eser, entelektüel çevrenin roman türüne bakışı olumsuz olduğundan 1912 yılında yapılan birinci baskısında yazar adı olarak "Mısırî fellâh" (Çiftçi bir Mısırlı) şeklinde müstear bir isim kullanılmış hatta eser *Zeyneb* olarak değil de *Menâzıru ve Ahlâk rîfiyye* (Köy Ahlâkı ve Manzaranın) adıyla yayımlanmıştır. Ayrıca roman kahramanı olarak kadınların tercih edildiği ilk dönem eserlerinde hem roman kahramanının hem de romandaki olayların yazarların buldukları ülke dışından ve toplumun gelenek ve görenekleriyle ters düşmeyen çevreden seçilmesine özellikle dikkat edilmiştir.⁵⁷ Tüm bu anlatılanlarla birlikte eserlerindeki dilbilgisi ve roman teknikleri gibi çeşitli hataların farkına varan Semîra'nın diğer baskılarda bunları gidermeye çalıştığı da göz

⁵⁴ Hâzîmî, *Mevsû'atu'l-Edebi'l-Arabiyyi's-Suûdiyyi'l-Hadîs*, 5/39.

⁵⁵ Şeyh Emîn, *el-Hareketu'l-Edebiyye fî'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye*, 509; Gâzi, *el-Kıssatu'l-Kasîra fî Edebi'l-Mer'eti's-Suûdiyye*, 47; ed-Dîb, *Fennu'r-Rivâye fî'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye*, 163.

⁵⁶ Sultân Sa'd el-Kahtânî, *er-Rivâye fî'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye Neş'etuhâ ve Tetavvuruhâ 1930-1989 m.*, 2. bs., (Bureyde: Nâdi'l-Kasîmi'l-Edebî, 2009), 41-41, 299; Mansûr İbrâhim el-Hâzîmî, *Fennu'l-Kıssa fî'l-Edebi's-Suûdiyyi'l-Hadîs* (Riyad: Dâru'l-Ulûm, 1981), 52, 56.

⁵⁷ Orhan, *Suudi Arabistan Romanı (1930-2000)*, 23.

önünde bulundurulmalıdır.⁵⁸ Ayrıca sonraki yıllarda geniş bir çevrede tanınmasına rağmen ilk dönem eserlerinde kullandığı Semîra Bintu'l-Cezîreti'l-Arabiyye (Arap Yarımadasının Kızı Semîra) ismini terk etmeyerek, ömrünün sonuna kadar bu adı kullanmıştır. Böylece vatanına ve milletine olan aidiyete bağlı kaldığını, bu ismin altına gizlenmediğini anlatmaya çalışmıştır.⁵⁹ Bu minvalde Filistinli edebiyat eleştirmeni ve yazar Huseyn el-Menasra, Semîra'nın her ne kadar Suudlu bir yazar ise de Mısır, Beyrut ve Avrupa'da ülkesinden daha fazla kaldığını bundan dolayı romanlarında genel olarak Suudi Arabistan dışını seçmesinin tabii bir durum olduğunu belirtir. Ayrıca Semîra'nın Suudi Arabistanlı kadınların sorunlarına ışık tutmaya yönelik girişiminde dikkat çekmeyi başardığını dolayısıyla olayların geçtiği mekânın öncelikli bir önemi olmadığını söyler.⁶⁰

Semîra her ne kadar hayatının büyük bir bölümünü Suudi Arabistan dışında geçirmişse de vatandaşlık bağından dolayı modern Suudi edebiyatının ikinci kuşak yazarlarından kabul edilir. Romanlarında mekân olarak genelde Mısır ve Beyrut'u bazen de bir Avrupa şehrini tercih etmişse de hakikatte Suudi Arabistan'daki kadın gerçeğine ışık tutmaya çalışır. Ancak eserleri incelendiğinde kadın sorunlarını ve kadın sorunlarının çözümüne yönelik düşüncelerini tam anlamıyla ifade ettiğini söyleyemeyiz. Eserleri özel hayatı ışığında okunduğunda görülecek ki o, yaşadığı trajedileri genelleyerek yansıtmaya çalışmıştır.⁶¹ Özellikle roman kahramanları analiz edildiğinde bu durum daha net bir şekilde ortaya çıkacaktır.⁶² Semîra, olaylara daha çok duygusal açıdan yaklaşıp duygusal boyuta ağırlık verdiğinden tüm kadınları kapsayacak nitelikte bir kadın hakları teması ortaya koyamamıştır.⁶³ Hayatı boyunca yaşadığı mutsuzluklar onu derinden etkilemiş ve bu durum çalışmalarına yansımıştır. Dolayısıyla onun bu yöne ağırlık vermesindeki en büyük etkenin istikrarlı ve başarılı bir evlilik hayatı olmamasının doğurduğu boşluğu doldurma gayreti olduğu söylenebilir. *Vâ'dî'd-Dumû'* adlı eserinde yer verdiği bir hikâyede geçen diyalogdan anlaşılacağı üzere aslında o da toplumun gerçeklerinden uzaklaştığının farkındadır ve bu duruma onu yazmaktan alıkoymak isteyen kocası ile kendisi arasında cereyan eden bir tartışma sahnesinde bir bakıma kendince cevap verir:

*"Romantik hikâye yazmak neden ayıp olsun ki? Hikâyelerimde ahlâkî ilke ve değerlere davet ediyorum. Toplum sorunlarını ve çözüm yollarını sunuyorum. Elimden geldiği kadar saygın bir toplumun inşası için çabalıyorum. Kadının yazı yazması yasak mı?!"*⁶⁴

⁵⁸ Sâmî Cereydî, *er-Rivâyetu'n-Nisâiyyetu's-Suûdiyye: Hitâbu'l-Mer'e ve Teşkilu's-Serd*, (Beyrut: İntişârî'l-Arabî, 2008),14.

⁵⁹ Ğur, "Semîra Haşıkî Bintu'l-Cezîreti'l-Arabiyye: er-Rivâiyyetu'l-leti Keseret İhtikare'r-Ricâli li'l-Edeb", 6.

⁶⁰ Menasra, *Huvriyyâtu'l-Âlemi's-Suffî*, 193.

⁶¹ Samâdî, "Dirâsetun fi Edebi'l-Mer'eti's-Suûdiyyeti'l-Kasâfî", 519.

⁶² Menasra, *Huvriyyâtu'l-Âlemi's-Suffî*, 193.

⁶³ Muhammed Sâlih eş-Şantî, *Fennu'r-Rivâye fi'l-Edebi's-Suûdiyyi'l-Mu'âsır*, 2. bs., (el-Hâil: Dâru'l-Endelüs li'n-Neşr ve't-Tevzîc, 2003), 230; Gâzi, *el-Kıssatu'l-Kasîra fi Edebi'l-Mer'eti's-Suûdiyye*, 47.

⁶⁴ Samâdî, "Dirâsetun fi Edebi'l-Mer'eti's-Suûdiyyeti'l-Kasâfî", 519.

Semîra, 1979 yılında el-Cezîre gazetesine verdiği demeçte yazarken takındığı tavrı ve haleti ruhiyesini şöyle özetler:

“Ben hikâyeleri yazarken olayları yaşıyorum, gerçek olayları yazarken de hikâyeleri yaşıyorum. Bu ikisi son derece ince bir çizgiyle ayrılır.”⁶⁵

Konuya ilişkin yapılan bu araştırmada, Semîra'nın çalışmalarından önce de Suud edebiyatında kadınlara yönelik kültürel ve edebî faaliyetlerin olduğu ve kadın yazarlara ait bazı makalelerin yayımlandığı görülmektedir fakat bu çalışmaların Semîra'nın faaliyetleri kadar dikkat çekmediği anlaşılmaktadır.⁶⁶

1.4. Başlıca Eserleri

Suud edebiyatında romantik türün öncülerinden kabul edilen ve farklı konularda pek çok çalışması yayımlanan Semîra Hâşıkî'nin başlıca basılı eserleri şunlardır:

— *Vedda'tu Âmâlî* (Elveda Umutlarım-1960): Eserin basım tarihinin 1958 yılı olduğunu söyleyenler olduğu gibi 1959, 1960, 1961 hatta 1963 olduğunu dile getiren edebiyat tarihçileri de bulunmaktadır.⁶⁷ Yukarıda değinildiği gibi Suudi Arabistan'ın yanı sıra Körfez ülkelerinde bir kadın yazar tarafından kaleme alınan ilk roman olarak bilinmektedir. Hatta Suudlu modern edebiyat eleştirmeni Sâmî Cereydî söz konusu eserin Suudi Arabistan romancılığının sanatsal bakımdan ilk romanı kabul edilen Hâmid Demenhûrî'nin (ö. 1965) *Semenu't-Tadhiye* (1959) adlı eserinden önce yayımlandığını belirterek Suudi Arabistan romancılığının sanatsal bakımdan ilk romanı olduğunu savunmuştur.⁶⁸ Romantik roman kategorisinde yer alan bu eserin basımı Beyrut'ta bulunan Dâru Zuheyir Ba'lebekkî'de gerçekleşir.⁶⁹ Olay mekânı olarak Kahire'nin tercih edildiği bu eserde Mısırlı zengin bir ailenin skandallarla dolu trajik yaşamı aktarılır.⁷⁰ Semîra söz konusu eserinin anlatımını daha çok otobiyografik karakterli eserlerde görülen kahraman bakış açısına sahip I. tekil kişi ağzından yapar. Diğer romanlarında ise anlatılan olaylara hem içten hem de dıştan yaklaşım imkânı sağladığı için sıklıkla başvurulan bir anlatım şekli olan hâkim bakış açısına sahip III. tekil kişiyi benimser.⁷¹

— *Zikrayât Dâmi'â* (Ağlatan Anılar-1961): Kadın haklarının ele alındığı bu eserde yoksul bir kızın hayatı çerçevesinde, kadınların duygularını ifade etmede başarısız olduklarına dikkat çekilir. Eser küçüklüğünden beri birbirlerine âşık olan 'Ahd ile 'Ala adlı iki genci merkeze alarak olayları anlatır.⁷² Suudi Arabistan kraliyet ailesinden Prens Nevâf b. Abdulaziz Âl-Suud (ö. 2015) söz konusu esere yazdığı ön

⁶⁵ Samâdî, “Dirâsetun fî Edebi'l-Mer'eti's-Suûdiyyeti'l-Kasasî”, 519.

⁶⁶ Vehhâbî, *er-Rivâyetu'n-Nisâiyyetu's-Suûdiyye*, 67.

⁶⁷ Hâlid b. Ahmed er-Rifâ'î, “Semirâ Hâşıkî: bi-Vasfihâ Râide li'r-Rivâyeti'n-Nisâiyyeti's-Suûdiyye”, *Cerîdetu'l-Cezîre*, (05 Kasım 2009). 3.

⁶⁸ Cereydî, *er-Rivâyetu'n-Nisâiyyetu's-Suûdiyye: Hitâbu'l-Mer'e ve Teşkilu's-Serd*, 14.

⁶⁹ Vehhâbî, *er-Rivâyetu'n-Nisâiyyetu's-Suûdiyye*, 79.

⁷⁰ Gâmidî, *Mukârabâtun fi'l-Kitabeti's-Serdiyyeti's-Suûdiyye*, 42-45.

⁷¹ Vehhâbî, *er-Rivâyetu'n-Nisâiyyetu's-Suûdiyye*, 85.

⁷² Semîra Bintu'l-Cezîreti'l-Arabiyye, *Zikrayât Dâmi'â* (Beyrut: Menşûrât Zuheyir Ba'lebekkî, 1961), 7-9.

sözde hem *Vedda'tu Ââmâlî*'yi hem de *Zikrayât Dâmi'â*'yı okuduğunu belirterek, yazarından sitayişle bahseder. Yazarın sanki örtülü bir şekilde bölge kızlarının içinden geçeni ifade etmeye çalıştığını söyler. Ayrıca bu eserleri ilk okuduğunda yazarın kendini neden Bintu'l-Cezîreti'l-Arabiyye olarak adlandırdığını tam olarak çözemediğini fakat *Zikrayât Dâmi'â*'yı okuduktan sonra bunu daha iyi kavradığını belirtir.⁷³ Olay mekânı Mısır'ın Kahire ve İskenderiye şehirleri olan bu eseri farklı açılardan değerlendiren Şeyh Emîn ile el-Hazimî yazarın kendini Semîra Bintu'l-Cezîreti'l-Arabiyye olarak adlandırmasına rağmen eserde yazarın adı dışında Arap yarımadasını anımsatan herhangi bir şey olmadığını savunur ve eserde okura bıkkınlık verecek derecede imla ve gramer hataları bulunduğunu belirtir.⁷⁴

— *Berîku 'Ayneyk* (Gözlerinin Işıltısı-1963): Semîra Hâşıkî'nin konu bakımından birbirine yakın olan *Vedda'tu Ââmâlî*, *Zikrayât Dâmi'â* ve *Berîk 'Ayneyk* adlı romanlarındaki ana tema varlıklı aristokrat tabaka çocukları arasında yaşanan evliliğin sevgi, saygı ve güvenden yoksun oluşu nedeniyle evliliğin sürdürülememesi ve kadının bu tür durumlarda kendisini gerektiği gibi ifade edemeyerek mağduriyet yaşamasıdır.⁷⁵ Suud edebiyatında ilk defa intihar temasına değinmesiyle dikkat çeken bu eserin basımı önceki iki roman gibi Dâru Zuheyr Ba'lebekkî'de gerçekleşir.⁷⁶ Kahramanı Şurûk adlı Lübnanlı evli bir kadın hostes olan *Berîku 'Ayneyk*,⁷⁷ başrolünü Mısırlı aktör Nûr eş-Şerîf, Hüseyin Fehmî ve aktris Mediha Kâmil'in (ö. 1997) paylaştığı bir filme uyarlanarak 1982'de gösterime girer.⁷⁸ Eserin muhteva yönünden en fazla eleştirilen yönü yazarın, hitap ettiği kitlenin dinî ve ahlâkî değerlerini göz ardı ederek evli olan kadın kahramanın evlilik akdi sürerken başka bir erkeğe âşık olması ve bu durumun mükemmel bir aşk olarak yansımasıdır. Ayrıca bu tutumunda ısrar ederek diğer eserlerinde de benzeri durumları tekrarlamasıdır.⁷⁹ Bazı çalışmalarında dinî ve ahlâkî değerleri anlatıp önemine vurguda bulunan Semîra'nın özellikle romanlarında hitap ettiği kitlenin değerlerini bir bakıma görmezden gelmesi mazide yaşadığı trajedi ve olumsuz anılarının baskın olmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Bu durum duygularını dışa vurmaya çalışan Semîra'nın toplum gerçeklerini gölgede bırakan bazı karakterler seçmesine ve zaman zaman kendi içinde bir çelişki ve tutarsızlık yaşamasına yol açarak onu bazı haklı eleştirilere maruz bırakmıştır.

— *Yakazatu'l-Fetâtil-Arabiyyeti's-Suûdiyye* (Suudi Arabistanlı Kızın Uyanışı-1963). Düşünce kitapları kategorisinde yer alan bu eserde çeşitli sosyal ve siyasî

⁷³ Gâmidî, *Mukârabâtun fi'l-Kitabeti's-Serdiyyeti's-Suûdiyye*, 51-53; *el-Vehhâbî, er-Rivâyetu'n-Nisâiyyetu's-Suûdiyye*, 88; Menasra, *Huvriyyâtu'l-Âlemi's-Suflî*, 177.

⁷⁴ Şeyh Emîn, *el-Hareketu'l-Edebiyye fi'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye*, 509. el-Hâzimî, *Mevsû'atu'l-Edebi'l-Arabiyyi's-Suûdiyyi'l-Hadîs*, 5/39.

⁷⁵ Dîb, *Fennu'r-Rivâye fi'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye*, 60.

⁷⁶ Cem'ân, *Hitâbu'r-Rivâyeti'n-Nisâiyyeti's-Suûdiyye ve Tehavvulâtuhâ*, 498-499; Menasra, *Huvriyyâtu'l-Âlemi's-Suflî*, 181.

⁷⁷ Gâmidî, *Mukârabâtun fi'l-Kitabeti's-Serdiyyeti's-Suûdiyye*, 53-56.

⁷⁸ Muhammed Abdulazîz, *Berîku 'Ayneyk* (Film, 1982), 01:03:18-01:05:49.

⁷⁹ Hasen Hicâb el-Hâzimî, *el-Betal fi'r-Rivâyeti's-Suûdiyye*, 3. bs., (Ürdün: Dâru'l-Cenâdiriyeye, 2008), 64-66.

sorunlar ele alınır.⁸⁰ Küçük hacimli bir çalışma olan bu eserin ilk baskısı Beyrut merkezli Mektebu't-ticârî tarafından gerçekleştirilir. Yazar, eserin ön sözünde kitabın, Suudlu Arap kadınının -gelişmiş toplumlardaki kadınlar gibi- vatanının inşası ve terakkisi için yapması gerekenlere ışık tutmak amacıyla kaleme aldığını söyler. Kadının çağlar boyu ezildiğini vurgulayarak, varlığının değersizleştirildiğini belirtir. Sonuç kısmında ise kadının topluma varlığını kabul ettirmesi için önündeki en büyük eşiğin ne yapması gerektiğini düşünmek olduğunu, kadının gücü, bilgisi ve kültürü nispetinde hayatın farklı alanlarında çalışması gerektiğini dile getirir.⁸¹

— *Verâu'd-Dabâb* (Sisin Ötesi-1965): Roman kategorisinde değerlendirilen bu eser, Suudlu Macid ile evlenen Lübnanlı Sakine adlı Hristiyan bir kadının trajik hikâyesini ele alır. Sakine her ne kadar eşiyle geçimsizlik yaşarsa da oğlu Mahir için tüm olanlara katlanır. Fakat eşinin kendisini aldattığını anlayan Sakine yaşadığı şehir Cidde'den ayrılarak Lübnan'a döner. Orada kocasının arkadaşlarından birine âşık olur. Ancak o, bu aşka karşılık vermez. Eser, Dâru Zuheyr Ba'lebekkî'de basılır.⁸²

— *Ve Tamdi'l-Eyyâm* (Geçen Günler -1969): Birbirinden farklı otuz hikâyeden oluşan bu eserin basımı Menşurât Zuheyr Ba'lebekkî'de gerçekleşir.⁸³

— *Kâtrât mine'd-Dumû'* (Gözyaşı Katreleri-1973): Semîra'nın roman mekânı olarak Suudi Arabistan'ı seçtiği nadir eserlerden olan *Kâtrât mine'd-dumû'*, kabilevî ve ataerkil geleneklere bağlı toplumun kadınlara yönelik kasvetli tutumunu ve kadınların yaşadığı çeşitli sorunları tasvir etmeye çalışır. Ayrıca evlilikte eşler arasında sevginin önemsiz olarak görüldüğünü aktarır. Olayları Orta Arabistan'ın Necd bölgesindeki çölde ve Riyad'ta cereyan eden bu eser, Mektebu't-ticârî tarafından basılır.⁸⁴

— *Ma'temu'l-Verd* (Gülün Matemî-1973): Semîra'nın diğer romanları gibi bu eseri de romantik roman kategorisinde olup, birbirine küçüklükten beri âşık iki gencin trajik hikâyesinin ele alır. Ancak yazar, diğer eserlerinden farklı olarak ön sözde romanın hikâyesini anlatır. Habîbe ve Gâlî adlı bu âşıkların birbirlerine yazmış oldukları altmış sekiz adet mektuba yer verilir ve biri Habîbe'nin diğeri de Gâlî'nin kişiliğini analiz eden iki makale ile sonlanır.⁸⁵ Menşurât Zuheyr Ba'lebekkî tarafından yayımlanan *Ma'temu'l-Verd*'i değerlendiren Suudlu akademisyen ve edebiyat eleştirmeni Sâlih el-Ğâmidî, kadın hakları ve cinsiyet ayrımcılığı meselesine edebî bir üslupla değinen bu eserin hem kadının statüsü ve haklarına ilişkin bir bilinç ve bakış açısı kazandırdığını hem de diğer yazarlara ilham ve cesaret verdiğini belirtir.⁸⁶

⁸⁰ Ğarîd eş-Şeyh, *Mu'cemu Alâmu'n-Nisâ*, 173; Step News Agency, Suudiyetun Zevcuhâ Milyarder Mısrî. <https://www.youtube.com/watch?v=Y8gHgDuhS30> (Erişim 09 Ağustos 2021);

⁸¹ Menasra, *Huvriyyâtu'l-Âlemi's-Sufî*, 170.

⁸² Ğâmidî, *Mukârabâtun fi'l-Kitabeti's-Serdiyyeti's-Suûdiyye*, 46-51; Menasra, *Huvriyyâtu'l-Âlemi's-Sufî*, 174.

⁸³ Ğarîd eş-Şeyh, *Mu'cemu Alâmu'n-Nisâ*, 174.

⁸⁴ Ğâmidî, *Mukârabâtun fi'l-Kitabeti's-Serdiyyeti's-Suûdiyye*, 57-60; Vehhâbî, *er-Rivâyetu'n-Nisâyyetu's-Suûdiyye*, 93; Menasra, *Huvriyyâtu'l-Âlemi's-Sufî*, 184.

⁸⁵ Menasra, *Huvriyyâtu'l-Âlemi's-Sufî*, 185.

⁸⁶ Ğâmidî, *Mukârabâtun fi'l-Kitabeti's-Serdiyyeti's-Suûdiyye*, 61-64.

Yazarın diğer eserlerine nispeten kadının daha az mağdur olduğunu yansıtan bu eserde, yaşanan trajedi ve acıların yanı sıra haksızlığı meşrulaştıran insan onuruna aykırı geleneklere karşı duruşu romanın başkarakteri Habîbe'nin diliyle şöyle dile getirilir:

“Ben köleliğe boyun eğecek değilim! İdealist ve hedefleri olan bir kadını! Geleneklerin esiri olmayacağım! Hayattan intikam alacağım! Her bakımdan bağımsız ve özgür olması gereken bir kadını ben!”

Bu haykırış kadınların 1970'li yıllardan itibaren hürriyetlerini kısıtlayan faktörleri sorgulamaya başladıklarının ve haklarını elde edebilme adına seslerini yükselttiklerinin dikkat çekici bir örneği olması bakımından son derece önemlidir.⁸⁷

— *Vâ'di'd-Dumû'* (Gözyaşı Deryası-1979): On iki hikâyeden oluşan bu eserin basımı Menşurât Zuheyr Ba'lebekkî'de yapılır.⁸⁸

— *Tilâlun min Rimâl* (Kumdan Tepeler-1983): Semîra'nın tüm eserlerinin baskısı Suudi Arabistan dışındaki yayınevlerinde gerçekleşmesiyle birlikte hikâye kategorisinde yer alan bu son eseri kendisinin Riyad'da kurduğu *Dâru's-Şarkiyye* yayınevi tarafından basılır.⁸⁹

SONUÇ

Yapılan araştırmadan yazar ve gazeteci Semîra Haşıkî'nin Suudi Arabistanlı kadınların edebî sahadaki öncülerinden biri olduğu anlaşılmaktadır. Ülkesinin tanınmış saygın ve köklü ailelerden olan Semîra yurt dışında eğitim almıştır. Ömrünü kadın haklarını ve kadınların karşılaştığı engelleri çeşitli araçlarla anlatmaya çalışmıştır. Kadınlara yönelik olumsuz algı, tutum ve davranışların önüne geçmek adına ne yapılması gerektiğine dikkat çekmiştir.

Ulusal ve uluslararası platformlarda değerlendirmeler yaparak bu hususta bir toplumsal bilinç oluşturmaya hedeflemiştir. Suudi Arabistan'dan başlayan etkisi ülke sınırlarını aşarak hem Körfez ülkeleri hem de tüm Arap dünyasında hissedilmiştir. Kaleme aldığı *Vedda'tu Emâlî* adlı eseri, Suudlu bir kadın yazar tarafından kaleme alınan ilk roman olarak edebiyat tarihine geçmiştir. Kurduğu dergi ve derneklerle düşüncelerinin hayata geçmesi noktasında önemli adımlar atmıştır. Yaptığı öncü faaliyetlerle hem ülkesinin hem de bölgenin kadın yazarlarını etkilemiş, onlara ilham ve cesaret vererek sosyal ve edebî faaliyetlere katkıda bulunmalarının önünü açmıştır. Faaliyetleri onun bilgi, birikim ve deneyimlerini hem ulusal hem de uluslararası platformda paylaşmayı görev bilen bir anlayışla hareket ettiğini göstermektedir. Pek çok makale, hikâye ve roman kaleme alan Semîra'nın çalışmaları sadece yazılı olarak kalmamış bazı eserleri beyaz perdeye uyarlanmıştır. Özellikle romanları hem sanatsal hem de içerik açısından da bazı haklı eleştirilere hedef

⁸⁷ Semîra Bintu'l-Cezîreti'l-Arabiyye, *Ma'temu'l-Verd* (Beyrut: Menşurât Zuheyr Ba'lebekkî, 1973), 164-165.

⁸⁸ <http://www.arabicmagazine.com/Arabic/ArticleDetails.aspx?Id=4623> (Erişim 10 Ağustos 2021).

⁸⁹ Ğarîd eş-Şeyh, *Mu'cemu Alâmu'n-Nisâ*, 174; <https://www.kataranovels.com/novelist/سميرة-خاشقجي/> (Erişim 28 Ağustos 2021).

olmuşsa da Suudi Arabistan'da henüz emekleme evresinde olan romanın gelişimine önemli bir katkı sunmuştur.

KAYNAKÇA

- Abdulazîz, Muhammed. *Berîku 'Ayneyk* (Film, 1982). https://www.imdb.com/title/tt1177075/?ref=nv_sr_srsrg
- Alsharkiah, "About Us". Erişim 09 Ağustos 2021, <http://www.alsharkiahmag.com/about-us/>.
- Altuncî, Muhammed. *Mu'cemu A'lâmi'n-Nisâ*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2001.
- An-Nahda, "ani-n-Nahda". Erişim 09 Ağustos 2021. <https://www.alnahda.org/about/>
- Arslan, Adnan. *Abdurrahmân Munîf'in Romancılığı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Bintu'l-Cezîreti'l-Arabiyye, Semîra. *Ma'temu'l-Verd*. Beyrut: Menşûrât Zuheyr Ba'lebekkî, 1973.
- Bintu'l-Cezîreti'l-Arabiyye, Semîra. *Zikrayât Dâmi'â*. Beyrut: Menşûrât Zuheyr Ba'lebekkî, 1961.
- Bintu'l-Cezîreti'l-Arabiyye, Semîra. "Ta'lîmu'l-Mer'e fî Kitabâti'r-Ruvvâd", *Hukûl* 5 (Eylül 2007). 81-83. https://archive.alsharekh.org/MagazinePages/MagazineBook/Hokoul/Hokoul_2007/Issue_5/index.html
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Mütenevvî Maruzat Evrakı (Y.MTV)*. No. 261, Gömlek No: 154. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Britannica, "Mohamed al-Fayed". Erişim 20 Haziran 2021. <https://www.britannica.com/biography/Mohamed-al-Fayed#ref1079173>
- Cem'ân, Sâmî. *Hitâbu'r-Rivâyeti'n-Nisâiyyeti's-Suûdiyye ve Tehavvulâtihâ*. Riyad: en-Nâdi'l-Edebî bi'r-Riyâd, 2013.
- Cereydî, Sâmî. *er-Rivâyetu'n-Nisâiyyetu's-Suûdiyye: Hitâbu'l-Mer'e ve Teşkilu's-Serd*. Beyrut: İntişârî'l-Arabî, 2008.
- Cerîdetu'r-Riyâd. "Hind Bâgaffâr Tahsulu alâ'd-Duktura fî't-Târîh ve'l-Felsefe". Erişim 02 Nisan 2018. <http://www.alriyadh.com/128990>
- Dîb, es-Seyyid Muhammed. *Fennu'r-Rivâye fî'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye Beyne'n-Neş'e ve't-Tetavvur*. Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2. Basım, 1995.
- Encyclopedia, "Khashoggi, Soheir". Erişim 20 Haziran 2021. <https://www.encyclopedia.com/arts/educational-magazines/khashoggi-soheir-1947>
- Er, Rahmi. "Roman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/164-166. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

- Erbay, Hatice. *Abdurrahmân Munîf'in Sibâku'l-Mesâfâti't-Tavîle Adlı Eserinin Roman Tekniği Açısından İncelenmesi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Fransîs, Yusûf. 'Usfûru's-Şark (Film, 1986). https://www.imdb.com/title/tt6121842/?ref_=nv_sr_srsrg_0
- Gâmidî, Sâlih Mu'ayyid. *Mukârabât fi'l-Kitabeti's-Serdiyyeti's-Suûdiyye*. Riyad: Dâru Câmîati'l- Melik Suûd li'n-Neşr, 2017.
- Gâzi, Hâlid Muhammed. *el-Kıssatu'l-Kasîra fî Edebi'l-Mer'eti's-Suûdiyye*. Kahire: Vikâletu's-Sihâfeti'l-Arabiyye, 2016.
- Ğur, Ahmed. "Semîra Haşıkî Bintu'l-Cezîreti'l-Arabiyye: er-Rivâiyetu'l-leti Keseret İhtikare'r-Ricâli li'l-Edeb". *el-Yemâme* 69/2616 (Temmuz 2020). 6-7. <http://alyamamahonline.com/repo/pdf/2616/2616.pdf>
- Hâfız, Ali. *Fusûlun min Târîhi'l-Medîneti'l-Munevvere*. Cidde: Şeriketu'l-Medîne li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, 3. Basım, 1996.
- Harmancı, Hasan. *Abdurrahmân Munîf'in el-Eşcâr ve İğtiyâlu Merzûk Adlı Eserinin Teknik ve Tematik Yönden İncelenmesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Hâzimî, Hasen Hicâb. *el-Betal fi'r-Rivâyeti's-Suûdiyye*, Ürdün: Dâru'l-Cenâdiriyeye, 3. Basım, 2008.
- Hâzimî, Hasen b. Hicâb-el-Yûsuf, Hâlid b. Ahmed. *Mu'cemu'l-İbdâ'i'l-Edebî fi'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye*. el-Bâha: Nâdî Bâhati'l-Edebî, 2008.
- Hâzimî, Mansûr İbrâhîm, *Mevsû'atu'l-Edebi'l-Arabiyyi's-Suûdiyyi'l-Hadîs*. Riyad: Dâru'l-Müfredât li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2001.
- Hâzimî, Mansûr İbrâhîm. *Fennu'l-Kıssa fi'l-Edebi's-Suûdiyyi'l-Hadîs*. Riyad: Dâru'l-Ulûm, 1981.
- Hur'ân, Sultân b. Muhammed. *Menâhîcu Nakdu'r-Rivâyeti's-Suûdiyye*. Riyad: Dâru Câmî'ati Melik Suûd li'n-Neşr, 2016.
- İbn Şeyh, Cemâluddîn. *Mu'cemu Âdâbi'l-Lugati'l-Arabiyye ve'l-Edebi'l-Frenkfunî el-Megâribî*. çev. Misbâh es-Samed. Beyrut: el-Müessesetu'l-Câmî'iyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2008.
- Kâdî, Kevser Muhammed. "Dirasât Nakdu'r-Rivâye fi'l-Edebi's-Suûdî: Tetavvur ve Târîh", *Multekâ'l-Nakdi'l-Edebî ed-Devratu'l-Hâmise: el-Hareketu'n-Nakdiyyeti's-Suûdiyye Havle'r-Rivâye*. Riyad: en-Nâdî'l-Edebî bi'r-Riyâd, 2015.
- Kahtânî, Sultân Sa'd. *er-Rivâye fi'l- Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye Neş'etuhâ ve Tetavvuruhâ 1930-1989 m..* Bureyde: Nâdî'l-Kasîmi'l- Edebî, 2. Basım, 2009.
- Katara, "Semîra Hâşıkî". Erişim 28 Ağustos 2021. <https://www.kataranovels.com/novelist/سميرة-حاشقجي>

- Kessler, Ronald. *The Richest Man in the World: The Story of Adnan Khashoggi*. New York: Warner Books, 1986.
- Khashoggifamily, "Âl-Hâşıkci". Erişim 28 Ağustos 2021. <http://khashoggifamily.blogspot.com>
- Madawi Al-Rasheed, *A Most Masculine State: Gender, Politics and Religion in Saudi*. New York: Cambridge University Press, 2013.
- Mâni' Suâd. "Semîra Hâşıkci". Kâmûsu'l-Edebi'l-Arabiyyi'l-Hadîs. ed. Hamdî es-Sekkût. Kahire: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-'Amme li'l-Kitâb, 2015.
- Marefa, "Cemâl Hâşıkci". Erişim 20 Haziran 2021. https://www.marefa.org/جمال_حاشقجي
- Mecelletu'l-Arabiyye, "Bintu'l-Cezîreti'l-Arabiyye, Semîra". Erişim 10 Ağustos 2021. <http://www.arabicmagazine.com/Arabic/ArticleDetails.aspx?Id=4623>
- Mehîş, Nebîl Abdurrahmân. "er-Rivâyetu'n-Nisâiyyetu's-Suûdiyye Es'iletu'l-Huviyye ve'l-Mevkîf mine'l-Âher", *el-Mer'e fî Hitâbi'l-Edebiyyi ve'l-Îlâmiyyi ve's-Sekâfi: Vekâiu'l-Mu'temeru'd-Duveliyyi'l-Edebiyyi's-Sâlis*. ed. Abdurrahîm Murâşide-Heyssem Ahmed el-Azzâm. 754-762. İrbid: Dâru'l-Kitâbi's-Sekâfi, 2016.
- Mellor, Noha. "More than a Parrot The Case of Saudi Women Journalists", *Journal of Arab & Muslim Media Research* 3/3 (Aralık 2010), 207-222. <https://www.ingentaconnect.com/content/intellect/jammr/2010/00000003/00000003/art00006;jsessionid=3u2efammms312.x-ic-live-03>
- Mubeddel, Munîrâ Nâsir. *Unsa's-Serd*. Beyrut: Muessesetu'l-İntişâri'l-'Arabî, 2015.
- Muhammed, Ğarîd eş-Şeyh. *Mu'cemu Alâmu'n-Nisâ fî'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye*, Beyrut: Dâru'n-Nuhbe, 2019.
- Muhsinu'l-Atiyât, "Bintu'l-Cezîre". Erişim 28 Ağustos 2021. https://mohsenatyyat.blogspot.com/2017/03/blog-post_8.html
- Menasra, Huseyn. *Huvriyyâtu'l-Âlemi's-Suflî*. Mısır: Kutubnâ, 2021.
- Mursî, Sâmiye Hamdi Sadîk. "Te'nisu'n-Nâs Beyne'l-Mevrusâti's-Şe'biyye ve's-Susyuluciyye", *es-Serdiyât*, ed. Sâlih Mu'ayyid el-Ğamidî- Huseyn el-Menasra, 1/149-188. Riyad: Dâru Câmî'ati Melik Suûd li'n-Neşr, 2016.
- Orhan, Davut. "Suudi Arabistan Edebiyatında Kadın Romancılar". *Social Sciences Studies Journal (SSSJournal)* 4/15 (Mart 2018), 720-726. <http://www.sssjournal.com/DergiTamDetay.aspx?ID=429>
- Orhan, Davut. "Suudi Arabistan Romanlarında Anlatım Tekniği Olarak Diyalog ve İç Monolog". *Dergiabant* 8/2 (Kasım 2020), 366-378. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/1241846>
- Orhan, Davut. *Suudi Arabistan Romanı (1930-2000)*. İstanbul: Akdem Yayınları, 2020.

- Rifâî, Hâlid b. Ahmed. "Semirâ Hâşıkî: bi-Vasfihâ Râide li'r-Rivâyeti'n-Nisâiyyeti's-Suûdiyye". *Cerîdetu'l-Cezîre*, (05 Kasım 2009), 1. <https://www.al-jazirah.com/2009/20091105/cu8.htm>
- Rifâî, Hâlid. *er-Rivâyetu'n-Nisâiyyetus-Suûdiyye*. Riyad: en-Nâdi'l-Edebî bi'r-Riyâd, 2009.
- Samâdî, Nesîm. "Dirâsetun fî Edebi'l-Mer'eti's-Suûdiyyeti'l-Kasasî", *Âlemu'l-Kutub* 1/4 (Şubat 1981). 566-574.
- Seydû, Emîn Suleymân - el-Kaş'emî, Muhammed b. Abdurrezzâk. *Mevsûatu'l-Edebi'l-Arabiyyi's-Suûdiyyi'l-Hadîs*. 9. Cilt. Riyad: Dâru'l-Müfredât li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2001.
- Step News Agency, Erişim 09 Ağustos 2021. "Suudiyetun Zevcuhâ Milyarder Mısırî". <https://www.youtube.com/watch?v=Y8gHgDuhS30>
- Şantî, Muhammed Sâlih. *Fennu'r-Rivâye fi'l-Edebi's-Suûdiyyi'l-Mu'âsır*, el-Hâil: Dâru'l-Endelüs li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2. Basım, 2003.
- Şeyh Emîn, Bekr. *el-Hareketu'l-Edebiyye fi'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 5. Basım, 1986.
- Tuğrul, Ülkü. *Abdurrahman Munif'in Şarku'l-Mutevassıt Adlı Romanının İncelenmesi* Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Tûla, Sâid b. Velîd. *Seferberlik ve Celâu Ehli'l-Medîneti'l-Munevvere*. Medine: Nâdi'l-Medîneti'l-Munevvere'l-Edebî, 2. Basım, 2018.
- Vehhâbî, Abdurrahmân b. Muhammed. *er-Rivâyetu'n-Nisâiyyetu's-Suûdiyye ve'l-Mutegayyirâtu's-Sekâfiyye: en-Neş'e ve'l-Kadâya ve't-Tetavvur*, 3. bs., Cidde: Kunûzu'l-Ma'rife li'n-Neşri ve't-Tevzî, 2015.
- Yûsuf, Muhammed Hayr Ramadân. *Tekmiletu Mu'cemi'l-Müellifîn*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997.
- Zevbe', Hâlid Abdulazîz b. İbrahîm. *el-İnhirâfâtu's-Şer'iyye ve'l-Ahlâkiyye fi'r-Rivâyeti's-Suûdiyyeti'n-Nisâiyye m. 2000-m. 2010*. Kahire: el-Merkezu'l-'Arabî li'd-Dirâsâti'l-İnsâniyye, 2012.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Güz/Autoum, 2021, 8 (2), 689-708

İBN ‘AMMÂR EL-ENDELUSÎ’NİN ŞİİRLERİNDE TABİAT TASVİRLERİ
The Descriptions of Nature in the Poems of Ibn ‘Ammâr Al-Andalusî

Ahmet ŞEN

Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Türkiye. e-mail: ahsen5224@gmail.com Orcid No: 0000-0003-4370-6962 (Sorumlu Yazar)

Şemsettin UÇKAN

Arş. Gör, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Türkiye, e-mail: semsettin.uckan@erzincan.edu.tr Orcid No: 0000-0003-1018-2410

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received:	09/02/2021
Kabul Tarihi / Accepted:	11/11/2021
Yayın Tarihi / Published:	30/12/2021
Cilt / Volume:	8
Sayı / Issue:	2
Sayfa / Pages:	689-708

Atıf / Cite as: Şen, Ahmet & Uçkan, Şemsettin. “İbn ‘Ammâr El-Endelusî’nin Şiirlerinde Tabiat Tasvirleri” [The Descriptions of Nature in the Poems of Ibn ‘Ammâr Al-Andalusî]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/2 (2021), 689-708.

Doi No: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.883258>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Authors declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (2) 2021: 689-708
İBN ‘AMMÂR EL-ENDELUSÎ’NİN ŞİİRLERİNDE TABİAT TASVİRLERİ*

Ahmet ŞEN**
Şemsettin UÇKAN***

Öz

İbn ‘Ammâr el-Endelüsî, Endülüs’te Mulûku’t-tavâif döneminde hüküm süren Abbâdîler döneminde yaşamış ve bir nevi şairliğin nimetlerinden faydalanarak bu devlette vezirlik makamına yükselmiş bir şairdir. Çocukluğunun bir kısmını Şilb şehrinde geçiren İbn ‘Ammâr, daha sonra Kurtuba’ya giderek eğitimini tamamlamıştır. Kurtuba tecrübesinden sonra para kazanmak amacıyla çeşitli krallıkları dolaşmıştır. Son olarak Mu’tazîd-Billâh ile karşılaşan İbn ‘Ammâr, ona ithâfen söylediği Râiyye kasidesi sayesinde saraya şair olarak girmiştir. Mu’tazîd-Billâh’ın vefatından sonra sarayda vezir olmuştur. Mu’tamid-Alâ’llâh devrinde siyasî olarak birçok başarı elde etmiş, daha sonra çeşitli olaylardan dolayı katledilmiştir. İbn ‘Ammâr şöhretini ise üstlendiği görevlere değil nazmetmiş olduğu şiirlere borçludur. Dönemin şartları gereği daha çok medih, hiciv, fahr, i’tizar ve mucûn gibi şiir türleriyle öne çıkan İbn ‘Ammâr; Endülüs şiirinin en önemli temalarından biri olan tasvir temasına da kayıtsız kalmamış ve farklı şekillerde birçok tasvir şiiri nazmetmiştir. Bu çalışmada İbn ‘Ammâr’ın hayatı hakkında kısa bir bilgi verildikten sonra Endülüs’ün eşsiz doğası hakkında nazmetmiş olduğu tabiat tasvirleri ele alınmıştır. Şair; bu tür şiirlerinde övgü, ihsân, cömertlik, sevgiliden ayrılma, vatan hasreti, çektiği sıkıntı ve acılar gibi insana ait duygu ve durumları, tabiat unsurlarına aktararak sunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Arap Edebiyatı, İbn ‘Ammâr, Tasvir, Tabiat, Endülüs.

The Descriptions of Nature in the Poems of Ibn ‘Ammâr Al-Andalusî

Abstract

Ibn ‘Ammâr al-Andalusî lived in Andalusia during the ‘Abbâdids period and was a vizier and poet in this state. The poet went to the city of Silves in his childhood, then went to Cordova and completed his education. After his experience with Cordova, he traveled to various kingdoms to earn money. Finally, Ibn ‘Ammâr, who came across al-Mu’tadid, entered the palace as a poet thanks to the qasidat al-Raiyyah he said to him. After the death of al-Mu’tadid, he became a vizier in the palace. Ibn ‘Ammâr, who achieved many political successes during the al-Mu’tamid period. Then he was killed due to various events. His poetry was generally composed of satire, boasting, apology and obscene ghazals. The poet also has poems about the depiction of nature. In this study, the poems

* Makalede *Etik Kurul İzni* gerektirecek bir uygulama içermediğine, yazarlar arasında çıkar çatışması olmadığına ve makalenin hazırlanmasında herhangi bir kurumdan maddi destek alınmadığına dair yazarların yazılı beyanı bulunmaktadır.

** Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, e-mail: ahsen5224@gmail.com
Orcid No: 0000-0003-4370-6962 (Sorumlu Yazar)

*** Arş. Gör., Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, e-mail: semsettin.uçkan@erzincan.edu.tr
Orcid No: 0000-0003-1018-2410

of the poet about the depiction of nature were examined. The poet's praise, reward, generosity, separation from love, longing for homeland, suffering and suffering etc. It is tried to be expressed how he describes the situations in his poems by using the elements of nature. In the study, the life of Ibn 'Ammār is mentioned. Then drawing the general framework of the nature depiction, the main subject of the study is how the poet handles the elements of nature.

Keywords: Arabic Literature, Ibn 'Ammār, Description, Nature, Andalusia.

Structured Abstract: Abū Bakr Muḥammad ibn 'Ammār was born in 422 (1031) in Shannabūs village, located near Silves in the southwest of Andalusia, to a poor family. Ibn 'Ammār went to the city of Silves, whose people were famous for their poems, when he was a child, and continued his education by going to Cordova after taking lessons from many teachers there. After his experience with Cordova, he started to sing poems to earn money. Traveling around various kingdoms in the region, Ibn 'Ammār encountered the Abbādī ruler al-Mu'tadid during this period. Ibn 'Ammār wrote qasidat al-Raiyyah, in which he praised him for his victory, to the ruler who is currently proud of his victory over Aftasid's ruler Muhammad al-Muzaffar. Thus, Ibn 'Ammār both received a lot of bestowal and was appointed as a poet to the palace, and this development was a turning point in Ibn 'Ammār's life. Describing nature dating back to the period of Jahiliyyah in Arabic literature is seen with outstanding examples in the poems of Andalusian poets. One of these poets is Ibn 'Ammār Al-Andalusī. We look at the poet's poems about nature, it is seen that he uses many natural elements. Ibn 'Ammār used these natural elements in his poems for different purposes. The poet used the arts of balagha intensively in his couplets on the depiction of nature. Some of the arts used by the poet are tashbih, metaphor, hyperbole and personification. His depiction of the garden as a beautiful woman can be given as an example of the art of personification. It is seen that Ibn 'Ammār, having difficulty in kneading his style, in which he used intensive rhetoric arts in content, in some couplets, he fell into artificiality. However, he especially handled the depiction of nature so skillfully that he didn't fall behind the poetry environment of his period. In accordance with the tradition of the period when natural poems were rarely seen independently, Ibn 'Ammār included nature mostly into poetry topics such as eulogy, wine poems and ghazal. This situation is especially seen in Ibn Zaydun, known as the "poet of nature and love", and another famous poet of the period, Ibn Khafaja who lived with the poet in the palace of al-Mu'tadid. It can be said that Ibn 'Ammār's poetry is in front of Ibn Zaydun in eulogy-themed poems, although not in the genre of nature and ghazal. Especially al-Raiyyah that he was elected to the poetry assembly in the palace of al-Mu'tadid presents a unique example of the eulogy genre. Although it is considered that Ibn 'Ammār lagged behind two prominent poets of the 5th century, Ibn Zaydun and Ibn Khafaja, in the type of depiction of nature, it is considered to have a strong poetry.

Keywords: Arabic Literature, Ibn 'Ammār, Description, Nature, Andalusia.

GİRİŞ

Zü'l-Vizâreteyn¹ ünvanlı Ebû Bekr Muhammed b. 'Ammâr b. el-Huseyn b. 'Ammâr eş-Şilbî el-Endelusî, 422'de (1031) Endülüs'ün güneybatısında Şilb (Silves) yakınlarında yer alan Şennebûs (Şentebûs, Estambor) köyünde fakir bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir.²

¹ Endülüs döneminde seyfiyye ve kalemiyye sınıflarının her ikisinde de bulunmuş olan kimseye verilen ünvan. Bk. Hasan Habeşî vd. (ed.), *Mûcez dâireti'l-meârifî'l-İslâmiyye* (Kâhire: Merkezu'ş-şârika li'l-ibdâi'l-fikrî, 1998), 174.

² Rahmi Er, "İbn 'Ammâr el-Endelüsî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19/313; Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed el-

Babası soylarının her ne kadar fesahatiyle ün yapmış Yemen Araplarından Kuzâa kabilesinin Mehr kolundan geldiğini iddia etse de gerek İbn 'Ammâr'ın Arap oluşundan bahsederken buna değinmeyişi gerekse de Feth b. Hâkân el-Kaysî (ö. 529/1135) ve Merrâkuşî'nin (ö. XIII. yüzyılın ortaları) bundan bahsetmemesi bu iddiayı zayıflatmaktadır.³

Çocuk yaşta halkı yazdıkları şiirlerle meşhur olan Şilb şehrine giden İbn 'Ammâr orada dönemin önemli dilcilerinden eş-Şentemerî'nin (ö. 476/1084) de aralarında bulunduğu birçok hocadan ders aldıktan sonra Kurtuba'ya giderek eğitimine devam etmiştir. Kurtuba tecrübesinden sonra para kazanmak amacıyla şiirler söylemeye başlamıştır.⁴ Bölgedeki çeşitli krallıkları dolaşan İbn 'Ammâr, bu dönemde Mu'tazîd-Billâh (ö.462/1069) ile karşılaşmıştır. Mu'tazîd-Billâh, İbn 'Ammâr ile tanışmadan kısa bir süre önce Eftasî Emîri Muhammed el-Muzaffer'e (ö. 460/1068) karşı zafer kazanmış olmaktan ötürü gurur duymaktaydı. Bu zaferinden dolayı İbn 'Ammâr Mu'tazîd-Billâh'ı övdüğü Râiyye'sini nazmetmiştir. Bu sayede bol miktarda ihsana mazhar olan ve saraya şair olarak atanan İbn 'Ammâr'ın hayatındaki bu gelişme onun için bir dönüm noktası olmuş⁵ ve o, gezici şairlikten saray şairliğine böylelikle terfi etmiştir.

İbn 'Ammâr saraya girdikten kısa bir süre sonra Mu'tazîd-Billâh'ın oğlu olan ve kendisinden dokuz yaş küçük Mu'temid-Alâ'llâh (ö. 489/1095) ile tanışmış ve onunla iyi bir dostluk kurmuştur. Mu'temid babası tarafından Şilb'e vali olarak tayin edildiğinde beraberinde İbn 'Ammâr'ı da götürmüş ve onu veziri yapmıştır.⁶

Mu'tazîd-Billâh, oğlunun İbn 'Ammâr'a olan aşırı düşkünlüğü ve Şilb yönetiminin hemen hemen İbn 'Ammâr'ın kontrolüne geçmiş olması gibi sebeplerden dolayı, İbn 'Ammâr'ı sürgün etmek zorunda kalmıştır.⁷

Yaklaşık on yıl sürgün hayatı yaşayan İbn 'Ammâr, Mu'tazîd'n vefatından sonra yerine geçen Mu'temid tarafından önce Şilb'e vali yapılmış daha sonra da Mu'temid tarafından İşbiliye'ye geri çağrılarak baş vezir olarak tayin edilmiştir.⁸

İbn 'Ammâr baş vezir olduktan sonra kendisine rakip olarak gördüğü yine kendisi gibi şair olan İbn Zeydûn'u (ö. 463/1071) Yahudilerin başlatmış olduğu isyanı

Bermekî el-İrbilî İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâ'u ebnâ'i'z-zamân*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 8. basım, 1971), 4/425-426.

³ Salâh Hâlis, *Muhammed b. 'Ammâr* (Bağdat: Matba'atu'l-Hudâ, 1957), 19.; Er, "İbn 'Ammâr el-Endelüsî", 19/313.

⁴ Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülvâhid b. Alî et-Temîmî el-Merrâkuşî, *el-Mu'cib fî telhîsi ahhâri'l-Magrib*, nşr. Salâhuddîn el-Havârî (Beyrut: el-Mektebetu'l-'asriyye, 1426/2006), 79.

⁵ Merrâkuşî, *el-Mu'cib*, 88-89.

⁶ Merrâkuşî, *el-Mu'cib*, 90.

⁷ Merrâkuşî, *el-Mu'cib*, 90.

⁸ Merrâkuşî, *el-Mu'cib*, 90-91.

bastırmak üzere İsbîliye'ye göndermiştir. Sağlık durumu iyi olmayan İbn Zeydûn İsbîliye'ye vardıkdan kısa bir süre sonra 1071 yılında vefat etmiştir.⁹

İbn 'Ammâr baş vezirliği yıllarında Koştale/Kastilya ve Lyon/Leon kralı VI. Alfonso (ö. 1109) ile iyi ilişkiler kurmuş ve böylece VI. Alfonso'nun İsbîliye'ye olan tehditlerini kolay bir şekilde savuşturmuştur. İbn 'Ammâr'ın Alfonso'ya karşı gösterdiği başarı Mu'temid tarafından takdir edilmiştir. Daha sonra Mu'temid, Mursiye'yi fethetmesi için İbn 'Ammâr'ı görevlendirmiştir. İbn 'Ammâr Mursiye'yi fethettikten sonra Mu'temid'i hicveden şiirler yazmış ve bir nev'i bağımsızlığını ilan etmiştir. Fakat İbn 'Ammâr Tuleytula'dayken kendisine karşı isyan eden İbn Raşîk'in idareyi ele alması sonucunda bizzat ele geçirdiği Mursiye'den geri çekilmek zorunda kalmıştır. Daha sonra Sarakusta hükümdarı İbn Hûd'a sığınan İbn 'Ammâr, 1084 yılında Şakûra hükümdarı İbn Suheyl tarafından esir alınmıştır. Esaretinin dördüncü yılında Mu'temid tarafından satın alınıp zindana atılmıştır. Nihayetinde 1086 yılında İbn 'Ammâr, Mu'temid tarafından kafasına balta ile vurulmak suretiyle öldürülmüştür.¹⁰ *Kalâ'id* kitabının sahibi Feth b. Hâkân'ın, yıllar sonra sarayın yanında yapılan bir kazı sırasında İbn 'Ammâr'ın zincire vurulmuş halde kemiklerinin ortaya çıktığını gözleriyle gördüğünü ifade etmesi¹¹ İbn 'Ammâr'ın nasıl öldüğünü kanıtlar niteliktedir.

Modern dönem edebiyatçıları İbn 'Ammâr'ın şiirlerinin toplanması konusu üzerinde özenle durmuşlardır. Iraklı Araştırmacı Salâh Hâlis (ö. 1987), şairin ölümünden önce şiirlerini toplayarak bir divan haline getirme ihtimalini gerçekçi görmemiş ve İbn 'Ammâr'ın vefatından sonra bazı edebiyatçıların onun şiirlerini toplama girişimlerini muhtemel görmüştür.¹² Rahmi Er ise, İbn 'Ammâr'ın şiirlerinin toplanması ve şiirlerinin yapısı ile ilgili olarak şunları söylemektedir:¹³

"İbn 'Ammâr'ın şiirleri ilk olarak Ebu't-Tâhir Muhammed b. Yûsuf el-Eşterkûnî (ö. 538/1143) tarafından derlenmiştir. Merrâkuşî'nin (ö. XIII. yüzyılın ortaları), 'İbn 'Ammâr'ın divanı Endülüs'te elden ele dolaşıyordu' derken kastettiği divan bu olmalıdır. İbn Bessâm eş-Şenterî'nin (ö. 542/1147) günümüze ulaşmayan bu divandan seçerek meydana getirdiği Nuhbetu'l-ihiyâr min eş'âri Zi'l-vizâreteyn İbn 'Ammâr adlı eser de kayıptır. Son zamanlarda Salâh Hâlis, çeşitli eserleri taramak suretiyle yetmiş altı kasideden meydana gelen bir divan oluşturarak Muhammed b. 'Ammâr el-Endelüsî adlı eserinin sonuna eklemiştir. Çoğunun girizgâhı Doğu kaside geleneğine uygun, lafzı fasih, nazmı ve mânası muhkem, sunîlik ve tekellüften uzak manzumelerden meydana gelen bu

⁹ 'Abdu'l-Vahhâb Azzâm, *el-Mu'temid b. Abbâd*, (Kahire: Mektebetu's-sekâfeti'd-dîniyye, 1976), 31.

¹⁰ İbn 'Ammâr'ın siyasî hayatıyla ilgili detaylı bilgi için bk. Rahmi Er, "İki Endülüs Şairi: İbn 'Ammâr ve İbn Hafâce," *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 35/2 (1991), 99-108.

¹¹ Ebu's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvud ve Turkı Mustafa (Beyrut: Daru ihyâü't-Turâs, 2000), 4/161.

¹² Hâlis, Muhammed İbn 'Ammâr, 175.

¹³ Er, "İbn 'Ammâr el-Endelüsî", 19/313.

divan, daha çok Mu'tazid-Billâh ile Mu'temid-Alâ'llâh için söylenmiş methiye, hicviye, fahriye, itâb, tasvir, i'tizâr ve isti'tâf şiirleriyle kısmen müstehcen gazellerden oluşur."

Makalede buraya kadar Endülüslü şair İbn 'Ammâr'ın hayatına ana hatlarıyla yer verilmiştir. Makalenin devamında Arap edebiyatında tasvir ve İbn 'Ammâr'ın şiirlerinde tabiat tasvirleri etraflıca ele alınacaktır.

1. Tasvir

ر - و - ص kökünün tef'îl kalıbında gelen tasvîr kelimesi sözlükte; bir şeye şekil vermek, resmini çizmek gibi anlamlara gelir.¹⁴ Terim olarak ise roman, hikâye ve diğer edebî türlerde olayların geçtiği yerleri ve eşyayı öteki nesnelere ayırıp bütün özellikleriyle ifade etmek demektir.¹⁵ Tasvir kelimesi Arap edebiyatında el-vasf kavramıyla ifade edilmiştir. İbn Raşîk el-Kayrevânî (ö. 456/1064), vasfın sözlük anlamının keşfetmek ve ortaya çıkarmak olduğunu ifade ederken¹⁶ Kudâme b. Câfer (ö. 337/948 [?]) ise vasfı bir şeyin içinde bulunduğu meselenin hal ve durumunu zikretmek olarak açıklamıştır.¹⁷ Ahmed el-Hâşimî (ö. 1943) ise, "Bir şeyin bütün durumlarını ve özelliklerini en ince ayrıntısına kadar bilmektir." diye ifade ettikten sonra tasvirin şu üç özelliğine vurgu yapmıştır:¹⁸

- 1- Tasvir, tasvir edilen şeye özgü olmalıdır.
- 2- Tasvir, zarif ve şaşalı olmalıdır.
- 3- Tasvir edilen şey, mübalağa sınırını aşmamalı ve tasvir hâle uygun olmalıdır.

Ömer Ferrûh (ö. 1987) tasviri hayalî (soyut) ve hissî (somut) diye iki kısma ayırmıştır. Daha sonra, hayalî tasviri "betimlenen ögenin benzetme ve istiarelerle hâfızada canlandırılması", hissî tasviri ise "betimlenen ögenin sözlerle resminin yapılması" şeklinde tanımladıktan sonra hissî tasvirin daha güzel ve edebî olarak kabul edildiğini ifade etmiştir. Ömer Ferrûh eski şiirde yer alan tasvir temalarının eski konak yerleri ve kalıntıları, at ve deve gibi binek hayvanlarının tasviri, tabiat, av tasviri, savaş ve kahramanlık tasvirleri şeklinde olduğunu belirtmiştir. Daha sonra kadın (gazel), içki ve av tasvirlerinin bağımsız temalar haline geldiğini ifade ettikten sonra, bugün mutlak şekilde tasvir denildiğinde cansız tabiat öğelerinin tasvirinin anlaşıldığını dile getirmiştir.¹⁹

¹⁴ İsmâ'îl b. Hammâd el-Cevherî, "Svr", *Sihâh: tâcu'l-luga ve sihâhu'l-'arabiyye*, nşr. Ahmed 'Abdulgafûr 'Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 1/716; Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, "Svr", *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), 4/473.

¹⁵ Hüseyin Elmalı, "Tasvir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40/135.

¹⁶ Ebû Alî el-Hasen b. Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde fî mehâsini's-şî'r ve âdâbih*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: Dâru'l-cil, 1401/1981), 295.

¹⁷ Ebu'l-Ferec Kudâme b. Ca'fer el-Bağdâdî, *Nakdu's-şiir* (Kostantiniyye: Matba'atu'l-Cevâib, 1302), 41.

¹⁸ Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-edeb fî sinâ'ati lugati'l-'Arab* (Mısır: Matba'atu's-sa'âde, 1965), 326.

¹⁹ Ömer Ferrûh, *Târihu'l-edebi'l-'Arabî* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, 4. basım, 1981), 1/81.

Cahiliye döneminden Endülüs dönemine kadar tasvirin doğuşu, gelişimi ile şairlerin tasvir konusuna yaklaşımı kısaca şu şekilde ifade edilebilir:

Cahiliye dönemi şairleri yaşadıkları çevrenin özelliklerinden etkilenmişler ve konularını çevre şartlarını göz önüne alarak seçmişlerdir. Bu sebeple de şairler tasvir ettikleri şeylerin yapay olmamasına dikkat etmişlerdir. Genellikle tasvirleri yaşadıkları ortamda bulunan canlı-cansız varlıklar üzerine yoğunlaşmıştır.²⁰ Dönemin şairleri deve, at, kurt, doğan, yaban eşiği, köpek, keçi gibi birçok canlıya ve çöl, gece, yağmur, bulut, şimşek gibi tabiat unsurlarına şiirlerinde tasvir sanatını kullanarak bolca yer vermişlerdir.²¹

Tasvir teması, Cahiliye şiirinde kendisine geniş bir yer bulmuş olsa da sadece tasvir içerikli şiirler inşad edilmemiştir. Geleneksel kasidede nesîb, teşbîb veya gazel adı verilen geniş bölümlerde zikredilen tasvir içerikli ifadeler²² sonraki dönemlerde müstakil bir tür haline gelmiştir. Cahiliye tasvirleri, sadece harfler ve kelimelerle yapılan tasvir gibi değil sanki gerçek hayatta izlenen bir film gibi son derece açık ve nettir. Fakat bu dönemde toplumda monoton bir yaşam biçimi hâkim olduğu için sade bir tasvirin var olduğu söylenebilir. Sadru'l-İslâm dönemine bakıldığında değişen hayat şartları neticesinde tasvir şiirlerinin gelişerek devam ettiği ve bu tür şiirlerde önceki dönemlerden farklı konuların ele alındığı görülür. Cahiliye döneminde kabilelere hizmet eden şairler, tabiri caizse Peygamber Efendimiz'in hizmetinde bulunmuşlar ve şiirlerinde İslâm dinine aykırı olmayacak lafızları ve konuları seçmişlerdir. Bu dönemin tasvirlerinde farklılık veya yenilik olarak göze çarpan konularını ise fetihler sayesinde meydana getirilen ordular ve yapılan savaşlar, farklı bölgelerin görülmesiyle kar ve soğuk gibi doğa olayları ve Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilen melek, cin, şeytan vb. varlıklar oluşturmuştur.²³

Emevîler döneminde şairlerin bulunduğu ortam her ne kadar Cahiliye şairleriyle farklılık arz etse de dönemin siyasî, sosyal ve dinî birtakım farklı özelliklere sahip olması şiirlerini pek etkilemediği görülmüştür. Emevîler dönemi şairlerin tasvirlerinin odağını genellikle terk edilen diyar, gece, deve, yaban sığırı, kurt ve doğan gibi unsurlar oluşturmuştur.²⁴ Emevîler dönemi şairleri yaşadıkları döneme dair belli başlı olgulardan ziyade Cahiliye dönemi şairleri gibi çölleri ve çöl hayvanlarını tasvir etmişlerdir.²⁵

Azîz Fehmî (ö. 1951), her iki dönem şairlerinin de kasidelerinin giriş bölümünde terk edilmiş diyarların (atlat) ve hayvanlara ait olan kalıntıların

²⁰ Seyyid Nevfel, *Şi'ru't-tabî'a fi'l-edebi'l-'Arabî* (Kâhire: Matba'atu Mısır,1945), 62.

²¹ Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî (el-'Asru'l-Câhilî)* (Kâhire: Dâru'l-ma'ârif, 11. basım, 1960), 214-217.

²² Nevzat H. Yanık, *Arap şiirinde Tasvir* (Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2010), 26.

²³ Mahmut Üstün, *Endülüs'te Benî Ahmer (Nasrîler) Döneminde Edebi Çevre* (Erzurum: Basılmamış Doktora Tezi, 2020), 142-143.

²⁴ Yanık, *Arap şiirinde Tasvir*, 87.

²⁵ Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî (el-'Asru'l-İslâmî)* (Kahire: Dâru'l-ma'ârif, 7. basım, 1963), 385-386.

bulunmasını, Emevîler dönemi şairlerinin vasıf temasının yer aldığı şiirlerinde Cahiliye şairlerini taklit ettiklerinin delili olarak göstermiştir.²⁶

Abbâsî dönemine gelindiğinde, yeni uygarlıklarla tanışılmış ve onlarla etkileşim içerisinde olunmuştur. Bu dönemde genel olarak Arap şiirini özelde ise yapılan tasvirleri derinden etkileyen Şuûbiye Hareketi ortaya çıkmıştır.²⁷

İslâm'ı kabul eden Arap olmayan milletlerin Araplardan üstün olduğunu savunan milliyetçilik akımını ifade eden²⁸ Şuûbiye Hareketi, Abbâsîler dönemi şairlerinin, Cahiliye ve Emevîler dönemindeki şairlerin çöl, terk edilmiş diyar ve hayvanlara ilişkin tasvirlerden ziyade dönemin güncel konularını ele almalarının temel nedeni olmuştur. Bunun sonucu olarak Ebû Nuvâs (ö. 198/813 [?]), Ebu Temmâm (ö. 231/846), el-Buhturî (ö. 284/897) ve İbnu'r-Rûmî (ö. 283/896) gibi şairler bahçe, bağ, havuz gibi unsurlarla Abbâsî dönemde görülen bayındırlık tasvirlerine yönelmişlerdir.

Abbâsî döneminde tasvir anlayışına etki eden bir diğer faktör Abbâsî medeniyeti olmuştur. Bundan dolayı şairler süs eşyaları, değerli takı ve mücevherat vs. şeylerin tasvirlerini yapmaktan geri durmamışlardır. Lakin bazı şairler deve, kuş ve kurt gibi eski dönemlerde tasvire konu olan şeyleri şiirlerinde işlemeye devam etmiştir. Bu şairlerden bir tanesi de Ebû Nuvâs'tır.²⁹

Tabiat şiirleri Arap edebiyatında önemli bir yere sahiptir. Cahiliye döneminden Abbâsî dönemine kadar bakıldığında şairlerin tabiat tasvirleri ile ilgili müstakil kasideler yerine tabiat tasvirlerinin de içinde bulunduğu kasideler yazdıkları görülmektedir. Fakat Abbâsî dönemi ile birlikte müstakil kasideler de yazılmaya başlanmıştır. Çoğunlukla tasvir edilen şeyler yağmur, bulut, çöl, tepeler ve vadiler gibi unsurlar olagelmıştır.³⁰

Endülüs döneminde tasvir, şiirle birlikte hayat bulmuştur. Endülüslülerin Doğu'yu geri bıraktıkları şiir türü, doğa tasviridir. Endülüslü şairler, doğanın manzarasını ve yaratılışın güzelliğini yani bağları, bahçeleri, bostanları, ağaçları, meyveleri, çiçekleri, kuşları, bulutları, gök gürültüsünü, şimşegi, gök kuşağını, rüzgârları, göletleri, nehirleri ve denizleri tasvir etmişlerdir.³¹ Çünkü şairler tabiatı, o dönemin yapılarını, aşk meclislerini tasvir etmeye yönelik oldukça istekli

²⁶ Azîz Fehmî, *el-Mukârane beyne's-şi'ri'l-Emevî ve'l-Abbâsî*, thk. Muhammed Kandîl el-Baklî (Kahire: Dâru'l-ma'ârif, 1979), 326.

²⁷ Yanık, *Arap Şiirinde Tasvir*, 121-122.

²⁸ Âdem Apak, "Şuûbiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39/244.

²⁹ Abdussamet Yeşildağ, "Câhiliye'den Abbâsîlere Arap Şiirinde Yıldız Tasvirleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* sayı: 34, (2010), 190-192; Yanık, *Arap Şiirinde Tasvir*, 122-128.

³⁰ Mücahit Küçüksarı, *Osmanlı Dönemi Arap Şairlerinden İbrahim es-Sefercelânî ve Şiirleri* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2017), 116.

³¹ Mahmut Üstün, *Endülüs'te Benî Ahmer (Nasrîler) Döneminde Edebi Çevre*, 70-71.

olmuşlardır.³² İbn Hafâce (ö. 533/1139), İbn ‘Ammâr (ö. 479/1086) ve İbn Zumrek (ö. 798/1395) gibi şairler Endülüs’ün yeşil doğasını, bin bir çeşit çiçeklerini, sularını ve saraylarını şiirlerinde tasvir etmişlerdir.³³

Endülüs döneminde tabiat şairleri, bahçeleri, gökyüzünü, dağları ve nehirler gibi birçok doğa harikasını şiirlerinde vafsetmişlerdir. Bununla birlikte Endülüslü şairlerin sadece tabiat tasvirleri ile ilgili şiirlerinin bulunduğu kasidelerin sayısı azdır. Daha çok birkaç farklı temanın yer aldığı şiirlerde doğa tasvirlerinin bulunduğu görülmektedir. Endülüs şiirinde şiir konularından tabiatla en çok iç içe olan gazeldir. İbn Hafâce, İbn Hamdîs (ö. 527/1133) ve diğer Endülüslü şairlerin şiirlerinde tabiatla aşk ve şarabın iç içe geçtiği son derece coşkulu pek çok şiir örneği vardır. Ancak bu konu ikiliği; övgü, mersiye, sitem ve fahr şiirlerinde de görülür.³⁴

2. İbn ‘Ammâr el-Endelüsî’nin Şiirlerinde Tabiat Tasvirleri

Endülüslü şair İbn ‘Ammâr şiirlerinde tabiata ait çeşitli unsurların betimlemesini yapmıştır. Bu ana başlık altında doğanın bir parçası olan bahçe, çiçek, meyve, ırmak, yağmur, dağ-tepe, gece-gündüz ve bazı hayvan türlerine dair İbn ‘Ammâr tarafından yapılan tasvirler yer vereceğiz.

2.1. Bahçe

Bahçe tasviri Endülüs dönemi Arap şiirinde önemli bir yer tutar. Doğanın bu eşsiz parçası konusunda kayıtsız kalmayan İbn ‘Ammâr, Halife Mu’tazid’in ahlâkını ve dış görünüşünü manzarasıyla ve içindekilerle huzur veren bahçeye benzetmiş ve bir beyitte şöyle demiştir:³⁵ (Kâmil)

مَلِكٌ يَرُوقُكَ خَلْفَهُ أَوْ خَلْفَهُ كَالرَّوْضِ يَحْسُنُ مَنظَرًا أَوْ مَخْبِرًا

Dış görünüşü veya ahlaki ile öyle bir kral ki manzarası veya özü itibarıyla güzel bir bahçe gibi seni büyüler.

Şair, Halife’nin kendisine takdim ettiği hediye, henüz yeşermemiş ve çiçek açmak için bekleyen bahçeye benzetmiş ve şöyle demiştir: (Kâmil)

وَلَيْنٌ وَجَدْتُ نَسِيمَ حَمْدِي عَاطِرًا فَلَقَدْ وَجَدْتُ نَسِيمَ بَرِّكَ أَغْطِرًا
وَالْيَكْهَا كَالرَّوْضِ زَارْتُهُ الصَّابَا وَحَنَا عَلَيْهِ الطَّلَّ حَتَّى نَوَّرَا

(Sana olan) övgümün meltemini hoş kokulu bulmuş isen ben de senin iyiliğinin meltemini daha hoş kokulu buldum.

Buyur işte bunlar saba rüzgârının ziyaret ettiği ve şebnemin aydınlanıncaya kadar şefkat gösterdiği bahçe gibi (senin için söylediğim övgülerdir.)³⁶

³² Habbe İbrahim Mansur el-Lebdî, *el-Vasfi şî’ri’l-Melik el-Endelüsî Yusuf es-Sâlis*, thk. Vâil Ebû Sâlih (Nablûs: Câmî’atu’n-Necâh el-vataniyye, 2012), 41

³³ Elmalı, “Tasvir”, 136.

³⁴ Yanık, *Endülüs Arap Şiirinde Tabiat Tasviri*, 41.

³⁵ Hâlis, *Muhammed İbn ‘Ammâr*, 191.

³⁶ Hâlis, *Muhammed İbn ‘Ammâr*, 194.

İbn 'Ammâr, bahçede esen meltemin sevgilinin meltemini ziyaret ettiğini ifade etmiştir. Öte yandan şair, meltemi insan gibi tasavvur etmekte ve teşhis sanatına başvurmakta ve bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: (Tavîl)

أَمَّا وَتَسِيمِ الرُّوضِ زَارَ تَسِيمَهَا فَأَهْدَتْهُمَا نَحْوَ الْمَشُوقِ جُنُوبِ

Bahçede esen meltem onun (sevgilinin)

diyarında esen meltemi ziyaret etti de güney rüzgârı özlenene (koklaşmaya) yöneltti onları.³⁷

Şair, şarap ve içki meclislerini işlediği şiirlerinde aynı zamanda doğanın ayrılmaz bir parçası olan bahçe tasvirine de yer verir. Mu'tazîd-Billâh el-'Abbâdî kısa bir süre önce Eftasî Emîri Muhammed el-Muzaffer'e karşı kazandığı zafer vesilesiyle çevresindeki şairlerin kendisine övgü şiirleri söylemelerine yönelik bir beklenti içerisinde olmuştur. İbn 'Ammâr da bunu fırsat bilip onun kahramanlıklarını öven, düşmanlarını yeren ve ayrıca kendisinin sahip olduğu edebî yeteneğin ödüllendirilmesi gerektiğini ifade eden ünlü kasidesi "Râiyye"yi yazmıştır. Kasideyi çok beğenen Mu'tazîd-Billâh şaire ihsanlarda bulunup onu saray şairi olarak tayin etmiştir.³⁸ İbn 'Ammâr'ın Mu'tazîd'i övdüğü bu kasidesinde başlangıcında içki meclisine değinmesinin devamında bahçe ve içinden akan ırmağı teşbih sanatına da başvurarak tasvir etmiştir: (Kâmil)

رَوْضٌ كَأَنَّ النَّهْرَ فِيهِ مَعْصَمٌ صَافٍ أَطَّلَ عَلَى رِذَاءٍ أَخْضَرَ

Bir bahçe ki sanki nehir onun içinde yeşil bir hırka üzerine uzanmış halis bir bilektir.³⁹

Yukarıdaki örneklerden de anladığımız gibi İbn 'Ammâr, tabiatın bariz unsuru olan bahçeyi halifeye yönelik medih ve sevgiliye nazmettiği gazel şiirlerinde kullanır. Aynı zamanda şair, hamriyyat türü şiirlerin temel unsurları olan şarap, kadeh ve içki meclisleri ile tabiat tasvirini bahçeyi kullanarak mezceder.

2. 2. Çiçek

Şair, doğanın bir parçası olan çiçeklere şiirlerinde çokça yer vermiştir. O tasvirlerinde genel olarak çiçekleri kullanmakla beraber bazen de zambak, gül, papatya, nergis ve yıldız çiçeği gibi çiçeklerin adını zikretmiştir.

İbn 'Ammâr, Mu'temen b. Hûd'un (ö. 478/1085) meclisinde içki dağıtan bir hizmetliyi tasvir ederken elindeki bardağı zambağa benzetmiş ve şöyle demiştir: (Kâmil)

يَسْعَى بِكَأْسٍ مِنْ أَنْامِلِ سُوسِنِ

³⁷ Hâlis, *Muhammed İbn 'Ammâr*, 241.

³⁸ Er, "İbn 'Ammâr El-Endelüsî", 19/313.

³⁹ Hâlis, *Muhammed İbn 'Ammâr*, 189.

*Zambak boğumları gibi bir bardakla koşturuyor.*⁴⁰

Şair sevgilinin cömertliğini çiğ tanesinin çiçeklerin üzerine düşmesine benzetmiş ve şöyle demiştir: (Tavîl)

وَمَا هَذِهِ الْأَشْعَارُ إِلَّا مَجَامِرُ تَصَوُّغٌ فِيهَا لِلنَّدَى قِطْعُ النَّدَى
وَكُنْتُ تَشْرَبْتُ الْفَضْلَ فِي وَانْمَا تَشْرَبْتُ سَقِيظَ الْبَلِّ فِي وَرَقِ الْوَرْدِ

Bu şiirler, (içerisindeki buhur parçalarından etrafa güzel kokuların yayıldığı) buhurluklardan öte değildir. (Nitekim bu şiirlerin) içerisinde (buhur) parçalarından yayılan (kokunun) benzeri cömertlik kokusu etrafa yayılmaktadır.

Sen bana fazileti yaymıştın. Ben (ise bu beyitlerde) sadece gül yaprağına düşmüş çiğ damlasını yaydım.

Şair gazel temalı şiirinde sevgilisini methetmek için tabiat unsurlarından amber ve çiçeği kullanmış ve şöyle demiştir: (Kâmil)

فَاحِ النَّزَى مُتَعَطِّراً بِنَيْبَانِهِ حَتَّى حَسِبْنَا كُلَّ نُزْبٍ عُنْبُرَا
وَتَتَوَجَّبُ بِالزَّهْرِ صَلْغِ هِضَابِهِ حَتَّى حَسِبْنَا كُلَّ هَضْبٍ قَيْصِرَا

O'nun övülmesiyle toprağa güzel koku yayıldı. Tâ ki her toprağın amber olduğunu zannettik.

*Çiçeklerle kel tepeleri taçlandı. Tâ ki her bir tepenin kayser olduğunu zannettik.*⁴¹

Şair burada ise bahçeyi güzel bir kadına benzeterek teşhis sanatını kullanırken çiçek motifine tasvirde yer vermiştir: (Kâmil)

وَالرُّوْضُ كَالْحَسْنَاءِ كَسَاهُ زَهْرُهُ وَشَيْئاً وَقَلْدَهُ نَدَاهُ جَوْهَرَا

*Çiçeğinin ağaçlarını rengârenk süsle kapladığı ve cömertliğini mücevherle süslediği bahçe, dilber gibidir.*⁴²

İbn 'Ammâr sevgilisine hitap ederken ağzını papatyagillerden kasımpatı çiçeğine benzetmiş ve bu durumu şöyle tasvir etmiştir: (Tavîl)

وَتَعْرِ كَمِثْلِ الْأَقْحَوَانِ يَشْوِبُهُ لَمَى حَسَنَاتِ الصَّبْرِ عَنْهُ ذُنُوبُ

*Öyle (güzel ve beyaz dişleri olan) bir ağız(a sahip dilber) ki güzelliğine güzellik katan dudaklarındaki esmerlikle sanki kasımpatı çiçeğidir. (Bu cazibe karşısında) sabırlı olmak günahtır.*⁴³

Mu'tazid tarafından sürgüne gönderildiği Sarakosta'da (Zaragoza) yurdundan (İşbiliye) ayrı olmanın vermiş olduğu hüznü ve mevcut durumundan şikâyetini işlediği 93 beyitlik Mîmîyyesinde İbn 'Ammâr yıldız çiçeğinin yalnız kendisi için

⁴⁰ Hâlis, *Muhammed İbn 'Ammâr*, 297.

⁴¹ Hâlis, *Muhammed İbn 'Ammâr*, 192.

⁴² Hâlis, *Muhammed İbn 'Ammâr*, 189.

⁴³ Hâlis, *Muhammed İbn 'Ammâr*, 240.

matem elbisesini giydiğini ifade ederek üzüntü durumunu gözler önüne sermiştir: (Tavîl)

وَمَا لَيْسَتْ زَهْرُ النُّجُومِ حِدَادَهَا لِعِيرِي وَلَا قَلَمْتُ لَهُ فِي مَاتَم

*Yıldız çiçekleri ne benden başkasına yas için karalara büründü ne de matem tuttu.*⁴⁴

2. 3. Meyve

İbn 'Ammâr şiirlerinde yer verdiği tabiat tasvirlerinde doğanın bir parçası olan meyveleri göz ardı etmemiştir. Şairin şiirlerinde yer verdiği başlıca meyveler elma, armut ve nardır. İbn 'Ammâr şiirlerinde bu meyveleri daha çok müstehcen ifadeleri barındıran hissî gazel türü beyitlerde zikretmiştir: (Kâmil)

خُدَّهَا كَمَا سَفَرَتْ إِلَيْكَ خُدُودُ أَوْ أُوجِسَتْ فِي رَاحَتِكَ نُهُودُ
حَدْرًا مِنَ النَّفَاحِ نَشْرًا بَيْنَهَا وَلَهَا بِأَعْصَانِ الْجَنَانِ عَفُودُ
وَشَفَعْتُ بِالْإِجَاصِ قَصْدًا إِنَّهُ شَكْلُ الْجَمَالِ وَحَدُّهُ الْمَحْدُودُ
عُدْرًا إِلَيْكَ فَإِنَّمَا هِيَ أَوْجُهُ بِيضٌ تُقَابِلُهَا عَيْونٌ سُودُ

Al bu (elmaları.) Tıpkı yanakların sana geldiği veya avuçların arasında göğüslerin kaygılandığı gibi (sımsıkı tut)

Sakin ha elmalar (avuçlarının) arasında dağılmasın. Elmaların bağlardaki dallarda gerdanlar (gibi salkımları) vardır.

Armudu da bilerek ekledim. Zira armut güzellik timsali ve bütün boyutuyla (güzelliğin kendisidir.)

*Beni bağışlamayı diliyorum. Zira (sana gönderdiğim elma ve armutlar) beyaz çehreler ve beyaz çehrelere tekabül eden (sürme çekilmiş) kara gözlerdir.*⁴⁵

Bazı dostları şairden kendilerine bir miktar şarap göndermesi talebinde bulunurlar. Şair dostların talebini kırmaz ve şarapla birlikte ikişer adet elma ve nar gönderir. Endülüslü şair gönderdiği eşyaların arasına bir de not ekler. Notta şair tarafından kaleme alınan bazı beyitler yer almaktadır. Beyitlerde şarap, gerdek gecesi gelinlik giymiş güzel ve asil bir kıza, elmaları genç kızların memelerine, narları da toy delikanlıların yanaklarına benzetmiş ve şöyle demiştir: (Vâfir)

خُدَّهَا مِثْلَمَا اسْتَهْدَيْتُمُوهَا عَرُوسًا لَا تُزْفُ إِلَى اللَّئِمِ
وَدُونَكُمْ بِهِمَا نُذِيي قِنَاةٍ أَصْفَتْ إِلَيْهِمَا خَدِّي غَلَامِ

(Buyurun) alın şarabı. (Tam da) istediğiniz gibi. Soysuzlara sunulmayacak türden (siz asillere layık) gelin misali.

⁴⁴ Hâlis, *Muhammed İbn 'Ammâr*, 209.

⁴⁵ Hâlis, *Muhammed İbn 'Ammâr*, 263.

Dikkat edin (şarabın) ekinde genç kız(ların) memeleri (gibi kırmızı iki elma) var. Hem iki elmaya toy delikanlı(ların) yanağı (gibi kırmızı iki nar) ekledim.⁴⁶

2. 4. Deniz ve Nehir

İbn 'Ammâr el-Endelusî, şiirlerinde nehir vasfını, acılardan oluşan derin izleri anlatmak için kullanmış ve şöyle demiştir: (Tavîl)

جَرِيحٌ بِأَطْرَافِ الْحَصَى كُلَّمَا جَرَى عَلَيْهَا شَكَا أَوْ جَاعَهُ بِخَيْرِهِ
كَأَنَّ حَبَابًا رِيحٌ تَحْتِ حَبَابِهِ فَسَارِعٌ يَزِمِي نَفْسَهُ فِي غَدِيرِهِ

Taşların etrafından (akan çay) yaralıdır. Üzerinden her akışında acılarından muzdarip olduğunu şırıltısıyla dile getirmektedir.

Sanki kabarcıklarının altındaki (küçücük) dalgalar ürkütülmüş de kendisini göletine atmaya koyulmuştur.⁴⁷

Şair, nehir motifini teşbih sanatı içerisinde kullanmış ve nehir tasavvuruna farklı bir boyut kazandırmıştır. Nitekim bahçeyi yeşil elbiseye, elbise üzerindeki bileği ise nehre benzetmiştir. Aynı zamanda saba rüzgârının nehri dalgalandırmasını da kılıcın askerleri dağıtması şeklinde tasavvur etmiş ve beyitlerde şöyle demiştir: (Kâmil)

رَوْضٌ كَانَ النَّهْرَ فِيهِ مِعْصَمٌ صَافٍ أَطَّلَّ عَلَى رِءَاءِ أَخْضَرَا
وَتَهْرُهُ رِيحٌ الصَّبَا فَتَخَالَهُ سَيْفٌ إِنْ عَبَادٍ يُبْدُدُ عَسْكَرَا

İçinde nehrin bir bilek gibi durduğu bahçedir. Yeşil bir elbiseye uzanmış temiz nehrin.

Saba rüzgârı onu sarsar. Zannedersin ki İbn 'Abbâd'ın kılıcı askerleri dağıtıyor.⁴⁸

İbn 'Ammâr bir başka yerde nehrin akışını ve sularının dalgalanmasını sevgilisiyle geçirdiği geceyi anarken zikretmiş ve şöyle demiştir: (Tavîl)

وَأَلِيلٌ لَنَا بِالسَّيِّدِ بَيْنَ مِعَاطِفِ مِنَ النَّهْرِ يُنْسَابُ إِسْتِيَابِ الْأَرَاقِمِ

Yılanların akması gibi akan nehrin dalgaları arasında bir barajda bizim bir gecemiz oldu.⁴⁹

İbn 'Ammâr, nehir üzerinde hareket eden kayıkları tanımlarken tabiatın esinlenmiş ve kayıkları gökyüzünde beliren hilale benzeterek şöyle demiştir: (Tavîl)

وَجَارِيَةٌ مِثْلُ الْهَيْلَالِ الْفَتْهَاءِ عَلَى النَّهْرِ مِثْلُ السَّمَاءِ رَقِيقُ

⁴⁶ Hâlis, *Muhammed İbn 'Ammâr*, 264.

⁴⁷ Hâlis, *Muhammed İbn 'Ammâr*, 253.

⁴⁸ Hâlis, *Muhammed İbn 'Ammâr*, 189.

⁴⁹ Hâlis, *Muhammed İbn 'Ammâr*, 210.

*O, hilal gibi bir kayıktır. Nehir üzerinde gökyüzü misali berrak görmeye alışık olduğum.*⁵⁰

Şair, Emir Mu'temid'in kendisini affetmesi için oğlu Me'mûn'dan aracı olmasını istemek amacıyla dile getirdiği beyitlerde deniz metaforunu kullanmakta ve karaya uzak olduğunu, dalgaların batıracakmışçasına gemisini salladığını, yardım etmediği takdirde boğulacağını ifade etmiş ve şöyle demiştir: (Kâmil)

الْيَوْمَ قَدْ أَصْبَحْتُ فِي عَمْرَاتِهِ إِنَّ لَمْ تُعْثِي رَحْمَةً تُجِينِي
بَعْدَتْ سَوَاحِلُهُ عَلَيَّ وَأَذْرَكَتْ أَمْوَاجُهُ فَتَلَاغَبَتْ بِسُفْنِي
لَأَشْتَكُ فِي أَبِي غَرِيْبٍ غُبَابِهِ إِنَّ لَمْ يَمُدَّ الْفَتْحُ لِي بِبِيْمِينِ

Bugün bana merhametinden yardım etmez ve beni kurtarmazsan denizin ortalarında kalakalırım.

Bana sahilleri (oldukça) uzak olan ve dalgaları beni yakalayıp da gemilerimle (oyuncak gibi) oynayan (denizin).

*Kuşkusuz dalgasında boğulurum şayet el-Fetih (el-Me'mûn b. el-Mu'temid) el uzatmazsa bana.*⁵¹

2. 5. Yağmur

İbn 'Ammâr, şiirlerinde tabiatın bariz unsurlarından ve çoğu coğrafyada doğa olaylarının en çok tecrübe edilen hadisesi olan yağmuru birçok beytinde tasvir etmiştir. Havanın kararmasını, bulutların yoğunluğunu ifade ederken çise şeklinde toprağın üzerini kaplayan yağmuru gümüş tozuna benzeten şair, yaşamış olduğu bir günü yağmur ve güneş gibi tabiat unsurlarını kullanarak şöyle anlatmıştır: (Kâmil)

يَوْمٌ نَكَثَتْ غَيْمُهُ فَكَأَنَّهُ دُونَ السَّمَاءِ دُخَانٌ عَوْدٌ أَخْضَرَ
وَالطَّلُّ مِثْلُ بُرَادَةٍ مِنْ فَضَّةٍ مَنُشُورَةٍ فِي نُزْبَةٍ مِنْ غُنْبَرِ
وَالشَّمْسُ أحياناً تَلُوخٌ كَأَنَّهَا أمةٌ تَعْرُضُ نَفْسَهَا لِلْمُشْتَرِي

Pususunun yoğunlaştığı bir gün. (Henüz kurumamış yaş) yeşil değneğin dumanı adeta gökyüzünü kaplamış.

Şebnem amberden toprağa saçılmış gümüşün talaşdır sanki.

*Ve güneş kendisini müşteriye sunan bir cariye gibi ortaya çıkmakta ara sıra.*⁵²

İşbilye'ye duyduğu özlem şiirlerindeki ifadelerinden bariz bir şekilde anlaşılan İbn 'Ammâr, vatana özlemine dile getirirken yağmur ve şimşek gibi hava olaylarından faydalanmış ve şöyle demiştir: (Meczû'l-Kâmil)

⁵⁰ Hâlis, *Muhammed İbn 'Ammâr*, 228.

⁵¹ Hâlis, *Muhammed İbn 'Ammâr*, 315.

⁵² Hâlis, *Muhammed İbn 'Ammâr*, 248.

يَا بَرِّقُ أَذِّ رَسَائِلِي تَفْدِيكَ نَفْسِي مِنْ رَسُولِ
عَرَجٍ بِشَلْبٍ مَحْيِيًّا مَا شِئْتُ مِنْ تِلْكَ الطَّلُولِ

*Ey şimşek! Benim mektubumu (Ebu'l-Velîd b. Zeydûn'a) ulaştır. Canım feda olsun senin gibi elçiye. Şebnemlerden dilediklerini selamlayarak Şelb'e var.*⁵³

Şair, Mu'tazîd-Billâh tarafından Zaragoza'ya sürgün edilmiştir. Sürgün günlerinde Emir Mu'temid'e bir mektup yazmış ve mektupta maruz kaldığı sıkıntıları dile getirmiştir. İbn 'Ammâr mektupta yer alan beyitlerde teşhis sanatı kullanmış ve bulut, şimşek ve gök gürültüsüne insanog'luna has özellikler atfetmiştir. Sözelimi şaire göre bulutlar ağlamakta ve güvercinler ağıtlar yakmaktadır: (Tavîl)

عَلِيٍّ وَإِلَّا مَا بُكَاءُ الْغَمَائِمِ وَفِيَّ وَإِلَّا مَا نِيَاخُ الْخَمَائِمِ
وَعَنِّي أَنَارُ الرَّعْدِ صَرَخَةً طَالِبِ لِئَانِّي وَهَرَّ الْبَرِّقُ صَفْحَةً صَارِمِ
وَهَلْ شَقَقْتُ هُوَجُ الرِّيَّاحِ جُيُوبَهَا لِعَنِّي أَوْ حَنَّتْ حَنِينُ الرِّوَائِمِ

Banadır yoksa bulutlar niçin ağlasın ki ve benim içindir yoksa güvercinler niye ötsün ki!

Ve gök gürültüsü benim adıma intikam almayı arzulayan kimsenin haykırışını tetikledi. Ve de şimşek keskin kılıcın yüzünü salladı.

*(Sert esen) rüzgârların uğultuları benden başkasına (ağıt yakmak) için elbiselerini mi parçaladı yoksa yavrularını özleyen anneler gibi benden başkasına özlem mi duydu?*⁵⁴

İbn 'Ammâr, bir arkadaşının kendisine yazıp gönderdiği şiire cevaben gönderdiği beyitlerde sevdiğini cömertliğiyle övmüş ve onu çokça yağmur bırakan buluta benzetmiştir. O bu bağlamda beyitte şöyle demiştir: (Kâmil)

أَنْتَ الْحَلَالُ الْخُلُوقِ طَبِيعَةً وَصَفًا مِزَاجًا كَالسَّحَابِ الْغَادِي

*Sensin tatlı helal. Tabiatı zarif ve mizacı erken yağdıran bulut gibi duru olan.*⁵⁵

2. 6. Dağ

İbn 'Ammâr, bir şiirinde Mu'tazîd'in oğlu ve ordu komutanı Velihaht İsmâil'den bahsettiği beyitlerde komutanın savaş meydanında dağlardan daha geniş ve etkili biçimde yayıldığını ve rüzgârdan dahi hızlı hareket ettiğini mübalağalı bir dille anlatmıştır. O bu bağlamda şöyle demiştir: (Tavîl)

يَا سَائِلِي مَا جُمُصُ إِلَّا خَاتَمٌ أَبْصَرْتُ إِسْمَاعِيلَ فِيهِ خُنْصَرَا
مَنْ لَا تُوَازِنُهُ الْجِبَالُ إِذَا احْتَبَى مَنْ لَا تُسَابِقُهُ الرِّيَّاحُ إِذَا جَرَى

⁵³ Hâlis, *Muhammed İbn 'Ammâr*, 224.

⁵⁴ Hâlis, *Muhammed İbn 'Ammâr*, 209.

⁵⁵ Hâlis, *Muhammed İbn 'Ammâr*, 275.

Ey soruyu bana soran! Hıms (İşbiliye) içerisinde İsmâili serçe parmak olarak gördüğüm yüzükten başka bir şey değildir.

Ayaklarını toplayıp oturduğunda dağların ona denk gelemediği ve koştuğunda ise rüzgârların onunla yarışamadığı kimsedir.⁵⁶

Endülüslü şair, Sevilla'da hapiste olduğu sıralarda el-Me'mûn b. el-Mu'temid'e bir mektup göndermiştir. Mektupta serbest bırakılması için el-Me'mûn b. el-Mu'temid'den babasının kendisini affetmesi için aracı olmasını istediği beyitlere yer vermiştir. El-Endelusî beyitte el-Me'mûn b. el-Mu'temid'i dağa benzetmiş ve dağ gibi yüksek bir konumda olduğunu ifade etmiştir. Şair bunu yaparken istiare sanatını kullanmış ve şöyle demiştir: (Kâmil)

جَبَلٌ سَمَا بِدَوَابِيْتِهِ إِلَى الْعُلَى وَرَسَا بِهَضْبِيْتِهِ عَلَى التَّمَكِينِ

(el-Me'mûn b. el-Mu'temid) İki perçemiyle gökyüzüne yükselen ve tepeleriyle sağlam bir yere konuşlanan bir dağdır.⁵⁷

2. 7. Gece Gündüz

İbn 'Ammâr, şiirlerini yazarken kullandığı kalem şahsıyla ilişkilendirmekte ve bu ilişkiyi birbirinden ayrılmayan iki dost şeklinde izah etmiştir. Bunu yaparken teşbih sanatını kullanmış ve şahsı ile kalemini gece ve gündüze benzetmiştir: (Meczûu'l-Basît)

نَحْنُ خَلِيلَانِ مَا دَعَانَا لِلْوَصْلِ وَدُّ وَلَا اخْتِيَارُ
نَفْصِلُ مَاكَانَ ذَا اِتِّصَالِ كَأَنَّكَ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ

Bizi vuslata çağıran sevgi var olduğu müddetçe kalemle biz iki dostuz. Başka seçeneğimiz yoktur. (Aramızda) var olan bağı (yer yer) koparırsız, Sanki biz gece ile gündüz gibiyiz.⁵⁸

Şair, Mu'temid'in savaştaki cesurluğunu vasfetmek için gece-gündüz ilişkisini kullanmıştır. Zira İbn 'Ammâr, Mu'temid'in, savaşı gecenin çökmesinden başlayıp gündüzün ortaya çıkmasına kadar sürdürdüğünü belirterek şöyle demiştir: (Tavîl)

وَرُبُّ ظَلَامٍ سَارَ فِيهِ إِلَى الْعَدَى وَلَا نَجْمٌ إِلَّا مَا تَطَّلَعَ مِنْ غَمْدِ
أَطَّلَ عَلَى قَرْمُونَةٍ مُتَّيِّجًا مَعَ الصُّبْحِ حَتَّى قِيلَ كَانَا عَلَى وَغْدِ

Karanlık (çöken) nice (vakitler) vardır, (Mu'temid'in) düşmanlara doğru yürüdüğü. Kından başını çıkaran (kılıç) dışında hiçbir yıldız olmayan.

(Mu'temid) sabahla birlikte tan yeri ağardığında Karmûna'ya kadar uzandı. Ta ki randevulaşmışlardı denildi.⁵⁹

⁵⁶ Hâlis, *Muhammed İbn 'Ammâr*, 190-191.

⁵⁷ Hâlis, *Muhammed İbn 'Ammâr*, 314.

⁵⁸ Hâlis, *Muhammed İbn 'Ammâr*, 247.

⁵⁹ Hâlis, *Muhammed İbn 'Ammâr*, 197.

2. 8. At

Arap edebiyatında at tasviri en belirgin tasvir türlerindedir. İbn ‘Ammâr da at tasviri hususunda kayıtsız kalmamış ve ona şiirlerinde bolca yer vermiştir. Sözelimi şair, Mu‘tazid’i silahla birlikte dehasını da kullanmakla ve düşman karşısında zafer elde etmekle övdüğü beyitlerde atların hızına ve fiziksel güzelliğine vurgu yapmıştır: (Mutekârib)

وَأَقْبَلَتْهَا الْخَيْلُ حُمْرَ النَّبُوِّ دِ ذُهُمَّ الْفَوَارِسِ بِيضَ الْغُرِّ

*Atlar düşmanlara yöneldi. Kırmızı bayraklarla siyah zırlara bürünmüş süvarilerle alınlarındaki beyaz nişanelerle.*⁶⁰

2. 9. Kuşlar

Şair, ayrılık esnasında sevgilisinin ağladığını dile getirdiği beyitlerde ağlamasına gerekçe olarak eyk güvercinini öne sürmüştür. Böylece tabiatın önemli unsurlarından biri olan güvercini edebî tasvir ögesi olarak kullanmış ve şöyle demiştir: (Tavîl)

وَمَا لِحَمَامِ الْأَيْكِ تَبْكِيكَ كُلَّمَا تَبَسَّمَ تَغْرًا لِلصَّبَاحِ شَنِيبُ
تُعْنِي فَمَا تَنْفَكُ تَشْرَبُ نُعْبَةً مِنْ الدَّمْعِ يَهْدِيهَا إِلَيْكَ وَجِيبُ

Hayırdır! Neden eyk güvercini sabahın parlak dişli ağzı her gülümsediğinde sana ağlıyor?

*(Eyk güvercini) şakır da sen hala gözyaşından bir yudum alırsın. Kalp atışlarının sana hediye olarak sunduğu yudumu.*⁶¹

İbn ‘Ammâr, kuş türleri tasvirlerinde güvercine çok sık yer vermiştir. Yakın dostu Mu‘temid’in babası Mu‘tazid tarafından sürgün edildiğinde⁶² mahzun olduğunu ve bulutun yağmurunun ve güvercinin ötüşünün yalnızca kendisi için olduğunu aşağıdaki beyitlerde ifade etmiştir: (Tavîl)

عَلَيَّ وَإِلَّا مَا بُكَاءُ الْغَمَائِمِ وَفِيَّ وَإِلَّا مَا نِيَّاحُ الْحَمَائِمِ

*Bana’dır ağlaması yoksa bulutlar niçin ağlasın yine bana’dır ötüşü yoksa güvercinler niçin ötsün?*⁶³

Şair, Mu‘tazid’in ordusu karşısında yenilgiye uğrayan ve kaçmak zorunda kalan Bâdis b. Habbûs (ö. 466/1073)’un Gırnata’ya olan özlemini dile getirdiği beyitte özlemini kuşun güle olan sevgisine benzetmiştir: (Tavîl)

يَجُنُّ إِلَى غُرْنَاطِهِ فَوْقَ مَثْنِهِ كَمَا حَنَّ مَقْصُوصُ الْجَنَاحِ إِلَى الْوَرْدِ

⁶⁰ Hâlis, *Muhammed İbn ‘Ammâr*, 200.

⁶¹ Hâlis, *Muhammed İbn ‘Ammâr*, 240.

⁶² Er, “İki Endülüs Şairi: İbn ‘Ammâr ve İbn Hafâce”, 97.

⁶³ Hâlis, *Muhammed İbn ‘Ammâr*, 209.

(Bâdîs b. Habbûs), kanatları koparılmış kuşun güle duyduğu özlem gibi bineğinin üzerinde Gırnata'ya özlem duymaktadır.⁶⁴

2. 10. Ceylan-Geyik ve Geyik Yavrusu

Yukarıda çeşitli hayvanlarla ilgili tasvirlerine yer verdiğimiz İbn 'Ammâr, tabiatın eşsiz güzelliklerinden biri olan ceylan ve geyik türüne şiirlerinde yer vermeyi ihmal etmemiştir. Şair, sevgilisinin güzelliğini hissî gazelle dile getirmiş ve beyitte gözlerini ceylan gözlerine benzetmiştir: (Tavîl)

فَعَيْنٌ كَمَا عَيْنُ الْمَهَا وَمُقَلَّدٌ كَمَا إِزْتَاعَ ظَبْيٍ بِالْفَلَاةِ غَرِيبٌ

(Sevgilinin gözü) dişi ceylan yavrusunun gözü gibidir. Gerdanı ise ıssız çölde ürkmüş yabancı dişi geyik gibidir.⁶⁵

Şair, hissî gazel türü konuları işlerken geyik yavrusu ve ceylanın fiziksel güzellikleriyle sevgilisi arasında benzerlikler kurmuştur. O, yine sevgilinin yanaktan öpmesini ceylanın öpüp yanakta bıraktığı nun harfine benzeyen iz'le tasvir etmiştir: (Müctes)

عَزَا الْقُلُوبَ عَزَالَ حَجَّتْ إِلَيْهِ الْعَيُونُ
حُطَّ فِي الْحَدِّ نُونٌ وَأَخْرُ الْحُسْنَ نُونٌ

Kalpleri bir ceylan fethetti. Gözlerin kendisine yöneldiği.

Yanakta bir nûn çizildi (öptü). Güzelliğin sonu nûndur.⁶⁶

SONUÇ

Arap edebiyatında Cahiliye dönemine kadar uzanan doğayı tasvir etme, Endülüs şairlerinin şiirlerinde mümtaz örnekleriyle görülür. Bu şairlerden bir tanesi de Abbâdiler döneminde yaşamış, vezir-şair olan İbn 'Ammâr el-Endelusî'dir.

Şairin tabiat ile ilgili şiirlerine bakıldığında, bahçe, çiçek, ceylan-geyik, yağmur, gök gürültüsü, dağ, nehir, at, meyve, kuş vb. birçok tabiat unsurunu kullandığı görülmüştür.

İbn 'Ammâr, bu tabiat unsurlarını şiirlerinde farklı amaçlar için kullanmıştır. Bunlardan birkaçını ifade edecek olursak şair halifenin ahlakını, büyüleyen bahçeye benzetirken, ihsanını ise çiçek açmamış bahçeye benzetmektedir. Sevgilisini övdüğünde amber ve çiçek unsurunu kullanırken, sevgilisinden ayrıldığında duyduğu acıyı ise nehrin çakıl taşlarına çarparak yaralanması ile ifade etmiştir.

el-Endelusî, tabiat tasviri ile ilgili beyitlerinde bedî ve beyanî sanatları yoğun kullanmıştır. Şairin kullandığı sanatlardan bazıları teşbih, istiâre, mübâlağa ve teşhis

⁶⁴ Hâlis, *Muhammed İbn 'Ammâr*, 198.

⁶⁵ Hâlis, *Muhammed İbn 'Ammâr*, 240.

⁶⁶ İbn Bessâm, *ez-Zahîre*, 3/392.

sanatıdır. Bahçeyi güzel bir kadın olarak tasvir etmesi teşhis sanatına örnek olarak verilebilir.

İbn ‘Ammâr’ın içerikle yoğun söz sanatlarını kullandığı üslubunu bazı beyitlerde yoğunlamakta zorlanarak tekellüf ve tasannu’ya düştüğü görülür. Fakat özellikle tabiat tasvirini döneminin şiir çevresinin gerisinde kalmayacak derecede ustalikle işlemiştir.

Tabiat şiirlerinin müstakil olarak nadiren görüldüğü dönemin geleneğine uygun olarak İbn ‘Ammâr doğayı çoğunlukla medih, hamriyyat ve gazel gibi şiir konularının içine katmıştır. Bu durum özellikle şairle Mu’tazîd’in sarayında kendisiyle beraber bulunduğu “tabiat ve aşk şairi” olarak tanınan İbn Zeydûn ve dönemin bir diğer ünlü şairi İbn Hafâce’de de görülür.

İbn ‘Ammâr’ın şairliğinin tabiat ve gazel türünde olmasa da medih temalı şiirlerde İbn Zeydûn’un önünde olduğu söylenebilir. Özellikle kendisiyle Mu’tazîd’in sarayındaki şiir meclisine seçilip gezici şairlikten saray şairliğine yükseldiği Râiyyesi medih türünün dönemindeki eşsiz bir örneğini sunmuştur. İbn ‘Ammâr’ın tabiat tasviri türünde 5. yy’ın öne çıkan iki şairi İbn Zeydûn ve İbn Hafâce’nin gerisinde kaldığı değerlendirilse de güçlü bir şairliği olduğu kabul edilir.

KAYNAKÇA

- Apak, Âdem. “Şuûbiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/244-246. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Azzâm, Abdu'l-Vahhâb. *el-Mu'temid b. Abbâd*. Kahire: Mektebetu's-sekâfeti'd-dîniyye, 1976.
- Cevherî, İsmâ'îl b. Hammâd. “Svr”. *Sihâh: tâcu'l-luga ve sıhâhu'l-'arabiyye*. Ahmed 'Abdulgafûr 'Attâr. 1/716. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 1987.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî (el-'Asru'l-Câhilî)*. Kâhire: Dâru'l-ma'ârif, 11. Basım, 1960.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî (el-'Asru'l-İslâmî)*. Kahire: Dâru'l-ma'ârif, 7. Basım, 1963.
- Elmalı, Hüseyin. “Tasvir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/135-136. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Er, Rahmi. “İbn ‘Ammâr el-Endelüsî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/313-314. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Er, Rahmi. “İki Endülüs Şairi: İbn ‘Ammâr ve İbn Hafâce”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 35/2 (1991),99-108.
- Fehmî, Aziz. *el-Mukârene beyne's-ş-ri'l-Emevî ve'l-Abbâsî*. thk. Muhammed Kandîl el-Baklî. Kahire: Dâru'l-ma'ârif, 1979.
- Ferrûh, Ömer. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 4. basım, 1981.

- Habeşî, Hasan vd. (ed.). *Mûcez dâireti'l-ma'ârifî'l-İslâmiyye*. Kâhire: Merkezu's-şârika li'l-ibdâi'l-fikrî, 1998.
- Hâlis, Salâh. *Muhammed b. 'Ammâr*. Bağdat: Matba'atu'l-Hudâ, 1957.
- Hâşimî, Ahmed. *Cevâhiru'l-edeb fî sînâ'ati lugati'l-'Arab*. Mısır: Matba'atu's-sa'âde, 1965.
- İbn Bessâm, Ebu'l-Hasen Alî b. Bessâm eş-Şenterînî. *ez-Zaḥîre fî meḥâsini ehli'l-Cezîre*. thk. İhsân Abbâs. 3 Cilt. Libya-Tunus: ed-Dâru'l-'Arabiyye li'l-kuttâb, 1978.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. thk. İhsan Abbâs. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 8. basım, 1971.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem. "Svr". *Lisânu'l-'Arab*. 4/473. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1993.
- Kayrevânî, Ebû Alî el-Hasen b. Reşîk. *el-'Umde fî meḥâsini's-şi'r ve âdâbih*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Beyrut: Dâru'l-cîl, 1401/1981.
- Kudame b. Cafer, Ebü'l-Ferec Kudâme b. Ca'fer b. Kudâme b. Ziyâd el-Kâtib el-Bağdâdî. *Nakdu,ş-şiir*. Kostantiniyye: Matba'atu'l-Cevâib, 1302.
- Küçüksarı, Mücahit. *Osmanlı Dönemi Arap Şairlerinden İbrahim es-Sefercelânî ve Şiirleri*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2017.
- Lebdî, Habbe İbrahim Mansur. *el-Vasfî fi şî'ri'l-Melik el-Endelüsî Yusuf es-Sâlis*, thk. Vâil Ebû Sâlih. Nablûs: Câmiâtü'n-Necâh el-Vataniyye, 2012.
- Merrâkuşî, 'Abdu'l-Vâhid. *el-Mu'cib fî telhîsi aḥbâri'l-Magrib*. nşr. Salâhuddîn el-Havârî. Beyrut: el-Mektebetu'l-'asriyye, 1426/2006.
- Nevfel, Seyyid. *Şî'ru't-tabî'a fî'l-edebi'l-'Arabî*. Kâhire: Matba'atu Mısır, 1945.
- Tâhirî, Ahmed. *el-Binâ ve'l-'imrânu'l-hadarî bi'İşbiliyyeti'l-'Abbadiyye i'âdetu terkîbi'l-medîne min hilâli'l-masâdiri'l-'arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'ilmiyye, 1971.
- Üstün, Mahmut. *Endülüs'te Benî Ahmer (Nasrîler) Döneminde Edebi Çevre*. Erzurum: Basılmamış Doktora Tezi, 2020.
- Yanık, Nevzat Hafız. *Arap şiirinde Tasvir*. Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2010.
- Safedî, Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh . *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâvud ve Türkî Mustafa. 4 Cilt. Beyrut: Daru İhyâü't-Turâs, 2000.
- Yeşildağ, Abdussamet. "Câhiliye'den Abbâsîlere Arap Şiirinde Yıldız Tasvirleri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* sayı:34 (2010), 190-192.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty
Güz/Autumn, 2021, 8 (2), 709-732

**EĞİTİMDE KÜLTÜREL SPOR AHLAKI BİLİNCİ KAZANMA AMACINA
ERİŞİM DÜZEYİ ÖLÇEĞİ: GEÇERLİK GÜVENİRLİK ÇALIŞMASI**

**The Scale of Level of Reaching the Goal of Gaining of Cultural Sport Moral
Awareness in Education: A Study of Validity and Reliability Study**

Yasin YİĞİT

Dr. Öğrt. Üyesi, Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Ana Bilim Dalı, Türkiye. e-Mail: yasnyigit@gmail.com Orcid No: 0000-0002-3254-5350

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received:	05/07/2021
Kabul Tarihi / Accepted:	15/11/2021
Yayın Tarihi / Published:	30/12/2021
Cilt / Volume:	8
Sayı / Issue:	2
Sayfa / Pages:	709-732

Atıf / Cite as: Yiğit, Yasin. "Eğitimde Kültürel Spor Ahlakı Bilinci Kazanma Amacına Erişim Düzeyi Ölçeği: Geçerlik Güvenirlik Çalışması" [The Scale of Level of Reaching the Goal of Gaining of Cultural Sport Moral Awareness in Education: A Study of Validity and Reliability Study]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/2 (2021), 709-732.

Doi No: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.962966>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar/lar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author/s declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (2) 2021: 709-732

EĞİTİMDE KÜLTÜREL SPOR AHLAKI BİLİNCİ KAZANMA AMACINA ERİŞİM DÜZEYİ ÖLÇEĞİ: GEÇERLİK GÜVENİRLİK ÇALIŞMASI*

Yasin Yiğit**

Öz

Bu araştırma kültürel spor ahlaki bilinci kazanma amacına erişim düzeyini ölçen geçerli ve güvenilir bir ölçek geliştirmeyi hedeflemektedir. Sporun icra edildiği ortamlar bir bakıma bireylerin aldıkları ahlak eğitiminin uygulama alanıdır. Ayrıca spor, bireylerin kötü alışkanlıklardan uzaklaşmasının bir yoludur. Bu bakımdan sporla ilgilenen herkese hitap eden, Türk kültürüne özgü bir ölçeğin geliştirilmesini amaçlayan bu araştırma kültürel ve eğitimsel bir ihtiyacı karşılamaktadır. Çalışmada karma yöntem desenlerinden keşfedici sıralı desen kullanılmıştır. Araştırmada çalışma grubu Sivas ilinde ortaokul ve lise düzeyinde öğrenim gören öğrencilerdir. Çalışmada uygun örnekleme yoluyla açılımlı faktör analizi ve güvenilirlik analizi için 334, doğrulayıcı faktör analizi için 306 öğrenciye ulaşılmıştır. Çalışma grubundan elde edilen veriler SPSS 23 paket programı aracılığıyla analiz edilmiştir. Çalışma sonucunda 16 madde ve iki boyuttan oluşan bir ölçek geliştirilmiştir. Ölçeğin Cronbach Alfa değeri .88, iki yarı güvenilirliği .77'dir. Doğrulayıcı faktör analizi sonucunda ortaya çıkan modelin uyum indeksleri $\chi^2/sd=2.393$, RMSEA=.065, RMR=.028, SRMR=.047, NFI=.901, GFI=.915, AGFI=.886, CFI=.940, TLI=.928, IFI=.940 şeklindedir. Bu sonuçlar geliştirilen ölçeğin geçerli ve güvenilir olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Kültürel Değer Öğretimi, Ölçek, Spor Ahlakı, Sporda Ahlaki Olgunluk.

The Scale of Level of Reaching the Goal of Gaining of Cultural Sport Moral Awareness in Education: A Study of Validity and Reliability Study

Abstract

This research aims to develop a valid and reliable scale that measures the level of access to the goal of gaining awareness of cultural sports morals. The environments in which sports are performed are, in a way, the application area of the moral education that individuals receive. In addition, sport is a way for individuals to get rid of bad habits. In this respect, this research, which aims to develop a scale specific to Turkish culture that appeals to everyone interested in sports, meets a cultural and educational need. In the study, it was used exploratory sequential design that one of the mixed method designs. The study group in the research is students studying at secondary and high school level

* Makale Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın etiği Sosyal ve Beşerî Bilimler Kurulundan 02.02.2021 tarih ve E-60263016-050.06.04-9123 sayılı yazısı ile izin alınarak oluşturulmuştur. Yazar makalede çıkar çatışması olmadığını ve herhangi bir maddi destek almadığını beyan eder.

** Dr. Öğrt. Üyesi, Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Ana Bilim Dalı, e-Mail: yasnyigit@gmail.com Orcid No: 0000-0002-3254-5350

in Sivas. In the study, 334 students for exploratory factor analysis and reliability analysis and 306 students for confirmatory factor analysis were reached through convenient sampling. The data obtained from the study group were analyzed through the SPSS 23 package program. In the result of the study, a scale consisting of 16 items and two dimensions was developed. The Cronbach Alpha value of the scale is .88 and its split half reliability is .77. The fit indices of the model that emerged as a result of the confirmatory factor analysis are $\chi^2/df=2.393$, RMSEA=.065, RMR=.028, SRMR=.047, NFI=.901, GFI=.915, AGFI=.886, CFI=.940, TLI=.928, IFI=.940. These results show that the developed scale is valid and reliable.

Keywords: Religious Education, Cultural Value Teaching, Scale, Sports Ethics, Moral Maturity in Sports.

Structured Abstract: In this research, which is an interdisciplinary study, it was aimed to develop a valid and reliable scale that measures the level of reaching the goal of gaining of cultural sports moral awareness in education. Every society has a unique culture and cultural values. As a matter of fact, the existence of universal values does not mean the uniformization of cultural values all over the world. Because every society inherits a different cultural heritage from its ancestors with the influence of the adopted religion and other experiences. Corruption of cultural values threatens the existence of a society. For this reason, it is of great importance to transfer cultural values to the new generation in education. Especially religious education has an important role in transferring cultural values to the next generation. Because in all societies, there is a mutual interaction between religion and culture.

Religion has a decisive influence on the formation of culture. Because religion, which directs the feelings, thoughts, attitudes and behaviors of its members, also has the potential to affect societies. Therefore, it can be said that religion functions as the main source in the formation of a society's cultural values. In fact, religion goes beyond being a source of culture and plays an active role in the establishment of civilizations. An example of this situation is that the religion of Islam pioneered the establishment of a deep-rooted civilization that has been the leader of the world for centuries.

The traces of the cultural values from which the religion of Islam originates appear on both material and spiritual culture. Already, culture is not a phenomenon that is clearly separated from each other in the form of material and spiritual. On the contrary, culture is a whole with its material and spiritual dimensions. Sport is also a cultural activity field with material and spiritual aspects. There are various sports branches that fall into the interests of individuals. The environments in which these are performed can be considered as the application area of the moral education that individuals received before. In addition, it is known that one of the ways for individuals to get away from bad habits is to turn to sports. In this respect, a relationship can be established between Physical Education and Sports in formal education and lessons for religious education. Students to gain cultural sport moral awareness that can be considered as the common goal of the this lessons, contributes to the raising of individuals who are loyal to their self-values. However, it is not known to what extent these goals have been achieved at the end of the training process.

Determining the level of access to the goals determined in education allows the deficiencies to be noticed and corrected. It becomes possible through a valid and reliable scale to determine using scientific methods the level of access to the targets of the lessons, which aim to gain students' cultural sports moral awareness. However, the scales about sports morals encountered in the literature were generally adapted to Turkish culture and were mostly prepared for professional athletes. Therefore, there is a need for a sports ethics scale specific to Turkish culture that appeals to everyone interested in sports.

In the study, it was used exploratory sequential design that one of the mixed method designs. The sample group of the study is secondary and high school students studying in Sivas in the 2020-2021 academic year. In the study, it was reached to 334 students

for exploratory factor analysis and reliability analysis, 306 students for confirmatory factor analysis. Subsequently, the scale development process was followed gradually and necessary analyzes were made. In the result of the study, a scale consisting of 16 items and two dimensions and explaining 48.808% of the total variance was developed. The first dimension of the scale was named as adopting a moral attitude in sports by taking the opinion of field experts, and the second dimension was named as self-control in sports. The factor loads of the dimension of adopting a moral attitude in sports are between .498 and .736 and the factor loads of the dimension of self-control in sports are between .522 and .770. The item-total correlation of the scale ranged from .528 to .703. The first dimension's Cronbach's Alpha value and two-half reliability were calculated as .86, the second dimension's Cronbach's Alpha value was .77 and the two-half reliability was calculated as .79. The Cronbach Alpha value for the whole scale is .88, and the two-half reliability is .77. The fit indices of the model that emerged as a result of the confirmatory factor analysis are $\chi^2/sd=2.393$, RMSEA=.065, RMR=.028, SRMR=.047, NFI=.901, GFI=.915, AGFI=.886, CFI=.940, TLI=.928, IFI=.940. These results show that the developed scale is valid and reliable.

Keywords: Religious Education, Cultural Value Teaching, Scale, Sports Ethics, Moral Maturity in Sports.

GİRİŞ

Her insan belli bir toplum içerisinde dünyaya gözlerini açmakta ve yaşamını sürdürmektedir. Toplum, insanların belirli bir zamanda ve mekânda ortak bir kültür ve yaşantı çerçevesinde meydana getirdikleri birlikteliği ifade etmektedir.¹ Buradan hareketle toplumların tarihte yaşadıkları tecrübelerden yola çıkarak kendilerine özgü bir kültür ürettikleri söylenebilir. Nitekim bir toplumda tarihsel süreçte yaşamın farklı alanlarıyla ilgili içerisinde maddî ve manevî unsurların bulunduğu çeşitli kültür örüntülerinin meydana geldiği görülebilmektedir.

Kültür, farklı ilim dallarının ilgi alanına giren bir olgudur. Bu nedenle literatüre bakıldığında birçok kültür tanımıyla karşılaşmak mümkündür. Bu tanımlara genel olarak bakıldığında kültürün toplumsal miras veya gelenek birliği, yaşam biçimi olarak tanımlandığı ya da düşünüş, idealler, simge, çevreye uyum, değerler ve davranışlar gibi açılardan ele alındığı görülmektedir.² Bunlara ilk antropologlardan biri olan Taylor'un "İnsanoğlunun toplumun bir üyesi olarak sahip olduğu ahlak, inançlar, bilgi, sanat, gelenekler gibi alışkanlıkları ve becerilerini kapsayan bir bütün."³ şeklindeki kültür tanımı örnek verilebilir.

Kültür eğitimle yakından ilişkili olan bir kavramdır. Bu ilişkiden ötürü eğitim ve kültür kavramlarının alan yazında sık sık bir arada anıldığı görülebilmektedir. Öyle ki eğitimin tanımı yapılırken ve okulun görevleri ifade edilirken kültür kavramına

¹ Ünver Günay, "XV. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Sosyo-Kültürel Yapı, Din ve Değişme", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14 (2003), 21.

² Esin Sultan Oğuz, "Toplum Bilimlerinde Kültür Kavramı", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 28/2 (Aralık 2011), 123; ayrıca bk. Philip Smith, *Cultural Theory: An Introduction* (New York: Harper&Brothers, 2001), 2-3.

³ Edward B. Taylor, *The Origins of Culture and Religion in Primitive Culture* (New York: Harper&Brothers, 1958), 269.

değnilmektedir. Zira eğitim, kültürün genç kuşaklara aktarılmasında bir araç işlevi görmektedir.⁴ Buna kültürleme adı verilmektedir.

Eğitimin en temel amaçlarından biri olan kültürleme, kısaca bir toplumun fertlerini öz kültürüne ve beklentilerine göre etkilemesine ve değiştirmesine denilmektedir.⁵ Yani kültürleme, bir toplumun öteden beri yaşadığı tecrübeler neticesinde teşekkül eden kültürel mirasının sonraki nesillere aktarılmasıdır. Bu yolla bir taraftan toplumun benimsediği değerlerin sonraki kuşaklar tarafından da sahiplenilmesi, diğer taraftan da bu değerlerin eleştiri süzgecinden geçirilerek geliştirilmesi sağlanabilir. Böylece kültürel değişme, aslından kopma ve uzaklaşma, öz benliğini kaybetme, yani gerileme yönünde değil, bilakis köklerine bağlı kalma, kültürünü özümseme ve geçmişten devralınan birikime katkıda bulunma, yani ilerleme yönünde olabilir.

Eğitimin kültürleme işlevinin bugünün toplumları için taşıdığı önem hayattır. Nitekim kitle iletişim araçlarının hızla gelişmesine paralel olarak her geçen gün kültürlerarası etkileşim de farklı bir boyuta bürünmektedir. Öyle ki artık dünya üzerinde bulunan ülkelerdeki yaşam, birbirinden tamamen kopmuş ve bağımsız değildir. Küreselleşme sürecinin hız kazanmasıyla birlikte bir toplumda meydana gelen bir olay, kısa zamanda tüm dünyaya tesir edebilmektedir.⁶ Bu durum farklı kültürleri tanımak, onların olumlu kültürel özelliklerinden ilham alarak kendi kültürünü zenginleştirmek açısından değerlendirildiğinde elbette kültürel gelişmeye katkıda bulunabilir. Ancak aynı durum yerel kültürleri tehdit ederek bireylerin öz değerlerinden uzaklaşmasına, yani kültürel yozlaşmaya da neden olabilir. Bu bakımdan özellikle farklı toplumların yaşam tarzlarının bilinçsiz bir şekilde taklit edilerek benimsenmesi büyük bir kültürel tehlike olarak değerlendirilebilir.

Aslına bakılacak olursa evrensel insanî değerlerin varlığı elbette reddedilemez. Ancak buna rağmen her toplumun sahip olduğu değerleri, mutlaka bünyesinde kendine özgü birtakım ayrıntılar barındırır. Bundan ötürü denilebilir ki evrensel değerlere ulaşmayı amaçlayan bir toplumun öncelikle öz kültüründen beslenen kültürel değerleri tanınması ve sahiplenmesi gerekmektedir.⁷ Ayrıca geçmişten devralınan kültürel mirasının olumsuz özelliklerinin ayıklanarak atılması ve

⁴ Gülcan Ültanır, "Eğitim ve Kültür İlişkisi-Eğitimde Kültürün Hangi Boyutlarının Genç Kuşaklara Aktarılacağı Kaygısı", *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 23/3 (2003), 291.

⁵ Mahmut Tezcan, *Kültürel Antropoloji* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1997), 10; Bozkurt Güvenç, *İnsan ve Kültür* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984), 328.

⁶ Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998), 66-69; Anthony Giddens, *Sosyoloji*, çev. Cemal Güzel (Ankara: Araç Yayınevi, 2000), 67.

⁷ Özlem Uygur & Süleyman Doğan, "Ahlaki Çöküşe Bir Çözüm Önerisi Olarak Türk İslam Ahlakı", *19. Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu Bildirileri*, ed. Mustafa Sürün (İstanbul: YECVA, 2019), 195-199.

zenginleştirilmesi için toplumun yeni nesli kültürel zekâsı⁸ gelişmiş, kültürel yetkinlik⁹ kazanmış bireyler olarak yetiştirmesi elzemdir. Bu nedenle Türkiye’de dahil olmak üzere birçok ülkede eğitimin en temel amaçlarından biri kültürel mirasın sonraki kuşaklara aktarılmasıdır. Bu amaç 1739 sayılı Milli Eğitim Temel Kanunu’nun genel amaçlar bölümünde “Türk Milletinin milli, ahlaki, insani, manevi ve kültürel değerlerini benimseyen, koruyan ve geliştiren yurttaşlar yetiştirmek.” şeklinde ifade edilmektedir.¹⁰

Milli Eğitim’in genel amaçlarında bulunan ifadelerden de anlaşılacağı üzere eğitim aracılığıyla öğrencilere kültürel becerilerin kazandırılması, böylece öz kültürünü tanıyan, sahiplenen, koruyan ve geliştiren bireylerin yetiştirilmesi önemli bir gerekliliktir. Zira bir toplumun varlığını sürdürmesiyle kültür edinme, kültür verme, kültürü geliştirme hususundaki başarısı arasında anlamlı ilişkiler kurulabilir. Bu kültür sirkülasyonu da ancak eğitim aracılığıyla mümkün olabilir.¹¹ Bu yolla kültürel yetkinlik kazanan bireyler içerisinde bilim ve teknolojiyi, gelenek ve görenekleri, inançlar ve değerleri barındıran kültürüne katkıda bulunarak onu geliştirebilir. Böylece kültüründen etkilenerek yetişen bireyler daha sonra onu yeniler ve geliştirir. Bu nedenle insanın kültürün hem ürünü hem de yapıcısı konumunda bulunduğu ifade edilebilir.¹² Zira kültür değişebilen bir olgudur.

Kültürel miras, bireyin uymak zorunda olduğu, kapalı ve durağan ya da cansız bir yığın değildir. Aksine kültürel miras, enine boyuna araştırılarak anlaşılması, üzerinde tartışılması, problem çözmede kullanılması gereken,¹³ zamana, zemine ve farklı durumlara göre bazen yavaş, bazen de hızlı bir şekilde değişebilen bir olgudur. Böyle olunca söz konusu değişimin yönünün gerileme değil, ilerleme olması için çaba göstermenin her millet için önemli bir millî sorumluluk olduğu söylenebilir. Bu sorumlulukta eğitim kurumlarına büyük bir pay düşer.

Eğitimle kültür arasında kuvvetli bir bağ bulunmaktadır. Geçmişle gelecek arasındaki uyumlu geçişin temin edilmesi için toplumun eğitim faaliyetleriyle yeni nesillere kültürü doğru ve etkili yollarla aktarması gerekmektedir. Çünkü ancak bu sayede çocukların ve gençlerin yeni biçim, sezgi ve anlayışlar kazanarak kültürü geliştirip zenginleştirmeleri sağlanabilir. Nitekim kendine özgü yöntemlerle kültürel

⁸ Bk. Salih Yeşil, “Kültürel Farklılıkların Yönetimi ve Alternatif Bir Strateji: Kültürel Zeka”, *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 16 (Haziran 2009), 125.

⁹ Bk. Şerif Uzunbaş - Elif Gökçe Arslan Çifci, “Sosyal Hizmet Uygulamalarında Kültürel Yetkinliği Geliştirmenin Önemi”, *Toplum ve Sosyal Hizmet* 30/1 (23 Ocak 2019), 228.

¹⁰ Milli Eğitim Temel Kanunu (METK), *Resmî Gazete* 14574 (24 Haziran 1973), Kanun No. 1739, md. 2/1.

¹¹ Sanem Bengü Uygunkan, “Kültürleme Kavramı ve Televizyon”, *Kurgu Dergisi* 21 (2005), 206.

¹² Beyza Bilgin, “Din Eğitiminin Genel Eğitimdeki Yeri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (1981), 469.

¹³ Mualla Selçuk, “Teorik ve Pratik Açmazlarıyla Kültürel Miras Öğretimini Sorgulayan Bir Deneme”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/2 (1999), 258.

ortamını meydana getiremeyen ya da sonraki nesiller tarafından bu ortamın beslenmesini sağlayamayan bir eğitim sisteminin özenti ve taklitten öteye gidebilmesi oldukça güçtür.¹⁴ Bu nedenle taklit ve özentiden uzaklaşılarak bilim ve teknoloji alanında olduğu gibi eğitim alanında da millîleşmek için daha çok çaba gösterilmesi gerektiği ifade edilebilir.

Eğitim, toplumsal ve kültürel yönü ağır basan bir faaliyettir. Türkiye’de genel eğitimin ayrılmaz bir parçası olarak faaliyet gösteren din öğretiminin hedefleri de millî amaçların dışında olarak değerlendirilemez. Aksine din öğretimi, bizzat millî amaçlara hizmet ederek millî değerlerin aktarılmasında, yaşatılmasında, korunmasında ve geliştirilmesinde etkin bir şekilde rol oynamaktadır.¹⁵ Nitekim din, kültür ve eğitim arasında karşılıklı bir ilişki bulunmaktadır. Çünkü eğitim yoluyla öğrenilen dinin kültürün teşekkülünde önemli derecede etkisi bulunmaktadır. Hatta dinî değerlerin zamanla millî değerlere dönüştüğü de söylenebilir. İslâm ülkelerinde dil, sanat, mimari gibi pek çok alanda dinî inançların yansımalarının bulunması bu duruma misal teşkil etmektedir. Ayrıca bu durum manevî kültürün maddî kültürü etkilediğini de ortaya koymaktadır.

Bir toplumda pedagojik yaklaşımların belirlenmesinde farklı unsurların etkisi bulunmaktadır. Bunlardan biri de bireyin düşünme ve öğrenme biçimlerine de tesir eden toplumun kültürüdür. Bunun yanı sıra dinler de kendilerine özgü olarak bir pedagoji ortaya koyabilmektedir. Bu bakımdan düşünüldüğünde bir *kültürel din pedagojisinden* bahsetmek mümkün olabilir. Yani bir toplumda benimsenen kültürün kendine özgü pedagojisi geliştirilebilir.¹⁶ Böylece öğrencilerin kültür birliği çatısı altında kenetlenerek akademik başarılarının yanı sıra öz değerlerini koruma bilinci kazanıp buna uygun şekilde tutum ve davranış geliştirmeleri sağlanabilir.

Türk toplumu açısından düşünüldüğünde İslâm dininin bireyin tutum ve davranışları üzerindeki etkisinin yanı sıra kültür üzerindeki etkisinin de göz ardı edilemez boyutta olduğu söylenebilir. Zira Türk İslâm ahlakı maddî ve manevî değerler arasında bir köprü oluşturmaktadır.¹⁷ Bu durum zengin bir kültürel tecrübe ve mirasa sahip olan Türk kültürünü daha da ileri boyutlara taşımaktadır. O halde Türk milletinin öz değerlerini, millî benliğini ve kültürünü tanımasının bu amaçları benimseyen nitelikli bir din öğretimi yoluyla gerçekleştirilebileceği söylenebilir. Zira din

¹⁴ Selçuk, “Teorik ve Pratik Açmazlarıyla Kültürel Miras Öğretimini Sorgulayan Bir Deneme”, 255.

¹⁵ Ramazan Bulut, “Okulda Din Öğretiminin Toplumsal Temeli ve İşlevleri”, *Sosyal Bilimler Dergisi* 7/1 (2011), 28; Murtaza Korlaelçi, “Milli Kültürde Dinin Rolü”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/2 (1999), 222.

¹⁶ Muhiddin Okumuşlar & Sümeyra Bilecik, “Kültürel Din Pedagojisi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/3 (15 Aralık 2019), 1281-1291.

¹⁷ Uygur & Doğan, “Ahlaki Çöküşe Bir Çözüm Önerisi Olarak Türk İslam Ahlakı”, 195-196.

öğretimi programlarında yetiştirilmek istenen insan tipi olarak toplumuna, kök değerlerine ve kültürüne katkı sağlayan bireyler tanımlanmaktadır.¹⁸

Birey din öğretimi aracılığıyla öğrendiği kültürel değerlerden hareketle hayatın farklı alanlarına yönelik farklı tutum ve davranışlar sergileyebilmektedir. Bunlardan biri de spor alanıdır. "Spor, bireyin hem bedensel hem de zihinsel yönden sağlığını geliştiren, toplumsal davranışlarını düzenleyen, mental ve motorik özelliklerini belirli seviyeye yükselten biyolojik, pedagojik ve sosyal bir olgudur."¹⁹ Yani spor bireyin beden, zihin ve ruh sağlığını destekleyen ve kötü alışkanlıklardan uzaklaşmasına katkı sağlayan önemli bir sosyal faaliyet alanıdır.

İslâm dini de bireyin beden, zihin ve ruh sağlığını korumayı hedeflediği için bireyin ruh ve beden eğitimine önem vermekte ve sporu teşvik etmektedir. Buna göre genel olarak değerlendirildiğinde İslâm'ın sağlığı destekleyen ve bireye zarar vermeyen spor çeşitlerini önemsendiği ifade edilebilir. Bu nedenle Müslümanların Asrı saadetten bu yana Hz. Peygamber tarafından tavsiye edilen güreş, atıcılık ve binicilik gibi sportif faaliyetlerle meşgul oldukları bilinmektedir.²⁰

Sportif faaliyetler yapılırken uyulması gereken bazı ahlâkî kurallar bulunmaktadır. Buna spor ahlakı adı verilmektedir. Spor ahlakına uygun davranışlara adalet, dürüstlük, hoşgörü, dayanışma, rakibe saygı, din, dil ve ırk ayrımı gözetmeme, haksız kazançtan kaçınma, insanları aldatmama gibi prensipler örnek verilebilir.²¹ Bu örnekler göstermektedir ki spor ahlakından taviz vermeden yapılan sportif faaliyetler ahlak eğitimi destekleyebilir. Nitekim konuyla ilgili yapılan bir araştırma spor yapan öğrencilerin diğerlerine göre ahlâkî yargı düzeylerinin daha yüksek seviyede olduğunu ortaya koymaktadır.²²

Spor, doğru yönlendirildiğinde bireye disiplin, sevgi, saygı, eşitlik, adalet, hak, hukuk, erdem gibi ahlâkî tutum ve davranışları kazandırabilir. Ancak spor aynı zamanda özellikle spor ahlakından taviz verilmesi durumunda bireyin stres, üzüntü, kıskançlık, acı gibi istenmeyen duygulara kapılmasına da neden olabilir.²³ Bu nedenle spor eğitimi ahlâkî değerleri özümseyen bireylerce verilmelidir. Aksi takdirde sporda

¹⁸ MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)* (Ankara: MEB Yayınları, 2018), 1.

¹⁹ Mutlu Türkmen vd., "İslami İlimler Fakültesi Öğrencilerinin Spora Yönelik Tutumlarının İncelenmesi (Bartın Üniversitesi Örneği)", *Uluslararası Güncel Eğitim Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2016), 50.

²⁰ Metin Bayram vd., "İslam'da Sporun Önemi ve Ahlakı", *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/1 (2019), 207-209.

²¹ Hasan Tanrıverdi, "Spor Ahlakı ve Şiddet", *The Journal of Academic Social Science Studies. Publication of Association Esprit, Societe et Rencontre Strasbourg/France* 5/8 (2012), 1080.

²² Mehibe Akandere vd., "Orta Öğretim Kurumlarında Spora Katılımın Çocuğun Ahlakî Gelişimine Etkisi", *Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi* 3/1 (2009), 66.

²³ Akandere vd., "Orta Öğretim Kurumlarında Spora Katılımın Çocuğun Ahlakî Gelişimine Etkisi", 60.

sevgi, kardeşlik ve dostluğun yerini kin, nefret, kavga ve düşmanlık alabilir²⁴ ve bu durum kültürel spor ahlakı ile bağdaşmaz.

Spor ahlakı bireyin sporcu, seyirci, antrenör, hakem vb. hangi rolde spora katılırsa katılsın doğruluk ve şeref adı verilen prensiplere uygun davranmasını gerektirir.²⁵ Ancak pratikte profesyonel düzeyde yapılsın ya da yapılmamasın spor uygulamalarında etik olmayan birçok tutum ve davranışla karşılaşılabilir. Mesela sportif karşılaşmalarda Fair Play adı verilen, sporda ahlaktan uzaklaşmaması anlamına gelen davranışlar terk edilerek her ne pahasına olursa olsun kazanma uğruna yapılan davranışlar sergilenebilmektedir. Dolayısıyla sporda şiddet ya da farklı gayri ahlâkî tutumlarla karşılaşılabilir.²⁶ Konuyla ilgili yapılan bir araştırmada elde edilen bulgular spor yapanların, lisanslı spor yapanların, rekreatif spor yapanların, antrenörlük ya da hakemlik yapanların ahlaktan uzaklaşma ve saldırganlık tutum düzeylerinin spor yapmayanlara göre daha yüksek seviyede olduğu ortaya konulmuştur.²⁷ Bu durum söz konusu tutum ve davranışları sergileyen bireylerin genel ahlaka ve spor ahlakına yönelik olarak daha önce aldıkları eğitimin amaçlarını tam olarak kazanamadıklarını düşündürmekte ve bu meselenin araştırılması gerektiğini göstermektedir.

Günümüz Türkiye'sinde spor lisesi adı altında müstakil okullar bulunmakta ve diğer okul türlerinde de Beden Eğitimi ve Spor adı altında bir ders okutulmaktadır. Bu dersin öğretim programı incelendiğinde millî ve manevî değerleri benimseyen, sorumluluk bilinci taşıyan ve haklarını savunan, ahlâkî bütünlük ve öz farkındalık çerçevesinde öz disiplin ve öz güven kazanmış bireyler yetiştirmek gibi öğrencilere spor ahlakının kazandırılmasına yönelik amaçlarının bulunduğu görülmektedir.²⁸ Bu durum söz konusu dersin amaçları ile din öğretimine yönelik olarak örgün öğretimde yer teşkil eden derslerin ahlaklı birey yetiştirme hususundaki bazı özel amaçlarının örtüştüğünü göstermektedir. Ancak bu amaçlara öğrencilerin ne düzeyde eriştiği hususu araştırılmayı bekleyen bir meseledir.

Eğitim alanında yürütülen bilimsel araştırmalarda belli bir amaca erişim düzeyi ölçek adı verilen araçlar yardımıyla yapılan ölçme sonuçlarından hareketle dolaylı olarak tespit edilmektedir. Ancak alan yazında eğitimde Türk kültürüne özgü spor ahlakı bilinci kazanma amacına erişim düzeyini ölçen herhangi bir ölçeğe ulaşılamamıştır. Literatürde Temel ve arkadaşları tarafından çalışılan "Fair Play

²⁴ Tanrıverdi, "Spor Ahlakı ve Şiddet", 1080.

²⁵ Akandere vd., "Orta Öğretim Kurumlarında Spora Katılımın Çocuğun Ahlaki Gelişimine Etkisi", 60.

²⁶ Ahmet Temel vd., "Fair Play Davranışlarını Sergileme Sıklığı Ölçeğinin Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi* 4/2 (2020), 75.

²⁷ İbrahim Şeker & Tuna Uslu, "Spor Yapan ve Spor Yapmayan Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Beceri, Saldırganlık ve Spor Ahlakı Düzeylerinin İncelenmesi: Harran Üniversitesi Örneği", *Spor Eğitim Dergisi* 4/2 (Ağustos 2020), 172.

²⁸ MEB, *Beden Eğitimi ve Spor Dersi Öğretim Programı (Ortaokul 5, 6, 7 Ve 8. Sınıflar)* (Ankara: MEB Yayınları, 2018), 4.

Davranışlarını Sergileme Sıklığı Ölçeğinin Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”,²⁹ Hergüner ve arkadaşları tarafından çalışılan “Sporcu-Öğrenci Değer Ölçeğinin Türkçe Uyarlama Çalışması”,³⁰ gibi bazı ölçekler bulunsa da bunların genellikle profesyonel sporculara yönelik olduğu ve Türk kültürüne uyarlama şeklinde geliştirildiği görülmektedir. Oysaki insanlar profesyonel olmadan da sporla ilgilenebilmektedir. Ayrıca evrensel ahlak ilkeleri olmasına rağmen din ve kültür farklılığından dolayı her toplumun kendine özgü olarak benimsediği farklı bir ahlak anlayışı bulunabilmektedir.

Bu çalışmada söz konusu ölçeklerden ve örgün öğretimdeki ilgili derslerin öğretim programlarından yararlanılarak eğitimde kültürel spor ahlakı bilinci kazanma amacına erişim düzeyini ölçen geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı geliştirilerek literatürdeki boşluğun doldurulmasına, böylece konuyla ilgili alan araştırmalarının yapılmasına katkı sağlamak amaçlanmıştır. İçerisinde Türk kültürüne uygun olarak millî ve manevî değerlerle ilgili maddeler barındıran bu ölçek, profesyonel düzeyde olsun ya da olmasın sporla ilgilenen herkese hitap etmektedir.

1. Yöntem

Bu çalışma karma yöntemlerden biri olan keşfedici sıralı desene göre desenlenmiştir. Bilhassa ölçme araçlarının geliştirilmesi amacıyla yararlanılan bu desende keşfetmeye dayalı olan nitel bir hazırlık aşaması ve akabinde bu yolla elde edilen verilerin test edilmesi için başvurulmuş nicel aşama takip edilmektedir.³¹ Bu bağlamda araştırmada öncelikle bazı öğrencilerle odak grup görüşmesi yapılmış ve bunun akabinde çalışma grubundan elde edilen veriler SPSS 23 paket programı aracılığıyla analiz edilmiştir.

1. 1. Ölçek Maddelerinin Yazılması

Eğitimde kültürel spor ahlakı bilinci kazanma amacına erişim düzeyi ölçeğinin geliştirilmesinde genel olarak problemi tanımlama, nitel veri toplama, madde havuzu oluşturma, uzman görüşü alma, pilot uygulama yapma aşamaları takip edilmiştir. Bu bağlamda çalışmada öncelikle ilgili literatürden yararlanılarak incelenmesi gereken kavram, olgu ve değişkenler teorik açıdan ele alınmış, akabinde diğer aşamalar takip edilmiştir.

Çalışmada ölçek maddelerinin yazılması sürecinde öncelikli olarak kültürel spor ahlakıyla ilgili olarak alan yazında bulunan araştırmalar ve öğretim programları incelenmiştir. Daha sonra ortaokulda öğrenim gören öğrenciler arasından uygun örnekleme yoluyla seçilen 10-15 kişiyle odak grup görüşmesi yapılmıştır. Böylece

²⁹ Bk. Temel vd., “Fair Play Davranışlarını Sergileme Sıklığı Ölçeğinin Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, 74-85.

³⁰ Bk. Gülten Hergüner vd., “Sporcu-Öğrenci Değer Ölçeğinin Türkçe Uyarlama Çalışması”, *Uluslararası Hakemli Akademik Spor Sağlık ve Tıp Bilimleri Dergisi* 28 (2018), 1-21.

³¹ John W. Creswell vd., “Designing a Mixed Methods Study in Primary Care”, *The Annals of Family Medicine* 2/1 (2004), 11.

öğrencilerin meseleyi nasıl algıladıkları hususunda fikir sahibi olunmuş ve nitel veri toplanmıştır. Bunun akabindeyse literatür incelemesi ve görüşmeler göz önünde bulundurularak 39 maddelik bir taslak form oluşturulmuştur. Daha sonra bu maddelerle ilgili olarak 3 alan uzmanı, 1 ölçme uzmanı ve 1 dil uzmanından görüş alınmıştır. Bu görüşler doğrultusunda taslak formda gerekli değişiklikler yapılarak madde sayısı 36'ya düşürülmüş, böylece taslak form madde analizi için hazır hale getirilmiştir. Son olarak ön uygulama yapılarak anlaşılması güç olan ifadeler yeniden düzenlenmiştir.

Oluşturulan taslak form beşli Likert tipi dereceleme ölçeği şeklinde düzenlenmiştir. Bu tür ölçeklerde katılımcıların test edilmek istenen özellikleri düşükten yükseğe ya da yüksekten düşüğe doğru sıralanır.³² Çalışmada belirlenmek istenen özelliğin belli bir amaca erişim düzeyi olması dolayısıyla ölçme uzmanının önerisiyle taslak ölçek formu “Bana hiç uygun değil” (1), “Bana uygun değil” (2), “Bana kısmen uygun” (3), “Bana uygun” (4), “Bana tamamen uygun” (5) şeklinde puanlanmak üzere düzenlenmiştir.

1. 2. Çalışma Grubu

Eğitimde kültürel spor ahlakı bilinci kazanma amacına erişim düzeyi ölçeğinin geçerlik güvenilirlik çalışmaları Sivas ilinde öğrenim gören ortaokul ve lise düzeyindeki öğrencilerden elde edilen veriler aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Araştırmada çalışma grubu uygun örnekleme yöntemi ile oluşturulmuştur. Araştırmacının ulaşılabilirliği kolay kişilerden başlayarak yeterli sayıya ulaşmasını amaçladığı uygun örnekleme yöntemi genellikle diğer örnekleme yöntemlerine başvurmanın zor olduğu durumlarda kullanılır. Uygun örnekleme yöntemi, çalışmanın kısa sürede tamamlanabilmesi açısından avantaj sağlar.³³

Çalışma grubuyla ilgili bilgiler şu şekildedir:

Öncelikle madde analizi yapılabilmesi için 88 kişiye ulaşılmıştır (%63.6 kız, %36.4 erkek; %58 ortaokul, %42 lise). Daha sonra açılımlayıcı faktör analizi (AFA) ve güvenilirlik analizi için 334 (%63.2 kız, %36.8 erkek; %65 ortaokul, %35 lise), doğrulayıcı faktör analizi (DFA) için 306 (%63.1 kız, %36.9 erkek; ortaokul % 66.3, lise %33.7) öğrenciye ulaşılmıştır. Çalışmada katılımcılara velileriyle iletişime geçilerek dijital ortamlar üzerinden ulaşılmış ve onamları alınarak gönüllülük esasına dayalı olarak veriler titiz bir şekilde toplanmıştır.

Ölçek geliştirme ile ilgili alan yazın incelendiğinde faktör analizi yapılabilmesi için katılımcı sayısının genellikle en az 200 olması gerektiğinin ifade edildiği görülmektedir. Bu sayının belirlenmesinde madde sayısının önemli olduğunu savunanlar da bulunmaktadır. Buna göre katılımcı sayısı madde sayısının en az beş

³² William Lawrence Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri 1*, çev. Sedef Özge (Ankara: Yayın Odası Yayıncılık, 2016), 1/304; İbrahim Turan vd., “Eğitim Araştırmalarında Likert Ölçeği ve Likert Tipi Soruların Kullanımı ve Analizi”, *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 30 (Ocak 2015), 188.

³³ Selim Kılıç, “Örnekleme Yöntemleri”, *Journal of Mood Disorders* 3/1 (2013), 44.

katı olmalıdır. Katılımcı sayısının 300 üzerinde olması iyi olarak kabul edilmektedir.³⁴ Bu kriterlere göre araştırmannın katılımcı sayısının faktör analizi yapılabilmesi için yeterli olduğu anlaşılmaktadır.

1. 3. Verilerin Analizi ve İşlem

Araştırmada öncelikle verilerin toplanması için Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın etiği Sosyal ve Beşerî Bilimler Kurulundan 02.02.2021 tarih ve E-60263016-050.06.04-9123 nolu etik kurul raporu alınmıştır. Bunun akabinde daha önce hazırlanan taslak ölçek formu aracılığıyla katılımcılardan veri toplanmıştır. Elde edilen veriler SPSS 23 ve AMOS 23 programları aracılığıyla analiz edilmiştir. Bu süreçte öncelikle 88 katılımcıdan toplanan veriler aracılığıyla madde analizi yapılmıştır. Bu aşamada taslak formda bulunan maddelerin her birinin ayırt edicilik ve toplam puanı yordama gücünü tespit etmek için düzeltilmiş madde toplam korelasyonu hesaplanmıştır. Düzeltilmiş madde toplam korelasyonu taslak formda bulunan maddelerin her birinin toplam puanla korelasyonunu göstermektedir.³⁵ Bir maddenin iç güvenilirliği düşürmemesi için düzeltilmiş madde toplam korelasyonunun .20'nin altında olmaması gerekmektedir.³⁶ Çalışmada en düşük değerin .42 olması dolayısıyla bu aşamada herhangi bir madde çıkarılmamıştır. Daha sonra verilerin normal dağılım gösterip göstermediği test edilmiş, katılımcıların yeterliliğini ve faktör analizi için uygunluğunu belirlemek için Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) katsayısı ve Bartlett küresellik testi incelenmiştir. Verilerin uygunluğu saptandıktan sonra ölçeğin örtük yapısı AFA, model uyumu DFA analizleri yapılarak incelenmiştir. Ayrıca madde toplam korelasyon değerleri ve Cronbach Alpha değeri hesaplanarak sonuçların kabul edilebilir düzeyde olup olmadığına bakılmıştır. Bu süreç sonucunda 16 madde ve 2 boyuttan oluşan geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı geliştirilmiştir. Son olarak bu iki faktöre uygun isimler belirlenmiştir. Zira faktör analizi sonucunda oluşan boyutların kuramsal altyapı, içerdikleri maddelerin taşıdığı ortak özellikler ve bunların ifade ettikleri anlamlar gibi ölçütler dikkate alınarak isimlendirilmesi gerekmektedir.³⁷ Bu bağlamda çalışmada ortaya çıkan 2 faktörün içerdği maddeler incelenmiş, faktörlerin kapsadığı maddelerdeki ifadelerden hareketle alan uzmanlarının görüşleri de alınarak uygun birer başlık belirlenmiştir. Buna göre birinci faktöre *Sporda Ahlâkî Tutum Benimseme*, ikincisine *Sporda Öz Denetimli Olma* başlıkları uygun görülmüştür.

³⁴ Alan Bryman & Duncan Cramer, *Quantitative Data Analysis with SPSS Release 10 for Windows: a Guide for Social scientists* (Philadelphia: Routledge, 2001), 263; Yalçın Karagöz, *SPSS ve Amos Uygulamalı Bilimsel Araştırma Yöntemleri ve Yayın Etiği* (Ankara: Nobel Yayınları, 2017), 402; Ezel Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2014), 42-51.

³⁵ Hüner Şencan, *Sosyal ve Davranışsal Ölçümlerde Güvenilirlik ve Geçerlilik* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2005), 242.

³⁶ Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı: İstatistik, Araştırma Deseni, SPSS Uygulamaları ve Yorum* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2002), 118.

³⁷ Sait Gürbüz & Faruk Şahin, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2016), 313.

2. Bulgular ve Yorum

2. 1. Geçerlik

Sosyal bilimlerde doğrudan ölçme yapılamadığı için ölçülmek istenen özellikler ifadelerine dönüştürülerek ölçekler geliştirilir.³⁸ Sosyal bilimlerde ölçekler aracılığıyla katılımcıların belli bir özelliğe sahip olup olmadığı ya da ne düzeyde sahip olduğu dolaylı yollardan ölçülebilir. Bunun için kullanılan ölçme aracının taşınması gereken bazı özellikler bulunmaktadır. Bu özelliklerden biri de geçerliktir.

Geçerlik, ölçme aracının ölçmek istenen özelliği başka özelliklerle karıştırmadan ölçebilmesi anlamına gelmektedir.³⁹ Sosyal bilimlerde nicel araştırma modeline dayalı olarak anlamlı yorumlar yapılabilmesinin yolu geçerliği kanıtlanmış bir ölçme aracının kullanılmasından geçmektedir.⁴⁰ Geçerli bir ölçme aracının geliştirilebilmesi için bu aracın ilişkili olduğu yapının ortaya konulması gerekmektedir.⁴¹ Buna yapı geçerliği denilmektedir. Burada söz konusu olan yapı ile kastedilen birbiriyle ilişkili olan öğelerin meydana getirdiği örüntüdür.⁴²

Bir ölçme aracının yapı geçerliğini kanıtlamak amacıyla yapılan çeşitli testlere faktör analizi denilir. Faktör analizi yapmanın amacı aynı yapıyı ölçen değişkenler arasından anlamlı ve daha az sayıda değişkenle tanımlanabilir değişkenlerin elde edilmesidir.⁴³ AFA ile türetilen bu değişkenlere faktör denilir.⁴⁴ Faktör analizi açıklayıcı ve doğrulayıcı faktör analizi olmak üzere birbirini takip eden iki aşamada yapılır.

Yapı geçerliğinin ilk aşaması olan AFA aracılığıyla değişkenler arasında bulunan karşılıklı ilişkiler incelenir ve bunların daha anlamlı olarak, özet bir şekilde sunulması sağlanır. Böylece ortak özellikleri bulunan örüntüler, yani ölçeğin yapısı ortaya konulur.⁴⁵ DFA aracılığıyla ise bu yapının doğruluğunu kanıtlamak amaçlanır.⁴⁶ Bunun için çeşitli testlere başvurulur. Bu bağlamda ölçeğin geçerliğinin kanıtlanması için DFA'da maddelerin faktör yükleri, t değerleri (C.R.) ve çeşitli uyum indeksi

³⁸ Beril Durmuş vd., *Sosyal Bilimlerde SPSS'le Veri Analizi* (İstanbul: Beta Basım Yayım, 2016), 73.

³⁹ Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*, 35; Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar İlkeler Teknikler* (Ankara: Nobel Yayınları, 2017), 194.

⁴⁰ John W. Creswell, *Araştırma Deseni: Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, çev. ed. Selçuk Beşir Demir (Ankara: Eğiten Kitap Yayınları, 2017), 160.

⁴¹ Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*, 45.

⁴² Halil Tekin, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme* (Ankara: Mars Matbaası, 1977), 36.

⁴³ Şener Büyükoztürk, "Faktör Analizi: Temel Kavramlar ve Ölçek Gelistirmede Kullanımı", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 32 (Güz 2002), 470.

⁴⁴ Karagöz, *SPSS ve Amos Uygulamalı Bilimsel Araştırma Yöntemleri ve Yayın Etiği*, 402.

⁴⁵ Nuran Bayram, *Sosyal Bilimlerde SPSS ile Veri Analizi* (Bursa: Ezgi Kitabevi, 2017), 199.

⁴⁶ Robin K. Henson & Kyle Roberts, "Use of Exploratory Factor Analysis in Published Research Common Errors and Some Comment on Improved Practice", *Educational and Psychological Measurement - EDUC PSYCHOL MEAS* 66/3 (2006), 395; Nuran Bayram, *Yapısal Eşitlik Modellemesine Giriş Amos Uygulamaları* (Bursa: Ezgi Kitabevi, 2016), 42.

sonuçlarına bakılır.⁴⁷ Bu sonuçlar kabul edilebilir sınırlar içerisindeyse modelin teoriyle uyumlu olduğu kanıtlanmış olur. Bu bölümde geliştirilen ölçeğin geçerliği ile ilgili bulgulara ve bunların yorumlarına yer verilecektir.

2. 1. 1. Açımlayıcı Faktör Analizine Ait Bulguların Değerlendirilmesi

Çalışmada ölçeğin yapı geçerliğini sağlamak amacıyla yapılan AFA'dan önce KMO değeri ve Bartlett küresellik testi incelenerek katılımcı sayısının yeterliği ve faktör analizine uygunluğu test edilmiştir. Örneklem yeterliğini gösteren KMO değeri 1'e yaklaştıkça eldeki veri grubunun uygunluğu artar, KMO değerinin .50'nin altında olması verilerin faktör analizi için uygun olmadığını gösterir. Bu değer .80 ve üzerinde olması örneklem sayısının mükemmel olduğu anlamına gelir.⁴⁸ Verilerin çok değişkenli normal dağılımdan geldiğini test etmek için başvurulan Bartlett testi ise değişkenler arasında yeterli bir ilişkinin olup olmadığını gösterir. Faktör analizi için dağılımın normal olması gerekir. Bunun için Bartlett küresellik testi p değeri $\leq .05$ olmalıdır.⁴⁹ Çalışmada KMO .89 ve Bartlett testi χ^2 değeri 1647,509 ($p = .000$) olarak hesaplanmıştır. Bu durum çalışmada katılımcı sayısı büyüklüğünün mükemmel, Bartlett küresellik değeri sonucunun anlamlı olduğunu ortaya koymaktadır.

Çalışmada verilerin faktör analizi için uygunluğu tespit edildikten sonra daha kolay yorumlanması ve sosyal bilimlerde daha yaygın olarak kullanılması dolayısıyla Varimax rotasyon tekniği tercih edilmiştir. Analiz sonucunda ortaya çıkan ölçeğin faktör yapısı aşağıdaki tabloda yer almaktadır.

Tablo 1. Ölçeğin faktör yapıları

Faktör	Öz Değer	Varyans Yüzdesi	Toplam Varyans Yüzdesi
Faktör 1	6.258	39.113	39.113
Faktör 2	1.551	9.696	48.808

Ölçeğin faktör yapısında özdeğeri 1'den büyük olan⁵⁰ 2 temel faktörün bulunduğu görülmektedir. Öte yandan analiz sonucunda 16 madde ve 2 bileşenden oluşan boyutların ilkinin toplam varyansın %39.113'ünü, ikincisinin %9.696'sını açıkladığı, toplam varyansa ise %48.808 katkı sağladığı görülmektedir. Sosyal bilimlerde toplam varyans yüzdesinin en az %40 olması yeterli olarak görülmektedir.⁵¹ Bundan dolayı ölçeğin toplam varyans yüzdesinin kabul edilebilir olduğu söylenebilir.

⁴⁷ Cantürk Çapık, "Geçerlik ve Güvenirlik Çalışmalarında Doğrulayıcı Faktör Analizinin Kullanımı", *Anadolu Hemşirelik ve Sağlık Bilimleri Dergisi* 17/3 (Ocak 2014), 203.

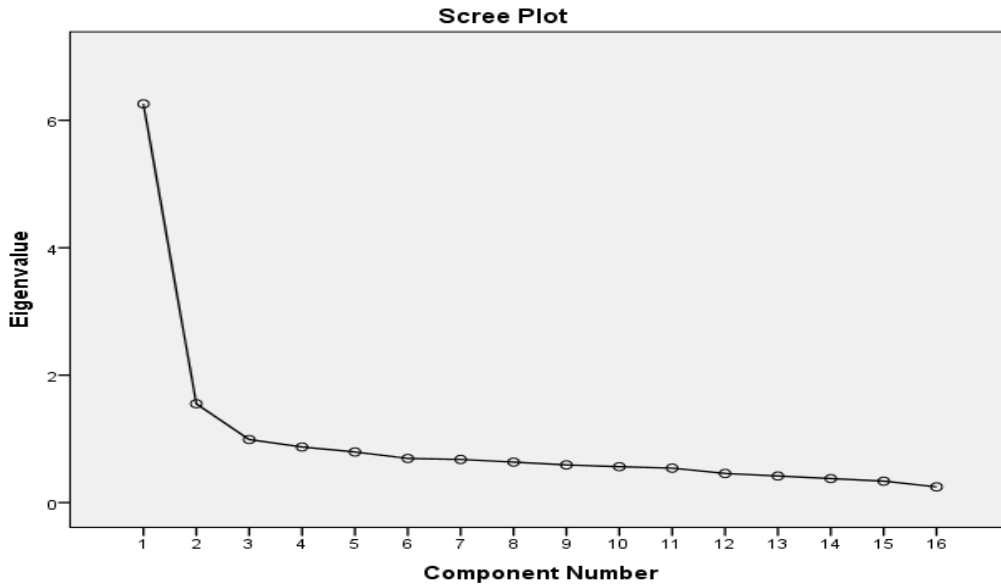
⁴⁸ Bayram, *Sosyal Bilimlerde SPSS ile Veri Analizi*, 206; Durmuş vd., *Sosyal Bilimlerde SPSS'le Veri Analizi*, 80.

⁴⁹ Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*, 51; Durmuş vd., *Sosyal Bilimlerde SPSS'le Veri Analizi*, 79.

⁵⁰ Büyüköztürk, "Faktör Analizi: Temel Kavramlar ve Ölçek Gelistirmede Kullanımı", 479.

⁵¹ Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*, 48.

Aşağıdaki şekilde ölçeğin faktör yapısı dağılım çizelgesi yer almaktadır.



Şekil 1. Faktör yapısı dağılım çizelgesi

Ölçeğin faktör yapısı dağılım çizelgesini gösteren Scree Plot incelenerek faktör sayısı tespit edilebilmektedir. Bunun için söz konusu grafikteki eğimin kaybolduğu noktaya bakılır.⁵² Yukarıdaki çizelgede 2. faktörden sonra eğimin kaybolmaya başladığı görülmektedir.

Aşağıdaki tabloda ölçeğin AFA sonuçları ve madde toplam korelasyonları görülmektedir.

Tablo 2. Ölçeğin faktör yapısı, faktör yükleri ve madde toplam korelasyonları

Madde No	Sporda Ahlâkî Tutum Benimseme	Sporda Öz Denetimli Olma	Madde Toplam Korelasyonu
M19	.736		.625
M23	.728		.703
M22	.715		.655
M16	.672		.566
M21	.651		.654
M15	.642		.623
M17	.598		.670
M20	.593		.563
M26	.508		.649
M14	.498		.589
M35		.770	.528
M27		.707	.562
M31		.669	.651
M36		.662	.649
M34		.638	.628
M24		.522	.636

⁵² Bayram, *Sosyal Bilimlerde SPSS ile Veri Analizi*, 201.

AFA tablosunda 16 madde ve 2 boyuttan oluşan ölçeğin faktör yüklerinin .498 ile .770 arasında, madde toplam korelasyonlarının .528 ile .703 arasında değiştiği görülmektedir. Bir maddenin ilişkili olduğu yapıyı açıklama gücünü gösteren faktör yükünün en az .30 olması gerekmektedir. Ancak araştırmacılar maddelerin ilgili olduğu alt faktörü açıklama gücünün daha yüksek olması için alt kesme noktası olarak .40 değerini temel alabilmektedir.⁵³ Zira faktör yükünün .45 ve üzerinde bulunması iyi bir ölçüdür. Ayrıca faktör yükleri arasında en az .10 fark bulunması binişiklik ölçütü olarak kabul edilmektedir.⁵⁴ Bunun yanı sıra ölçekte madde toplam korelasyonlarının .30 ve .90 arasında olması, maddelerin ölçülmek istenen özelliği ölçmede ayırt edici nitelikte olduğunu göstermektedir.⁵⁵ İşte geliştirilen ölçekten 23 madde çıkarılırken bu ölçütler dikkate alınmış, alt kesme noktası olarak .40 değeri esas alınmıştır. Tablo incelendiğinde bu ölçeğin AFA sonuçlarının belirtilen kriterlere uygun olduğu görülmektedir.

2. 1. 2. Doğrulayıcı Faktör Analizine Ait Bulguların Değerlendirilmesi

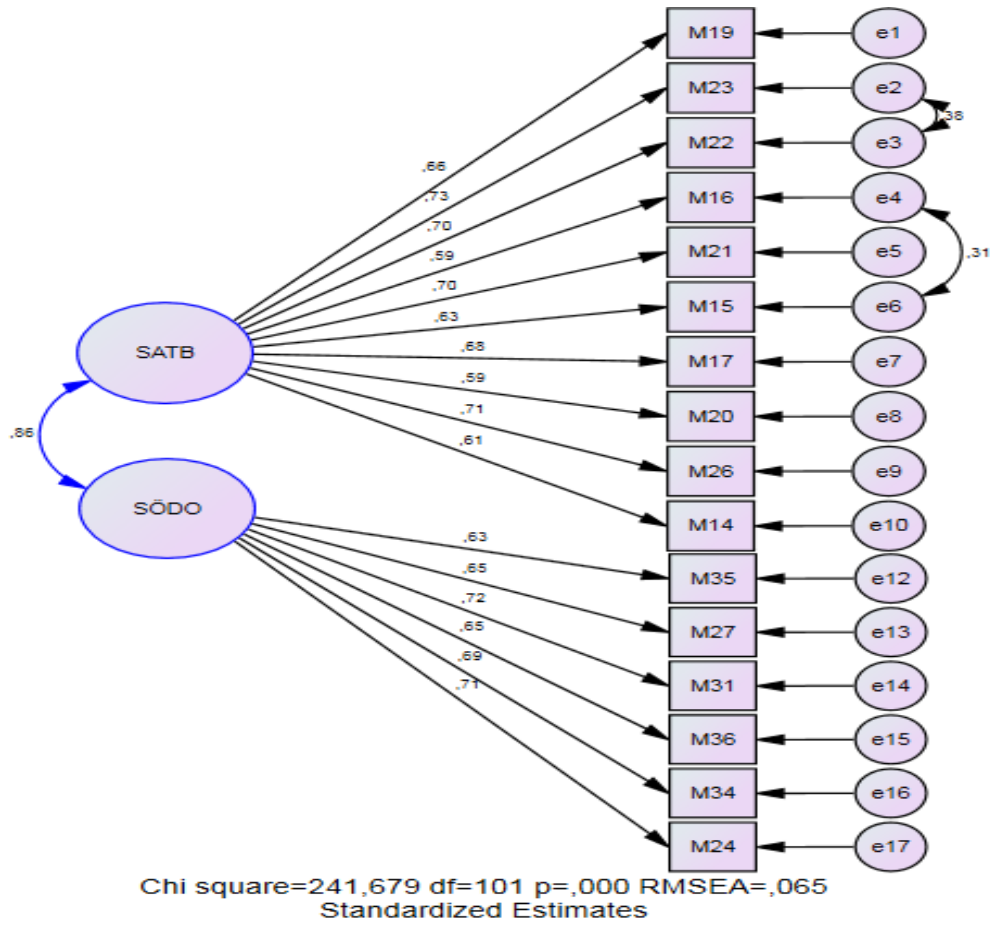
Çalışmada AFA ile tespit edilen iki faktörlü yapının ne derece uyum gösterdiğini saptamak için DFA yapılmıştır. Böylece geliştirilen ölçeğin geçerliğinin kanıtlanması amaçlanmıştır. Bu amaçla araştırmada uyum indeksi sonuçları, t değerleri (C.R.) ve faktör yükleri incelenmiştir. Analizle ilgili modifikasyon önerileri incelendiğinde 22. ile 23. ve 15. ile 16. maddeler arasında modifikasyon yapılmasının önerilmesi dolayısıyla bu maddeler arasında modifikasyon işlemi yapılarak analiz tekrar edilmiştir.

Aşağıdaki şekilde ölçeğin DFA sonuçları görülmektedir.

⁵³ Şencan, *Sosyal ve Davranışsal Ölçümlerde Güvenilirlik ve Geçerlilik*, 390.

⁵⁴ Bayram, *Sosyal Bilimlerde SPSS ile Veri Analizi*, 204-205; Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*, 50.

⁵⁵ Yadigar Polat, *Faktör Analizi Yöntemlerinin Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi ve Hayvancılık Denemesine Uygulanışı* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 92.



Şekil 2. Ölçeğin DFA sonuçları

Ölçeğin faktörleri ve maddeleri arasındaki katsayılar incelendiğinde 16 madde ve 2 alt boyuttan oluşan bu ölçme aracındaki maddelere ait değerlerin .59 ile .73 arasında değiştiği, yani tümünün .30'dan yüksek olduğu görülmektedir. Bu durum gözlenen bütün faktör madde ilişkilerinin anlamlı olduğunu ortaya koymaktadır.⁵⁶

Aşağıdaysa Karin Schermelleh Engel ve arkadaşları tarafından kabul edilen uyum iyiliği ölçütleri,⁵⁷ geliştirilen ölçeğin uyum iyiliği sonuçları ve bunlara ait yorumlar bulunmaktadır.

⁵⁶ Bk. Semiyha Dolaşır Tuncel - Şener Büyükoztürk, "Antrenörlerin Mesleki Etik İlkeleri Nelerdir? Nasıl Ölçülür? Ölçek Geliştirme: Ölçeğin Geçerlik ve Güvenirliği", *Spor metre Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi* 7/4 (Ekim 2009), 163.

⁵⁷ Karin Schermelleh Engel vd., "Evaluating the Fit of Structural Equation Models: Tests of Significance and Descriptive Goodness of Fit Measures", *Methods of Psychological Research Online* 8/2 (Mayıs 2003), 52.

Tablo 3. Uyum iyiliği ölçütleri ve DFA'dan elde edilen uyum indeksi sonuçları

	Mükemmel Uyum Ölçütü	Kabul Edilebilir Uyum Ölçütü	Araştırma Bulgusu	Sonuç
X ² /df	0-2	2-3	2.393	Kabul edilebilir uyum
RMSEA	≤.05	≤.08	.065	Kabul edilebilir uyum
RMR	≤.05	≤.08	.028	Mükemmel uyum
SRMR	≤.05	≤.08	.047	Mükemmel uyum
CFI	≥.95	≥.90	.940	Kabul edilebilir uyum
TLI	≥.95	≥.90	.928	Kabul edilebilir uyum
IFI	≥.95	≥.90	.940	Kabul edilebilir uyum
NFI	≥.95	≥.90	.901	Kabul edilebilir uyum
GFI	≥.90	≥.85	.915	Mükemmel uyum
AGFI	≥.90	≥.85	.886	Kabul edilebilir uyum

DFA'dan elde edilen uyum indeksi sonuçları ve uyum iyiliği ölçütleri incelendiğinde modelin uyum indeksi sonuçlarının kabul edilebilir seviyede olduğu anlaşılmaktadır. C.R. değerlerininse 9.659 ile 11.627 arasında değiştiği görülmüştür. Bu değer 1.96'nın üzerinde olması modelin 0.05, 2.56'nın üzerinde olması 0.01 düzeyinde anlamlı olduğunu göstermektedir.⁵⁸ Bu sonuçlar tüm parametrelerin istatistiksel olarak anlamlı olması dolayısıyla modelin teoriyle uyumunu kanıtlamaktadır.

Aşağıdaki tabloda ise geliştirilen ölçeğin alt boyutları arasındaki ilişkiyi gösteren korelasyon değerleri görülmektedir.

Tablo 4. Ölçeğin Alt Boyutları Arasındaki İlişkiyi Gösteren Korelasyon

	1	2
1. Sporda Ahlâkî Tutum Benimseme	1	
2. Sporda Öz Denetimli Olma	.678**	1

**p<0.01

Alt ölçekler arasındaki korelasyon kat sayısının .90 ve üzerinde olması durumunda çoklu bağlantı probleminin ortaya çıktığı bilinmektedir. Tablo 4 incelendiğinde geliştirilen ölçeğin alt boyutları arasında çoklu bağlantı probleminin olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca tabloda ölçeğin alt boyutları arasında anlamlı bir ilişki bulunduğu görülmektedir.

⁵⁸ Bayram, *Yapısal Eşitlik Modellemesine Giriş Amos Uygulamaları*, 113.

2. 2. Güvenirlğe Ait Bulguların Değerlendirilmesi

Güvenirlik, bir ölçme aracının ölçmek istediği özelliği duyarlı, kararlı ve tutarlı bir şekilde ölçebilmesine, yani hatalardan arınık olmasına denir.⁵⁹ Bir ölçme aracının güvenilirliğini tespit etmenin farklı yolları bulunmaktadır. Ancak Likert tipi ölçeklerde güvenilirliği saptamak için en çok başvurulan yöntem Cronbach Alfa katsayısının incelenmesidir.⁶⁰ İki yarı güvenilirliği de ölçenin güvenilirliğini belirlemek için kullanılan alternatif bir yöntemdir. Aşağıdaki tabloda ölçenin güvenilirliğine ilişkin bulgular bulunmaktadır.

Tablo 5. Ölçenin alt boyutları ve güvenilirlik bulguları

Alt boyutlar	Cronbach Alfa	İki Yarı Güvenilirliği
Sporda Ahlâkî Tutum Benimseme	.86	.86
Sporda Öz Denetimli Olma	.79	.77
Toplam	.88	.77

Bir ölçenin güvenilirliği 0-0.40 arasındaysa ölçek güvenilir değildir. Bu değer 0.40 ile 0.60 arasındaysa güvenilirlik düşüktür. Buna karşın söz konusu değer 0.60'la 0.80 arasındaysa ölçek oldukça güvenilir, 0.80'le 1.00 arasındaysa yüksek derecede güvenilir olarak kabul edilmektedir.⁶¹ Bu kriterler bağlamında ölçenin analiz sonuçlarına bakıldığında güvenilir bir ölçme aracının geliştirildiği söylenebilir.

2. 3. Geliştirilen Ölçenin Puan Dağılımı

Eğitimde Kültürel Spor Ahlakı Bilinci Kazanma Amacına Erişim Düzeyi Ölçeni beşli Likert tipinde "Bana hiç uygun değil" (1), "Bana uygun değil" (2), "Bana kısmen uygun" (3), "Bana uygun" (4), "Bana tamamen uygun" (5) şeklinde puanlanmak üzere düzenlenmiştir. 16 madde ve 2 boyuttan oluşan ölçekten alınabilecek en yüksek puan 80'tir. Ölçenin 10 maddeden oluşan birinci boyutundan alınabilecek en yüksek puan 50, 6 maddeden oluşan diğer boyutundan alınabilecek en yüksek puan 30'dur. Ölçekte ters madde bulunmamaktadır. Ölçekten alınan puan yükseldikçe katılımcıların eğitimde kültürel spor ahlakı bilinci kazanma amacına erişim düzeylerinin yükseldiği yorumu yapılabilir.

SONUÇ

İnsan, değer yargıları olan bir varlıktır. Bu nedenle insanların bir araya gelerek etkileşimde bulunması sonucunda oluşan toplumlarında benimsediği birtakım değerler bulunmaktadır. Toplumların uzun yıllar boyunca yaşanan tecrübeler neticesinde teşekkül eden kültürlerinde bu değer yargılar tezahür etmektedir.

⁵⁹ Kazım Özdamar, *Paket Programlar ile İstatistiksel Veri Analizi 1* (Eskişehir: Kaan Kitabevi, 1999), 512; Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar İlkeler Teknikler*, 191; Tekin, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, 39.

⁶⁰ Robert M. Thorndike vd., *Measurement and Evaluation in Psychology and Education* (New York: Macmillan Publishing Company, 1991), 318.

⁶¹ Özdamar, *Paket Programlar ile İstatistiksel Veri Analizi 1*, 522.

Nitekim bir toplumun benimsediği kültürel unsurların maddî ve manevî yönleriyle o toplumu diğerlerinden ayıran öz değerleri olduğu söylenebilir.

Kültürel değerlerin yozlaşması toplumların varlığını tehdit edebilen ciddi bir tehlikedir. Kültürün var olduğu her alanda bu değerlerin korunması önemli bir gerekliliktir. Her toplumun bir spor kültürü bulunmaktadır. Bu nedenle kültürel değerlerin spor alanında yeni nesil tarafından ne düzeyde benimsendiğini tespit etmek gerekmektedir. Nitekim bu tespitin kültürlenme amacı bulunan eğitim alanında yapılacak olan güncellemelere yön verebilecek boyutta öneme sahip olduğu ifade edilebilir. Bu öneme binaen bu çalışmada eğitimde kültürel spor ahlakı bilinci kazanma amacına erişim düzeyini ölçen bir ölçme aracının geliştirilmesi amaçlanmıştır.

Çalışmada ölçek geliştirme süreci bir ölçme uzmanının rehberliğinde ve titiz bir şekilde takip edilmiştir. Çalışma sonucunda beşli Likert tipi şeklinde geliştirilen *Eğitimde Kültürel Spor Ahlakı Bilinci Kazanma Amacına Erişim Düzeyi Ölçeği* 16 madde ve *Sporda Ahlâkî Tutum Benimseme, Sporda Öz Denetimli Olma* olmak üzere 2 alt boyuttan oluşmaktadır. Ölçeğin madde sayısının ideal olduğu söylenebilir. Ölçekte ters madde yer almamaktadır. Ayrıca ölçeğin açıkladığı toplam varyans %48.808'dir. Analiz sürecinde yapılan AFA, DFA ve güvenirlik bulguları incelendiğinde tüm parametrelerin istatistiksel olarak kabul edilebilir sınırlar içerisinde bulunması dolayısıyla ölçeğin geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğu söylenebilir.

Çalışma sonucunda 2 boyutu bulunan ölçeğin birinci alt boyutu olan *Sporda Ahlâkî Tutum Benimseme* boyutunda 10, ikinci alt boyutu olan *Sporda Öz Denetimli Olma* boyutuysa 6 maddeli bir yapı oluşmuştur. Söz konusu maddeler incelendiğinde her birinin hem buldukları alt boyutla hem de ölçeğin bütünüyle uyumlu oldukları görülmektedir. Söz konusu maddeler örgün öğretimde ortaokul ve lise düzeyinde okutulan ilgili derslerin öğretim programlarından yararlanılarak hazırlanmış, böylece Türk milli eğitiminin amaçlarına uygun olarak belirlenmiştir. Ayrıca ölçekte yer alan maddeler Türk toplumunun uzun yıllar boyu süregelen tecrübeleri neticesinde teşekkül eden kültürel değerlerini yansıtmaktadır. Bu yönleriyle geliştirilen ölçeğin alan yazında genellikle Türk kültürüne uyarlanarak hazırlandığı görülen spor ahlakıyla ilgili diğer ölçeklerden ayrıldığı düşünülmektedir.

Ölçek ortaokul ve lise düzeyinde örgün ve yaygın öğretimde öğrenci ya da kursiyerlerin kültürel spor ahlakı bilinci kazanma amacına erişim düzeylerini betimsel olarak tespit etmek amacıyla kullanılabilir. Bundan sonra yapılacak çalışmalarda özellikle Beden Eğitimi ve Spor dersi ya da din ve ahlakla ilgili ders öğretmenleri üzerinde konuyla ilgili olarak nicel araştırmalar yapılabilmesi için öğretmenlerin eğitimde kültürel spor ahlakı bilinci kazandırma yeterliklerini ölçen bir ölçme aracının geliştirilmesinin literatüre önemli bir katkı sağlayacağı ifade edilebilir.

KAYNAKÇA

- Akandere, Mehibe vd. "Orta Öğretim Kurumlarında Spora Katılımın Çocuğun Ahlaki Gelişimine Etkisi". *Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi* 3/1 (2009), 59-68.
- Bayram, Metin vd. "İslam'da Sporun Önemi ve Ahlakı". *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/1 (2019), 207-224.
- Bayram, Nuran. *Sosyal Bilimlerde SPSS ile Veri Analizi*. Bursa: Ezgi Kitabevi, 6. Basım. 2017.
- Bayram, Nuran. *Yapısal Eşitlik Modellemesine Giriş Amos Uygulamaları*. Bursa: Ezgi Kitabevi, 3. Basım. 2016.
- Bilgin, Beyza. "Din Eğitiminin Genel Eğitimdeki Yeri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (1981), 469-483.
- Bryman, Alan - Cramer, Duncan. *Quantitative Data Analysis with SPSS Release 10 for Windows: a Guide for Social Scientists*. Philadelphia: Routledge, 2001.
- Bulut, Ramazan. "Okulda Din Öğretiminin Toplumsal Temeli ve İşlevleri". *Sosyal Bilimler Dergisi* 7/1 (2011), 20-37. <https://doi.org/10.12780/UUSB80>
- Büyüköztürk, Şener. "Faktör Analizi: Temel Kavramlar ve Ölçek Gelistirmede Kullanımı". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 32 (Güz 2002), 470-483.
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı: İstatistik, Araştırma Deseni, SPSS Uygulamaları ve Yorum*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2002.
- Creswell, John W. *Araştırma Deseni: Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*. çev. ed. Selçuk Beşir Demir. Ankara: Eğiten Kitap Yayınları, 3. Baskı. 2017.
- Creswell, John W. vd. "Designing a Mixed Methods Study in Primary Care". *The Annals of Family Medicine* 2/1 (2004), 7-12.
- Çapık, Cantürk. "Geçerlik ve Güvenirlik Çalışmalarında Doğrulamalı Faktör Analizinin Kullanımı". *Anadolu Hemşirelik ve Sağlık Bilimleri Dergisi* 17/3 (Ocak 2014), 196-205.
- Dolaşır Tuncel, Semiyha & Büyüköztürk, Şener. "Antrenörlerin Mesleki Etik İlkeleri Nelerdir? Nasıl Ölçülür? Ölçek Geliştirme: Ölçeğin Geçerlik ve Güvenirliği". *Spormetre Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi* 7/4 (Ekim 2009), 159-168. https://doi.org/10.1501/Sporm_0000000166
- Durmuş, Beril vd. *Sosyal Bilimlerde SPSS'le Veri Analizi*. İstanbul: Beta Basım Yayım, 6. Baskı. 2016.
- Giddens, Anthony. *Modernliğin Sonuçları*. çev. Ersin Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.
- Giddens, Anthony. *Sosyoloji*. çev. Cemal Güzel. Ankara: Ayraç Yayınevi, 2000.
- Günay, Ünver. "XV. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Sosyo-Kültürel Yapı, Din ve Değişme". *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14 (2003), 21-48.
- Gürbüz, Sait & Şahin, Faruk. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 3. Basım., 2016.

- Kültürüne Uyarlanması: Bir Türk Örneğinde Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Eğitim ve Bilim* 39/176 (2014), 405-412.
- Güvenç, Bozkurt. *İnsan ve Kültür*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984.
- Henson, Robin K. & Roberts, Kyle. "Use of Exploratory Factor Analysis in Published Research Common Errors and Some Comment on Improved Practice". *Educational and Psychological Measurement - EDUC PSYCHOL MEAS* 66/3 (2006), 393-416. <https://doi.org/10.1177/0013164405282485>
- Hergüner, Gülten vd. "Sporcu-Öğrenci Değer Ölçeğinin Türkçe Uyarlama Çalışması". *Uluslararası Hakemli Akademik Spor Sağlık ve Tıp Bilimleri Dergisi* 28 (2018), 1-21. <https://doi.org/10.17363/SSTB.2018.28.2>
- Karagöz, Yalçın. *SPSS ve Amos Uygulamalı Bilimsel Araştırma Yöntemleri ve Yayın Etiği*. Ankara: Nobel Yayınları, 2017.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar İlkeler Teknikler*. Ankara: Nobel Yayınları, 32. Basım. 2017.
- Kılıç, Selim. "Örnekleme Yöntemleri". *Journal of Mood Disorders* 3/1 (2013), 44-46. <https://doi.org/10.5455/jmood.20130325011730>
- Korlaelçi, Murtaza. "Milli Kültürde Dinin Rolü". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/2 (1999). 217-225.
- MEB. *Beden Eğitimi ve Spor Dersi Öğretim Programı (Ortaokul 5, 6, 7 Ve 8. Sınıflar)*. Ankara: MEB Yayınları, 2018.
- MEB. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*. Ankara: MEB Yayınları, 2018.
- METK, Milli Eğitim Temel Kanunu. *Resmî Gazete* 14574 (2 Haziran 1973). Erişim 3 Şubat 2021. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.1739.pdf>
- Neuman, William Lawrence. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri 1*. çev. Sedef Özge. Ankara: Yayın Odası Yayıncılık, 2016.
- Oğuz, Esin Sultan. "Toplum Bilimlerinde Kültür Kavramı". *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 28/2 (Aralık 2011), 123-139.
- Okumuşlar, Muhiddin & Bilecik, Sümeyra. "Kültürel Din Pedagojisi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/3 (15 Aralık 2019), 1279-1292. <https://doi.org/10.18505/cuid.589992>
- Özdamar, Kazım. *Paket Programlar ile İstatistiksel Veri Analizi 1*. Eskişehir: Kaan Kitabevi, 2. Basım., 1999.
- Polat, Yadigar. *Faktör Analizi Yöntemlerinin Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi ve Hayvancılık Denemesine Uygulanışı*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Schermelleh Engel, Karin vd. "Evaluating the Fit of Structural Equation Models: Tests of Significance and Descriptive Goodness of Fit Measures". *Methods of Psychological Research Online* 8/2 (Mayıs 2003), 23-74.

- Selçuk, Mualla. "Teorik ve Pratik Açmazlarıyla Kültürel Miras Öğretimini Sorgulayan Bir Deneme". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/2 (1999), 255-264. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001341
- Smith, Philip. *Cultural Theory: An Introduction*. New York: Harper&Brothers, 2001.
- Şeker, İbrahim & Uslu, Tuna. "Spor Yapan ve Spor Yapmayan Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Beceri, Saldırganlık ve Spor Ahlakı Düzeylerinin İncelenmesi: Harran Üniversitesi Örneği". *Spor Eğitim Dergisi* 4/2 (Ağustos 2020), 172-189.
- Şencan, Hüner. *Sosyal ve Davranışsal Ölçümlerde Güvenilirlik ve Geçerlilik*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2005.
- Tanrıverdi, Hasan. "Spor Ahlakı ve Şiddet". *The Journal of Academic Social Science Studies. Publication of Association Esprit, Soci  t   et Rencontre Strasbourg/France* 5/8 (2012), 1071-1093.
- Tavşancıl, Ezel. *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*. Ankara: Nobel Yayınları, 5. Basım., 2014.
- Taylor, Edward B. *The Origins of Culture and Religion in Primitive Culture*. New York: Harper&Brothers, 1958.
- Tekin, Halil. *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*. Ankara: Mars Matbaası, 1977.
- Temel, Ahmet vd. "Fair Play Davranışlarını Sergileme Sıklığı Ölçeğinin Geçerlik ve Güvenilirlik Çalışması". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi* 4/2 (2020), 74-85.
- Tezcan, Mahmut. *Kültürel Antropoloji*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1997.
- Thorndike, Robert M. vd. *Measurement and Evaluation in Psychology and Education*. New York: Macmillan Publishing Company, 5th Edition., 1991.
- Turan, İbrahim vd. "Eğitim Araştırmalarında Likert Ölçeği ve Likert Tipi Soruların Kullanımı ve Analizi". *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 30 (Ocak 2015), 186-203.
- Türkmen, Mutlu vd. "İslami İlimler Fakültesi Öğrencilerinin Spora Yönelik Tutumlarının İncelenmesi (Bartın Üniversitesi Örneği)". *Uluslararası Güncel Eğitim Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2016), 48-59.
- Uyguncan, Sanem Bengü. "Kültürleme Kavramı ve Televizyon". *Kurgu Dergisi* 21 (2005), 205-213.
- Uygur, Özlem - Doğan, Süleyman. "Ahlaki Çöküşe Bir Çözüm Önerisi Olarak Türk İslam Ahlakı". 19. *Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu Bildirileri*. ed. Mustafa Sürün. 195-202. İstanbul: YECVA, 2019.
- Uzunaslan, Şerif - Çifci, Elif Gökçearsan. "Sosyal Hizmet Uygulamalarında Kültürel Yetkinliği Geliştirmenin Önemi". *Toplum ve Sosyal Hizmet* 30/1 (23 Ocak 2019), 213-230. <https://doi.org/10.33417/tsh.516917>
- Ültanır, Gülcan. "Eğitim ve Kültür İlişkisi-Eğitimde Kültürün Hangi Boyutlarının Genç Kuşaklara Aktarılacağı Kaygısı". *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 23/3 (2003), 291-309.

Yeşil, Salih. "Kültürel Farklılıkların Yönetimi ve Alternatif Bir Strateji: Kültürel Zeka". *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 16 (Haziran 2009), 100-131.

Ek-1: Eğitimde kültürel spor ahlakı bilinci kazanma amacına erişim düzeyi ölçeği

Madde No	Spor ahlakına yönelik tutum ve davranışlar.					
		Bana hiç uygun değil	Bana uygun değil	Bana kısmen uygun	Bana uygun	Bana tamamen uygun
Sporda Ahlâkî Tutum Benimseme						
19	Fiziksel etkinliklerde bulunurken kültürümün mahremiyet sınırları çerçevesinde giyinirim.	1	2	3	4	5
23	Fiziksel etkinlik esnasında sakatlanan rakibime yardım ederim.	1	2	3	4	5
22	Fiziksel etkinlikler esnasında düşen arkadaşımı yerden kaldırıyorum.	1	2	3	4	5
16	Takım arkadaşlarımla adil oynamaları için çalışırım.	1	2	3	4	5
21	Fiziksel etkinliklerde vicdanen rahatsız olduğum için kuralları çiğnemem.	1	2	3	4	5
15	Takım arkadaşlarımla ahlâkî hatalarını düzeltmeye çalışırım.	1	2	3	4	5
17	Fiziksel etkinliklerde galip gelmek amacıyla ahlaksız söz ve davranışlarda bulunmam.	1	2	3	4	5
20	Fiziksel etkinlikler yaparken bedenime zarar vermemeye özen gösteririm.	1	2	3	4	5
26	Fiziksel etkinlikler esnasında örnek davranışlar sergilemeye özen gösteririm.	1	2	3	4	5
14	Kararların lehime çıkması için hakeme baskı yapmam.	1	2	3	4	5
Sporda Öz Denetimli Olma						
35	Fiziksel etkinliklerde daha başarılı olan arkadaşlarımla kıskanmam.	1	2	3	4	5
27	Fiziksel etkinliklerde takım arkadaşlarımla hata yaptığında öfkelenmem.	1	2	3	4	5
31	Başarısız olduğumda sabrederek çalışmaya devam ederim.	1	2	3	4	5
36	Fiziksel etkinlikler esnasında nezaketimden taviz vermem.	1	2	3	4	5
34	Oyunu kaybettiğimde rakibimi tebrik ederim.	1	2	3	4	5
24	Fiziksel etkinlikler esnasında lehime verilen yanlış kararı dürüst davranarak düzeltirim.	1	2	3	4	5



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Güz/Autumn, 2021, 8 (2), 733-761

İÇTİHATTA TUTARLILIK PRENSİBİNİN FÜRÛ-I FIKHA YANSIMALARI
(KİTÂBÜ'L BÜYÛ EKSENİNDE eİ-HİDÂYE ÖRNEĞİ)

The Reflections of The Principle of Consistency in Ijtihad on Furu Fıqh
(The Example of Al-Hidaya in The Framework of Kitabu'l-Buyu)

İbrahim TÜFEKÇİ

Doç. Dr. Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslâm Hukuku Anabilim Dalı, Sinop/Turkey. tufekci52@gmail.com Orcid.org/ 0000-0002-6565-1627

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received:	04/10/2021
Kabul Tarihi / Accepted:	18/11/2021
Yayın Tarihi / Published:	30/12/2021
Cilt / Volume:	8
Sayı / Issue:	2
Sayfa / Pages:	733-761

Atıf / Cite as: Tüfekçi, İbrahim. "İçtihatta Tutarlılık Prensibinin Fürû-ı Fıkha Yansımaları (Kitâbü'l Büyû Ekseninde El-Hidâye Örneği)" [The Reflections of The Principle Of Consistency in Ijtihad On Furu Fıqh (The Example of Al-Hidaya in The Framework Of Kitabu'l-Buyu)]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/2 (2021), 733-761.

Doi No: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.1004501>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar/lar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Authors declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar/lar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (2) 2021: 733-761

İÇTİHATTA TUTARLILIK PRENSİBİNİN FÜRÛ-I FIKHA YANSIMALARI (KİTÂBÜ'L BÜYÛ EKSENİNDE el-HİDÂYE ÖRNEĞİ)*

İbrahim TÜFEKÇİ**

Öz

Hz. Peygamber'in vefatının ardından sahabilerin karşılaştıkları yeni şer'î-amelî sorunların çözümü için önlerinde tek yol bulunuyordu. Bu yol, -ilahi vahyin kesilmesi nedeniyle- Kur'an'ı ve Sünneti anlama ve yorumlama suretiyle sonuçlara ulaşmak, bir başka ifadeyle içtihat etmektir. Kuşkusuz sahabenin tümü, içtihadta ehil kimseler değildi. İctihat yapabilecek yeteneği ve bilgi birikimi olanlar bu konudaki boşluğu doldurarak kendi dönemlerindeki dinî- hukukî sorunları çözdüler.

İctihadın Hz. Peygamber'in dönemindeki durumu, daha sonraki gelişimi, şartları, içtihat kapısının belli bir dönemden sonra kapanıp kapanmadığı yolundaki tartışmalar, usûl kitaplarında öteden beri ele alınan konulardandır. İctihatla ilgili olarak üzerinde önemle durulması gereken noktalardan biri de onun rastgele yapılan bir faaliyet olmayıp, tam aksine kendi içinde nassa dayalı tutarlı bir akıl yürütme eylemi olduğudur. Bu nedendir ki müçtehitler, yaptıkları içtihat faaliyetlerinde bu hususun hep bilincinde olmuşlar, bunun doğal bir sonucu olarak da bir yandan yaptıklarının hesabını verme bir yandan da başkaları tarafından yapılmış içtihatlara hesap sorma düşüncesiyle hareket etmişler, bir başka ifadeyle içtihadta tutarlılık prensibini akıllarından hiç çıkarmamışlar ve içtihatlarını hep bu prensip doğrultusunda gerçekleştirmişlerdir.

İctihat faaliyetinin teorik dayanağını açıklamayı, kendi içindeki tutarlılığının nasıl kontrol edilebileceğine dair kural ve teoriler koymayı fıkıh usulüne bırakarak bu makalede içtihadta tutarlılık çabalarının fürû-ı fıkha yansımalarını görmek istedik. Esasen bütün mezheplerin fürû-ı fıkha dair eserlerinde şer'î-amelî meseleler açıklanırken müçtehitlerin tutarlı olma çabalarını görmek mümkündür. Ancak çalışmanın makale boyutunu aşmaması için konumuzla ilgili olarak fıkıhın teorisiyle pratiğinin birleştirildiği, sağlam bir mantığa ve kaynaklarına dayanılarak hükümlerin tartışıldığı, aralarında tercihlerin yapıldığı Mergînânî'nin (ö.593/1197) *el-Hidâye* isimli eserini ve şerhlerini seçtik. Kitabı bu amaçla baştan sona taradığımızda karşımıza bir makalenin boyutunu kat kat aşacak bir malzeme çıkacağından, çalışmamızı Kitâbu'l-büyû bölümüyle sınırladık.

Anahtar kelimeler: İslam hukuku, İctihat, İctihatta tutarlılık, Hanefî mezhebi, el-Hidâye.

* Yazar, makalede *Etik Kurul İzni* gerektirecek bir unsur bulunmadığını, yazar/lar arasında çıkar çatışması olmadığını ve bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

** Doç. Dr. Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslâm Hukuku Anabilim Dalı, Sinop/Turkey. tufekcii52@gmail.com Orcid.org/ 0000-0002-6565-1627

The Reflections of The Principle of Consistency in Ijtihad on Furu Fiqh (The Example of Al-Hidaya in The Framework of Kitabu'l-Buyu)

Abstract

After the death of the Prophet, there was only one way for the Companions to solve the new religious-practical problems they faced. This way was to reach conclusions by understanding and interpreting the Qur'an and Sunnah, in other words, ijtihad.

Undoubtedly, not all of the Companions were competent in ijtihad. Those who had the ability and knowledge to make ijtihad filled the gap in this matter and solved the religious-legal problems of their own time. The situation of ijtihad in the time of the Prophet, its later development, its conditions, and the debates on whether the door of ijtihad was closed after a certain period of time are among the topics that have been discussed in methodology books for a long time.

One of the points that should be emphasized regarding ijtihad is that it is not a random activity, on the contrary, it is an act of reasoning that is consistent within itself. For this reason, mujtahids have always been aware of this issue in their ijtihad activities. As a natural consequence of this, they acted with the idea of giving an account of what they did on the one hand, and holding accountable for the ijtihads made by others on the other. In other words, they have always kept in mind the principle of consistency in ijtihad and have always carried out their ijtihads in line with this principle.

In this article, we wanted to see the reflections of the efforts of consistency in ijtihad on fiqh, leaving it to fiqh methodology to explain the theoretical basis of ijtihad and to lay down rules and theories on how to control its consistency. In fact, it is possible to see the efforts of the mujtahids to be consistent while explaining the shar'i-amal issues in the works of all madhhabs on furu-i fiqh. However, in order not to exceed the article size of the study, we have chosen Mergînânî's (d.593/1197) al-Hidaye work and its commentaries, in which the theory and practice of fiqh are combined, the judgments are discussed based on a sound logic and its sources, and choices are made between them. When we scan the book from the beginning to the end for this purpose, we have limited our study to the Kitâbu'l-buyû section, as we will encounter material that will exceed the size of an article many times over.

Keywords: Islamic law, Ijtihad, Consistency in Ijtihad, Hanafi school, al-Hidaya.

Structured Abstract: After the death of the Prophet, there was only one way to solve the problems of the Muslims in the matters of shar'i-amal. This way was to understand the nass correctly and to practice ijtihad consistently. Now the revelation was stopped and the solution of the problems of the Muslims was left to the scholars of the ummah who were competent in ijtihad. This must be why the Prophet encouraged the Companions to practice ijtihad while he was alive.

Ijtihad is not an ordinary activity that anyone can do. After the death of the Prophet, the Companions, who were competent in ijtihad and had knowledge, undertook this task and solved the problems of Islamic law and practice. However, although there were discussions among the Companions on some of the provisions made in the early days, an intellectual discussion environment had not yet emerged in the dimension of giving an account of the ijtihad made, asking for it, and researching whether it was consistent or not. In other words; A regular negotiation environment and a theoretical review activity to evaluate the case law had not yet started. Because what was urgent was to solve the problems of the Muslims. Problems awaited immediate resolution.

Although the first work of fiqh method that has reached us is the work of Iman Shafii (d. 204/820), his work called er-Risâle, comprehensive works of fiqh methodology began to be written a century and a half after him. In these written works, the enormous jurisprudence that has emerged up to that time has been examined and recorded, from the evidence on which it is based, to whether they are consistent or not. Each sect, naturally, argued that its view was more accurate and more consistent, while trying to prove that the view of the opposing sect was not like that. However, this should not

mean that the science of methodology was just born. Even though the rules and principles of the method were not recorded in the books, they were in the minds of the mujtahids from the very beginning. Otherwise, all this jurisprudence would not have emerged in a consistent and contradictory manner.

Undoubtedly, the concept of ijihad, its conditions, those who are qualified for it, those who are not, whether the door of ijihad is closed or not are discussed in the works of methodology. One of the conditions of ijihad is that it is a consistent and non-contradictory activity.

In this article, we wanted to examine not the theoretical aspect of consistency in ijihad, but the practical aspect reflected in fiqh. In fact, it is possible to follow the practical aspect of consistency in ijihad from the works of fiqh of every sect. Because each sect's claim to consistency shows itself in their theoretical struggle against each other.

In order to see the consistency effort, we chose the work of Merginani, one of the Hanafi jurists, named al-Hidaya. We decided to limit our study to the Kitabu'l-buyû section, since the entire work would be in the size of a few books if analyzed for this purpose. In the relevant section, we wanted to see how mujtahids proved their views, how they tried not to fall into contradictions, and their efforts to be consistent. During this theoretical effort, the fact that many issues were brought to the discussion table and many concepts came to the fore reveals how great and important the activity is.

As for why we chose this topic; Today, we see that some people, from our ordinary people on the street, to intellectuals whose specialization is not theology, and even to theologian academicians, make random statements on the issues of sharia. This gives us the impression that the people mentioned are not in the sensitivity of consistency in what they say, and that they think that the literal meanings of the texts are sufficient on a religious-practical issue. In fact, the fact that some people are content with the translation of the Qur'an, let alone the Arabic text, stands before us as a separate problem.

As a result, we can say that ijihad activity is not a random reasoning, on the contrary, it is a consistent decision-making activity, and speaking on fiqh issues requires responsibility and training.

Keywords: Islamic law, Ijtihad, Consistency in Ijtihad, Hanafi school, al-Hidaya.

GİRİŞ

Günümüzde kendi halinde sade insanımızdan, ihtisası ilâhiyat dışı olan entelektüellere ve ilahiyatçı akademisyenlere varıncaya kadar bazı kimselerin herhangi bir şer'î – amelî konuda ayet ve hadislerin sadece literal manasını esas alarak Yüce Allah'ın muradını ortaya koyma çabası içine girdikleri görülmektedir. Bir başka ifadeyle bu kişiler, farkında olarak veya olmayarak içtihat faaliyeti yürütmeye kalkışmaktadırlar. Bu cüretlerine karşılık nassların zahir, illet ve gaye şeklinde üç katmanlı ve hiyerarşik mana derinliğinin bulunduğu¹ tutun da hüküm kavramı, hükmün kaynakları ve bunların arasındaki hiyerarşiye kadar birçok usûl ve esasın bilincinde olmadıkları, dahası özel olarak Kuran Arapçası ve şer'î ilimlerin eğitimini almayanların Kur'an'ı halk Arapçası ile anlamaya çalıştıkları² hatta bazılarının buna

¹ Mürteza Bedir, "Kur'an ve Sünnet Söylemi, Fıkıh Usûlü ve İçtihat: Modern Nassçılığın Doğuşuna İlişkin Bir İzah Denemesi", *Modernleşme Protestanlaşma Selefileşme: Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması*. Nşr. Mürteza Bedir, Necmettin Kızılkaya, Merve Özaykal (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 35.

² Bedir, "Kur'an ve Sünnet Söylemi, Fıkıh Usûlü ve İçtihat: Modern Nassçılığın Doğuşuna İlişkin Bir İzah Denemesi", 37.

bile gerek görmeyerek Türkçe meâllere dayanarak bunu yapmaya kalkıştıkları görülmektedir.

Bir başka kesimin de yerleşmiş ve genel kabul görmüş bir istinbat yöntemine/fıkıh usûlüne bağlı olarak yüzyıllar içinde oluşmuş fıkıh geleneğini hiç dikkate almayıp hatta bu mirası, dinin tahrif edilmiş şekli olarak değerlendirecek kendi algı ve yorumlarına göre doğrudan ayet veya hadislerden hüküm çıkarmaya çalışmaları³ da ayrı bir vakia olarak karşımızda durmaktadır.

Sem'ânî'nin (ö. 489/1096) de belirttiği gibi Yüce Allah, Hz. Peygamber'in vefatıyla vahyin kesilmesinin ardından vahyin doğrudan bir açıklama yapmadığı, hükmü Kitapta, sünnette ve icmada bulunmayan şer'î-amelî konularda muradını beyan ve insanlara nakletme işlevini müçtehitlerin içtihadına bırakmıştır.⁴ Çünkü Kur'an ve Sünnet'i aktif ve dinamik hale getirmek üzere Resulullah'ın Kur'an karşısındaki işlevine benzer⁵ bir işlevi birilerinin üstlenmesine ihtiyaç vardı.⁶ Söz konusu görevi ifa edebilecek ehliyete sadece müçtehitlerin sahip olduklarına süreci başından bugüne kadar bizlere aktaran İslâm hukuk tarihi şahittir. Hz. Peygamber'in kendi sağlığında içtihadı özendirme⁷ ve sahabîlerin bu melekeyi kazanmaları için gerekli imkânı sağlaması da vahyin, sünnetin ve icmanın bulunmadığı şer'î-amelî konularda Yüce Allah'ın muradını beyan açısından vahyin yerine müçtehitlerin içtihadının konulduğu yolundaki görüşün isabetli olduğuna bir başka delildir.

³ Ahmet Yaman, "Yeni Zamanlarda Fetvaya Ne Oldu? Günümüz Fetvalarında Görülen Yöntem Sorunları" *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 13/25 (Aralık 2017): 11.

⁴ Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille fi'l-usûl* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1418/1999), 1: 18; Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, 3. Basım (Ankara: ISAM Yayınları, 2017), 220.

⁵ Burada geçen "benzer" kelimesi, Hz. Peygamber'in içtihadının müçtehitlerin içtihadı gibi yanlışa da doğruya da muhtemel olduğu anlamına alınmamalıdır. Resul-i Ekrem'in içtihat edip etmediği tartışmaları bir yana bunu mümkün gören çoğunluğa göre onun içtihadı vahiyle sabit gibi kesin delildi. Çünkü o hata üzere bırakılmıyordu. bk. Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmad es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.,), 2: 91.

⁶ H. Yunus Apaydın, "İctihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/432.

⁷ Hz. Peygamber, Hz. Muaz'ı Yemen'e gönderirken kendisine "Karşına yargıya dair bir konu çıktığı zaman ne ile hükmedeceksin?" diye sormuş, Muaz "Allah'ın Kitabı ile" cevabını vermiş, Resulullah "Allah'ın Kitabında bulamazsan?" diye sorunca Muaz "Resulullah'ın sünneti ile" cevabını vermiş, Nebi (as) "Peki Resulullah'ın sünnetinde de Allah'ın Kitabında da bulamazsan?" diye sorunca Muaz "Kendi re'yimle içtihad ederim ve bundan geri durmam" demiş, bunun üzerine Resul-i Ekrem Muaz'ın göğsüne vurarak "Allah'ın resulünün elçisini Resulullah'ın razı olduğu şeye muvaffak kılan Allah'a hamd olsun" diyerek içtihadı teşvik etmiştir. bk. Ebû Dâvûd, "Akdiye", 11. Hz. Peygamber bu konudaki bir başka ifadesinde herhangi bir hakimin bir konuda hükmetmek isteyip içtihad ettikten sonra isabetli karar vermiş olursa iki ecir, yanılırsa bir ecir alacağını vurgulayarak burada da içtihadı teşvik etmiştir. bk. Buhârî, "İ'tisâm", 21; Müslim, "Akdiye", 15 (1716); Ebû Dâvûd, "Akdiye", 2; İbn Mâce, "Ahkâm", 3.

Genelde disiplinlerin pratiğinin teorisinden daha önce teşekkül ettiği şeklindeki kural, fıkıh ilminde de geçerliliğini sürdürmüş, önce birkaç asır boyunca devam eden çalışmalar neticesinde fıkıh doktrinleri olgunlaşmış⁸, sistematik bir disiplin haline gelmiş⁹, fıkıh mezheplerinin teşekkülü tamamlanmış, fürû kitâbiyatı belirli bir olgunluğa kavuşmuş, sonra usûl ilmi ortaya çıkmaya başlamıştır. Günümüze kadar ulaşan ilk usûl kitabı İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) *er-Risâle* isimli eseri olmakla birlikte bildiğimiz kadarıyla bu ilmin belli başlı meselelerini ihtiva eden, kapsamlı ve metotlu eserler Şâfiî'den yaklaşık bir buçuk asır sonra ortaya çıkmaya başlamıştır.¹⁰

Fıkıh usûlü, fıkıh doktrinlerinin amelî hayata dair hükümlerinin ve içtihatlarının kendi aralarındaki irtibatını sağlayıp, iç tutarlılık denetimi yapmak suretiyle büyük fürû malzemesini sistematize etmiş, bu hükümlerin gerekçelendirilmesini yaparak tek tek hükümlerle delilleri arasındaki ilişkiyi tespit etmiş, gerçekleştirilmiş bulunan amelîyenin, ortaya konulan ürünün sağlamasını yapmış ve mensup olunan mezhebin görüşlerini meşrulaştırıp bunu diğerlerine karşı savunma zeminini hazırlamıştır.¹¹

Fıkıh usûlü ilmine dair kapsamlı ve metotlu eserlerin fıkıh doktrinlerinin olgunlaşmasından yaklaşık bir buçuk asır sonra ortaya çıkmaya başlamış olması, müçtehitlerin kafalarında bu ilmin daha ilk başta somut bir olgu olarak mevcut ve etkin olmadığı şeklinde anlaşılmalıdır. Onlar böyle bir melekeye sahip olmasalardı kendi içinde tutarlı ve insicamlı bir fıkıh disiplininden bahsedilemezdi.¹²

Bizim bu makaledeki hedefimiz içtihatla tutarlılık çabasının fıkıh usûlü merkezli kısmını fıkıh usulüne bırakarak konunun fürû-ı fıkha yansımalarını ele almak ve içtihat faaliyetinin bazılarının zannettiği kadar kolay bir eylem olmadığını ve büyük bir sorumluluk ve yetkinlik gerektirdiğini ortaya koymaya çalışmaktır. Bildiğimiz kadarıyla içtihadın fürû-ı fıkha yansımaları konusunda daha önce yüksek lisans ve doktora boyutunda herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Bu makalenin bu tarz çalışmalara bir başlangıç olması en büyük temennimizdir.

Bu girişin ardından çalışmamıza içtihat ve içtihatla tutarlılık kavramları ile devam edip, tutarlılığın tarihi seyri üzerinde kısaca durarak esas konumuz olan fürû-ı fıkha yansımalarına geçmek istiyoruz.

⁸ Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, 225.

⁹ Bir ilmin sistematik bir yapıya kavuşması, kendi özgün terminolojisini ve yöntemini oluşturması ve bir de o ilimle uğraşanların ortak birtakım varsayımlara sahip olmasıyla gerçekleşmektedir. bk. Bedir, "Kur'an ve Sünnet Söylemi, Fıkıh Usûlü ve İctihat: Modern Nassçılığın Doğuşuna İlişkin Bir İzah Denemesi", 26. *Modernleşme Protestanlaşma Selefileşme: Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması*. Nşr. Mürteza Bedir, Necmettin Kızılkaya, Merve Özaykal (İstanbul: İsar Yayınları, 2019)

¹⁰ Asım Cüneyd Köksal- İbrahim Kâfi Dönmez, "Usûl-i fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/201.

¹¹ Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, 225.

¹² Ahmet Yaman, "Fıkıh Usûlü İşlevini Tamamladı mı?", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57 (Aralık 2019): 25.

1. İctihat Kavramı

Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) delil, hüküm, içtihat metodu ve müctehit şeklinde dörtlü bir çatı etrafında inşa ettiği fıkıh usûlünde¹³ içtihat faaliyeti de incelenir. İctihadı “Şer’î – amelî konularda ilahi iradeyi anlama çabasıdır”¹⁴ şeklinde tanımlayanlar olmuştur. Bu tarifi biraz daha açığı “İctihat faaliyeti, şer’î hükme erişmek için konuyla ilgili bir nas bulunduğu onun anlaşılması ve yorumlanması, bulunmadığında ise çeşitli metotlar işletilerek elde edilmesi çabasıdır”¹⁵ şeklindedir. İbnü'l-Kayyim'in (ö. 751 / 1350) fakihlerin ve müftülerin faziletlerine dair açtığı başlıkta onları, kendilerini hüküm istinbat etmeye tahsis eden, helal ve haramların kurallarını çıkarmakla meşgul olan kimseler olarak niteledikten sonra Yüce Allah adına imza attıklarını vurgulaması,¹⁶ Şâtibî'nin (ö. 790 / 1388) “Müftü Allah'tan haber verendir”¹⁷ şeklindeki ifadesi, içtihadın ne denli ulvî ve sorumluluk gerektiren bir faaliyet olduğunu vurgulaması bakımından dikkate değerdir.

Hz. Peygamber'in içtihat edip etmediği tartışmaları bir yana içtihat ettiğini kabul edenler, onun içtihadının müctehidin içtihadından farklı, hata üzerinde bırakılmayacağı için isabetli olmasının kesin ve içtihatla ulaştığı hükmün vahiyle sabit olan hüküm gibi kat'î hüccet olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁸

Hanefîler'in de içinde bulunduğu usûlcülerin çoğunluğuna göre Hz. Peygamber hayatta iken sahabîlerin içtihat etmeleri onun açıkça izin vermesi şartıyla mümkündür.¹⁹ Sahabenin içtihadı, Hz. Peygamber'e arz edilip onun tasvibini aldıktan sonra sünnet hükmünü alıyor olsa da bu, onların içtihat etmedikleri anlamına gelmez.²⁰

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar fetihler sebebiyle yeni birtakım kültür ve medeniyet çevreleriyle tanışmış ve böylece dinî hukukî meseleler hem nitelik hem de nicelik bakımından artmış ve çeşitlenmiştir. Bu durum ise

¹³ Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Mustasfâ* (b.y.: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1413/1993), 7.

¹⁴ İbrahim Kâfi Dönmez, *Fıkıh Usûlü İncelemeleri*, 89, 90; H. Yunus Apaydın, “İctihad”, 21/432.

¹⁵ Apaydın, “İctihad”, 21/ 432.

¹⁶ İbnü'l-Kayyim, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî, *İ'lâmu'l-muvakkûn an Rabbi'l-âlemîn* (Riyad: Dâru atâati'l-ilm, 1440/2019), 1: 8, 9.

¹⁷ Şâtibî, “Müftü, Allah'tan haber veren kişidir” dedikten sonra onun Allah'ın indirdiği ile hükmetmesini emrettiğini bilmesi gerektiğini ve onun ilim ve içtihat ehli olduğunu vurgulamaktadır. bk. Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtibî el-Gırnâtî, *el-Muvâfakât* (b.y., Dâru İbn-i Affân, 1417/1997), 5: 91. Müftünün ilim ve içtihat ehli olduğunu dikkate aldığımızda yaptığı içtihat faaliyetinin hangi açıdan Allah'tan haber vermek olduğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

¹⁸ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.), 2: 91.

¹⁹ Apaydın, “İctihad”, 21/432.

²⁰ Hayrettin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 2. Basım (İstanbul: Nesil Yayınları, 1989), 73.

Müslümanlar arasında fıkhi içtihat faaliyetinin artmasını kaçınılmaz hale getirmiştir.²¹

Vurgulanması gereken bir diğer nokta da içtihadın bir bütün olarak naslardan çıkarılan sonuçlar arasında, dolayısıyla naslar ile akıl arasında “ahenkli bir bağ” kurmayı hedeflemesinin onun aynı zamanda görüldüğü kadar kolay bir iş olmadığını göstergesi olduğudur.²² İctihat eden kişiyi (fakihi) naslar ile akıl arasında böyle “ahenkli bir bağ” kurmaya yönelten temel faktör, Yüce Allah’ın “(Bu Kur’an) Eğer Allah’tan başka birinden gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık ve çelişki bulurlardı!”²³ meâlindeki ifadesidir. İctihadın (fıkıh) kendisini tutarlılık açısından sürekli biçimde kontrol etme gereğini hissederek ortaya konan bir faaliyet olagelmesi, Kur’an’ın bu ikazı nedeniyle olmuştur.²⁴ Hüküm kaynağının kendisinin çelişmezlik iddiası taşıdığını vurgulu bir şekilde ortaya koyması, bu kaynaktan hareket eden düşünce ve ilim adamlarının da çelişmezliğin gerekliliğini her zaman göz önüne almalarını kaçınılmaz kılmıştır.²⁵

İctihatta tutarlılık çabasının fürû-ı fıkhıdaki durumunu ele almadan önce kavramın anlamına ve tarihi gelişimine kısaca göz atmak yerinde olacaktır.

2. İctihatta Tutarlılık Kavramı

Tutarlılık kavramı sözlükte “Aralarında çelişki bulunmayan, her bakımdan uyumlu, insicamlı” şeklinde tarif edilir.²⁶ İctihatta tutarlılık, sözlük anlamı doğrultusunda “İctihatla ulaşılan sonuçların birbiriyle çelişmezlik taşıması, mantıksal olarak doğru ve bütünlük içinde olmasıdır” diye tanımlanabilir.

Bir hukuk sisteminin hukuk sayılabilmesi için yerine getirmesi gereken şartlardan biri de kuralların birbiriyle çelişir olmamasıdır.²⁷ “Diyelim ki bir Şâfiî usûlcü, Hanefî usûlünde meselâ ‘âmmın kat’i sayılması’nı eleştirirse bu, sadece bir eleştiri olarak kalır, metodu çökertmez; ama meşhur sünnetin Kitab’ın âmmını tahsis edeceği kabul edildiği halde bazı meselelerde meşhur sünnetle karşılaşıldığında ‘Burada âmm kat’îdir dokunamayız’ dendiğini tespit ederse bu, Hanefî usûlünü sarsar

²¹ Ferhat Koca, “İslâm Düşüncesinin Kurucu unsuru Olarak Usûl-i Fıkhın Kelâm, İslâm Felsefesi ve Tasavvuf İlişkisi”, *İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi Sempozyumu Bildirileri* (Üsküdar, 14- 15 Kasım 2015), 2: 168; Asım Cüneyd Köksal- İbrahim Kâfi Dönmez, “Usûl-i Fıkh”, 42/201.

²² İbrahim Kâfi Dönmez, *Fıkh Usûlü İncelemeleri*, 90.

²³ En-Nisâ 4/82.

²⁴ İbrahim Kâfi Dönmez, *Fıkh Usûlü İncelemeleri*, 90.

²⁵ İbrahim Kâfi Dönmez, *Fıkh Usûlü İncelemeleri*, 179.

²⁶ (TDK, 7 Mayıs 2021).

²⁷ Diğer şartlar şöyle sıralanır: Hukuk genel olmalıdır, vatandaşların hangi esaslar dahilinde yükümlü olduklarını bilmeleri mümkün olacak şekilde hukuk ilan edilmelidir, mâkablîne şâmil kural yaratma ve uygulama asgariye indirilmelidir, hukuk kuralları anlaşılabilir olmalıdır, kurallar ilgili kişilerin kapasitelerinin üzerinde talepte bulunmamalıdır, zaman içerisinde nispeten sabit/ değişmez olmalıdır, ilan edilen ve uygulanan kurallar arasında ahenk olmalıdır. bk. Asım Cüneyd Köksal, *Fıkh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, 279.

ve itiraz yönelten hukukçu, o mezhebin bu meselede tutarlı olmadığını iddia edebilir. Kısacası bir metot, kendi içinde tutarlı değil de çelişkiler taşıyorsa işte o zaman çöker.”²⁸

İçtihatla tutarlılık kavramının tarihi gelişimine de kısaca göz atmakta fayda vardır.

3. İçtihatla Tutarlılık Kavramının Tarihi Gelişimi

Hız Peygamber'in vefatından sonra Müslümanların fetihler sebebiyle yeni birtakım kültür ve medeniyet çevreleriyle tanışmaları neticesinde dinî-hukukî meselelerin hem nitelik hem de nicelik bakımından artıp çeşitlenmesinin Müslümanlar arasında fıkhi içtihat faaliyetinin artmasını kaçınılmaz kıldığı yukarıda ifade edilmişti. Ancak hızlanan bu içtihat faaliyetinin hangi felsefî temellere dayanacağı ve hangi metotlar izlenerek yürütüleceği hususunda kaideler konmasına ilk başlarda ihtiyaç duyulmamıştı.²⁹ Yapılan içtihatların dayanaklarının açıklanmasına ve farklı görüş sahiplerinin kendi haklılıklarını ortaya koymalarına imkân verecek düzenli müzakere ortamları sahabe döneminde henüz oluşmamıştı.³⁰

Tâbiûn ve tebeu't-tâbiîn dönemlerinde ise farklı eğilimler etrafında ekolleşmeler başlamış, bu gelişme de fıkıh mezheplerinin temellerini oluşturmuştur. Meydana çıkan ekolleşmeler, söz konusu ilmî birikimin sağlıklı bir dokuya sahip olup olmadığını tespiti imkân veren akademik tartışma ortamlarının gelişmesine yol açmıştır.³¹ Yapılan tartışmalar kaynak telakkisini, metotların hesabını sorma ve hesabını vermeyi hızlandırmış, aynı zamanda savunulan görüşün tutarlılığını incelemeye ve buna bağlı olarak da fikrî derinlik kazanmasına imkân vermiştir.³² Bunun bir diğer sebebi de re'y ve içtihat faaliyetinin genişleyerek uç noktalara doğru açılma istidadı göstermesi neticesinde bu hareketin kontrol altına alınması ve belirli bir ilmi disipline ve metoda kavuşturulması ihtiyacı olmuştur. Çünkü metodu ve ilmi bir disiplini olmayan bir re'y ve yorum faaliyetinin Kur'an ve hadis merkezli

²⁸ İbrahim Kâfi Dönmez, *Fıkıh Usûlü İncelemeleri*, 185.

²⁹ İbrahim Kâfi Dönmez, *Fıkıh Usûlü İncelemeleri* (Ankara: İSAM Yayınları, 2018), 90.

³⁰ Asım Cüneyd Köksal- İbrahim Kâfi Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", 42/201.

³¹ "Kaynaklarda fikhî meselelerin Ebû Hanîfe'nin oluşturduğu, her biri içtihat ehli sayılan ve Muhammed Hamîdullah tarafından "fıkıh akademisi" ve "kodifikasyon heyeti" olarak nitelendirilen (*Zeki Velidi Togan'a Armağan*, s. 374-376) kırk kişilik bir mecliste tartışıldığı, bu meclise halkın ve diğer talebelerin katılmasına izin verilmediği, tartışmalar belirli bir sonuca ve olgunluğa ulaşınca kaleme alındığı, bu sebeple Irak (Hanefî) fikhinin bu meclis tarafından ve özellikle de aralarında Züfer b. Hüzeyl, Ebû Yûsuf, Dâvûd et-Tâî, Esed b. Amr el-Becelî, Yûsuf b. Hâlid es-Semtî, Ebû Mutî' el-Belhî, Nûh b. Ebû Meryem, Muhammed b. Vehb, Âfiye b. Yezîd gibi fakihlerin bulunduğu on kişilik bir heyet tarafından tedvin, tasnif ve tertip edildiği kaydedilir." bk. Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16 / 21.

³² Asım Cüneyd Köksal- İbrahim Kâfi Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/201.

geleneksel dini bilgi ve birikimi ciddi ölçüde tehdit ve tahrif edebileceğinin ve ümmet içinde kargaşa ve ayrılıklara yol açabileceğinin ipuçları ortaya çıkmıştı.”³³

Tâbiûn ve tebeu't-tâbiîn dönemlerinde zikri geçen akademik tartışma ortamlarının ortaya çıkıp gelişmesi ve görüş farklılıklarının ciddi sapmalara neden olduğuna dair kaygıların artması mezheplerin en doğru ve sahih İslâm oldukları iddialarını ispat etmelerinin bir gereklilik olarak ortaya çıkmasına sebep olmuş ve bu durum da kaçınılmaz olarak sahih İslâmî bilginin ölçüsünün ne olacağı sorusunu gündeme getirmiş ve kanıta-dayalı (delil- temelli) akıl yürütme yöntemleri bu arayışın bir neticesi olarak doğmuştur.³⁴ Bu verimli dönemin ortaya çıkardığı fıkhi külliyyatı değişik açılardan işlenmeyi bekleyen zengin muhtevalı bir malzeme olarak ortaya çıkmış, bunların tasnif edilmesi, imamlara nispet edilen görüşlerin onlara aidiyetinin sıhhati açısından değerlendirilmesi, fürû hükümlerinin yeni meseleler için hareket noktası kılınabilmesi için dayandığı düşüncenin tahlil edilmesi, özellikle metotsuzluk veya çelişirlik iddialarına karşı bu görüşlerin temellerinin dolayısıyla tutarlılığının ortaya konmasına ihtiyaç duyulmuştur.³⁵

Tutarlılık konusunda teorik tartışmaları usûl eserlerine bırakarak tutarlılık çabalarının füru-ı fıkıhtaki yerine geçebiliriz.

4. İçtihatla Tutarlılık Çabalarının Fürû-ı Fıkıhtaki Yeri

İçtihatla tutarlılık çabasının füru-ı fıkıhtaki yeri, çalışmamızın başında da işaret ettiğimiz üzere Mergînânî'nin *el-Hidâye* isimli eseri ve şerhlerinin Kitabu'l-büyû bölümünün başından bâbu bey'ül-fâsîd'e kadar olan kısımdan takip edilecektir. Bilindiği üzere *el-Hidâye*, Mergînânî'nin Kudûrî'ye (ö. 428/1037) ait *el-Muhtaşar*'ı ile Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) *el-Câmi'u's-şâgîr*'inde mevcut meseleleri bir araya getirmek suretiyle kaleme aldığı *Bidâyetü'l-mübtedî* adlı eserinin şerhidir.³⁶ Mergînânî, meseleleri ele alırken önce Ebû Hanîfe'nin (ö.150/767), sonra da talebeleri Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin görüşünü verir, zaman zaman Züfer b. Hüzeyl'in (ö.158/775) görüşüne de temas eder ve sık sık İmam Şâfiî bazen da Mâlik'in (ö. 179/795) görüşlerini delilleriyle birlikte kaydeder.³⁷ Dolayısıyla bu metot sayesinde hem mezhepte müçtehitlerin tutarlılık çabalarını hem de başka içtihatları tutarlılık açısından nasıl teste tabi tuttuklarını görmek mümkün olmaktadır.

Temel kural, bir mezhebin görüşünün bir başka mezhebin kitabından alınmaması şeklinde olmakla birlikte önceliğimiz nakledilen görüşlerin ilgili müçtehede doğru nispet edilip edilmediğinden ziyade içtihatla tutarlılık çabalarını

³³ Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", 16 / 21.

³⁴ Bedir, "Kur'an ve Sünnet Söylemi, Fıkıh Usûlü ve İçtihat: Modern Nassçılığın Doğuşuna İlişkin Bir İzah Denemesi", 31.

³⁵ Asım Cüneyd Köksal- İbrahim Kâfi Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", 42/ 201.

³⁶ Cengiz Kallek, "el-Hidâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/471.

³⁷ Kallek, "el-Hidâye", 17/471.

görmek olduğundan İmam Şâfiî ve Mâlik'in görüşlerini bazen kendi kaynaklarından kısmen de *el-Hidâye*'den nakletmekle yetindik. Amacımız içtihatla tutarlılık çabasının pratik yönünü görmek olduğu için *el-Hidâye*'de müçtehitler arasında tartışmaya konu olmayan füru-i fikh meselelerinin üzerinde durmadık.

el-Hidâye'nin büyü' bölümünde içtihatla tutarlılık çabasının cereyan ettiği ilk konu meclis muhayyerliği. Amacımız konuyu bütün yönleriyle incelemek ve işlemek değil, müçtehitlerin tutarlılık çabalarını, ne gibi argümanlara başvurduklarını görmek ve karşı mezhebin delillerini nasıl çürütmeye çalıştıklarını incelemektir.

4.1. Meclis Muhayyerliği

Kitabu'l-büyû'da ilk ihtilaf, meclis muhayyerliği konusunda olup tartışma, Hanefî imamlarıyla İmam Şâfiî arasında geçer. Kudûrî alım-satım akdinde taraflardan biri icabda bulunursa diğer tarafın muhayyer olduğunu, dilerse yapılan bu icabı o mecliste kabul edebileceğini, dilerse reddedebileceğini belirttikten sonra taraflardan birinin karşı tarafın kabulünden önce meclisten kalkıp gitmesi halinde söz konusu icabın geçerliliğini yitireceği belirtir. Hanefîler bu görüşlerine şöyle bir aklî delil getirirler: İcaba muhatap olan tarafın meclisten kalkıp gitmesi, teklifi kabul etmediği anlamına gelir. Buna da hakkı vardır. Ama taraflar icab ve kabul beyanında bulunarak akdi kurmuşlarsa sözleşme bağlayıcı hale gelir ve -ayıp ve görme muhayyerliği hariç- muhayyerlik hakkı sona erer.³⁸

İmam Şâfiî'ye göre ise icab ve kabul beyanı yapılmış bile olsa taraflardan her birinin akit meclisinden ayrılmadıkları sürece meclis muhayyerliği hakları vardır.³⁹ Yani taraflar icab ve kabul beyanında bulunmuş bile olsalar o meclisten ayrılmadıkları sürece bu akitten dönebilirler. Şâfiî bu görüşünü Hz. Peygamber'in "Alım-satım yapanlar ayrılmadıkça muhayyerdirler"⁴⁰ şeklindeki ifadesine dayandırır.⁴¹

İcab ve kabul beyanından sonra akdin bağlayıcı hale geldiğini, -ayıp ve görme muhayyerliği hariç- tarafların akitten artık dönemeyeceklerini söyleyen Hanefîler, yukarıda zikri geçen hadis karşısında tutarsız duruma düşmüş gibi olmaktadır. Bunun farkında olan Hanefî müçtehitler, bu çelişkiden şöyle kurtulmaya çalışırlar: Öncelikle meseleyi taraflar açısından değerlendirerek icab ve kabul beyanıyla tamam olmuş bir sözleşmeyi tek taraflı feshetmek, karşı tarafa haksızlık etmektir derler. Ama ortada bunun aksini gösteren bir hadis vardır. Bu hadisi açıklamadıkları sürece tutarsızlık iddiasından kurtulamayacakları açıktır. Bu nedenle hadisi birkaç yönden değerlendirmeye tabi tutarlar: Öncelikle hadiste sözü edilen muhayyerliğin

³⁸ Mergînânî, *el-Hidâye*, (4) 3: 21.

³⁹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (b.y.: Dâru'l-fikr, ts.), 9: 187 vd.

⁴⁰ Buhârî, Büyû, 19; Ebû Dâvûd, "Büyû ve'l-icârât", 51; Nesâî, "Büyû", 9; Ahmed b. Hanbel, 3/ 402, 403.

⁴¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1410/1990), 3:4.

muhaddisler tarafından -kendilerinin de anladığı doğrultuda- “yapılan icabı kabul muhayyerliği” şeklinde açıklanmış olduğunu vurgularlar. Bunun ardından hadiste geçen “mütebâyiân” (مُتَبَايِعَان) ve “ayrılma” kelimelerinin manalarına yoğunlaşırlar. Hanefilere göre “mütebâyiân” icab ve kabul beyanıyla akdi tamamlayanlar değil, alış-veriş için pazarlık yapan ve henüz akdi tamamlamamış olanlardır. Bundan sonra sıra hadiste sözü edilen “ayrılma” kelimesinin anlamına gelir. Buna göre “ayrılma” kelimesi, iki manaya muhtemeldir. Bunlardan birincisi, Şâfiîlerin anladığı gibi “ tarafların akit meclisinden bedenen ayrılmaları” diğeri de kendilerinin anladığı gibi “yapılan icabı kabul ederek akdi tamamlama”dır. Onlar da bu muhtemel iki manadan “yapılan icabı kabul ederek akdi tamamlama” şeklindeki manayı tercih ederler.⁴² Netice olarak çelişkiye düşmediklerini ve tutarlı olduklarını ifade etmiş olurlar.

4.2. Meyveli Ağaç Satımı

Bu başlık altında tartışılan konu, meyveli ağacın satımında meyveler satışı dahil değilse ağacın dalında (olgunlaşınca kadar) bırakılmasının mümkün olup olmadığı üzerinedir.

Kudûrî meyveli ağaç satımı konusunda müşteri “meyveler de bu satışı dahil olsun” diye şart koşmadıkça dalındaki meyvelerin satıcıya ait olduğunu ve ağacın satımını müteakiben satıcının hemen o meyveleri kesip ağaçları (meyvesiz olarak) teslim etmesi gerektiğini söyler. Mergînânî, üzerinde ekin bulunan tarlanın da böyle olduğunu belirttikten sonra sıra Hanefî görüşünün temellendirilmesine gelir. Mergînânî, bu meseleye “Müşterinin mülkü satıcının mülkü ile meşguldür. Dolayısıyla satıcının, müşterinin mülkünü boşaltıp malını teslim etmesi gerekir” şeklinde akfî bir delil getirir. Sonra sıra bu hükmü Şâfiî’ye kabul ettirmeye gelir. Şâfiî buna benzer bir meselede Hanefîler gibi hüküm vermiştir. Ona göre de satılan bir gayr-i menkulün üzerinde satıcıya ait eşya varsa satıcı onları tahliye etmek ve gayr-i menkulü müşteriye teslim etmek zorundadır.⁴³

İmam Şâfiî ise görüşünü “müşterinin mülkü-satıcının mülkü” ikilemi üzerine değil, “teslim” kavramı üzerine bina eder. Buna göre “Satıcının dalın ucundaki meyveleri âfetten ve bozulmaktan güvenli hale gelinceye kadar dalında, ekini de hasat vaktine kadar tarlada bekletme hakkı vardır.”⁴⁴ Şâfiî’ye göre “teslim”den maksat, alışılmış olan (mutat) olan teslimdir. Mutat olan da ürünün bu halde iken kesilip kaldırılması şeklinde değildir. Şâfiî daha sonra Hanefîleri ilzam etmek için bu meselenin onların da kabul ettiği kiralanmış bir arazide kira süresi bittiği halde henüz hasat zamanı gelmemiş ekinin durumuna benzediğini ifade eder. Yani her iki mezhebe göre bu durumda ekinin olgunlaşınca kadar tarlada bekletilmesi gerekir.

Hanefîler bu durumda çelişkiye düşeceklerinin farkındadır. Çelişkiye düşmekten kurtuluş, Şâfiî’nin verdiği örneği kendi görüşleri doğrultusunda

⁴² Mergînânî, *el-Hidâye*, (4) 3: 21. Bu durumda hadisin manası “Alış-veriş halinde olanlar icab ve kabul ile sözleşmeyi tamamladıkça muhayyerdirler” şeklinde olur.

⁴³ Şâfiî, *el-Ümm*, 3: 47.

⁴⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, 3: 43.

açıklamaktan geçmektedir. Onlar da bunu yaparlar ve kiralanmış arazi örneğinde de “Biz kira süresi bitmişse ekin olgunlaşmamış bile olsa tarladan kaldırılıp tarla sahibine boş olarak teslim edilmelidir. Ekin tarlada bırakılmak isteniyorsa ek ücret mukabili bırakılması gerekir” dedik derler. Ve şöyle bir açıklamayla devam ederler: Bizim ekin ek süre boyunca tarlada kalabilir dememizin nedeni “Tarlanın verilen ek süreye ait kirasını tarla sahibine teslim etmek, tarlayı teslim etmek gibidir”⁴⁵ kuralına binaendir.⁴⁶ Böylece Hanefiler en başta ortaya koydukları prensibi çiğnemediklerini ve tutarlılığı sağlamaya çalıştıklarını ifade ederler.

4.3. Buğdayın Başakta Baklanın Kabuğunda Satılması

Burada tartışılan mesele buğday, bakla, pirinç ve susam gibi maddelerin kabuklarında iken satışının caiz olup olmadığıdır. Kudûrî buğdayın başakta, baklanın kabuğunda satışının caiz olduğunu belirtir. Mergînânî benzer şekilde pirinç ve susamın kabuğunda satışını da bunlara ekler. Sonra da İmam Şâfiî'nin yeşil baklanın, ceviz, badem ve fıstığın dış kabuğunda satışını caiz görmediğini ifade eder.⁴⁷

Mergînânî, Şâfiî'nin başak meselesinde (caizdir ve değildir şeklinde) iki görüşü olduğunu belirttikten sonra onun delilini verir. Mergînânî'nin nakline göre Şâfiî meseleyi şöyle ele alır: Yeşil bakla, ceviz, badem ve fıstığın üzeri mal olmayan nesne ile (kabuğu ile) örtülüdür. Şâfiî bundan sonra Hanefileri ilzam etmek için bu meselenin onların da kabul ettiği türâbu's-sâğa'ya⁴⁸ benzediğini vurgular. Şâfiî içinde altın ve gümüş cevheri bulunan toprak (türâbu's-sâğa) nasıl ki altın olanla olmayan karışık olduğu için satılamıyorsa burada da mal olanla olmayan karışıktır demek ister.⁴⁹

Hanefiler öncelikle görüşlerini “Hz. Peygamber çiçek ortasında belirene kadar hurmanın, beyazlaşıp âfetten kendini kurtaracak hale gelinceye kadar başağın satışını yasaklamıştır.”⁵⁰ şeklindeki hadise dayandırır. Hadiste bu ürünlerin kabuklarından çıkarılıp sonra satışa sunulmasına dair bir ifade geçmemektedir. Hanefilere göre zikri geçen ürünler faydalı birer tahıldır. Şâfiî'nin kabul ettiği arpayı başağında iken satmak nasıl caizse, bunları satmak da caizdir. Bu ürünlerin tümünün ortak özelliği mütekavvim⁵¹ mal olmalarıdır. Bundan sonra sıra, Şâfiî'nin tutarsızlık iddiasına cevap vermeye gelir. Turâbü's-sâğa'nın satışının caiz olmaması, Şâfiî'nin iddia ettiği gibi mal olan ile (altın ve gümüş madeni) mal olmayan nesnenin (toprak) karışık olmasından değil, altın ve gümüşün cinsi cinsine satışının riba şüphesi doğurmasındandır.

⁴⁵ İlgili kural “Bir şeyin bedelini teslim kendisini teslim gibidir.” (تَسْلِيمُ الْعَوَضِ كَتَسْلِيمِ الْمُعَوَضِ) şeklindedir.

⁴⁶ Mergînânî, *el-Hidâye*, (4) 3: 25.

⁴⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, 3: 52.

⁴⁸ Türâbu's-sâğa: İçinde altın ve gümüş zerrelere (cevheri) bulunan toprak demektir.

⁴⁹ Mergînânî, *el-Hidâye*, (4) 3: 26.

⁵⁰ Müslim, *Büyû*, 50 (1535); Ebû Dâvûd, *Büyû*, 22; Tirmizî, *Büyû*, 15; Ahmed b. Hanbel, 3/115, 161.

⁵¹ Mütevkavvim: Malî değeri olan şey demektir. bk. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 5. Basım (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 438.

Dolayısıyla Hanefîlere göre türâbu's-sâğa cinsi cinsine satılmazsa onu da bu haliyle satmak caizdir. Mergînânî daha sonra tartışılan meselede başağın da cinsi cinsine satılması durumunda riba şüphesiyle caiz olmayacağını, çünkü başaktaki buğdayın miktarının bilinmediğini ifade eder.⁵² Böylece tartışılan meselede itiraz gelebilecek noktalara cevap verilerek tutarlılık sağlanmaya ve çelişki iddiası reddedilmeye çalışılır.

Hanefî'lerin delil olarak zikrettikleri hadiste mezhebi fıkıh usûlü açısından tutarsızlık iddiasıyla sıkıştırılacak bir nokta da gözden kaçmaz: Söz konusu hadiste "hattâ" (حَتَّى) edatı vardır. Bu edat, kendinden öncesinin hükmünün sonrası ile aynı olmadığını ifade eder.⁵³ Görüşünüze delil olarak içinde "hattâ" (حَتَّى) kelimesinin geçtiği hadisi sunarsanız usûl ilminde kabul etmediğiniz mefhûmu'l-muhâlefe'nin⁵⁴ bir çeşidi olan mefhûmu'l-gâyeye⁵⁵ göre hüküm vermekle suçlanırsınız. Bunun bilincinde olan Hanefî fakihlerinden Bâbertî (ö. 786/1384) hükmü buna göre vermediklerini, hadisin başında (نَهَى رَسُولُ اللَّهِ) "Resulullah yasakladı" ibaresinin geçtiğini, nehyin meşrûiyet ifade ettiğini⁵⁶ belirterek⁵⁷ usûlî açıdan çelişki ve tutarsızlık içinde olmadıklarını ifade eder.⁵⁸

4.4. Şart Muhayyerliğinde Geçerli Süre

Bu başlık altında gündeme gelecek olan mesele, tarafların şart muhayyerliğini üç günden daha fazla bir süre üzerinden kararlaştırdıktan sonra üç gün zarfında akde

⁵² Mergînânî, *el-Hidâye*, (4) 3: 26.

⁵³ Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısırî, *el-İnâye şerhu'l-Hidâye (Şerhu Fethi'l-kadir kenarında)* (Lübnan: Dâru ihyâi't-türâsî'l-arabî, ts.), 5: 494.

⁵⁴ Mefhûmu'l-muhâlefe: Sözün, mantûkun (söylenen) hükmünün, hükümde dikkate alınan kayıtlardan birini taşıması sebebiyle meskûtun anı (söylenmeyen) hakkında geçerli olmadığına delâlet etmesidir. bk. Zekiyyüddin Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fikh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 407.

⁵⁵ Mefhûmu'l-gâyeye: Hükmü belirli bir sınırla kayıtlanmış nassın, bu sınırdan sonra o hükmün geçerli olmadığına delâlet etmesidir. bk. Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fikh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, 409.

⁵⁶ Hanefî literatüründe karşılaşılan nehyin sıhhate delâlet edeceği şeklindeki ifade, hakkında yasak vârit olan işin yapılmasının imkân dahilinde oluşu yanında esasen bu durumu yani (aslın meşruiyetini) anlatır. Bu yaklaşımlarının bir sonucu olarak Hanefîler aslen ve vasfen meşrû olan işin sahih, aslen meşrû vasfen gayri meşrû işin fâsid, aslen ve vasfen gayri meşrû işin ise bâtil olduğunu ifade etmişlerdir. Bu sebeple Hanefîler, Şâfiîler'den farklı olarak zina ile sıhriyet mahremiyetinin sabit olacağını, gasbın tazminle birlikte mülkiyet ifade edeceğini, amacı mâsiyet olan yolculuğun ruhsat sebebi olacağını ve kâfirin ele geçirip kendi ülkesine götürmesi halinde müslümanın malına mâlik olacağını söylemişlerdir. bk. H. Yunus Apaydın, "Nehiy", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/544.

⁵⁷ Bâbertî, *el-İnâye şerhu'l-Hidâye (Şerhu Fethi'l-kadir kenarında)*, 5: 494.

⁵⁸ Bâbertî'nin açıklamasına Sa'dî Çelebi katılmaz. Nehiy meşruiyet ifade eder demek, yapılan akit fasittir demektir" der. bk. Sa'dullah b. İsâ b. Emirhan (Sa'dî Çelebi), *Hâşiye ale'l-inâye şerhu'l-hidâye (Şerhu fethi'l-kadir ile birlikte)* (Lübnan: Dâru ihyâi't-türâsî'l-arabî, ts.), 5: 494. Hanefî usûlcüler fesadı "bir şeyin tamamen faydasız değil, faydasındaki eksiklik, butlanı da bir şeyin menfaatinin temelden yok olması" şeklinde anlamaktadırlar. bk. Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fikh)*, 344.

icazet vermeleri halinde yapılan akdin Ebû Hanîfe'ye göre caiz hale dönüp dönmeyeceği meselesidir.

Şart muhayyerliğinde muhayyerlik süresi Ebû Hanîfe'ye göre en çok üç gün olurken, İmameyn'e göre taraflarca belirlenmesi şartıyla daha fazla da olabilir. Taraflar muhayyerlik süresini üç günden daha fazla kararlaştırdıktan sonra muhayyerlik alan taraf, akde üç gün içinde onay verirse hüküm ne olacaktır? Ebû Hanîfe'ye göre akit, üç gün içinde verilen icazetle caiz hale gelir. Züfer ve İmam Şâfi'ye göre ise bu akit icazetle caiz hale gelmez.⁵⁹ Çünkü akit, bir kere fasit (Şâfi'lere göre bâtil) olarak kurulmuştur, bir daha caiz hale dönemez. Ebû Hanîfe de "Üç günden önce akde icazet veren taraf, akdi ifsat eden unsuru akde tutunmadan önce iskat etmiştir. Böylece akit caiz hale döner" der.

Mergînânî tarafların görüşlerini ortaya koyduktan sonra sıra delilleri açıklamaya gelir: Ebû Hanîfe tarafların ittifakla kabul ettikleri bir örneği zikreder. Buna göre tartışılan mesele, bir malı etiketini okumamış olan müşteriye etiket üzerinden satan kişinin yaptığı akde benzer. Bu örnekte müşteri fiyatı görmediği için akit fasit olarak doğar. Ancak müşteriye akit meclisinde fiyat bildirildiğinde akit geçerli hale gelir. Ebû Hanîfe'ye göre burada tartışılan meselede de durum aynıdır.⁶⁰

Züfer'e göre akit, muhayyerlik süresi üç günden fazla belirlendiği için fasit olarak oluşmuştur, artık caiz hale dönemez. Çünkü bir akit başta nasıl kurulmuşsa öyle devam eder. Züfer de tutarlılığını ispat etmek için bu konuya tarafların kabul ettikleri benzer örnekler verir: Züfer'e göre üç günden fazla bir şart muhayyerliğiyle kurulan ancak üç gün içinde icazet verilen bu akit, bir dirhemi iki dirheme satmaya, bir köleyi bin dirhem ve bir rıtl⁶¹ şaraba pazarlık ettikten sonra önce dirhemi iskat edip sonra şarabı iptal etmeye, dört kadınla evli bir erkeğin beşinci kadınla önce evlenip, sonra dördüncü karısını boşaması durumunda bu beşinci kadının nikâhının sahih olmadığına hükmedilmesine benzer. Verilen örnek akitlerin ortak noktası, akdin fasit olarak doğması ve bir daha sahih hale dönüşmemesidir.

Züfer tarafından fasit olarak kurulan akdin bir daha sahih hale gelemeyeceğine dair verilen örnekleri kabul eden Ebû Hanîfe şart muhayyerliğinde aynı şeyi kabul etmezse çelişkiye düşeceğinin farkındadır. Bu yüzden Züfer tarafından verilen örneklerle üç günden fazla kararlaştırılan, daha sonra da üç gün içinde icazet verilen şart muhayyerliğinin aynı şeyler olmadığını ispat etmeye çalışır. Ona göre Züfer'in verdiği örneklerde fesat, akdin sulbünde (özünde) yani bedellerdedir ve böyle bir fesadı ortadan kaldırmak mümkün değildir, ama şart muhayyerliğinde ise fesat akdin şartındadır.⁶² Böyle bir akit, fasit şart ortadan kaldırılınca sahih hale gelebilir.

⁵⁹ Nevevî, *el-Mecmû'*, 9: 194.

⁶⁰ Mergînânî, *el-Hidâye*, (4) 3: 28.

⁶¹ Rıtl: Sıvı maddeler için kullanılan yüz otuz dirhemlik bir ölçektir. bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 480.

⁶² Bâbertî, *el-İnâye şerhu'l-Hidâye (Şerhu Fethi'l-kadîr kenarında)*, 5: 501.

4.5. Şart Muhayyerliğinde Akdi Feshetme Kararının Karşı Tarafa Bildirilmesinin Gerekip Gerekmediği

Bu başlık altında tartışma, şart muhayyerliğinde muhayyer olan tarafın fesih kararını karşı tarafa bildirmesinin gerekip gerekmediği üzerine cereyan etmektedir. Mergînânî'nin belirttiğine göre Ebû Yusuf ve Şâfiî'nin kanaati muhayyer olan tarafın karşı tarafa haber vermeden akdi feshedebileceği yönündedir. Ebû Hanîfe ve Muhammed'e göre fesih yapılacaksa karşı tarafın bundan haberdar olması gerekir.

Ebû Yusuf'un yaklaşımına göre akdi fesheden tarafa karşı tarafça fesih yetkisi verilmiştir. Onun için bu fesihten onun bilgisinin bulunması şart değildir. Ebû Yusuf bu görüşünü Ebû Hanîfe ve Muhammed'e de kabul ettirebilmek için onların da kabul ettiği karşı tarafı bilgilendirmeden akde icazet vermeye benzetir. Dolayısıyla muhayyer olan taraf, akde icazet verirken bunu karşı tarafa nasıl bildirmek zorunda değilse feshederken de bildirmek zorunda değildir. Bu durumda fesheden taraf, satışa vekil gibidir. Satışa vekil olan kişi, nasıl vekil kılındığı konuda müvekkilin bilgisi olmasa bile tasarruf etmeye yetkili ise o da böyledir. Çünkü vekil müvekkil tarafından yetkilendirilmiştir.⁶³ Görüldüğü üzere Ebu Yusuf, muhayyer olan tarafın akde icazet verme ve feshetme eylemini karşı tarafa bildirilmesinin gerekmediği doğrultusundaki görüşünü, muhayyer olan tarafa karşı tarafça üstü örtülü olarak yetki verildiği düşüncesine dayandırmaktadır.

Ebû Hanîfe ve Muhammed ise görüşlerini akde icazet verme ile feshetme arasında fark olduğu düşüncesine dayandırmaktadırlar. Onların yaklaşımlarına göre fesih, muhayyer olmayan taraf açısından akdi ortadan kaldırma tasarrufudur. Böyle bir tasarruf, karşı tarafa -ister alıcı olsun ister satıcı- zarar vermekten hali olamaz. Çünkü muhayyer olan taraf satıcı olduğu takdirde fesihten haberdar olmayan müşteri, muhayyerlik süresi dolup fesih haberi gelmeyince akdin tamam olduğunu düşünerek satın aldığı malda tasarrufta bulunur ve mal helak olduğu takdirde kıymetini ödemek zorunda kalır. Muhayyer olan taraf müşteri olduğu takdirde ise satıcı (akdin nâfiz olduğu düşüncesiyle) malına müşteri aramaz. Bu da bir tür zarardır. Dolayısıyla (muhayyer olmayan) karşı tarafın fesih kararını bilmesi gerekir. Ebû Hanîfe ve Muhammed bu meseleyi müvekkilin vekilini azletmesine benzetirler. Vekil azledildiğinden haberdar olmayınca azil hükmü nasıl gerçekleşmezse akdi fesheden taraf da karşı tarafa bunu bildirmeyince fesih gerçekleşmez.⁶⁴

⁶³ Celâleddin Ahmed b. Yûsuf el-Hârizmî el-Kurlânî, *el-Kifâye şerhü'l-Hidâye* (Şerhu Fethi'l-kadîr ile birlikte) (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, ts., 5: 511.

⁶⁴ Vekâlet akdinin vekile haber vermeden feshedilmesi halinde hangi sakıncanın doğacağını İbnü'l-Hümâm şöyle açıklar: Vekil olan kişi, -satın almaya vekil olduğu takdirde- haberi olmadan vekâletten azledilince satın aldığı malın bedelini kendisi ödemekle, -satışa vekil olduğu takdirde de- sözünün ve tasarrufunun geçersiz olması durumu ile karşılaşır. bk. İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, *Şerhu Fethi'l-kadîr li'l-âcizi'l-fakîr* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, ts.), 5: 512.

Ebû Hanîfe bundan sonra kabul ettiği örnekleri hatırlatarak tartışılan meselenin bunlara benzediğini iddia eden Ebû Yusuf'a şu cevabı verir: Muhayyerlikte karşı tarafa bildirmeden akdi feshetmek, akde icazet vermeye benzemez. Akde icazet vermede karşı tarafı zarara sokmak söz konusu değildir. Halbuki karşı tarafa haber vermeden akdi feshetme durumunda böyle bir tehlike varittir. Ebu Hanîfe, muhayyer olan tarafa karşı tarafça akdi feshetme yetkisinin verildiği iddiasını, muhayyer olmayan tarafın kendisinin böyle bir (fesih) yetkisinin bulunmadığı, kendisinin malik olmadığı bir yetkiyi bir başkasına veremeyeceği kaidesine binaen temelsiz bulur ve reddeder.⁶⁵

4.6. Vekil Veya Aracı Tayin Edilen Kişinin Görmesi İle Görme Muhayyerliğinin Düşüp Düşmediği

Bu başlık altında geçen tartışma ile bir yandan tutarlılık çabasını ele alırken diğer yandan “vekil” ve “resûl= aracı”⁶⁶ kavramı ve bu kişilerin hukukî nitelikleri de incelenmektedir. Bu konudaki tartışma İmam Ebû Hanîfe ile İmameyn arasında geçmektedir. İmameyn'e göre müşterinin malı teslim almak üzere vekil ya da aracı tayin ettiği kimsenin görmesiyle görme muhayyerliği düşmez. Görme muhayyerliğinin ortadan kalkması hususunda vekil veya aracı arasında fark yoktur. Ebû Hanîfe'ye göre görme muhayyerliğinin ortadan kalkması açısından vekil ile aracının görmesi arasında fark vardır. Gönderilen temsilci malı kabza vekil ise onun görmesi ile görme muhayyerliği düşerken, aracı ise düşmez.

İmameyn bu meseleye yetki açısından bakar. Onlara göre gönderilen vekil, muhayyerliği düşürmeye değil, malı kabzetmeye vekildir. Dolayısıyla vekâletle üstlenmediği bir eylemi yapamaz. Bir başka ifadeyle; yetkilendirilmediği bir tasarrufta bulunamaz. Bu mesele onlara göre Ebû Hanîfe'nin de kabul ettiği ayıp ve şart muhayyerliği ile muhayyerliği kasıtlı olarak iskata⁶⁷ benzer.

Ebû Hanîfe kasıtlı iskat konusuna cevap vermek için meseleye öncelikle kabz konusuyla girer. Ona göre müşterinin malını görerek kabz etmesi tam, üstü kapalı olduğu için görmeden kabzı nakıstır. Satım akdinin tamam olması, safkanın⁶⁸ (akdin) tamam olmasına bağlıdır. Bir akitte görme muhayyerliği bulunduğu sürece o akit

⁶⁵ Mergînânî, *el-Hidâye*, (4) 3: 29, 30. Mergînânî burada (فَائِدُ الشَّيْءِ لَا تُعْطِي) “Bir şeyden yoksun olanın onu vermesinin mümkün olmadığı” kaidesine işaret etmektedir.

⁶⁶ Resûl (aracı): Tasarrufta bir dahli olmaksızın bir kimsenin sözünü diğerine ileten kimsedir. bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 479. Vekil ile aracı (resûl) arasındaki fark şudur: Vekalette kişi birine “Satın aldığım malı teslim almaya seni vekil ettim” derken, diğerinde “Satın aldığım malı teslim almada benim aracım (ulak) ol” der. bk. Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârîî ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Kahire: el-Matbaatu'l-kübrâ'l-emîriyye, 1313), 4: 28.

⁶⁷ Kasıtlı iskat: Müşteri malın kabzı için birini vekil eder, vekil malı üstü kapalı olarak teslim alır, sonra görür ve görme muhayyerliğini kasıtlı olarak düşürür. Ancak bu hareketi ile müvekkilin muhayyerliği düşmez. bk. Bâbertî, *el-Înâye şerhu'l-Hidâye* (*Şerhu Fethi'l-kadîr* kenarında), 6: 346.

⁶⁸ Safka: Pazarlık. Pazarlıkta el sıkışmak, hayırlaşmak, akdin bizzat kendisi. bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 489.

tamam değildir. Müvekkil her iki kabz türüne (tam ve nakıs) malik olduğu için vekili de malik olur. Buna göre müvekkil malı görerek teslim alınca görme muhayyerliği düştüğüne göre vekil görünce de düşer. Ama vekil malı üstü kapalı olarak teslim alırsa vekâleti nakıs kabz ile sona erer. Bu andan itibaren -artık yetkisiz olduğu için- satın alınan malı muhayyerliği düşürme kastıyla açarak müvekkilinin görme muhayyerliğini düşüremez. Böylece yukarıda İmameyn tarafından ileri sürülen “kasıtlı iskat” örneğinin dayanağı ve niteliği açıklanarak tutarlılık sağlanmış olur. Netice olarak Ebû Hanîfe’ye göre kasıtlı iskat meselesinde yetkilendirilmeme değil, verilen yetkinin sona ermesi söz konusudur.

İmameyn’in bu meselenin ayıp muhayyerliğine benzediği şeklindeki iddialarına gelince Ebû Hanîfe şöyle der: Ayıp muhayyerliği safkanın tamam olmasına mâni olmaz. Ayıp muhayyerliği olduğu halde kabz tamam olur. (Dolayısıyla vekilin ayıp muhayyerliğini düşürmesine ihtiyaç kalmaz.)

Mergînânî’nin ifadesine göre Ebû Hanîfe, vekilin düşürmesi ile şart muhayyerliğinin düştüğü kanaatindedir. Mergînânî “İmameyn’nin dediği gibi kabızla şart muhayyerliğinin düşmediğini kabul etsek bile şöyle deriz” diye devam eder: Burada müvekkil tam kabza malik değildir. Çünkü onun kabzı ile muhayyerlik düşmez. Sebebine gelince; şart muhayyerliği, kişiye şeriat tarafından verilen satım akdini kabul edip etmeme hakkından ibarettir. Şart muhayyerliğinde verilmesi hedeflenen hak, kabzdan sonra doğar. Bu yüzden müvekkilin vekili de bu hakkı (akdi kabul edip etmeme hakkını) düşüremez.

Ebû Hanîfe son olarak aracının (ulak) hiçbir yetkiye malik olmadığını, onun sadece verilen mesajı iletmekle görevli olduğunu belirtir. Bundan dolayı da aracının satıcının ulaşı ise malı teslim, müşterinin ulaşı ise teslim almaya yetkisinin olmadığını belirterek tutarlılığı sağlamaya çalışır.⁶⁹

4.7. Ürünü Kullandıktan Sonra Ayıp Muhayyerliğini İşleterek Karşı Taraftan Değer Eksikliğinin Talep Edilip Edilemeyeceği

Kudûrî bir ürünü kullandıktan sonra ayıp muhayyerliği ile karşı taraftan değer eksikliğini talep etme meselesini köle ve mal satışı üzerinden modellemektedir. Buna göre müşteri satın aldığı köleyi öldürse veya gıda maddesini tüketse sonra o kölede veya malda bir kusur bulsa Ebû Hanîfe’ye göre müşteri satıcıya ayıp muhayyerliği gerekçesi ile rücû edemezken, Ebû Yusuf’tan nakledilen bir görüşe göre rücû edebilir.⁷⁰

Kudûrî’nin yukarıda modellediği konuyu anlayabilmek için ayıp dolayısıyla değer eksikliğini talep konusunda mezhep görüşünü hatırlamak gerekir. Bir kimse satın aldığı malda değerinde eksikliğe neden olacak derecede bir ayıp tespit ederse o malı ya geri verir ya da o ayıpla kabul edip kararlaştırılan fiyattan satın alır. Satıcının rızası olmadıkça hem malı alıp hem de o kusurun malda meydana getirdiği değer

⁶⁹ Mergînânî, *el-Hidâye*, (4) 3: 34.

⁷⁰ Mergînânî, *el-Hidâye*, (4) 3: 37, 38.

farkını talep edemez.⁷¹ Müşteri malı teslim aldıktan sonra malda kendi yanında bir başka ayıp daha meydana geldiği takdirde o malı ayıp dolayısıyla geri veremez. Ancak satıcıdan değer farkını talep edebilir. Fakat satıcı “Malımdaki ayıbın sebep olduğu değer farkını ödemek istemiyorum, malı senin yanında oluşan o ayıplı haliyle birlikte geri almak istiyorum” derse müşteri “hayır malı alıyorum ama ayıptan kaynaklanan değer farkını öde” diyemez. Bu temel prensiplere göre müşteri malı başkasına sattıktan sonra onun eskiye dayanan bir ayıbına muttali olursa satıcıya rücu edemez. Çünkü malı satmakla satıcı onu geri almak istediği takdirde iade ihtimalini ortadan kaldırmıştır. Netice olarak bir yandan malı elinde tutuyor, bir yandan da değer farkı talep ediyor gibi olur. Böyle bir durumda da müşteri ayıp muhayyerliğine dayanarak satıcıya rücu edemezdi.⁷²

Kudûrî'nin yukarıda modellediği iki meseleyi ayrı ayrı değerlendirmekte fayda vardır. Köle öldürme⁷³ meselesinde tartışma Ebû Yusuf ve Ebu Hanîfe arasında geçmektedir. Ve Ebu Hanîfe'nin görüşüne göre bu durumda köleyi öldüren onda muttali olduğu eski bir ayıp dolayısıyla satıcıya rücu edemez. Bu görüş *el-Hidâye*'de zâhirü'r-rivâye⁷⁴ görüşü olarak zikredilmektedir. Ebû Yusuf'tan nakledilen bir görüşe göre müşteri, bu durumda satıcıya rücu edebilir. Ebû Yusuf'a göre müşteri, malı elinde tutup sonra da değer farkını isteyen biri gibi değildir, aksine malın geri iadesi onun dışında bir mazerete binaen imkânsız hale gelmiştir. Bu durumda müşteri değer farkını talep edebilir. Ebû Yusuf bu meseleyi şöyle açıklar: Efendi kölesini öldürdüğü takdirde kısas ve diyet gibi dünyevî bir hüküm söz konusu olmaz.⁷⁵ Dolayısıyla bu mesele, kölenin satıcı yanında eceliyle ölmesine benzer. Mergînânî, kölenin sahibinin yanında eceliyle ölmesi durumunda mezhep görüşünün mülkiyetin ölümle sona erdiği yolundadır.⁷⁶ Mülkiyet ölümle sona erdiyse, malı satıcıya iade etme müşterinin gücü harici bir durumdur. Bu haliyle müşteri, bir yandan köleyi elinde tutup, diğer yandan değer farkını talep ediyor konumunda değildir. Netice olarak müşteri, ayıp muhayyerliği ile satıcıya rücu edebilecektir.⁷⁷ Zâhirü'r-rivâyeye göre ise müşteri, bir yandan malı elinde tutup ondan istifa eder, bir yandan da değer farkı ister

⁷¹ Ebü'l-fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'îli'l-Muhtâr* (İstanbul: el-Mektebetü'l-islâmiyye, ts.), (5) 2: 18.

⁷² Mergînânî, *el-Hidâye*, (4) 3: 37; Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-kitabî'l-arabî, 1402/ 1982), 5: 291.

⁷³ Kölelik diye bir olgunun artık kalmadığı bu çağda ayıp muhayyerliği köle üzerinden modelleniyor diye bizim de aynı yoldan gitmemiz mantıksız ve gereksiz görülebilir. Ancak satır aralarında İslâm hukukunda hür olarak dünyaya gelen bir bireyin neden köle haline geldiği, bunun sürekli mi yoksa gelip geçici mi olduğu gibi değerlendirmeler yer aldığından buraya almanın yararlı olduğunu düşündük.

⁷⁴ Zâhirü'r-rivâyeye: İmam Muhammed'in tevatür derecesinde nakledilen kitaplarının muhteviyatına denilir. bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 615.

⁷⁵ Ama bu, köleyi haksız yere öldürmüşse ahirette cezayı hak etmediği anlamına gelmez. bk. İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethi'l-kadîr*, 6: 16.

⁷⁶ Bunun açıklaması bir paragraf sonra gelecektir.

⁷⁷ Mergînânî, *el-Hidâye*, (4) 3: 37.

durumdadır. Zâhirü'r-rivâye'nin yaklaşımı şudur: Mazmûn⁷⁸ (tazmini gerekli) olmayan hiçbir öldürme eylemi yoktur.⁷⁹ Kölenin efendisinden diyet ve kısas gibi tazminatların düşmesi, mülkiyet bağından dolayıdır. Dolayısıyla müşteri bu kölenin diyetini ödemediği ve kısas cezasına çarptırılmadığı için köleden istifade etmiş gibi olur. Mezhepte genel kurala göre bir maldan hem istifade edip hem de değer farkı talep edilemez. Netice olarak müşteri satıcıya rücû edemez.⁸⁰

Satın alınan gıda maddesi tüketildikten ve elbise giyilip eskitildikten sonra satıcıya ayıp dolayısıyla rücû meselesine gelecek olursak; Ebû Hanîfe'ye göre bu durumda müşteri satıcıya rücû edemezken, İmameyn'e göre rücû eder. Bu iki meselede (gıda maddesi ve elbise) tutarlılık çabasına bakacak olursak şunları görürüz: İmameyn'e göre müşteri, malda satın alma amacına göre davranmış ve mutada göre hareket etmiştir. (Gıda maddesi söz konusu olduğunda mutata, onu tüketmek, elbise açısından da onu giymektir.) İmameyn bu meseleyi Ebû Hanîfe'nin de kabul ettiği bir köle satın alıp azat ettikten sonra onda geçmişe dayanan bir kusur bulmaya benzetmiştir.⁸¹ Bu durumda, müşteri kölede geçmişe dayanan ayıp dolayısıyla satıcısına rücû edebilir. Burada tartışmaya konu olan gıda maddesi, elbise ve azat edilen kölenin benzeştikleri ortak nokta, her üçünde de mülkiyetin sona ermesidir. Mezhep görüşüne göre mülkiyet sona erdiğinde müşteri malı elinde kasten tutup değer eksikliğini talep ediyor gibi olmaz. Olmayınca da satıcıya rücû edebilir. Gıda maddesi tüketildiğinde ve elbise giyildiğinde mülkiyetin sona erdiği gayet açıktır. Kölede ise mülkiyetin sona ermesi şöyle açıklanır: Ademoğlunda esas olan mülkiyete konu olamamaktır. Onun mal olması kendisi nedeniyledir. (Sebeb: İslam'a karşı savaşa katılmasıdır.) Ama mal olması azat edileceği ana kadar geçici bir durumdur. Dolayısıyla onun azat edilmesi, mülkiyeti sona erdirme ameliesidir ve bu haliyle azadı, müşterinin nezdinde ölmesine benzer.⁸² Köle müşteri nezdinde eceliyle ölünce eskiye dayanan ayıp dolayısıyla satıcısına rücû edilebiliyordu. Çünkü tüketilen gıda maddesi ve giyilip eskitilen elbisede olduğu gibi mülkiyet sona ermektedir.

Ebû Hanîfe meseleye İmameyn'in baktığı pencereden bakmaz. Ona göre satın alınan malın satıcısına geri iadesi, mülkiyet sona erdiği için değil, müşterinin tazmini

⁷⁸ Mazmûn: Tazmini gerekli olan şey demektir. bk. Erdoğan, *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 332.

⁷⁹ Çünkü Hz. Peygamber "İslâmda hiçbir kan heder olmaz" buyurmuştur. Bu hadis İbnü'l-Hümâm'ın *Şerhu fethi'l-kadîr* isimli eserinde (ليس في الإسلام دمٌ مُفْرَجٌ) şeklinde nakledilmektedir. bk. İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethi'l-kadîr*, 6: 16. Hadis, Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-kebîr*'inde ise (لَا يُنْرَكُ مُفْرَجٌ فِي الْإِسْلَامِ) şeklindedir. bk. Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu'cemü'l-kebîr* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye) ts., 17: 24. (مُفْرَجٌ) kelimesi aşireti olmayan demektir. bk. İbnü'l-Esîr, Ebû's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *en-Nihâye fi ğarîbi'l-hadîs ve'l-eser* (Beyrut: el-Mektebetü'l-ilmîyye, 1399/1979), 3: 423. Hadiste söylenmek istenen, "Hiçbir kimsenin kanı boşa akmaz, katili bilinmiyorsa diyetini beytü'l-mâl öder" demektir.

⁸⁰ Mergînânî, *el-Hidâye*, (4) 3: 38.

⁸¹ Mergînânî, *el-Hidâye*, (4) 3: 38.

⁸² Mergînânî, *el-Hidâye*, (4) 3: 37; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethi'l-kadîr*, 6: 15.

gerekli (mazmûn) bir fiili nedeniyle imkânsız hale gelmiştir. Dolayısıyla bu mesele, kölenin azat edilmesine değil, -İmameyn'nin de kabul ettiği üzere- müşterinin satın aldığı malı bir başkasına sattıktan, satın aldığı köleyi ise öldürdükten sonra onlarda bulunduğu bir ayıp nedeniyle satıcıya değer eksikliği talep etmesine benzer.⁸³ Kısacası Ebû Hanîfe'ye göre satıcıya rücûun imkânsızlığı, mal üzerinde mülkiyet sona erdiği için değil, müşterinin malda mazmun bir fiilinden dolayıdır.

Ebû Hânîfe'nin İmameyn'nin ileri sürdüğü mülkiyeti sona erdiren bir faktör olarak malın mutada göre kullanıldığı düşüncesine verdiği cevaba gelecek olursak; ona göre müşterinin malda yaptığı mutata tasarruf olmasının herhangi bir rolü yoktur. Satın alınan malı bir başkasına satma işlemi de satın alma amaçlarından biridir ve mutata tasarruftur. Ama buna rağmen o satma işlemi, ayıp gerekçesiyle satıcıya rücûyu engellemektedir. Sonuç olarak müşterinin malda mutata tasarruflarının satıcıya rücûu açısından herhangi bir etkisi yoktur.

Müşteri yemeğin bir kısmını yedikten sonra malda ayıp olduğunu tespit etse mesele Ebû Hanîfe'ye göre yine değişmez. Çünkü yemek bir bütündür. Satın alınan malın bir kısmının satışına benzer. İmameyn'e göre ise müşteri her hâlükârda ayıp eksikliği dolayısıyla satıcıya rücû edebilir.⁸⁴

4.8. Yumurta, Karpuz, Acur, Salatalık ve Ceviz Gibi Maddelerin Bozuk Olduğu Ortaya Çıktığında Ayıp Muhayyerliğinin Olup Olmadığı

Mergînânî zikri geçen mallar bozuk çıktığı takdirde yararlanılıp yararlanılamayacak olmalarına göre hükmün değiştiğini, faydalanılacak gibi değillerse müşterinin ayıp muhayyerliği ile akdi feshedip, verdiği bedelin tümünü almak için satıcıya rücû etmesi gerektiğini belirtir. Çünkü satılan mal, hiçbir şekilde yararlanmak mümkün olmayacak derecede bozursa sözleşme temelinden çökmüş olacağı için kendiliğinden münfesihi olur. Mergînânî söz konusu mallar, bozuk çıkmalarına rağmen faydalanmak imkân dahilinde ise⁸⁵ geri verilemeyeceğini, zira onları kırmanın malda yeni bir ayıp oluşturmak anlamına geldiğini vurgular. Mergînânî bu durumda müşterinin ayıbın malda eksilttiği değeri tazmin etmesi için satıcıya rücû edeceğini, çünkü müşterinin zararını mümkün mertebe gidermek gerektiğini belirtir.⁸⁶

İmam Şâfiî ise yumurta, karpuz, acur, salatalık ve ceviz gibi maddeleri kırmanın müşteri yanında yeni bir ayıp oluşturmak anlamına gelmediğini savunur. Dolayısıyla ona göre müşteri bu durumda malı ayıp muhayyerliğiyle geri verebilir, çünkü müşterinin bunları kırması, satıcının "yetkilendirme"si (teslît) üzerine olmuştur.⁸⁷

⁸³ Mergînânî, *el-Hidâye*, (4) 3: 38.

⁸⁴ Mergînânî, *el-Hidâye*, (4) 3: 38.

⁸⁵ İbnü'l-Hümâm bunu "fakir fukaranın yemesi veya hayvanlarda yem olarak kullanılması gibi" şeklinde açıklar. bk. İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethi'l-kadîr*, 6: 18.

⁸⁶ Mergînânî, *el-Hidâye*, (4) 3: 38.

⁸⁷ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Hüseyin b. Hasen er-Remlî el-Makdisî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1404/ 1984), 4: 60.

Hanefiler bu konudaki “yetkilendirme” kavramını detaylandırırlar. Onlara göre müşteriye kırma yetkisi, bu mallar satıcının mülkünde iken değil, müşterinin mülkünde iken tanınmıştır. Netice olarak Hanefiler, bu meselenin -Şâfiî'nin de kabul ettiği üzere⁸⁸- müşterinin bir kumaşı alıp kestikten sonra onda ayıp tespit etmesi dolayısıyla geri veremeyip, ayıbın sebep olduğu değer eksikliğini tazmin etmesi için satıcıya rücû etmesine benzediğini ifade ederler.⁸⁹

Şâfiî'nin kanaatine göre verilen kumaş örneğinde de satışla birlikte müşteriye kumaşı kesme yetkisi verilmektedir. Hanefilere göre ise bu örneklerdeki yetkilendirme geçerli değildir. Geçerli olan yetkilendirme, satıcının mal kendi mülkünde iken kırma (ve kesme) konusunda verdiği yetkidir. Yani satıcı “müşteriye kır, bak” demişe müşteri satıcı tarafından kırmaya o zaman yetkilendirilmiş olur ve kırdığını tazmin etmez. Ama tartışılan meselede böyle olmadan satış yapılmıştır. Satış, müşteriye mal kendi mülkiyetine geçtikten sonra kırmaya yetkilendirme demektir.⁹⁰ Bu durumda müşterinin onları kırması, mal kendi mülkiyetinde iken olduğu için yeni bir ayıp olur. Netice olarak müşteri malı geri veremeyip değer eksikliğini tazmin etmesi için satıcıya rücû eder. Mezhepte bu konuda kural şudur: Ayıplı mal, müşterinin yanında yeniden ayıplanmışsa müşteri onu -satıcı malı bu ayıpla geri almaya razı olmadıkça- iade edemez, değer eksikliğini talep eder.

4.9. İki Malı Birlikte Satın Alan Müşterinin Onları Kabzettikten Sonra Birisinde Ayıp Olduğunu Tespit Etmesi Durumunda Sadece Ayıplı Olanı Geri Verip Veremeyeceği

el-Hidâye'de yer alan metinde bu mesele köle satışı örneği üzerinden modellenmektedir. Bu devirde kölelik diye hukukî bir sorun kalmadığına göre bizim bu meseleyi mal üzerinden modellememizde herhangi bir sakınca yoktur diye düşünmekteyiz. Buna göre tartışılan konu, iki malı tek satışla satın aldıktan sonra birisinin kusurlu olduğunu tespit eden müşterinin sadece kusurlu olanını iade etme hakkına sahip olup olmadığıdır. Züfer'e göre müşterinin böyle bir hakkı yoktur. Zira kusurlu mal satıcısına iade edilirse akdin bütünlüğünü bozma yani tefrîku's-safka⁹¹ meydana gelir. Bu da zarardan hali olmaz. Zira kaliteli malı kalitesizle birlikte satışa sunmak, piyasada örf ve âdet haline gelmiştir. Züfer, görüşünü Ebû Hanîfe ve İmameyn'e kabul ettirebilmek için bu meselenin onların da kabul ettiği kabz öncesi tefrîku's-safka durumuna, bir de görme ve şart muhayyerliğine benzediğini ifade eder.⁹² Bu durumda Züfer, Ebû Hanîfe ve İmameyn'e “Akit tamam olmadan malın birini alıp diğerini almayarak tefrîku's-safka yapılamayacağını, görme ve şart

⁸⁸ Bu görüşü Şâfiî kaynaklarda tespit edemedik. Ama tutarlılık çalışması açısından bunun o kadar da önemli olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü bizim için önemli olan müçtehitlerin ne denli tutarlı olmaya çabaladıklarıdır.

⁸⁹ Mergînânî, *el-Hidâye*, (4) 3: 38.

⁹⁰ İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethi'l-kadîr*, 6: 19.

⁹¹ Tefrîku's-safka: Satışı söz konusu olan malın bir kısmını teslim edip, diğer kısmını teslim etmemek, akit bütünlüğünü bozmak demektir. bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 558.

⁹² Mergînânî, *el-Hidâye*, (4) 3: 40.

muhayyerliğinde birinin alınıp diğerinin geri verilemeyeceğini kabul ettiğinize göre burada da kabul etmeniz tutarlılık gereğidir” demiş olur. Züfer’in benzettiği üç meselenin burada tartışılan konu ile benzerliği noktasında tarafların fikir birliği içinde olmadıkları görülmektedir. Zaten hemfikir olsalar çelişkiye düşerler ve tutarlılıklarını kaybederlerdi.

Züfer’e göre satıcı iki malı aynı akitte satışa sunsa ve müşteri de onları satın alıp kabzettikten sonra ayıplı olanı geri verip, diğerini alsın satıcıya zarar vermiş olur. Çünkü bu iki malı satın alıp kabz ettikten sonra kusursuz olanı alıp ayıplı olanı geri vermekle, satışa sunulduğu esnada daha teslim almadan birini satın almak istemeyip diğerine talip olmak arasında -satıcıyı zarara sokmak açısından- hiçbir fark yoktur. Görüldüğü üzere Züfer, meseleye zarar açısından bakmaktadır.

Züfer’in görüşüne katılmayan karşı tarafa göre sadece kusurlu olan malı geri iade etmekle satıcının zarara uğrayıp uğramadığına değil, akdin tamam olup olmadığına bakılmalıdır. Akdin tamam olması konusunda temel kural şudur: Bir akit (safka), kabzdan önce tamam olmazken kabzdan sonra tamam olur.⁹³ Akit tamam olduktan sonra tefrîku’s-safka tartışan her iki tarafa göre de şer’an caizdir. O zaman akdin tamam olup olmadığına bakılacaktır. Tartışılan meselede mallar teslim alındığı için safka (akit) tamam olduğuna göre iki maldan ayıplı olan mal geri verilebilirken diğeri alıkonabilir.

Züfer’in benzettiği şart ve görme muhayyerliğine gelince yine akdin tamam olup olmadığına bakılacaktır. Bir malda şart ve görme muhayyerliği varken akit tamam olmaz.⁹⁴ Tamam olmayınca tefrîku’s-safka yapılamaz. Ayıp muhayyerliğinde ise safka, kabzla tamam olmaktadır. O zaman müşteri malın ayıplı olanını geri verip diğerini alabilir.

Tefrîku’s-safka’nın akit tamam olduktan sonra caiz olduğu hükmü, Züfer’in de kabul ettiği bir örnekle şöyle açıklanır. Aynı akitle satışı yapılan iki maldan biri üzerinde bir başkasının mülkiyet hakkı ortaya çıksa (mal istihkak edilse) müşteri diğerini geri iade edemez. Sadece istihkak edilenin bedelini almak için satıcıya rüçû edebilir. Halbuki mallardan birinin istihkak edilmesi, müşteri açısından tefrîku’s-safka olmaktadır. Bu da bize tefrîku’s-safka’nın akit tamam olduktan sonra caiz olduğunu gösterir.

Züfer’in tefrîku’s-safka dolayısıyla satıcının zarara uğrayacağı iddiasına da bir cevap vermek gerekir. Ebû Hanîfe ve İmameyn’e göre satıcı tefrîku’s-safka dolayısıyla değil, kaliteli malla kalitesiz olanı birlikte satışa sunup müşteriyi aldatmaya kalkıştığı için zarara uğramaktadır.⁹⁵ O halde sebep olduğu zarara katlanmalıdır.

⁹³ Bâbertî, *el-İnâye şerhu’l-Hidâye (Şerhu Fethi’l-kadîr kenarında)*, 6: 31.

⁹⁴ İbnü’l-Hümâm, *Şerhu fethi’l-kadîr*, 6: 31.

⁹⁵ İbnü’l-Hümâm, *Şerhu fethi’l-kadîr*, 6: 31.

4.10. Önceden Hırsızlık Yapıp Satış Sonrası Müşterinin Yanında Eli Kesilen Kölenin Bu Kusurdan Dolayı Geri Verilip Verilemeyeceği

Bu konu köle üzerinden modellenirse de bir yandan tutarlılık çabasına örnek teşkil ettiği, diğer yandan fıkhîta ayıp muhayyerliği konusunda önemli bir noktaya değindiği için buraya almanın uygun olduğunu düşünmekteyiz.

Ebû Hanîfe ve İmameyn arasında geçen bir başka tutarlılık tartışması örneği, efendisinin mülkiyetinde iken hırsızlık yapan, sonra da bu durumu bilmeyen bir müşteriye satılan ve ardından da bu suçtan ötürü eli kesilen köle hakkında ayıp muhayyerliği açısından ne yapılacağı konusundadır.

Ebû Hanîfe'ye göre müşteri köleyi iade eder ve parasını eksiksiz olarak geri alır. İmameyn'e göre müşteri köleyi geri veremez, sadece hırsız olmasından kaynaklanan değer kaybını ister. Kölenin satıcı yanında iken birisini öldürmesi ve sonra müşteri yanında iken kısas edilmesi meselesinde de aynı ihtilaf söz konusudur.⁹⁶

İmamlar arasında ihtilafa konu olan mesele, Ebû Hanîfe'ye göre satın alınan mal üzerinde başkasının mülkiyet hakkının ortaya çıkmasına (istihkak edilmesi) benzer. Satın alınan mal, istihkak edilince ne yapılıyorsa burada da o yapılacaktır. İmameyn'e göre ise bu durum, satın alınan malda müşterinin yanında meydana gelen ve malı geri iade etmeye mani olan yeni bir ayıp çıkmasına benzer. Bu durumda müşteri malı geri veremez, ancak eski ayıptan kaynaklanan değer farkını ister. Bu yaklaşımların uzantısı olarak Ebû Hanîfe'ye göre söz konusu satışta mal istihkak edilerek yok olduğu için sözleşme, müşteri açısından temelinden çökeceğinden dolayı münfesihtir. Ve bu yüzden müşteri satıcıya verdiği bedeli tamamıyla geri alır. İmameyn'e göre ise kölenin elinin kesilmesine veya öldürülmesine yol açan sebep, satıcının yanında iken tahakkuk etmiştir. Ama hırsız veya katil olma, onun mal olma özelliğini ortadan kaldırmaz.⁹⁷ Dolayısıyla müşteri açısından satın aldığı mal, mal olma vasfını kaybetmediği için sözleşme temelinden çökmemiş, ancak mal satın alındıktan sonra müşteri yanında yeni bir ayıpla ayıplanmış gibi olmaktadır. Bu durumda yapılan satış akdi nâfiz olur. Ancak müşteri, malı geri iade etmek imkânsız olduğu için ayıp muhayyerliği ile değer farkını tazmin etmesi için satıcıya rücû eder. Tam bu noktada İmameyn, görüşlerini Ebû Hanîfe'ye kabul ettirmek için meseleyi onun da kabul ettiği bir duruma benzetirler. Buna göre mesele, hamile bir cariye'nin onu satın alan müşterinin yanında doğum nedeniyle ölmesine benzer. Bu durumda müşteri satıcıya

⁹⁶ Mergînânî, *el-Hidâye*, (4) 3: 41.

⁹⁷ Bu yüzden hâlâ mal olduğu için satışı caizdir, kabızla malın riski (damân) müşteriye geçer. Bu nedenle köle, eli kesilmeden veya kısâsen öldürülmeden önce müşterinin elindeyken eceliyle ölse müşteri bedelini ödemekle yükümlü olur. bk. Kurlânî, *el-Kifâye şerhü'l-Hidâye* (Şerhu Fethi'l-kadir ile birlikte), 6: 35.

o cariye'nin hamile olması ile olmaması arasındaki değer farkını⁹⁸ almak için rüçû ediyordu. İmame'ye göre burada da aynısı yapılır.⁹⁹

Ebû Hanîfe'ye göre bu meseleyi çözmek için cezanın illiyet bağı'nı bulmak gerekir. Şöyle ki; kölenin elinin kesilmesini veya öldürülmesini gerektiren hadise (el kesmenin ve kısasın vücûbiyeti), satıcının yanında meydana gelmiştir. Kural olarak vücûbun sebebi vücûba, vücûb ise vücûda götürür.¹⁰⁰ Yani cezanın sebebi olan hırsızlık suçu (vücûb sebebi) cezayı (cezanın vücûbunu), ceza da infazı (vücûdu) gerektirir. Vücûd yani cezanın infaz edilmesi, ilk sebebe yani satıcının yanında işlenen hırsızlık veya katil suçuna izafe edilir.¹⁰¹ Netice olarak bu mesele İmameyn'in de kabul ettiği gasbedilen kölenin gâsıbın elinde iken birini öldürmesi veya hırsızlık yapması sebebiyle sahibine geri iade edildikten sonra kısasen öldürülmesi veya elinin kesilmesine benzer. Bu durumda kölenin sahibi gâsıba rüçû ederek kölenin kısasen öldürülmesi durumunda tam kıymetini veya elinin kesilmesi durumunda kıymetinin yarısını talep ederdi. Her iki meselenin ortak noktası şudur: Cezanın infazı (vücûd), ilk kişinin yanında gerçekleşen sebebe dayanır. Bu durumda müşterinin o malı kabz etmesi, -tıpkı istihkak edilmesinde olduğu gibi- geçersiz hale gelir ve kölenin mal oluş niteliği ortadan kalkar.¹⁰² Mal oluş vasfı ortadan kalkınca ona bağlı olarak kabz da geçersiz olur. Netice olarak akit temelinden çöküp münfesih hale geleceği için müşteri satıcıya, kölenin sahibi de gâsıba rüçû eder.¹⁰³ İmameyn'in benzettiği hamile cariye meselesinde de Ebû Hanîfe, kendi görüşü doğrultusunda müşterinin cariye'nin kıymetinin tamamı talebi ile satıcıya rüçû etmesi gerektiğini söyler.¹⁰⁴

4.11. Satıcının Her Türlü Ayıp Davasından Berî Olması Şartıyla Satış

el-Hidâye metninde bu mesele de köle satışı üzerinden modellenmektedir. Ancak kölelik hukukî bir sorun olmaktan çıktığı için bu meseleyi de mal üzerinden modelleyebiliriz. Buna göre bir kişi, bir mal satsa ancak müşterisine her türlü ayıp davasından berî (muaf) olmasını şart koşsa müşteri de bu şartı kabul etse satın aldığı bu malı -bütün ayıplar tek tek zikredilmemiş bile olsa- artık ayıplı olduğu gerekçesiyle

⁹⁸ Cârîyenin hamile değilken bir piyasa değeri, hamile iken bir değeri vardır. İşte müşteri bu değer farkını talep eder.

⁹⁹ Burada temel kuralı bir kez daha hatırlamakta yarar vardır: Müşteri yanında malda yeni bir ayıp oluştuğunda satıcı değer farkını vermek istemeyip o malı bu yeni ayıbıyla geri alabilir. Müşteri malı -meselâ başkasına satmak gibi bir işlemle- geri vermeyi imkânsız hale getirmişse değer farkı isteyemez. Cârîye ve kölelerin ölmeleriyle üzerlerindeki mülkiyet bağı sona erer. Ancak ecelleriyle ölmeleri dolayısıyla onları geri verilemez hale getiren müşteri olmadığı için onun satıcıdan değer farkı isteme hakkı düşmez.

¹⁰⁰ Bâbertî, *el-İnâye şerhu'l-Hidâye (Şerhu fethi'l-kadîr kenarında)*, 6: 35.

¹⁰¹ İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethi'l-kadîr*, 6: 36.

¹⁰² Bir mal üzerinde başkasının mülkiyet hakkı ortaya çıkmışsa (istihkak edilmişse) o mal mülkiyete konu olamaz. Bu durumda yapılan kabz temelinden bozulur, çünkü akit geçerli bir mahal üzerinde gerçekleşmemiş olur. bk. Bâbertî, *el-İnâye şerhu'l-Hidâye (Şerhu fethi'l-kadîr kenarında)*, 6: 35.

¹⁰³ İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethi'l-kadîr*, 6: 36.

¹⁰⁴ Mergînânî, *el-Hidâye*, (4) 3: 41; Bâbertî, *el-İnâye şerhu'l-Hidâye (Şerhu fethi'l-kadîr kenarında)*, 6: 36.

geri iade edemez. Burada Hanefîlerle Şâfiîler tutarlılık tartışmasını “ibrâ”¹⁰⁵ üzerinden yürütmektedirler.

Hanefîlerin böyle bir ibarânın sahih olduğu yolundaki görüşlerine karşılık Şâfiî’ye göre bu ibrâ sahih değildir. Çünkü meçhul haklardan ibrâ sahih değildir.¹⁰⁶ Zira ona göre ibrâ’da temlik niteliği vardır. Temlik niteliği olduğu için de ibrâ reddedilebilir.¹⁰⁷ Meçhul olan bir şeyin temlik edilmesi ise sahih değildir.¹⁰⁸

Hanefîler “ibrâ”yı temlik değil “iskat” olarak değerlendirirler.¹⁰⁹ Sonra da şöyle derler: İbrânın özünde temlik olsa bile meçhullük, taraflar arasında çekişmeye sebep olmaz. Çünkü iskat edilen hakkı teslim ihtiyacı yoktur. Netice olarak meçhullük, ibrâyı ve akdi ifsat etmez.¹¹⁰

SONUÇ

Hz. Peygamber’in vefatının ardından karşılaşılan yeni şer’î-amelî sorunların çözümü için tek çıkar yol, Kur’an’ı ve Sünneti anlama ve yorumlama suretiyle sonuçlara ulaşmak, bir başka ifadeyle içtihat etmektir. İctihadın şartlarından biri de kendi içinde nassa dayalı tutarlı bir akıl yürütme faaliyeti olmasıdır. Bu nedenden dolayı müçtehitler, içtihatla tutarlılık prensibini akıllarından hiç çıkarmamışlar ve içtihatlarını hep bu prensip doğrultusunda gerçekleştirme çabası içinde olmuşlardır.

Mergînânî’nin *el-Hidâye* isimli eserinden Meclis muhayyerliği, meyveli ağaçların satışı ve buğdayın, baklanın kabuğunda satışı, şart, görme ve ayıp muhayyerliği konularında seçtiğimiz örneklerden de anlaşılacağı üzere müçtehitlerin ilgili konuda ulaştıkları görüşleri bir yandan savunmak ve diğer yandan da muhaliflerine kabul ettirebilmek için kendi kanaatleriyle onların kabul ettikleri başka meseleler arasında benzerlikler kurdukları, muhaliflerin de bunların benzemez olduğunu savunarak karşı tarafın da kabul ettiği başka benzer meseleleri gündeme getirdikleri görülmektedir. Bu prensibin doğal bir sonucu olarak taraflarca tartışma gündemine getirilen birçok fikhî kavram ve hukukî tasarımların günümüzde bile çok ileri bir seviyeyi temsil etmesi, ayrı bir övünç kaynağı ve memnuniyet sebebidir.

¹⁰⁵ İbrâ: Aklama; bir kimseyi bir dâvâdan, bir haktan berî kılma, onun hakkında dâvâda ve hak talebinde bulunmaktan vazgeçme demektir. bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 221.

¹⁰⁶ Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî, *Ravzatu’t-tâlibîn ve umdetü’l-müftîn* (Beyrut: el-Mektebetü’l-islâmî 1412/1991), 4: 250.

¹⁰⁷ Meselâ alacaklı borçlusunu borçtan ibrâ etse, borçlu da “Ben bunu kabul etmiyorum. Sana borcum borç” dese (ibrâyı reddetse) alacaklının ibrâsı geçersiz olur. bk. İbnü’l-Hümâm, *Şerhu fethi’l-kadîr*, 6: 39.

¹⁰⁸ Mergînânî, *el-Hidâye*, (4) 3: 41.

¹⁰⁹ Hanefîlere göre ibrâ, bir hakkın iskati demektir. Talak ve köle azadında meçhul hak, karşı tarafın kabulüne ihtiyaç olmadan nasıl iskat edilebiliyorsa burada da öyle olur. Şöylesine; bir kimse kölelerinin sayısını ve kim olduklarını bilmediği halde onları nasıl azat edebiliyorsa ya da kendisini çocukken velisi başka bir beldeden evlendirmiş de karısının kim olduğunu bilmeden onu boşayabiliyorsa burada da durum aynıdır. bk. İbnü’l-Hümâm, *Şerhu fethi’l-kadîr*, 6: 39.

¹¹⁰ Mergînânî, *el-Hidâye*, (4) 3: 41.

İçtihatla tutarlılık derken bunun mutlak olmadığını, müçtehitlerin tutarlılığı genellikle sağladıklarını, fakat istisnalarının her zaman mümkün olabileceğini gözden uzak tutmamak gerekir. Zira her mezhebin haklı olarak kendi görüşünün daha tutarlı, daha isabetli olduğunu iddia etmesi eşyanın tabiatındandır. Bu nedenle içtihat gibi zanna dayalı bir hususta iç tutarlılığı sağlamanın her zaman vaki olmadığını, ama çabanın gösterildiğini, mutlak tutarlılığın Allah'ın kitabına mahsus olduğunu, tutarlılık açıklamalarının sonucunun bir tarafın mutlak galip, diğer tarafın mağlup olduğu anlamına gelmediğini, önemli olanın mücadelenin verilmesi ve içtihadın ne denli ciddi bir faaliyet olduğunun anlaşılması olduğunu vurgulamak gerekir.

Sonuç olarak bu tarz çalışmaların İslâm hukuk alanında ihtisas yapanlara karşılaştıkları yeni olgu ve ihtiyaçlar için çözüm üretecek metodolojik bir zihniyet kazandıracağını, şer'î-amelî bir konuda hüküm vermeye kalkışan kimselere de içtihadın keyfi ve rastgele bir faaliyet değil, tutarlı bir akıl yürütme olduğunu, aksini yaptıkları takdirde büyük bir vebalin altına gireceklerini söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Şuayb Arnaud, Şakir Mürşid. 6 Cilt, Beyrut: Müessesetü'r-risâle. 1421/ 2001.
- Apaydın, H. Yunus. "İctihad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 432-445. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Apaydın, H. Yunus. "Nehiy". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 544-547. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Asım Cüneyd Köksal- İbrahim Kâfi Dönmez. "Usûl-i Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 201-210. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî el-Mısırî. *el-İnâye Şerhu'l-hidâye*. (Şerhu Fethi'l-kadîr kenarında) 10 Cilt, Lübnan: Dâru İhyâ'it-türâsi'l-arabî, ts.
- Bardakoğlu, Ali. "Hanefî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 21-27. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Bedir, Mürteza. "Kur'an ve Sünnet Söylemi, Fıkıh Usûlü ve İctihat: Modern Nassçılığın Doğuşuna İlişkin Bir İzah Denemesi". *Modernleşme Protestanlaşma Selefileşme: Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması*. Nşr. Mürteza Bedir, Necmettin Kızılkaya, Merve Özaykal. 19- 60. İstanbul: İsar Yayınları, 2019.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el. *el-Câmiu's-sahîh*. nşr. Şaban Kurt, 8 Cilt. İstanbul: Çağrı yayınları- Dâru Sahnûn, 2. Basım, 1413/1992.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. *Fıkıh Usûlü İncelemeleri*. 2. Basım. Ankara: İSAM Yayınları, 2018.

- Dönmez, İbrahim Kâfi. "İcma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 417-431. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. nşr. Şaban Kurt, 5 Cilt. İstanbul: Çağrı yayınları- Dâru Sahnûn, 2. Basım, 1413/1992.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. 5. Basım. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Müstasfâ*. b.y.: Dâru'l-kütibi'l-ilmîyye, 1413/1993.
- İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *en-Nihâye fî ğarîbi'l-hadîs ve'l-eser*. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-ilmîyye, 1399/ 1979.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-kadîr li'l-âcizi'l-fakîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, ts.
- İbnü'l-Kayyim, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dimaşkî el-Hanbelî. *İ'lâmu'l-muvakkîn an Rabbi'l-âlemîn*. 2. Baskı. 6 Cilt. Riyad: Dâru atâati'l-ilm, 1440/ 2019.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. *Es-Sünen*. nşr. Şaban Kurt. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı yayınları- Dâru Sahnûn, 2. Basım. 1413/ 1992.
- Kallek, Cengiz. "el-Hidâye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17: 471-473. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Karaman, Hayrettin. *İslâm Hukuk Tarihi*. 2. Basım, İstanbul, Nesil Yayınları, 1989.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed. *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. 2. Baskı. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kitabi'l-arabî, 1402/ 1982.
- Koca, Ferhat. "İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsuru Olarak Usûl-i Fıkıhın Kelâm, İslâm Felsefesi ve Tasavvuf İlişkisi". *İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi Tartışmalı İslâmî İhtisas Toplantısı Bildirileri* (Üsküdar, 14-15 Kasım 2015). 167- 281. İstanbul: Üsküdar Belediyesi Sabahattin Zaim Eğitim ve Kültür Merkezi, Büyük Çamlıca Üsküdar, 2016.
- Köksal, Asım Cüneyd. *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*. 3. Basım. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.
- Köksal, Asım Cüneyd- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Usûl-i Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 201- 210. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Kurlânî, Celâleddin Ahmed b. Yûsuf el-Hârizmî el-Kurlânî. *el-Kifâye şerhü'l-Hidâye*. (Şerhu Fethi'l-kadîr ile birlikte) 10. Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, ts.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhanuddîn Ali b. Ebî Bekir b. Abdilcelîl er-Fergânî. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-müptedî*. 2 cilt. b.y.: el-Mektebetü'l-islâmîyye, ts.

- Mevsilî, Ebü'l-fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. İstanbul: el-Mektebetü'l-islâmiyye, ts.).
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. nşr. Şaban Kurt, 3 Cilt. İstanbul: Çağrı yayınları- Dâru Sahnûn, 2 Basım, 1413/ 1992.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. 10 Cilt. b.y.: Dâru'l-fıkr, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Ravzatu't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-islâmî, 3. Basım, 1412/1991.
- Remlî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Hüseyin b. Hasen el-Makdisî. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1404/ 1984.
- Sa'dî Çelebi, Sa'dullah b. İsâ b. Emirhan. *Hâşiye ale'l-inâye şerhi'l-Hidâye*. (Şerhu fethi'l-kadîr ile birlikte). 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, ts.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî. *Kavâtu'l-edille fi'l-usûl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1418/1999.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî. *Usûlü's-Serahsî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.
- Şa'bân, Zekiyyüddin. *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*. Çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1410/1990
- Şâtubî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî, el-Gırnâtî. *el-Muvâfakât*. b.y.: Dâru İbn-i Affân, 1417/1997).
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. 2. Baskı. 17 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, ts.
- TDK, Türk Dil Kurumu. "Tutarlı". Erişim 7 Mayıs 2021. <https://sozluk.gov.tr>
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *Sünenü't-Tirmizî*. nşr. Şaban Kurt, 5 Cilt. İstanbul: Çağrı yayınları- Dâru Sahnûn, 2. Basım, 1413/1992.
- Yaman, Ahmet. "Yeni Zamanlarda Fetvaya Ne Oldu? Günümüz Fetvalarında Görülen Bazı Yöntem Sorunları". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 13/25 (Aralık 2017): 9-36.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bâriî. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 6 Cilt. Kâhire: el-Matbaatu'l-küb râ'l-emîriyye, 1313.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty
Güz/Autumn, 2021, 8 (2), 762-790

İSLAM HUKUKUNDA MÜZAYEDE (AÇIK ARTIRMA) AKDİ
Auction (Muzayadah) In Islamic Law

Şeyhmus AKSAK

Araştırma Görevlisi, Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku AD. Türkiye. E-Mail: seyhmus.aksak@amasya.edu.tr, Orcid No: 0000-0002-4517-1271.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 12/07/2021
Kabul Tarihi / Accepted: 19/11/2021
Yayın Tarihi / Published: 30/12/2021
Cilt / Volume: 8
Sayı / Issue: 2
Sayfa/ Pages: 762-790

Atıf / Cite as: Aksak, Şeymus. "İslam Hukukunda Müzayede (Açık Artırma)" [Auction (Muzayadah) In Islamic Law]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/2 (2021), 762-790

Doi No: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.915277>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar/lar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author/s declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (2) 2021: 762-790

İSLAM HUKUKUNDA MÜZAYEDE (AÇIK ARTIRMA) AKDİ*

Şeyhmus AKSAK**

Öz

Günümüz ticaret hayatında birçok alanda müzayededen istifade edildiği gibi geçmişte de bu akit türü, birçok toplum tarafından kullanılmıştır. Tarihi M.Ö. 5. asra kadar giden müzayede, İslamiyet geldikten sonra da Müslümanlar tarafından kullanılmaya devam edilmiştir. Fıkıh kaynaklarımızda müzayede, bazı mekruh işlemlerle birlikte ele alınmış ve müzayedenin bunlardan farklı olarak mubâh olduğuna değinilmiştir. Hz. Peygamber'in bizzat kendisinin müzayede ile satım yaptığına dair rivayetler ile sahâbe ve tâbiûn büyüklerinin müzayedenin meşru olduğuna dair ifadeleri, bu akdin meşruiyetinin en başta gelen dayanaklarıdır. Geçmişten itibaren devlete ait malların satımı ve kiraya verilmesinde; cebri icbar yolu ile haczedilmiş malların satımında müzayede usulü kullanılmaktadır. Keza özel kişiler tarafından pek çok farklı mal, müzayede yöntemi ile satılmakta veya kiralanmaktadır.

Anahtar kelimeler: Akit, Ticaret, Satış, Kira, Müzayede.

Auction (Muzayadah) In Islamic Law

Abstract

Auction was used by many societies in the past, just as it is being used in many fields in today's commercial life. The auction, having been recorded as early as 500 BC, continued to be used by Muslims after Islam. In our fiqh sources, the auction is handled together with some *makruh* contracts and it is mentioned that the auction is permissible differently from these. The hadiths expressing that The Prophet himself sold goods by auction and the statements of the sahabah and tabiûn elders about the legitimacy of auction are the primary pillars of the legitimacy of this contract. Since the past, the auction method has been used in the *sale* and *lease of state-owned goods* and in the sale of *distraigned goods*. Likewise, many different goods are sold or rented by private individuals by auction method.

Keywords: Contract, Trade, Sales, Lease, Auction.

Structured Abstract: In this study auction is discussed in terms of Islamic law. As a result of the research, it has not escaped our attention that the auction is an indispensable type of contract both in the past and today. Although auction is an important issue, we have seen that it is not sufficiently researched in our country in terms of Islamic Law. In addition, day by day, we are witnessing the expansion of the fields in which the auction is performed and the emergence of new auction varieties.

* Makale Etik Kurul İzni gerektirecek bir unsur içermemektedir. Makalede yazar/lar arası Çıkar Çatışması olmadığına ve herhangi bir kuruluştan maddi destek alınmadığına dair yazarın yazılı beyanı bulunmaktadır. Ayrıca bu makale, yazarın "İslam Hukukunda Müzayede (Açık Artırma) Akdi" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

** Araştırma Görevlisi, Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku AD. Türkiye. E-Mail: seymus.aksak@amasya.edu.tr, Orcid No: 0000-0002-4517-1271.

Thus we wanted to examine this issue in a comparative way with modern law, primarily based on the sources of Islamic law. We can briefly describe the auction as: Auction is a method used to build contracts such as rent and sale by announcing the place, time and conditions of the auction in advance and to determine who offers the highest price among those who are ready. Islamic jurists state that the auction is lawful (halal) to use it in all types of *mubâh* contracts. Although some faqih believe that the auction is *makruh*, this view is not respected in Islam. In classical books of Islamic law, three issues that are similar to auctions are mentioned, but not considered legitimate. These are *as-sawm ala as-sawm* (bargain over the bargain), *al-bai ala al-bai* (sale over the sale) and *an-najesh* (bid rigging). The aspect in which they are similar to the auction is that usually someone other than the parties to the contract increases the price of the product that is the subject of the contract. However these transactions are separated from the auction in many ways when examined in detail. Because in these transactions, it damages one of the parties to the contract. Among the topics we examined in our study are types of auctions. Some of them already existed in the past; some of them are newly emerged species today. The auction is divided into two parts: *forced sale by auction* and *voluntary sale by auction*. Forced sale by auction is an auction procedure performed by official authorities, without regard of the owner's consent. For this reason, this type of auction is considered a public law treatment. On the other hand, voluntary sale by auction is a type of auction based entirely on the will of the goods owner. In this type of auction, the owner can sell his goods to the highest bidder or sell them to the lower bidder. In addition, today the type of auction applied by the state and referred to as *closed bidding* is applied. Such auction is considered permissible in Islamic law because it does not contradict the basic principles of Islamic law.

Keywords: Sales, Auction, Bargain Over The Bargain, Sale Over The Sale, an-Najesh.

GİRİŞ

Türkçemizde açık artıma olarak ifade edilen müzayede usulünün eski dönemlerden günümüze kadar birçok toplum tarafından kullanıldığı bilinmektedir. Müzayedenin tarihsel serencamı takip edildiğinde, müzayede, M.Ö. 5. Asra kadar geriye gitmektedir. Babillerde evlenme çağına gelmiş kadınlar, müzayedeye sunulur ve en yüksek fiyat veren kişi ile evlendirilirdi.¹ Antik Roma döneminde ise vergi tahsildarlarının belirlenmesi amacıyla müzayede yapılırdı ve halktan en yüksek vergiyi toplayacağını taahhüt edenlere bu iş, ihale edilirdi.²

Müzayede İslam'dan önce Arap dünyasında da bilenen ve kullanılan bir ihale yöntemi idi. İslamiyet geldikten sonra da müzayede, bir satış şekli olarak Müslümanlar tarafından kullanılmaya devam edildi.³ Hz. Peygamber'in bizzat kendisinin müzayede ile satım yaptığına dair rivayetler⁴ ile sahâbe ve tâbiûn büyüklerinin müzayedenin meşru olduğuna dair ifadeleri bu akdin varlığını ortaya

¹ Herodotus, *Herodot Tarihi*, Çev. Müntekim Ökmen, (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1973), s. 94.

² Cevad Alî (1408/1987), *Târîhu'l-'Arab Kable'l-İslâm*, (b.y.: Dâru's-Sâkî, 1422/2001), 9/300.

³ Alî, *Târîhu'l-'Arab*, 14/83.

⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd., (b.y.: Dâru Risaleti'l-Alemiyye, 1430/2009), "Ticaret", 25 (No. 2198).

koymaktadır.⁵ Tarihi kayıtlar, birçok İslam toplumunda müzayede ile alışverişin yaygın olduğunu göstermektedir.

Osmanlıda iltizam usulüne göre mukâtaalar (vergi gelirleri) belli bir bedel karşılığında özel teşebbüs tarafından tahsil edilirdi. Bu işi üstlenen (mültezim), mukâtaalardan birini, vergisini taksitle vereceğine dair kefil göstererek üzerine almaktaydı. Bu mukâtaalar genellikle üç yıllığına müzayede ile iltizama verilirdi.⁶

Osmanlı Devleti'nde müzayedeyi de içeren kamu ihale sisteminin özel yasalarla düzenlenmesine 1857 (1273) tarihli nizamnâme ile başlanmıştır. Cumhuriyetin ilanından sonra, özel kanunlarla yeniden düzenlenmiştir. Cumhuriyetin ilk dönemlerinde, önce 1925 tarihli 661 sayılı Müzayede, Munakasa ve İthalat Kanunu; daha sonra 1934 tarihli 2490 sayılı Artırma, Eksiltme ve İhale Kanunu çıkarılmıştır. Bu kanunlar çerçevesinde devlet alım, satım, kiralama, yapım ve hizmet gibi ihtiyaçların karşılanması hususunda uygulanması gereken esasları düzenlemiştir.⁷

1983 tarihinde ise 2886 sayılı Devlet İhale Kanunu⁸ yürürlüğe girmiştir ve önceki kanun ilga edilmiştir. Ancak bu kanunun saydamlık ve tam rekabeti sağlayamaması ve bazı kurum ve kuruluşları kapsamaması gibi eksikleri bulunduğu düşünülmüştür. Bu eksiklerin giderilmesi amacıyla 2002 yılında 4734 sayılı Kamu İhale Kanunu kabul edilmiştir. Ancak bu kanun, daha önce yürürlükte olan 2886 sayılı Devlet İhale Kanunu yürürlükten kaldırmamıştır. Bu tarihten itibaren idarenin yapacağı mal veya hizmet alımları, yapım işleri, taşıma işleri ve başka kişilerden taşınmaz mal kiralamaları ihalelerinde 4734 sayılı Kamu İhale Kanunu uygulanmıştır. Bunların dışında kalan iş ve işlemlerde; yani idarenin mal ve hizmet satımları ve kiraya vermeleri gibi devlete gelir getirici nitelikte olanlarda ise 2886 sayılı Devlet İhale Kanunu uygulanmıştır.⁹ Halen bu iki kanun uygulanmaktadır. Buna göre Kamu İhale Kanunu, münakasa (eksiltme) usulü ihalelerde izlenmesi gereken usul ve esasları belirlerken; Devlet İhale Kanunu, müzayede usulü ihalelerdeki usul ve esasları belirler.

Devlet eli ile müzayedenin uygulandığı bir diğer mesele ise cebri icra (icra iflas) yoluyla el konulan malların satımıdır. Gücü yettiği halde borcunu zamanında ödemeyerek temerrüde düşen kişi, icra takibine alınır ve sahip oldukları mallar, borcu miktarınca cebri müzayede ile satılır. Keza bir borçlunun sahip olduğu mallar, borcuna yetmediğinde iflası istenir ve mülkiyetindeki tüm mallar cebri müzayede ile satılır. Bu satıştan elde edilen paralar alacaklılara teslim edilir. Ayrıca rehinli mallar,

⁵ Alî Muhammed Alî Kasım, *Bey'u'l-Mezad fî'l-Fıkhî'l-İslamî ve'l-Kanûni'l-Vad'î*, (İskenderiyye: Dâru'l-Camiatü'l-Cedide, 2002), 128-130.

⁶ Halil Cin - Ahmet Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 1990), 1/380.

⁷ Cengiz Kallek, "Müzayede", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/238.

⁸ Devlet İhale Kanunu (DİK), Resmi Gazete, 18161 (10 Eylül 1983), Kanun No. 2886.

⁹ Kemal Gözler ve Gürsel Kaplan, *İdare Hukukuna Giriş*, (Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım, 2019), 25. Basım, 251.

bölünemeyen tereke malları ve bölünemeyen ortak mallar (izâle-i şüyu) cebri icra yoluyla müzayede ile satılır. Ülkemizde cebri icra ilgili düzenlemeler, 1932 yılı 2004 Sayılı İcra İflas Kanunu'nda¹⁰ yer alır.¹¹

Klasik fıkıh literatüründe müzayedenin meşruiyetine ve müzayede ile ilgili bazı mevzulara değinilmiş olmakla birlikte günümüzdeki kadar ayrıntılı şekilde incelenmemiştir. Müzayede müstakil bir konu olarak ele alınmak yerine; yasaklanmış olan bazı hileli işlemlerden ayırmak ve bu yasaklı işlemlerin aksine müzayedenin câiz bir işlem olduğunu ifade etmek amacıyla incelenmiştir. Burada fakihler genellikle müzayedenin hükmünü ve vasfını zikretmekle yetinmiştir.¹² Müzayede, bey' akdinin kuralları kapsamında değerlendirilmiş olabileceğinden, ayrıca detaylı incelemeye gidilmemiştir. Bununla birlikte fıkıh mezhepleri arasında müzayede konusunu en geniş şekilde ele alanlar ise Mâlikî âlimleridir.¹³

Yapılan araştırma neticesinde müzayedenin hem geçmişte hem de günümüzde vazgeçilmez bir akit türü olduğu dikkatlerden kaçmamıştır. Bu nedenle biz de bu çalışmamızda müzayedenin İslam hukukuna göre tanımını yaparak meşruiyetini ve yapı olarak müzayedeye benzemekle beraber cevâz verilmeyen işlemleri inceleyeceğiz. Ayrıca müzayedenin çeşitlerini ele alarak bunları, çağdaş hukukla mukâyeseli şekilde ele alacağız.

1. Müzayedenin Tanımı

Müzayede, Arapça sözlük anlamı olarak, *artmak, artırmak veya bir şeye ilave etmek* anlamlarına mukabil gelen z-y-d (ز ي د) kökünden türemiştir.¹⁴ Aynı kökten türeyen el-müzâyede (المزايعة) sözcüğü, en az iki veya daha fazla kişinin katıldığı bir eylemi ifade eden mufâale (المفاعلة) fiil grubuna giren bir mastardır. Buna göre müzayede, lügavî anlamı itibariyle “en az iki veya daha fazla kişinin karşılıklı olarak artırması” anlamına gelmektedir.¹⁵ Müzayedenin terim anlamı, lügavî anlamıyla büyük ölçüde uyumaktadır. Ayrıca müzayede ile aynı kökten türeyen ve Arapçada *müzayedenin yapıldığı yer anlamına gelen* mezad (المزاد) sözcüğü, müzayede anlamında kullanılmaktadır.¹⁶

¹⁰ İcra İflas Kanunu (İİK), *Resmi Gazete*, 2128 (19 Haziran 1932), Kanun No. 2004.

¹¹ Baki Kuru vd., *İcra ve İflas Hukuku* (Ankara: Yetkin Yayınevi, 2001), 39-40.

¹² Halid b. Abdülaziz Said, *Ahkamü Bey'î'l-Müzayede fi'l-Fıkhî'l-İslamî* (Riyad: Dâru'l-Meyman, 2011), 48.

¹³ Recep Özdirek, *İslam Hukukunda Akdin Sınırları* (İstanbul: Yedirenk, 2010), 98-99.

¹⁴ Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'Arûs Min Cevâhiri'l-Kamûs* (b.y.: Dâru'l-Hidaye, ts.), 8/155; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî, *Mu'cemü Mekayîsi'l-Luga*, (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), “z-y-d”, 3/40.

¹⁵ Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâga*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1419/1998), “z-y-d”, 429; Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-Kari Şerhi Sahihî'l-Buhari* (Beyrut: Dâru İhyâü't-Turâsî'l-Arabî, ts.), 11/260.

¹⁶ Ebu'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru sâdir, 1414/1994), “z-y-d”, 3/199.

İslam hukukçuları, müzayedeyi terim olarak şu şekilde tarif etmektedir: “Müzayede, mal sahibinin malını müzayede sunduğunu ilan etmesi üzerine, bu malı satın almak isteyenlerin birbiri üzerine fiyat artırımında bulunması ve en son artıran kişinin malı satın almasıdır.”¹⁷ Bu tanımda müzayede usulü ile satım akdinin açıklandığı görülmektedir.

İslam hukuku kaynaklarında müzayede, çoğunlukla “bey’u’l-müzayede (بيع المزايعة)” (müzayede satımı) tamlaması ile ifade edilmektedir.¹⁸ Kanaatimizce bu izafenin aslı, “el-bey’u bi’l-müzayede (البيع بالمزايعة)” (müzayede ile satım) iken cer harfi olan “bâ” hafzedilmiş ve sonuç sebebe izafe edilmiştir.¹⁹ Muhtemelen bu sebeple bazı çağdaş hukukçular, “el-bey’u bi’l-müzayede” (açık artırma ile satım) şeklinde bir kullanım tercih etmektedir.

Türk Borçlar Kanunu’na (TBK) göre;

“Açık artırma yoluyla satış (müzayede); yeri, zamanı ve koşulları önceden belirlenerek, hazır olanlar arasından en yüksek bedeli öneren ile yapılan satıştır.”²⁰

Tariflerden de anlaşıldığı üzere müzayede, genellikle bir akit veya satım akdi olarak ifade edilmektedir.²¹ Ancak asıl itibarıyla müzayede, doğrudan bir akit olmaktan ziyade, neticesinde akit meydana getiren ve bu akitteki fiyatın belirlenmesinde kullanılan özel bir yöntemdir.²² Müzayede yöntemi neticesinde meydana gelen akitler ise genellikle satım ve kira akitleridir. Ayrıca ilke olarak İslam hukukunda diğer akitlerde de müzayede usulü ile işlem yapılmasında bir sakınca görülmemiştir. Örneğin bir gayrimenkul, müzayede usulü ile satıldığında, bunun neticesinde satım akdi meydana gelmekte ve satım akdinin hükümleri geçerli

¹⁷ Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1414/1993), 15/76; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Ravzatü’l-Tâlibîn ve ‘Umdetü’l-Müttakîn*, thk. Zuheyr Şavuş, (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslamiye, 1412/1991), 3/415; Komisyon, “müzayede”, *el-Mevsûatü’l-fikhiyye el-Kuveytiyye*, (Kuveyt: Dâru’s-selâsil, 1404-1427/1984-2006), 37/86; Said, *Müzayede*, 49.

¹⁸ Komisyon, “müzayede”, 86; Said, *Müzayede*, 49. Kaynaklarda bunun eş anlamlısı olan “bey’u men yezîd (بيع من يزيد)” kavramı da kullanılmaktadır. Örnek için bk. Ebû’l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Ferganî el-Merginânî, *el-Hidâye fi’ş-Şerhi’l-Bidayeti’l-Mübtedi*, thk. Talal Yusuf, (Beyrut: Dâru İhyâu’t-Türâsi’l-Arabî, ts.), 3/54.

¹⁹ Buna benzer kullanımlar, Arap dilinde oldukça fazladır. Örneğin “sehiv secdesi (سجدة السهيو)” (sehiv sebebiyle secde) ve “tilâvet secdesi (التلاوة سجدة)” (tilâvet sebebiyle secde) tamlamalarında sonuç sebebe izafe edilmiştir. Bk. Abdünnebi b. Abdürresûl Ahmed Negrî, *Düstûru’l-Ulemâ*, (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-İlmiyye, 1421/2000), 2/119.

²⁰ Türk Borçlar Kanunu (TBK), *Resmi Gazete*, 27836 (4 Şubat 2011), Kanun No. 6098, md. 274.

²¹ Çağdaş İslam hukukçusu Şebir, müzayedeye bazen “akit” bazen de “satım” denilmesinin sebebinin, müzayedenin akit ve satıma vesile olmasından kaynaklandığını ifade eder. Bk. Muhammed Osman Şebir, “Akdü Bey’i’l-Müzayede beyne’ş-Şerî’ati ve’l-Kanun”, *Buhûs Fikhiyye fi Kadâyâ İktisâdiyye Mu’asıra*, (Ürdün: Dâru’n-Nefâis, 1418/1998), s. 782.

²² Zarife Şenocak, “İnternette Kurulan Açık Artırma İle Satım Sözleşmesi”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 50/3, (1 Ağustos 2001), 98.

olmaktadır; müzayede usulü ile kiraya verildiğinde ise müzayedenin sonunda kira akdi meydana gelmekte ve kira akdinin hükümleri geçerli olmaktadır.

Günümüz Türk hukukuna göre müzayede neticesinde meydana gelen akitler ise satım, kira, trampa²³ ve mülkiyetin gayri ayni hak²⁴ tesisidir.²⁵ Gerek İslam alimlerinin gerekse günümüz hukukçularının müzayede neticesinde sadece satım akdini esas almaları ve müzayedeyi buna göre tarif etmeleri, müzayedenin çoğunlukla satım akdi için kullanılmasından kaynaklanmaktadır.

Bu açıklamalardan sonra müzayedeyi şu şekilde tarif edebiliriz: “Müzayede; Yeri, zamanı ve koşulları önceden duyurularak, kira ve satım gibi akitleri inşa etmek ve hazır olanlar arasında en yüksek bedeli önereni belirlemek için kullanılan bir yöntemdir.”

Günümüz Türkçesinde *artırma*, *açık artırma* ve *mezat* gibi kavramlar müzayede ile eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Ayrıca müzayede için ihale kavramı da sıkça kullanılmaktadır. Asıl itibariyle ihale kavramı, bir şemsiye kavram olarak hem müzayedeyi hem de münakasayı (eksiltme) içermektedir.²⁶ Ayrıca hukuk dilinde “ihale etmek” deyimini, “bir şeyi veya işi en uygun görülene bırakmak” anlamında kullanılmaktadır.²⁷

2. Müzayede Akdinin Meşruiyeti

İslam hukukçuların çoğunluğu, müzayedeyi mubâh görmektedir. Hatta bu konuda icma'ın vâki olduğu dahi ifade edilmiştir. Bununla birlikte müzayedenin mekruh olduğu görüşünde olanların yanı sıra *ganimet* ve *miras* satımları dışında mekruh olduğu kanaatinde olanlar da vardır. Ancak Hanefî, Malikî, Şâfiî, Hanbelî, Zâhirî, Zeydiyye, İmâmiye ve İbâziye mezhepleri müzayede akdini mubâh kabul etmektedir.²⁸ Görüldüğü gibi Sünnî ve Şîî gibi çeşitli mezheplerin dahil olduğu önemli

²³ Trampa: Bir malın para aracılığı olmaksızın doğrudan doğruya başka bir mal ile değiştirilmesi, değiş tokuş, takas.

²⁴ Mülkiyetin gayri ayni hak tesisi, bir mal üzerinde mülkiyet hakkı dışında, süknâ hakkı hariç olmak üzere irtifak hakları ile kat irtifakı tesisi işleridir.

²⁵ Gözler, *İdare*, 250-251.

²⁶ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), “İhale”, 234; Komisyon, *Türk Hukuk Lûgatı*, (Ankara: Başbakanlık Basımevi Yayınları, 1991), “İhale”, 170.

²⁷ Genel Türkçe Sözlük, “İhale Etmek” (Erişim 5 Nisan 2021).

²⁸ Serahsî, *Mebcut*, 15/76; Ebü'l-Hâsen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr fi Fıkhi Mezhebi's-Şâfiî*, thk. Ali Muhammed Ma'ud - Adil Ahmed Abdulmevcûd, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999), 5/344; Ebû Muhammed Abdullah b. Ebî Zeyd Abdirrahmân el-Kayrevânî, *en-Nevâdir ve'z-Ziyâdât 'alâ Mâ Fi'l-Müdevvene*, thk. Abdu'l-Fettah Muhammed el-Hulû vd., (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1999), 6/442; Ebü'l-Ferec b. Kudâme Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *eş-Şerhu'l-Kebîr*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî vd., (Kahire: y.y., 1414/1995), 11/180-181; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî, *el-Muhallâ bi'l-âsâr fi Şerhi'l-Mucellâ bi'l-İhtisâr*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, , ts.), 7/370.

bir çoğunluk müzayedeyi mubâh görmektedir. Biz de öncelikle müzayedeyi mubâh görenlerin; daha sonra müzayedeyi mekruh görenlerin delillerini sunmak istiyoruz.

Müzayedenin mubâh olduğuna dair getirilen en önemli delil, Hz. Peygamber'in bizzat kendisinin müzayede usulü ile satım yaptığını aktaran rivayettir. Bu rivayete göre sahâbeden biri, Hz. Peygambere gelerek kendisine yardımda bulunmasını ister. Hz. Peygamber, ona elinde neyin olduğunu sorar; o da bir kilim ile bir bardağı olduğunu söyler. Bunun üzerine sahâbîden onları kendisine getirmesini ister. Olay devamında şöyle gelişir:

“...Daha sonra Hz. Peygamber her iki eşyayı eline alıp “Bu kilimi ve bardağı kim satın alır?” diye seslendi. Sahâbeden biri “O ikisini bir dirheme satın alırım” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber “bir dirhemden fazla veren var mı? diye iki veya üç defa tekrarladı. Başka bir sahâbî, “iki dirheme ben satın alırım” deyince Hz. Peygamber bu eşyaları o kişiye sattı. Daha sonra iki dirhemi alıp ensariye verdi...”²⁹

Görüldüğü gibi Hz. Peygamber, sahâbînin eşyalarını satmak için öncelikle müzayede usulü ile satım duyurusunu (ilân) yaptı. Bu ilânı duyan bir müşteri fiyat teklifinde bulundu. Hz. Peygamber ise bunu yeterli bulmadığı için ilan etmeye devam etti ve orada bulunan başka biri, fiyatı artırdı. Bunun üzerine Hz. Peygamber malı birincisine değil; daha yüksek fiyat veren ikinci kişiye sattı. Hz. Peygamber'in fiili olarak yaptığı bu satış muamelesi, müzayedenin cevâzını savunanların en açık delilidir.³⁰

Râvilerden ikisi zayıf olduğu gerekçesiyle yukarıdaki hadis, bazı hadis bilginleri tarafından zayıf görülmektedir.³¹ Tirmizî gibi muhaddisler, bu hadisi hasen hadis kategorisinde değerlendirmektedir.³² Dolayısıyla muhaddisler, bu hadisin senedi hakkında ihtilaf etmektedir. Fakat fakihler, genellikle bu hadisi sahih görmekte ve müzayedenin cevâzına dair delil olduğunu ifade etmektedir.³³ Onlar, genellikle nassa, kıyasa ve sahâbe uygulamalarına aykırı gelmediği takdirde, isnad bakımından zayıf olsa da şer'î meselelerde, bu gibi hadisler ile amel etmektedirler.³⁴

Müzayedenin cevâzına doğrudan değil, dolaylı olarak delil sayılabilecek rivayetler, isnad zinciri bakımından daha güçlü görünmektedir. Bu sebeple bunlar da müzayede için delil getirilmektedir. Bunlardan birisine göre kölesine, ölümünden

²⁹ İbn Mâce, “Ticaret”, 25 (No. 2198).

³⁰ Aynî, *Umdetü'l-Kari*, 11/260.

³¹ Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Nuhabü'l-Efkâr fî Tenkîhi Mebâni'l-Ahbâr*, thk. Ebû Temim Yasir b. İbrahim, (Katar: Vezaretü'l-Evkaf ve Şuuni'l-İslamiyye, 1429/2008), 8/36.

³² Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah ez-Zeylaî, *Nasbü'r-râye li-tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye*, thk. Muhammed 'Avvâme, (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1418/1997), 4/23.

³³ Zeylaî, *Tebyîn*, 4/67; Mâverdî, *el-Havi'l-Kebir*, 5/344; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Muğni*, (b.y.: Mektebetü Kahire, 1388/1968), 4/161.

³⁴ Said, *Müzayede*, 99.

sonra azat olduğunu³⁵ söyleyen bir sahâbî, daha sonra fakir düşmüş ve bu kölenin bedeline muhtaç olmuştur. Bu durumu Hz. Peygamber'e arz etmesi üzerine, olay şu şekilde gelişmiştir:

“... Hz. Peygamber, köleyi alarak ‘bunu benden kim satın almak ister?’ dedi. Nuaym b. Abdillâh onu bir fiyat karşılığında satın aldı. Sonra Hz. Peygamber, o parayı Ebû Mezkur'a verdi ...”³⁶

Hadisteki ifadeye göre karşılıklı artırma olmadığından bu hadisin müzayedenin cevâzına delil olamayacağı ifade edilmiştir. Çünkü sadece birinin teklifi üzerine satış gerçekleşmiş ve başka biri artırmamıştır. İbn Battâl el-Kurtubî (öl. 449/1057) ise Hz. Peygamber'in “benden bunu kim satın almak ister?” sorusunun, malı müzayedeye (artırmaya) sunduğuna işaret ettiğini ve bu şekilde müflisin malını satarak borçlunun borcunu ödemesini sağlamak istediğini belirtir.³⁷

Müzayedenin mubâhlığına dair icma'ın da vâki olduğu ifade edilmektedir. İcma'ı delil getirenler, müzayedenin Müslüman halkların çarşılarında sıkça başvurulmuş bir akit yöntemi olduğunu ve cevâzında tüm fakihlerin ittifak ettiklerini belirtmektedir.³⁸ Fakat müzayedenin mekruh olduğu görüşünde olanlar ve dolayısıyla muhalefet edenler de mevcut olduğu bilinmektedir. Bundan dolayı bu konuda icma'ın vâki olduğunu söylemek zor görünmektedir. Muhalefet edenler, biraz sonra ele alacağımız gibi, Ebû İmrân İbrâhîm en-Nehâî (öl. 96/714) ve Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) gibi tâbiînden kimselerdir. Özellikle Hanefî fıkıh usulüne göre değerlendirildiğinde bu bilginlerin muhalefeti, sahabe icma'ının gerçekleşmesine engel olmaktadır.³⁹ Sahabeden sonraki asırlarda icma'ın gerçekleşmiş olup olmadığı meselesine gelince, sonraki dönemlerde fakihlerden bir kimsenin müzayedeye karşı olumsuz tavır takındığına dair bir bilgiye rastlamadık. Ayrıca bu konuda icma'ın vuku olduğunu dile getirenler, fıkıh mezheplerin teşekkülünden sonra yaşayan müçtehitlerdir. Bu sebeple sonraki asırlarda sükûtî icma'ın vuku bulmuş olabileceği kanaatindeyiz.

³⁵ Bu şekildeki köle azadına *tedbir* (التدبير); köleye de *müdebber* (المدير) denir.

³⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Buyu”, 59 (No. 2141); Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhya'it-Tûrasi'l-'Arabî), “Zekat”, 41, “Eymân”, 58.

³⁷ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn b. Hacer Ahmed Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-Bari Şerhü Sahihi'l-Buhari*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1960), 4/354.

³⁸ Abdurrahman b. Abdullah el-Ba'lî el-Hanbelî, *Keşfü'l-Muhâdarât*, thk. Muhammed b. Nasır el-'Acemî, (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmîyye, 1423/2002), 1/371; Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/161.

³⁹ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü'l-fıkıh (Usûlü's-Serahsî)*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ty.), 2/114; Muhammed Salih Aslan, *İbrahim en-Nehâî'nin Fıkıh Tarihindeki Yeri ve Hanefî Mezhebine Etkisi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 102.

Müzayedenin mubâh olduğuna dair sahâbe ve tâbiûn uygulamalarından da örnekler mevcuttur. Hz. Ömer'in sadaka edilmiş bir deveyi müzayede ile sattığına;⁴⁰ keza Hz. Ömer döneminde Kûfe valiliğini yapan Mugire b. Şu'be'nin (öl. 50/670) ganimet mallarını müzayede usulü ile sattığına dair rivayetler mevcuttur.⁴¹ Daha sonraki dönemlerde müzayede ile ticaret yapılmaya devam edildiği ifade edilmektedir. Örneğin Ömer b. Abdülaziz'in (öl. 101/720) kölelerin müzayede ile satımı için görevlendirdiği memurları olduğu rivayet edilmektedir.⁴² Muhammed Hamidullah, Hz. Peygamber döneminde mezatçılığın bir meslek olarak mevcut olduğunu ifade etmektedir.⁴³

Çağdaş İslam hukukçuları tüm bu rivayetlerin İslam'ın ilk asrında müzayedenin yaygın olduğuna işaret ettiğini; müzayede hakkında herhangi bir yasaklama olsaydı, ilk başta o dönemde yaşayan sahâbe ve tâbiûnun karşı çıkacağını; ancak onların müzayedeye karşı çıktıklarına dair herhangi bir rivayetin olmadığını; bu durumun da onların müzayedenin kullanılmasına rıza gösterdiklerini ifade etmektedir.⁴⁴

Çağdaş İslam hukukçuları, toplumun maslahatı için müzayedenin gerekli olduğunu dile getirmektedir. Müzayede, çoğu zaman fakirlerin, borçluların ve malı elinde kalan esnafın mallarını hızlıca satmasına ve ihtiyaçlarını karşılamasına yardımcı olmaktadır. Diğer taraftan devletin hacizli malın satımında, müzayede yöntemini tercih etmesi, borçlunun ve alacaklının maslahatı için gerekli görülmektedir. Zira müzayedeye konu olan mal, teklif veren müşteriler sayesinde mümkün olan en yüksek fiyata ulaşır. Malın yüksek fiyata satılması da hem borçlunun hem de alacaklının menfaatine olacaktır. Ayrıca bazen ortaklar veya varisler arasında paylaşılması mümkün olmayan bir mal müzayede ile satılarak problem giderilir. Şayet müzayede akdi terkedilirse, fakirler, ihtiyaçlarını karşılamak için malını satmakta zorlanacak, malını satmak isteyen tüccar malı gerçek değerinde satamayacağı için zarara uğrayacaktır.⁴⁵

Tâbiûndan olan Hasan-ı Basrî (öl. 110/728), İbn Sîrîn (öl. 110/729), Evzâî (öl. 157/774) ve İbn Râhûye (öl. 238/853) ganimet ve miras malların satımı dışında müzayedenin yapılmasını mekruh görmektedir.⁴⁶ Onların dayandıkları delillerinden biri, kendisine müzayedenin hükmü sorulduğunda, Abdullah b. Ömer'in (öl. 73/693) verdiği cevabı ihtiva eden rivayettir:

⁴⁰ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, *el-Musannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1988), 4/286, (No. 20200).

⁴¹ İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, 4/287, (No. 20206)

⁴² İbn Hazm, *Muhallâ*, 7/373-374.

⁴³ Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, Çev. Salih Tuğ, (Ankara: İmaj Yayınları, 2003), 2/991.

⁴⁴ Kasım, *Bey'u'l-Mezad*, 128-130.

⁴⁵ Kasım, *Bey'u'l-Mezad*, 131.

⁴⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-Bari*, 4/354.

“... İbn Ömer şöyle dedi: Hz. Peygamber, ganimet ve miras malların satışı dışındaki alışverişlerinizde sizden birinin, kardeşinin satışı üzerine satış yapmasını yasaklamıştır.”⁴⁷

Bu görüş sahipleri, bu rivayetten hareketle, ganimet ve miras mallarında müzayede yönteminin kullanılmasını câiz; bunların dışındaki ticaret mallarında kullanılmasını mekruh görmüştür. Onlar, bu hadisin, Hz. Peygamber’in bir sahâbînin eşyalarını müzayede ile satışını konu olan hadisi takyid ettiğini ifade etmiştir.⁴⁸

Mutlak olarak müzayedeyi mubâh görenler, bu rivayetin zayıf olduğunu, zayıf olan bir rivayetin de mutlak bir hükmü takyid edemeyeceğini belirtmektedir. Zayıf olmasının nedeni de bu rivayetin isnad zincirinde bulunan Abdullah b. Lehi’a (öl. 174/790) hakkında yapılan tenkitlerdir.⁴⁹ Söz konusu râvi için Nesai, onun rivayetlerinin zayıf olduğunu belirtmiş⁵⁰; Süyûtî (öl. 911/1505) de onu müdellis olarak vasıflandırmıştır.⁵¹ Keza söz konusu hadis, sahih bile kabul edilse, yine de bu görüştekiler için delil olamayacağı ifade edilmektedir. Zira bu hadiste zikredilen *ganimet* ve *miras* kavramları, umumun efratlarından bazılarının zikri kabilindedir. Diğer bir ifade ile o dönemde en çok ganimet ve miras mallarında müzayede usulü satıldığından dolayı bir nevi, örnek babından bunlar, rivayette zikredilmiştir. Dolayısıyla hadisteki istisna edatından sonra zikredilen *ganimet* ve *miras* kavramlarının, hükmün bağlandığı yer olmadığı ve müzayedenin bunların dışındaki malların satımı için de kullanılmasının meşru olduğu vurgulanmıştır.⁵²

Ebû İmrân İbrâhîm en-Nehâî (öl. 96/714) ve Ebû Bekr Eyyûb es-Sahtiyânî’nin (öl. 131/749) dahil olduğu bir kısım âlim ise ganimet ve miras malların satımı da dahil, tüm ticari işlemlerde müzayede yönteminin kullanılmasını mekruh görmüştür. Bu görüştekilerin en önemli delilleri, pazarlık üzerine pazarlık satımı konusunda rivayet edilen “Müslüman kimse, kardeşinin pazarlığı üzerine pazarlık yapmaz”⁵³ hadisidir. Onlara göre müzayede satışı bu nehiy kapsamına girmektedir.⁵⁴ Onlar bu hadisi zahirine ve umûmuna hamletmek suretiyle Müslüman kişinin kardeşinin pazarlığı üzerine yaptığı her türlü pazarlığı kapsadığını düşünmüş ve kişinin meşru görülmeyen bu şekildeki pazarlığa düşme ihtimalinden dolayı müzayedeyi de mekruh

⁴⁷ Ebü’l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd., (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1424/2004), 3/394 (No. 2826), 3/397 (No. 2827); Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilal b. Esed eş-Şeybânî, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, (b.y.: Müessesetü’r-Risâle, 1421/2001), 9/295 (No. 5398).

⁴⁸ Ebû Abdillâh Muhammed eş-Şevkânî es-San’ânî, *Neylü’l-evtâr şerhu Münteka’l-ahbâr*, thk. ‘Usame’d-Din es-Sabâbiti, (Mısır: Dâru’l-Hadis, 1413/1993), 5/200.

⁴⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü’l-Bari*, 4/354.

⁵⁰ Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *ed-Du‘afâ’ ve’l-Metrûkân*, thk. Mahmûd İbrahim Zaid, (Halep: Dâru’l-V‘ay, 1396/1976), 64.

⁵¹ Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Esmâ’ü’l-müdellesîn*, thk. Mahmûd Muhammed Mahmûd, (Beyrut: Dâru’l-Ceyl, ts.), 66 (No. 29).

⁵² Şevkânî, *Neylü’l-evtâr*, 5/200; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü’l-Bari*, 4/354; Kasım, *Bey’u’l-Mezad*, 141; Said, *Müzayede*, 105-106.

⁵³ İbn Mace, “Ticaret”, 13 (No. 2172); Müslim, “Nikah”, 38, 51, 54, “Buyu”, 9, 10, 12.

⁵⁴ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü’l-Bari*, 4/354.

saymıştır.⁵⁵ Ancak İslam hukukçuların çoğunluğu, müzayededeki kişilerin birbirinin üzerine fiyat artırması, söz konusu hadiste nehiy edilen pazarlık üzerine pazarlıktan farklı olduğunu belirterek bu görüşü sahih görmemektedir.⁵⁶ Müzayedeyi mekruh görenler, ayrıca Hz. Peygamber tarafından müzayedenin yasaklandığını ifade eden bir rivayeti⁵⁷ de delil getirmektedir. Ancak bu rivayet de senedinin zayıf olduğu şeklinde itirazlar edilmektedir.⁵⁸

3. Müzayedeye Benzeyen Yasaklı İşlemler

İslam hukuku kaynaklarında müzayedeye benzeyen; fakat meşru kabul edilmeyen üç mesele zikredilmektedir. Bunlar *pazarlık üzerine pazarlık*, *satım üzerine satım* ve *neceştir*. Bu üç mesele, fıkıh ve hadis kaynaklarında birlikte incelenir ve müzayedenin de bunlardan farklı olduğuna değinilir.⁵⁹ Bunların müzayede ile benzeştikleri ortak yön ise genellikle akdin tarafları dışında birinin akde konu olan malın fiyatını artırmasıdır. Diğer bir ifade ile bu yasaklı işlemler, alıcı ve satıcı pazarlık halinde iken veya sonrasında üçüncü bir kişinin mal için daha iyi bir teklifte bulunması şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu yönü ile yasaklı işlemler, birden fazla müşterinin karşılıklı fiyat artırması şeklinde olan müzayedeye benzemektedir. Ancak ayrıntılı incelendiğinde aralarında önemli farkların olduğu görülecektir. Bundan dolayı öncelikle bu üç meseleyi inceleyip bunların müzayede ile benzerliği ve farklılığı ortaya koyacağız.

3.1. Pazarlık Üzerine Pazarlık

Pazarlık üzerine pazarlık⁶⁰, “taraflar birbiriyle akdi kurmaya meylettiği sırada başka birinin gelip satıcıya daha yüksek fiyat teklifinde bulunması; ya da müşteriye malın daha iyisini veya aynı tür malı daha düşük fiyata pazarlamasıdır.”⁶¹ Dolayısıyla pazarlık üzerine pazarlık, akitte bulunan taraflar dışında üçüncü kişinin, taraflardan

⁵⁵ Ebü'l-Abbâs Ziyâüddîn Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Müfhim limâ eşkele min Telhîşi kitâbi Müslim (el-Müfhim şerhu Şahîhi Müslim)*, thk. Muhyiddin Dîb Müstû ve diğerleri, (Dimaşk/Beyrut: Dâru İbn Kesîr/Dâru'l-Kelemi't-Tayyib, 1417/1996), 4/108; Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî el-Kâdî, *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâ'id (fî şerhi Sahîh)i Müslim*, thk. Yahyâ İsmâil, (Mısır:1419/1998, Dâru'l-Vefâ'), 4/283.

⁵⁶ Serahsî, *Mebûât*, 15/76; Merginânî, *el-Hidaye*, 3/54; Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 5/344; İbn Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/161.

⁵⁷ “Hz. Peygamber'den müzayede satışını yasakladığını işittim.” Dârekutnî, *es-Sünen*, 3/394 (No. 2826), 3/397 (No. 2827); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 9/295 (No. 5398).

⁵⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-Bari*, 4/354.

⁵⁹ Kâsânî, *Bedâi'*, 5/232-233.

⁶⁰ Pazarlık üzerine pazarlığın Arapça ifadesi “*es-sevm a'lâ's-sevm* (السوم على السوم) veya *es-sevm a'lâ sevmi ahîhi ev ğayrihi*” (السوم على سوم أخيه) şeklinde olup *pazarlık* anlamına gelen *sevm* (سوم) kelimelerinden terkip edilmiştir. Bk. İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, “s-v-m”, 12/310.

⁶¹ Ahmed b. Abdilganî b. Ömer ed-Dimaşkî İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992), 5/102; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-Bari* 4/353; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-Matlab fî Dirâyeti'l-Mezheb*, thk. Abdulazim Mahmûd ed-Dîb, (Cidde: y.y., 1428/2007), 5/437.

birine yeni teklifte bulunması şeklinde ortaya çıkmaktadır. Üçüncü kişinin yeni teklifi iki şekilde meydana gelir:

1. Üçüncü şahsın müşteri vasfıyla ilk müşterinin fiyatı üzerine fiyat artırması.
2. Üçüncü şahsın satıcı vasfıyla benzer bir malı ilk satıcının fiyatından daha düşük fiyatla müşteriye sunması.

Bu iki maddenin dayandığı delil, ayrı rivayetlerle gelen iki hadistir. Bunlardan biri, “Müslüman kimse kardeşinin pazarlığı üzerine pazarlık etmez...”⁶² hadisi ve “Bir kısmınız kardeşinin satım akdi üzerine satım yapmasın...”⁶³ hadisidir. Hanefî ve Mâlikîler, birinci hadisi, birinci maddeye; ikinci hadisi ikinci maddeye yorumlamaktadırlar. Dolayısıyla onlar, her iki hadisin de *pazarlık üzerine pazarlık* hakkında olduğu görüşündedirler.⁶⁴ Fakat Şâfiî ve Hanbelîler, birinci hadisin pazarlık üzerine pazarlığın yukarıdaki iki maddeyi de kapsadığını; ikinci hadisin ise sonraki bölümde ele alacağımız satım üzerine satım için olduğu görüşündedir.⁶⁵

Netice itibariyle pazarlık üzerine pazarlık, taraflar arasında malın fiyatında anlaşma sağlanıp akdin icab-kabul ile tamamlanacağı sırada, üçüncü bir kişinin müdahalesi söz konusudur. Şayet malın fiyatında henüz anlaşma sağlanmamış ise üçüncü bir kişinin müdahale etmesi, pazarlık üzerine pazarlık kapsamında değil; müzayedede kapsamında değerlendirilir.⁶⁶ Ayrıca taraflardan birinin icapta bulunup diğeri kabulde bulunmaması sırasında başkasının pazarlığa müdahil olması da müzayedede kabul edilir.⁶⁷

Pazarlık üzerine pazarlığın yasağıyla ilgili delil, yukarıda ifade ettiğimiz iki hadise dayanmaktadır. Bununla birlikte bu şekildeki davranışın kişileri zarara uğrattığı ve toplumda ifsada sebebiyet vereceği ifade edilmiştir. Bunlara dayanarak Hanefîler, bunu tahrîmen mekruh olarak görürken;⁶⁸ cumhur, haram kabul etmiştir.⁶⁹ Aynı delillere dayanarak Hanefîlerin farklı hükmi sonuçlara ulaşmalarının sebebi, onların fıkıh usulü görüşlerindeki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Bu konuda farklı bir görüş de Şâfiî'ye aittir. O, pazarlık üzerine pazarlık yapan kişinin, bunun

⁶² İbn Mace, “Ticaret”, 13 (No. 2172); Müslim, “Nikah”, 38, 51, 54, “Buyu”, 9, 10, 12.

⁶³ İbn Mace, “Ticaret”, 13 (No. 2171); Buhari, “Buyu”, 58 (No. 2139); Müslim, “Nikah”, 50, 51, “Buyu”, 8.

⁶⁴ Kemâlüddîn Muhammed es-Sivâsî İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadir*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 6/477; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, Kahire: Dâru'l-Hadis, 1425/2004), 3/183.

⁶⁵ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Me'ânî elfâzi'l-Minhâc*, (b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 2/390-391; Ebü'l-Ferec İbn Kudame, *Şerhu'l-Kebîr*, 11/177-178.

⁶⁶ Mâverdî, *el-Havi'l-Kebir*, cilt: 5 s. 345.

⁶⁷ Zeylaî, *Tebyîn*, 4/67.

⁶⁸ Merginânî, *el-Hidâye*, 3/53.

⁶⁹ Mâverdî, *el-Havi'l-Kebir*, 5/343; Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şirâzî, *et-Tenbîh fî fûrû'i'l-fikhi's-Şâfi'i*, (Beyrut: Merkezu'l-Hedemati ve'l-Ebhasi's-Sekafeti, 1403/1983), 96; Kayrevânî, *en-Nevâdir*, 6/442; Muvaffakuddîn b. Kudâme, *el-Muğni*, 4/161.

yasaklandığına dair bilgisi varsa günahkar olduğu; aksi halde günahkar olmadığı görüşündedir.⁷⁰

Malikî ve Hanefilere göre pazarlık üzerine pazarlığın vuku bulması için öncelikli şart, tarafların kendi aralarında akit yapmaya meyletmeleridir. Bu “meyletme” ise semenin belirlenmiş olması ile açıklanmaktadır.⁷¹ Dolayısıyla taraflar arasında semen belirlenmemişse başkasının taraflardan birine yeni teklifte bulunması câiz görülmektedir. Bu durumda bu yeni teklif, pazarlık üzerine pazarlık değil, müzayede sayılmaktadır.

Şâfîî ve Hanbelilere göre de pazarlık üzerine pazarlığın haram sayılması için önceki akitte, taraflar arasında malın ücretinde anlaşma sağlanmış olması gerekmektedir.⁷² Şâfîîlere göre taraflar arasında ücret konusunda anlaşma sağlanmadan evvel rızaya delalet eden bir emare olmakla birlikte sarih ifadenin olmaması durumunda -mesela satıcının teklif edilen fiyat üzerinde başkasıyla istişare yapacağını söylese veya bir şey söylemese- mezhep içinde iki görüş vardır. Çoğunluğa göre sükût, rızaya delalet etmediği için üçüncü bir şahsın pazarlıkta bulunmasında bir sakınca yoktur.⁷³ Dolayısıyla bu görüşe göre sarih bir ifade olmadığından üçüncü şahsın yeni teklifte bulunması, müzayededeki pey sürme olduğu düşünülerek câiz görülmektedir.

Netice itibariyle pazarlık üzerine pazarlığın müzayededen ayrıldığı husus, akdin tarafları arasında fiyat vb. konularda anlaşma sağlanıp sağlanmadığı ile ilgilidir. Pazarlık üzerine pazarlık, alıcı ve satıcı arasında fiyat belirlenip akit yapmak üzerine tarafların rızası olduğu sırada meydana gelmektedir. Müzayede ise taraflar arasında henüz ortada bir anlaşma yokken müşteriler fiyat artırmaktadır. Çünkü müzayedede satıcı, her teklif sonrasında hazır bulunanlara seslenerek daha yüksek teklifin olup olmadığını sorar ve satıcının bu şekildeki duyurusu, en yüksek teklife ulaşmaya kadar devam eder. Daha yüksek teklif çıkmayacağı anlaşıldığında, satıcı, isterse en yüksek teklif sahibine malı ihale eder, isterse de ihale etmez. Satıcı en yüksek teklif üzerine malı ihale ettiğinde ise müzayede nihayet bulur ve akit kurulur.⁷⁴

Bu bilgiler ışığında bu iki kavram değerlendirildiğinde, müzayedede satıcının, en yüksek teklif üzerinde karar kılınmaya kadar, -en yüksek teklif hariç olmak üzere- önceki hiçbir teklifi kabul etmediği; dolayısıyla bu tekliflere rızasının olmadığı anlaşılmaktadır. Diğer bir ifade ile müzayededeki teklif vermeler, satıcının bir önceki teklifteki fiyat ile satış yapmak istemediği için devam etmektedir. Pazarlık üzerine pazarlıkta ise iki taraf arasında bir pazarlık yapılmış ve bu pazarlıkta malın vasfı, cinsi, fiyatı vb. konular konuşulmuş ve akdi tamamlama üzerine anlaşma sağlanmış; ancak

⁷⁰ Cüveynî, *Nihâyetü'l-Matlab*, 5/ 38.

⁷¹ İbnü'l-Hümmam, *Fethü'l-Kadir*, 6/476.

⁷² Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 2/390; Ebü'l-Ferec İbn Kudame, *Şerhu'l-Kebîr*, 11/181-182.

⁷³ Ebü'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr el-İmrânî el-Yemânî, *el-Beyân*, thk. Kasım Muhammed en-Nuri, (Cidde: Dâru'l-Minhac, 1421/2000), 5/349.

⁷⁴ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed el-Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl fi-şerhi Muhtasarı Halîl*, (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1412/1992), 4/238.

henüz icab ve kabul ile akit kurulmamıştır. İşte bu sırada, yani akit tamamlanmadan önce, başka birinin gelip taraflardan birine daha iyi teklifte bulunması, pazarlık üzerine pazarlıktır. Sonuç olarak başka birinin daha iyi teklifte bulunması, diğer bir ifade ile pazarlık üzerine pazarlık yapması, müzayededeki müşterilerin birbiri ile yarışarak satıcıya daha iyi teklifte bulunmasına benzemektedir; ancak ikisi arasında başka bir açıdan önemli bir fark vardır: Müzayedede müşteriler tekliflerini, satıcının önceki teklife rıza göstermedikten sonra vermekte iken; pazarlık üzerine pazarlıkta, üçüncü kişi teklifini, kurulmak üzere olan bir akitte tarafların birbiri ile akdi kurmaya yönelik rıza gösterdikten sonra, vermektedir.

Simsarın görevli olduğu bazı akitlerde pazarlık üzerine pazarlığın yapılması, câiz görülmektedir. Bir malın satışını yapmakla görevlendirilen simsar, bazen mal sahibi tarafından akdi tamamlamakla yetkilendirilmekte; bazen de yetkilendirilmemektedir. Birinci durumda, yani simsarın akdi tamamlamakla yetkilendirildiği durumda, simsar, akitte anlaşılan fiyatı, mal sahibine bildirmeksizin satış yapabilmektedir. Bu şekildeki simsar, mal sahibi konumunda kabul edildiğinden bir müşterinin verdiği fiyat teklifine razı olur, akit yapmaya meylederse üçüncü bir şahsın fiyat artırması câiz görülmemektedir.⁷⁵ İkinci durumda ise, yani simsarın akdi tamamlamakla yetkilendirilmediği durumda, simsar, satacağı mal ile ilgili bir fiyat teklifi aldığı anda, bu fiyat teklifini mal sahibine bildirmeden satış yapamamaktadır. Simsar, söz konusu müşteri ile pazarlık yapmış ve belirli bir fiyat üzerinde anlaşmış olsa bile, henüz mal sahibinin onayını almadığından, bu sırada üçüncü bir kişinin yeni teklifte bulunması câiz görülmektedir. Buradaki üçüncü kişinin yeni teklifi, pazarlık üzerine pazarlık sayılmamaktadır.⁷⁶ Çünkü pazarlık üzerinde pazarlığın meydana gelmesi için akdin taraflarının fiyatta anlaşmış ve akit yapmaya meyletmış olmaları gerekmektedir. Simsarın olduğu bu durumda ise mal sahibi, akit meclisinde bulunmadığından müşteri tarafından teklif edilen fiyata razı olup olmadığı henüz belli değildir. Bu sebeple üçüncü kişinin, bu esnada fiyat artırması câiz görülmektedir.⁷⁷ Şayet simsar, teklif edilen fiyatı mal sahibine bildirir, o da bu fiyata razı olursa, bu sırada başka birinin teklifte bulunması, pazarlık üzerine pazarlık kapsamında değerlendirilmektedir.⁷⁸

Bazı Şâfiî âlimleri, taraflardan birinin diğerini aldatmaya çalışması (gabn-ı fâhiş) durumunda, başka birinin pazarlığa katılmasını câiz görmektedir. Bu görüş sahipleri, "Din nasihattir"⁷⁹ hadisini delil gösterirler. Buna göre satıcı, müşteriye malın değerinin çok üstünde pazarlarsa veya müşteri, malın değerinin çok altında satın almaya çalışırsa, üçüncü kişinin pazarlık üzerine pazarlık yapmasında bir mahzur görülmemektedir. Bu sebeple bazı Şâfiîler, pazarlık üzerine pazarlığın denilebilmesi

⁷⁵ Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, 4/239.

⁷⁶ Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr el-Merginânî, *el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdül-Kerim Sami el-Cüncü, (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2004), 5/386.

⁷⁷ Hattâb, *Mevâhibü'l-Celîl*, 4/232.

⁷⁸ Burhânüddîn, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 5/386.

⁷⁹ Muslim, "İmân", 95.

için akitte gabn-ı fahiş bulunmama şartını koşmaktadır. Ancak diğer bazı Şâfiî fakihleri söz konusu hadise dayanarak, bu şekildeki yasaklı satımları câiz görmenin doğru olmadığı kanaatindedir.⁸⁰

Pazarlık üzerine pazarlık sonucunda meydana gelen akit, hukukî sonuç açısından fakihlerin çoğu tarafından geçerli kabul edilmektedir. Dolayısıyla pazarlık üzerine pazarlığın vâki olduğu bir akit, hukuken geçerli olup hüküm ifade etmektedir. Serahsî, bu şekilde kurulan akdi, gasp edilmiş bir tarlada namaz kılmanın hükmüne benzeterek, geçerli kabul etmektedir.⁸¹ Merginânî ise pazarlık üzerine pazarlığın, akdin unsurlarında ve sıhhat şartlarında meydana getiren bir fesad olmadığını; harici bir fesad olduğunu ifade etmektedir.⁸² Dolayısıyla yapılan fiil, birini zarara uğrattığı için teklifi hüküm açısından yasaklı iken; bu fiil neticesinde kurulan akit, hukuki şartlar yerine getirildiği için geçerli kabul edilmektedir.

Zâhirî mezhebi ile birlikte Süfyân b. Uyeyne (öl. 198/814) ve İmam Malik'in tercih edilmeyen bir rivayetine göre pazarlık üzerine pazarlık sonucunda meydana gelen akit batıldır. Onlara göre hadislerde yasağı belirten nehiy hitabı, aynı zamanda akdin butlanını da kapsamaktadır.⁸³

Hanbelîlerde ise pazarlık üzerine pazarlığın meydana geliş durumuna göre bu işlemin neticesinde kurulan akdin hukuki sonucu farklı hükümlere tabi tutulmuştur. Önceki akitte taraflar akit yapmaya dair rızalarını sarih şekilde ifade ettiği sırada, üçüncü kişinin pazarlığa girmesi sonucunda kurulmuşsa, bu akit batıldır. Şayet tarafların rızaları olduğu halde, bu rıza sarihî olarak ifade edilmemişse, haram olmakla birlikte yapılan yeni akit, geçerlidir.⁸⁴

3.2. Satım Üzerine Satım

Arapça ifadesi “*el-bey' a'lâ'l-bey'*”⁸⁵ olan satım üzerine satım, şu şekilde tarif edilmiştir: Bir akitte tarafların icab ve kabulünden sonra ve akdin bağlayıcılığın önce başka birinin gelip elindeki malı müşteriye satmak için müşteriden önceki akdi feshetmesini istemesidir.⁸⁶ Tanımda görüldüğü üzere üçüncü şahıs elindeki malı satmak için müşteriye teklifte bulunmaktadır.

⁸⁰ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, (b.s.: Dâru'l-Fikr, ts.), 13/18.

⁸¹ Serahsî, *Mebcut*, 15/75.

⁸² Merginânî, *el-Hidaye*, 3/54.

⁸³ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/370; Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/161; es-Serahsî, *Mebcut*, 15/75; İbn Rüşd, *Bidaye*, 3/183.

⁸⁴ Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn el-Buhûtî, *er-Ravdu'l-mürbi' şerhu Zâdi'l-müstenki' fi ihtisârî'l-Mukni'*, thk: halid b. Ali el-Meşikih, (Kuveyt: Dâru'r-Rekâiz, 2017/1438), 2/216-217; Ebû'l-Ferec İbn Kudame, *Şerhu'l-Kebîr*, 11/180-181.

⁸⁵ البيع علي البيع.

⁸⁶ Ebû'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed el-Mekkî İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetu'l-Muhtâc bi Şerhi'l-Minhâc*, (b.y.: el-Mektebetu't-Ticâriye li Mustafa Muhammed, 1357/1983), 4/314.

Ayrıca üçüncü şahsın daha önce satılan malı satın almak için, önceki satıcının akdi feshetmesini teklif etmesi de bu kapsamda değerlendirilmiştir. Zira “Kardeşinin satışı üzerine satış” hadisindeki “satma” manasındaki “bey” ifadesinin aynı zamanda “satın alma” için de kullanılmaktadır.⁸⁷ Bu ifade için de “alım üzerine alım”⁸⁸ denilmekte ve şöyle tarif edilmektedir: Alım üzerine alım, tarafların icab ve kabulünden sonra ve akdin bağlayıcılığından önce başka birinin aynı malı satın almak için satıcıdan önceki akdi fesh etmesini istemesidir.⁸⁹ Bağlayıcı olmayan durumlar ise genellikle meclis, şart ve ayıp muhayyerlikleri örnek verilmiştir.⁹⁰

Görüldüğü üzere, satım üzerine satım, her ne kadar müzayede gibi taraflardan birine, daha iyi teklif sunarak ortaya çıksa da -örneğin birinin satıcı tarafına daha yüksek fiyat teklif vermesi gibi- akit sona erdikten sonra yapıldığı için müzayededen ayrılmaktadır. Bu ayrımı somut şekilde ortaya koymamız için öncelikle müzayededeki işleyişi kısaca hatırlatmak isteriz.

Müzayedede satıcı, her teklif sonrasında hazır bulunanlara seslenerek daha yüksek teklifin olup olmadığını sorar ve satıcının bu şekildeki duyurusu, en yüksek teklife ulaşıncaya kadar devam eder. Bundan sonra satıcı, isterse en yüksek teklif sahibine malı ihale eder, isterse de ihale etmez. Satıcı en yüksek teklif üzerine malı ihale ettiğinde ise müzayede nihayet bulur ve akit kurulur.⁹¹ Bu bilgilerden anlaşıldığı üzere, müzayedede müşterilerin teklifte bulunmaları, satıcının en yüksek teklif üzerine malı ihale etmeden önceki bir durumdur. Çünkü satıcı ihale etme kararı verdiğinde, en yüksek teklif sahibi ile akdi kurma iradesini ortaya koymakta ve dolayısıyla bu kişinin icabına kabulde bulunmaktadır. Bu aşamadan sonra ise her iki taraf da kurulan bu akdin sorumluluklarını üstlenmiş bulunmaktadır. Dolayısıyla müzayedede teklifler, bu aşamaya gelmeden önce; hatta satıcının en yüksek teklif üzerine ihale etmeden önce verilmelidir.

Satım üzerine satımda ise taraflar arasında kurulmuş bir akit bulunmaktadır; ancak bu akit, meclis veya şart muhayyerliğinden dolayı henüz tarafları bağlayıcı halde değildir. İşte bu aşamada, yani akit bağlayıcı olmadan önce, başka birinin gelip taraflardan birine daha iyi teklifte bulunarak önceki akdi fesih etmesini istemektedir. Bu şekli ile satım üzerine satım yapma, müzayedede müşterilerin birbirini üzerine teklifte bulunmasına benzemekte ise de ikisi arasında başka bir açıdan önemli bir fark vardır: Müzayedede müşteriler tekliflerini, satıcının son kararı vermeden önce, yani akit kurulmadan önce vermekteyken; satım üzerine satımda, üçüncü şahıs teklifini akit kurulduktan sonra vermektedir.

⁸⁷ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi fî tertîbi's-şerâi*, (b.s.: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1406/1986), 5/233.

⁸⁸ الثَّرَاءُ عَلَى الثَّرَاءِ.

⁸⁹ Heytemî, *Tuhfetu'l-Muhtâc*, 4/314-315.

⁹⁰ Heytemî, *Tuhfetu'l-Muhtâc*, 4/314.

⁹¹ Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, 4/238.

Şâfiî ve Hanbelîler, teklifi hüküm açısından satım üzerine satımı, haram kabul etmektedir.⁹² Satım üzerine satımın yasaklandığına dair getirilen delil, “*Bir kısmınız kardeşinin satım akdi üzerine satım yapmasın...*”⁹³ hadisidir. Bu hadise dayanarak Şâfiî ve Hanbelîler, satım akdi gerçekleştirdikten sonra meclis muhayyerliği veya şart muhayyerliği sırasında iken başkasının, müşteriye akdi feshetmeye ikna etmesi yorumunda bulunmuştur.⁹⁴ Dolayısıyla bu mezheplere göre taraflar akit meclisinden ayrılmadan önce üçüncü bir şahsın taraflardan birine yeni teklifte bulunması, satım üzerine satımdır. Keza üçüncü kişinin, şart muhayyerliğini elinde bulunduran kişiye yeni teklifte bulunması da satım üzerine satımdır.

Mâlikî ve Hanefîler ise yukarıdaki hadisi sahih kabul etmekle birlikte, onu *pazarlık üzerine pazarlık* kapsamında değerlendirmektedirler. Onlara göre bu hadisten maksat, taraflar pazarlık halinde iken başkasının müşteriye daha iyi bir teklif sunarak diğer tarafla akit yapmaktan alı koymasındır. Dolayısıyla onlar satım üzerine satımı, pazarlık üzerine pazarlıktan ayırmamakta ve akit meydana gelmeden önceki durumla ilgili olduğunu düşünmektedirler. Onların bu şekilde, yani satım üzerine satımı, pazarlık üzerine pazarlık kapsamında değerlendirmelerinin sebebi, meclis muhayyerliğini kabul etmemelerine dayanmaktadır.⁹⁵ Zira onlara göre bir akitte kabul tarafının kabulde bulunması ile akit, bağlayıcı olur. Bağlayıcılıktan sonra da taraflardan birinin akdi feshetme hakkı yoktur.⁹⁶ Dolayısıyla başka birinin taraflardan birine yeni teklifte bulunması akitte etkisi olamaz.

Malikî ve Hanefîler meclis muhayyerliğini kabul etmemekle birlikte, şart muhayyerliği, ayıp muhayyerliği gibi diğer muhayyerlikleri kabul etmektedir. Bu muhayyerlik sürecinde bir taraf veya her iki taraf birlikte akdi feshetmekte muhayyerdir. Buna göre muhayyerlik dolayısıyla akit bağlayıcı olmadığından, üçüncü şahsın, akdin taraflarından birine gelip bu akdi fesih etmesini istemek suretiyle satım üzerine satımda bulunması söz konusu olabilir. Bu şekilde ortaya çıkan satım üzerine satımın hükmünün ne olacağı ile ilgili Mâlikî ve Hanefî kaynaklarında açık bir ifadeye rastlamadık. Bununla birlikte onların muhayyerlik sürecinde bu şekilde meydana gelen satım üzerine satımı, pazarlık üzerine pazarlık hükmüne tabi tuttıkları kanaatindeyiz. Zira bağlayıcılık kazanmayan bir akdi (satım üzerine satım) bozmak, henüz kurulmayan bir akdin (pazarlık üzerine pazarlık) kurulmasına engel olmaktan daha kötü bir durumdur.

Satım üzerine satım neticesinde kurulan bir akit, teklifi hüküm açısından haram kabul edilmekle beraber, hukukî sorumluluk açısından Şâfiîlere göre geçerli bir

⁹² Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebir*, 5/343.

⁹³ İbn Mace, “Ticaret”, 13 (No. 2171); Buhari, “Buyu”, 58 (No. 2139); Müslim, “Nikah”, 50, 51, “Buyu”, 8.

⁹⁴ Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtâc*, 4/314.

⁹⁵ Ebü't-Tayyib Muhammed Sıddîk el-Kannevcî, *er-Ravzatü'n-nediyye şerhu'd-Düreri'l-behiyye*, thk. Ali b. Hasan el-Halebî, (Riyad: Dâru İbn Kayyim, Kahire: Dâru İbn Affân, 1423/2003), 2/372.

⁹⁶ Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-talîl'l-Muhtâr*, (Kahire: el-Matba'atü'l-Halebî, 1356/1937), 2/5.

akittir. Hanbeliler, Zâhîrîlere göre ise satım üzerine satım neticesinde meydana gelen akit batıldır.⁹⁷

3.3. Neceş

Neceş⁹⁸, “bir kimsenin satın alma kastı olmadığı halde satın almak istiyormuş gibi görünerek, başka bir müşterinin malı satın almasını veya bu mal için daha yüksek fiyat teklifinde bulunmasını sağlamak amacıyla, malı methetmesi veya malın fiyatını artırmasıdır.”⁹⁹ Tanımdan anlaşıldığı üzere, pazarlık halinde olan satıcı ve müşteri dışında, üçüncü bir şahsın akde konu olan malı övmesi veya malın fiyatını artırması sureti ile satıcının haksız kazanç sağlamasına; müşteri tarafının da zarar görmesine yol açmaktadır.

Üçüncü kişinin malı övmesi veya fiyatını artırması, satıcıya daha iyi teklifte bulunması anlamına gelmektedir. Bu şekildeki bir eylem, müzayededeki pey sürme eylemine benzese de üçüncü kişinin niyeti satın almak olmayıp müşteri tarafını kandırmaktır. Bu yönüyle neceş, müzayededen ayrılmaktadır.

Neceş eylemi, normal akitlerde vuku bulmakla birlikte; müzayede yöntemi ile kurulan akitlerde de meydana geldiğini belirtmek isteriz. Örneğin malını müzayedeye sunan mal sahibi, malını daha yüksek fiyata satmak amacıyla, müzayede öncesinde satın alma niyetinde olmayan biriyle gizlice görüşerek onun müzayede esnasında fiyatı kızıştırması üzerine bir anlaşma yapar. Böylece müzayede esnasında diğer müşteriler her yeni teklif verdiklerinde o da artırır ve malın gerçek değerinden daha fazla fiyata satılmasına sebep olur. Günümüzde yapılan bazı müzayedelerde, bu tür hileli artırımların önüne geçilmesi için katılımcılardan geçici teminat alınmaktadır.¹⁰⁰

Neceş eyleminde bulunan üçüncü şahıs, bunu satıcının talimatı doğrultusunda yapması durumunda hem satıcı hem de üçüncü şahıs naciş (الناجش) olarak nitelenmektedir ve her ikisi birlikte günahkardır. Üçüncü şahıs, satıcıdan habersiz olarak yaparsa, sadece üçüncü şahıs, naciş olarak nitelenmektedir.¹⁰¹

İslam hukukunda *akdin taraflarını aldatması ve onlara zarar vermesi* nedeniyle neceş eyleminin dinen yasaklandığı konusunda ittifak vardır. Bunu yapan kimsenin günâhkar olduğuna dair deliller ise naslara ve hatta icma'a dayandırılmaktadır. Geniş manada “*haksızlığı*, hileyi ve insanlara eziyet etmeyi” yasaklayan ayetler,¹⁰² neceşin hükmünü kapsamaktadır. Neceş hakkında en açık delil ise Hz. Peygamber'in “...*neceş yapmayın*...”¹⁰³ emrine dayanmaktadır. Bununla birlikte neceşin yasaklandığına dair

⁹⁷ Vehbe Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletüh*, (Dimaşk: Dâru'l-Fıkr, ts.), 5/3507-3508.

⁹⁸ Neceş, sözlük olarak *kışkırtma, bir avı yakalamak için bir avı hareketlendirme veya tuzak kurmak* gibi anlamlara gelmektedir. İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, “n-c-ş (النجش)”, 6/351.

⁹⁹ Kâsânî, *Bedâ'i*, 5/233; Merginânî, *el-Hidaye*, 3/53; Komisyon, “müzayede” *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye el-Kuveytiyye*, 37/86.

¹⁰⁰ Kuru, *İcra ve İflas Hukuku*, 355-356.

¹⁰¹ İbn Hacer, *Fethü'l-Bari*, 4/355.

¹⁰² en-Nisa 4/29; el-Ahzab 33/58.

¹⁰³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 14/338 (No. 8722); İbn Mace, “Ticaret”, 14 (No. 2174).

sahâbeden birçok rivayet¹⁰⁴ mevcut olup bunların sıhhati konusunda ihtilafa rastlamadık. Hatta İbn Battal ve en-Nemerî gibi âlimler, neceşin yasaklandığına dair icma'nın vâki olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁰⁵

Söz konusu şer'i delillere istinaden neceş, cumhur tarafından haram kabul edilmektedir.¹⁰⁶ Metodoloji anlayışlarından kaynaklanan farklılıktan dolayı Hanefiler ise neceşin tahrîmen mekruh olduğu kanaatindedir.¹⁰⁷ Neceş neticesinde icra edilen satım akdi ise Zâhirîler dışındaki tüm mezhepler, hukuki olarak geçerli kabul etmektedir.¹⁰⁸

Neceşli bir akitte, zararlı çıkan tarafın muhayyerlik hakkına sahip olup olmadığı meselesinde farklı görüşler mevcuttur. Şâfîlilere göre neceş eyleminde bulunan üçüncü şahıs, satıcıdan habersiz şekilde bu neceşi yaparsa, müşteri muhayyer değildir; dolayısıyla müşteri açısından akit, bağlayıcıdır. Şayet neceş eyleminde bulunan üçüncü şahıs, satıcının talimatı doğrultusunda neceş yaparsa, müşterinin muhayyer olup olmaması konusunda, mezhep içinde iki görüş mevcuttur. Sahih kabul edilen görüşe göre müşteri (aldanan) araştırmadan, bilen kimseye danışmadan ve isteyerek malı satın almayı kabul ettiğinden dolayı muhayyerlik hakkına sahip değildir ve akit bağlayıcıdır.¹⁰⁹ Mâlikîlere göre üçüncü şahıs, satıcıdan habersiz olarak neceş yaparsa, müşteri muhayyer değildir. Şayet üçüncü şahıs, satıcı ile anlaşmalı olarak neceş yaparsa, müşteri muhayyerdur.¹¹⁰ Hanbelîlere göre ise, her iki durumda da müşterinin muhayyerlik hakkı bulunmaktadır.¹¹¹

4. Müzayede Çeşitleri

Müzayede tasarruf sahibinin iradesine göre yapılıp yapılmaması açısından “cebri müzayede” ve “ihtiyarî müzayede” olmak üzere iki; ihtiyari müzayede de ilanlı olup olmamasına göre “ihtiyari açık müzayede” ile “ihtiyari özel müzayede” şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. İhtiyari açık müzayede, halka ilan edilerek yapılırken; ihtiyari özel müzayede, ilan edilmeyerek yapılır.¹¹²

Devlet İhale Kanunu kapsamında devlet daireleri tarafından yapılan müzayedeler de ihtiyari açık müzayededden kabul edilmektedir.¹¹³ Bu kanun kapsamındaki müzayedeler

¹⁰⁴ Buhari, “Hiyel”, 6 (No. 6963); Müslim, “Buyu”, 13; İbn Mace, “Ticaret”, 14 (No. 2173); Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Fûad Abdü'l-Bâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1406/1985), “Buyu”, 41.

¹⁰⁵ İbn Rüşd, *Bidâye*, 3/184-185; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh İbn Abdülber en-Nemerî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-Me'ânî ve'l-Esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-'Alevî, (Mağrib: Vezaretü 'Umûmi'l-Evkaf ve's-Şûunni'l-İslâmiyye, 1387/1967), 13/349.

¹⁰⁶ Nevevî, *Ravzatü't-Tâlibîn*, 3/416.

¹⁰⁷ İbnü'l-Hümmam, *Fethü'l-Kadir*, 6/476.

¹⁰⁸ İbnü'l-Hümmam, *Fethü'l-Kadir*, 6/478; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/361, 7/72-374.

¹⁰⁹ Mâverdî, *el-Havi'l-Kebir*, 5/343.

¹¹⁰ İbn Rüşd, *Bidâye*, 3/184-185.

¹¹¹ Ebü'l-Ferec İbn Kudame, *Şerhu'l-Kebîr*, 11/341.

¹¹² Cevdet Yavuz, *Türk Borçlar Hukuku Özel Hükümler*, (İstanbul: y.y., 1989), 1/166-167.

¹¹³ Haluk Tandoğan, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, (İstanbul: Evrim Yayınları, 1990), 6. Basım, I/1/324.

ise kapalı teklif usulü ve açık teklif usulüdür.¹¹⁴ Bu itibarla ihtiyari açık müzayedeler de teklifin verilme usulüne göre “kapalı teklif usulü” ve “açık teklif usulü olmak”¹¹⁵ üzere iki kısma ayırmak mümkündür.

4.1. İhtiyari Müzayede

İhtiyari müzayede, tasarruf yetkilisinin iradesine dayanan müzayede türüdür.¹¹⁶ Dolayısıyla ihtiyarî müzayede mezat sahibinin isteğine ve rızasına uygun olarak icra edilir. İhtiyarî müzayede usulüyle malını mezada sunan kişi, en yüksek teklifi veren kişi ile akit yapıp yapmamakta muhayyerdir. Bazı Malikîlere göre satıcı, en yüksek teklif veren kişi ile akit yapmak istemediğinde, müzayedede daha düşük fiyat teklifinde bulunan kişi ile de akit yapabilir.¹¹⁷

Bu tür müzayedenin hem kamu kurumlarının hem de özel şahısların yaygın olarak başvurduğu müzayededir. Özel şahıslar, pek çok çeşitte eşyayı müzayede ile satmaktadır. Ev, arsa, tarla gibi gayri menkulleri; otomobil, mobilya, kıyafet gibi menkulleri; bilgisayar, tablet, telefon gibi elektronik eşyaları; meyve, sebze, balık gibi gıda ürünleri; mücevher, tablo, antika gibi değerli eşyalar ihtiyarî müzayede ile satılanlar arasındadır. Kamu kurumları, devlete ait menkul veya gayri menkullerin kiralama veya satılmasında yine ihtiyarî müzayede usulü kullanmaktadır.¹¹⁸ İhtiyarî müzayede, ihtiyarî açık müzayede ve ihtiyarî özel müzayede şeklinde iki kısma ayrılmaktadır.

4.1.1. İhtiyarî açık müzayede (ihtiyarî Açık artırma)

İhtiyarî açık müzayede, mefhumu açısından klasik fıkıh kaynaklarımızda zikredilen müzayede türüdür. Daha önce müzayedenin meşruiyeti konusunda ifade ettiğimiz rivayetlerde ve diğer kaynaklarda görüldüğü üzere, müzayede çarşılarda ve tahsis edilmiş olan mezat yerlerinde her kesimden halkın katılabildiği ve katılan kişilerin pey sürmede herhangi bir kısıtlamanın olmadığı bir yöntem olduğu açıkça görülmektedir. Buna binaen İslam hukuku açısından bakıldığında, eskiden beri yaygın olan ve câiz kabul edilen müzayede, asıl itibarıyla ihtiyarî açık müzayededir.¹¹⁹ Çağdaş hukukta, müzayedenin ihtiyarî açık müzayede sayılabilmesi için bazı şartları kapsmalıdır. Bunlar şu şekildedir: 1. Şartları yerine getiren herkes, müzayedeye katılabilmelidir. 2. Müzayedenin ilanı, çeşitli iletişim araçlarıyla kamuya

¹¹⁴ Bu ikisinin dışındaki ihale usulleri ise müzayededen sayılmamaktadır. Bunlar, “belli istekliler arasında kapalı teklif usulü”, “pazarlık usulü” ve “yarışma usulü”dür.

¹¹⁵ Açık teklif usulü, ihtiyarî açık müzayede gibi olduğundan ayrıca ele almak yerine, ihtiyarî açık müzayede başlığı altında inceleyeceğiz.

¹¹⁶ Yavuz, *Borçlar Hukuku*, 1/166.

¹¹⁷ Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, 4/232.

¹¹⁸ Necati Muhammed İlyas Kavkazî, *Beyu'l-Müzayede el-Mezadü'l-Alenî*, (Amman: Dâru'n-Nefais, 1424/2004), 61.

¹¹⁹ Said, *Müzayede*, 85-86; Kasım, *Bey'u'l-Mezad*, 103.

duyurulmalıdır. 3. Satımın satıcının iradesine dayanmalı veya en azından satıcının yararına yapılmalıdır.¹²⁰

4.1.2. İhtiyari Özel müzayede (ihtiyarî özel artırma)

Özel müzayede, önceden ilan yapılmaz ve bunlara herkes katılamaz. Bu tür müzayedelere ancak belirli kişiler katılabilir. Örneğin bir pul koleksiyoncusunun topladığı eski pulları satmak için birkaç meraklı arasında müzayede düzenlenmesi durumunda, özel müzayede söz konusudur.¹²¹ Türk Medeni Kanunu'na göre bölünemeyen terekenin, mirasçılar arasında müzayede ile satım yapılması ve müşterek mülkiyetin paydaşlar arasında müzayede ile satım yapılması, ihtiyarî özel müzayede niteliğindedir.¹²²

4.2. Cebri (İcbari) Müzayede

Cebri müzayede, mal sahibinin rızasına bakılmaksızın resmi makamlar tarafından icra edilen bir müzayede türüdür.¹²³ İslam hukukunda hükümdar veya hakim, müflislerin veya borcunu zamanında rızası ile ödemeyenlerin (mütemerrit) malları, belirli kurallar ve şartlar çerçevesinde haczedilmesine ve nihayetinde satılmasına karar verebilir.¹²⁴ Zira hükümdar veya hakimlerin halka yönelik tasarrufları, “maslahat” kaidesi kapsamında değerlendirilir.

Fakihlerin, hacizli malların satımı söz konusu olduğunda, bir taraftan borçlunun borçlarını sona erdirmek diğer taraftan alacaklıların alacaklarını tam olarak tahsil etmek amacıyla, bu malların en yüksek fiyata satılmasını sağlayan bir yöntem ile yapılmasını gerekli gördükleri anlaşılmaktadır. Bundan dolayı satımın müzayede ile yapılması en uygun yöntem olarak benimsenmiştir. Ayrıca cebri müzayede ile ilgili, borçlu ve alacaklılar lehine esnek hükümler konulmuştur. Bu hükümlerden biri de bu şekilde yapılan müzayedenin her kesimden insanların haberdar olacağı uzun bir müddet ilanının yapılmasıdır. Örneğin Malikilere göre gayri menkul malların iki ay veya üç ay gibi bir süre ile bu ilân devam etmelidir.¹²⁵

Günümüzde cebri müzayede ile satımın tipik örnekleri, İcra İflas Kanunu'na göre hacizli veya rehinli malların satımı, 6183 sayılı Amme Alacaklarının Tahsili Usulü Hakkındaki Kanun'a göre haczedilen malların satımıdır. Cebri artırmalar, gerçek satım olmayıp bir kamu hukuku muamelesi olduğu kabul edilmektedir.¹²⁶

¹²⁰ Yavuz, *Borçlar Hukuku*, 1/166-167.

¹²¹ Yavuz, *Borçlar Hukuku*, 1/167.

¹²² Türk Medeni Kanunu (TMK), Resmi Gazete, 24607 (22 Kasım 2001), Kanun No. 4721, md. 651, md. 699.

¹²³ Tandoğan, *Borçlar Hukuku*, Cilt: I/1, s. 320.

¹²⁴ Atar, *İcra ve İflas Hukuku*, 25-26.

¹²⁵ Fahrettin Atar, *İslam İcra ve İflas Hukuku*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1990), 192.

¹²⁶ Yavuz, *Borçlar Hukuku*, 1/166.

4.3. Kapalı teklif usulü (Kapalı Zarf Usulü)

Kapalı teklif usulü, kamu kurum ve kuruluşlarının, ellerindeki ikinci el araba, gayri menkul, değerli eşyalar gibi malların satımı veya kiraya verilmesi için en çok başvurdukları müzayede usulüdür. Kapalı teklif usulü şeklinde müzayede düzenleyenler, yerel gazetelerde, bey'in duyurusunu yaparak satacakları mallarının niteliklerini, teslim yerini, satın alım için başvuru süresi ve daha sonra ödeme koşulları gibi müzayede için izlenecek süreçleri belirtirler. İlgili müşteriler, önerdikleri fiyatı, bir zarfın içine yerleştirerek iyi bir şekilde zarfı kapatır ve satıcı konumunda olan ilgili kurum ve kuruluşa gönderir. Bu şekilde gönderilen zarflar, daha önceden, günü ve saati belirlenmiş olan mezat yerinde açılır. Bu zarfların içinden çıkan en yüksek teklifin sahibi, ihaleyi alır.¹²⁷

İslam hukuku açısından bakıldığında kapalı teklif usulünün, nasslar ve islam ahkamı ile çatışmadığı görülmektedir.¹²⁸ Meseleye makâsıd açısından yaklaşan çağdaş İslam hukukçusu Abdullah el-Mutlak, bu tür müzayedenin diğer müzayede çeşitlerinden daha evla olduğunu ifade etmektedir. Zira kapalı teklif usulü, müşteri fiyat teklifinde bulunmak için müzayedenin diğer türlerine nazaran daha fazla bir zaman aralığına sahiptir. Bu sayede malın değeri hakkında fiyat araştırması yapabilir ve kendi bütçesine uygun olarak fiyat teklifinde bulunabilir. Diğer müzayede çeşitlerinde ise bu kadar süre müşterilere tanınmadığından katılan müşteriler hemen pey sürmek mecburiyetindedir. Ayrıca diğer müzayedelerde malı almak isteyen çok fazla müşteri bulunmakta ve bu nedenle çoğu zaman buralarda neceş vb. câiz olmayan işlemler vuku bulmaktadır.¹²⁹

SONUÇ

Günümüz ticaret hayatında büyük öneme sahip olan müzayede, İslamiyet'in ilk döneminden itibaren Müslümanlar tarafından kullanılmaya başlanmıştır. Müzayedenin kullanıldığı alanlara bakıldığında, oldukça geniş bir yelpazeye sahip olduğu görülmektedir. Örneğin icra davalarına bakan hakim, borçlusundan alacağını alamayanların alacaklarını tahsil etmek için, borçlunun (müflis veya mütemerrit) mallarına cebren el koymakta ve bu malları cebri müzayede usulü ile paraya çevirmektedir. Keza hakim, aralarında anlaşmazlık yaşayan ortakların bölünemeyen

¹²⁷ Kavkazî, *Beyu'l-Müzayede*, 64. Ülkemizde Devlet İhale Kanunu'na göre kapalı teklif usulü, tekliflerin gizli verilmesini sağlayan ve esas kabul edilen bir ihale şeklidir (DİK, md. 36.). Müşteri, teklifini yazılı olarak yapar. Kanunda belirtilen usul ve esaslara göre teklif mektubunu hazırlar ve ihale ilanında belirtilen saate kadar ihale komisyonuna teslim eder (DİK, md. 37-38). Tekliflerin açılma saatinde, zarflar hazır bulunanlar önünde açılır ve teklifler, komisyon başkanı tarafından okunur veya okutulur ve bu tekliflerin bir listesi yapılır (DİK, md. 39-40). Bu listeden en yüksek teklifin altında olmamak üzere, hazır bulunan isteklilerden sözlü veya yazılı olarak yeniden teklifler alınır ve ihale sonuçlanır (Ek fıkra: 25/1/2007-5577/1 md.).

¹²⁸ Kasım, *Bey'u'l-Mezad*, 103-104.

¹²⁹ Said, *Müzayede*, 88.

ortaklık mallarını, cebri müzayede ile satmakta ve bu şekilde ortaklar arasındaki anlaşmazlığı ortadan kaldırmaktadır. Hakimin davalı malları müzayede usulü ile satmasının amacı, hem davacının hem de davalının hakkını korumak istemesidir. Aynı zamanda ticaret işi ile uğraşanlar, çarşı ve pazarlarda mallarını müzayedeye sunarak en yüksek kârı elde etmeye çalışmaktadır. İslam hukukçuları bu yaygın kullanımından dolayı müzayedenin meşruiyetine dair nasları delil getirerek toplumun maslahatı için müzayedenin gerekli olduğu görüşündedir.

Fıkıh kaynaklarımızda yapı olarak müzayedeye benzeyen, fakat taraflardan birine haksızlık yapıldığı için yasaklanan üç meselenin ele alındığı görülmektedir. Bunlar, pazarlık üzerine pazarlık, satım üzerine satım ve neceştir. Bu üç meselenin, müzayede ile benzeştikleri ortak yön ise genellikle akdin tarafları dışında birinin, akde konu olan malın fiyatını artırmasıdır. Yasaklı olan bu üç işlemde, üçüncü şahsın fiyat artırması, akdin taraflardan birini zarara uğratmaktadır. Müzayedede ise böyle bir durum söz konusu değildir. Bu üç mesele, Hanefiler tarafından tahrîmen mekruh görülürken; cumhur tarafından haram kabul edilmektedir. Bununla birlikte bu üç meseleden biri neticesinde meydana gelen akit, çoğunluk tarafından hukuki olarak geçerli kabul edilmektedir.

Müzayedenin birkaç çeşidi bulunmaktadır. Bunlardan bir kısmı, eskiden beri zaten varken; bazıları ise günümüzde yeni ortaya çıkmış türlerdir. Müzayede, temelde mal sahibinin iradesine göre yapılıp yapılmaması açısından *cebri müzayede* ve *ihiyarî müzayede* olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Cebri müzayede, mal sahibinin rızasına bakılmaksızın resmi makamlar tarafından icra edilen bir müzayede usulüdür. Bu sebeple bu müzayede türü, bir kamu hukuku muamelesi olduğu kabul edilmektedir. İhtiyari müzayede ise tamamen tasarruf yetkilisinin iradesine dayanan müzayede türüdür. Bu tür müzayedede mal sahibi, en yüksek teklif veren kişiye malını satabileceği gibi; daha düşük teklif verene de satabilir. Ayrıca günümüzde devlet tarafından uygulanan ve *kapalı teklif usulü* olarak anılan müzayede türü uygulanmaktadır. Bu tür müzayede İslam hukukunun temel prensiplerine aykırı olmadığından câiz görülmektedir. İncelememiz neticesinde İslam hukukunda müzayede çeşitleri arasında en çok önem verileni cebri müzayede olduğu görülmektedir. Çünkü cebri müzayede, kamusal nitelikte olmakla birlikte, müzayedeye konu olan mala başkasının hakkı söz konusudur.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh b. Muhammed eş-Şeybânî. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

Ali, Cevad. *Târîhu'l-'Arab Kable'l-İslâm*. b.y.: Dâru's-Sâkî, 1422/2001.

Aslan, Muhammed Salih. *İbrahim en-Nehâî'nin Fıkıh Tarihindeki Yeri ve Hanefî Mezhebine Etkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

- Atar, Fahrettin. *İslam İcra ve İflas Hukuku*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1990.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü'l-Kari Şerhi Sahihî'l-Buhari*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *Nuhabü'l-Efkâr fî Tenkîhi Mebâni'l-Ahbâr*. thk. Ebû Temim Yasir b. İbrahim. 19 Cilt. Katar: Vezaretü'l-Evkaf ve'-Ş-Şüuni'l-İslâmiyye, 1429/2008.
- Ba'î, Abdurrahman b. Abdullah el-Hanbelî. *Keşfü'l-Muhâdarât*. thk. Muhammed b. Nasır el-'Acemî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmîyye, 1423/2002.
- Kurtubî, Ebü'l-Abbâs Ziyâüddîn Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm el-Ensârî. *el-Müfhim limâ eşkele min Telhîşi kitâbi Müslim (el-Müfhim şerhu Şahîhi Müslim)*. thk. Muhyiddin Dîb Müstû ve diğeri. Dimaşk/Beyrut: Dâru İbn Kesîr/Dâru'l-Kelemi't-Tayyib, 1417/1996.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâ'id (fî şerhi Sahîh) Müslim*. thk. Yahyâ İsmâil. Mısır: Dâru'l-Vefâ', 1419/1998.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *er-Ravdu'l-mürbi' şerhu Zâdi'l-müstenki' fî ihtisâri'l-Mukni'*. thk. halid b. Ali el-Meşikih. 3 Cilt. Kuveyt: Dâru'r-Rekâiz, 2017/1438.
- Burhânüddîn el-Buhârî, (Burhânü's-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Merginânî. *el-Muhîtü'l-Burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'mânî*. thk. Abdül-Kerim Sami el-Cündi. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2004.
- Cin, Halil - Akgündüz, Ahmet. *Türk Hukuk Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: Timaş Yayınları, 1990.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *Nihâyetü'l-Matlab fî Dirâyeti'l-Mezheb*. 20 Cilt. thk. Abdül'azim Mahmûd ed-Dîb. Cidde: y.y., 1428/2007.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût vd.. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004.
- DİK, Devlet İhale Kanunu (Kanun No. 2886), *Resmi Gazete*, 18161 (10 Eylül 1983) Erişim 3 Nisan 2021. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.2886.pdf>
- Ebü'l-Ferec b. Kudâme, Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî. *eş-Şerhu'l-Kebîr*. thk. Abdullah b. Abdü'l-Muhsin et-Türki vd.. 30 Cilt. Kahire: y.y., 1414/1995.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 4. Basım, 2013.

- Genel Türkçe Sözlük. Erişim 5 Nisan 2021. <https://sozluk.gov.tr>
- Gözler, Kemal - Kaplan, Gürsel. *İdare Hukukuna Giriş*. Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım, 25. Basım, 2019.
- Hattâb, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *el-Mevâhibü'l-celîl fi-şerhi Muhtasarı Halîl*. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 1412/1992.
- Herodotus. *Herodot Tarihi*. Çev. Müntekim Ökmen, İstanbul: Remzi Kitapevi, 1973.
- Heytemî, Ebû'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed el-Mekkî İbn Hacer. *Tuhfetu'l-Muhtâc bi şerhi'l-Minhâc*. 10 Cilt. b.y.: el-Mektebetü't-Ticâriye li Mustafa Muhammed, 1357/1983.
- İbn Abidin, Ahmed b. Abdilganî b. Ömer ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *el-Musannef*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1988.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî. *Mu'cemü Mekayîsi'l-Luga*. thk. Abdü's-Selam Muhammed Harun. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî. *el-Muhallâ bi'l-Âsâr fî Şerhi'l-Mücellâ bi'l-İhtisâr*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût vd.. 8 Cilt. b.y.: Dâru Risaleti'l-'Alemyye, 1430/2009.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem. *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Dâru's- sâdır, 1414/1994.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1425/2004.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed es-Sivâsî. *Fethü'l-Kadir*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İİK, İcra İflas Kanunu, (Kanun No. 2004). *Resmi Gazete*, 2128 (19 Haziran 1932) Erişim 3 Nisan 2021. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.3.2004.pdf>
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Fûad Abdü'l-Bâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1406/1985.
- İmrânî, Ebü'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr el-Yemânî. *el-Beyân*. thk. Kasım Muhammed en-Nuri. 13 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1421/2000.
- Kallek, Cengiz. "Müzayede". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/236-238. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

- Kannevcî, Ebü't-Tayyib Muhammed Siddîk. *er-Ravzatü'n-nediyye şerhu'd-Düleri'l-behiyye*. thk. Ali b. Hasan el-Halebî. 3 Cilt. Riyad: Dâru İbn Kayyim, Kahire: Dâru İbn Affân, 1423/2003.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâiu's-sanâi fi tertîbi's-şerâi*. 7 Cilt. b.s.: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Basım, 1406/1986.
- Kasım, Alî Muhammed Alî. *Bey'u'l-Mezad fî'l-Fıkhi'l-İslamî ve'l-Kanûni'l-Vad'î*. İskenderiyye: Dâru'l-Camiatü'l-Cedide, 2002.
- Kavkazî, Necati Muhammed İlyas. *Beyu'l-Müzayede el-Mezadü'l-Alenî*. Ammân: Dâru'n-Nefâis, 1424/2004.
- Kayrevânî, Ebû Muhammed Abdullah b. Ebî Zeyd Abdirrahmân. *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât 'alâ â fi'l-Müdevvene*. thk. Abdu'l-Fettah Muhammed el-Hulû vd.. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslamî, 1999.
- Komisyon, *Türk Hukuk Lûgati*. Ankara: Başbakanlık Basımevi Yayınları, 3. Basım, 1991.
- Komisyon. "müzayede". *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye el-Kuveytiyye*. 37/86-93. Kuveyt: Dâru's-selâsil, 1404-1427/1984-2006.
- Kuru, Baki vd., *İcra ve İflas Hukuku*. Ankara: Yetkin Yayınevi, 14. Basım, 2001.
- Mâverdi, Ebü'l-Hâsen Alî b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi'l-Kebir fi Fıkhi Mezhebi's-Şâfiî*. thk. Ali Muhammed Ma'ud ve Adil Ahmed Abdulmevcûd. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/1999.
- Merginânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Ferganî. *el-Hidâye fi's-Şerhi'l-Bidayeti'l-Mübtedi*. thk. Talal Yusuf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Muvaffakuddîn İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Muğni*. 10 Cilt. b.y.: Mektebetü Kâhire, 1388/1968.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyaî't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Nekrî, Abdünnebi b. Abdürresûl Ahmed. *Düstûru'l-Ulemâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh İbn Abdülber. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-'Alevî. 24 Cilt. Mağrib: Vezaretü 'Umûmi'l-Evkaf ve's-Şûunni'l-İslâmiyye, 1387/1967.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *ed-Du'afâ' ve'l-Metrûkûn*. thk. Mahmûd İbrahim Zâid. Halep: Dâru'l-V'ay, 1396/1976.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*. 20 Cilt. b.s.: Dâru'l-Fikr, ts.

- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Ravzatü't-Tâlibîn ve 'Umdetü'l-Müttakîn*. thk. Züheyr Şavûş. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiye, 1412/1991.
- Özdirek, Recep. *İslam Hukukunda Akdin Sınırları*. İstanbul: Yedirenk, 2010.
- Said, Halid b. Abdülaziz. *Ahkamü Bey'i'l-Müzayede fi'l-Fıkhî'l-İslamî*. Riyad: Dâru'l-Meyman, 2011.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rif, 1414/1993.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü'l-fıkh (Usûlü's-Serahsî)*. 2 Cilt: Beyrut: Dâru'l-Ma'rif, ty..
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Esmâ'ü'l-müdekkisîn*. thk. Mahmûd Muhammed Mahmûd. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, ts.
- Şebir, Muhammed Osman. "Akdü Bey'i'l-Müzayede beyne's-Şeri'ati ve'l-Kanun". *Buhûs Fikhiyye fi Kadâyâ İktisâdiyye Mu'asıra*. 776-832, Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 1418/1998. , s.
- Şenocak, Zariye. "İnternette Kurulan Açık Artırma İle Satım Sözleşmesi". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*. 50/3, (1 Ağustos 2001), 93 - 114. https://doi.org/10.1501/Hukfak_0000000586
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed es-San'ânî. *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*. thk. 'Usame'd-Din es-Sabâbiti. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Hadis, 1413/1993.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *et-Tenbih fi furû'î'l-fıkhî's-Şâfi'î*. Beyrut: Merkezü'l-Hedemât ve'l-Ebhasi's-Sekâfe, 1403/1983.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Tandoğan, Haluk. *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, İstanbul: Evrim Yayınları, 6. Basım, 1990.
- TBK, Türk Borçlar Kanunu (Kanun No. 6098). *Resmi Gazete*, 27836 (4 Şubat 2011) Erişim 31 Mart 2021. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.6098-20120704.pdf>
- TMK, Türk Medeni Kanunu (Kanun No. 4721). *Resmi Gazete*, 24607 (22 Kasım 2001) Erişim 3 Nisan 2021. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.4721.pdf>
- Yavuz, Cevdet. *Türk Borçlar Hukuku Özel Hükümler*. 2 Cilt. İstanbul: y.y., 1989.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ el-Hüseynî. *Tâcü'l-'Arûs Min Cevâhiri'l-Kamûs*. 40 Cilt. b.y.: Dâru'l-Hidaye, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Esâsü'l-Belâga*. thk. Muhammed Basil 'Uyûnü's-Sûd, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1419/1998.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed. *el-Meşûr fi'l-Kavâ'id*. b.y.: Vezaretü Evkafî'l-Kuveytiyye, 1405/1985), 1/309.

Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah. *Nasbü'r-râye li-tahrîci ehâdîşi'l-Hidâye*. thk. Muhammed 'Avvâme. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1418/1997.

Zühaylî, Vehbe. *el-Fikhü'l-İslâmî ve Edilletüh*. 9 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 4. Basım, ts.

Hamîdullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. 2 Cilt. Çev. Salih Tuğ. Ankara: İmaj Yayınları, 2003.

Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-talîli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Kahire: el-Matba'atü'l-Halebî, 1356/1937.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Güz/Autumn, 2021, 8 (2), 791-810

KUR'AN'DA GEÇEN HİKMET KAVRAMININ İŞÂRÎ YORUMU
Ishari Interpretation Of The Concept Of Hikma In The Qur'an

Hamide ULUPINAR

Doç. Dr. İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı, Türkiye. e-Mail: hamideulupinar@gmail.com Orcid No: 0000-0002-5601-0238.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received:	16/09/2021
Kabul Tarihi / Accepted:	19/11/2021
Yayın Tarihi / Published:	30/12/2021
Cilt / Volume:	8
Sayı / Issue:	2
Sayfa / Pages:	791-810

Atıf / Cite as: Ulupınar, Hamide. "Kur'an'da Geçen Hikmet Kavramının İşârî Yorumu" [Ishari Interpretation Of The Concept Of Hikma In The Qur'an]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/2 (2021), 791-810.

Doi No: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.996308>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar/lar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Authors declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar/lar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (2) 2021: 791-810

KUR'AN'DA GEÇEN HİKMET KAVRAMININ İŞÂRÎ YORUMU*

Hamide ULUPINAR**

Öz

“Engellemek, alıkoymak, sağlam yapmak” gibi anlamlara gelen hikmet kelimesi pek çok manayı içinde barındırmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’de on dokuz âyette yirmi defa geçen hikmet kelimesi de farklı anlamlarda kullanılmıştır. Dolayısıyla müfessirler de kavramı farklı yönleriyle izah etmiş, genellikle “nübüvvet, sünnet, ilim, amel, anlayış, hüküm, delil” anlamında yorumlamışlardır. Sûfi müfessirler ise âyetlerdeki hikmet kavramını “nübüvvet, sünnet, ilim, amel, anlayış, ledünnî ilim, mârifet, sözde ve amelde isabet etmek, güzel ahlâk, hüküm, kesin delil” şeklinde açıklamışlardır. Görüldüğü üzere âlimler, hikmetin anlamları konusunda çoğunlukla hemfikirdir. Ancak sûfi müfessirler hikmetin nazarî yönünü kabul etmekle birlikte daha çok amelî yönüne vurgu yapmışlar, hikmetin kesinlikle arınıp amel etmekle elde edilen bir bilgi olduğunu söyleyerek bu konudaki müktesebâtı zenginleştirmişlerdir.

Bu makalede sûflerin âyetlerdeki hikmet kelimesine getirdikleri yorumlar ortaya konulacaktır. Sûflerin hikmet kavramına getirdikleri açıklamalar, meselenin ilim geleneği içerisinde yerini ve farkını tespit etmek için müfessirlerin görüşleriyle kıyaslanarak değerlendirilecektir. Çalışmanın sonuçları maddeler halinde ortaya konulacaktır. Böylece hikmet kavramı, pek çok manasıyla izah edilecek, kavrama İslam ilim geleneği içerisinde sûflerin katkıları tespit edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kur’an, Hikmet, İlim, Mârifet, İşârî yorum

Ishari Interpretation Of The Concept Of Hikma In The Qur'an

Abstract

The Notion of al-hikma (The Wisdom), which means "to prevent, to withhold, to make solid", accomodates a multitude of significations. Likewise, mentioned twenty times in nineteen verses of the Holy Quran, the word of hikma conveys different meanings. Therefore, the commentators Have considered and explained the concept in a variety of aspects, generally interpreting it as “prophethood, the sunnah, knowledge, deed, insight, judgment, proof.” On the other hand, Sufi commentators have explained the concept of hikma in the verses as “the prophethood, the sunnah, the knowledge, the deed, the insight, the knowledge because of God’s blessing, the mystique, be true in word and deed, good morality, judgment, proof positive.”

As can be seen, scholars mostly agree on the meanings of hikma. However, while the sufi commentators accepted the theoretical aspect of hikma, they put more emphasis

* Yazar, makalede *Etik Kurul İzni* gerektirecek bir unsur bulunmadığını, yazar/lar arasında *çikar çatışması* olmadığını ve bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

** Doç. Dr. İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı, Türkiye. e-Mail: hamideulupinar@gmail.com Orcid No: 0000-0002-5601-0238.

more on its practical side, and enriched the *acquis* by stating that wisdom is definitely a knowledge obtained by purifying and acting.

In this article, the interpretations of the sufis to the word wisdom in the verses will be revealed. The explanations brought by the sufis to the concept of wisdom will be evaluated by comparing them with the views of the commentators in order to determine the place and difference of the issue within the scientific tradition. The results of the study will be presented in articles. Thus, the concept of wisdom will be explained in many ways, and the contributions of the sufis to the concept within the Islamic scientific tradition will be determined.

Key words: Qur'an, Hikma (Wisdom), Knowledge, Marifet, Ishari Interpretation

Structured Abstract: The Notion of al-hikma (The Wisdom), which means "to prevent, to withhold, to make solid", accomodates a multitude of significations. Likewise, mentioned twenty times in nineteen verses of the Holy Quran, the word of hikma conveys different meanings. Therefore, the commentators Have considered and explained the concept in a variety of aspects, generally interpreting it as "prophethood, the sunnah, knowledge, deed, insight, judgment, proof." On the other hand, Sufi commentators have explained the concept of hikma in the verses as "the prophethood, the sunnah, the knowledge, the deed, the insight, the knowledge because of God's blessing, the mystique, be true in word and deed, good morality, judgment, proof positive." As can be seen, scholars mostly agree on the meanings of hikma. However, while the sufi commentators accepted the theoretical aspect of hikma, they put more emphasis more on its practical side, and enriched the *acquis* by stating that wisdom is definitely a knowledge obtained by purifying and acting.

Hikma is knowledge that Almighty Allah reveals and teaches to his prophets, and bestows upon his righteous and saintly servants. This knowledge cannot be separated from the deed such that Allah teaches this knowledge more to his servant who acts with what he knows. That is, as long as a person acts according to what he knows and avoids bad behavior, Allah teaches him what he does not know. Therefore, the first point on which scholars agree on the knowledge of hikma (wisdom) is that this knowledge is "revealed/taught/given" knowledge. The second point agreed upon is that the condition of One's attainment of this knowledge is to act accordingly and the condition of accepting the knowledge of wisdom is to be purified from all kinds of dirt. For this reason, the sufis denominate the knowledge of hikma (wisdom) as *ledunni* knowledge -that is the knowledge because of Allah's blessing- since this knowledge is given by Allah. Alongside the sufis calls the knowledge of hikma as "marifetullah"-literally meaning the knowledge of Allah- based on its meaning of "knowing the highest being through the most honorable knowledge." Here, the highest being is 'Allah the Almighty' and the most honorable knowledge is "the knowledge of hikma that God bestows upon the servant."

The word hikma is a broad concept with many meanings. However, the meaning that covers all meanings is undoubtedly knowledge. Because when a person has the knowledge of wisdom, he will be correct in his words and actions speak the truth and apply the truth. Therefore, he is fair in his judgements since he has the insight and awareness to look beneath the surface. The wisdom given to the prophets in the Qur'an has been interpreted as "prophecy and sunnah" by scholars. However, when the issue is handled in depth with all its aspects, it will be seen that prophecy is a knowledge/duty given by Allah, and sunnah is the application of revelation, its application to life. From this point of view, it can be said that sunnah is an action taught by Allah and therefore it is of divine origin.

Another fact that the servant learns in the process of attaining the knowledge of wisdom is that this knowledge is bestowed on the servant gradually. According to Sufis, Al hikma which is denoted in the Holy Quran as 'Hikmeti Baliġa'-literally meaning perfect and mature wisdom- describes the wisdom that is attained/reached. Because Allah employs the word 'hikma' in every other verse but mentions here with an attribution as 'hikmeti

balîğâ', The sufis conclude that this denotation refers to a gradual knowledge of the wisdom and the ultimate knowledge attained. It should also be noted that at this level where wisdom reaches its end, the servant realizes the limitlessness of Allah's wisdom secrets.

In the study, ishâri interpretation of the concept hikma in the verses has been discussed by comparing it with the views of the commentators. The results of the study have been specified and the concept of hikma with a number of meaning has been explained. It has been stated that the knowledge is the meaning all-encompassing. This knowledge is a gradual knowledge. When a person reaches the knowledge of Hikma bestowed upon him by Allah, he becomes true in Word and deed, becomes moral and becomes sound and fair in his judgements as he has the gain the insight to look beneath the surface.

Key words: Qur'an, Hikma (Wisdom), Knowledge, Marifet, Ishari Interpretation

GİRİŞ: HİKMET KAVRAMI VE HİKMET ÂYETLERİNİN TEFSİRİ

Sözlükte “yargıda bulunmak” anlamına gelen hikmet sözcüğü “engellemek, alıkoymak, gemlemek, sağlam olmak” mânalarına gelir. Üzerinde binilen hayvanı kontrol etmeye yarayan dizgine “hakeme” veya hikmet denilmiştir.¹ Genellikle insanı doğru yola ilettiği, kötülük yapmasına mani olduğu için düşünceye de hikmet denilmiştir.²

Pek çok mânâyı içinde barındıran hikmet kelimesi hakkında çok sayıda görüş ortaya konulmuştur.³ İbn Manzûr “en kıymetli varlıkları en yüce bilgiyle bilmek”⁴ anlamına geldiğini söylemiştir. Ragıb el-İsfehânî, “ilim ve amel ile hakka isabet etme” diyerek hikmeti, Allah’tan olduğunda “eşyanın bilgisine sahip olmak ve onları en muhkem biçimde yaratmak”; insandan olduğunda ise “mevcûdâtın bilgisine sahip olmak ve hayırlı işler yapmak” şeklinde tarif etmiştir.⁵ Seyyid Şerîf el-Cürçânî ise hikmeti, “insanın gücü nispetinde eşyanın mahiyet ve hakîkâtlerini idrak etmesi”⁶ diye tanımlamıştır.

Kur’ân-ı Kerîm’de hikmet kavramı pek çok defa geçmekte; hakeme ve türevleri fiil formunda seksen dört yerde; “hikmet” şeklinde on dokuz âyette yirmi defa, hikmet sahibi anlamına gelen “hakîm” olarak ise doksan yedi yerde zikredilmektedir. Hikmet kelimesinin geçtiği âyetlere baktığımızda on yerde kitap kelimesinden sonra zikredilmiş, yani hikmet kitaptan farklı bir bilgi olarak sunulmuştur. Bu âyetlerde hikmet “verilen/öğretilen/indirilen/vahyedilen” bir bilgi olup kitaptan farklı ama kitapla ilgilidir. Kur’ân-ı Kerîm’de hikmet kavramı üç yerde “mülk”, iki yerde “Tevrat ve İncil” ve birer defa olmak üzere de “mev’iza”, “hayır” “fasl-ı hitap” ve “âyet”

¹ Hüseyin b. Muhammed er-Râğıb el-İsfehânî, *Müfredât Kur’ân Kavramları Sözlüğü*, trc. Abdalbaki Güneş-Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra yay., 2012), 421-422.

² Hikmet sözcüğü ve anlamları konusunda detaylı bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, *İslam’da Emir ve Yasakların Hikmeti* (Ankara 2001), 7. Kur’ân ve felsefede hikmetin kıyası için bkz. Yalçın Çetin, “Kur’ân’da ve Felsefede Hikmet Kavramı”, *Antakiyat* 3/1 (2020), 1-23.

³ Hikmet kavramının anlamları hakkında bkz. İlhan Kutluer, “Hikmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/503-511.

⁴ Ebu’l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Kahire: Dârü’l-Maârif, 2014), 2/951.

⁵ el-İsfehânî, *Müfredât*, 423.

⁶ Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürçânî, *Kitâbü’t-Ta’rifât*, thk. İbrâhim el-Ebyârî (y.y., Dârü’r-Reyan), 123-124.

kelimeleriyle birlikte zikredilmiştir. Sadece bir yerde “hikmetün bâliğatün”⁷ şeklinde terkip olarak geçmekte ve tefsir âlimlerine göre bu terkip, bizzat Kur’ân-ı Kerîm’i ifade etmektedir.⁸

Kur’ân’ın tamamını açıklayan ilk müfessir kabul edilen Mukatil b. Süleyman (v. 150/767) hikmetin beş yönü olduğunu belirtmiştir:

- 1- Kur’ân’da emir ve nehiy kipleriyle geçen öğütler
- 2- Anlayış ve ilim anlamında hüküm
- 3- Nübüvvet (Peygamberlik)
- 4- Kur’ân’ın tefsiri
- 5- Kur’ân.⁹

İbn Abbas da hikmet kavramını, Kur’an’ı, nâsihini-mensûhunu, muhkemini-müteşâbihini, mukaddemini-muahharını, helâlini-haramını ve diğer konularını bilmek,¹⁰ olarak tarif etmiştir. İmam Mâtûrîdî, hikmet kavramının “yargıda bulunmak, karar vermek” anlamına geldiğini Kur’an-ı Kerîm’de ise “Kur’ân, nübüvvet, sünnet, akıl, isabet, hüküm, anlayış, nasihat, hüccet, burhan, dinde anlayış sahibi olma” gibi anlamlara gelmektedir.¹¹

Kur’an-ı Kerîm’de zikredilen “hikmet” kavramı genellikle “sünnet, nübüvvet, amel, Kur’an âyetlerinin ve hükümlerinin maksatları ve incelikleri hakkında derin bilgi sahibi olmak, ilim öğrenmek ve uygulamak, sözde ve fiilde isabet etmek, kesin delil ve Kur’an-ı Kerîm” şeklinde tefsir edilmiştir.¹²

Elmalılı Hamdi Yazır, hikmet konusundaki ilmî birikimi bir araya getirerek âdetâ hiçbir bilgiyi dışarıda bırakmayacak şekilde özetlemiştir. Ona göre hikmet; fayda ve hüküm manaları sebebiyle her güzel bilginin ve her yararlı işin adı olmuştur. Bununla birlikte pratik ilimlerle ilişkisi, teorik ilimlerden daha fazla olduğu gibi, doğrudan doğruya amele tahsisi de ilimden daha fazladır. Güzel ameller içinde de amel bilgisine tahsisi daha çoktur. Yani bir işi körü körüne değil de, önünü sonunu düşünerek ve ondan doğacak bütün tehlikeleri bertaraf etmeyi gözeterek yapmak demektir. Bu doğrultuda hem ilim, hem de amel hikmetin en temel anlamını teşkil eder. Bütün bunlardan dolayı hikmet kelimesi, şu anlamlarla tefsir edilmiştir:

“Sözde ve fiilde isabet etme, bilmek ve bildiği ile amel etmek, ilim ve fıkıh, varlıkların hakikatini idrak etmek, Yüce Yaratıcı’nın emirlerini anlamak, icat etmek,

⁷ el-Kamer, 54/5.

⁸ Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîru’t-Taberî* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1992), 22/116; Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed Ebu Bekir el-Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi’l-Kur’ân* (Beyrut 1996), 17/84; Ebu’l-Fida İsmâil b. Ömer, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm* (İstanbul 1984), 7/451.

⁹ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve’n-Nezâir*, nşr. Ali Özek (İstanbul 1993), 28-29.

¹⁰ İbn Abbas, *Tefsîru İbn Abbâs*, thk. Râşid Abdülmün’im er-Racâl (Beyrut: Müessesetü’l-Kütübî’s-Sekâfiyye 1991), 119.

¹¹ Mâtûrîdî’nin hikmet hakkındaki görüşleri için bkz. İbrahim Günaydın, *Mâtûrîdî’nin Te’vîlâtü’l-Kur’ân’ında Hikmet Kavramı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 47-48.

¹² Veysel Güllüce, “Kur’ân’da Hikmet Kavramı Üzerine”, *EKEV Akademi Dergisi* 1/2 (1998), 43-48; Hakan Uğur, “Kur’an’da Hikmet Kavramı-Tefsirlere Göre Hikmet Ayetleri”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 10/3 (2010), 135-158.

varlık âleminde her şeyi yerli yerine koymak, güzel ve doğru işlere yönelmek, insanın gücü yettiği ölçüde Yüce Yaratıcı'ya benzemeye çalışmak, Allah'ın ahlâkı ile ahlaklanmak, Allah'ın hükümlerini tefekkür etmek ve ona uymak, Allah'a tâat, vesvese ile gerçek makam arasındaki farkı ayırt edebilmeyi sağlayan nur, doğru ve hızlı karar verebilmek, doğruya iletme, ruhların sükûn ve güvenliğinin son durağı, sebepsiz işaret, bütün hallere hakkı şâhit kılmak, din ve dünya düzeni, ledünnî ilim, ilham doğması için sırrı gizlemektir.”¹³

Bahsi geçen tariflerde görüldüğü üzere hikmet kavramı temelde üç maddede toplanmaktadır: Doğru davranışa götüren bilgi, bilgiye dayanan yararlı iş, bilgide ve amelde sağlamlık.¹⁴

Kur'an'daki hikmet âyetlerinin/kavramının tefsiri hakkında çok sayıda çalışma olması hasebiyle burada özet olarak vermekle iktifa ettik. Ancak yaptığımız araştırmalar neticesinde hikmet âyetlerinin işârî yorumu üzerinde herhangi bir çalışma olmadığını gördük. Bu sebeple çalışmanın bu alandaki boşluğu doldurmasını, kavram hakkında diğer tefsirlerle işârî yorum arasındaki benzer ve farklı yönlerin tespit edilmesini hedeflemekteyiz.

1. Hikmet Âyetlerinin İşârî Tefsiri

İşârî tefsir, sûflerin birikim ve keşfe dayalı olarak Kur'an âyetlerinin zâhirî anlamlarının yanında derûnî hakikatlerini açıkladıkları, bâtınî yorumlarını yaptıkları tefsirdir.¹⁵ Kur'an'da yirmi defa geçen hikmet kavramının işârî tefsirlerde pek çok anlamı ve açıklaması bulunmaktadır. Sûfî müelliflerin kavram üzerinde en çok kullandığı anlamları esas alarak bir tasnif yaptık. Ancak aynı âyette geçen hikmet kavramı hakkında ortaya konulan diğer görüşleri de vermeye çalıştık. İşârî tefsirlerde hikmet âyetleri genellikle şu anlamlarla açıklanmıştır:

1.1. Nübüvvet

فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ
بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ.

“Sonunda Allah'ın izniyle onları yendiler, Dâvud da Câlût'u öldürdü ve Allah ona hükümler ve hikmet verdi, ona dilediği şeyleri öğretti. Eğer Allah'ın, insanların bir kısmı ile diğer kısmını engellemesi olmasaydı yeryüzünde düzen bozulurdu. Fakat Allah'ın âlemler için büyük lütufları vardır.”¹⁶

Bu âyette Allah Teâlâ Dâvud'a (as) verdiği nimetlerden bahsetmektedir. İşârî tefsirlerin ilklerinden olan *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* eserinde Sehl et-Tüsterî âyette geçen hikmet kelimesini “nübüvvet” olarak tefsir etmiş, hikmetin, ilimlerin icması olup aslının sünnet olduğunu ifade etmiştir.¹⁷ Süddî'ye göre de hikmet, nübüvettir.

¹³ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. Hamdi Döndüren (İstanbul 2017), 2/255-266.

¹⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/269. Ehl-i sünnetin hikmet anlayışı hakkında detaylı bilgi için bkz. Maksut Çetin, *İslam'da Adalet Ontolojik ve Beşerî Yansımaları*, (Ankara 2019), 179-180.

¹⁵ Süleyman Uludağ, “İşârî Tefsir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/424-428.

¹⁶ el-Bakara, 2/251.

¹⁷ Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Abdurraûf Sa'd-Sa'd Hasan Muhammed Ali (Dârul-Harem, 2004), 114.

Katâde, hikmetin “dinde anlayış sahibi olmak ve Rasulullah’ın sünnetine uymak”; Zeyd b. Eslem, “akıl”; Rebi’ b. Enes, “Allah korkusu” olduğu kanaatindedir.¹⁸

İsmail Hakkı Bursevî ise âyeti şöyle yorumlamıştır: “Allah Teâlâ, Dâvud’a Arz-ı mukaddes’in doğu ve batısında bulunan bütün İsrâîloğulları’nın hükümdarlığını, bunun yanında bir de peygamberlik verdi. Ondan önce İsrâîloğulları’nın hükümdarı birden çok olurdu. Dâvud (a.s.)’dan önce hiç kimse hem hükümdar, hem de peygamber olmamıştı. Bilakis daha önceleri hükümdar, İsrâîloğulları’nın bir kabilesinden, peygamber de diğer bir kabilesinden olurdu. Dâvud’da (as) bu ikisi birleşmiştir. Allah Teâlâ, Dâvud’a (as) Zebûr’u dört yüz sûre olarak indirmiştir.” Burada görüldüğü üzere Bursevî, hikmet kelimesinin “nübüvvet” anlamına geldiğini ifade etmiştir.¹⁹

Müfessirlerin çoğu âyette geçen hikmet kavramının “nübüvvet” anlamına geldiğini söylemişlerdir.²⁰ Dolayısıyla tefsir âlimlerinin ve sûfi müfessirlerin bu konuda hemfikir olduğunu söyleyebiliriz.

1.2. Sünnet

لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ
وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ

“Andolsun, Allah, mü’minlere kendi içlerinden; onlara âyetlerini okuyan, onları arıtıp tertemiz yapan, onlara kitab ve hikmeti öğreten bir peygamber göndermekle büyük bir lütufta bulunmuştur. Oysa onlar, daha önce apaçık bir sapıklık içinde idiler.”²¹

Bu âyetin yorumunda Bursevî şunları söylemektedir: “Zira daha önce Rasûlullah gönderilmeden ve onları eğitip terbiye etmeden evvel, dalâlet olduğu su götürmeyecek kadar açık bir sapıklık içinde bulunuyorlarken onlara kendi içlerinden bir peygamber gönderdi. O peygamberi, kendi neseplerinden ya da kendi ırklarından kendileri gibi Araplardan gönderdi. Böylece, peygamberlerin ne kadar doğru ve güvenilir olduğuna vakıf olup onunla iftihar ederek kelâmını kolayca anlayabilsinler. Bunda Araplar için büyük bir şeref vardır. Allah (c.c.): ‘Bu Kur’ân hem senin hem de kavmin için şereftir’²² buyurmuştur. O peygamber; onlar vahiy duymamış câhil kişiler oldukları halde ‘kendilerine Allah’ın kitabını okuyor.’ Onları, tabiatlarındaki pisliklerden, çirkin inanç ve amellerden, günah kirlerinden temizliyor, kitabı ‘Kur’ân’ı’ ve hikmeti yani ‘sünneti’ öğretiyor.”²³ Bursevî âyette geçen hikmet kavramını sünnet olarak yorumlamıştır.

وَأَذْكُرَنَّ مَا يُثَلَّى فِي بُيُوتِكُمْ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا

“Siz evlerinizde okunan Allah’ın âyetlerini ve hikmeti hatırlayın. Şüphesiz Allah en gizli şeyi bilendir, hakkıyla haberdardır.”²⁴

¹⁸ Tüsterî, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 114-115.

¹⁹ İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu’l-Beyân –Kur’ân Meâli ve Tefsiri*, redaksiyon: Hasan Kamil Yılmaz ve dğr. (İstanbul 2019), 2/462-463.

²⁰ Âyette geçen hikmet kavramı hakkında müfessirlerin görüşleri hakkında bkz. Uğur, “Kur’an’da Hikmet Kavramı”, 147-148.

²¹ Âl-i İmran, 3/164.

²² ez-Zuhruf, 43/44.

²³ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 3/376.

²⁴ el-Ahzâb, 33/34.

Mezkur âyetteki hikmet kelimesi Sehl et-Tüsterî'ye göre sünnettir. Yani Allah Rasûlü'nün âyetlerden çıkardığı anlamdır.²⁵ Âyette peygamber hanımlarına hitap edilerek şöyle buyrulmuştur: "Evlerinizde okunan Allâh'ın âyetlerini ve hikmeti" yâni mu'ciz olan nazmı ile peygamberliğin doğruluğuna delâlet eden Allâh'ın apaçık âyetleri olma özelliği ile türlü ilimleri ve şer'î hükümleri ihtivâ eden bir hikmet olma özelliğini kendisinde toplayan Kitâb'ı/Kur'ân'ı "hatırlayın" hıfz edin, insanlara öğüt ve nasihat yoluyla zikredin. Katâde buradaki "âyetler"i Kur'an âyetleri, "hikmet"i de sırf hikmet olan hadîs olarak tefsîr etmiştir.²⁶

İş'ârî tefsirlerde Âl-i İmran Suresi'nin 164. ve Ahzâb Suresi'nin 34. âyetlerinde hikmet; Kur'ân'ın Hz. Peygamber tarafından uygulanması, yani sünnet anlamına gelmektedir. Müfessirler de bu âyetlerdeki hikmet kelimesini sünnet şeklinde yorumlamışlardır.²⁷ Dolayısıyla bu âyetin yorumu hakkında âlimler görüş birliği içindedir. Buradan hareketle Allah'ın kendilerine bilmediklerini öğrettiği peygamberlerin, kitapta yazılı olmayan uygulamalarının yani sünnetlerinin ilahî kaynaklı olduğu görülmektedir.

1.3. İlim, Anlayış, Amel, Ledünnî İlim, Mârifet

رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

"Rabbimiz! İçlerinden onlara bir peygamber gönder; onlara âyetlerini okusun, kitabı ve hikmeti öğretsin ve onları her kötülükten arındırsın. Şüphesiz, sen mutlak güç sahibisin, hüküm ve hikmet sahibisin."²⁸

İsmail Hakkı Bursevî, Peygamber'in Allah'ın âyetlerini insanlara okuması, tevhid ve nübüvveti dâir kendisine vahyedilen delilleri onlara tebliğ etmesi görevinin buyrulduğu âyet hakkında şu açıklamalara yer vermiştir: Onlara anladıkları kadarıyla Kur'ân'ı ve kendilerini kemâle erdirecek doğru bilgileri ve şer'î hükümlerini öğretir. İbn Düreyd: "Güzel ve iyi olan şeyi sana hatırlatan ve seni ona dâvet eden veya kötü olan şeyden seni uzaklaştıran her kelime hikmettir." demiştir. O peygamber, ister farzları terk ederek, ister haramları işleyerek kazandıkları günahların kirinden onları, amel ve istîdâdları nisbetinde temizler.

Cenâb-ı Hak "hikmet" sahibidir. "Hikmet" ise en yüce varlığı en değerli ilimle kavramaktır. En yüce varlık Allah Teâlâ'dır. O'nun bilgisinin hakikatini ve mâhiyetini de ancak kendisi bileceğine göre mutlak Hakîm O'dur. Zira en yüce varlık, en değerli ilimle bilinebilir. Çünkü ilimlerin en değerlisi, ezeli ve daimî olan ve içinde hiçbir şüphe ve gizlilik bulunmayan, vâkıyâ mutâbık, zevâli düşünülemeyen ilimdir. Bu da ancak Allah'ın ilminin sıfatıdır. Bazen sanatların inceliklerini kavrayan ve onu çok iyi icrâ edebilen kimseye de "hakîm" denir. Bunun kemâli de ancak Allah Teâlâ'dır. Çünkü o, mutlak Hakîm'dir. Kim bütün varlığı tanıyıp, Allah'ı bilmezse "hakîm" olarak isimlendirilemez. Zira o, en büyük varlığı kavrayamamış ve en yüce varlığı tanıyamamıştır. Hikmet, ilimlerin en yücesidir. İlmin yüceliği de bilinenin yüce oluşuna bağlıdır. Allah'tan daha yüce ve üstün bir varlık olmadığı için Allah'ı tanıyan kimse, her ne kadar diğer ilimlerde kudreti az, lisanı ve beyânı kıt ise de hakîmdir. Fakat Allah'ın hikmetine kıyasla kulun hikmeti; Allah'ın bilgisinin kulun bilgisiyle

²⁵ Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 115.

²⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 15/443.

²⁷ Zülfikar Durmuş, "Kur'an'da Hikmet Kavramı", *Akademik Araştırmalar Dergisi= Journal of Academic Studies* 5/18 (2003), 185; Uğur, "Kur'an'da Hikmet Kavramı", 153.

²⁸ el-Bakara, 2/229.

kıyaslanması gibidir. O'nun hikmetinden uzak olmakla beraber bu, bilgilerin en iyisi ve en hayırlısıdır. Kim Allah'ı bilirse onun kelamı başkalarının kelamına uymayabilir. Çünkü onun sözleri cüz'iyâtle çok az ilgilidir, aksine sözlerinin çoğu küllîdir. Gelip geçici dünya menfaatleri ile ilgili değildir, ahirette fayda verecek şeylerle ilgilidir. Ahiretle ilgili olan ve küllî anlamlar ifade eden kelimeler mârifet-i ilâhiyye ile ilgileri sebebiyle halk nezdinde daha açık mânâlıdır. Bu yüzden insanlar bazen bu küllî kelimelere "hikmet", bunu söyleyene de "hakîm" adını verirler. Peygamberlerin önderi Efendimiz'in (s) şu sözleri buna örnek gösterilebilir: "Hikmetin başı Allah korkusudur."²⁹ "Zeki kişi, nefsinin hakir gören ve ölümden sonrası için işe yarayacak amel yapan kişidir. Zayıf ve âciz kişi, nefsinin isteklerine uyduğu halde Allah'tan rahmet dileyen kimsedir."³⁰ Bu ve benzeri sözler "hikmet"; söyleyenler ise "hakîm" diye adlandırılır.³¹ Özetle Bursevî, bu âyette geçen hikmeti "en değerli varlık olan Allah'ın, kula lütfuyla bahşedilen en değerli bilgi hikmetle tanınması" anlamıyla açıklamıştır.

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

"Allah, hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse, şüphesiz ona çokça hayır verilmiş demektir. Bunu ancak temiz gönül/akıl sahipleri anlar."³²

Bu âyette geçen hikmet hakkında sûflerin genel kanaati "ilim ve anlayış" şeklindedir. Allah, kitabında anlayış verdiği kimseye yakınlığından dolayı büyük bir ihsan vermiştir. Sülemî *Hakâiku't-Tefsîr*'inde bu âyetin yorumunda sufilerin hikmet hakkındaki görüşlerini vermiştir:

Hikmet: Ledünnî ilim, illet olmaksızın işaretir, tüm hallerde Hakk'ı müşahede etmektir, ilhamın gelmesi için sırrın temizlenmesidir.

Ebu Osman: Hikmet, ilham ile vesveseyi ayırt eden nurdur.

Kettânî: Allah, Rasulü'nü halkın nefislerini irşad etmek için gönderdi. Kitabı halkın kalplerini uyarmak; hikmeti ise ruhlarının sükûn bulması için indirdi. Rasûl, Allah'ın emirlerine; kitap, hükümlerine davet eder. Hikmet ise Allah'ın fazlına işaret eder.

Ebu'l-Kâsım: Hikmet, senin üzerinde senin müşahedenin değil de Hakk'ın hâtırının hükmetmesidir. Allah kavimleri hikmetle diriltmiş ve üzerindeki hikmetle övmüştür.

Abdullah b. Mübarek'e göre hikmet iyilik, güzelliştir.³³

İbn Atâ'ya göre bir kimseye hikmetin verilmesi, Allah Teâlâ'nın kitabında anlayış verilmesidir. Kime Kitâb'ı anlama kabiliyeti verilmişse, şüphesiz o kimseye Hakk'a yakın olma hususunda büyük bir nimet ihsan edilmiştir.³⁴

Abdülkerîm Kuşeyrî: Hikmet, size Allah'ın hâtırlarının hükmetmesi, nefsin davetlerinin hükmetmemesidir. Size Allah'ın yüceliğinin hâkim olması, şeytanın

²⁹ İsmail b. Muhammed el-Aclunî, *Keşfu'l-Hafâ*, nşr. Ahmed el-Kalâş (Beyrut 1985), 1/507.

³⁰ Tirmizî, *Kıyâmet*, 25; İbn Mâce, *Zühd*, 31.

³¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 2/37-40.

³² el-Bakara, 2/269.

³³ Ebu Abdurrahmân es-Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, thk. Seyyid Umran (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 1/79-80.

³⁴ Betül Güner, *Gönül Gözüyle Kur'ân İbn Atâ Tefsiri*, ed. Hamide Ulupınar (İstanbul 2017), 49.

zorlamalarının hâkim olmamasıdır. Hikmet, işlerin doğrusudur. Hikmet Allah'ın hükümlerine uymak, sefeh ise Allah'ın hükmüne uymamaktır. Hikmet Hakk'ı müşahade etmek, sefeh ise gayrı görmektir.³⁵ Kuşeyrî, hikmeti suffilerin bu konudaki genel kanaatine ilave olarak zıddı olan sefeh kavramıyla anlatmıştır.

Ruzbihan Baklî ise hikmetin; ilim, hilm, akıl ve marifet olduğunu söylemiştir.³⁶

Hikmetin ilim ve anlayış anlamına ilave olarak Bursevî, "Kur'ân'ın öğütleri" manasını eklemiştir. Ona göre bir kimseye hikmetin verilmesi, açıklanması ve bu bilgiyle amel işlemeye muvaffak kılınmasıdır. Allah, hikmeti bütün yönleriyle izah eder, öğretir ve onunla amel etmeye muvaffak kılar. Sonsuz ilmi ve ikramı ile kullarından dilediğine hikmet verir. Nitekim bu âyeti inzal etmekle, bizim yararımıza olacak nice ulvî hikmetler bildirmektedir. Bunu ganimet bilmek ve bu emirlerle amel etmeye koşmak gerekir. Her kime ilim ve amel birlikte ihsan edilmişse o kimseye pek çok hayır lütfedilmiştir. Zira bu sayede hem dünyada hem de ahirette hayra erişmiş olur. Allah'ın bildirdiği hikmetlerden ancak nefsin arzularına boyun eğmeyen, vesveselerden uzak olan gönül sahipleri öğüt alabilirler. Lüb/gönül sahiplerinden kasıt, ilmiyle amel eden hikmet ehlidir. Bu tarif, akıl sahibi dahi olsa her mükellefi kapsamaz. Çünkü akli hevâsına üstün gelmeyenler, bu hikmetlerden yararlanamazlar. Hatta bu manada kendisine Kur'ân ilmi verilen kişinin, sırf dünyalıklar nedeniyle ehl-i dünyaya boyun eğmesi doğru değildir. Çünkü kendisine bahşedilen şey büyük bir hayırdır. Dünya ise çok az bir meta'dır. Şeytan, görünüşte fakra davet eden, fakat hakîkatte kötülükleri emreden bir mânevîyat fukarasıdır. Allah, şeytanın aldatmalarından uzak duran kişiye hikmet bahşeder ki bu, Hak vergisidir. Hak Teâlâ hikmeti, beşerî sıfatlardan arınmış ve ilâhî sıfatların tecellisine mazhar olmuş peygamberlerin ve velîlerin gönlüne verir. Böylelikle sır, gerçek anlamlarıyla zuhur eder. Hikmet, Hakk'ın sıfatlarının nûrlarından bir nûrdur. Allah bu nûr ile kullarından dilediği kimselerin aklını güçlendirir. Hikmet ise insânî aklın kabuklarıyla uğraşmayan, bilakis peygamberlere uyan lübb/gönül sahiplerinin idrak edebileceği bir bilgidir. Çünkü nebiler, onları, beşerî aklın kabuklarının zulmetinden Rabbânî mevhibelerin özündeki nûra çıkarmışlardır. Neticede onlar: "Allah kime nûr vermemişse onun için nûr yoktur."³⁷ âyetinin hakikatine erişmişlerdir.³⁸

İbn Acîbe âdetâ sūfîlerin âyet hakkındaki yorumlarını cem etmiştir. Ona göre hikmet, dinde anlayış sahibi olmak, emirlerde tebassur, yani emirleri delilleriyle bütün yönleriyle derinlemesine bilmektir. Çünkü Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Allah kime hayır dilerse onu dinde anlayış sahibi kılar."³⁹ Hikmet, bir işi kemal derecesine ulaşına kadar sağlam bir şekilde hakkını vererek yapmaktır ki bu durum; ilimde, amelde, halde ve mârifette de cereyan eder. Sufiler Zât'ın sırlarını ve sıfatların nurlarını kudretle tabir ederler. Onun eserleri ise hikmetle zuhûr eder. Varlığın tamamı, hikmetle kudret arasında kâimdir. Kudret eşyanın açığa çıkması veya açığa çıkaran şey, hikmet ise onun gizli olan yönüdür. Eşya, gereklilik ve sebeplilik ilkesine bağlıdır. Bu, sufilere göre hikmet olarak isimlendirilir. Emrin yerine getirilmesi ve ortaya çıkması ise kudretle isimlendirilir. Kim hikmetle vakıf olursa kudretin

³⁵ Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârat: Tefsîru Sûfiyyi'l-Kâmil li'l-Kur'ani'l-Kerîm*, thk. Abdüllatif Hasan Abdurrahmân (Beyrut 2007), 1/125.

³⁶ Ebu Muhammed Sadreddîn Ruzbihan b. Ebî Nasr Baklî, *Arâisü'l-Beyân fi Hakâiki'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), 1/114.

³⁷ Nûr, 24/40.

³⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 2/556-558.

³⁹ Ahmed b. Hanbel, 1/306; Tirmizî, İlim, 1.

müşâhededesinden perdeli olur. Allah'tan da perdeli olur. Kudretin müşâhededesinde sebeplerle irtibatını kuramayan ârif perdelidir. Kâmil olan ârif kudretin müşâhedesini ile hikmetin ikrarını cem edendir. Bu sayede her hak sahibine hakkını verir, adaletle hükmeder.⁴⁰

وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ

"Allah ona kitabı, hikmeti, Tevrât'ı ve İncil'i öğretecek."⁴¹

İsmâil Hakkı Bursevî, kitaptan kasdın kalemle yazmak olduğunu, bunu da Allah'ın vahy ve ilham yoluyla öğreteceğini söylemiştir. Ona göre İsmâ (a.s.), yaşadığı dönemde insanların en güzel yazanı idi. Allah'ın hikmeti öğretmesinden maksat ise aklî ilimleri, şerîat ilimlerini ve ahlâkî güzelleştirmeyi öğretecek. Çünkü insanın kemâlî, hakkı bizzat bilmekte; hayrı da onunla amel etmek için öğrenmektedir. Bu ikisinin toplamına "hikmet" denilir.⁴²

أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مَلَكًا عَظِيمًا

"Yoksa insanları; Allah'ın lütfundan kendilerine verdiği şey dolayısıyla kiskanyorlar mı? Şüphesiz biz, İbrahim ailesine de kitap ve hikmet vermişizdir. Onlara büyük bir hükümlerlik da vermişizdir."⁴³

Allah'ın İbrâhim (as) ve ailesine verdiği lütuflardan bahsedilen âyette geçen kitap, nübüvvet; hikmet ise ilim olarak yorumlanmıştır.⁴⁴

ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتُنْفَلَى فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَدْحُورًا

"Bunlar, Rabbinin sana vahyettiği bazı hikmetlerdir. Allah ile birlikte başka ilâh edinme. Sonra kınanmış ve Allah'ın rahmetinden kovulmuş olarak cehenneme atılırsın."⁴⁵

Hikmetin vahyedilen bir bilgi olduğu bildirilen âyet hakkında Abdülkerîm Kuşeyrî şöyle bir açıklama yapar: "Ayaklar müşâhede sahalarının huzuruna ulaştığında, kurbiyet esintileriyle sırların kokusu yayıldığında, vakitler perdelenmekten soyutlandığında, hakikatin sultanı kapladığında bu kötü vasıflardan arınmak mümkün olur. Allah Peygamber'ine vahiyle bildirerek evliyasına ise ilhamın hikmetleriyle öğretir.⁴⁶ Kuşeyrî görüldüğü üzere hikmeti, peygamberlere vahiyle, velîlere ilhamla bildirilen "ledünnî ilim" olarak yorumlar.

Bursevî ise buradaki hikmeti, şeriat ilimleri ve bizzat hakkı bilmek, yani mârifet olarak açıklar. Ancak o, hikmetin nazarî ve amelî yönüne işaret ederek bunun, nazarî hikmetin gayesi ve esası olduğunu belirtir. Oysa en hayırlısı, o hikmetle amel etmektir. Bu da nesih veya bozulmanın olmadığı muhkem hükümlerden olan ilmî hikmettir. "Allah ile birlikte başka ilah edinme"⁴⁷ âyetindeki hitap Hz. Peygamber'edir, fakat asıl kastedilenler yasağı işlemesi mümkün olan kimselerdir. Bu ifâdenin tekrarlanması ise işin başının ve sonunun tevhid olduğunu vurgulamak içindir. Çünkü niyeti olmayan

⁴⁰ Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri Kur'âni'l-Mecîd*, thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşî (Kahire 1999), 1/303-304.

⁴¹ Âl-i İmran, 3/48.

⁴² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 3/116.

⁴³ en-Nisâ, 4/54.

⁴⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 4/84.

⁴⁵ el-İsrâ, 17/39.

⁴⁶ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/190.

⁴⁷ el-İsrâ, 17/22.

kimsenin ameli bâtil olur. Tevhid her hikmetin başıdır ve özüdür. Tevhidi olmayanın ilmi ve hikmeti fayda vermez. Tevhid bütün iyiliklerin aslı, şirk ise bütün kötülüklerin kaynağıdır. Tahkîk ehli şöyle demiştir: Lâ ilâhe illallah kelimesini kâfir bir kimse söylediği zaman kendisinden küfrün karanlığı gider, kalbinde tevhid nûru yerleşir. Mü'min söylediğinde ise ondan nefsin zulmetini giderir, kalbinde vahdâniyyet nûru yerleşir. Her gün bin defa bu sözü söyleyen kimse ise her defasında kendisinden daha önce gidermediği bir kötülüğü giderir. Allah'ı bilme makâmı, ebediyete kadar bitmez. Bu sebeple Allah Teâlâ "Rabbim ilmimi artır, de."⁴⁸ buyurmuştur.⁴⁹

وَشَدَدْنَا مُلْكُهُ وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخُطَابِ

"Biz Davud'un mülkünü güçlendirdik, ona hikmet ve fasl-ı hitab verdik."⁵⁰

Âyetteki hikmet kelimesi Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'ye göre ilim; İbn Atâ'ya göre ilim ve anlayış; Ca'fer es-Sâdık'a göre doğru söz, sahih inanç, işlerde sebatır.⁵¹ Kuşeyrî'ye göre hikmet, doğru ile yanlış ayırt etme, doğruluk, anlayış, isabet, kendine ve ümmetine nasıl davranacağını bilmek, işlerde sebat etmek, düşünce ve görüşü fesattan men etmek, iyilerin sohbetinde bulunmak, kötülerden uzak durmak;⁵² Ruzbihan Baklî'ye göre anlayış, özel bir ilhamla mânânın derinliğini kavramak, vahyin letâifini, hakikatin özünü bilmektir.⁵³

Bursevî âyetteki hikmeti, her şeyi hakikatle bilme ve -o şeyin amelle ilgili bir özelliği varsa- gereğince amel etme olarak ifade etmiş ve hikmetin iki türünü şöyle açıklamıştır: "Bil ki hikmet iki türdür:

- Konuşulup anlatılan (mentûkun bihâ) hikmet ki bu, şeriat ve tarikat bilgisidir.
- Sükût geçilen, anlatılmayan (meskûtün anhâ) hikmet ki bu da -kendileri için zararlı ve helâk edici olacağından- gerektiği şekilde muttali olamadıkları hakikat sırlarıdır.⁵⁴

إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ادْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدْنَاكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهَّ

لَا

وَإِذْ عَلَّمْنَاكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأَدْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِأَدْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِأَدْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمُوتَىٰ بِأَدْنِي وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ

"O gün Allah, şöyle diyecek: "Ey Meryem oğlu İsa! Senin üzerindeki ve annen üzerindeki nimetimi düşün. Hani, seni Ruh'u'l-Kudüs (Cebrail) ile desteklemiştim. Beşikte iken de, yetişkin iken de insanlara konuşuyordun. Hani, sana kitabı, hikmeti, Tevrat'ı, İncil'i de öğretmiştim. Hani iznimle çamurdan kuş şekline benzer bir şey yapıyordun da içine üflüyordun, benim iznimle hemen bir kuş oluyordu. Yine benim iznimle doğuştan körü ve alacalıyı iyileştiriyordun. Hani benim iznimle ölüleri de (hayata) çıkarıyordun. Hani sen, İsrailoğullarına açık mucizeler getirdiğin zaman, ben seni onlardan kurtarmıştım da onlardan inkâr edenler, 'Bu, ancak açık bir büyüdür' demişlerdi."⁵⁵

48 Tâhâ, 20/114.

49 Bursevî, Rûhu'l-Beyân, 11/150-151.

50 Sâd, 38/20.

51 Sülemî, Hakâiku't-Tefsîr, 2/184.

52 Kuşeyrî, Letâifü'l-İştârât, 3/100.

53 Baklî, Arâisü'l-Beyân, 3/179.

54 Bursevî, Rûhu'l-Beyân, 17/44.

55 el-Maide, 5/110.

Ruzbihan Baklî, buradaki hikmetin keşifle elde edilen marifet bilgisi, melekût keşiflerinin yolu, mahiyetlerinin sıfatlarıyla fiillerin özü, hakikati anlamına geldiğini söylemiştir.⁵⁶

İsmail Hakkı Bursevî ise burada “hikmet”ten murâd, indirilmiş kitapları, en ince sırlarına kadar bilip kavramaktır. Fakat “hikmet”in, bu bilgileri bilmek ve gereğiyle amel etmek suretiyle nefsin kemâle ermesi olduğu da söylenmiştir. Peygamberler, hal ve maslahata göre mutlak olarak dua ederlerdi. Onlar yaptıkları bütün duaları Allah Teâlâ’nın izniyle, enâniyyet ve benliklerinden sıyrılmış olarak yapmışlardır. Ağzlarından, ancak vâkıya ve hikmete uygun hak sözler sâdır olur. Allah’ın veli kulları da bu konuda peygamberlerin takipçileridir. Fakat insanlar bilmezler.⁵⁷

Bu âyette geçen hikmeti Taberî ve İbn Atıyye “Hz. İsa’nın sünneti”, müfessirlerin çoğu ise “ilim ve amel” olarak tefsir etmişlerdir.⁵⁸ Sûfler ise “İlim, amel ve ledünnî ilim” olarak yorumlamışlardır.

حِكْمَةٌ بِالْعَمَلِ فَمَا تُغْنِ النَّذْرُ

“Bu haberler, zirveye ulaşmış birer hikmettir! Fakat uyarılar fayda vermiyor!”⁵⁹

Âyet hakkında sûflerin görüşleri şöyledir:

Sehl et-Tüsterî: “Allah yeryüzünü yağmur damlaları ile dirilttiği gibi ölü kalpleri de hikmetle diriltir. Hikmet malının başı üçtür: İlki; mekruhlarda nefsi terbiye etmek. İkincisi; kalbi şehvetlerin sevgisinden arındırmak. Üçüncüsü; hâtırları muhafaza ederek kalbi kâim kılmak. Kim kalbin hatarâtı konusunda Allah’ın murakabesi altında olursa Allah onun organlarının hareketlerinde onu korur.”⁶⁰

Ebu Yezîd şöyle demiştir: “Arif için her âyet hikmettir. Onun için ulaşılan hikmette en büyük âyet, nihayetine vardığı mârifet sınırında sabittir.”

Ruzbihan Baklî: “Bu, hakîmlerin hikmeti ve âlimlerin ilimlerinin hakikatini cem eden kemaldır. Çünkü o, ezeli hikmettir. İnkişaf ettiğinde ârif, hakikatlerin apaçık ortaya çıkışında nihayetin kemali üzere onu görür. Bunun üzerine hakikatin ender denizlerinde ve ince sırların garipliklerinde boğulur. Bu durum asla son bulmaz.”⁶¹

Bursevî: “Bu büyük bir hikmettir.” Yâni eksiksiz, mükemmel bir hikmettir. Yahut sakındırma, nehy etme ve öğüt vermede amacına ulaşmış hikmettir. Hikmeti ihtiva ettiği içindir ki, Kur’ân-ı Kerim, “hakîm” vasfıyla nitelenmiştir. Hikmet ilmî ve amelî olmak üzere iki kısımdır. Konuşulan, ifâde edilen hikmet denilince; dînî ve şerî ilimlerle, tasavvuf ve tarikat ilimleri akla gelir. Konuşulmayan, ifâdeye girmeyen hikmet ise; hakikatin esrârı, gerçeğin sırları, dünyayı âhirete tercih eden âlimlerin bilemedikleri, bilmemeleri îcab eden sırlardır ki, onlar bu sırlara muttalî olsalardı anlayıp, içlerine sindiremeyeceklerinden zarar görür, mahv olurlardı.⁶²

⁵⁶ Baklî, *Arâisü'l-Beyân*, 1/336.

⁵⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 5/176, 180.

⁵⁸ Uğur, “Kur’an’da Hikmet Kavramı”, 140.

⁵⁹ el-Kamer, 54/5.

⁶⁰ Tüsterî, *Tefsîru Kur’âni'l-Azîm*, 115.

⁶¹ Baklî, *Arâisü'l-Beyân*, 3/367.

⁶² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 20/325.

Bazı müfessirler, âyette geçen “*hikmetün bâliğatün*” ifadesinin Kur’ân olduğu görüşündedir.⁶³ Süfler ise bu görüşe ilave olarak, her âyetin hikmet olduğu, ancak “*hikmetün bâliğatün*” derken hakikatin engin denizlerinde ulaşılan kemal noktası, ilimleri cem eden ezeli hikmetin kastedildiğini söyleyerek Allah’ın sadece hikmet demeyip bâliğa/ulaşılan diye nitelmesi sebebiyle hikmetin aşamalı bir hakikat bilgisi olduğuna dikkat çekmişlerdir.

Bakara 2/229, Bakara 2/269, Nisâ 4/54, Mâide 5/110, İsrâ 17/39, Sâd 38/20 ve Kamer 54/5 âyetlerinde geçen hikmet kavramı hakkında sûfi müfessirlerin hemfikir olduğu mana “ilim”dir, yani en yüce varlığı en değerli ilimle kavramaktır. Ancak bu ilim kulun amelleri neticesinde Hak tarafından kendisine lütfedilen, verilen bir bilgidir. Bu anlama ilave olarak “Anlayış, ilimle amel etme, ledünnî ilim, illet olmaksızın işaret, tüm hallerde Hak’ı müşahede etmek, ilhamın gelmesi için sırrın temizlenmesi, ilham ile vesveseyi ayırt eden nur, ilâhî hibeye dayalı marifet, ledünnî ilim” manaları ile de izah edilmiştir. Diğer müfessirlerin âyetler hakkındaki “ilim ve onunla amel etme, hakikat sırlarına vâkıf olma” görüşlerinin işârî yorumlarla örtüştüğünü, ancak sûflerin “nur ve mârifetullah, ledünnî ilim” yorumlarıyla ilmin sınırlarını genişlettiklerini, hikmetin amelle kendilerine verilen aşamalı bir bilgi olduğu kanaatiyle konuyu zenginleştirdiklerini söyleyebiliriz.

1.4. Sözde ve Amelde İsabet Etmek

كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ

“Nitekim kendi aranızdan, size âyetlerimizi okuyan, sizi her kötülükten arındıran, size kitap ve hikmeti öğreten, ayrıca bilmediklerinizi de öğreten bir peygamber gönderdik.”⁶⁴

İsmail Hakkı Bursevî âyeti şöyle tefsir etmiştir: “Size olan nimetimizi tamamlamak kabilinden olmak üzere kendi milletinizden olan Muhammed’i (s) peygamber olarak gönderdik. Bu da, başka bir nimetle kıyaslanmayacak kadar büyük bir nimettir. İçinizden gelen bu Rasûl, size Kur’ân-ı Kerim’in mânâsını ve onun içerisindeki hidâyet ve nûr kaynağı olan hüküm ve prensipleri, sırları öğretmektedir. Bunun yanında Hz. Peygamber, onun nûru ve hidâyeti ile doğru yolu bulsunlar diye Kur’ân’da bulunan hakikatleri ve sırları açıkladı. ‘O Peygamber size hikmeti öğretmektedir.’ âyetindeki hikmet, ‘sözde ve amelde isâbetli davranmak’ demektir. Ancak bu iki vasfı taşıyan kimse hakîm olarak isimlendirilir.”⁶⁵

Fahreddin Râzî, şöyle demiştir: “Bir şeyi ihkâm etmek, onu lüzûmsuz şeylerden arındırmaktır. Buna göre hikmet kişiyi cehâlet ve hatâdan uzak tutan bir haslettir.”⁶⁶ Bakara Sûresi 151. âyetteki “hikmet” kelimesi genel olarak Sünnet, Kur’an ve onun hükümlerinin maksatları ve incelikleri, yani bütün yönleriyle bilmek şeklinde anlaşmıştır.⁶⁷

وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَفِيٌّ حَمِيدٌ

⁶³ Taberî, *Tefsir*, 22/116; el-Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 17/84; Ebu'l-Fida, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 7/451.

⁶⁴ el-Bakara, 2/151.

⁶⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 2/93.

⁶⁶ Fahrüddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr* (Beyrut 1981), 4/158.

⁶⁷ Uğur, “Kur'an'da Hikmet Kavramı”, 153.

“Andolsun, biz Lokmân'a ‘Allah’a şükret’ diye hikmet verdik. Kim şükrederse, ancak kendisi için şükretmiş olur. Kim de nankörlük ederse, bilsin ki Allah her bakımdan sınırsız zengindir, övülmeye lâyıktır.”⁶⁸

Abdülkerîm Kuşeyrî'ye göre buradaki hikmet, “akılda, inançta ve konuşmada isabet etmektir.” Bu konuda şu yorumlar da yapılmıştır:

- Allah'ın muvaffak kıldığına uymak, nefsin arzularına uymamaktır.
- Hevânın hükmü altına girmemektir.
- Hikmet, hüküm kendisine mahsus olan Allah'ın hükmüyle var olmaktır.
- Hikmet, kendi gücünün farkında olmak, ayağını yorganına göre uzatmaktır.
- Hikmet, karşı koyamayacağını bildiğin kimseye karşı koymamandır.⁶⁹

Ebû Osman şöyle demiştir: “Kişi, sözünde, amellerinde, davranışlarında, sohbetinde hakîm olmadıkça hakîm sayılmaz. Nitekim hikmetle konuşuyor denir, fakat o, hakîmdir denmez. Hikmetin alameti, insanlara akıllarının alacağı şekilde vaaz etmektir.”⁷⁰

Ruzbihan Baklî: “Hikmet üç çeşittir; Kur’ân’ın hikmeti, hakikatleridir. İmanın hikmeti marifettir. Burhanın hikmeti, fiillerde Hakk’ın sanatının inceliklerini idrak etmektir. Hikmetin aslı ilhamın tarifîyle Hakk’ın hitabını anlamaktır.”⁷¹

Bakara 2/151 ve Lokman 31/12. âyetlerinde geçen hikmet kavramı işârî tefsirlerde genellikle “sözde ve amelde isabet etmek” olarak yorumlanmış, ayrıca Hakk’ın ikramıyla sanatının inceliklerini idrak edip onun hitabını doğru anlamak şeklinde açıklanmıştır. Müfessirler ise Lokman Sûresi 12. Ayetindeki hikmeti, dînî meselelerde derin bilgi ve anlayış sahibi olmak şeklinde tefsir etmiştir.⁷² Dolayısıyla bu âyetlerdeki hikmet hakkında âlimlerin “ilim ve anlayış”, dolayısıyla hikmetin nazarî; sûfîlerin ise bu ilmin sözde ve amelde isabet etmesi, uygulanması şeklindeki yorumlarıyla hikmetin amelî yönüne dikkat çekmişlerdir.

1.5. Güzel Ahlak

وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلِّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَخُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا
لِتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوعًا وَأَنْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ
لَكُمْ

مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةَ يَعِظُكُمْ بِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

“Kadınları boşadığınız ve onlar da bekleme sürelerini bitirdikleri zaman, ya onları iyilikle tutun yahut iyilikle bırakın. Haklarına tecavüz edip zarar vermek için onları tutmayın. Bunu kim yaparsa kendine zulmetmiş olur. Sakın Allah’ın âyetlerini eğlenceye almayın. Allah’ın üzerinizdeki nimetini, size öğüt vermek için indirdiği Kitab’ı ve hikmeti hatırlayın. Allah’a karşı gelmekten sakının ve bilin ki Allah her şeyi hakkıyla bilendir.”⁷³

⁶⁸ Lokmân, 31/12.

⁶⁹ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 3/18 (trc. 4/335-336).

⁷⁰ Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, 2/129.

⁷¹ Baklî, *Arâisü'l-Beyân*, 3/120.

⁷² Uğur, “Kur’an’da Hikmet Kavramı”, 153.

⁷³ el-Bakara, 2/231.

Boşanma sonrası kadına nasıl davranılması gerektiğini anlatan âyeti İsmail Hakkı Bursevî şöyle yorumlamıştır: “İyi geçinme bakımından karı-kocanın ayrıca bir husûsiyetleri daha vardır. Erkeklerin, hanımlarıyla güzel geçinmeleri, onlara ezâyı ve düşmanlık üzere kızmayı terk etmeleri gerekir. Ya ezâ ve cefâ etmeksizin yollarını serbest bırakırlar veya vefâ şartlarına muvâfik olarak beraber yaşama hukûkuna riâyet ederler. Kim eziyet ve zarar verir, cefâ ile düşmanlık ederse kendi nefesine zulmetmiş olur. Çünkü Allah Teâlâ, kıyâmet günü, zâlimin hasenâtını mazlûma vermek ve mazlûmun seyyiâtını da zâlime yüklemek sûretiyle her ikisine hak ettikleri karşılığı verecektir. Zâlim, başkasına kötülük ederse kendine kötülük etmiş olur. İyilik ederse kendine iyilik etmiş sayılır. Böylece zâlimin yaptığı kötülüğün, hakîkatte başkasına değil kendisine döndüğü ortaya çıkmaktadır. Allah Teâlâ'nın şu buyruğu buna işârettir: *‘İyilik ederseniz, kendinize iyilik etmiş olursunuz. Kötülük ederseniz, o da kendi aleyhinedir.’*⁷⁴ Sa’dî der ki: Gücün yettikçe halkın gönlünü yaralama! Eğer yaralarsan, bunun zararı sanadır. Mânâlarını düşünmeden, işâretlerini anlamadan, esrârına vukûf ile hakîkatlerine tâbi olmadan, envârıyla nûrlanıp hikmet ve mev’izalarıyla öğüt alma niyeti gibi bir niyet bile taşımadan sâdece zâhirini, lâfızlarını tilâvetle *‘Allah’ın âyetlerini eğlenceye almayınız.’* Öğüt, şâhin gibidir. Şâhin ölü üzerine değil, ancak diri üzerine konar. Kalbi ölen kimse -bundan Allah’a sığınırız- öğütlerden etkilenmez.”⁷⁵

Bu âyette Allah Teâlâ, kadına zulmedilmemesi gerektiği, hakikatte zulüm yapan kimsenin ancak kendine zulmedeceği, bunu yaparak Allah’ın âyetlerini alaya aldığı konusunda uyarılarda bulunmaktadır. Âyetin siyâkından mütevellit Bursevî, bu âyetteki hikmet kavramını “güzel ahlak” olarak yorumlamıştır. Çünkü âyetlerin mânâları üzerinde düşünüp işâretlerini anlamak ve hakîkâtime tabi olmak, sadece zâhirini, lafızlarını okumakla yetinmeyip öğütlerini yerine getirmek gerektiğini ifade eder. Müfessirlerin çoğu ise buradaki hikmeti “sünnet” olarak açıklamıştır.⁷⁶

1.6. Hüküm

وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ أَنْ يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَصُرُونَكَ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا

*“(Ey Muhammed!) Eğer Allah’ın sana lütuf ve merhameti olmasaydı, onlardan bir grup seni saptırmaya çalışırdı. Hâlbuki onlar, ancak kendilerini saptırırlar, sana hiçbir zarar veremezler. Allah, sana kitabı (Kur’an’ı) ve hikmeti indirmiş ve sana bilmediğin şeyleri öğretmiştir. Allah’ın sana lütfü çok büyüktür.”*⁷⁷

Bu âyette geçen hikmet sözcüğü Bursevî tarafından “Kur’an’daki hükümler” olarak tefsir edilmiştir. Âyetin açıklamasını şöyle yapmıştır: “Allah’ın ismet ve muhâfazası ile sana lütuf ve esirgemesi olmasaydı, onlardan bir grup seni saptırmaya yeltenmişti. Onlar suçlunun kendi adamları olduğunu bildikleri halde karıştırarak doğru hüküm vermekten saptırmaya yeltendiler. *‘Onlar yalnızca kendilerini saptırırlar.’* Çünkü yaptıkları şeyin vebâli kendilerine aittir. *‘Sana hiçbir zarar veremezler.’* Allah seni korur. Senin aklına gelen şey, işin zâhirini esas almaktır. Yoksa Allah’ın hükmünden sapma değildir. Allah sana Kitâb’ı ‘Kur’an’ı’ ve hikmeti yâni Kur’an’daki hükümleri indirmiş. Sana helâli, haramı öğretmiştir. Sana gaybı ve gizli işleri

⁷⁴ el-İsrâ, 17/7.

⁷⁵ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 2/380.

⁷⁶ Uğur, “Kur’an’da Hikmet Kavramı”, 145.

⁷⁷ en-Nisâ, 4/113.

vahyederek o vakte kadar bilmediğini öğretmiştir. ‘Allah’ın lütfu sana gerçekten büyük olmuştur.’ Çünkü peygamberliğin genel ve önderliğin tam olmasından üstün bir lütuftur. Seni koruması ve bilmediğin şeyleri öğretmesi de bu büyük lütfundandır. Had-dâdî tefsîrinde şöyle demiştir: Bu âyetler, bir kimsenin işin hakikatini bilmeden haklı veya haksız olduğunu savunmasının câiz olmadığına delâlet etmektedir. Yine hasımlardan biri Müslüman diğeri kâfir olduğunda, hâkimin onlardan birine meyletmesi câiz değildir. Bir insanın elinde çalıntı mal bulunursa bu onun aleyhine hüküm verilmesini gerektirmez.”⁷⁸

Müfessirler ayetteki hikmete, “helal-haram, emir-nehî, ahkâm ve va’d-vaîd gibi hükümler,” “sünnet,” “vahî ile hüküm vermek” ve “Kur’an’daki hükümlerin ayrıntılı olarak ortaya konulması” gibi anlamlar vermiş, ancak hikmetin Hz. Peygamber’in uygulamalı sünneti olduğuna vurgu yapmışlardır. Yani hikmetle, Kur’an’da mücmel olarak bulunan hükümlerin Hz. Peygamber tarafından uygulanışı, hayata geçirilişi anlatılmak istenmektedir.⁷⁹

وَلَمَّا جَاءَ عِيسَىٰ بِالْبَيِّنَاتِ قَالَ قَدْ جِئْتُكُمْ بِالْحِكْمَةِ وَلِأُبَيِّنَ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي تَخْتَلِفُونَ فِيهِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا

“İsa, apaçık mucizeleri getirdiği zaman şöyle demişti: Ben size hikmeti getirdim ve hakkında ayrılığa düştüğünüz şeylerden bir kısmını size açıklamak için geldim. Öyle ise, Allah’a karşı gelmekten sakının ve bana itaat edin.”⁸⁰

Âyetteki hikmet kelimesinden kasıt, Kuşeyrî’ye göre apaçık dini hükümlerdir.⁸¹ Bursevî de aynı kanaattedir. Ancak Bursevî bu anlama ilave olarak hikmet konusunda şu açıklamalara yer vermiştir:

“Îsâ, açık delillerle mûcizeler yahut İncil âyetleri veya bir takım dinî prensiplerle geldiği zaman demişti ki: ‘Ben size hikmeti, İncil’i yahut şeriatı öğretmek için ‘getirdim ve ayrılığa düştüğünüz şeylerden bir kısmını’ din işlerini ‘size açıklamak için geldim.’ Ayrılığa düşülen şeylerden bir kısmından maksat, din işleridir. Zira dünya işlerinin beyanı Peygamberimiz’in (s) vazifesi değildir. Nitekim Efendimiz (s) şöyle buyurmuştur: ‘Siz dünya işlerinizi daha iyi bilirsiniz.’⁸² Bazı mânâ ehli de şöyle demiştir: ‘Ümmet peygambere bir takım faydasız sorular soruyordu. Onun için peygamber de onlara ‘Ben size hikmeti getirdim ve ayrılığa düştüğünüz şeylerden bir kısmını size açıklamak için geldim’ demiştir.’ Yani ‘açıklanmasında size faydalı olacak soruları cevaplandıracağım’ demektir. Âyette şuna da işâret edilmektedir ki peygamberler, kitabı Allah’tan getirdikleri gibi, hikmeti de Allah’ın kendilerine ilham ettiği ilimler (sünnet-hadisler) olarak sunmaktadırlar. Nitekim bu mânâda: ‘(Peygamber) onlara kitabı ve hikmeti (sünnet ve hadisleri) öğretecek’⁸³ buyrulmaktadır. İşte bundan dolayı ‘bir kısmını size açıklamak için’ denilmiştir. Çünkü onların ayrılığa düştükleri konuların beyanı hikmettir.⁸⁴

⁷⁸ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 4/247-248.

⁷⁹ Durmuş, “Kur’an’da Hikmet Kavramı”, 185.

⁸⁰ ez-Zuhruf, 43/63.

⁸¹ Kuşeyrî, *Letâifü’l-İşârât*, 3/179.

⁸² Müslim, *Fedâil*, 141.

⁸³ el-Bakara, 2/151; Âl-i İmran, 3/164.

⁸⁴ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 18/455.

Hız. İsa'nın toplumuna getirdiğini söylediği hikmet, müfessirlere göre "İncil" veya "hükümler", "Nübüvvet ve Kitap" ve "Allah'ın zât, sıfat ve fiillerini bilmek" şeklinde yorumlanmıştır.⁸⁵

Nîsâ 4/113 ve Zuhuf 43/63. âyetlerindeki hikmet kavramının "hüküm" anlamı konusunda âlimler hemfikirdir. Ancak müfessirlerin bu âyetlere daha çok "sünnet" manası verdiği, sûfî müfessirlerin ise "hüküm" yorumunu yaparak peygamberlerin ümmetin ayrılığa düştükleri konuların hükümlerini hikmetle vuzuha kavuşturdukları görülmektedir.

1.7. Kesin Delil

أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

"(Ey Muhammed!) Rabbinin yoluna, hikmetle, güzel öğütte çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et. Şüphesiz senin Rabbin, kendi yolundan sapanları en iyi bilendir. O, doğru yolda olanları da en iyi bilendir."⁸⁶

Sülemî, bu âyetin tefsirinde hikmet kelimesinin "sözde, düşüncede ve davranışta isabet etmek; konuştuğunda hikmetle konuşmak, düşündüğünde hikmetle düşünmek" anlamına geldiğini söylemiştir. Ca'fer-i Sâdık ise "Hikmetle davet etmek; Allah'tan Allah'a Allah'la davet etmektir." demiştir.⁸⁷

Bursevî ise buradaki hikmetin "şüpheyi gideren kesin delil" olduğunu söylemiştir. Ona göre peygamberler, insanları şeytanın yolundan Rabbinin yoluna, cennete ve Allah'a yakınlığa ulaştıran İslam'a hikmetle yani davet edilen kişinin tereddütlerini ortadan kaldıran ona hak olan itikadı veren faydalı kesin delillerle çağırır. Bu, hakikatlerin tâlibi olan ümmetin havâssını/seçkinlerini dâvet etmek içindir. "Güzel öğütte çağır" yâni ikna edici delillerle, faydalı ve ibretli kıssalarla dâvet et. Bu da ümmetin avâmını dâvet içindir. Mev'ıza, kişinin kalbini rikkate getiren sevap ve cezayı zikretmek demektir. Bu durumda dâvetin ne faydası vardır, denilemez. Çünkü dâvet, "Mudill" isminden "Hâdî" ismine, zulmedenden âdil olanadır.⁸⁸

Müfessirlerin bir kısmı âyette geçen hikmeti "hakkı açıklayan ve şüpheyi gideren hatadan uzak doğru söz"; bir kısmı ise "vahiy, Kur'an" şeklinde tanımlamışlardır. "Hikmet" ve "güzel öğüt"ün dine çağrı ile ilgili metotları ifade ettiğini belirten Râzî'ye göre hikmet; "kesin inancı ifade eden kat'î delil" demektir. Bu bilgilerle temellendirilmiş olan çağrının hedef kitlesi, Râzî'nin "hikmet sahipleri" dediği seçkin zümredir. Bursevî bu âyet hakkında Râzî ile aynı kanaati taşımış, ancak davet konusunda havâsa ilave olarak avâmî daveti de açıklamıştır.

SONUÇ

Sufî müfessirler Âl-i İmran suresi 81. Âyet ve Cuma suresi 2. Âyet dışında 17 yerde geçen hikmet kavramını yorumlamışlardır. Bu yorumlar neticesinde ulaştığımız sonuçlar şöyledir:

1- Hikmet Allah tarafından peygamberlerine vahyedilen/öğretilen, salih kullara ve evliyaya verilen/lütfedilen bir bilgidir. Ancak bu bilgi amelden hâlî değildir. Kişi

⁸⁵ Durmuş, "Kur'an'da Hikmet Kavramı", 184.

⁸⁶ en-Nahl, 16/125.

⁸⁷ Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, 1/380.

⁸⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 10/561-562.

bildiği ile amel ettikçe Allah Teâlâ ona bilmediklerini öğretmektedir. Dolayısıyla hikmet bilgisi “vahyedilen/öğretilen/verilen” bir bilgi olmakla birlikte kişinin bu bilgiye erişme şartı amel etmek, hikmet bilgisini kabul etmenin şartı ise arınmaktır. Öyleyse hikmet arınmak ve amel etmekle edinilen, amele dayalı bir bilgidir.

2- Hikmet kavramı pek çok anlamı içinde barındıran bir kavramdır. Ama bütün manaları kapsayan anlamı ilimdir. Çünkü kişi hikmet bilgisine sahip olduğu zaman sözlerinde, davranışlarında isabet eder, hakkı söyler, hakkı uygular. Meseleleri bütün yönleriyle bilen yani künhüne vakıf olan kişi verdiği hükümde adaletli olur.

3- Kur’ân-ı Kerîm’de peygamberlere verilen hikmet âlimler tarafından “nübüvvet ve sünnet” olarak izah edilmiştir. Ancak meselenin içine nüfuz edildiğinde görülecektir ki peygamberlik Allah tarafından verilen bir bilgi/görev, sünnet ise vahyin uygulanması, hayata tatbik edilmesidir. Burada da görülmektedir ki sünnet öğretilen bir ameldir ve ilahî kaynaklıdır.

4- Âlimler, hikmetin öğretilen bir “bilgi” olması konusunda hemfikirdir. İşte bu sebeple sûfiler hikmet bilgisi konusunda ortaya konulan malûmâtı, farklı yönleri ve özellikleriyle açıklamış, zenginleştirmişlerdir. Hikmet bilgisinin hak tarafından verilmiş olması sebebiyle bu bilgiyi ledünnî bilgi; “en yüce varlığı en değerli bilgiyle bilmek” anlamından hareketle “mârifetullah” şeklinde çeşitleri ile açıklamışlardır. Çünkü “en yüce varlık”, “Hak Teâlâ”; en değerli bilgi ise “Hakk’ın kula bahşettiği hikmet bilgisidir.”

5- Müfessirler “Hikmet-i bâliğa”nın Kur’ân-ı Kerîm, her bir âyetin bir hikmet olduğunu belirtmişlerdir. Ancak Allah’ın, diğer âyetlerde sadece “hikmet” deyip burada hikmet-i bâliğa diyerek vasfıyla zikretmesi ve âyetteki “Kitab”ın genellikle “Kur’ân” şeklinde anlaşılması/açıklanmasından hareketle sûfiler, bu ifadenin hikmetin aşamalı bir bilgiyi ve ulaşılan nihai marifeti ifade ettiğini/kastettiğini söylemişlerdir. Şunu da belirtmek gerekir ki hikmetin nihayetine eriştiği bu mertebede kulun bilgisi, Allah’ın hikmet sırlarının sınırsızlığının ve kendi aczinin farkına varmasıdır.

KAYNAKÇA

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfu’l-Hafâ*. 1 Cilt. nşr. Ahmed el-Kalâş. Beyrut 1985.
- Baklî, Ebu Muhammed Sadreddîn Ruzbihan b. Ebî Nasr. *Arâisü’l-Beyân fi Hakâiki’l-Kur’ân*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2008.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhu’l-Beyân –Kur’ân Meâli ve Tefsiri*. redaksiyon: Hasan Kamil Yılmaz ve dğr. İstanbul 2019.
- Cürcânî, Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali. *Kitâbü’t-Ta’rîfât*. thk. İbrâhim el-Ebyârî. y.y. Dârü’r-Reyan.
- Çetin, Maksut. *İslam’da Adalet Ontolojik ve Beşerî Yansımaları*. Ankara 2019.
- Çetin, Yalçın. “Kur’ân’da ve Felsefede Hikmet Kavramı”. *Antakiyat* 3/1 (2020), 1-23.
- Durmuş, Zülfikar. “Kur’an’da Hikmet Kavramı”. *Akademik Araştırmalar Dergisi= Journal of Academic Studies* 5/18 (2003), 177-198.
- Ebu’l-Fida İsmâil b. Ömer. *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*. 7 Cilt. İstanbul 1984.
- Güllüce, Veysel. “Kur’ân’da Hikmet Kavramı Üzerine”. *EKEV Akademi Dergisi* 1/2 (1998), 43-48.

- Günaydın, İbrahim. *Mâturîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ında Hikmet Kavramı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Gürer, Betül. *Gönül Gözüyle Kur'ân İbn Atâ Tefsiri*. ed. Hamide Ulupınar. İstanbul 2017.
- İbn Abbas. *Tefsîru İbn Abbâs*. thk. Râşid Abdülmün'im er-Racâl. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1991.
- İbn Acîbe, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri Kur'âni'l-Mecîd*. 1 Cilt. thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşî. Kahire 1999.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, 2014.
- İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed er-Râğîb. *Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü*. trc. Abdalbaki Güneş-Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra yay., 2012.
- Kutluer, İlhan. "Hikmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/503-511. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *Letâifü'l-İşârat: Tefsîru Sûfiyyi'l-Kâmil li'l-Kur'ani'l-Kerîm*. thk. Abdüllatif Hasan Abdurrahmân. Beyrut 2007.
- Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed Ebu Bekir. *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*. 17 Cilt. Beyrut 1996.
- Mukâtil b. Süleyman. *el-Vücûh ve'n-Nezâ'ir*. nşr. Ali Özek. İstanbul 1993.
- Râzî, Fahrüddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer. *et-Tefsîru'l-Kebîr*. 4 Cilt. Beyrut 1981.
- Sülemî, Ebu Abdurrahmân. *Hakâiku't-Tefsîr*. 1 Cilt. thk. Seyyid Umran. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr. *Tefsîru't-Taberî*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- Tüsterî, Sehl b. Abdullah. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Abdurraûf Sa'd-Sa'd Hasan Muhammed Ali. Dâru'l-Harem, 2004.
- Uğur, Hakan. "Kur'an'da Hikmet Kavramı -Tefsirlere Göre Hikmet Âyetleri-". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 10/3 (2010), 135-158.
- Uludağ, Süleyman. *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*. Ankara 2001.
- Uludağ, Süleyman. "İşârî Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/424-428. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 2 Cilt. sad. Hamdi Döndüren. İstanbul 2017.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Güz/Autumn, 2021, 8 (2), 811-830

TOPLUMSAL DAYANIŞMAYA ZARARLARI AÇISINDAN TEKFİR DÜŞÜNCESİ VE BU DÜŞÜNCENİN GEREKÇELERİNDEN BİRİ OLAN HAKİKATİ TEMSİL İDDİASININ İMKÂNI

The Reflections of The The İdea Of Takfir In Terms Of Its Damages To Social Solidarity And The Possibility Of The Claim To Represent The Truth, One Of The Reasons For This İdea.

Mehmet Emin GÜNEL

Dr. Ört. Üyesi, Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam Anabilim Dalı, Türkiye, e-Mail: gun_eli@hotmail.com Orcid No: 0000-0002-5662-8492.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received:	27/10/2021
Kabul Tarihi / Accepted:	26/11/2021
Yayın Tarihi / Published:	30/12/2021
Cilt / Volume:	8
Sayı / Issue:	2
Sayfa / Pages:	811-830

Atıf / Cite as: Günel, M. Emin. "Toplumsal Dayanışmaya Zararları Açısından Tekfir Düşüncesi ve Bu Düşüncenin Gerekçelerinden Biri Olan Hakikati Temsil İddiasının İmkânı" [The Reflections of The The İdea Of Takfir In Terms Of Its Damages To Social Solidarity And The Possibility Of The Claim To Represent The Truth, One Of The Reasons For This İdea]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/2 (2021), 811-830.

Doi No: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.1001171>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar/lar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Authors declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar/lar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (2) 2021: 811-830

TOPLUMSAL DAYANIŞMAYA ZARARLARI AÇISINDAN TEKFİR DÜŞÜNCEİ VE BU DÜŞÜNCEİN GEREKÇELERİNDEN BİRİ OLAN HAKİKATİ TEMSİL İDDİASININ İMKÂNİ*

Mehmet Emin GÜNEL**

Öz

Allah tarafından gönderilen elçilerin, toplumlarından istedikleri ilk ve en önemli eylem, Allah'ın birliği başta olmak üzere diğer inanç ilkelerine iman edilmesidir. Güvenmek, tasdik etmek anlamına gelen iman, kalam âlimlerin çoğunluğuna göre aslen kalbi bir eylemdir. Kalbi eylemlerin varlık veya yokluğunun ispatının imkânsızlığı, kalbinde iman eyleminin varlığını iddia eden kimsenin bu iddiasının kabulünü gerekli kılmaktadır. Bir kimseyi imansızlıkla itham etmek anlamında olan tekfir ise, iman iddiasında bulunan kimselerin küfürle itham edilmesidir. Peygamberliği imkânsız görmek gibi, inkâr edeni imandan çıkararak açık eylemler dışında, tekfira gerekçe gösterilen eylemlerin kahir çoğunluğu, tespiti güç olduğu için te'vile açık zanni meselelerdir. Tekfir olgusunu besleyen anlayışlardan biri de Allah'ın istediği gibi iman ettiklerini iddia eden kimselerin hakikati temsil ettiklerine kesin olarak kani olmalarıdır. Birbirlerini tekfir eden birçok fert veya grubun, kendilerini aynı inanç ilkelerinde hakikat üzere görmesi, bu durumun açık delillerindedir. Bu durumda hakikat, ilke esaslı olmayıp fertlerle birlikte yer değiştirmektedir.

Cehaletle güçlenen samimiyetlerin daha tehlikeli hale getirdiği tekfir meselesi, toplum düzenini bozan güncel bir problem olarak varlığını sürdürmektedir. Bu sebeple, naslar açısından "hakikati temsil" ve "bir kalp eylemi olan iman hakkında kesin yargılara sahip olma" iddialarının imkân tespiti, bu söylemlerden güç alan tekfir düşüncesinin tutarsızlığına dikkat çekmek için önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, İman, Tekfir, Hakikat, Toplum.

The Idea Of Takfir In Terms Of Its Damages To Social Solidarity And The Possibility Of The Claim To Represent The Truth, One Of The Reasons For This Idea.

Abstract

The first and most important action that the messengers sent by God demanded from their society is to believe especially in the unity of God and other faith principles. Faith, which means to trust and confirm, is actually an act of the heart, according to the majority of scholars of kalam. The impossibility of proving the existence or non-existence of acts of the heart necessitates the acceptance of this claim of the person who

* Bu çalışma, "Ispec 7. Uluslararası Sosyal ve Beşerî Bilimler Kongresi 18-19 Eylül 2021, Muş" kongresinde özeti sunulmuş bildiriden üretilmiştir.

Makalenin *Etik Kurul İzni* gerektirecek bir unsur taşımadığına, yazar/ lar arasında çıkar çatışması olmadığına, makalenin hazırlanmasında herhangi bir kurumdan maddi destek almadığına dair yazarın yazılı beyanı vardır.

** Dr. Ört. Üyesi, Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam Anabilim Dalı, Türkiye, e-Mail: gun_eli@hotmail.com Orcid No: 0000-0002-5662-8492.

claims the existence of an act of faith in his heart. Takfir, which means accusing someone of unbelief, is accusing those who claim to have faith of blasphemy. Except for the obvious actions that make the disbeliever out of faith, such as seeing prophecy as impossible, the overwhelming majority of the actions that are justified for takfir are presumed matters open to interpretation because they are difficult to determine. One of the understandings that feeds the phenomenon of takfir is that those who claim to believe as Allah wills are firmly convinced that they represent the truth. One of the clear proofs of this situation is that many individuals or groups who declare each other as unbeliever see themselves on the true way in the same belief principles. In this case, the truth is not based on principle and changes place with individuals.

The issue of takfir, which is made more dangerous by sincerity strengthened by ignorance, continues to exist as a current problem that disrupts the social order. Thus, the determining possibility of the claims of "representing the truth" and "having definite judgments about faith, which is an act of the heart" in terms of scriptures, is important to draw attention to the inconsistency of the idea of takfir, which is powered by these discourses.

Keywords: Kalām, Faith, Takfir, Truth, Society.

Structured Abstract: The fact that religions, which are the work of Creator's mercy, are shown as the reason for many evils that occur in the world is an important problem that puts religion and religious people in trouble. The first and most important action that the messengers sent by God demanded from their society is to believe especially in the unity of God and other faith principles. Faith, which means to trust and confirm, is actually an act of the heart, according to the majority of scholars of kalam. The impossibility of proving the existence or non-existence of acts of the heart necessitates the acceptance of this claim of the person who claims the existence of an act of faith in his heart. Takfir, which means accusing someone of unbelief, is accusing those who claim to have faith of blasphemy. Except for the obvious actions that make the disbeliever out of faith, such as seeing prophecy as impossible, the overwhelming majority of the actions that are justified for takfir are presumed matters open to interpretation because they are difficult to determine. The translations done by qualified people may have some errors as well as being accurate. Although it is appropriate to defend one of the possible meanings that he sees as correct, to accuse those who accept a different possibility that he has eliminated as correct of apostasy allows the same exclusionary expressions to be used for himself. In the Islamic legal literature, which is accepted by the fiqh sects, the sensitivity and importance of the issue becomes apparent when the apostasy (abjuration)/reversion of a believer who is subject to takfir and the related provisions are examined. With the accusation of takfir, it is only a matter of time before the unity and solidarity of families and societies that base their existence on families are collapsed. Because when the accusation of takfir is accepted, one of the spouses accused of blasphemy cannot continue to be together with the other spouse and children.

One of the understandings that feeds the phenomenon of takfir is that those who claim to believe as Allah wills are firmly convinced that they represent the truth. One of the clear proofs of this situation is that many individuals or groups who declare each other as unbeliever see themselves on the true way in the same belief principles. In this case, the truth is not based on principle and changes place with individuals. It can be understood from the historical information revealing their sincerity that Although they were new to Islam, the mentality that accuses a distinguished Companion like Ali of blasphemy sees themselves as the representatives of the right. The issue of takfir, which is made more dangerous by sincerity strengthened by ignorance, continues to exist as a current problem that disrupts the social order.

Keywords: Kalām Faith, Takfir, Truth, Society.

GİRİŖ

Yaratıcının merhametinin eseri olan dinlerin, yeryüzünde meydana gelen birçok kötülüğün gerekçesine dönüŖtürülmesi, dini ve dindarları sıkıntıya düşüren önemli bir problem olmaktadır. Din kaynaklı olarak ortaya çıkan problemlerin en önemlilerinden biri, din adına işlenen öldürme hadiseleridir. Bu öldürme olayları, aynı dine mensup olan kimseler arasında da cereyan edebilmektedir. Haksız yere gerçekleşen her türlü öldürme hadisesinin en büyük kötülüklerden biri olduğunda şüphe yokken, aynı inanca mensubiyet iddiası sebebiyle kardeş ilan edilen kesimler arasında meydana gelmesi, sebep ve sonuç itibariyle daha kötü ve daha ağırdır. Bu sebeple Hz. Muhammed, Müslümanları birbirine düşürmek için uğraşan ve kimliklerini sakladıkları için fitneleri daha tesirli olan münafık kimselerin öldürülmesini isteyen talepleri reddederken, birbirine düşmüş bir topluluk görüntüsü vermenin sebep olacağı zararlara dikkat çekmektedir.¹ Çünkü inanan kimselerin birbiriyle olan dayanışmalarını güçlendirme hedefinin altını çizen dinlerin, toplumda ayrışma ve tefrikanın kaynağı olması, davet ve misyonları açısından alacakları en büyük darbelerden olacaktır.

Din içi tefrika ve dışlamaların gerekçelerinden biri de, hakikati temsil iddiasıyla, aynı dine mensup olmasına rağmen, kendi gibi düşünmeyen kesimlerin inançlarının geçersiz olduğunu iddia etmek olan “tekfir” söylemidir. Bu dışlama eyleminde bulunan kesimin yaptıklarını anlatan iki önemli ifade, “hakikati temsil” ve “tekfir” kavramlarıdır.

Bir şeyi örtmek, gizlemek ve saklamak anlamına gelen “küfir” mastarından türetilen kâfir kelimesi, karanlığıyla birçok şeyi örten geceye, tohumu toprağı gömen çiftçiye, kılıcı içinde gizleyen kına, imanı içinde gizleyip hakikate aykırı bir tavır takınan kişiye isim olarak kullanılmaktadır. Bu kelimenin geçişli formundan türetilmiş olan “tekfir” kavramı ise, bir kimseyi küfre nispet ederek onun kâfirlerden olduğunu iddia etmek anlamındadır.² Tekfir eylemini gerçekleştiren kimseler, aynı inanca mensup muhataplarının iman iddialarının asılsız olduğuna hükmederek onları küfre nispet etmektedirler.

Sahip olduğu dinden çıkma düşüncesi taşımayan kişilerin söz ve davranışını değerlendirerek onların kâfir olduğu hükmüne varan tekfirci zihniyetin İslam tarihindeki ilk temsilcileri, Hz. Ali'nin ordusundan ayrılarak süreç içinde onu da tekfir eden Hariciler kabul edilmektedir.³ Haricilik düşüncesinin ortaya çıkması ve sonrasında taraftar bulmasına imkân veren sosyolojik sebepler, Peygamber sonrası yaşanan ve seçkin sahabeyi karşı karşıya getiren krizlerdir. Trajedik olayların, doğru düşünme olanaklarını güçleştirdiğı ortamlarda, şiddet yanlısı dar düşüncelerin hızlı yayılması her dönemde yaklaşık tepkilerle karşılanacak sosyolojik bir realite olarak görülmektedir. ⁴ Haricilerin sahip olduğu karakter özelliklerini taşıyan kesimlerin onlardan sonra da aynı tutumla hareket etmeleri ve tekfirin sebep olduğu bireysel ve sosyal trajediler konun güncelliğini korumaktadır. Radikal düşünceleri sebebiyle

¹ İbn Hişâm, *es-Sîratü'n-Nebeviyye* (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyye, 1990), 3/236-238.

² Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab.*, thk. Abdullah Ali el-Kebir, Muhammed Ahmed Hasebullah, Haşim Muhammed eş-Şazeli (Kahire: Dâru'l-Maarif, ts.), 3899.

³ Ahmed Saim Kılavuz, *İman-Küfür Sınırı* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1982), 76.

⁴ Halil İbrahim Bulut, “Dini Şiddetin Fikri Arka Planı Olarak Haricilik Ve Günümüze Yansımaları”, *Usul* 11/1 (2009), 41-54.

gündemde olan bu kesimlerin yol açtığı sorunlar, Din Sosyolojisi, Fıkıh gibi disiplinlerle ilişkili olsa da, daha çok Kelamı ilgilendirmektedir. Çünkü Müslüman fertlerin imanlarının varlık veya yokluğuna karar verme iddiasındaki tekfirci yaklaşımların, hakkında hüküm verdikleri imanın mahiyeti veya onun yokluğuyla gerçekleşecek olan küfrün muhtevası, Kelâm disiplininin ilgilendiği meselelerdendir.⁵

Dilde “gerçek, sabit ve doğru olmak, gerekmek; bir şeyi gerçekleştirmek; bir şeye yakînen muttali olmak” anlamlarında masdar ve “gerçek, sabit, doğru, varlığı kesin olan şey” anlamlarında isim olan hak kelimesi, genellikle bâtilin zıddı olarak gösterilir.⁶ Bir şeyi hikmeti gereğince yaratana ve bir hikmete binaen yaratılana, bir şeye olması gerektiği gibi inanmaya ve yerinde olan söz, fiil ve davranış için hak kelimesi kullanılır. Kapının düzgün açılıp kapanması için ayaklarının tam olarak yerlerine oturtulması anlamından türetilen hakikat kavramı ise, mutabakat ve muvafakat manalarını ifade etmektedir.⁷ Bu yönüyle hakikat, iman iddiasında bulunan kişilerin yapıp ettiklerinin imanlarıyla uyum halinde olmasını gerekli kılmaktadır. İman-amel mutabakatının gereği olarak davranışlar inanca uygun işlendiğinde ancak hakikatin varlığından söz edilebilir. Bu anlamıyla hakikati temsil iddiası, hem kalpte yer alan imanın hem de ona mutabık olması gereken amellerin Allah’ın muradına uygun olduğunu savunmakla mümkün olabilmektedir.

İnançlı olduğunu söylemesine rağmen bir kişiyi değerlendirerek onun hakkında küfür hükmü vermek şeklindeki tekfirci yaklaşımların varlığıyla birlikte, kendi mensup olduğu dini anlayışa sahip olmayan farklı din yorumlarını dışlayan bakış açıları da, toplumda ötekileştirerek dışlama eylemlerinin yaygınlaşmasına yol açmaktadır.⁸ Tekfirci yaklaşımlarda, hakikati temsil eden inancın, mensup olduğu dini cemaate mahsus olduğunu düşünmek birinci adım, kendilerinden olmayan farklı anlayışları küfürle itham etmek ise sürecin ikinci adımı olmaktadır. İnançlıyken hakkında kâfir hükmü verilen kişinin mürted kabul edilmesi, İslam hukuku açısından birçok yeni uygulamanın gündeme gelmesini gerektirmektedir. Bu sebeple tekfir hem dünyevi hem de uhrevi birçok yeni durumun ortaya çıkmasını gerektiren yönüyle önemli bir hadisedir.⁹ Mensup olduğu dini anlayışın tek doğru yol olduğunu düşünmesine rağmen farklı yönelimleri açıkça tekfir etmeyen grupların tutumu, mürted ilan etmedikleri için fıkhi muamelelerde farklı uygulamalar ortaya çıkartmasa da, olması gereken yoldan çıktıklarını düşündükleri kişilerin fâsık veya bidat ehli görülmesine yol açabilmektedir. Bu açıdan meseleye bakıldığında, kendisinin en

⁵ Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-ğamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü'l -Vehbe, 1996); Ebû'l-Mu'în Meymun b. Muhammed b. Mekhul en-Neseffî, *Tabşiratü'l-edille fi uşuli'd-din*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2004), 2/404-430.

⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 939-941.

⁷ Ebu'l-Kasım Hüseyin Râgıp el-İsfehânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-ğur'an*, thk. Muhammed Seyyid Kiyânî (Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1961), 125-126.

⁸ Tekfir söylemini farklı açılardan ele alan bazı çalışmalar için bk. Muammer Esen, “Tekfir Söyleminin Dinî ve İdeolojik Boyutları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), 97-110; Hilmi Karaağaç, “Ehl-i Sünnet'e Göre Tekfir Problematığı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/ (2013), 163-186; Halil Aydınalp, “Kural Dışı Dini Bir Yönelim Olarak Çağdaş Tekfir İdeolojisini Anlamak”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/ (2014), 5-36.

⁹ Mürted hakkında İslam hukukçularının görüşleri için bk. Kaşif Hamdi Okur, “İslam Hukukunda İrtidat Fiili İçin Öngörülen Asli Yaptırım Üzerine Bazı Düşünceler”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002), 354-359.

doğru yola mensup olduğunu düşünmenin ve bundan emin olmanın mümkün olup olmadığını tespiti önem taşımaktadır. Çünkü aynı inanca mensubiyet iddiasında bulunan kimseleri, dinden dönen kâfir veya olması gereken yoldan çıkmış fasık ve bidat ehli ilan eden kesimin, kendilerini hakikatin temsilcileri görmeksizin bu tutuma sahip olmaları mümkün görünmemektedir.

Tekfir meselesinin, iman-amel ilişkisiyle bağlantısı ve bu konuda kelimelerin yaklaşımı ve tekfir düşüncesinin ilk temsilcileri kabul edilen Hariciler ve onların ortaya çıkmalarına yol açan tarihi olaylar hakkında yapılan çalışmalar,¹⁰ konunun bu açılardan ele alınmasına ihtiyaç bırakmayacak miktarlardadır.¹¹ Bu sebeple çalışmamızda, tekfir zihniyetini besleyen önemli gerekçelerinden biri olan hakikati temsil iddiasının imkânını; tekfirin dini referansları olarak müracaat edilen nasların çoğunun “te’vile uygun olmasının yol açtığı farklı yorum ihtimalleri” ve mercii kalp olan imanın varlığı konusunda kesin ifadeler kullanma iddiasını tartışmalı hale getiren “imanda istisna” meselesi bağlamında ele aldık. Bu çalışmayla, tekfirci söyleme sahip aşırı yapıların nassa bağlılık iddialarının temelsizliğini tespit etmeye ve tekfirci çevrelerin yol açtığı sosyal kaostan, İslam Kelamından kaynaklanmadığına dikkat çekmeyi amaçladık. Tekfir çevrelerinin naslara bağlılık iddialarını ise, Hz. Muhammed’in, davranışlarıyla imanlarını tartışmalı hale getiren münafıklara muamelesi bağlamında değerlendirdik. Konu bağlamında referanslarımızın, özellikle, kendilerini selefe nispet eden tekfirci çevrelerin itibar ettiği ana kaynaklardan olmasına özen göstermek suretiyle ise, tekfirin, dini emirlerin gereği olarak yapılması gereken bir vecibe olduğu iddiasının temelsizliğine dikkat çekmeyi hedefledik.

Huzur ve barış ortamı oluşturmak hedefiyle gönderilmiş bir dinin öğretilerini, ana hedeflerinin aksi istikametinde yer alan tefrika ve ötekileştirmenin araçlarına dönüştürme gerekçelerinin dini referanslar açısından imkânına dikkat çekilmesi önem arz etmektedir.

1. Tekfir Düşüncesinin Dini Referansları

Müslümanların en önemli inanç kaynağı olan Kur’an’ın tekfir hadiselerinde özellikle referans alındığı görülmektedir. Bütün Müslümanlar için bağlayıcı bir metne sahip olan Kur’an’ın, konuları ana hatlarıyla ele alıp çoğu zaman da olay örgüsünün detaylarına değinmemesi ayetlerinin farklı yorumlanmasına imkân vermektedir. Peygamberlerin, inkârı tercih eden muhataplarının içinde buldukları küfür, isyan, şirk gibi inanç tutumlarını haber verdiklerini ve onların bu eylemleri neticesinde iman karşısında yer alan konumlarının gereği olan isimlerle de onlara hitap ettiklerini görmekteyiz. Bu durumda peygamberlerin karşısında yer alan kesim, onların peygamberliğini ve dolayısıyla kendisiyle gönderilen İlahi buyrukları reddederek açık küfür eylemini işlemiş olmaktadır. Kur’an’da anlatılan peygamber muhataplarının çoğunluğu, baştan küfür eylemini tercih edip iman etmemiş kimselerden oluşmaktadır. Bunun açık bir istisnası olan Hz. Musa’nın, iman eden kavmi İsrailoğullarıyla olan kıssası, daha çok Hz. Muhammed’in iman ettiklerini söyledikleri

¹⁰ Ahmed Emîn, *Fecru’l-İslâm* (Beirut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabiyye, 1969), 256-258.

¹¹ Harici düşüncüyü farklı açılardan ele alan bazı çalışmalar için bk. Mehmet Kubat, “Hariciliğin Doğuşunda Münafıkların Rolü”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 6/4 (2006), 115-151; Furat Akdemir, “Hariciliğin İman Tanımının Siyasi Ve Sosyal Arka Planı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/61 (2018), 1096-1106; Bulut, “Dini Şiddetin Fikri Arka Planı Olarak Haricilik Ve Günümüze Yansımaları”.

halde aykırı davranışlar içinde buldukları için nifak ehli oldukları Allah tarafından haber verilen muhataplarıyla olan kıssasıyla benzerlik göstermektedir.

1.1. Münafıklara Muamele

Mekke döneminin iman edenler için çetin geçen günlerinde varlık sahnesinde pek görünmeyen nifak ehli kimselere, Müslümanların güç kazandığı Medine döneminde oldukça sık rastlanmaktadır. Bu sebeple Medeni surelerde bunlardan bahseden birçok ayet bulunmaktadır. Zahiren Müslüman göründükleri için bu kimselerden kaynaklanan problemler, Müslümanların aralarında çıkan iç meseleler olarak sarsıcı neticelere yol açmaktadır.¹² Kur'an'ın, nifak ehliyle alakalı yaklaşımlarından hareketle onlara karşı muamelesini şekillendiren Hz. Muhammed'in uygulamaları, sonraki dönemlerde Müslümanların gündemini meşgul eden tekfir problemiyle yakından bağlantılı görünmektedir.¹³ Münafıkların durumuyla sonradan tekfir edilen Müslümanların ortak noktası, iman iddialarını sürdürmeye devam etmeleridir. Hz. Muhammed'in nifak ehline muamelesini belirleyen ve Müslümanlar arasında birçok trajedinin yaşanmasına yol açan tekfirci mantığın tutarlılığı sorunuyla doğrudan bağlantılı görünen iki ayete dikkat çekmenin konu bağlamında açıklayıcı olacağını düşünmekteyiz.

Medine döneminde, İslam ordusunda bulunan bazı şahısların, Müslümanları ve Allah'ın dinini ortada bırakacak bir davranış sergilemelerine rağmen Kur'an'da kendilerine yöneltilen hitap şekli, imanın yokluğuna hükmetmenin imkân sınırlarını gösteren çarpıcı bir örnektir. "Bir de münafıkları ortaya çıkarması için... Onlara, "Gelin, Allah yolunda savaşın veya hiç olmazsa savunmada bulunun" denildi. Onlar, "Savaş olacağını bilsek elbette size katılırız" dediler. O gün onlar imandan çok küfre yakındılar. Kalplerinde olmayı ağızlarıyla söylüyorlardı. Gizlediklerini Allah onlardan daha iyi bilir." (Âl-i İmrân 3/ 167). Ayette geçmekte olan "O gün onlar imandan çok küfre yakındılar." Bölümü, haşa Allah'ın yaşadığı bir tereddüt olmayıp imanla çelişir gibi görünen davranışlardan sonra bile, imanın yokluğuna hükmetmede acele davranılmamasını öğreten bir uyarı gibi görünmektedir. Onların gerçek halini tereddütsüz olarak bilen yaratıcının, onlara kâfir demeyip, imanlarını tümünden yok saymaması tekfir meselesi açısından oldukça önemli görünmektedir.¹⁴ Bu ayette kendilerinden söz edilen kesimin, Müslümanları Uhud savaşında ortada bırakmaları ve onlarla alay edercesine, savaşın olacağını ummadıkları için geri döndüklerini iddia etmeleri sebebiyle küfre düştükleri söylenmektedir.¹⁵ İçlerinde gizledikleri küfür halinin hilafına sözler sarf eden bu kesim, nifak ehlerinden olanların tespit edildiği bir imtihanda kendilerini ele vermektedirler. Onların içinde buldukları açık küfür davranışına rağmen, kâfir olduklarını bildiren açık bir ifade yerine, imandan daha çok küfre yakın oldukları haber verilmektedir. Küfür eylemi işleyenlere kâfir denmeyip imandan daha çok küfre yakın oldukları söylenerek imanın varlığına vurgu

¹² Münafıkların genel karakter özellikleri için bk. İbrahim Halil Erdoğan, "Geçmişten Günümüze Münâfıkların Değişmeyen Karakteri (Kur'ân-ı Kerîm'deki Nitelikler)", *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 5/16 (2018), 175-204.

¹³ Bk. Muhammed Tahir İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr (Tahrîru'l-ma'ne's-sedid ve tenviru'l-aklu'l-cedid min tefsiri'l-kitabi'l-mecid)* (Tunus: ed-Daru't-Tunusiyye, 1984), 5/168.

¹⁴ Ebu Abdullah Muhammed Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb(et-Tefsîru'l-kebîr)*. (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 9/88.

¹⁵ Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Çur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Daru Hicr, 2001), 6/222-223; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 9/87-88.

yapılmasından kaynaklanan problemi ortadan kaldırmak isteyen Mâtûrîdî (ö. 333/944), ifadenin zahiri anlamında gördüğü zorluk sebebiyle farklı te'villerin kastedildiğini söylemektedir. Örneğin bu yorumlardan birinde Mâtûrîdî, ayette geçen "أقرب/daha yakın" ifadesinin "أولى/daha layık" anlamında yorumlanabileceğine işaret etmektedir.¹⁶ Bu yoruma göre ayet durum tespiti yapmamakta, küfre düşen bu insanların layık olduğu inanç halini haber vermektedir. Ayetin zahirini olduğu gibi kabul etmeyip birbirinden farklı yorumlar yapmanın gerekçelerinden biri, küfür eylemlerini işlemiş bir kesim için Kur'an'da tercih edilen ifadelerdir. Bunlar, açıktan İslam dinini inkâr eden kâfirler olmayıp, içlerinde gizledikleri inançlarının hilafına, kelimeyi tevhit ehli olduklarını söyleyen nifak ehlidir. Dilleriyle Müslüman olduklarını söylemelerine rağmen inançlarına aykırı davranış sergileyen bu kimseleri dünyevi muamelelerde Müslümanlarla bir tutmak, hem Kur'an'ın işareti¹⁷ hem de Hz. Muhammed'in uygulamasıdır.¹⁸ Ayette geçen bu ifadeye dikkat çeken Vâhidî(ö. 468/1076), bu ayetin, kelimeyi tevhid-i söyleyen bir kimsenin, kâfir olsa bile, söylemiş olduğu tevhit sözü sebebiyle kesin olarak küfürle itham edilemeyeceğine delil teşkil ettiğini savunmaktadır. Çünkü Kur'an, küfre düşürecek davranış sergileyen bu insanların durumunu, kelimeyi tevhid-i söylemeye devam etmelerine itibar ederek değerlendirmektedir.¹⁹

Kendine mümin diyen veya imanlı olduğunun delili olacak bir söz ve davranış sergileyenlere karşı nasıl bir tutum içinde olunması gerektiği meselesine işaret eden diğeri bir ayette Nisâ Suresinde geçmektedir. "Ey iman edenler! Allah yolunda savaşa çıktığınız zaman iyi anlayıp dinleyin. Size selâm verene, dünya hayatının geçici menfaatine göz dikerek "Sen mümin değilsin" demeyin; çünkü Allah katında sayısız ganimetler vardır. Daha önceleri siz de böyleydiniz. Derken Allah size lütufta bulundu. Bu sebeple iyi anlayıp dinleyin. Hiç şüphe yok ki Allah bütün yaptıklarınızdan haberdardır." (Nisâ 4/ 94).

Ayetin iniş sebebi olarak aktarılan farklı rivayetlerdeki ortak nokta, Müslüman bir seriyenin veya onlardan birinin, karşılaştıkları bir kimseyi, Müslümanlığını ikrar etmesine rağmen küfrüne hükmedip öldürmeleri gerçeğidir.²⁰ Ayetin nüzul sebebi olduğu bildirilen olaylarda farklı şahıslardan bahsedilmesine rağmen Zemahşerî(ö. 538/1144), ayetin, benzeri bir hadiseyi yaşamış olan Üsâme b. Zeyd'in(ö. 54/674) hadisesiyle bağlantılı olduğunu kabul etmektedir.²¹ Konu bağlamında farklı olayların aktarıldığını söyleyen Mâtûrîdî ise, ayetin iniş gerekçesi olan farklı kıssalardan

¹⁶ Diğeri yorumları için bk. Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmut el-Mâtûrîdî, *Te'vilât-ü ehli's-sünne*, thk. Fâtıma Yusuf el-Haymî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 1/330.

¹⁷ Onlara, "Allah'ın indirdiğine ve peygambere gelin" denildiği zaman münafıkların senden iyice uzaklaştıklarını görürsün. Öyleyse nasıl olur da önceden yapıp ettikleri yüzünden başlarına bir felâket gelince hemen "Biz yalnızca iyilik etmek ve arayı bulmak istedik" diye yemin ederek sana gelirler! Onlar, kalplerindeki Allah'ın bildiği kimselerdir. Onlara aldırma, kendilerine öğüt ver ve onlara durumları hakkında tesirli söz söyle. (Nisâ 4/ 63).

¹⁸ İbn Hişâm, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, 3/236-238.

¹⁹ Ebû'l-Hasen Alî bin Ahmed bin Muhammed el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-besît*, thk. Ahmed bin Sâlih el-Hamâdî (Riyad: Câmia Muhammed bin Suûd el-İslâmiyye, 2009), 6/161.

²⁰ Ayetin iniş sebebi olarak zikredilen farklı rivayetler için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/353-360.

²¹ Ebu'l-Kasım Mahmud ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haqâiki ğavâmiu't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1986), 2/131-132.

hangisini doğru olduğunu bilmenin önemli olmadığına işaretten sonra, ayetin bu gibi durumlarda teenni ile davranılmasına ve hakikati öğrenip şüpheleri ortadan kaldırmaya kadar hüküm vermekten kaçınmayı emrettiğine dikkat çekmektedir.²² Bu sebeple muhteva açısından birbirine benzeyen bu farklı olaylardan birini aktarmakla yetineceğiz. “ Üsâme b. Zeyd şöyle demiştir: Resûlullah, bizi Cüheyne kabilesinin Huraka kolu üzerine göndermişti. Sabahleyin onlar sularının başında iken üzerlerine hücum ettik. Ben ve ensardan bir kişi onlardan bir adama ulaştık. Biz onun üzerine yürüyünce, adam: “Lâ ilâhe illallah: Allah’tan başka ilâh yoktur” dedi. Bunun üzerine ensardan olan arkadaşım ona hücumdan vazgeçti; ben ise mızrağımı ona sapladım ve adamı öldürdüm. Biz Medine’ye gelince bu olay Hz. Peygamber’in kulağına gitti ve bana:- “Ey Üsâme! Lâ ilâhe illallah dedikten sonra adamı öldürdün mü?” buyurdu. Ben :- Yâ Resûlallah! O, bu sözü sadece canımı kurtarmak için söyledi, dedim. Hz. Peygamber tekrar :- “Lâ ilâhe illallah dedikten sonra adamı öldürdün mü?” diye yine sordu ve bu sözü o kadar çok tekrarladı ki, ben, daha önce Müslüman olmamış olmayı bile temenni ettim.”²³ Hz. Peygamberin yapılan işe verdiği tepki sonrasında Üsâme bin Zeyd’in yaşadığı pişmanlık, kalpteki iman hakkında konuşulamayacağına yönelik açık bir ihtardır.

Müslüman olduğunu söyleyen bir kimsenin kalbinde yer alan inancı, ikrarından farklı olsa da, ona Müslüman olarak davranılmasını emreden bu ayet, aynı zamanda, karşılarındaki muhataplarının iman iddialarını kabul etmemenin dünyevi menfaatlerle olan ilişkisine de işaret etmektedir. Farklı anlayışlar arasında yaşanan fikri ve iktisadi rekabetlerin tekfir eylemlerinin yaygınlaşmasında ve bir araç olarak kullanılmasında etkili olduğu görülmektedir.²⁴ Bu ayet, Müslümanlar arasında güven tesisinin şüphelere dayanılarak yıkma tehlikesini ortadan kaldıracak açık hükümler ortaya koymaktadır. Karşısındakinin iman iddiasını kabul etmeyenlerin yönelttikleri töhmetlerin aynısına kendilerinin de muhatap olma durumu, tekfirin yaygın olduğu toplumlarda birlik ve beraberlik gibi dinlerin de hedeflediği önemli bir kazanımın gerçekleşmesini zorlaştırmaktadır.

Muhataplarını şirk veya küfre nispet eden peygamberlerin durumunu delil göstererek kendileri gibi inanmadıklarına kanaat getirdikleri kimseleri tekfir edenlerin bu kıyaslarına dayanak olarak gördükleri peygamber uygulamalarında gözden kaçırdıkları nokta, peygamberler tarafından şirk ve küfürle nitelendirilenlerin baştan iman etmemiş kimselerden oluşması gerçeğidir. (Birçok peygamberin kisasını barındıran ayet bölümleri için bk. Hud 11/25-109; Şuarâ 26/69-191).

2. Hakikati Temsil İddiasının İmkânı

Birey ve toplum nezdinde birçok problemin kaynağı olan tekfir düşüncesinin yaygınlaşmasına zemin oluşturacak farklı etkenlerin varlığından bahsedilebilir.

²² Mâtûrîdî, *Te’vilât*, 1/488.

²³ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Camiu’l-müsne’î’s-sa’ihî’l-muhtasarı min umûri Rasûlillahi ve sunenihî ve eyyâmihî (Sa’ihü Buḥari)*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nasir (Riyad: Daru Tavki’n-Necat, 2001), “Diyât” 2.

²⁴ Tekfir fikrinin çağdaş temsilcilerinden olan Tekfir ve hicret gurubu, güçlenmek mantığıyla, tekfir ettiği kimselerin mallarını yağmalamayı ve onlara karşı ticari hileyi helal görmektedir. Bu anlayış, taraftarlarına kolay yoldan mal elde etme imkanı sağlayan bir ortam hazırlamaktadır. Bk. Ahmet Celi, *Çağdaş Haricilik Düşüncesi-Tekfir ve Hicret Cemaati Örneği-*, çev. Adnan Demircan (İstanbul: Beyan Yayınları, 1997), 78-79.

Toplum içinde bazı kesimlerin daha fazla yöneldiği ve zorlanmadan kabul ettikleri bu davranışın benimsenmesini makul gösteren farklı etkenler bulunmaktadır. Tekfir düşüncesini besleyen bu faktörlerden biri de, ferdin, kendisinin ve mensubu olduğu dini düşüncesinin hakikati temsil eden tek veya en ideal yapı olduğuna kani olmasıdır. Farklı düşünce ve davranış örnekleriyle temayüz eden bu yapılar, kendilerini hakikatin yegâne temsilcileri görmekte iseler, aynı dine mensup olduklarını söyleyen diğer bütün grupları tekfir etmektedirler. Fakat hakikatin tek temsilcisi oldukları iddiasına sahip olmamalarına rağmen kendilerini en ideal grup görmeleri, diğer grupların tekfiriyle sonuçlanmazsa da, onların bidat ehli veya sapkın olduğunu düşünmeye imkân vermektedir. Yaşanan bu durum da, aynı dine mensup olan toplum bireylerinin, birbirlerine farklı gözle bakmalarına ve sağlıklı ilişkilerden beslenen toplumsal dayanışmanın ortadan kalkmasına yol açabilmektedir. Bu sebeple, bir dine mensup bireylerin, hakikatin yegâne veya en ideal temsilcileri olma iddialarının Kelâm açısından imkânının değerlendirilmesinin, bu düşünce sahiplerinin durduğu yerin tespitinde önemli olduğunu düşünmekteyiz.

2.1. Te'vile İmkânı Olan Meselelerin Tekfire Konu Olması

İnanç konuları ve bu konulara nasıl inanılması gerektiğini ve ortaya çıkan iman olgusunun mahiyetiyle ilgilenen Kelâm ilminin delili olacak nasların zan taşımayan bilgi olmasının gereği, ekollerin çoğunluğu tarafından benimsenmektedir. Çünkü iman gerektiren konular, dinin asli meselelerinden olup diğer bütün dini uygulamaların kendisine yaslandığı temel ilkelerdir. Bu sebeple âhad haberler, ameli konularda delil olmaya uygun iken imani meselelerde delil olmaya uygun görülmemektedir.²⁵ Bir konuda sübutu kati olan naslar şayet konuya delaletlerinde başka ihtimalleri barındırıyorsa aynı şekilde kati bir bilgi olmaktan çıkacaktır. Örneğin sübutu kesin olan Kur'an ayetleri veya mütevatir hadisler, farklı anlamlara yorumlanacak yapılarda olduklarında, muhtemel manalardan hangisinin kastedilen anlam olduğu meselesindeki kesinlik imkânı ortadan kalkmaktadır. Bu yapıda bir nas ile karşılaştan bilginlerin muhtemel manalardan birini tercih etmesi eylemi için te'vîl tabiri kullanılmaktadır. "Evl" kökünden türetilen te'vîl kelimesi, bir şeyin aslına dönmek, bilgi veya eylem bakımından bir şeyi kastedilen hedefe çevirmek anlamlarına gelmektedir.²⁶ Bu açıdan te'vîl, lafzı, muhtemel anlamlarından birine döndürüp o mananın kastedildiğini savunan tefsir eylemi olmaktadır.²⁷

Konu bağlamında Âli İmrân 7. Ayetin tefsirinde tartışılan müteşabihatın te'vîli konusu ve detayları doğrudan bu çalışmamızın ilgilendiği bir mesele olmadığı için detaylarına değinmemeyi uygun gördük. Çünkü nassın zahirinden uzaklaşarak muhtemel anlamlar arasında tercih yapmak açısından çalışmamızın bağlantılı olduğu te'vîl çeşidi, hemen hemen bütün kelâm fırkalarının kullandığı bir yöntem olmaktadır.²⁸ Ehli tarafından gerekli yerde te'vîl yapmanın önemine işaret eden Gazzâlî(ö. 505/1111), nasları te'vîl konusunda en ihtiyatlı kesim kabul edilen Selefiyyenin önemli temsilcilerinden olan İbn Hanbel'in(ö. 241/855) de zahiri anlamında problem gördüğu bazı hadisleri te'vîl mecburiyetinde kaldığını haber

²⁵ Ahad haberlerin Kelâm ilminde delil olmasına yönelik farklı görüşler için bk. Rıza Korkmazgöz, "Kelâm İlminde Haber-i Vâhidin Bilgi Ve Delil Değeri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018), 225-258.

²⁶ İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'an*, 31.

²⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 7/189-190.

²⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Kılavuz, *İman-Küfür Sınırı*, 97-112.

vermektedir.²⁹ Te'vîle uygun olmayan lafız ve konuların te'vîli sebebiyle ortaya çıkan sorunlar, Gâzâlî'nin de dikkat çektiği gibi dinde büyük zararlara yol açmaktadır. Te'vîlin bu çeşidine yönelik eleştiriler yapılmış olmasına rağmen, gerekli görülen ve belli kriterlere riayet edilerek gerçekleştirilen te'vîl az çok bütün ekollerin başvurduğu bir yöntem olmaktadır.³⁰

Mezhebi saiklerin, muhtemel manaların tayininde etkisine bir örnek olarak Hz. Âdem hakkında kullanılan fiillere işaret edebiliriz. (Tâhâ 20/121). Ayette, “emre karşı geldi, itaatten uzaklaştı” anlamına gelen “عصى”; “yanlış bir düşünceden kaynaklanan bilgisizlik” manasında olan “غوى” kelimelerinin ismeti-enbiya açısından sorunlar oluşturması, farklı ekollere sahip bilginlerin zahir anlamdan uzaklaşarak muhtelif te'vîllere yönelmelerine sebep olmaktadır. Mâtürîdî'ye göre, Hz. Âdem ağaçların hepsi değil sadece birinin yasaklandığını zannetmekteydi. Peygamberlere nispet edilen küçük bir yanlış için isyan kelimesinin kullanılmış olması, Hz. Âdem'in şahsında, kulları küçük büyük bütün günahlardan sakındırmak içindir.³¹ Hz. Âdem'in başına gelen bu olayın, onun peygamberliğinden önce vuku bulduğunu iddia eden Râzî(ö. 606/1210), Hz. Âdem'in yasak ağaçtan yemesinin büyük günah olduğunu söyleyenlerin görüşlerinin, kendi ekolü açısından bir anlamı olmadığını savunmaktadır.³² Zemahşerî'ye göre, işlenmiş küçük bir fiil için bu ağır kelimenin tercih edilmiş olmasının amacı, günahlar konusunda daha duyarlı olmayı ve küçük günahları bile işlememeyi, bir peygamber üzerinden etkin bir üslupla öğretmektir.³³ Tabersî'ye (ö. 548/1154) göre, emre karşı gelme manasında olan isyan kelimesinin, vacibi terk için kullanıldığı gibi, nafileyi terk için de kullanılmaktadır. Hz. Âdem nafile olanı terk etmiş ve ağaçtan yiyerek elde edeceğini zannettiği neticeye ulaşmamıştır.³⁴

Yukarda verdiğimiz aynı konudaki farklı te'vîl örneklerini tercih eden ekol bilginleri, bazı gerekçeler sebebiyle, muhtemel başka anlamların kastedildiğini iddia ederek, lafzın zahiri manasını terk etmektedirler. Benzeri örneklerine çokça rastlayabileceğimiz te'vîller, tefsîr, fıkıh gibi disiplinlerde de kullanılmasına rağmen etki ve yansımalarını daha belirgin olarak kelimeler ilminde göstermektedir. Bu da, küfürle ithamın ameli ihtilaflardan daha çok itikadî konularla ilişkili olmasından kaynaklanmaktadır.³⁵ Farklı itikadi görüşlere sahip kimselerin tekfiri, te'vîl meselesiyle yakından bağlantılıdır. Aynı din mensuplarının, itikadi görüşlerinin farklılığı sebebiyle birbirine muhalif mezheplere tabi olmalarının önemli gerekçelerinden biri de, nassın zahiri anlamının te'vîl edilmesiyle ortaya çıkan muhtemel manaların sahih kabul edilmesidir. Nasların zahirine tabi olanlar, te'vîl

²⁹ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Ḳavâ'idü'l 'aḳâid*, thk. Mûsâ Muhammed Ali (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985), 134-139.

³⁰ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Feyşalü't-tefriḳa beyne'l-İslâm ve'z-zendeḳa*, thk. Hukke Mustafa (Dâru'n-Neşri'l-Meğribiyye, 1983), 21-25.

³¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/39-40.

³² Râzî, *Mefâtiḥu'l-gayb*, 14/128.

³³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/116.

³⁴ Ebu Alî el-Fazl b. Hasen et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Ḳur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Murtezâ, 2006), 7/46-47.

³⁵ Sabri Yılmaz, *Kelâm'da Te'vil Sorunu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 8-13.

yapanlardan; te'vîl yapanların her biri de, benimsedikleri farklı te'vîller sebebiyle birbirlerinden ayrı görüşleri doğru kabul etmiş olmaktadır.³⁶

Allah'ın birliğini ortadan kaldırma anlamına gelen açık söz ve davranışların sahibini küfre düşürmesi ayetlerde geçen ve ihtilafa mahal bırakmayan meselelerdendir. "Andolsun ki "Allah üç unsurdan biridir" diyenler de kâfir olmuşlardır. Hâlbuki bir tek Tanrı'nın dışında hiçbir ilâh yoktur. Şayet bu dediklerinden vazgeçmezlerse, böylece onlardan kâfir olanlara elem verici bir azaba dokunacaktır." (Mâide 5/ 73). Aynı şekilde, Allah'ın birliğini tümünden ortadan kaldıracak olan, eş, oğul isnadı veya O'nun ilahlığını açıkça sarsacak olan acziyet ve noksanlık izafe etmeleri de açık küfür eylemlerindedir. Fakat Allah'ın fiilleri ve sıfatları hakkında belli kaygılardan hareketle yapılan te'vîllerin bu açık inkâr veya tahkir ifadeleriyle bir tutulmaları, doğrudan şirk ve küfür içermeyen söz ve davranış sahiplerine yönelik niyet okuma tutumunu yansıtmaktadır. Örneğin Allah'ı tenzih etmek için büyük bir çaba içine giren Mu'tezile'nin sıfatlar hakkındaki yaklaşımından, Allah'a körlük, cehalet ve sağırlık izafet ettikleri neticesine ulaşmak, farklı yaklaşımları anlamak için gösterilmesi gereken insafın terkedildiğinin işaretlerindedir. Oysa Mu'tezile'nin sıfatlar hakkındaki konuşan bilginlerin sözlerinden, Allah'a cehalet ve benzeri bir noksanlık izafe edilmenin aksine, zat dışında kadim sıfat kabulünün yol açacağı " Taaddüdü Kudemâ/Kadîm Varlıkların Çokluğu " sorununa ortadan kaldırmak için makul görülen bir te'vîl gayreti olduğu anlaşılmaktadır.³⁷ Üstelik Ehl-i sünnet ekollerinin, sıfatları, ne zatın aynısı ne de zatın gayrısı olarak tanımlamaları,³⁸ Zât dışında kadim sıfat kabulünün, Allah'ın birliği açısından bazı problemlere yol açma ihtimalini paylaştığını göstermektedir. Sadece Mu'tezile'ye ait olmayan bu kaygıdan hareketle onların sıfatları nefyettiklerini söyleyerek onları tekfir etmek, aynı konuda Ehl-i sünnet ekollerinin benimsedikleri te'vîllerinin hakikatin bizzat kendisi olduğunu zannetmekle ancak mümkün olabilir.³⁹ Aynı şekilde Allah'ın sıfatlarını ispat amacıyla, sıfatlarının Zâtın aynısı olmadığını söyleyen Sünni ekollere ait yaklaşımlardan da, Allah'tan başka kadîm varlık inancının benimsendiği sonucuna varmak da⁴⁰ insaftan uzak bir değerlendirmedir.⁴¹

Naslarda te'vîlin mümkün olduğunu ve kimi yerlerde gerekli olduğunu kabul edenlerin, kendilerinden farklı bir yorumu tercih ederek lafzı bu anlama döndüren/te'vîl eden kimseleri fisk veya küfürle itham etmesi yöntemsel bir tutarsızlıktır. Çünkü itham ettikleri kimselerden farkları, ihtimaller arasından onların seçtikleri dışında bir ihtimali tercih etmiş olmalarıdır. Yakın dönemde ortaya çıkan ve tekfir düşüncesinin Müslüman dünyada yayılmasındaki etkisi sebebiyle İslam tarihinin ilk tekfir söylemi kabul edilen Hariciliğe benzetilen "et-Tekfir ve'l-Hicre" hareketi,⁴² nasların tefsir/te'vîline açıkça karşı çıkmaktadır. Onlara göre, mübin sıfatı

³⁶ Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmut el-Mâtûrîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf (İskenderiyye: Dâru'l-Câmiâtî'l-Mısriyye, ts.), 1/248.

³⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-ğamse*, 182-213.

³⁸ Sadüddîn et-Teftezânî, *Şerhu'l-'akâidi'n-Nesefî*, thk. Ahmed Hicâzî (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1988), 38.

³⁹ Furat Akdemir, "İslâm Düşüncesinde Allah'ın Sıfatlarını Anlama Sorunu", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2020), 1595-1600.

⁴⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-ğamse*, 183.

⁴¹ Ebu'l-Kâsım el-Büstî, *el-Bağs an edilleti't-tekfîr ve't-tefsîk*, thk. İmam Hanefî Seyyid Abdullah (Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2006), 120-123.

⁴² Celi, *Çağdaş Haricilik Düşüncesi-Tekfir ve Hicret Cemaati Örneği*, 11-13.

ile nitelendirilen Kur'an'ın açıklamaya ihtiyaç duyduğunu söylemek ve yanlış ihtimali bulunan âlimlerin içtihatlarına dini bir değer atfetmek tekfir sebeplerinden sayılmaktadır.⁴³ Ayetlerin manaya delaleti açık da olsa farklı anlamlara muhtemel bir yapıda da olsa ayetler hakkında sadece tek bir söz söylemeyi gerekli görmekteyler. Ayetlerin yorumlanmasında, rivayetlere ve âlimlerin tarih boyunca yapmış oldukları yorumlara itibar edilemeyeceğini söyleyen bu grup, diğer birçok mutaassıp yapılar gibi kendi liderlerinin naslara verdiği anlamı tek doğru kabul etmektedirler.⁴⁴ Özellikle ilk ortaya çıktığı Mısır topraklarında etkili olan ve toplumlarında birçok bireysel ve sosyal trajedilerin yaşanmasına sebep olan bu topluluğun,⁴⁵ kendileri dışındaki bütün Müslümanları tekfir edebilmenin yollarından biri olarak, nasların te'vîl/tefsir edilemeyeceği iddiasına sığınmaları, te'vîlin mümkün olduğu yerlerde tekfir iddiasının tutarsızlığını göstermesi açısından dikkate değerdir.⁴⁶ Nasların te'vîl/tefsir edilebileceğini iddia edenleri tekfir eden "et-Tekfir ve'l-Hicre" cemaatinin bu iddiasını, kendi görüşleri dışında hiçbir görüşün doğru olma ihtimaline sahip olamayacağını savunmak için benimsemek zorunda kaldıkları bir yaklaşım olarak okumak mümkün görünmektedir.

Toplum bireyleri arasında inanç kaynaklı ötekileştirme kavramlarının en etkili olan küfür ithamının ilgili olduğu mercii kalptir. Küfür ithamında bulunanlar, muhataplarının iman ettiklerini söylemelerine rağmen onların imana sahip olmadıkları düşüncesinden hareket ederek kalbe muttali olduklarını iddia etmiş olmaktadır. Aslı itibarıyla bir kalp fiili olan iman kimde olduğunu tespit etmenin güçlüğü bir yana, kişinin kendi kalbindeki iman hakkında kesin bir bilgiye ulaşmasının imkânı da tartışılan kelami meselelerdendir.

2.2. İmanda İstisna Meselesi

Klasik kelim kitaplarında ele alınan iman olgusunun alt başlıklarından biri, imanda istisnânın cevazı meselesidir. Bu konunun ilk gündeme geldiği tarih Sahabe dönemidir.⁴⁷ İmanda istisnadan kasıt, inanan bir kimsenin kendi imanı hakkında, " İnşallah ben müminim " ifadesini kullanarak, iman varlığının nihai anlamda tespitini Allah'ın bilgisine havale etmesidir. Bu imanda şek değil, iman makbuliyetinden emin olmamaktır. Kelim kitaplarında, konu bağlamında, nastan getirilen deliller, son nefeste kişinin imanlı olmasının önemi veya iman şek taşıyamayacağını ispata yöneliktir.⁴⁸ Bu meselenin tekfir olgusu açısından değeri, bu söylemin cevazı veya bu ifadede aslında ne kastedilirse caiz olacağı gibi konu bağlamında Kelim kitaplarında yapılan tartışmalarda⁴⁹ olmayıp, daha çok bu meselenin, tekfirci söylemin argümanlarını tartışmalı hale getiren tarafında ortaya çıkmaktadır. İstisnânın gerekliliği düşüncesi, iman hakkında yapılan yorumları doğrudan ilgilendirmektedir.

⁴³ Muhammed Surûr Zeynü'lâbidîn, *el-Hukm biğayri mâ enzelellâh ve ehlü'l-ğulûv* (Lendin: Dâru'l-Câbiye, 2010), 191.

⁴⁴ Zeynü'lâbidîn, *el-Hukm biğayri mâ enzelellâh ve ehlü'l-ğulûv*, 95-96.

⁴⁵ Zeynü'lâbidîn, *el-Hukm biğayri mâ enzelellâh ve ehlü'l-ğulûv*, 8-11.

⁴⁶ Celi, *Çağdaş Haricilik Düşüncesi-Tekfir ve Hicret Cemaati Örneği*, 81-88.

⁴⁷ Ebû Bekr Abdullah bin Muhammed İbn Ebî Şeybe, *Kitâbü'l-îmân*, thk. Muhammed Nâsuriddîn el-Bânî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983), 19-20.

⁴⁸ Nesefî, *Tabşiratü'l-edille*, 2/423-424.

⁴⁹ Konunun süreç içerisinde ele alınma gerekçeleri için bk. Zübeyir Bulut, "Kelimda " İmanda İstisna " Tartışmaları", *İslâmî İlimler Dergisi* 4/1-2 (2009), 199-214.

“İmanda istisnanın cevazı ” konusunun gündeme gelmesinin, kelimelerin ilminin teşekkülüyle birlikte inanç konularının akıl zemininde tartışılmaya başlandığı dönemden önceye tekabül etmesi, naslarda geçen ifadelerin ortaya çıkarttığı bir durumdur. Kaynaklarda, Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Ayşe (ö. 58/678), İbn Mesûd (ö. 32/652-53) gibi sahabiler, Hasan el-Basrî(ö. 110/728), İbn Sirin(ö. 110/729) gibi tabiinin önde gelenlerinin imanda istisna yaptıkları haber verilmektedir.⁵⁰ Sahabilerden bazılarının konu hakkında görüş bildirmesi, özellikle nasların zahirine bağlılığı te’vile tercih eden Ehl-i hadis çevrelerinin, istisnayı caiz görmeleri de bu tespiti güçlendiren gerekçelerdendir.⁵¹ İlerleyen zamanlarda, iman olgusunun kelime ve terim anlamları üzerinde yapılan tartışmaların bir sonucu olarak imanın şüphe kaldırmayacağı veya amel-iman münasebeti bağlamında ele alınmasıyla konunun ekseni değişmektedir.⁵² Kelam ekollerinin temellerinin atıldığı bu dönemde, imanı tasdikten ibaret görüp kapsamına amelleri dâhil etmediği için irca ehli olmakla nitelendirilen kesimler, imanda istisnanın uygun olmadığını savunurken,⁵³ imanın kapsamına ameli ekleyen Ehl-i hadis çevreleri ise, amellerde olabilecek eksiklikler sebebiyle istisnayı uygun bulmaktadırlar.⁵⁴ Fakat imanda istisna tartışmalarının süreç içinde kazandığı bu boyutlar, konunun ilk gündeme geldiği dönemde ön plana çıkan gerekçelerden değildi.

İmanda istisnanın cevazı meselesinin ilk gündeme gelme sebebinin, iman sahibi olduğunu iddia edenlerin, kalplerine ait olan bu fiilin makbuliyeti konusunda taşıdıkları bir bilinmezlikle ilişkili olduğu görülmektedir. Bu bilinmezlik iman hakkındaki şüphe olmayıp, daha çok kişinin kendisini tezkiye etmesi ve kendine ait olan bir eylemi, Allah’ın istediği şekilde yerine getirme iddiasının kesinliğiyle ilgilidir.⁵⁵ Burada üzerinde durulan iman, başkalarının değil bizzat şahsın kendi imanıdır. İstisnanın cevazıyla birlikte, kişi kendinde imanın varlığı ve makbuliyeti konusunda kesin bir kanaate varamayacağını bilincinde olarak, bunun bilinmesinin Allah’ın onayıyla mümkün olabileceğini itiraf etmiş olmaktadır. İbn Mesûd’a nispet edilen şu olay da, meselenin bu şekilde anlaşıldığına işaret etmektedir. “ İmanı konusunda istisna yapmayan bir kişiye, cennet ehlinden mi olduğunun sorulmasını isteyen Abdullah bin Mesûd’a, o şahsın, cennet ehlinden olup olmadığını ancak Allah bilir diye cevap verdiği aktarılır. Bunun üzerine İbn Mesûd, ikinci meseleyi Allah’a havale ettiği gibi birincisini de havale etmen gerekmez miydi? diye mukabelede bulunmaktadır. “⁵⁶ Yine sahabe ve tabiinden aktarılan rivayetlerde, ben istenilen imana sahibim anlamında kayıtsız olarak “ben mü’minim” denilmesi yerine, “ Allah’a, resulüne ve kitaplarına iman ettim.” gibi, kişinin amaç ve isteğini bildiren ifadeler kullanması tavsiye edilmektedir.⁵⁷

⁵⁰ Hasan bin Abdilmuhsin Ebu Uzbe, *Ravdatu'l-behiyye fima beyne'l-Eşâira ve'l-Mâtûridiyye*, (Hindistan: Meclisü Dâirâti'l-Meârif, 1904), 8.

⁵¹ Ebu Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et- Temîmî Bağdâdî, *Uşûlu'd-dîn* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 253-254.

⁵² Ebu Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkillânî, *el-İnşâf*, thk. Muhammed Zâhid bin Hasen el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2000), 51-57.

⁵³ Nesefî, *Tabşiratü'l-edille*, 2/423-424.

⁵⁴ Bulut, “Kelamda " İmanda İstisna " Tartışmaları”, 203-204.

⁵⁵ Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Abdillâh el-Âcurrî, *Kitâbü's-şerîa*, thk. Abdullah bin Ömer bin Süleyman ed-Dümeycî (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 656.

⁵⁶ Âcurrî, *Kitâbü's-şerîa*, 665.

⁵⁷ Âcurrî, *Kitâbü's-şerîa*, 669-671; İbn Ebî Şeybe, *Kitâbü'l-îmân*, 21-23.

Bu duruma işaret etmek, kendilerini bir inancın mensubu olarak tanıtan kimselerin beyanlarını reddetmeyi gerektirmeyeceği gibi, bu kimselerin, muamelat açısından hangi inanç grubuna ait olduklarında bir karmaşanın yaşanmasını da gerektirmemektedir. Toplumunu oluşturan bireylerin hangi inanca mensup olduklarının bilgisi kendi itiraflarıyla tespit edilerek, inançlardan kaynaklı farklı uygulamalarda bu esas üzerine icra edilmektedir. Medine döneminde, İslam'ı kabul edenler Müslüman, atalarının dini üzerinde kalmayı tercih edenler müşrik, Yahudiliği benimseyenler Yahudi olarak kabul edilip muamele görmekteydiler. Müslüman olduklarını söylemelerine rağmen kalplerinde küfür taşıdıkları Allah tarafından bilinen münafıklara ise, Allah'ın onlar hakkındaki bilgisine göre değil, inançları hakkındaki beyanlarına göre muamele edilmektedir.⁵⁸

Tekfir bağlamında ele aldığımız istisna meselesindeki imanın makbuliyetine yönelik bilinmezliğin farkındalığı vurgusuna benzer bir dikkat çekmeyi çokça tekrarlanan bir ayette görmekteyiz. Fatiha suresinde geçen “Bizi doğru yola ulaştır.” Ayetinde dua eden Müslümanlar, Allah'tan kendilerini doğruya ulaştırmalarını istemektedir. Zaten hidayette olanların hidayet istemesini hâsılın tahsili olarak değerlendirdikleri için hidayet kelimesine verilen farklı anlamları tercih eden yorumların⁵⁹ yanında, hidayette olduklarını düşünenlerin, hidayet üzere olmamaları veya noksanlıkları sebebiyle hidayeti bulma kaygılarını sürdürmelerine işaret görmek de mümkündür.

Bu ayetteki hidayetin, iman manasına gelebileceğini söyleyen Mâtûrîdî, sürekli hidayet talebinin, her an imanını kaybetmesinden korkulan insanın, tekrar imanına dönme isteği olarak yorumlanabileceğine işaret etmektedir. Bu yorumu güçlendirmek için de, “ Ey iman edenler! Allah'a, Peygamberine, Peygamberine indirdiği Kitab'a ve daha önce indirdiği kitaba iman ediniz....(Nisâ 4/ 136). Ayetini şahit kabul etmektedir. Ona göre, iman edenlere, tekrar iman etmelerinin emredilmesi, kaybedilmesinden korkulan imanın yeniden elde edilmesi içindir.⁶⁰ Râzî, bu ayetteki hidayet istemekten kastın, “ (Onlar şöyle yakarırlar:) Rabbimiz! Bizi doğru yola ilettikten sonra kalplerimizi eğiltme. Bize tarafından rahmet bağışla. Lütfu en bol olan sensin.” (Âl-i İmrân 3/ 8) ayetinde yapılan duayla aynı olduğunu söylemektedir. Bu yoruma göre hidayeti kaybetme korkusu yaşayan Müslümanlar, hidâyette sebat için dua etmektedirler.⁶¹

Bu ayette geçen hidayet kelimesine verilen yaygın anlamlardan olan, “beyan” veya “ziyadeleştirme” anlamlarını isabetli bulmayan Taberî(ö. 310/923), kelimenin sahih te'vîlinin, doğru yola tevfiik/isabet ettirme olduğunu söylemektedir. Kul, kendisine yüklenen sorumluluk ve amelleri, Allah'ın isteğine uygun olarak yerine getirmede başarılı kılınması için dua etmektedir.⁶² Hidayet kelimesine verilen bütün farklı anlamların sonuç olarak irşat anlamına geldiğini savunan müfessir İbn Atiyye'ye(ö. 541/1147) göre, bu ayette hidayet istemekten kasıt, doğru yola iletmeyi/irşat edilmeyi talep etmektir. Doğru yola irşat edilmeleri için dua eden Müslümanlardan bazıları, kendilerini hidayet üzerinde görmelerine rağmen hidayete ulaşmamış olabilirler veya cehalet ve noksanlıkları sebebiyle hakikat yoluna

⁵⁸ İbn Ebî Şeybe, *Kitâbü'l-îmân*, 29-31.

⁵⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/165-170.

⁶⁰ Bk. Mâtûrîdî, *Te'vilât*, 1/9-10.

⁶¹ Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 1/260.

⁶² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/166-168.

kattıkları bidatleri doğru yola ait zannedebilirler.⁶³ Bu ihtimallerden dolayı, Müslüman olmalarına rağmen doğru yola irşat edilme ve bu gayretlerinde tevfiik/başarılı kılınmak için dua etmektedirler. Şayet doğru yol üzerinde iseler, o yolda sebat etmeyi veya geçmişte doğru yol üzerinde iseler gelecekte de doğru yolda kalmaya devam etmeyi istemektedirler.⁶⁴ İbn Âşûr'a(1879-1973) göre, Müslümanın hidayet istemesi, eksik olan kısımlarının tamamlanması veya hidayet üzere devam anlamlarına gelmektedir. Burada kastedilen hidayetle kemale ulaşmış derecesi olduğu için, peygamber dışındakiler gerçek anlamda hidayetlerinin eksik kısımlarının tamamlanması ve mevcut kısımlarının da devamı için dua etmelidirler. Peygamber ise, tam hidayete sahip olduğu için, onun bu ayeti okuması Kur'an'dan iktibas içindir. Çünkü onun hidayet talebi gerçek anlamda olmayıp mecâzidir.⁶⁵

Doğru yol olarak çevrilen "sırat" kelimesi ise, üzerinde eğrilik bulunmayan açık yol,⁶⁶ İslam dini,⁶⁷ Kur'an⁶⁸ gibi anlamlarla tefsir edilmektedir. Bu tefsirlere göre Müslümanlar, sınırları Kur'an tarafından tayin edilmiş ve Allah tarafından "İslâm" olarak isimlendirilen açık yola ulaştırılmaları için her gün talepte bulunmaktadır.

Değerlendirme

İman-küfür sınırlarının tayininde dikkat edilmesi gereken ilkeler üzerinde duran Gazzâlî, kendi döneminde Müslüman coğrafyalarda yaşamayan insanların, Peygamberin davetine muhatap olma açısından üç sınıf olduklarını söylemektedir. Peygamberin ismini bile duymayan birinci sınıf Allah katında mazurdur. Peygamberin sıfatları, özellikleri ve ona indirilen mucizeleri kendilerine doğru bir şekilde ulaşan ikinci sınıf, kendilerine komşu olan Müslüman halktan duydukları doğru bilgilere rağmen inkârı tercih ettikleri için kâfir olmuşlardır. Üçüncü sınıf ise, Peygamberi, hakkında anlatılan iftiralarla tanıdıkları için, onu, peygamberlik iddiasında bulunan bir yalancı olarak görmüşlerdir. Gazzâlî'ye göre, üçüncü sınıftaki insanlar da birinci sınıftakiler gibi mazurdurlar.⁶⁹ İçinde bulunduğu şartlar sebebiyle bu meseleler üzerinde itinayla duran Gazzâlî'nin,⁷⁰ peygamber hakkındaki kötü propagandalardan etkilenip gerçek malumatlara ulaşamayan kimselerin tercih ettikleri inkâr yolunu mazur görülebileceğine kani olması, kişilerin hangi gerekçelerle bir görüşe meylettiklerinin bilinmesinin önemine yönelik bir dikkat çekmedir. Bu değerlendirme, kişileri kuşatan psikolojik ve sosyal şartların etkisini göz ardı etmeme hassasiyetinin ulaştırdığı insaflı bir anlayıştan neşet etmektedir. Gazzâlî'nin, çağımıza kıyasla, propaganda çalışmalarının etkisinin çok olmadığı bir zaman diliminde dikkate değer gördüğü yanlış bilginin manipüle etme gücü, günümüzde, sosyal ağlar aracılığıyla hayal edilemez boyutlara ulaşmaktadır.

⁶³ Ebû Muhammed Abdülhak bin Ğâlib İbn Atiyye, *el-Muħarraru'l-vecîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 1/73-74.

⁶⁴ Ebû'l-fazl Şihâbü'd-dîn es-Seyyid Mahmud el-Âlûsî, *Ruħu'l-me 'ânî* (Beyrut: İhyâü't-Türâsi'l-Arabiyye, ts.), 1/92-93.

⁶⁵ İbn Aşûr, *et-Taħrîr ve't-tenvîr*, 1/189-190.

⁶⁶ Ebu'l-Fidâ İsmâil İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed (Cîze: Müessesetü Kurtubâ, 2000), 1/218.

⁶⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/121.

⁶⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/172-173.

⁶⁹ Gazzâlî, *Feysâlü't-tefriķa beyne'l-İslâm ve'z-zendeķa*, 39.

⁷⁰ Yılmaz, *Kelam'da Te'vil Sorunu*, 65-66.

Ehline yerinde yapılan te'villerde isabet olacağı gibi hatalar da mümkün olmaktadır. Kendince sahih gördüğü muhtemel anlamlardan birini savunmak yerinde bir davranış olmasına rağmen, kendisinin elediği farklı bir ihtimali doğru kabul edenleri fisk veya küfürle itham etmek, aynı dışlayıcı ifadelerin kendisi için de kullanılmasına imkân tanımaktır. İbn Hazm (ö. 456/1064); İbn Ebî Leylâ (ö. 83/702), Ebu Hanife(ö. 150/767), Şâfî (ö. 204/820), Sevri(ö. 161/778) gibi âlimlerin ve bu konuda söz söyleme yetkisine sahip olanların, itikat veya ameli konularda hak olduğuna inanarak söylenmiş sözlerden dolayı kimsenin tekfir edilemeyeceğini, bu kimseleri, isabet edince iki, hata ettiğinde bir sevap alacak olan müçtehit mesabesinde gördüklerini aktarmaktadır. Kendisi de konu bağlamında bu âlimlerin görüşünü paylaşmaktadır.⁷¹

Sahabe nesli içinde, hem kendi kalplerindeki imanın hem de muhataplarının kalplerindeki imanın makbuliyeti konusunda nihai bilginin Allah'a ait olduğu esasına itibar düşüncesine sıkça rastlanmaktaydı. Bağdâdî, karşılaştığı beş yüzden fazla sahabenin kalplerindeki imanın nifaka dönmüş olmasından korktuklarını söyleyen İbn Ebî Müleyke'nin (ö.117/735) sözüne yer vererek, imanda istisnanın yaygınlığına işaret etmektedir.⁷² Sahabenin ileri gelenlerinden bazılarının, kalplerindeki imanın makbuliyetinden kuşkulananarak nifak ehli olmalarından korkmaları, imanda şek duymaktan kaynaklanan bir tavırdan öte, imanın geçerliliği hususunda kesin kanaat sahibi olma imkânının yol açtığı bir durum gibi görünmektedir.

Allah tarafından gönderilen dini öğretileri benimseyen insanlar içinde, kimlerin Allah katındaki hakikate uygun bir iman sahip olduğu bilgisi, sınırlı varlık olan insanın imkânlarını aşan bir meseledir. Konu bağlamında ele alınan naslardan da anlaşıldığı üzere, kişi, başkasının imanın gerçek halini bilemeyeceği gibi kendi imanının da Allah katındaki makbuliyetinden emin olamamaktadır. Çünkü hiçbir ihtimali barındırma imkânı olmayan açık inkâr dışında, te'vile açık bir meselede yapılan tercihlerden hangisinin hakikati temsil ettiği kesin olarak bilinemeyecektir.

SONUÇ

Müslüman bir kimsenin, Allah'tan gelen veya Resulüne nispetinde şüphe duymadığı bir konuda, Allah'ı ve Peygamberini yalanlaması, küfrüne sebep olacak davranışlardan kabul edilmektedir. Çünkü bu tutumda, Allah'a ve O'nun bir Elçi ile kendisine bilgi ulaştırdığına iman eden bir kişinin, inancını ortadan kaldıracak bir yola girerek, Allah'tan geldiğine inandığı bir sözün yanlış olduğunu iddia etmesi söz konusudur. Fakat te'vile uygun görüldüğü için farklı şekillerde anlaşılan bir meselede, Allah'tan geldiğine inanılan bir bilginin yanlışlanması söz konusu olmayıp, yapılan tercihle Allah'ın muradını anlamada isabet etme iddiası bulunmaktadır. Naslarda te'vîlin mümkün olduğunu ve kimi yerlerde gerekli olduğunu kabul edenlerin, kendilerinden farklı bir yorumu tercih ederek lafzı bu anlama döndüren/te'vîl eden kimseleri fisk veya küfürle itham etmesi yönlemsel bir tutarsızlıktır. İtham ettikleri kimselerden farkları, ihtimaller arasından onların seçtikleri dışında bir ihtimali tercih etmiş olmalarıdır.

Kur'an'ın, iman ehlini küfre ve şirke yaklaştıracak eylemlerden sakındırmak için serdettiği ayetlerin hedefi, bir başkasının imanı ile söylemi arasındaki tutarlılığın,

⁷¹ Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Faşl fi'l-ehvâ ve'l-milel ve'n-nihâl*, thk. Muhammed İbrahim Nasr (Beyrut: Daru'l-Cil, 1996), 3/291-292.

⁷² Bağdâdî, *Uşûlu'd-dîn*, 254.

toplumun diğer fertlerince teftiş edilip tespit edilmesi için olmayıp, kişilerin kendi inançlarında samimi olmalarına ve inançlarının gereğince ameller işlemeye davet amacına matuf görünmektedir. Bu ilkenin gereğı olarak Hz. Muhammed, nifak ehlinin tespitine ve onlara kâfir muamelesi yapılmasına müsaade etmeyerek, bu kimseleri iman iddiasında samimi olmaya davet etmek ve inanç-amel tutarsızlığının dünyevi-uhrevi zararlarından sakındırmakla yetindiğini görmekteyiz.

Sahabe döneminde, imanda istisnanın gerekliliğinin gündem olması, kişinin kendi imanının Allah katındaki makbuliyetini bilme imkânına sahip olmadığına dikkat çekme gayretinden ortaya çıkmaktadır. Bu mesele, kişinin kendisini Müslüman görmesi veya kendisine, bulunduğu ortamlarda bir Müslüman olarak muamele edilmesine engel teşkil etmezken, karşısındakinde veya kendisinde makbul bir imanın mevcudiyetinden kesin olarak emin olamayacağını göz önünde bulundurmasını gerektirmektedir. Kelami bir mesele olarak ele alınmadan önceki değeriyle istisna konusu, imanın mevcudiyet bilgisinin Allah'a mahsus ilim kapsamında olduğuna dikkat çekmiş olmaktadır.

Başkalarının kalbinde imanın mevcudiyetinin bilinip bilinemeyeceğı meselesi naslar açısından cevabı açık konulardandır. Kalbe ait olan imanın mevcudiyeti, gayb bilgisi kapsamında olması sebebiyle Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceğı bilgi türündendir. Tekfir düşüncesiyle hareket edip başkalarının kalplerinde gizli olan imanları hakkında karar vermek ise zan ile hareket etmektir. Kişinin, inancından döndüğünü bildiren beyanı veya peygamberliğın reddi gibi açık eylemleri dışında kalpteki imanını kaybettiğine hükmetmek, insani sınırların ötesine geçip İlahi bilgiyi elde etme iddiasında bulunmaktır. Muhatapların söz ve davranışlarının ortaya çıkma sebeplerini dikkate almaksızın klasik kitaplarda yer alan fetvalarla durumlarını değerlendirmeye almak, açık tebliğ ilkelerinden uzaklaşmak olacaktır. Çünkü Peygamberlerin davet yöntemlerinde görüldüğü gibi, muhataplarını küfürle nitelendirmeden önce, benimsedikleri muharref Tanrı tasavvuru düzeltilmekte, ardından bu kimselerden sahih Tanrı tasavvurunu benimsemeleri istenmektedir.

Tarihten günümüze kadar tekfir söylemiyle bilinen yapıların genel olarak kendilerini sefefe nispet etmeleri de, selef tarafından tercih edilen istisna anlayışının gereğı olarak iman hakkındaki kesin yargılardan kaçınmalarını ilzam etmektedir. İnanca taalluk eden meselelerde, yapılması gereken gayret aşamalarından sonra bir görüşe meyletmek makul bir tutumken, insanı aşan bir bilgi sahasında bulunan bu konularda, hakikati temsil iddiasıyla kendisi ve başkaları hakkında kesin hüküm vermek ise, akıl ve nassın tayin ettiğı sınırlara riayet edilmediğini göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Âcurrî, Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Abdillâh el-. *Kitâbü's-şerîa*. thk. Abdullah bin Ömer bin Süleyman ed-Dümeycî. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.
- Ahmed Emîn. *Fecru'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyye, 10.Baskı, 1969.
- Akdemir, Furat. "Hariciliğın İman Tanımının Siyasi Ve Sosyal Arka Planı". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/61 (2018), 1096-1106.
- Akdemir, Furat. "İslâm Düşüncesinde Allah'ın Sıfatlarını Anlama Sorunu". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2020), 1581-1609.
- Âlûsî, Ebû'l-fazl Şihâbü'd-dîn es-Seyyid Mahmud el-. *Ruĥu'l-me 'ânî*. 30 Cilt. Beyrut: İhyâü't-Türâsi'l-Arabiyye, ts.

- Aydinalp, Halil. "Kural Dışı Dini Bir Yönelim Olarak Çağdaş Tekfir İdeolojisini Anlamak". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/ (2014), 5-36.
- Bağdâdî, Ebu Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et- Temîmî. *Uşûlu'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Bâkillânî, Ebu Bekir Muhammed b. Tayyib el-. *el-İnşâf*. thk. Muhammed Zâhid bin Hasen el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2.Baskı, 2000.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail el-. *el-Camiu'l-müsnedi's-saḥiḥi'l-muḥtasaru min umûri Rasulillahi ve sunenihî ve eyyâmiḥî (Saḥiḥu Buḥari)*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nasir. 8 Cilt. Riyad: Daru Tavki'n-Necat, 2001.
- Bulut, Halil İbrahim. "Dini Şiddetin Fikri Arka Planı Olarak Haricilik Ve Günümüze Yansımaları". *Uşul* 11/1 (2009), 41-54.
- Bulut, Zübeyir. "Kelamda " İmanda İstisna " Tartışmaları". *İslamî İlimler Dergisi* 4/1-2 (2009), 199-214.
- Büstî, Ebu'l-Kâsım el-. *el-Baḥs an edilleti't-tekfir ve't-tefsîk*. thk. İmam Hanefî Seyyid Abdullah. Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2006.
- Celi, Ahmet. *Çağdaş Haricilik Düşüncesi-Tekfir ve Hicret Cemaati Örneği*-. çev. Adnan Demircan. İstanbul: Beyan Yayınları, 1997.
- Ebu Uzbe, Hasan bin Abdilmuhsin. *Ravdatu'l-behiyye fima beyne'l-Eşâira ve'l-Mâtûridiyye*-. Hindistan: Meclisü Dâirâtî'l-Meârif, 1904.
- Erdoğan, İbrahim Halil. "Geçmişten Günümüze Münâfıkların Değişmeyen Karakteri (Kur'ân-ı Kerîm'deki Nitelikler)". *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 5/16 (2018), 175-204.
- Esen, Muammer. "Tekfir Söyleminin Dinî ve İdeolojik Boyutları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), 97-110.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid el-. *Feyşalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeḳa*. thk. Hukke Mustafa. Dâru'n-Neşri'l-Meğribiyye, 1983.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid el-. *Ḳavâ'idü'l 'aḳâid*. thk. Mûsâ Muhammed Ali. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 2.Baskı, 1985.
- İbn Aşûr, Muhammed Tahir. *et-Taḥrîr ve't-tenvîr (Taḥrîru'l-ma'ne's-sedid ve tenviru'l-aklu'l-cedid min tefsiri'l-kitabi'l-mecid)*. 30 Cilt. Tunus: ed-Daru't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak bin Ğâlib. *el-Muḥarraru'l-vecîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 5 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah bin Muhammed. *Kitâbü'l-îmân*. thk. Muhammed Nâsuriddîn el-Bânî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2.Baskı, 1983.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed. *el-Faşl fi'l-ehvâ ve'l-milel ve'n-nihâl*. thk. Muhammed İbrahim Nasr. 5 Cilt. Beyrut: Daru'l-Cil, 1996.
- İbn Hişâm. *es-Sîratü'n-Nebeviyye*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyye, 1990.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl. *Tefsîrül-Ḳur'ani'l-azîm*. thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed. 15 Cilt. Cîze: Müessesetü Kurtubâ, 2000.

- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-'Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebir, Muhammed Ahmed Hasebullah, Haşim Muhammed eş-Şazeli. Kahire: Dâru'l-Maarif, ts.
- İsfehânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin Râgıp el-. *el-Müfredât fi ğaribi'l-Ķur'an*. thk. Muhammed Seyyid Kıylanî. Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1961.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Şerhu'l-usûli'l-ĥamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü'l -Vehbe, 1996.
- Karağaç, Hilmi. "Ehl-i Sünnet'e Göre Tekfir Problematigi". *Atatük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/ (2013), 163-186.
- Kılavuz, Ahmed Saim. *İman-Küfür Sınırı*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1982.
- Korkmazgöz, Rıza. "Kelâm İlminde Haber-i Vâhidin Bilgi ve Delil Değeri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018), 225-258.
- Kubat, Mehmet. "Hariciliğin Doğuşunda Münafıkların Rolü". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 6/4 (2006), 115-151.
- Mâtûrîdî, Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed b.Mahmut el-. *Kitâbu't-tevhîd*. thk. Fethullah Huleyf. İskenderiyye: Dâru'l-Câmiâtî'l-Mısıriyye, ts.
- Mâtûrîdî, Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed b.Mahmut el-. *Te'vilât-ü ehli's-sünne*. thk. Fâtıma Yusuf el-Haymî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Neseî, Ebû'l-Mu'în Meymun b. Muhammed b. Mekhul en-. *Tabşiratü'l-edille fi uşuli'd-din*. thk. Hüseyin Atay. 2 Cilt. Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2004.
- Okur, Kaşif Hamdi. "İslam Hukukunda İrtidat Fiili İçin Öngörülen Asli Yaptırım Üzerine Bazı Düşünceler". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002), 344-364.
- Râzî, Ebu Abdullah Muhammed Fahreddin er-. *Mefâtiĥu'l-gayb(et-Tefsîru'l-kebîr)*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Taberî, Muhammed b. Cerir et-. *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Ķur'an*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Daru Hicr, 2001.
- Tabersî, Ebu Alî el-Fazl b. Hasen et-. *Mecma'u'l-beyân fi tefsîri'l-Ķur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Murtezâ, 2006.
- Teftezânî, Sadüddîn et-. *Şerhu'l-'akâidi'n-Neseî*. thk. Ahmed Hicâzî. Kahire: Mektebetü'l -Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1988.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî bin Ahmed bin Muhammed el-. *et-Tefsîru'l-besît*. thk. Ahmed bin Sâlih el-Hamâdî. Riyad: Câmia Muhammed bin Suûd el-İslâmiyye, 2009.
- Yılmaz, Sabri. *Kelam'da Te'vil Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud ez-. *el-Keşşâf 'an haĥâiki ğavâmiu't-tenzîl*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1986.
- Zeynü'lâbidîn, Muhammed Surûr. *el-Hukm biĝayri mâ enzelellâh ve ehli'l-ĝulüv*. Lendin: Dâru'l-Câbiye, 4.Baskı., 2010.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty
Güz/Autumn, 2021, 8 (2), 831-862

MÜŞRİKLERİN LİDERLERİNDEN UKBE B. EBÛ MU'AYT VE HZ. PEYGAMBER'E KARŞI MÜCADELESİ

**Ukbe B. Ebi Mu'ayt, One Of The Leaders Of The Polytheist And His Fight Against The
Prophet Muhammad**

Hasan TELLİ

Dr. Öğr. Üyesi, Mersin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü,
İslam Tarihi Anabilim Dalı, Türkiye e-Mail: tellihasan@mersin.edu.tr. Orcid No: 0000-0002-
9142-7469

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received:	26/07/2021
Kabul Tarihi / Accepted:	26/11/2021
Yayın Tarihi / Published:	30/12/2021
Cilt / Volume:	8
Sayı / Issue:	2
Sayfa / Pages:	831-862

Atıf / Cite as: Telli, Hasan. "Müşriklerin Liderlerinden Ukbe B. Ebû Mu'ayt Ve Hz. Peygamber'e Karşı Mücadelesi" [Ukbe B. Ebi Mu'ayt, One Of The Leaders Of The Polytheist And His Fight Against The Prophet Muhammad]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/2 (2021), 831-862.

Doi No: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.974833>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar/lar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author/s declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (2) 2021: 831-862
**MÜŞRİKLERİN LİDERLERİNDEN UKBE B. EBÛ MU'AYT VE HZ. PEYGAMBER'E
KARŞI MÜCADELESİ***

Hasan TELLİ**

Öz

Risâletin ilanından sonra Mekkeli müşriklerin liderlerinin çoğu Hz. Muhammed'in (sas) karşısında yer aldılar. Bu liderlerden birisi de Ukbe b. Ebû Mu'ayt'tı. Ukbe, İslam ve Hz. Peygamber karşıtlığı konusunda aşırıya giden, yeni stratejiler geliştiren, propagandalar üreten ve Mekke toplumunu yönlendiren bir şahsiyetti. Hz. Peygamber'i öldürme teşebbüsünde bulunan ilk kişiydi. Hz. Peygamber ve İslam düşmanlığı konusunda önemli roller üstlenen Ukbe'nin bu yönleriyle daha önceki çalışmalarda müstakil olarak incelenmemesi böyle bir çalışmanın yapılmasını önemli hale getirmiştir. Çalışma Ukbe merkezli olaylar kapsamında Hz. Peygamber'in Mekke dönemi tarihine farklı bir pencereden ve perspektiften bakılmasına da imkân sunmaktadır. Bu makale, Ukbe örneğiyle müşrik liderlerinin Hz. Peygamber karşıtlığı konusundaki tutumlarına ışık tutmayı ve bazı yeni yaklaşımlar getirmeyi de hedeflemektedir. Çalışma Ukbe b. Ebû Mu'ayt'ın hayatı ve Hz. Peygamber'e karşı yaptığı sözlü ve fiili mücadelesi kapsamında ele alınmıştır. İslam tarihi ana kaynakları esas alınarak yapılan çalışmada konuyla ilgili farklı rivayetlerin tahliline yer verilmiş ve hadiselerin analizi yapılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Siyer, Hz. Muhammed, Ukbe b. Ebû Mu'ayt, Mekkeli Müşrikler.

**Ukbe B. Ebi Mu'ayt, One Of The Leaders Of The Polytheist And His Fight
Against The Prophet Muhammad**

Abstract

Following the prophetic declaration of Muhammad, many of the prominent members of the contemporary Meccan society stood against him. Uqba ibn Abi Mu'ayt was among these people. He was an extremist concerning the contradiction to the prophecy, who developed new strategies and propagandas to canalize the Meccan society. He was the first one to attempt the kill Mohammad. The lack of the studies concerning him in the current scholarly literature makes this study more necessary. This study enables the new interpretations of the era of Mohammad by taking the counter-prophetic events that were shaped around Uqba. The study examines the verbal and factual activities that were undertaken by Uqba to oppose Mohammad. By taking into consideration the main sources of Islamic history, this paper aims to analyze the various accounts concerning Uqba.

* Makalede Etik Kurul İzni gerektirecek bir unsur içermediğine, yazar/ lar arasında çıkar çatışması olmadığına ve makalenin hazırlanmasında herhangi bir kurumdan maddi destek almadığına dair yazarın yazılı beyanı bulunmaktadır.

** Dr. Öğr. Üyesi, Mersin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Tarihi Anabilim Dalı, e-Mail: tellihasan@mersin.edu.tr. Orcid No: 0000-0002-9142-7469

Keywords: Islamic history, prophetic biography of Muhammad, Uqba ibn Abi Mu'ayt, Meccan polytheist society

Structured Abstract: Uqba ibn Abi Mu'ayt, who was born to one of the prominent families of Quraish, the Abdushems, was a distance relative of the prophet Mohammad. Although there had been a rivalry among the prominent families of Quraish starting from the pre-prophetic era, Uqba had no personal conflicts with the prophet. In the first years of the prophecy, Uqba claimed to be a Muslim by reciting the shadah during a dinner with Mohammad. However, he turned out to be pretending. His aim in doing so was not to convert to Islam, but to prevent a situation which would humiliate him. Uqba spent the rest of his life with his contradiction to Mohammad. He was in the group of people who contacted Abu Talib to convince Mohammad to stop his claims on prophecy. He made a propaganda that Islam would disappear in time by calling the prophet a poet and extinct. He invited the rest of the Meccan society to stand for their idols. He was the first one to convince Abu Lahab to change his mind and break his promise on protecting Mohammad following the death of Abu Talib, due to his family ties. Uqba was thus a very important figure who worked for the alienation of Mohammad. He also was one of the two who travelled to Medinah from Meccah to ally with the Jews against Muhammad.

Besides the verbal contradictions, he took part in factual contradictions to Mohammad. He threw various trash and camel rumen to Mohammad's house. He, who dared to spit to Mohammad's face several times, both declared his hatred to Mohammad by trying to convince him to give up his prophecy claims, and humiliated Mohammad in front of the other opponents to him. Uqba buttressed his reputation in Meccan society through his opposition to Mohammad.

Uqba was the first one to attempt to kill Mohammad. With this respect, he was the first in the Meccan society to spread the idea of the murdering of the prophet was both possible and legitimate. In the night of the hijrah, he was among the ones to attempt to kill Mohammad. He did not only joined the battle of Badr, but also motivated various other prominent members of the Meccan society such as Umayy b. Halaf. He sent his slave to the wells of Badr as a spy before the battle started. He was taken as a captive by the Muslims after the battle, and was executed by the order of Prophet Mohammad. The potential unrest he could cause afterwards was thus prevented.

Keywords: Islamic history, prophetic biography of Muhammad, Uqba ibn Abi Mu'ayt, Meccan polytheist society

GİRİŞ

Hız. Peygamber'e risâlet vazifesi verildiği dönemde Mekke'de Kureyş'in alt kolları olan birçok kabile yaşıyordu. Bunlar; Abduddâroğulları, Esedoğulları, Zühreoğulları, Sehmoğulları, Cumahoğulları, Adiyoğulları, Teymoğulları, Mahzûmoğulları, Hârisoğulları, Hâşimoğulları, Ümeyyeoğulları, Muttaliboğulları ve Nevfeloğulları idi. Her kabilenin lideri, önde gelen şahsiyetleri ve sözüne itibar edilen zenginleri vardı. Bu dönemde Mekke, tek bir kabile veya tek bir lider tarafından değil, Dârünnedve denilen bir meclis tarafından yönetiliyordu. Mekke'nin idaresi ile ilgili Dârünnedve dışında ve daha çok da Kâbe'ye ve onu ziyarete gelen hacılara hizmet kapsamında ele alınabilecek hicâbe, sikâye, rifâde, livâ gibi önemli görevler vardı. Bir övünç ve statü vesilesi olan bu görevler çeşitli kabilelerin uhdesinde bulunuyor ve o kabilenin önde gelenleri tarafından idare ediliyordu.¹ Şehirde bir birlik havası varmış

¹ Müerric b. Amr es-Sedûsî, *Kitâbü Hazf min Nesebi Kureyş*, thk. Salahaddin el-Müneccid (Kahire: Mektebetü Dâri'l-Arûbe, ts), 3-4, 11-12; Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed el-Kelbî, *Cemheretü'n-Neseb*, thk. Nâci Hasan (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1986), 26-29; Ebü Muhammed Abdulmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakkâ ve dğr. (Turâsü'l-İslam, ts.), 1/129-138, 147-150; Ebü Ca'fer Muhammed İbn Habîb, *Kitâbü'l-*

gibi gözükse de bu kabileler arasında çeşitli gruplaşmalar ve anlaşmazlıklar da mevcuttu.² Kabile reisleri, kabilenin önde gelen kişileri ve zenginler Mekke'nin de lider kadrosunu oluşturuyordu. Bu çalışmaya konu olan Ukbe b. Ebû Mu'ayt, şehrin yönetimi ile ilgili söz konusu görevlerden birisini uhdesinde bulundurma da mensup olduğu soyu ve zenginliği itibarıyla Mekke'nin önde gelenleri arasında yer alıyordu.

Mekke müşriklerinin liderleri putlarına bağlıydılar. Bu liderlerinin kahir ekseriyeti risâletin başlamasından sonra Hz. Muhammed'in karşısında yer aldılar ve ona karşı düşmanca tavır içinde oldular. Putlarından ve atalarının dininden vazgeçmek istemediler. Hz. Peygamber'e ve onun davetine karşı çıkan ve ona düşman kesilen Mekke'nin önde gelen liderlerinden ilk akla gelenlerden birisi de Ukbe b. Ebû Mu'ayt'tır.³ Mekke toplumunu yönlendirmede etkin rol oynayan bu kişiler, kabileler arasındaki sürtüşmeleri bir tarafa bırakarak Hz. Peygamber'in risâletine karşı ortak hareket etmeye başladılar. Hatta bu konuda Mekke etrafındaki farklı müşrik kabilelerle ve Yahûdilerle ittifaklar kurdular.⁴

Müşriklerin önde gelenlerinin Hz. Peygamber'e karşı takındıkları tavırlarını birkaç safhada özetlemek mümkündür. İlki alay safhasıydı. Bu safhada müşrikler Hz. Peygamber ve onun tebliğ ettiği şeylerle alay ediyorlardı. İkincisi iftira ve sözlü sataşma safhasıydı. Bu safhada müşrikler Hz. Peygamber'e şair, kâhin, sihirbaz, mecnun, fitneci, yalancı gibi iftiralarda bulunuyorlardı. Kur'ân-ı Kerim'i, Yahûdiliği veya Hristiyanlığı bilen bir kişiden öğrendiğini iddia ediyorlardı. Üçüncüsü fiili müdahale ve işkence safhasıydı. Bu safhada müşrikler hem Hz. Peygamber'e hem de inananlara eziyet ve işkence etmekten geri durmuyorlar, bu şekilde İslam'ın yayılmasını engellemeye çalışıyorlardı. Dördüncüsü ambargo safhasıydı. Müşrikler Haşimoğullarını Ebû Tâlib mahallesine adeta hapsederek onlara üç yıl boyunca

Muhabber, nşr. Ilse Lichtenstädter (Haydarabad: Cem'iyetü Dâireti'l-Osmâniyye Matbaası, 1361/1942), 164-168; Ebû Ca'fer Muhammed İbn Habîb, *Kitâbü'l-Münammak fî Ahbâri Kureys*, thk. Hurşid Ahmed Faruk (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1985), 4, 32-34; İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2005), 29-31; Mustafa Necati Barış, "Câhiliye Döneminde Yargı Sistemi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/1 (2012), 158-159; Adem Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 77; Mehmet Mahfuz Söylemez, "Cahiliye Döneminde Mekke'nin Demografik, İdarî, Ekonomik, Kültürel ve Dini Yapısı Üzerine Bazı Notlar", *Siyer Dersleri-Mekke Dönemi*, ed. İdris Söylemez (Malatya: Malatya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2018), 103; Sami Kılıncı, "İslam Öncesi Arap Toplumunda Kabileler Arası Rekabetin İslam Davetine Yansımaları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12:1 (2012), 67.

² İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/130-132; İbn Habîb, *Kitâbü'l-Münammak*, 32-34; Ali Yılmaz, "Mekkeli Müşriklerin Hz. Muhammed'e Karşı Aşırı Muhalefetinin Öteki Yüzü", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6:10 (2019), 63-64; Adem Apak, "İslâm Öncesi Dönemde Mekke İdare Sistemi ve Siyasetinin Oluşumu", *T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10:1 (2001), 111, 177-194.

³ Muhammed b. İbn İshâk, *Kitâbü's-Siyer ve'l-Meğâzi*, thk. Süheyl Zekkâr, (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1978), 144; Muhammed İbn Sa'd, *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Mektebetü'l-Hanci: Kahire, 2001), 1/170; İzzüddîn İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Târîh*, thk. Ebi'l-Fida Abdullah (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), 1/592-595. Ayrıca bkz. Mehmet Salih Arı, "İslam'a Karşı Çıkanlar ve Nedenleri", *Siyer Dersleri-Mekke Dönemi*, ed. İdris Söylemez, (Malatya: Malatya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2018), 161-171.

⁴ Adem Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi 1*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 1, 279.

ambargo uyguladılar. Beşincisi ise Hz. Peygamber'e karşı harp safhasıydı. Müşrikler İslâm'ı yok etmek ve Hz. Peygamber'i öldürmek için çeşitli girişimlerde bulundular ve onunla birçok defa savaş yaptılar.⁵ Ukbe b. Ebû Mu'ayt tüm bu safhalarda Müşrikler adına önemli roller üstlenmiş bir kişiydi. Bu çalışmada Ukbe'nin Hz. Peygamber'e karşı tavrı onun sözlü ve fiili mücadelesi kapsamında ele alınarak incelenmeye çalışılmıştır. Konuların kronolojik sıralanmasında siyer kaynakları ve surelerin iniş sırası göz önünde bulundurulmuştur. Kaynaklarda Ukbe'nin bazı yaptıkları şeyler, birçok âyetin nüzûlüne sebep olarak gösterilmiştir. Özellikle Ukbe'nin sözlü mücadelesi başlığındaki olayların kronolojisinde, onun hakkında indiği nakledilen âyetlerin yer aldığı surelerin nüzûl/iniş sırası esas alınmıştır.

1. Ukbe b. Ebû Mu'ayt ile Hz. Peygamber Arasındaki Nesep İlişkisi

1.1. Ukbe b. Ebû Mu'ayt, Ailesi ve Nesebi

Ukbe b. Ebû Mu'ayt Kureş'in Abdüşemsoğullarının alt kolu olan Ümeyyeoğullardandı. Kaynaklarda onun ne zaman doğduğu ile ilgili bir bilgiye ulaşılamamıştır. Ukbe, Ebu'l-Velîd olarak da anılırdı.⁶ Babasının adı Ebû Mu'ayt, dedesinin adı Ebû Amr idi. Birçok kaynak künyesinin Ukbe b. Ebû Mu'ayt b. Ebû Amr b. Ümeyye b. Abdüşems b. Abdumenâf olduğunda ve Ebû Mu'ayt'ın diğer isminin Ebân, Ebû Amr'ın diğer isminin de Zekvân olduğunda ittifak eder.⁷ İbn Kuteybe (ö. 276/889) eserinde Ukbe'nin dedesi Ebû Amr (Zekvân) hakkında ayrıntılı bir detay aktarır. Buna göre Ümeyye Şam'a gidip orada 10 yıl kaldığında Safûriyye Yahûdilerinden Turnâ adlı bir kadınla evlenir. Kadının Yahûdî olan eski kocasından Zekvân adlı bir çocuğu vardır. Ümeyye bu çocuğu kendi nesebine katar ve ona Ebû Amr künyesini vererek onu Mekke'ye getirir.⁸ Bu rivayete göre Ukbe'nin dedesi Ebû Amr aslen Yahûdi bir adamdır. İbn Kuteybe Hz. Peygamber'in, Bedir gününde Ukbe'ye "Sen Safûriyye ehlinde bir Yahûdisin" demesinin arkasında bu hususun yattığını belirtir.⁹ İbn Abdülber (ö. 463/1071) bu hususta bir değerlendirme yaparak Ebû Amr'ın, Ümeyye'nin kölesi olduğuna ve onu kendi nesebine dâhil ettiğine dair bir rivayetin olduğunu ancak çoğunluğa göre bu görüşün kabul edilmediğini nakleder.¹⁰

⁵ Haşimoğullarına yapılan ambargo hakkında bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/177-179; Hz. Peygambere yapılan iftiralar hakkında birçok âyet-i kerîme inmiştir. bk. Ed-Duhân 44/13; el-Enbiyâ 21/5; el-En'âm 6/7; el-Furkân 25/4-5, et-Tûr 52/29; Aḥmed b. Yahyâ Belâzürî, *Kitâbü Cümel min Ensâbi'l-Eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr - Riyad Zerkelî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996), 1/136-142; İsmail Pırlanta, "Müşriklerin Hz. Peygamber'e Karşı Takındıkları Tavırlar -Ebû Süfyân Örneği-", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]* 13 (2018), 76-82.

⁶ Belâzürî, *Ensâb*, 1/166; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 1/595.

⁷ İbn Kuteybe Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-Me'ârif li-İbni Kuteybe*, thk. Servet Ukkâşe (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1981), 318; Ali b. Ahmed İbn Hazm, *Cemheretü Ensâbi'l-Arab*, thk. Abdusselam Muhammed Hârûn, (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1982), 114-115; Yûsuf İbn Abdülber, *el-İstî'âb fi Ma'rifeti'l-Aşhâb*, thk. Ali Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Ceyl, 1992), 1552; Ebû Kâsım Ali b. Hasan İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimaşk* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2000), 63/218; İzzüddîn İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe*, thk. Ali Muhammed - Adil Aḥmed (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 2/134, 7/376; Şihâbuddîn İbn Hacer, *el-İsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe*, thk. Ali Mu'avviz - Adil Abdulmevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995), 6/481.

⁸ İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, 319.

⁹ İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, 319.

¹⁰ İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 1552.

İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) bahsettiğine göre Abdüşems'in Ümeyye'den olan oğlu Ebû Amr'ın 4 oğlu vardır. Bunlar: Müsâfir, Eban (Ebû Mu'ayt), Kemîm ve Temîm (Ebû Vecze)'dir. Müsâfir'in sadece bir kızı olmuştur. Kemîm'in nesli yoktur. Temîm'in Haris adlı bir oğlu ve bir kızı vardır ki bu kız Abdurrahman b. Avf'ın annesidir.¹¹ İbnü'l-Esîr'in (ö. 630/1233) belirttiğine göre Ukbe b. Ebû Mu'ayt'ın Büsre adında bir kız kardeşi vardır. Hanımının adı Ervâ binti Kureyz'dir. Ervâ da Hz. Peygamber'in halası Ümmü Hakîm el-Beyzâ'nın kızıdır. İbn Hacer'in (ö. 852/1449) açıklamalarına göre Ervâ, Ukbe'den önce Affan ile bir evlilik yapmıştır. Bu evlilikten Hz. Osman ve Âmine doğmuştur. Affan ile evliliği bittikten sonra Ervâ, Ukbe ile evlenmiştir. Buna göre Ukbe, Hz. Osman'ın üvey babası olmaktadır. Ukbe'nin Ervâ ile evliliğinden üç oğlu üç de kızı olmuştur. Oğulları; Velîd, Hâlid ve Umâre, kızları ise Ümmü Külsûm, Zeynep ve Hind'dir. Ukbe'nin hanımı ve tüm çocukları Müslüman olmuştur.¹² İbn Habîb (ö. 245/860), Müslümanların cömertlerinin listesini yazarken Umâre ve Velid'in çocuklarının da isimlerine yer verir ve onların çok cömert olduklarını ve insanlara yemek yedirdiklerini ifade eder.¹³ İbn Hazm, Ukbe'nin ayrıca Hişâm adlı bir oğlu olduğunu da nakleder.¹⁴

1.2. Ukbe'nin Hz. Peygamber ile Olan Nesep Bağı ve Hz. Peygamber'e Bakış Açısına Etkisi

Kaynaklar, Ukbe'nin Hz. Peygamber ile uzaktan da olsa bir akrabalık bağı olduğuna vurgu yaparlar. Kaynaklarda Ukbe'nin soyunun Hz. Peygamber'in soyu ile Abdumenâf'ta buluştuğunda görüş birliği vardır.¹⁵ Abdumenâf'ın 4 oğlu vardı. Bunlar Abdüşems, Hâşim, Muttalib ve Nevfel idi. Ukbe, Abdüşems'in; Hz. Peygamber ise Hâşim'in soyundan geliyordu.¹⁶ Hz. Peygamber Abdumenâf'ın dördüncü nesli, Ukbe ise beşinci nesliyi.

Hz. Peygamber'in soyu Hâşimoğulları ile Ukbe'nin soyu olan Abdüşems oğulları arasında bir çekişme vardı. Abdumenâfoğulları, aralarındaki çekişmelerden dolayı iki karşıt gruba ayrılmıştı. Bir tarafta Hâşimoğulları ile Muttaliboğulları ittifak kurmuş, karşı tarafta ise Abdüşems oğulları ile Nevfeloğulları müttefik olmuştu. İbn Sa'd (ö. 230/843) bu grupların ittifakını "yed-i vâhid" (tek bir el) olarak tavsif eder.¹⁷ Aslında Mekke'nin Mutayyebûn ve Ahlâf diye ikiye ayrıldığı dönemde Hâşimoğulları ile Abdüşems oğulları beraberce Mutayyebûn grubunda yer alarak birlikte hareket etmişti.¹⁸ Ancak bu birliktelik fazla sürmedi. Bu iki grup Mekke'nin idaresinde söz sahibi olan gruplardandı. Mekke'de kıyâde görevini Abdüşems daha sonra da oğlu Ümeyye¹⁹, rifâde ve sikâye görevlerini ise Hâşim'in ardından önce kardeşi Muttalib

¹¹ İbn Hazm, *Cemheretü Ensâbi'l-Arab*, 114-115.

¹² İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 1552-1554; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, 7/364-365; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 7/6,38, 376; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 4/481, 8/9, 462-463.

¹³ İbn Habîb, *Kitâbü'l-Muhabber*, 153.

¹⁴ İbn Hazm, *Cemheretü Ensâbi'l-Arab*, 115.

¹⁵ İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, 318; İbn Abdülber, *el-İstî'âb* 1552; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, 63/218; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe* 2/134, 7/376; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 6/481.

¹⁶ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/139; Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Târîhu't-Taberî Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mulûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1967), 2/255-259.

¹⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/61.

¹⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/58; Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 30.

¹⁹ Ebu'l-Velîd Muhammed bin Abdullah el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, thk. Rüşdî es-Sâlih, (Beyrut: Dârü'l-Endülüs, 1983), 1/115.

daha sonra da Hâşim'in oğlu Abdulmuttalib²⁰ yürütmekteydi. Abdüşems oğulları, Abdulmuttalib'in arsasını gasp eden Nevfel b. Abdumenafe destek vermişti.²¹ Mekke'de kıtlık çıkıp Kureyşliler açlığa maruz kaldığında Hâşim Filistin'e gidip erzak satın alıp Mekke'ye gelmiş ve onu insanlara ikram ederek Mekkelileri büyük bir zorluktan kurtarmıştı. Zengin olan Ümeyye ise Hâşim'in bu cömertliğini çekememiş ve ona haset etmişti.²² Hâşim ile Ümeyye arasında çıkan anlaşmazlık sonunda Ümeyye hakem kararıyla Mekke'den çıkmış ve on yıl Şam'da yaşamak zorunda kalmıştı.²³ Ümeyyeoğulları ile Hâşimoğulları arasındaki bu anlaşmazlıklar daha sonradan Ukbe'nin Hz. Peygamber'e bakışını ve tutumunu da etkileyecekti.

Ukbe b. Ebû Mu'ayt ile Ebû Süfyân amca çocuklarıydı. Ukbe'nin dedesi Ebû Amr ile Ebû Süfyân'ın babası Harb, her ikisi de Ümeyye'nin çocuklarıydı.²⁴ Ümeyyeoğullarının önde gelenlerinden olan Ukbe ve Ebû Süfyân'ın ileride Hz. Peygamber karşıtlığında ortak hareket etmesinde bu yakınlığın da etkili olduğunu söylemek mümkündür.

Ukbe'nin baba ve dedeleri ticaretle uğraşıyordu. Büyük dedesi Abdüşems Habeşistanlılar ile uluslararası bir ticari anlaşma yapmıştı.²⁵ Ukbe de baba ve dedesinin sahip olduğu ticari zenginliğin mirasçısı olarak Mekke'nin önde gelen zenginleri ve şahısları arasında bulunuyordu.²⁶ Ticari seferlere katılan Ukbe sefer dönüşlerinde Mekkelilere ziyafet verirdi.²⁷ Ukbe aynı zamanda birçok hayvana da sahipti. Sahip olduğu koyunların otlatılması için çobanlar tutuyordu. Bu çobanlardan birisi de Hz. Peygamber'in İslâm tebliğini ilk kabul edenlerden Abdullah b. Mes'ud'du.²⁸ İslam tarihi kaynaklarında risâlet öncesi dönemde kabileleri arasında bazı sıkıntılar olsa da Ukbe'yle Hz. Peygamber arasında herhangi bir olumsuz olayın yaşandığına dair bir rivayete ulaşılamamıştır. Zaten Hz. Peygamber'in hiçbir kimseyle kişisel bir husumeti ve kavgası da yoktu. Ticaret için uzak diyarlara giden Ukbe, ne zaman bir seferden Mekke'ye dönse kavminin eşrafına yemek yedirmeyi kendisine bir adet edinmişti. Onun davetlileri arasında Hz. Muhammed de bulunurdu.²⁹ Onun Hz. Muhammed'i yemeğine davet etmesi, aralarında herhangi bir husumetin ve düşmanlığın olmadığını, bilakis aralarında güzel bir diyalogun ve arkadaşlığın olduğuna işaret etmektedir.

²⁰ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/135, 137, 142; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 112-115.

²¹ Taberî, *Târîh*, 2/248-249.

²² Taberî, *Târîh*, 2/252-253.

²³ İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, 319.

²⁴ İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 714, 1552; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 2/134, 3/9; Şemsuddin ez-Zehebî, *Siyeru Â'lâmi'n-Nubelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvud (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 2/105-106; İrfan Aycan, "Ebû Süfyân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/230.

²⁵ Taberî, *Târîh*, 2/252.

²⁶ İsmail Yiğit, "Ukbe b. Ebû Mu'ayt", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/63.

²⁷ Ebü'l-Hasen Vâhidî, *Esbâbü Nüzûli'l-Kur'ân*, thk. Kemâl Besyûni Zağlûl (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991), 225.

²⁸ Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî, *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsilî*, thk. Hüseyin Selîm Esed (Dımaşk: Dârü'l-Me'mûn, 1986), 8/402-403 (No:4975); Hakkı Dursun Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1986), 1/232.

²⁹ Vâhidî, *Esbâb*, 344.

2. Ukbe b. Ebû Mu'ayt'ın Sözlü Mücadelesi

2.1. İnsanların İslam'a Girmesine Engel Olmaya Çalışması

Ukbe'nin Hz. Peygamber'in karşısında yer almasıyla ilgili rivayetler risâletin ilk yılına kadar gitmektedir. Kaynaklarda Ukbe'nin Hz. Ebû Bekir'in Müslüman olmasına engel olmasıyla ilgili bir rivayet bulunmaktadır. İbnü'l-Esîr'in aktardığı bir rivayete göre³⁰ Hz. Peygamber'e risâlet gelmeden önce Ebû Bekir Yemen'e gitti. Orada kitap okumuş Ezd'li bir yaşlı ile görüştü. Yaşlı zât ona, öğrendiği sahih bilgilere göre Harem bölgesinde bir peygamberin gönderileceğini haber verdi ve bu konuda aralarında bazı konuşmalar gerçekleşti. Ukbe b. Ebû Mu'ayt, Rebî'a, Şeybe, Ebû Cehil ve Ebü'l-Bahterî gibi Kureyş'in ileri gelenleri Yemen'den yeni dönen Ebû Bekir'i ziyarete geldiler ve Hz. Muhammed'in peygamberliği konusunda onu uyardılar. Atalarının dinini bırakmamasını, Hz. Muhammed'e uymamasını, onun anlatacaklarına kulak vermemesini tembihlediler. Ebû Bekir onları dinledi ve tatlı sözlerle onları gönderdi. Sonra doğruca Hz. Peygamber'in yanına gitti. Hz. Peygamber ona durumu anlattı ve kendisinin peygamber olduğunu bildirerek onu İslam'a davet etti. Ebû Bekir ona delilinin ne olduğunu sordu. O da Yemen'de iken görüştüğü ve ona peygamberlik konusunda şiirler öğreten bir kişiyi haber verdi. Ebû Bekir öyle bir kişiyle görüştüğünü nereden öğrendiğini sorduğunda Hz. Peygamber daha önceki peygamberlere gelen büyük melekten öğrendiğini söyledi. Bunun üzerine Ebû Bekir Müslüman oldu.³¹ Ukbe'nin de yer aldığı müşriklerin önde gelenlerinin bir araya gelerek Hz. Ebû Bekir'i İslam'dan vazgeçirmeye çalışmasıyla ilgili bu rivayet ihtiyatla karşılanmalıdır. Zira Hz. Ebû Bekir ilk Müslümanlardandı.³² Hatta onun ilk Müslüman olan kişi olduğuna dair rivayetler de vardır.³³ Hz. Ebû Bekir Müslüman olduğunda müşriklerin organizeli muhalefeti henüz oluşmamıştı. Yani müşriklerin bir araya gelerek Müslüman olmak isteyenleri döndürmeye çalışmaları süreci başlanmamıştı. Bu rivayet hem tebliğin kronolojisiyle açık bir çelişki oluşturması, hem de Hz. Ebû Bekir'in delil istemeksizin tereddütsüz Müslüman olmasıyla ilgili diğer rivayetlere³⁴ ters düşmesi açısından zayıf görünmektedir.

Belâzürî (ö. 279/892-893), İslam'ın ilk yıllarında müslüman olmak isteyenlere mani olan müşriklerin isimlerini tek tek zikreder ve bu anlamda Ukbe'nin de olduğu 22 kişinin ismini verir. Özellikle bunlardan Ukbe, Ebû Cehil ve Ebû Leheb'in Hz. Peygamber düşmanlığında zirveye çıktıklarını vurgular.³⁵ Taberî (ö. 310/923), İbn

³⁰ Bu Rivayetin senesinde "Ebü'l-Kâsım, babası, Ebü'l-Feth Nasrullah b. Muhammed, Nasr b. İbrâhîm, Ali b. el-Hasen b. Ömer el Kuraşî, Ebû Bekir, Muhammed bin Ali b. Ömer el-Ğâzî en-Nisâbûrî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. el-Hasan er-Râzî, Ebû Muhammed İsmâîl b. Muhammed, Ebû Yakûb el-Kazvîni es-Sûfî, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed b. İdrîs er-Râsibî, Ebü'l-Kâsım Yahyâ b. Hamîd et-Tekkî, Ebû Abdullah Muhammed b. el-Cerrâh, Ebû Hâlid, Abdulazîz b. Muâviye Attâb b. Esîd, Ebû Dâvûd et-Tayâlîsî, Şu'be, Mansûr, Zeyd, Hâlid el-Cühenî, Abdullah b. Mes'ûd" adlı kişiler vardır. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 3/312.

³¹ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 3/310-313.

³² İbn İshâk, *Kitâbü's-Siyer ve'l-Meğâzî*, 139.

³³ İbn Abbâs, Şa'bî, Hassân b. Sâbit, Amr b. Abese, İbrâhîm en-Neha'î gibi şahıslar, onun müslümanların ilki olduğunu söylemişlerdir. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 3/311.

³⁴ Hz. Peygamber bu konuda "Kimi İslam'a davet ettiysem onda bir erteleme, nazar/fikir ve tereddüd oluştu. Ancak Ebû Bekir b. Kuhâfe hariç o teklimi tereddütsüz kabul etti." İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/252.

³⁵ Belâzürî, *Ensâb*, 1/140-141.

Ebû Hâtim (ö. 327/938) ve Suyûtî (ö. 911/1505), zalim kimsenin ahiret gününde ellerini ısırpı “Keşke falanı dost edinmeseydim” diyerek pişmanlık duyacağını anlatan âyeti³⁶ tefsir ederken Ukbe’nin, sözünün ve hatırının geçtiği bazı insanları Hz. Peygamber’den uzaklaştırmak istediğiyle ilgili bilgilere yer verirler. Bunların İbn Abbas’a dayandırdığı bir rivayete göre Ukbe, zaman zaman Hz. Peygamber’in meclisine katılıp onun anlattıklarını dinleyen arkadaşı Ubey’in Hz. Peygamber ile bir araya gelmesini ve sözlerini dinlemesini engellemiş ve bu konuda başarılı olmuştur.³⁷ Zührî, (ö. 124/742) Ukbe’nin, Hz. Peygamber’i ziyaret eden ve İslam hakkında ondan bilgiler alan Ubey b. Halef’e; Hz. Peygamber’e gidip yüzüne tükürmedikçe, ona sövmedikçe ve onu yalanlamadıkça kendisinden razı olmayacağını ifade ettiğini nakleder.³⁸ Ancak bu rivayet, benzer sözleri Ukbe’nin Ubey’e değil tam tersine Ubey’in Ukbe’ye söylediğini ifade eden ve ilerde Ukbe’nin kelime-i şehâdet getirmesi bahsinde daha genişçe ele alınacak olan rivayetlerle³⁹ bir çelişki arz etmekte ve isimler arasında bir karışıklığın olduğu izlenimini vermektedir. Bu sebeple Zührî’nin bu rivayetini ihtiyatla karşılamakta fayda vardır.

2.2. Hz. Peygamber’e Ebter Demesi

Kureyşliler bir adamın erkek çocukları öldüğünde ona “soyu/nesli kesik olan” manasında ebter⁴⁰ derlerdi. Müşrikler, Hz. Peygamber’in oğlu Kâsım ve Abdullah öldüğü için onun ile ebter diyerek alay etmişler ve Hz. Peygamber’in erkek evladının olmamasını kendi lehlerinde bir alay ve propaganda konusu haline getirmişlerdi. Taberî ve İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi birçok müfessir, Kevser suresindeki ebter sözünü açıklarken Âs b. Vâil, Kâ’b b. Eşref, Ebû Leheb, Ebû Cehil ve Ukbe b. Ebû Mu’ayt gibi kişilerin Hz. Peygamber’e ebter dediğini nakleder. Bu sebeple “*Doğrusu sana buğzeden soyu kesik olanın ta kendisidir.*”⁴¹ âyetinin bu kimseler hakkında indiğini ifade eder.⁴² Müşrikler ona ebter derken hem fiziki olarak soyu kesik manasını hem de İslam davasının sonunun kesik olacağı manasını kastediyorlardı. Nitekim ebter diye alay ettikleri zaman İslam’ın sonunun kesik olacağına işaret eden ifadelere de yer

³⁶ el-Furkân 25/27.

³⁷ Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Tefsîrû’t-Taberî Câmî’u’l-Beyân ‘an Te’vîl’l-Kur’ân*, thk. Abdullah et-Türkî, (Kahire: Hicr, 2001), 17/440; Abdurrahman İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrû’l-Kur’âni’l-Azîm*, thk. Es’ad Muhammed et-Tîb (Riyad: Mektebetü Nezâr, 1419), 8/2684; Celâlüddîn es-Suyûtî, *ed-Dürrü’l-Mensûr fi’t-Tefsîri bi’l-Me’sûr*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin, (Kahire: Merkezü Hicr, 2003), 11/165.

³⁸ Zührî, *el-Meğâzi’n-Nebeviyye*, 69.

³⁹ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîrû Mücâhid*, thk. Ebû Muhammed (Beyrut: Dârü’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2005), 182; Belâzürî, *Ensâb*, 1/156; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrû’l-Kur’âni’l-Azîm*, 8/2683-2686; Vâhidî, *Esbâb*, 344; Fahrüddin er-Râzî, *Tefsîrû’l-Fahri’r-Râzî el-müştehir bit-Tefsîri’l-Kebîr ve Mefâtîhi’l-Gayb*, (Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1981), 24/75.

⁴⁰ Ebter kelimesi “el-maktû’u’z-zeneb” (sonu/kuyruğu kesik olan), “ellezî lâ velede lehû” (çocuğu olmayan) anlamına gelir. Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn İbni Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.) 4/37. Ebter kelimesi ayrıca “men lâ ‘akibe leh” (soyu kesik olan kimse) ve “hakîrun zelîlun” (zelil ve hakir olan kişi) anlamlarını da taşır. Ahmed el-Âyid vd., *el-Mu’cemü’l-Arabiyyü’l-Esâsî*, (b.y.: Larus, ts.), 130.

⁴¹ *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), Kevser 108/3. Bu sure Hz. Osman ve İbn Abbas’ın mushafına göre 15. sırada inmiştir. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 1993), 86.

⁴² Taberî, *Tefsîrû’t-Taberî*, 24/699; Ebü’l-Fidâ’ İsmâîl İbn Kesîr, *Tefsîrû’l-Kur’âni’l-Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed b. Sellâme (Riyad: Dârun Tayyibetun, 1999), 8/504; Ay, *Mekke Müşrikleri*, 85.

veriyorlardı. Aslında asıl amaçları ve maksatları buydu. Nitekim Taberî'nin nakline göre Ukbe'nin söylediği "Nebinin bir oğlu yoktur. O ebterdir"⁴³ sözü ile İbn İshak (ö. 151/768) ve bazı müfessirlerin naklettiğine göre müşriklerin söyledikleri; "Bırakın onu, o ebter (soyu kesik) bir insandır. Onun erkek çocuğu yoktur. Öldükten sonra ismini anan bile olmayacaktır. Rahata ereceksiniz"⁴⁴ sözlerinin arkasında İslam davasının sona ereceğine yönelik bir kasıt vardı. Bu gibi sözlerle müşrikler adeta "Hz. Peygamber'in risâletine inanıp onun yolunda giderek kendinizi boşa yormayın. Nasıl olsa onun kendisinin ve davasının sonu kesiktir" manasında bir propaganda yapıyorlardı. Bu propagandayla hem kendi saflarındaki müşriklerin gönüllerini serinletiyorlar hem de Müslümanların imanlarını sarsmaya çalışıyorlardı.

Ukbe'nin Hz. Peygamber'e ebter demesinin diğer bir nedeni de Hz. Peygamber'le alay ederek onu incitmek ve bıkkınlığı sürüklemektir.⁴⁵

2.3. Ukbe'nin Hz. Peygamber'i İslam'dan Vazgeçirmeye Çalışması ve İnsanları Putlara Sahip Çıkmaya Davet Etmesi

Risâletin ilk yıllarında Müslümanların sayısı yavaş yavaş artmaya başladı. Müşrikler ise bu durumu kabullenemiyordu. İslam'ın yayılmasını engellemek ve Hz. Muhammed'in İslam davetinden vazgeçmesini sağlamak amacıyla sık sık bir araya geliyorlar ve çeşitli stratejiler belirliyorlardı. Ukbe, bu stratejinin oluşturulması ve uygulanması noktasında ön planda yer alan ekibin arasında yer alıyordu. Müşriklerin önde gelenleri Hz. Peygamber'i davasından vazgeçirmek için Ebû Talib'le görüşerek ona bazı teklifler götürdüler.⁴⁶

İbn Sa'd'ın (ö. 230/843) nakline göre Ukbe b. Ebû Mu'ayt ve Ebû Süfyân'ın da yer aldığı müşriklerin önde gelenlerden bir heyet Ebû Tâlib'e geldiler. Yanlarında Velîd b. Muğîre'nin genç oğlu Umâre'yi de getirmişlerdi. Ebû Tâlib'e yeğeni Hz. Muhammed'i kendilerine teslim etmeleri karşılığında Umâre'yi evlatlık olarak almasını ve akabinde Hz. Muhammed'i öldüreceklerini ifade eden bir teklif sundular. Bu teklifi şiddetle reddeden Ebû Tâlib onlara yeğenini asla teslim etmeyeceğini bildirdi. Müşrikler, Hz. Peygamber'e karşılıklı olarak birbirlerine ve ilahlarına dil uzatmamayı önerdiler. Ebû Tâlib Hz. Peygamber'e bu teklifi kabul etmesini söyledi. Hz. Peygamber, onlara Lailahe illallah sözünü söyledikleri ve kabul ettikleri takdirde Araplara ve Acemlere hâkim olacaklarını ifade etti. Müşrikler ise bu teklifi nefret ve kızgınlıkla karşıladılar. Bu görüşmenin sonunda Ukbe b. Ebû Mu'ayt "İlahlarınıza bağlı kalmakta direnin. Sizden istenen şüphesiz budur"⁴⁷ diyerek Kureyşlileri putlara sahip çıkmaya davet etti. Ukbe'nin söyledikleri Sâd suresinin 6. âyetindeki müşriklerin ifadeleri ile aynı sözlerden oluşuyordu. Sâd suresinin Kevser suresinden

⁴³ Taberî, *Tefsîrû't-Taberî*, 24/699.

⁴⁴ İbn İshâk, *Kitâbü's-Siyer ve'l-Meğâzî*, 272; Muhammed el- Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 22/529; Celâleddîn es-Suyûtî, *Lübâbu'n-Nükûl fî Esbâbi'n-Nüzûl* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 2002), 309; Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân (Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri)*, çev. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), 7/264; Mustafa Asım Köksal, *İslam Tarihi Hz. Muhammed ve İslamiyet* (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1981), 329.

⁴⁵ Veysel Aktürk, *Hz. Peygamber Döneminde Öldürülmeleri Emredilenler ve Öldürülme Nedenleri*, (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 40.

⁴⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/171-172.

⁴⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/171-172.

sonra inmesi bu olayın Hz. Peygamber'e ebter denmesi olayından sonra gerçekleştiğine işaret etmektedir.⁴⁸ Taberî, bu âyetin tefsirini yaparken bu sözü söyleyenin Ukbe b. Ebû Mu'ayt olduğunu ifade eden rivayetlere de yer verir.⁴⁹ Ukbe'nin kışkırtması üzerine orada bulunan Kureyş'in önde gelenleri "Biz ona (Hz. Muhammed'e) asla dönmeyeceğiz ve ona suikast yapılmasından daha hayırlı bir şey olamaz" dediler.⁵⁰

Müşrikler dinlerinde samimiydiler. Bununla birlikte taptıkları putlar, müşrik liderlerinin toplumdaki mevcut inançlarına, sosyal statülerine ve hayat tarzlarına meşruiyet sağlıyordu. Yani bir yönüyle müşrik liderler, inandıkları putlarıyla ayrıcalıklı ve imtiyazlı konumlarını devam ettirme imkânı elde etmiş oluyorlardı.⁵¹ Bu açıdan müşrik liderler, halkı Hz. Peygamber'e ve vahye karşı kışkırtarak hem mevcut inançlarının hem geleneklerinin hem de kendi sosyoekonomik statülerinin devamını sağlamak istiyorlar ve bir bütün halinde toplumsal düzenlerinin yıkılmasından korkuyorlardı. Hz. Peygamber'in putlar ile alay ettiği bahanesiyle birbirlerini ve diğer halkı kışkırtmaktan çekinmiyorlardı.⁵² Ukbe'nin de "İlahlarınıza bağlı kalmakta direnin." diyerek Hz. Peygamber'e karşı geri adım atılmaması ve taviz verilmemesi konusunda müşriklerin putlarına olan bağlılık duygularını tahrik edici ve cesaretlendirici sözler söylemesinin arkasında bu istek ve korkuların olduğunu görebilmek mümkündür. Ukbe, bu tavrıyla Hz. Peygamber'e karşı düşmanlıkta önemli bir rol üstlenerek hem putlara ve dinine sahip çıkıyor, hem toplumsal düzenlerinin yıkılmaması için çaba gösteriyor hem de müşrikler nezdindeki itibarını artırıyor.

Taberî, İbn Ebû Hâtim, Vâhidî (ö. 468/1076) ve İbn Kesîr,⁵³ müşriklerin putlarına sövülmemesiyle ilgili En'âm suresi 108. âyetinin nüzûl sebebini açıklarken Süddî'nin (ö. 127/745) bir rivayetini aktarırlar. Bu rivayete göre Ebû Tâlib'in vefatı yaklaştığında Kureyş'in önde gelenleri Hz. Peygamber'in davasından vazgeçmesi için Ebû Tâlib ile son bir kez daha görüşmek istediler. Ebû Tâlib öldükten sonra Hz. Peygamber'i öldürmeyi kendileri için bir ar olarak gördüler. Arapların kendilerini kınamasından çekindiler. Müşriklerin önde gelenlerinden 8 kişi Ebû Tâlib'e geldi. Aralarında Ukbe b. Ebû Mu'ayt, Ebû Süfyân ve Ebû Cehil de vardı. Ebû Tâlib'e, Hz. Peygamber'in kendilerine ve ilahlarına dil uzatmaktan vazgeçmesi konusunda onu uyarmasını söylediler. İlahlarına dil uzatmazsa kendilerinin de Hz. Peygamber'e ve ilahına dil uzatmayacağını belirttiler. Ebû Tâlib onların teklifini uygun ve makul gördü. Bu teklifi kabul etmesini Hz. Peygamber'den rica etti. Hz. Peygamber gelen heyete "Sizi tüm Araplara hâkim kılacak ve Acemlere de boyun eğdirecek bir kelime söylesem, o kelimeyi söylemeyi kabul eder misiniz?" dedi. Bunun üzerine Ebû Cehil, "Evet, baban üzerine yemin olsun o kelimeyi ve onun on mislini daha söyleyeceğiz" dedi. Hz. Muhammed, "Lâ ilâhe illallah deyiniz" dedi. Müşrikler ise buna karşı çıktılar,

⁴⁸ Sâd 38/6. Bu sure Hz. Osman'ın mushafına göre 38, İbn Abbas'ın mushafına göre 36. sırada inmiştir. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 86. Bu da bu olayın, nüzûl sırası 15 olan Kevser suresinin inmesinden yani Hz. Peygamber'e ebter denmesi olayından sonra gerçekleştiğine işaret etmektedir.

⁴⁹ Taberî, *Tefsîrû't-Taberî*, 20/21.

⁵⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/171-172.

⁵¹ Celalettin Vatandaş, *Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Hayatı ve İslâm Daveti -Mekke Dönemi* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 301.

⁵² İbrahim Yıldız, "Kur'ân-ı Kerîm'de Atalar Geleneği ve İnanca Etkisi", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/26 (2015), 198.

⁵³ Taberî, *Tefsîrû't-Taberî*, 9/481; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrû'l-Kur'ân*, 4/1367; Vâhidî, *Esbâb*, 225; İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 3/315.

ürperip tiksindiler. Ebû Tâlib başka bir şey söylemesini istedi. Ancak Hz. Peygamber güneşi getirip eline koysalar da başka söz söylemeyeceğini belirtti.⁵⁴

2.4. Hz. Peygamber'e Şair ve Kâhin Demesi

Müşriklerin önde gelenleri, Hz. Peygamber'le olan sözlü mücadelelerinde onu alaya almayı ve onun risâleti hakkında insanları yanıltmak için ona çeşitli ithamlarda ve iftiralarda bulunmayı ihmal etmiyorlardı. Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), Allah'ın Hz. Peygamber'e şiir öğretmediğinden bahseden Yâsîn suresinin 68. âyetini⁵⁵ tefsir ederken bu âyetin "*Kur'ân şiirdir*" diyen Ukbe b. Ebû Mu'ayt ve arkadaşları hakkında indiğini nakleder.⁵⁶ Mukâtil, yine Kur'ân'ın şair ve kâhin sözü olmadığını ifade eden el-Hâkka suresinin 41-42. âyetlerini⁵⁷ tefsir ederken Ebû Cehil'in Hz. Peygamber'e mecnun, Velîd b. el-Muğîre'nin sihirbaz, Nadr'ın kâhin, Ubey'in kezzâb (çok yalancı) ve Ukbe b. Ebû Mu'ayt'ın da ona şair dediğini nakleder.⁵⁸ Zühaylî (ö. 2015) de aynı âyetleri tefsir ederken Ukbe'nin Hz. Peygamber'e kâhin dediğini ifade eder.⁵⁹ İki sure arasındaki nüzul zamanı hesap edildiğinde Ukbe ve arkadaşlarının Mekke döneminde Hz. Peygamber'e şair demeye uzun bir müddet devam ettiği anlaşılmaktadır. Ukbe'nin de içinde olduğu müşriklerin önde gelenleri bu tür yaftaları kullanmaktan çekinmiyorlardı. Aslında söyledikleri bu sözlerin birer iftira olduklarını kendileri de biliyorlardı. Nitekim İbn İshak'ın aktardığına göre Hz. Peygamber hakkında çeşitli ithamlarda bulunan müşriklere Velid b. Muğîre, Hz. Peygamber'in kâhin, şair ve kâhin olmadığını, zira bu hususların Hz. Peygamber'den uzak olduğunu açıkça itiraf etmişti. Onun kişiyle ailesinin arasını açan bir kişi olduğundan hareketle ona sihirbaz denmesinin daha uygun olacağını önermişti.⁶⁰ Aslında müşrikler, geliştirmeye çalıştıkları şair, kâhin, mecnun ve sihirbaz gibi söylemleri bir propaganda aracı olarak kullanıyorlardı. Müşriklerin ona mecnun demesi daha çok onu alaya alma maksatlıydı. Çünkü konuşarak veya tartışarak onu ve davasını alt edemeyeceklerini anlayan inkârcılar, onun halk nezdindeki itibarını ve etkisini kırmak ve tebliğinin değerini düşürmek için onunla "deli, fitneci, uğursuz" şeklinde alay etmeye ve alçaltıcı vasıflarla anmaya başladılar.⁶¹ Şair ve kâhin gibi söylemler ise daha çok Hz. Peygambere gelen vahyi reddetme/inkâr etme amaçlıydı. Onlar, Hz. Peygamber'in okuduğu âyetleri vahyin bir ürünü değil de şiir, sihir, büyü ve kehanet tarzı bir olgunun ürünü olduğu propagandası yaparak onun Allah'ın gönderdiği bir elçi olamayacağını toplumda yaymaya çalışıyorlar ve bu şekilde onun toplum

⁵⁴ Vâhidî, *Esbâb*, 225.

⁵⁵ Yâsîn suresi Hz. Osman'ın mushafına göre 41, İbn Abbas'ın mushafına göre 39. sırada ve el-Furkân suresinden önce indirilmiştir. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 87. Bu da bu olayın Ukbe'nin kelime-i şahadet getirmesi olayından önce olduğuna işaret etmektedir.

⁵⁶ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/584.

⁵⁷ el-Hâkka suresi Hz. Osman'ın mushafına göre 78, İbn Abbas'ın mushafına göre 75. sırada inmiştir. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 87. Nüzûl sırası esas alındığında bu olay Kehf suresinin inişinden yani Hz. Peygamber'e karşı Ehl-i kitap'tan yardım isteme olayından sonra gerçekleştiğine işaret eder. Bu da Ukbe ve arkadaşlarının Hz. Peygamber'e şair demeye devam ettiğini göstermektedir.

⁵⁸ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 4/425.

⁵⁹ Vehbe ez-Zuhaylî, *Tefsîrû'l-Münîr*, (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 2009), 15/110.

⁶⁰ İbn İshâk, *Kitâbü's-Siyer ve'l-Meğâzî*, 150-151.

⁶¹ İbrahim Yıldız, *Kur'an'da Psikolojik Şiddet* (İstanbul: Kitap dünyası Yayınları, 2021), 122.

nezdindeki itibarını düşürmeye gayret ediyorlardı. Böylelikle ona karşı bir çeşit itibar suikastı yapıyorlardı. Ukbe de bunun en önemli aktörlerinden birisiydi.

2.5. Ukbe'nin Kelime-i Şehadet Getirmesi Olayı

Ukbe b. Ebû Mu'ayt'ın kelime-i şehadet getirmesi olayı tarih ve tefsir kaynaklarında detaylı bir şekilde anlatılmaktadır. Mücâhid (ö. 103/721), Mukâtil, San'ânî (ö. 211/826-827) ve Râzî (ö. 606/1210) gibi müfessirler bu olayı ahirette zalim kimsenin ellerini ısırarak falanca kimseyi değil de keşke peygamberi dost edinseydim şeklinde duyacağı pişmanlığı anlatan Furkan suresinin 27. âyetinin sebep-i nüzûlü olarak da naklederler. Kaynaklarda bu olay kısaca şöyle zikredilir. Ukbe ile Ubey b. Halef cahiliye döneminde birbirlerinin yeminli dostu idiler.⁶² Ukbe aynı zamanda Hz. Peygamber'in meclisinde çok bulunan birisiydi.⁶³ Ukbe ne zaman bir seferden dönse Hz. Muhammed de dâhil olmak üzere kavminin eşrafını yemeğe davet ederdi. Yine bir seferden dönmüştü. Âdeti olduğu üzere bir yemek hazırladı ve Mekkelileri yemeğe davet etti. Davetlileri arasında Hz. Peygamber de bulunuyordu. Gelen misafirler yemeğe buyur edilince Hz. Peygamber Ukbe'ye: "*Sen, Allah'tan başka ilah olmadığına, benim de O'nun rasûlü olduğuma şehadet getirmediğin müddetçe senin yemeğini yemeyeceğim.*" dedi. Ukbe kelime-i şehadeti getirdi. Böylece Hz. Peygamber onun yemeğinden yedi. Bu ziyafete Ubey b. Halef katılmamıştı. Ubey, Ukbe'nin kelime-i şehadet getirdiğini haber alınca ona dininden çıkıp çıkmadığını sordu. Ukbe de yemin ederek dininden çıkmadığını ifade edip olayı izah etti.⁶⁴ Bunun üzerine Ubey, arkadaşı Ukbe'ye Hz. Peygamber'i inkâr etmedikçe,⁶⁵ onun yüzüne tükürmedikçe⁶⁶ ve boynuna basmadıkça⁶⁷ yüzünün kendi yüzüne haram olduğunu⁶⁸ ve ondan asla razı olmayacağını⁶⁹ belirtti. Bunun üzerine Ukbe, Hz. Peygamber'e gitti, onun yüzüne tükürdü ve ona hakaretler etti.⁷⁰

Bu olayın tam olarak hangi tarihte gerçekleştiği kaynaklarda ifade edilmese de olayın el-Furkân suresinin 27. âyetinin nüzûl sebebi olarak anlatılması, sûrelerin iniş sırası esas alındığında Hz. Peygamber'e ebter demesi ve Hz. Peygamber'i İslam'dan vazgeçirmeye çalışması hadisesinden sonra gerçekleşmiş olabileceğine işaret etmektedir.⁷¹ Ukbe'nin kelime-i şehadet getirme olayını birkaç yönden

⁶² Ebû Bekr Muhammed b. Müslim b. Ubeydullâh İbn Şihâb ez-Zührî, *el-Meğâzi'n-Nebeviyye*, thk. Süheyl Zekkâr, (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1981), 69; Abdürrezzâk San'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, thk. Müslim Muhammed (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989), 2/68.

⁶³ Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd (Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2002), 3/232; Vâhidî, *Esbâb*, 344; Râzî, *Tefsîrü'l-Fahri'r-Râzî*, 24/75.

⁶⁴ Mücâhid, *Tefsîrü Mücâhid*, 182; Belâzürî, *Ensâb*, 1/156; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, 8/2683-2686; Vâhidî, *Esbâb*, 344; Râzî, *Tefsîrü'l-Fahri'r-Râzî*, 24/75.

⁶⁵ Belâzürî, *Ensâb*, 1/156.

⁶⁶ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/232; San'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 2/68; Belâzürî, *Ensâb*, 1/156; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, 8/2683-2686; Vâhidî, *Esbâb*, 344, 278-279; Râzî, *Tefsîrü'l-Fahri'r-Râzî*, 24/75.

⁶⁷ Vâhidî, *Esbâb*, 344, 278-279; Râzî, *Tefsîrü'l-Fahri'r-Râzî*, 24/75.

⁶⁸ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/232; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, 8/2683-2686; Belâzürî, *Ensâb*, 1/156;

⁶⁹ San'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 2/68; Vâhidî, *Esbâb*, 344, 278-279; Râzî, *Tefsîrü'l-Fahri'r-Râzî*, 24/75.

⁷⁰ İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, 8/2683-2686; Vâhidî, *Esbâb*, 344, 278-279.

⁷¹ el-Furkân suresi Hz. Osman'ın mushafına göre 42, İbn Abbas'ın mushafına göre 40. sırada inmiştir. Bu da bu olayın 36. veya 38. sırada olan Sâd suresinden yani Ukbe'nin

değerlendirmek mümkündür. İlk akla gelen hususa göre Ukbe b. Ebû Mu'ayt, kelime-i şehâdeti getirerek Müslüman oldu. Daha sonra arkadaşını (Ubey'i) razı etmek için tekrar küfre dönüp irtidat etti. Vâhidî, Şa'bî'nin (ö. 104/722) meseleyi bu şekilde izah ettiğini belirtir.⁷² Konuya diğer bir yönden bakılacak olursa Hz. Peygamber risâlet öncesindeki arkadaşlık hatırını öne çıkararak Ukbe'yi İslam'a davet etmiş, Ukbe de bu dostluk hatırına kelime-i şehadeti söylemişti. Ancak bu kelimeleri kalbiyle inanarak söylememişti. Bu anlamda Mücâhid, Ukbe'nin "*Ben onu (kelime-i şehadeti) söyledim ancak içimde bir şey yoktu*"⁷³ sözünü ve Belâzürî de Ukbe'nin "*Ben ona inanmadığım sözü (kelime-i şehadeti) söyledim*"⁷⁴ dediğini nakleder. Bu sebeple Ukbe kelime-i şehadeti inanarak söylemediği için İslam'a henüz girmiş değildi. Zira Hz. Peygamber, kelime-i şehadeti ancak kalbiyle inanarak söyleyen kişinin İslam'a gireceğini ifade etmiştir.⁷⁵ Şurası da var ki Ukbe, inanarak söylemese de İslam'a girme adına yine de büyük bir adım atmıştı. Ancak o diğer yakın arkadaşı (yeminli dostu) Ubey'in etkisinde kaldı ve onu memnun etmek için söylediği şahadet sözünden geri döndü.⁷⁶ Hz. Peygamber'e düşmanlık yapan Mekkeli müşriklerin saflarında yer almaya devam etti. Burada arkadaşlık ve dostluk hatırının ne kadar önemli olduğunu ve insanların hayatlarında önemli kararlar almasında ne kadar etkili olduğunu görmek de mümkündür. Meselenin başka bir boyutu da Ukbe'nin psikolojik ve kişilik yönüyle ilgilidir. Bu yönden meseleye bakıldığında onun aşırı bir gurur ve kibir içinde olduğu görülür. O sırf Mekkeliler arasında "Muhammed, Ukbe'nin yemeğinden yemedi" diye bir dedikodunun çıkmaması ve yayılmaması için kelime-i şahadet getirmişti. Yani kendisini öyle asil ve büyük görüyordu ki hiç kimse onun sofrasından yemek yemeden kalkamaz ve onun davetini reddedemezdi. Hz. Muhammed dahi olsa bu şekilde onun gururunu rencide edemezdi. Vâhidî'nin nakline göre Ukbe'nin Ubey'e "*onun evimden yemek yemeden çıkmasından utandım*"⁷⁷ demesi ve Belâzürî'nin bir rivayetine göre Ukbe'nin: "*Eğer ben onu davet etmezsem, davet ettiğimde de yemeğimi yemezse beni kınarlar.*"⁷⁸ demesi buna işaret etmektedir. Bu sebeple Ukbe'nin gururu ve kibri için putperestlik inancına aykırı olduğunu bildiği halde inanmasa bile kelime-i şahadeti getirmekten çekinmeyen bir şahsiyete sahip olduğunu söylemek mümkündür.

2.5. Hz. Peygamber'le ve Müminlerle Alay Etmesi

Mekkeli müşrikler Hz. Peygamber ve Müslümanlarla alay ediyorlardı. Bunların arasında Ukbe de bulunuyordu. Kur'an'ı baştan sona kadar tefsir eden ilk müfessir olan Mukâtil b. Süleyman, el-Furkân suresinin 20. âyetini⁷⁹ izah ederken Ukbe b. Ebû

Hiz. Peygamber'i İslam'dan vazgeçirmeye davet etmesi olayından ve 39. veya 41. sırada indirilen Yâsîn suresinden yani Hiz. Peygamber'e şair demesinden sonra gerçekleştiğine işaret eder. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 86.

⁷² Vâhidî, *Esbâb*, 344.

⁷³ Mücâhid, *Tefsîrü Mücâhid*, 182.

⁷⁴ Belâzürî, *Ensâb*, 1/156.

⁷⁵ Hiz. Peygamber kelime-i şehadetle ilgili olarak şöyle buyurmuştur. "*Kim kalbiyle tasdik ederek Allah'tan başka ilah olmadığına ve Muhammed'in Allah'ın Resülü olduğuna şahadet ederse Allah onu cehenneme haram kılar.*" Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî, el-Câmiu'l-Müsnedu's-Sahîh*, thk. Merkezü'l-Bühûs. 10 Cilt. (Beyrut: Dârü't-Te'sîl, 1433/2012.), el-İlm, 49 (No: 132).

⁷⁶ İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 8/2683-2686; Vâhidî, *Esbâb*, 344.

⁷⁷ Vâhidî, *Esbâb*, 344.

⁷⁸ Belâzürî, *Ensâb*, 1/156.

⁷⁹ el-Furkân suresi Hiz. Osman'ın mushafına göre 42, İbn Abbas'ın mushafına göre 40. sırada ve 39. veya 41. Sırada inen Yâsîn suresinden sonra inmiştir. İsmail Cerrahoğlu,

Mu'ayt, Ebû Cehil, Ümeyye, Velid ve Süheyl gibi müşriklerin Abdullah b. Mes'ûd, Ebû Zerr, 'Ammâr, Bilâl, Suheyb, 'Âmir b. Fuheyre, Ebû Huzeyfe'nin kölesi Sâlim, Hz. Ömer'in kölesi Mihca', el-Hadramî'nin kölesi Cebr ve arkadaşları gibi güçsüz Müslümanlarla alay ederek "*Muhammed'e tabi olan şu kimselere de bir bakın. Bunlar bizim azatlarımız, hizmetkârlarımız ve her kabilenin rezil/ayak takımı adamlarıdır. Aşağılayın onları*"⁸⁰ dediklerini nakleder.

Kurtubî (ö. 671/1273) de söz konusu âyetleri tefsir ederken Mukâtil'in nakline göre bu surenin Ukbe ve arkadaşları hakkında indiğini ve onların bu güçsüz Müslümanları gördüklerinde "*Müslüman olup da bunlar gibi mi olalım*"⁸¹ dediğini aktarır. Kurtubî, Furkân suresinden çok zaman sonra indirilen ve müminleri alaya alanlardan bahseden el-Mutaffifîn suresinin 29-36. âyetlerini⁸² açıklarken yine Ukbe ve arkadaşlarının bu alaycı tutumlarından bahseder. Ukbe gibi müşriklerin zayıf müminleri gördüklerinde alaycı bir ifadeyle onlara güldüklerini, yanlarından geçerken kaş göz işaretleri yaparak onlarla alay ettiklerini ve Müslüman olmaları sebebiyle onları ayıpladıklarını ifade eder.⁸³ Râzî, el-Mutaffifîn suresindeki bu âyetlerin, Ebû Cehil ve Velîd gibi müşriklerin Ammâr, Bilâl ve Süheyb gibi fakir Müslümanlarla alay etmeleri sebebiyle indiğini de nakleder.⁸⁴ İki surenin inişi arasındaki zaman dilimi hesap edildiğinde bu durum Ukbe ve arkadaşlarının Hz. Peygamber ve ashabıyla alay etmelerini uzun bir müddet devam ettirdiğini göstermektedir.

2.6. Ukbe'nin Hz. Peygamber'e Karşı Ehl-i Kitap'tan Yardım İstemesi

Hz. Peygamber'in davetini engellemek isteyen müşrikler sık sık bir araya gelerek yeni stratejiler geliştiriyorlardı. Yine bir defasında bir araya geldiler ve Hz. Peygamber'e karşı aleyhte propaganda oluşturabilecek bir malzeme bulmanın yolları üzerinde konuştular. Böyle bir malzemeyi Yahudilerden elde edebileceklerini düşündüler. Bunun için aralarından iki kişinin Medine'ye gönderilmesine ve Hz. Muhammed'le mücadele etme kapsamında kendi lehlerinde kullanmak üzere onlardan bazı bilgi ve yöntemler öğrenmesine karar verdiler.

İbn İshâk (ö. 151/768), İbn Hişâm (ö. 218/833), Râzî ve İbn Kesîr'in naklettiği bilgilere göre Kureyş, Hz. Peygamber'in durumunu Yahudi hahamlara sormak için Ukbe ve Nadr b. Hâris'i Medine'ye gönderdiler. Medine'ye giden bu iki kişi burada Yahudî hahamlarla görüştüler. Onlara durumu ve Hz. Peygamber'in vasıflarını anlattılar. Yahudi hahamları, Hz. Muhammed'e Ashâb-ı Kehf, Zülkarneyn ve ruh konusunda üç soru sormalarını, bunları cevaplaması halinde ona uymalarını, bilmediği takdirde ona istedikleri şeyi yapmalarını tavsiye ettiler. Ukbe ve Nadr, Yahudilerden bu bilgileri aldıktan sonra Mekke'ye döndüler. Kendilerini bekleyen Kureyşlilerle görüşüp Hz. Peygamber'in yanına geldiler. Ona: "*Ey Muhammed, bize haber ver bakalım*" diyerek Yahudi hahamlardan öğrendikleri üç soruyu sorarak onu

Tefsir Usûlü, 87. Bu da bu olayın Ukbe'nin kelime-i şahadet getirmesi olayından sonra gerçekleştiğine işaret eder.

⁸⁰ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/230.

⁸¹ Kurtubî, *el-Câmi*, 15/391.

⁸² el-Mutaffifîn 83/30-32. Bu sure, Hz. Osman'ın mushafına göre 86, İbn Abbas'ın mushafına göre 83. sırada inmiştir. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 87.

⁸³ Kurtubî, *el-Câmi*, 22/155.

⁸⁴ Râzî, *Tefsîrül-Fahri'r-Râzî*, 31/102.

sıkıştırmaya ve zor durumda bırakmaya çalıştılar. Müşriklerin sorularına cevap niteliğinde Kehf suresi ve İsrâ suresinin 85. âyeti indirildi.⁸⁵

İbn Sa'd bu konuda İbn Abbas'tan gelen bir rivayete yer verir ki, bazı detaylarıyla diğer rivayetlerden ayrılır. Bu rivayete göre Yesrib'e giden Ukbe ve Nadr, Yahudilere Hz. Peygamber'in vasıflarını sordular. Onlar da onun vasıflarını anlattılar ve onun yetim olduğu, toplumun önde gelenleri arasında bulunmadığı, Rahman'ın elçisi olduğunu söylediği, toplumun gerisinde olanların ona tabi olduğu gibi hususlardan bahsettiler. Bunun üzerinde Yahudi bir âlim Tevrat'ta vasıfları bahsedilen peygamberin bu kişi olduğunu ve ona en çok düşmanlık yapanların ise onun kavmi olduğunu ifade etti.⁸⁶

Ukbe b. Ebû Mu'ayt'ın Yahudilerden fikir almasının arkasındaki temel nedenin nübüvvetin mahiyetini araştırmak değil, Hz. Peygamber'i halk arasında küçük düşürecek fikirlere sahip olmak, Hz. Peygamber aleyhinde yeni propaganda malzemesi elde etmek, Hz. Peygamber'in imajını ve güvenilirliğini insanlar nazarında sarsmak ve böylelikle İslam dininin yayılmasını engellemek olduğunu söylemek mümkündür.⁸⁷ Eğer niyetinde gerçekten Hz. Peygamber'in risâletinin mahiyetini anlamak ve araştırmak olsaydı Yahudilerden öğrendiği soruların cevabını Hz. Peygamber'den aldığı zaman iman edenlerden olurdu veya en azından onu alaya almazdı.

Mekke'de müşrikler müslümanlara karşı sosyal ve ekonomik bir boykot uygulamışlardı. Hâşimoğulları ve Muttaliboğullarını Şi'bu Ebû Tâlib denilen bölgeye adeta hapsedmişlerdi. Onlarla kız alıp vermeme, alışveriş yapmama, konuşmama, oturup kalkmama üzerine aralarında anlaşma yapmışlar ve bu anlaşmalarını yazılı bir metin haline getirerek Kâbe'nin duvarına asmışlardı.⁸⁸ Böyle bir boykot uygulama fikrini acaba nereden almışlardı? Bazı araştırmacılar Medine'ye giden Ukbe ve Nadr'ın, boykot fikrini Yahudilerden almış olabileceklerini ifade etmişlerdir. Buna göre bu dönemde Yahudilerin, kendi içlerinde suçlu olan bazı kimseleri toplumdaki dışlamak ve tecrit etmek amacıyla "herem" denilen bir tür ceza uyguladıklarını, Medine'ye giden Ukbe ve Nadr'ın da Yahudilerin uyguladıkları bu herem cezasının bir benzerini alıp Mekke'ye taşımış olabileceğini ve bu suretle Hz. Muhammed ve Müslümanlara yönelik boykotun uygulanmış olabileceğini ifade etmişlerdir. Nadr'ın boykot yazısını yazan isim olmasını da bunun bir delili olabileceğini belirtmişlerdir.⁸⁹ İlk dönem İslam tarihçilerinden İbn Hişâm'ın, Ukbe ve Nadr'ın Yahudilerle görüşmesi olayının Müslümanlara uygulanan boykot olayından önce olduğunu zikretmesi

⁸⁵ İbn İshâk, *Kitâbü's-Siyer ve'l-Meğâzî*, 201-202; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/300-302; Râzî, *Tefsîrü'l-Fahri'r-Râzî*, 31/102; Ebû'l-Fidâ' İsmâîl İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah et-Türkî (Cîze: Dâru Hicr, 1997), 4/132-133; Kehf suresi Hz. Osman'ın mushafına göre 69, İbn Abbas'ın mushafına göre 66. sırada inmiştir. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 86. Bu da bu olayın Furkân suresinin inişinden yani Ukbe'nin Hz. Peygamber'le ve müminlerle alaya almaya başlaması olayından sonra gerçekleştiğine işaret etmektedir.

⁸⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/139.

⁸⁷ Aktürk, *Öldürülmeleri Emredilenler*, 39.

⁸⁸ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/350-351; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/177-179; Taberî, *Târîh*, 2/341; Sarıçam, *Hz. Muhammed*, 106.

⁸⁹ Fatma Beyza Köse, "Bir Entelektüel Müşrik: Nadr b. el-Hâris el-Abderî ve Mücadelesi", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2018), 77; Nuh Arslantaş, "Hz. Peygamber'in Çağdaş Yahudilerin Sosyo-Kültürel Hayatlarına Dair Bazı Tespitler", *İSTEM* 11 (2008), 33-35.

tarihsel süreç açısından bu duruma bir delil olarak da gösterilebilir.⁹⁰ Ancak biz boykot uygulamasının herem cezasından alınmış olabileceği yorumuna katılmıyoruz. Zira ilk dönem siyer kaynaklarında boykotu herem cezasıyla ilişkilendiren herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ayrıca müşriklerin boykot uygulama fikrini Yahudilerden alma gereksinimi yoktu. Zaten kabile hayatında “hal” denilen büyük bir ceza vardı. Kurallara ve geleneklere uymayan, kabileye zarar veren ve kabilenin şerefine leke düşürenler “hal” cezasına çarptırılarak kabileden dışlanır, himayelerine son verilir ve akrabalık bağları koparılırdı. Bu cezayı alan kişilere halî, tarîd veya la’în denilir ve bunların durumları hac ve panayır mevsimlerinde halka ilan edilirdi. Örneğin Sehmlî Râfi’ b. Kays işlediği suçtan dolayı kabilesi tarafından böyle bir cezaya çarptırılmıştı.⁹¹ Hakem kararıyla şehirden uzaklaştırılanlar da oluyordu. Örneğin Ukbe’nin dedelerinden Ümeyye, Haşim’le olan anlaşmazlığı nedeniyle hakem kararıyla Mekke’den çıkarılmış ve on yıl Şam’da yaşamak zorunda kalmıştı.⁹² Dolayısıyla bu tür uygulamalar Araplara yabancı değildi. Mekkeli liderler Ebû Talib’e gelerek Hz. Peygamber’i öldürmek üzere kendilerine teslim etmesini istediler. Ebû Talip bu isteklerine karşı sert tepki gösterince farklı bir baskı metodu olarak boykot kararı aldılar.⁹³ Bir anlamda, Ebu Talib yeğenini himaye etmeye son vermediği için Kureys aslında Hâşimoğullarını cezalandırmak ve bu şekilde onları sıkıştırarak Hz. Peygamberi kendilerine teslim etmeye zorlamak istiyordu.

2.8. Hz. Peygamber’e Beşer Demesi

Mukâtil’in nakline göre Ukbe b. Ebû Mu’ayt, Ebû Cehl ve Velîd b. el-Muğîre gibi müşrikler Hz. Peygamber’e “Allah peygamber olarak melekleri değil de bir beşeri mi gönderdi. Yemek yiyor, su içiyor.” dediler. Onların bu sözleri üzerine Allah’ın Hz. Peygamber’den önce de birtakım erkekleri peygamberler olarak gönderdiğini anlatan en-Nahl suresinin 43. âyetini indirildi.⁹⁴ Mukâtil, yine aynı kişilerin kendi aralarında gizlice “Bu Muhammed ancak sizin gibi bir beşerdir. Göz göre göre bu sihre mi kapılacaksınız” demeleri üzerine el-Enbiyâ suresinin 3. âyetinin nâzil olduğunu bildirir. En-Nahl ve el-Enbiyâ surelerinin Kehf suresinden sonra indirilmesi, bu olayın Ukbe’nin Yahudilerle görüşmesi olayından sonra gerçekleştiğine işaret etmektedir.⁹⁵

2.9. Hz. Peygamber’i Himayesiz Bırakma ve Yalnızlaştırma Çabası

İbn Sa’d, Ukbe’nin Hz. Peygamber’i yalnızlaştırma çabasıyla ilgili Abdullah b. Sa’lebe’nin bir rivayetini aktarır. Buna göre Ebû Tâlib ve Hz. Hatîce’nin art arda gelen vefatına çok üzülen Hz. Peygamber bir müddet evine kapanmıştı. Ara sıra çıktığında da müşriklerden daha fazla eziyet görüyordu. Ebû Tâlib’in vefatından sonra

⁹⁰ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/300, 351.

⁹¹ İbn Habîb, *Kitâbü'l-Muhabber*, 195; Casim Avcı – Recep Şentürk, “Kabile”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/30-32; Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, 131.

⁹² İbn Kuteybe, *el-Me’ârif*, 319.

⁹³ Belâzürî, *Ensâb*, 1/265-267; Mehmet Azimli, Mekke Dönemindeki Boykot Yılları Üzerine Bazı Mülahazalar”, *İSTEM* 4/7 (2006), 56; İsrail Balcı, “Kâbe’ye Asılan Boykot Sayfasının Tahrihiyle İlgili Rivayetlerin Tahlili”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* VI/3 (2006), 43.

⁹⁴ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/470.

⁹⁵ En-Nahl suresi Hz. Osman’ın mushafına göre 79, İbn Abbas’ın mushafına göre 67. sırada, el-Enbiyâ suresi Hz. Osman’ın mushafına göre 73, İbn Abbas’ın mushafına göre 70. sırada yani her ikisi de Kehf suresinden sonra indirilmiştir. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 86.

Hâşimoğullarının liderliğine Ebû Leheb geçmişti. Hz. Peygamber'e yapılan eziyetler artınca bu durum Ebû Leheb'in bile onuruna dokunmuştu. Hem liderliğin hem de kabilecilik anlayışının etkisiyle Hz. Peygamber'i himayesine aldığını Mekke'de ilan etti. Bir defasında İbnü'l-Gaytala adlı bir müşrikin Hz. Peygamber'e açıktan açığa sövmesine ve hakaret etmesine dayanamayan Ebû Leheb ona haddini bildirdi. Adam Ebû Leheb'in Sabîleştiğini söyleyerek yaygara kopardı ve onu Kureyşlilere şikâyet etti. Kureyşliler Ebû Leheb'e geldiler. Onun dinini sorguladılar ve Hz. Peygamber'i korumaktan vaz geçmesini talep ettiler. Ebû Leheb onlara dininden dönmediğini ancak yeğeni olduğu için onun haksızlığa uğramasından rahatsız olduğunu, yani bunun bir kabile ve akrabalık dayanışması olduğunu bildirdi. Müşrikler onu hepten karşılama almamak ve onun İslam'a yönelmesini engellemek için onun gururunu okşayan sözler söylediler. Akrabalığın gereğini yerine getirdiğini ifade ederek üzerine fazla yüklenmediler. Aradan birkaç gün geçtikten sonra Kureyşliler Ebû Leheb'in bu himayeden vazgeçmesi için bir plan kurdular. Bu planın aktörü Ukbe b. Ebû Mu'ayt ve Ebû Cehil idi. Bu ikisi Ebû Leheb'e gelerek babası Abdulmuttalib'in ahiretteki konumu konusunu gündeme getirerek onu Hz. Peygamber'e karşı kışkırttılar. Bunun üzerine Ebû Leheb Hz. Peygamber'in yanına gidip ona "Ya Muhammed, Abdulmuttalib ateşe mi girecek?" diye sordu. Hz. Peygamber "Evet. Her kim Abdulmuttalib'in öldüğü dini üzere ölürse ateşe girecektir" dedi. Buna çok kızan Ebû Leheb "Hayır, Vallahi böyle söylediğin müddetçe sana düşman olmaya devam edeceğim" dedi ve onun üzerindeki himayesini kaldırdı. Ebû Leheb'in himayesinin kalkmasından sonra Hz. Peygamber Tâif'e Sakif kabilesine İslam'ı anlatmaya giderek⁹⁶ farklı bir himaye arayışına girdi.

Ukbe ve Ebû Cehil'in bu girişimleri sonucunda Hz. Peygamber Mekke'de himayesiz kaldı. Himaye kararından vazgeçen Ebû Leheb Hz. Peygamber'e olan düşmanlığına devam etti.⁹⁷ Böylece Hz. Peygamber'i yalnızlaştırma ve korumasız bırakma konusunda Ukbe önemli bir görev ifa etmiş oldu. Ukbe'nin atmış olduğu bu adım müşriklerin lehine önemli bir zaferdi. Bu durum yalnızlaştırılan ve himayesiz bırakılan Hz. Muhammed'e suikast düzenlemek için de önemli bir zemin oluşturuyordu. Bundan sonraki süreçte de müşriklerin Dârünnedve'de toplanıp Hz. Peygamber'i öldürme kararı almalarında bu uygun zeminin önemli bir rolü vardır. Hz. Peygamber ve inananlar açısından ele alındığında ise bu durumun hem Hz. Peygamber'i Mekke dışında İslam'ı kabul edecek yeni bir şehir arayışına sevk etmesi hem de hicreti zorunlu hale getirmesi açısından da bir etki oluşturduğu düşünülebilir.

3. Ukbe b. Ebû Mu'ayt'ın Fiilî Mücadelesi

3.1. Hz. Peygamber'in Kapısının Önüne Pislilik Atması

Ukbe, Hz. Peygamber'e sadece sözlü olarak sataşmıyor, fırsatını bulduğunda ona fiilî olarak saldırmaktan da çekinmiyordu. Aslında Ukbe Resûlullah'ın komşusuydu. Ukbe'nin evi, Hz. Peygamber'in Hz. Hatîce ve çocuklarıyla yaşadığı evin yakınında bulunuyordu. İbn Sa'd, Ukbe'nin komşuluğu hakkında Hz. Âişe'nin bir rivayetine yer vermektedir. Bu rivayete göre Hz. Peygamber bir defasında şöyle demişti: "Ben iki komşunun Ebû Leheb'in ve Ukbe b. Ebû Mu'ayt'ın kötülüğü arasında kalmıştım. Bazen hayvan pisliği getirip evimin önüne koyarlardı. Hatta bazen attıkları pisliği, getirip benim kapıma koyarlardı." Resûlullah (sas), kapıya çıkar ve "Ey

⁹⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/179-180; Montgomery Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, çev. Rami Ayas - Azmi Yüksel (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), 146.

⁹⁷ Pırlanta, *Ebû Süfyân Örneği*, 79.

*Abdumenâfoğulları! Hangi komşu bunu yapar?" derdi ve sonra kaldırıp yola atardı."*⁹⁸ Ezrakî (ö. 250/864) hicri 3. asırda Dârülherâbize denilen Ukbe'nin ailesinin evinin yerini detaylı bir şekilde tarif eder.⁹⁹

Belâzürî ve İbnü'l-Esîr, Ukbe'nin Hz. Peygamber'in kapısının önüne pislik dökmesiyle ilgili bir olaydan bahseder. Buna göre Ukbe bir gün bir zembile/torbaya doldurduğu pisliği Hz. Peygamber'in kapısının önüne dökecekken Tuleyb b. 'Umeyr¹⁰⁰ onu gördü ve onu engelledi. Pislik dolu zembili elinden alıp Ukbe'nin başından aşağı döktü ve kulaklarından çekti. Bu duruma hiddetlenen Ukbe, Tuleyb'e yapıştı ve onu çeke çeke annesi Ervâ'nın yanına götürdü. Onu annesine şikâyet etti. Ervâ "Çok iyi yapmış! Muhammed dayısının oğludur. Elbette yapacak" diyerek Ukbe'ye çıkıştı ve sözlerine şunları ekledi: "Mallarımız, canlarımız Muhammed'in yoluna fedâ olsun!"¹⁰¹ Bu hadise Ukbe'nin kötü komşuluğuna bir örnek olması açısından dikkate değer bir husustur. Ukbe, Hz. Peygamber'e karşı yaptığı bu gibi eylemlerle hem ona olan kin ve nefretini açıkça ortaya koyuyor, hem ona psikolojik baskılar yapıyor ve hem de muhtemelen yaptığı bu gibi işleri müşrikler arasında anlatarak Hz. Peygamber hakkında alay ve eğlence malzemesi üretmiş oluyordu. Ukbe yaptığı hakaretlerle onu halkın gözünden düşürmeye çalışıyor, onun sözleri dinlenilmeye layık olmayan, basit ve değersiz bir kişi olduğu imajını vermeye gayret ediyordu.¹⁰²

3.2. Hz. Peygamber'in Yüzüne Tükürmesi

Kaynaklarda Ukbe'nin, Hz. Peygamber'in itibarını zedelemek, onu rencide etmek, ona hakaret etmek, Mekke'de gündem oluşturmak ve Hz. Peygamberin alaya alınacağı bir malzeme üretmek amacıyla onun yüzüne tükürdüğü bir olaya yer verilmiştir. Bu durum Ukbe'nin kelime-i şahadet getirmesi olayında yaşanmıştır. Ki bu meselenin detayları yukarıda anlatılmıştır. Burada Ukbe'nin, yakın arkadaşı Ubey b. Halef'in tahriklerine kapılarak bu eylemi gerçekleştirdiğini söylemek mümkündür.¹⁰³ Vâhidî, eserinde bu hadiseyi anlatırken Dahhâk'tan gelen farklı bir rivayete de yer vermiştir. Burada Ukbe'nin Hz. Peygamber'e doğru attığı tükürüğün geri dönerek Ukbe'nin iki yanağına yapıştığı, o tükürüklerin adeta birer ateş parçası gibi onun yüzlerini yaktığı ve bu yanık izlerinin ölünceye kadar Ukbe'nin yüzünde kaldığı ifade edilmiştir.¹⁰⁴

3.3. Hz. Peygamber'e Sataşması

Ukbe bir taraftan kötü komşuluğunu devam ettirirken bir taraftan da Kâbe'de ibadet eden Hz. Peygamber'e saldırmak ve ona hakaretler etmekten de geri durmuyordu. İbn Seyyidünnâs (ö. 734/1334) bu konu ile ilgili olarak Hz. Osman'ın gözyaşları içinde anlattığı bir hadiseye yer vermektedir. Buna göre Hz. Peygamber bir gün Kâbe'yi tavaf ediyordu. O esnada Ukbe, Ebû Cehil ve Ümeyye b. Halef de Kâbe'nin

⁹⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/171.

⁹⁹ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2/243.

¹⁰⁰ Tuleyb b. 'Umeyr: Hz. Peygamber'in halası Ervâ'nın oğludur. Dârü'l-erkam'da Müslüman olmuştur. (Mahmut Kavaklıoğlu, "Tuleyb b. Umeyr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/362).

¹⁰¹ Belâzürî, *Ensâb*, 1/166-167; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/595.

¹⁰² Yıldız, *Kur'an'da Psikolojik Şiddet*, 145.

¹⁰³ San'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 2/68; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 8/2683-2686; Vâhidî, *Esbâb*, 344, 278-279.

¹⁰⁴ Vâhidî, *Esbâb*, 344; Erkan Çakır, *Vahye İtirazlar (Furkan Suresi Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 51.

Hicr bölgesinde oturuyordu. Yanlarından geçen Hz. Peygamber'e nahoş sözler söylediler. Hz. Peygamber rahatsız oldu. Olumsuz bir olayın olacağını anlayan Hz. Osman ve Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber'in yanına gelerek onu aralarına aldılar. Beraberce tavaf ediyorlardı. Tavafın dördüncü şavtına başladıklarında, Ebû Cehil yerinden fırlayarak Hz. Peygamber'in yakasını tutmak istedi. Hz. Osman hemen korumaya geçerek Ebû Cehil'in göğsünden itti ve onu sırt üstü yere düşürdü. Bunun üzerine Ümeyye ve Ukbe de saldırıya geçti. Hz. Ebû Bekir, Ümeyye'yi, Hz. Peygamber de Ukbe'yi defedip uzaklaştırdı."¹⁰⁵ Ukbe ve arkadaşları bu tutumlarıyla Hz. Peygamber'in Kâbe'de rahatça ibadet etmesine engel oluyorlardı.

3.4. Hz. Peygamber Secdedeyken Ayağıyla Onun Boynuna Basması

Ukbe fırsatını bulduğunda Hz. Peygamber'e eziyet etmekten çekinmiyordu. Belâzürî'nin anlattığına göre Ukbe bir defasında ayağıyla Hz. Peygamber'in boynuna basmıştı. Bu durum Hz. Peygamber'i çok zor durumda bırakmış ve üzmüştü. Aradan yıllar geçse de bu elim hadiseyi unutamamıştı. Nitekim Hz. Peygamber Bedir Savaşı'ndan sonra Ukbe hakkında ashabına: "*Ey ashabım! Bu adamın bana ne yaptığını biliyor musunuz?*" diye bir soru yöneltti. Dikkatleri üzerine toplayan Hz. Peygamber şöyle devam etti: "*Ben Makâm-ı İbrahim'in ardında secde vaziyetinde idim. Bu adam gelip ayağıyla boynuma bastı. Öyle bastırdı ki, gözlerimin yuvalarından fırladığını sandım. Bir başka defasında, yine secdedeyken bir koyun işkembesini getirerek başımın üzerine bıraktı. Nihayet Fâtıma gelerek o işkembeyi kafamın üzerinden alıp atmıştı.*"¹⁰⁶

3.5. Hz. Peygamber Namaz Kılarken Onun Üzerine Pislik Atması

Ukbe b. Ebû Mu'ayt'ın Hz. Peygamber'e yaptığı unutulmayan eziyetlerden birisi de onun üzerine pislikler dökmesiydi. Hz. Peygamber böyle bir eziyeti birçok defa yaşamıştı. Müşriklerden yedi kişi ona bu eziyeti reva görmüştü. Müşrikler bu saygısızlığı tam da Hz. Peygamber'in en nazik anında, Allah'a secde ettiği durumda yapıyorlardı. Ukbe'nin dışında müşriklerin önde gelenlerinden Amr b. Hişâm (Ebû Cehil), Utbe b. Rabîa, Şeybe b. Rabîa, Velîd b. Utbe, Ümeyye b. Halef ve Umara b. Velîd de farklı zamanlarda Hz. Peygamber namaz kılarken onun üzerine pislik atmışlardı.¹⁰⁷ Ukbe b. Ebû Mu'ayt'ın Hz. Peygamber'in üzerine deve işkembesi türünden pislikleri atmasıyla ilgili hadiseyi Belâzürî şöyle nakleder: Ebû Cehil ve Ukbe arkadaşlarıyla beraber Hicr'de bulunuyorlardı. Hz. Peygamber de namaz kılıyordu. Hz. Peygamber secdesini uzattı. Ebû Cehil arkadaşlarına bir kişide yeni kesilen devenin işkembesinin olduğunu söyledi ve bu işkembeyi kimin getirip Hz. Peygamber'in üzerine koyabileceğini sordu. İçlerinden Ukbe hemen gidip deve işkembesini getirdi ve Hz. Peygamber secdede iken onun üzerine koydu. Hz. Fâtıma babasının yanına geldi ve üzerindeki pislikleri temizledi ve bunu yapanlara çıkıştı. Hz. Peygamber namazını bitirince "*Allah'ım! Kureyş'i sana havale ediyorum. Allah'ım! Ukbe b. Ebû Mu'ayt'ı, Ebû Cehil'i, Şeybe'yi, Utbe'yi, Ümeyye b. Halefi, sana havale ediyorum*" diye dua etti. Sonra

¹⁰⁵ Fethuddîn Muhammed İbn Seyyidünnâs, *Uyûnü'l-Eser fî Fünûni'l-Meğâzî ve's-Şemâ'il ve's-Siyer*, thk. Muhammed el-Hatravî - Muhyiddin Mestu (Medine-Dımaşk-Beyrut: Dârü't-Turâs ve Dâru İbn Kesîr, ts.), 1/194; Murat Kaya, *Hizmetleri ve Tefsirdeki Yeri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2018), 137.

¹⁰⁶ Belâzürî, *Ensâb*, 1/167; Zeynüddin Ahmed ez-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, çev. Ahmed Naim (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1976), 1/194; İbrahim Çelik, *Kur'an'da Peygamberlere Karşı Güçler* (Bursa, 2001), 117.

¹⁰⁷ Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, ts.), 14/86.

Hız. Peygamber oradan ayrıldı. Ebü'l-Bahterî ile karşılaştı. Başından geçenleri ona anlattı. Ebü'l-Bahterî bu durumdan rahatsız oldu ve Ebû Cehil'in yanına varıp ona kırbaçla vurdu. Benî Esed ve Benî Mahzum bu olayla çalkalandı. Ebu Cehil: "Yazıklar olsun size!. Muhammed sizin aranızda düşmanlık sokmak istiyor" dedi.¹⁰⁸ Belâzürî bu hadiseyi anlatırken deve işkembesini Hız. Peygamber'in üzerine koyan kişinin Ukbe olduğunu açıkça zikreder. Ebû Cehil'in bu olay sebebiyle kabilelerin birbirleriyle karşı karşıya gelmesinden ve birbirlerine düşmesinden endişe ettiğini ve durumu yatıştırmak için Hız. Peygamber'i hedef gösterdiğini ve insanların kinini kendi üzerinden atıp Hız. Peygamber'e doğru yönlendirmeye çalıştığını söylemek mümkündür. İbn İshak, İbn Ebû Şeybe(ö. 235/849) Buhârî (ö. 256/870) ve İbn Hibbân (ö. 354/965) deve işkembesi atanın Ukbe olduğunu zikretmeden aynı hadiseyi anlatırlar ve Ebü'l-Bahterî meselesine değinmezler. Ancak Hız. Peygamber'in beddua ettiği kişiler arasında Ukbe'yi de zikrederler. İbn İshak deve işkembesi atan kimseyi gâvi (azgın) bir kişi olarak, Buhârî ise eşka'l-kavm (kavmin en kötü kişisi) olarak tavsif eder. Buhârî'nin şârihi Zebîdî (ö. 893/1488) ise eşka'l-kavmin Ukbe b. Ebû Mu'ayt olduğunu söyler. İbn İshâk işkembenin atıldığı sırada müşriklerin ayakta duramayacak kadar Hız. Peygambere güldüklerini ifade eder.¹⁰⁹ Bu durum, müşriklerin bu eylemi yapmaktaki amaçlarından birinin de Hız. Peygamber'in onurunu rencide etme ve onu alaya alma olduğunu ve Ukbe'nin de bu amaçla yeni malzemeler üretme konusunda istekli davrandığını açıkça göstermektedir.

3.6. Hız. Peygamber'e Yönelik Öldürme Girişimleri

Hız. Peygamber'e sözlü ve fiili saldırı yapmaktan çekinmeyen Ukbe daha da ileri giderek Hız. Peygamber'i öldürme girişiminde bulundu. Bunu da herkesin gözü önünde açıkça yapmaktan çekinmedi. Buhârî, İbnü'l-Esîr, Taberî, İbn Ebû Şeybe, İbn Kesîr ve Beğavî (ö. 516/1122) gibi hadisçi, tarihçi ve tefsircilerin kaynaklarında yer verdiği Abdullah b. Amr b. el-As'dan nakledilen rivayete göre Ukbe, Hız. Peygamber'i Kâbe'de namaz kılarken gördü. Hız. Peygamber'in yanına geldi. O namazdayken elbisesini Hız. Peygamber'in boynuna doladı ve iki dizi yere düşünceye kadar çekmeye (sıkmaya) devam etti. Hız. Peygamber neredeyse ölecekti. İnsanlar onun öldüğünü zannederek bağırışmaya başladı. Derken Hız. Ebû Bekir olanları gördü ve koşarak geldi. Ukbe'yi iterek uzaklaştırmaya çalıştı. Onu defederken de Mü'min suresindeki "Rabbim Allah'tır, dediği için bir adamı öldürecek misiniz? Hâlbuki o, size Rabbinizden apaçık mucizeler getirdi"¹¹⁰ âyeti okuyordu.¹¹¹ İbn İshak, Hicr denilen mevkide toplanan

¹⁰⁸ Belâzürî, *Ensâb*, 1/141-142. Belâzürî aynı eserin 141. sayfasında Hız. Peygamber'in üzerine atılan pisliğin deve işkembesi olduğunu, 167. sayfasında ise koyun işkembesi olduğunu nakleder. İbn İshak, Buhârî, İbn Ebû Şeybe ve İbn Hibban gibi müellifler ise deve işkembesi olduğunu naklederler.

¹⁰⁹ İbn İshâk, *Kitâbü's-Siyer ve'l-Meğâzî*, 211; Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *Kitâbü'l-Meğâzî li-İbn-i Ebî Şeybe*, thk. Abdulaziz b. İbrahim, (Riyad: Dâru İşbilyâ, 1999), 110; Buhârî, "el-cihâd ve's-siyer", 96, (No. 2951); Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve Ahbâru'l-Hulefâ*, thk. Seyyid Üzeyr Bey, (Beyrut: Müessesetü'l-Kutubi's-Sekâfe, 1987), 83; Zebîdî, *Tecrîd-i Sarîh*, 1/192.

¹¹⁰ el-Mü'min 40/28.

¹¹¹ İbn Ebû Şeybe, *Kitâbü'l-Meğâzî li-İbn-i Ebî Şeybe*, 108-109; Buhârî, "Fedâili Ashâbu'n-Nebî, 5, (No.3668); Taberî, *Târîh*, 2/333; Huseyn b. Mes'ûd Beğavî, *Me'âlimu't-tenzil fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed en-Nemr vd.. (Riyad: Dârü't-Taybe, 1412), 7/147; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe* 3/318; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 7/140; Selim Özarslan, "Hız. Peygamber'e Yönelik Saygısızlar", *Kelam Araştırmaları* 5/2 (2007), 68. İbnü'l-Esîr, Ukbe'nin boğazını sıkmasını anlatılırken "fe hanekahû hankan şedîden"

müşriklerin çekirge sürüsü gibi Hz. Peygamber'in başına üşüşüğünü, etrafını kuşattığını ve içlerinden birisinin de Hz. Peygamber'in ridasını topladığını, Hz. Ebû Bekir'in de gelip mezkûr âyetleri okuyarak Hz. Peygamber'i müşriklerin elinden kurtarmaya çalıştığını nakleder.¹¹² İbn Hibbân ve İbn Ebû Şeybe, Ukbe'nin Hz. Peygamber'e bu saldırısını anlatırken Ukbe'nin cübbesini Hz. Peygamber'in boğazına dolayıp sıktığını, onun dizleri üzerine yere düştüğünü, insanların çığlık attığını ve Hz. Peygamber'in öldüğünü zannettiklerini belirtirler.¹¹³

Hz. Peygamber bu olayda ölümle yüz yüze gelmiş ve Hz. Ebû Bekir'in müdahalesiyle bu durumdan kurtulmuştu. Ukbe bu saldırısıyla Hz. Peygamber'i ilk defa öldürme girişiminde bulunan kişi oldu. Ukbe'nin bu teşebbüsü, müşrikleri Hz. Peygamber'e karşı saldırı konusunda daha da cesaretlendirdi, hatta onun öldürülebilmesinin mümkün ve kendilerince meşru olduğu konusunda bir kanaatin oluşmasına sebep oldu. Bu teşebbüs, Hz. Peygamber'e düzenlenecek öldürme girişimlerinde müşrikleri cesaretlendirme açısından bir kırılma noktası oluşturdu.

622 yılında Mekkeli müşrikler Hz. Peygamber hakkında bir karar vermek için Dârünnedve'de toplandılar. Konuyu aralarında mütalaa ettiler. Hz. Muhammed'i hapse atıp zincire vurma, onu Mekke'den sürgün etme ve onu öldürme gibi görüşler öne sürdüler.¹¹⁴ Ebû Cehil'in teklifi üzerine ittifakla Hz. Muhammed'i öldürme kararı aldılar.¹¹⁵ Müşrikler hicret gecesinde Hz. Peygamber'in evini kuşattılar. İbn Sa'd, Hz. Peygamber'in evini kuşatan ve onu öldürmek isteyen bu topluluk arasında Ukbe'nin de adını zikreder.¹¹⁶ Vâkıdî (ö. 207/823) ve Belâzürî, hicret gecesinde Hz. Peygamber'in ellerinden kaçmasına çok öfkelenen Ukbe'nin şöyle dediğini naklederler: "*Ey Kasvâ adındaki devenin binicisi! Hicret edip bizden uzaklaştın. Beni, pek yakında karşında atlı olarak göreceksin! Mızrağımı size saplayıp duracağım. Sonra onu (kanınızla) sulayacağım! Kılıç da sizin hiçbir örtülü yerinizi bırakmayacak!*"¹¹⁷ Onun bu sözlerini Hz. Peygamber, daha sonra işitince: "*Allah'ım onu burnunun üzerine düşür*" diyerek beddua etmiştir.¹¹⁸ Ukbe, bu sözleriyle Hz. Peygamber'i öldürmede ne kadar kararlı olduğunu açıkça ifade etmiş oluyordu.

3.7. Bedir Savaşı'ndaki Rolü

Kaynaklarda Ukbe'nin, Hz. Peygamber'e karşı yapılacak bir savaşı desteklediği ve insanları bu savaşa teşvik ettiği ile ilgili bazı detaylar vardır. Vâkıdî ve Belâzürî, Bedir Savaşı için Mekke'de yapılan hazırlıklardan bahsederken önde gelen bazı müşriklerin savaşa çıkmak istemediğini ve bunlardan birisinin de Ümeyye bin Halef olduğunu ifade ederler. Bu iki tarihçinin nakline göre bu durumu öğrenen Ukbe ve Ebû Cehil onu ikna etmek için yanına giderler. Ukbe'nin elinde buhurdanlık, Ebû Cehil'in elinde ise sürmelik vardır. Ukbe, Ümeyye'ye "*Buhurları kokla sen ancak*

ifadesini kullanılmıştır. Hank fiili ise boğazı ölünceye kadar sıkılmak boğmak anlamına gelmektedir. Ahmed el-Âyid vd., *el-Mu'cemü'l-'Arabîyyü'l-'Esâsî*, 428.

¹¹² İbn İshâk, *Kitâbü's-Siyer ve'l-Meğâzî*, 229-230.

¹¹³ İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve Ahbâru'l-Hulefâ*, 84.

¹¹⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/480-482; Belâzürî, *Ensâb*, 1/306.

¹¹⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/194; Belâzürî, *Ensâb*, 1/306; Aşır Öreç, "Hz. Peygamber'e Karşı Müşrik, Münafık ve Ehl-i Kitap Tarafından Fiilî Olarak Yapılan Saygısızlıklar", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 28 (2013), 152.

¹¹⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/194-195; Yiğit, "Ukbe b. Ebû Mu'ayt", 42/64.

¹¹⁷ Muhammed b. Ömer Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, thk. Marsden Jones, 3. Baskı (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1984), 1/82; Belâzürî, *Ensâb*, 1/168.

¹¹⁸ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 1/82.

kadınlar gibisin" der. Ebû Cehil de kadınlar gibi sürmelenmesini söyler. Alaylara dayanamayan Ümeyye nihayet savaşa katılır.¹¹⁹ Belâzürî, Bedir Savaşı'na katılmak istemeyen Hâris b. Âmir b. Nevfel, Hakîm b. Hizâm, Ebu'l-Bahterî ve Ali b. Ümeyye gibi müşrikleri Ukbe, Ebû Cehil ve Nadr b. el-Hâris'in korkaklık ve acizlikle suçlayarak savaşa çıkıncaya kadar rahat bırakmadıklarını ve nihayetinde onları savaşa çıkarmayı başardıklarını nakleder.¹²⁰ İbn Hişâm ise Ebû Cehil'den bahsetmeksizin Ukbe'nin Mescid-i Haram'da insanlarla beraber oturan Ümeyye'ye gittiğini, elindeki buhurdanlığı Ümeyye'nin önüne koyarak ona kadınlar gibi buhur yakmasını söylediğini ve bu şekilde onu savaşa tahrik ettiğini nakleder.¹²¹ Bu durum Ukbe'nin, Hz. Peygamber'e karşı insanları savaşa teşvik etmek için onların gururlarını rencide edecek ve onları insanlar arasında küçük düşürecek sözler söylemekten kaçınmadığını ve yaptığı bu kışkırtmalarla insanlara psikolojik ve sosyolojik baskı uygulamaya çalıştığını göstermektedir.

Mekkeli müşrikler kervanlarını korumak ve Müslümanlarla savaş yapmak üzere bin kişilik bir kuvvetle Mekke'den yola çıktılar ve Bedir kuyularına doğru hareket ettiler. Hz. Peygamber de onlardan önce ordusuyla Bedir kuyularına vardı. Müşrikler Bedir kuyularına iki adam gönderdiler. Biri Kureyşli bir adam diğeri ise Ukbe'nin azatlı kölesiydi. Müslüman nöbetçi askerler Bedir kuyularında bu iki adamı fark ettiler. Kureyşli kaçmayı başardı. Ukbe'nin azatlısı ise yakalandı. Müslüman askerler bunu esir alıp sorguya çektiler. Müşriklerin sayısını sordular. Azatlı "*Vallahi çokturlar ve güçlüdürler*" diye cevap verdi. O böyle deyince onu dövdüler. Nihayet Hz. Peygamber'in yanına götürdüler. Hz. Peygamber "*Kureyşliler kaç kişidir?*" diye sordu. Azatlı "*Vallahi çokturlar ve güçlüdürler*" dedi. Hz. Peygamber Kureyşlilerin sayısını öğrenmek istediye de azatlı bunu ifade etmekten kaçındı. Hz. Peygamber ona "*Kaç deve kesiyorlar?*" diye sordu. O, "*Her gün on deve*" dedi. Hz. Peygamber "*onlar bin kişidir*" diyerek müşriklerin ordusunun sayısını tespit etti.¹²² Bedir Savaşı sonunda esir alınan bir müşrike kaç kişisiniz diye sorulduğunda bin kişiyiz cevabı alınmıştır.¹²³ Bu da Hz. Peygamber'in Bedir'deki müşriklerin sayısını tahmin etmede ne kadar isabetli davrandığını göstermektedir. İbn Sa'd bu hadiseyi anlatırken söz konusu kişileri Kureyş'in su almak amacıyla Bedir kuyularına gönderdiklerini, Müslüman askerlere yakalandıklarını, benzer şekilde sorguya çekildiklerini nakleder. Ancak yakalananların kimliklerini zikretmez.¹²⁴

Bu rivayetler, Ukbe'nin savaş öncesinde müşrik ordusunun ihtiyacının giderilmesi ve Bedir kuyuları etrafındaki durumlar hakkında istihbarî bilgiler toplaması amacıyla azatlısını Bedir kuyularına gönderdiğini, azatlının Müslümanlar tarafından yakalandığını ve bizzat Hz. Peygamber tarafından sorguya çekildiğini ortaya koymaktadır.

İbn Ebû Şeybe, Hz. Peygamber'in Bedir gününde üç defa "Allah'ım! Kureyş'i sana havale ediyorum" dediğini ve Ebu Cehil, Utbe, Şeybe, Velid, Ümeyye ve Ukbe b. Ebû Mu'ayt'ı Allah'a havale ettiğini belirtmiştir.¹²⁵ Hz. Peygamber'in bu bedduasında

¹¹⁹ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 1/35-36; Belâzürî, *Ensâb*, 1/348.

¹²⁰ Belâzürî, *Ensâb*, 1/349.

¹²¹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/610.

¹²² İbn Ebû Şeybe, *Kitâbü'l-Meğâzî li-İbn-i Ebî Şeybe*, 186-187; Taberî, *Tefsîrü't-Taberî*, 5/247.

¹²³ Taberî, *Tefsîrü't-Taberî*, 5/248.

¹²⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/14.

¹²⁵ İbn Ebû Şeybe, *Kitâbü'l-Meğâzî li-İbn-i Ebî Şeybe*, 185.

Ukbe'yi zikretmesi, Ukbe'nin hem Bedir Savaşı'ndaki aktif rolüne hem de İslam'a karşı düşmanlığının Hz. Peygamber nezdindeki intibasına işaret etmektedir.

4. Ukbe b. Ebû Mu'ayt'ın Öldürülmesi

Kaynaklar Ukbe'nin Bedir Savaşı'nda esir alındığı ve Hz. Peygamber'in emriyle öldürüldüğü hususunda ittifak ederler.¹²⁶ Birçok kaynak Abdullah b. Selime el-Aclânî tarafından esir alındığını haber verir.¹²⁷ Belâzürî Abdullah'ın ona atıyla saldırdığını ve onu yakaladığını nakleder.¹²⁸ Kendisiyle beraber esir alınan diğer iki kişinin; Tu'ayme b. Adiy ve Nadr b. el-Hâris'in de Hz. Peygamber'in talimatıyla öldürüldüğü¹²⁹ ifade edilir.

Kaynaklarda Ukbe'nin kim tarafından, hangi mevkide ve nasıl öldürüldüğü ile ilgili farklı rivayetler vardır. Ukbe'nin Hz. Peygamber'in emriyle Âsım b. Sâbit b. Ebî'l-Akla',¹³⁰ veya kardeşi Âmir b. Sâbit¹³¹ veya Hz. Ali¹³² tarafından Safra¹³³ yahut Irku'z-Zabye¹³⁴ denilen mevkide tutukluyken öldürüldüğü bildirilir. Vâkîdî bir rivayetinde Ukbe'nin Hz. Peygamber'in emriyle Âsım b. Sâbit tarafından boynunun vurularak Irku'z-zabye'de diğer rivayetinde ise Safrâ'da öldürüldüğünü, Taberî ise aynı kişi tarafından Irku'z-Zabye'de öldürüldüğünü bildirir.¹³⁵ İbn Hazm neseple ilgili kitabında Ukbe'nin boynunu vuran kişinin Âsım b. Sâbit olduğunu ifade eder.¹³⁶ İbnü'l-Esîr, Ukbe'nin Âmir b. Sâbit tarafından boynunun vurularak öldürüldüğü rivayetine yer vermekle beraber kendi görüşüne göre Ukbe'nin Âsım b. Sâbit tarafından öldürüldüğünü söyler.¹³⁷ İbn Habîb, Belâzürî ve İbnü'l-Esîr Hz. Peygamber'in Ukbe'yi astırdığına ve İslam'da ilk asılan kişinin Ukbe olduğuna dair rivayetin bulunduğunu da naklederler.¹³⁸ İbn Habîb "*Kitâbü'l-Muhabber*" adlı eserinde "esâmü'l-musallebîn el-eşrâf" başlığı altında meşhurlardan asılarak öldürülenlerin isimlerini tek tek anlatır. Bu başlıkta ilk zikrettiği kişi Ukbe b. Ebû Mu'ayt'tır. Râvi Abû Abdullah el-Kassâb'dan naklettiğine göre Hz. Peygamber, Bedir

¹²⁶ Belâzürî, *Ensâb*, 1/355; Vâkîdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 1/114, 138; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/644; Taberî, *Târîh*, 2/459; Mustafa Fayda, "Bedir Gazvesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/325-327.

¹²⁷ Belâzürî, *Ensâb*, 1/361; Vâkîdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 1/138; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/644.

¹²⁸ Belâzürî, *Ensâb*, 1/168.

¹²⁹ İbn Ebû Şeybe, *Kitâbü'l-Meğâzî li-İbn-i Ebî Şeybe*, 197; Belâzürî, *Ensâb*, 1/168; Taberî, *Tefsîrü't-Taberî*, 11/143; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, 4/47; Suyûtî, *Lubâb*, 1/126; Fatih Orhan, "Cihad Kavramı Üzerinden İslâm'a Sürülmek İstenen Leke: Terör", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2014), 101.

¹³⁰ Vâkîdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 1/138; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/644; Belâzürî, *Ensâb*, 1/355; Ali b. Ahmed İbn Hazm, *Cevâmi'ü's-Sîreti'n-Nebeviyye*, thk. Abdülkerim Sâmî (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 88.

¹³¹ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 3/116.

¹³² Zührî, *el-Meğâzî'n-Nebeviyye*, 66; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/644; Taberî, *Târîh*, 2/459; İbn Hazm, *Cevâmi'ü's-Sîreti'n-Nebeviyye*, 88.

¹³³ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/644.

¹³⁴ Vâkîdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 1/138; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/644; Belâzürî, *Ensâb*, 1/355; Taberî, *Târîh*, 2/459.

¹³⁵ Vâkîdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 1/114, 138; Taberî, *Târîh*, 2/459.

¹³⁶ İbn Hazm, *Cemheretü Ensâbi'l-Arab*, 333.

¹³⁷ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 3/108, 116.

¹³⁸ İbn Habîb, *Kitâbü'l-Muhabber*, 478-479; Belâzürî, *Ensâb*, 1/355-356; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/595.

dönüşünde onun asılmasını emreder ve o İslam'da ilk maslûb (asılan) kişidir. İbn Habîb, daha sonra Rec'i vakasında müşriklere esir düşen Hubeyb b. Adiy el-Ensârî ve İbnü'd-Desinne el-Ensârî adlı iki sahâbînin Mekke'de Ten'im'de Kureyşiler tarafından asıldığını zikreder. Akabinde asılarak öldürülen otuzdan fazla kişiden bahseder.¹³⁹ Ukbe'nin boynunun vurularak mı yoksa asılarak mı öldürüldüğü konusundaki bu rivayetleri nasıl anlamak gerekir? Bu konuda salb (asılma) eyleminin nasıl gerçekleştiğinin bilinmesinde fayda vardır. Salb, etrafını, uçlarını/kenarlarını bağlayıp asmak anlamına gelir.¹⁴⁰ Yani kişinin uzuvlarını (ellerini, ayaklarını) bağlayıp asmak manasındadır. Salb kişinin ellerin ve ayakların bir ağaca iple bağlanmasıyla gerçekleşebildiği gibi bu uzuvların haç şeklindeki ağaca çivilenmesiyle de gerçekleşebilir ki bu ikincisine çarmıha germek denir.¹⁴¹ Dolayısıyla Ukbe'nin asılması (maslûb olması) eylemini idam sehpasında boynundan iple bağlanıp idam edilmesi veya elleri ve ayaklarının haç şeklindeki bir ağaca çivilenmesi şeklinde değil sadece el ve ayaklarının bir iple ağaca bağlanıp asılması tarzında anlamak mümkündür. Kişi sadece ellerinin ve ayaklarının bir yere bağlanarak asılmasıyla ölmez ayrıca onu öldürmek için başka bir şey yapmak gerekir. Bu açıdan Ukbe'nin hem asılarak hem de boynunun kılıçla vurularak öldürülmesiyle ilgili rivayetlerin mana açısından birbiriyle çelişki içermediğini söylemek mümkündür. Müşriklerin sahâbeden Hubeyb'i Tenim'de uzun bir ağaca astıktan sonra¹⁴² İbnü'l-Hâris tarafından vurularak öldürülmesi¹⁴³ de buna benzer bir durumdur.

Ukbe'nin son anlarında Hz. Peygamber'e öldürülmemesi için yalvardığına dair kaynaklarda bazı bilgiler vardır. Ukbe, "*Ey Muhammed affetmen efdaldır. Beni de kavimden bir adam (esir) gibi kabul et. Eğer onları öldürürsen beni de öldür, eğer onları affedersen beni de affet. Eğer onlardan fidye alırsan benden de al. Ben de onlardan biri gibiyim*" dedi.¹⁴⁴ İbnü'l-Kelbî'den de gelen rivayete göre Irku'z-Zabye'de öldürülmesi emredildiğinde Ukbe, Hz. Peygamber'e "*Ya benim çocuklarıma ne olacak (onlara kim bakacak)?*" diye sormuş, Hz. Peygamber de ona "*en-nâr (ateş)*" cevabını vermiştir.¹⁴⁵ Hz. Peygamber "ateş" ifadesiyle acaba neyi kastetmiştir? San'ânî tefsirinde ateş ifadesini, "*ile'n-nâr*" (ateşe) sözüyle açıklar.¹⁴⁶ Mustafa Asım Köksal da "ateş" ifadesini "Sen hele cehenneme girmeye bak onları Allah'a bırak!" şeklinde izah eder.¹⁴⁷ Hz. Peygamber'in, ateş ifadesiyle çocukların ateş yiyeceğini, ateşe atılacağını veya babalarının günahlarını çekeceğini kastettiğini düşünmüyoruz. Zira Hz. Peygamber bu sözleri söylediği zaman Ukbe'nin Ümmü Külşûm adlı kızının

¹³⁹ İbn Habîb, *Kitâbü'l-Muhabber*, 479.

¹⁴⁰ Ahmed el-Âyid vd., *el-Mu'cemü'l-'Arabîyyü'l-'Esâsî*, 743.

¹⁴¹ Türk Dil Kurumu (TDK), "Türk Dil Kurumu Sözlükleri", "Çarmıha germek" (Erişim 5 Kasım 2021).

¹⁴² İbn Habîb, *Kitâbü'l-Muhabber*, 479; Alî b. Burhâniddîn el-Halebî, *es-Sîretü'l-Halebîyye (İnsânü'l-'uyûn fî sîreti'l-emîni'l-me'mûn)*, (Mısır: Matba'atü Muhammed Ali Sabîh, 1935), 3/190.

¹⁴³ Zührî, *el-Meğâzi'n-Nebeviyye*, 68; Buhârî, "Kitâbü't-Tevhîd", 14, (No. 7397); Taberî *Târîh*, 2/541.

¹⁴⁴ Vâkîdî, *Kitâbü'l-Meğâzi*, 1/114.

¹⁴⁵ San'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 2/68; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/644; Belâzürî, *Ensâb*, 1/355; Taberî, *Târîh*, 2/459; İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve Ahbâru'l-Hulefâ*, 183; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 6/481.

¹⁴⁶ San'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 2/68.

¹⁴⁷ Köksal, *İslam Tarihi*, 9/194.

müslüman olduğunu zaten biliyordu.¹⁴⁸ O, Ukbe'nin ahirette ateşe gireceğini ve kendi derdini düşünmesi gerektiğini ifade etmek için "ateş" cevabını vermişti. Dolayısıyla "en-nâr (ateş)" sözünü "canın cehenneme" şeklinde anlamak mümkündür. Ukbe'nin geride kalan çocuklarının ne olacağına dair sorusunun arkasında onun Hz. Peygamber'e yalvarması yatmaktadır. Hz. Peygamber'in "ateş" cevabı da onu affetmediğini ifade eden bir söz anlamındadır.

Ukbe bu kadar esirler arasında neden kendisinin öldürüleceğini sorduğunda Vâkîdî'ye göre Hz. Peygamber: "*Allah ve Resulüne olan düşmanlığın sebebiyle*"¹⁴⁹ Zührî'nin rivayetine göre "*Küfrün, günahların, Allah ve Rasulü'ne karşı küstahlığın/inatlığın sebebiyle*"¹⁵⁰ diye yanıt vermiştir. Hz. Peygamber bu konuda ashabına bir açıklamada bulunmuştur: Bir defasında Kâbe'de namaz kılarken secdedeyken Ukbe'nin gelip boynuna bastığını ve bu baskıyla gözlerinin adeta yerinden çıkacağını, bir seferde Makam-ı İbrahim'in arkasında namaz kılarken ansızın üzerine atlayıp elbiseyle kendisini boğmaya kalkıştığını, başka bir zamanda yine namazda secdedeyken üzerine işkembeler bırakarak kendisine eziyet ettiğini anlatmıştır.¹⁵¹ Ukbe öldürüldükten sonra Hz. Peygamber, "*Vallahi, sen ne kötü bir adamsın. Allah'ı, peygamberini ve kitabını inkâr eden, nebisine bu kadar eziyet eden başka birini bilmiyorum. Seni öldüren ve senden dolayı gözümü aydınlatan Allah'a hamd olsun*" diyerek onun idamından dolayı memnun olduğunu ifade etmiştir.¹⁵²

Suyutî, Ukbe'nin öldürülmesiyle birlikte Bedir Savaşı'nda öldürülen müşriklerin sayısının 70'e ulaştığını nakleder.¹⁵³ Yetmiş esir arasında yalnızca Ukbe ve iki kişinin öldürülmelerinin sebebi bunların Hz. Peygamber'e ve Müslümanlara çok eziyet eden ve savaşı tertip eden kişilerden olmalarıdır.¹⁵⁴ Hz. Peygamber, daha sonraki dönemlerde İslam'a ve Hz. Peygamber'e olan aşırı düşmanlıkları ve müslümanlara karşı savaş açmaları sebebiyle Ka'b b. Eşref, Ebû Râfi' Sellâm, Asmâ bt. Mervân, Hâlid b. Nubeyh ve Ebû Afek gibi bazı kişilerin öldürülmesine de hükmetmişti.¹⁵⁵

SONUÇ

Kureyş'in Abdüşems oğullarından olan Ukbe b. Ebû Mu'ayt, Mekke'nin önde gelen şahsiyetlerinden birisiydi. Hz. Peygamber ile uzaktan akraba oluyordu. Peygamberlik öncesinde sülaleler arasında bir rekabet söz konusu olsa da şahsi olarak Hz. Muhammed ile herhangi bir kavgası veya anlaşmazlığı yoktu. Hatta zaman zaman bir araya gelerek aynı sofrada yemek yerlerdi. Risâletten sonra ise Ukbe Hz. Peygamber'in en azılı düşmanlarından biri haline gelmiştir. Risâletin ilk yıllarında Ukbe bir yemek davetinde kelime-i şehadet getirmiş ancak bu sözleri inanarak

¹⁴⁸ İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 1552-1553; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 7/376; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 4/481, 8/462-463.

¹⁴⁹ Vâkîdî, *Kitâbü'l-Meğâzi*, 1/114.

¹⁵⁰ Zührî, *el-Meğâzi'n-Nebeviyye*, 69.

¹⁵¹ Belâzürî, *Ensâb*, 1/168; Zebîdî, *Tecrid-i Sarîh*, 1/194.

¹⁵² Vâkîdî, *Meğâzi*, 1/114.

¹⁵³ Suyutî, *ed-Durru'l-Mensûr*, 7/62.

¹⁵⁴ Ahmet Özel, *İslam Devletler Hukukunda Savaş Esirleri* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 35-36.

¹⁵⁵ Mehmet Akbaş, "Hz. Peygamber'in İslam Düşmanlığı Yapan Müşrik Ve Yahudi Elebaşlarının Öldürülmesi İçin Görevlendirdiği Sahâbiler", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2017), 117-132.

söylememiştir. Maksadı müslüman olmak değil kendi gururunu rencide edecek bir ortamın oluşmasına fırsat vermemektir.

Risâletin başlamasından sonra Ukbe, hayatının geri kalanını, Hz. Peygamber'e ve onun davetine karşı çıkmak ve onunla mücadele etmekle geçirmiştir. Hz. Peygamber karşıtlığının baş aktörlerinden birisi olmuştur. Hz. Muhammed'i peygamberlik davasından vazgeçirmek için Ebû Tâlib'e gelen heyetin içinde yer almıştır. Hz. Peygamber'i bu davadan vazgeçiremeyince ona karşı mücadelesini şiddetlendirmiştir. Hz. Peygamber'e kâhin ve ebter (soyu kesik) demiş, onunla ve müminlerle alay etmiştir. Ona ebter diyerek Hz. Peygamber'in davasının yok olacağını propagandasını yapmış ve putperestlerin gönüllerini ferahlatmıştır. Atalarının dinine bağlı olan Ukbe, insanlara, "*Tanrılarınıza bağlı kalmakta direnin. Sizden istenen şüphesiz budur*" diyerek Kureyşlileri putlara sahip çıkmaya davet etmiştir. Ebû Tâlib'in vefatından sonra kabilecilik anlayışıyla Hz. Peygamber'i koruma altına aldığını ilan eden Ebû Leheb'i bu kararından vazgeçirenlerin başında yer almıştır. Böylelikle Hz. Peygamber'i yalnızlaştırmada önemli roller üstlenmiştir. Hz. Peygamber'in Tâif gibi Mekke dışında İslam'ı kabul edecek yeni bir şehir arayışına yönelmesinin ve Medine'ye hicretin zorunlu hale gelmesinin arkasında Ukbe başta olmak üzere Mekke liderlerinin Hz. Peygambere uyguladıkları yalnızlaştırma politikasının büyük etkisi vardır. Peygamberle mücadelede yeni yöntemler/stratejiler öğrenmek ve geliştirebilmek için Yahudilerle görüşmek üzere Mekke'den Medine'ye giden iki kişiden birisi olmuştur.

Ukbe, Hz. Peygamber'e ve Müslümanlara karşı sözlü saldırılarının yanı sıra fiili saldırılarda bulunmaktan da çekinmemiştir. Mekke'de Hz. Peygamber'i öldürmeye çalışan ilk kişi odur. Kâbe'de namaz kılan Hz. Peygamber'e saldırmış, onun boğazını elbisesiyle boğarak öldürmeye çalışmıştır. Onun bu öldürme girişimi müşrikler nezdinde Hz. Peygamber'in artık öldürülebilmesinin mümkün ve meşru olduğu kanaatinin derinleşmesine önemli bir katkı sağlamış ve bir kırılma noktası oluşturmuştur. Hz. Peygamber'e karşı saygısızlık ve pervasızlıkta artık sınır tanımayan Ukbe rahatlıkla farklı fiili saldırılarda bulunmuştur. Mesela Hz. Peygamber'in evinin ve yolunun üzerine deve işkembelerinden oluşan pislikler atmış, daha da ileri giderek Kâbe'de namaz kılan ve secdeye kapanan Hz. Peygamber'in üzerine bu pislikleri atmaktan zevk almıştır. Hz. Peygamber'in yüzüne tükürme cüretini gösteren Ukbe bu davranışlarıyla hem Hz. Peygamber'e karşı hem kinini ortaya koymuş hem onu davasından vazgeçmesi için bıkkınlığa sevk etmeye çalışmış hem de müşriklerin Hz. Peygamber'le alay edecekleri malzemeler üretmiştir. Mekke'de İslam aleyhtarlığı konusunda onun kadar propaganda ve alay malzemesi üreten kişi çok azdır. Bu yönüyle toplumu yönlendiren ve gündem oluşturabilen birisi olmuştur. Ukbe hicret gecesinde Hz. Peygamber'in evini basıp onu öldürmeye gelen ekibin içerisinde yer almıştır. Ancak buna muvaffak olamamışlardır. Bedir Savaşı'nda önemli roller üstlenmiştir. Bedir Savaşına katılmak istemeyenleri Müslümanlarla savaşmaya tahrik etmiştir ve kölesini Bedir kuyularına casus olarak göndermiştir.

Risâletten önce toplumda sadece soyu ve zenginliğiyle Mekke'nin önde gelen kişileri arasında yer alan Ukbe, daha sonra Mekke'de müşrikler arasındaki itibarını Hz. Peygamber karşıtlığı ve düşmanlığıyla artırmıştır. Mekke'de konuşulan gündem konularının arasında artık onun Hz. Peygamber'e karşı tutumları vardır. Tabi bu da onun müşrikler nezdinde saygınlığını daha da artırmıştır. Ukbe'nin Hz. Peygambere alaya alma, ona hakaret etme, onu öldürmeye çalışma, ona karşı savaşa teşvik etme gibi tutumlarının arkasında sadece putlarına ve dinine sahip çıkma meselesi değil bu

tür davranışlarıyla saygınlığını artırma çabası ve gündem oluşturan bir kişi olma fikri de yatmaktadır. Ayrıca bu şekilde davranarak Ümeyyeoğullarının bir üyesi olarak Hâşimoğullarına karşı bir üstünlük elde etme yoluna gitmiştir. Ukbe, Bedir Savaşı sonunda Müslümanlara esir düşmüştür. Esirlerin çoğu bir şekilde serbest bırakılırken Hz. Peygamber, onun öldürülmesine karar vermiş ve karar uygulanarak öldürülmüştür. Böylelikle daha sonra ondan gelebilecek saldırılar ve kötülükler de engellenmiştir.

KAYNAKÇA

- Akbaş, Mehmet. "Hz. Peygamber'in İslam Düşmanlığı Yapan Müşrik ve Yahudi Elebaşlarının Öldürülmesi İçin Görevlendirdiği Sahâbiler". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2017), 117-132.
- Aktürk, Veysel. *Hz. Peygamber Döneminde Öldürülmeleri Emredilenler ve Öldürülme Nedenleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd. *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabîyy, ts.
- Âyid, Ahmed vd. *el-Mu'cemü'l-'Arabîyyü'l-'Esâsî*. b.y.: Larus, ts.
- Apak, Adem. *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi* 1. 23. Bs. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Apak, Adem. "İslâm Öncesi Dönemde Mekke İdare Sistemi ve Siyasetinin Oluşumu". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2001), 177-194.
- Apak, Adem. *Ana Hatlarıyla İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2019.
- Arı, Mehmet Salih. "İslam'a Karşı Çıkanlar ve Nedenleri". *Siyer Dersleri-Mekke Dönemi*. ed. İdris Söylemez. 161-171. Malatya: Malatya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2018.
- Arslantaş, Nuh. "Hz. Peygamber'in Çağdaşı Yahudilerin Sosyo-Kültürel Hayatlarına Dair Bazı Tespitler". *İSTEM* 11 (2008), 9-46.
- Avcı Casim – Şentürk, Recep. "Kabile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/30-32. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Aycan, İrfan. "Ebû Süfyân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/230-232. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Azimli, Mehmet. "Mekke Dönemindeki Boykot Yılları Üzerine Bazı Mülâhazalar". *İSTEM* 4/7 (2006), 55-64.
- İsrafil Balcı, "Kâbe'ye Asılan Boykot Sayfasının Tahrifiyle İlgili Rivayetlerin Tahlili". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* VI/3 (2006), 41-57.
- Barış, Mustafa Necati. "Câhiliye Döneminde Yargı Sistemi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2012), 153-170.
- Beğavî, Hüseyin b. Mes'ûd. *Me'âlimu't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed en-Nemr vd. 8 Cilt. Riyad: Dârü't-Taybe, 1412.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ. *Kitâbü Cümel min Ensâbi'l-Eşrâf*. thk. Süheyl Zekkâr - Riyad Zerkelî. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1996.

- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî, el-Câmiu'l-Müsnedu's-Sahîh*. thk. Merkezü'l-Bühûs. 10 Cilt. Beyrut: Dârü't-Te'sîl, 2012.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 1993.
- Çakır, Erkan. "*Vahye İtirazlar (Furkan Suresi Örneği)*". İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Çelik, İbrahim. *Kur'an'da Peygamberlere Karşı Güçler*. Bursa, 2001.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Alî. *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsîlî*. thk. Hüseyin Selîm Esed. 16 Cilt. Dimaşk: Dârü'l-Me'mûn, 1986.
- Ezrakî, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Abdullah. *Ahbâru Mekke*. thk. Rüşdî es-Sâlih. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Endülüs, 1983.
- Fayda, Mustafa. "Bedir Gazvesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/325-327. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Halebî, Alî b. Burhâniddîn. *es-Sîretü'l-Halebiyye (İnsânü'l-'uyûn fî sîreti'l-emîni'l-me'mûn)*. 3 Cilt. Mısır: Matba'atü Muhammed Ali Sabîh, 1935.
- İbn Abdülber, Yûsuf. *el-İstî'âb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*. thk. Ali Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Ceyl, 1992.
- İbn Asâkir, Ebû Kâsım Ali b. Hasan. *Târîhu Medîneti Dimaşk*. 80 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2000.
- İbn Ebû Hâtim, Abdurrahman. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tîb. Riyad: Mektebetü Nezâr, 1419.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *Kitâbü'l-Meğâzî li-İbn-i Ebî Şeybe*. thk. Abdulaziz b. İbrahim. Riyad: Dâru İşbilyâ, 1999.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed. *Kitâbü'l-Muhabber*. nşr. Ilse Lichtenstädter. Haydarabad: Cem'iyetü Dâireti'l-Osmâniyye Matbaası, 1361/1942.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed. *Kitâbü'l-Münammak fî Ahbâri Kureys*. thk. Hurşid Ahmed Faruk. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1985.
- İbn Hacer, Şihâbuddîn. *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe*. thk. Ali Muhammed Mu'avviz - Adil Ahmed Abdulmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed. *Cevâmi'ü's-Sîreti'n-Nebeviyye*. thk. Abdülkerim Sâmi. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed. *Cemheretü Ensâbi'l-Arab*. thk. Abdusselam Muhammed Hârûn. Kahire: Dârü'l-Me'ârife, 1982.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed, *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve Ahbâru'l-Hulefâ*, thk. Seyyid Üzeyr Bey. Beyrut: Müessesetü'l-Kütubi's-Sekâfe, 1987.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sakkâ 2 Cilt. b.y. Turâsü'l-İslam, ts.
- İbn İshak, Muhammed. *Kitâbu's-Siyer ve'l-Meğâzî*. thk. Süheyl Zekkâr. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1978.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İsmâîl. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed b. Sellâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1999.

- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İsmâîl. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Abdullah et-Türkî. 21 Cilt. Cîze: Dâru Hicr, 1997.
- İbni Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İbn Sa'd, Muhammed. *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. Mektebetü'l-Hanci: Kahire, 2001.
- İbn Seyyidünnâs, Fethuddîn Muhammed. *'Uyûnü'l-Eşer fi Fünûni'l-Meğâzi ve's-Şemâ'il ve's-Siyer*. thk. Muhammed el-Hatravî - Muhyiddin Mestu. 2 Cilt. Medine-Dimaşk-Beyrut: Dârü't-Turâs ve Dâru İbn Kesîr, ts.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddîn. *el-Kâmil fi't-Tarîh*. thk. Ebi'l-Fida Abdullah. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddîn. *Üsdü'l-ğâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe*. thk. Ali Mu'avviz - Adil Abdulmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *el-Me'ârif li-İbni Kuteybe*. thk. Servet Ukkâşe. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1981.
- Kavaklıoğlu, Mahmut. "Tuleyb b. Umeyr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/362. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Kaya, Murat. *Hz. Ebû Bekir'in Kur'an'a Hizmetleri ve Tefsirdeki Yeri*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2018.
- Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm Muhammed. *Cemheretü'n-Neseb*. thk. Nâci Hasan. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1986.
- Kılınçlı, Sami. "İslam Öncesi Arap Toplumunda Kabileler Arası Rekabetin İslam Davetine Yansımaları". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/1 (2012), 57-87.
- Köksal, Mustafa Asım. *İslam Tarihi Hz. Muhammed ve İslamiyet*. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1981.
- Köse, Fatma Beyza. "Bir Entelektüel Müşrik: Nadr b. el-Hâris el-Abderî ve Mücadelesi". *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2018), 69-85.
- Kur'an-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 21. Basım, 2011.
- Kurtubî, Muhammed. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Hişam Semir Buhârî. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'an (Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri)*. çev. Muhammed Han Kayanî vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.
- Mukâtil, Ebu'l-Hasen b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmûd. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2002.
- Mücâhid, Mücâhid b. Cebr. *Tefsîr-i Mücâhid*. thk. Ebû Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Orhan, Fatih. "Cihad Kavramı Üzerinden İslâm'a Sürülmek İstenen Leke: Terör," *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2014), 89-113.

- Örenç, Aşır. "Hz. Peygamber'e Karşı Müşrik, Münafık ve Ehl-i Kitap Tarafından Fiilî Olarak Yapılan Saygısızlıklar," *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 28 (2013), 145-168.
- Özarıslan, Selim. "Hz. Peygamber'e Yönelik Saygısızlar," *Kelam Araştırmaları* 5/2 (2007), 63-84.
- Özel, Ahmet. *İslam Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Pırlanta, İsmail. "Müşriklerin Hz. Peygamber'e Karşı Takındıkları Tavırlar -Ebû Süfyân Örneği-," *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]* 13 (2018), 75-102.
- Râzî, Fahrüddin. *Tefsîrü'l-Fahri'r-Râzî el-Müştehir bit-Tefsîri'l-Kebîr ve Mefâtîhi'l-Gayb*. 32 cilt. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1981.
- San'ânî, Abdurrezzâk. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Müslim Muhammed. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 1989.
- Sarıçam, İbrahim. *Hız Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Sedûsî, Müerric b. Amr. *Kitâbü Hazf min Nesebi Kureyş*, thk. Salahaddin el-Müneccid Kahire: Mektebetü Dâri'l-Arûbe, ts.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. "Cahiliye Döneminde Mekke'nin Demografik, İdarî, Ekonomik, Kültürel ve Dini Yapısı Üzerine Bazı Notlar". *Siyer Dersleri-Mekke Dönemi*. ed. İdris Söylemez. Malatya: Malatya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2018.
- Suyûtî, Celâlüddîn. *ed-Durru'l-Mensûr fi't-Tefsîri bi'l-Me'sûr*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin. Kahire: Merkezü Hicr, 2003.
- Suyûtî, Celâlüddîn. *Lübâbü'n-Nükûl fî Esbâbi'n-Nüzûl*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 2002.
- Şahin, Hakan. "İslâm Öncesi Mekke'de Sivil Toplum". *Liberal Düşünce* 78 (2015). 45-73.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Tefsîru't-Taberî Câmî'u'l-Beyân 'an Te'vil'l-Kur'ân*. thk. Abdullah et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Hicr, 2001.
- Taberî, Muhammed b. Cerir *Târihu't- Taberî Târihu'r-Rusûl ve'l-Mulûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 11 Cilt. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1967.
- Türk Dil Kurumu (TDK). "Türk Dil Kurumu Sözlükleri", "Çarmıha germek". (Erişim 5 Kasım 2021). <https://sozluk.gov.tr/>
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed. *Esbâbu Nuzûli'l-Kur'ân*. thk. Kemâl Besyûni Zağlûl. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991.
- Vâkidî, Muhammed b. Ömer. *Kitâbu'l-Meğâzî*. thk. Marsden Jones. 2 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1984.
- Vatandaş, Celalettin. *Hız Muhammed'in (S.A.V.) Hayatı ve İslâm Daveti -Mekke Dönemi*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.
- Watt, Montgomery. *Hız Muhammed Mekke'de*. çev. Rami Ayas - Azmi Yüksel. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.

- Yaşar, Yahya. "Mekkeli Müşriklerin Hz. Peygamber'den Kur'an Dışında Mucize Taleplerine Cevabi Ayetlerin Tahlili". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2016). 135-182.
- Yıldız, Hakkı Dursun. *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*. İstanbul: Çağ Yayınları, 1986.
- Yıldız, İbrahim. *Kur'an'da Psikolojik Şiddet*. İstanbul: Kitap dünyası Yayınları, 2021.
- Yıldız, İbrahim. "Kur'ân-ı Kerîm'de Atalar Geleneği ve İnanca Etkisi". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/26 (2015). 175-216.
- Yılmaz, Ali. "Mekkeli Müşriklerin Hz. Muhammed'e Karşı Aşırı Muhalefetinin Öteki Yüzü". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (2019). 59-89.
- Yiğit, İsmail. "Ukbe b. Ebû Mu'ayt". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/63-64. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Zebîdî, Zeynuddin Ahmed. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*. çev. Ahmed Naim. 13 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1976.
- Zehebî, Şemsuddin. *Siyeru Â'lâmi'n-Nubelâ*. thk. Şu'ayb el-Arnâvud. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982.
- Zühaylî, Vehbe. *Tefsîrü'l-Münîr*. 17 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 2009.
- Zührî, Ebû Bekr Muhammed b. Müslim b. Ubeydullâh İbn Şihâb. *el-Meğâzi'n-Nebeviyye*, thk. Süheyl Zekkâr. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1981.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Güz/Autumn, 2021, 8 (2), 863-884

İNSANIN VE İMTİHANIN VAROLUŞ AMACI OLARAK AHSEN-İ AMEL VE SONUÇLARI

The Best Behavior and Consequences as the Existential Purpose of Human and Trial

Sami KILINÇLI

Doç. Dr. Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, Türkiye, e-Mail: kilincisami01@gmail.com, Orcid No: 0000-0002-8232-7474

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received:	22/10/2021
Kabul Tarihi / Accepted:	30/11/2021
Yayın Tarihi / Published:	30/12/2021
Cilt / Volume:	8
Sayı / Issue:	2
Sayfa / Pages:	863-884

Atıf / Cite as: Kılınçlı, Sami. "İnsanın ve İmtihanın Varoluş Amacı Olarak Ahsen-i Amel ve Sonuçları" [The Best Behavior and Consequences as the Existential Purpose of Human and Trial]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/2 (2021), 863-884.

Doi No: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.1013556>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Authors declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (2) 2021: 863-884
İNSANIN VE İMTİHANIN VAROLUŞ AMACI OLARAK AHSEN-İ AMEL VE SONUÇLARI*

Sami KILINÇLI**

Öz

İnsanın ve hayatın niçin yaratıldığı sorusuna Kur'ân'da Allah'a kulluk etmek, Allah'ın halifesi olmak ve ahsen-i amele/en iyi davranışa sahip olmak gibi farklı cevaplar verilmiştir. Bu çalışma, insanın varlığına anlam ve hedef belirleyen bir konu olarak ahsen-i ameli ve sonuçlarının neler olduğunu mevzuu ihtiva eden Hûd 7, el-Kehf 7 ve el-Mülk sûresi 2. âyetler çerçevesinde ele almaktadır. Müfessirlerin yorumlarından ahsen-i amelin ihlâs, tevekkül ve istikamet sahibi olup dünyevileşmeyen mü'minler tarafından işlenebileceği, dolayısıyla ahsen-i amelin kulluk ve kemalde üst mertebeyi anlattığı anlaşılmaktadır. Ahsen-i amel dairesine giren davranışların sadece organların amelleriyle sınırlı olmadığı, kalbin amellerini de kapsadığı, bu hedefe ulaşan mü'minlerin âyetlerde övülüp takdir edildikleri, dünya ziynetlerine aldanarak bu amaçtan uzaklaşan müşriklerin ise eleştirildikleri görülmektedir. Ahsen-i amel ile ulaşılan ihsân makamının kulu hem ilahi lütuf ve ikramlara ulaştırdığı hem de marifetullah konusunda bilgi ve tecrübe sahibi yaptığı görülmektedir. Konuyla ilgili müfessirlerin yorumlarının aynı temelde olması bu konuda genel olarak ortak anlayışın bulunduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Hayatın Anlamı, Varoluş Amacı, İmtihan, Ahsen-i Amel, İhsân

The Best Behavior and Consequences as the Existential Purpose of Human and Trial

Abstract

Different answers have been given in the Qur'an to the question of why humans and life were created, such as serving God, being God's vicegerent, and having the best behavior. This study deals with the best behavior as a subject that determines the meaning and goal of human existence and what its consequences are within the framework of the verses containing the subject which are Hûd 7; el-Kehf 7 and the 2nd verse of el-Mülk sura. It is understood from the interpretations of the commentators that the best behavior can be exhibited by believers who have sincere commitment, faith and destination and who do not secularise and therefore the best behavior describes the upper rank in servitude and maturation. It is seen that the behaviors that fall within the scope of the best behavior are not limited to the deeds of the organs, but also include the deeds of the heart, that believers who achieve this goal are praised and appreciated in the verses, while the polytheists who are deceived by the world's ornaments and stray from this goal are criticized. It is seen that the beneficence rank, which is achieved with the best behavior, not only makes the servant reach divine favors and treats, but

* Makalede Etik Kurul İzni gerektirecek bir unsur taşımadığına, yazar/ lar arasında çıkar çatışması olmadığına ve makalenin hazırlanmasında herhangi bir kurumdan maddi destek almadığına dair yazarın yazılı beyanı bulunmaktadır.

** Doç. Dr. Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, Türkiye, e-Mail: kilincisami01@gmail.com, Orcid No: 0000-0002-8232-7474

also makes them have knowledge and experience in knowing and recognizing Allah. The fact that the interpretations of the commentators on the subject are on the same basis shows that there is a general understanding on this issue.

Keywords: The Meaning of Life, Purpose of Existence, Trial, The Best Behavior, Beneficence

Structured Abstract: The question of why humans and life were created is one of the most debated issues throughout history. In the Qur'an, which deals with existence, human and life holistically, this question has been answered from different angles such as being tested, worshiping Allah, being the caliph of Allah and having the best behavior. When these answers are considered as a whole, the purpose of existence of human, life and trial is answered in all aspects. In this study, from among the answers in question, the creation of death, life and the test with the aim of reaching the best behavior and the results of achieving the best behavior are discussed within the framework of the commentators' views in the context of the verses of Hûd 7; el-Kehf 7 and verse 2 of el-Mülk sura. It is seen that the commentators describe the best behavior as fulfilling the religious duties in the best way, the deeds that the owner does not expect in return, avoiding the haram most, being renounced, and doing both the external and the heartly works in the best way, as it is sunna for Allah. In these explanations, it is explained that the deeds of this level can be performed by religious people, benevolent people, believers who have self-renunciation and taqwa, who have faith and direction, who do not have excessive desires, who do not overestimate their deeds, and who only turn to Allah's consent. Especially in the explanations put forward in the context of the verse, it is seen that the biggest obstacle in achieving the best behavior is to turn away from the purpose of creation by becoming worldly. In the 2nd verse of el-Mülk sura, death is mentioned before life. This style of expression in the verse is explained by the commentators as an emphasis on the transience of the world and not forgetting death, keeping the "test" responsibility alive in human beings, thus doing good deeds and staying away from haram. In the verses, targeting believers with the best deeds, not the many deeds, emphasizes the value of the deeds of the heart and self-renunciation. From the explanations made on this subject, it is understood that the best behavior describes the highest level of servitude and perfection, and describes the deeds that advance those who are close to Allah, benevolent people and believers from one level to another. It is seen that the beneficence rank, which is achieved with the best behavior and defined as "worshipping as if seeing Allah", not only makes the servant reach divine favors and treats, but also makes them obtain knowledge and experience in the recognition of Allah. The topic of best behavior also tells that the mature servitude that Allah demands from believers can only be achieved with great struggle and struggle against self, evil and enemy, and that faith, which has great results in this respect, also requires a great responsibility, and that the caliphate of Allah can only come to the fore at this level. The fact that the purpose of humans' creation is to reach the best and highest spiritual level does not mean that those who cannot reach the stated goal lose the test. The main problem here is that the higher goal set by Allah is forgotten and ignored, and people do not make an effort to change their morals and trajectories. It is understood from the context of the verses and the explanations of the commentators that a message was given to the Prophet and Companions who were excluded, despised and oppressed in Mecca as "You are committing the best behavior by adhering to the purpose for which you were created. With this state of yours, you are worthy of the praise of Almighty Allah. Do not care about the world and worldly polytheists and what they do." In this case, the polytheists, who see themselves as the truth, are criticized for being away from the truth and the purpose of creation and are weakened psychologically. The fact that commentators from different schools of tafsir comment on the subject on the same basis shows that there is a common understanding on the issue of the best behavior.

Keywords: The Meaning of Life, Purpose of Existence, The Best Behavior, Beneficence

GİRİŞ

Kâinattaki her varlık kendi yaratılış amacı doğrultusunda her açıdan en güzel, yetenekli ve donanımlı şekilde yaratılmıştır. İnsanın niçin yaratıldığı sorusu zihinleri meşgul eden meselelerdendir. Kur'ân'da Allah Teâlâ'nın bizzat elleriyle yaratıp¹ ruhundan üflediği² özel ikram ve lütuflarına mazhar kıldığı³ insanın en güzel/ahsen-i takvîm üzere yaratıldığı⁴ beyan edilmektedir. Güneş, ay, gece ve gündüz gibi mahlûkatın kendisine boyun eğdirildiği ve sayılamayacak kadar çok nimetin kendisine lütfedildiği insan⁵ varlığın yaratılmasının maksûdu olarak tanımlanmaktadır.⁶

İnsanı merkeze alan bir kitabın onun yaratılış amacından ve hedefinden bahsetmemesi mümkün olmadığından farklı âyetlerde insanın var oluşunun farklı yönlerine dikkat çekilmiştir. Göklerin, yerin ve dağların üstlenmediği emaneti üstlenen insanın⁷ ez-Zâriyat sûresi 56. âyette Allah'a kulluk etmek için, el-Bakara 30. âyette Allah'ın halifesi olarak ve el-Mülk Sûresi 2 ve benzeri âyetlerde de⁸ en güzel ameli işlemek için yaratıldığı beyan edilmektedir. Bu âyetlerden ahsen-i takvîm üzere yaratılan insandan Allah'ın istediği olgunluğa/kemale ulaşması için ahsen-i amel talep edildiği görülmektedir.

ez-Zâriyât sûresi 56. âyette insanların ve cinlerin yaratılış amaçlarının Allah'a kulluk etmek olduğu açıklanmaktadır. Müşriklerin inkâr ve şirklerini anlatan pasajdan sonra gelen bu âyetteki kulluk Mukâtil'e (öl. 150/767) göre tevhide inanmak, diğer ifadeyle tevhid üzere kulluktur.⁹ ez-Zâriyât 56. âyetteki kulluğun ulaşması gereken merteye el-Mülk Sûresi 2 ve benzeri âyetlerde ahsen-i amel olarak açıklanmıştır. Bu durumda insanın var oluş amaç ve hedefinin ahsen-i amel derecesinde olgun kul olmak olduğu ifade edilebilir.

İ. Mâtürîdî'nin (öl.333/944) izahıyla emir ve nehiylerin hikmeti emir ve yasakları belirleyeni tanımaktır. Emir ve yasakları belirleyen olarak Allah'ı tanıma imkânı canlılar içinde insana has kılınmıştır. Bir varlığı kendisine faydalı olan şeyden uzak tutmak isabetli olmadığı/mümkün olmadığı gibi insanın da Allah'ı tanıma yollarından uzak tutulması mümkün değildir. Bundan dolayı kâinat Allah'ın birliğine ve hikmetine alâmet olarak yaratılmıştır. Eğer insanın Cenâb-ı Hakk'ı tanıma imkânı olmazsa o zaman varlığın yaratılması anlamsız olurdu.¹⁰ Bu Allah rızası için yapılan ilmi faaliyetlerin ve ahsen-i amel seviyesindeki kulluğun Allah'ı tanıma/marifetullah ile sonuçlanması anlamına gelmektedir.

1 Sâd 38/75.

2 el-Hicr 15/29; es-Secde 32/9; Sâd 38/72.

3 el-İsrâ 17/70; el-Câsiye 45/13.

4 et-Tîn 95/4.

5 İbrâhîm, 14/32-34.

6 Ebû Seleme es-Semerkindî, *Mâtürîdîliğin Temel İnanç İlkeleri*, çev. Ahmet Salim Kılavuz (İstanbul: Endülüs, 2019), 90.

7 el-Ahzâb 33/72.

8 Hûd 11/7; el-Kehf 18/7.

9 Ebu'l-Hasen b. Süleyman Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Ahmed Ferid (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424), 3/280-281.

10 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Âruçî (Ankara: İslam Araştırmaları Merkezi, 2017), 57.

Mâtürîdî'ye göre imanın tasdik açısından, inkârın da tekzip açısından sonu ve nihayeti olmadığı cezaları da buna göre olmaktadır.¹¹ İnsan dünya hayatında çok farklı yollarla imtihan edilmektedir. Bu imtihan insanın gizlediği huy ve duyguların açığa çıkarılması içindir.¹² İnsanın çok farklı konulardaki zaman zaman ağırlaşan imtihanlardan başarıyla çıkarak en güzel ameli işlemesi kolay bir husus değildir. Kolay olmayan bu hedefin sonu olmayan imanda insana dereceler kazandıracığı muhakkaktır.

Hz. Peygamber ve dolayısıyla tüm peygamberler insanlara âyetleri okumak, kitab ve hikmeti öğretmek ve onları tezkiye edip arındırmak için gönderilmiştir.¹³ Bu durumda kâinatın potansiyeli en geniş ve maksud varlığı olarak insanın yaratılış amacının tüm yanlış düşünce, inanç, davranış ve dünyevileşmeden nefsini tezkiye edip olgunlaşması olduğu anlaşılmaktadır. Başka bir ifadeyle insanın var oluş amacı Allah ve resulünün gösterdiği yol ve usulle kendini gerçekleştirerek O'nun seçkin kulu olmaktır. İnsanın hilafet görev ve yetkisi önce kendini ıslahı, sonra da toplumu ıslah etmeyi içermektedir. İnsanın tezkiye edilmesi ile ahsen-i amele ulaşması arasında güçlü bir ilişkinin olduğu anlaşılmaktadır.

Ahsen-i amel işlemek, ihsân sahibi olmak anlamına geldiği için, ahsen-i amel, ihsân ve muhsin konularının birlikte ele alınması gerekmektedir. İhsân konusunu filolojik,¹⁴ inanç-ahlak ilişkisi¹⁵ ve hadisler açısından ele alan¹⁶ çalışmalar bulunmaktadır. Söz konusu makalelerde ihsân, genel olarak ele alınmaktadır. Bu çalışmada ise ilgili âyetler bağlamında tefsir eserleri çerçevesinde ahsen-i amelin ne olduğu ve insanın yaratılış amacıyla ilişkisi ve önemi ortaya konulacaktır.

1. İhsân Kavramı

“حس-ن” kökünden masdar olan “حسن/husn akıl, hevâ ve his tarafından sevilen, güzel ve hoş görülüp rağbet edilen her şey için kullanılmaktadır. İnsanın nefsi, bedeni ve halleri açısından elde ettiği ve kendisini sevindiren her nimete de *hasene* denilmektedir. Hasenenin zıddı seyyiedir. Bu kökten türeyen اِحسان/ihsân ise başkasına yapılan iyilikleri ve işinde iyi olmayı¹⁷ anlattığı gibi güzelleştirmek, süslemek, bir işi güzel ve iyi yapmak anlamlarında da kullanılmaktadır.¹⁸

Fîruzabâdî'nin (öl. 817/1415) izahına göre ihsânda bulunan kişiye *muhsin* denilmektedir. Bir insanın gerçekleştirdiği işin ihsân seviyesine ulaşabilmesi için hem neyi nasıl yapması icap ettiğini iyi bilmesi hem de bu bilgisini en güzel biçimde eyleme dönüştürmesi gerekir. Hz. Ali, “İnsanlar işlerini ihsânla

¹¹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 183.

¹² Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 264.; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 5/189.

¹³ Bk. el-Bakara 2/129, 151; Âl-i İmrân 3/164; el-Cuma 62/2.

¹⁴ Hüseyin Polat, “Kur'an-ı Kerim'de İhsân Kavramına Filolojik Bir Yaklaşım”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2 (Aralık 2012), 113-133.

¹⁵ Mustafa Yüce, “İnanç-Ahlak İlişkisi Bağlamında İman, İslâm ve İhsân Kavramları”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/2 (Aralık 2013), 111-148.

¹⁶ Necmeddin Şeker-Ferize Yeksek, “Hadislerde İhsân Kavramı”, *Akademik-Us* 3/1 (Eylül 2019), 15-39.

¹⁷ Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân* (Kâhire: Dâru'l-Ma'rife, 1426), 125-126.

¹⁸ Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b Ömer b Muhammed ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğâ* (Beyrut: Dâru't-Tenviri'l-Arabi, 1984), 84.

yapmalarına göre değer kazanır” derken de bunu kastetmiş olmalıdır. Allah’ın yarattığı her şeyi ihsânla yarattığını bildiren âyette de¹⁹ ihsân kavramı bu anlamda kullanılmıştır. Ayrıca ihsân karşısındaki hak ettiğinden fazlasını vermek ve alacağın bir kısmından da vazgeçmek anlamında olduğu için adaletten daha üst bir mertebedir. Bundan dolayı da el-Bakara 195. âyette Allah’ın muhsinleri sevdiği haber verilmiştir. İhsân imanın özü, ruhu ve kemali, dolayısıyla kulluk mertebelerinin en üstünü olarak kemâl yolundaki bütün menzilleri/hâl ve makamları içermektedir. Hz. Peygamber’in “Cibrîl hadisi” diye bilinen hadiste geçen, “İhsân, Allah’ı görür gibi ibadet etmendir; çünkü sen O’nu görmeden de O seni görmektedir”²⁰ şeklindeki açıklaması kulun Allah ile birlikteliği, murâkabe, haşyet, muhabbet, ma’rifet, inâbe, ihlâs gibi imanın bütün makamlarına işaret etmektedir.²¹ Bu izahlardan ihsânın nefsi tezkiye süreçlerinin zirvesi olduğu, muhsinlerin Cenâb-ı Hakk’ın özel/has kulları olduğu anlaşılmaktadır. Buradan hareketle Allah’ı görüyormuşçasına kulluk etmenin manevi tecrübe ve marifetullah konusunda ilerlemeyi anlattığı görülmektedir.

Konuyu benzer şekilde açıklayan Seyyid Şerif Cürçânî’ye (öl. 816/1413) göre ihsân, basiret nuruyla Rubûbiyetin yüceliğini müşâhede ederek ubudiyeti tahkik diğer ifadeyle kulluğu üst seviyede tecrübe etmektir. Aynı şekilde ihsân Cenâb-ı Hakk’ı sıfatlarıyla muttasıf olarak ve sıfatlarına muttali olarak görmektir. Kul yakinen O’nu görmekte fakat hakikatini görmemektedir. Kul Cenâb-ı Hakk’ı hakikatiyle değil ancak sıfatlarının perdesinin ardından gördüğü için hadiste “Sanki O’nu görüyormuş gibi” buyrulmuştur.²² Bu ifadelerden ihsânın Allah Teâlâ’ya kurbiyet ve semereleriyle sonuçlandığı anlaşılmaktadır. İnsanın hoşuna giden rağbet ettiği şeylere *hasene* denildiği gibi, kul Allah’ın hoşuna gidecek niyet ve amellere sahip olduğunda Cenâb-ı Hakk’ın sevgi ve ilgisine mazhar olmakta ve muhsin olarak isimlendirilmektedir.

Kur’ân-ı Kerîm’de Hûd 11/7,²³ el-Kehf 18/7²⁴ ve el-Mülk 68/2.²⁵ âyetlerde hayatın, ölümün ve imtihanın insanların hangilerinin ahsen-i amel/en güzel ameli işlemek hedefine ulaşip ulaşmadıklarının belirlenmesi için yaratıldığı açıklanmaktadır. Bu âyetlerden el-Kehf 7’de dünyevileşme tehlikesine dikkat çekmek için imtihanın önemli bir konusu olarak dünyadaki varlıkların ziynet kılındığı da ayrıca vurgulanmaktadır.

¹⁹ es-Secde 32/7.

²⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, ed. Bedreddîn Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “İman” 37.

²¹ Mecdudîn Muhammed b. Ya’kûb Fîruzabâdî, *Besâiru zevi't-temyîz fî letâifi'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Muhammed Ali Neccâr (Beyrût: el-Mektebetu'l-İlmiyye, ts), 2/465; Ayrıca bk. Mustafa Çağrı, “İhsân”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/544.

²² Ali b. Muhammed eş-Şerîf el-Cürçânî, *et-Ta'rifât*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî (Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 2018), 69.

²³ “O, hanginizin amelinin daha güzel olacağı konusunda sizi imtihan için, henüz Arş’ı su üstünde iken gökleri ve yeri altı günde yaratandır. Böyle iken “Ölümden sonra şüphesiz diriltileceksiniz” desen, inkârcılar “Mutlaka bu, apaçık bir büyüdür” derler.”

²⁴ “Biz, yeryüzünde bulunanları yer için ziynet kıldık ki insanları deneyelim, bakalım hangisi daha güzel amel/işlerde bulunacak.”

²⁵ “O, hanginizin daha güzel amel yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratandır. O, mutlak güç sahibidir, çok bağışlayandır.”

Yûnus, 10/26,²⁶ en-Nahl, 16/30²⁷ ve el-Ahkâf 46/16.²⁸ ve âyetlerde en güzel davranışları ortaya koyanlara en güzel şekilde ve fazlası olan özel lütuflarla karşılık verileceği anlatılmaktadır. el-Ahkâf 16. âyette عَنْ أَهْلِكَ الَّذِينَ تَتَّقِلُ عَنْهُمْ أَحْسَنَ مَا عَمَلُوا وَتَتَجَاوَزُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَنَّةِ buyrulurarak “en güzel amellerin kabul edileceğinin” vurgulanması bu ölçüye uymayan amellerin durumunu da açıklamış olmaktadır. Bu âyet “Nice oruç tutanlar oruçtan nasiblerinin sadece açlık; nice namaz kılanın namazdan nasibinin ancak yorgunluk ve zahmetten başka bir şey olmadığını”;²⁹ Hz. Peygamber’in namazını dikkatli kılmayan mü’mini uyararak “Namazını tekrar kıl çünkü sen kılmadın” demesini;³⁰ insanların işitmesi ve riyâ için amel yapanların ahirette rezil rüsvay olacaklarını³¹ ve namazın alelacele kılınmasını namazdan hırsızlık³² olarak tavsif edildiğini açıklayan hadislerle aynı muhtevayı anlattığı görülmektedir. Âyet ve hadislerde huşu, ihlâs ve itina ile en güzel şekilde yerine getirilmeyen ibadetlerin kabul edilmediği anlatılmaktadır. Bu durumda hem ayetlerde hem de hadislerde kuldan ahsen-i amelin istenildiği anlaşılmaktadır.

2. Ahsen-i Amel ile İlgili Âyetler ve Müfessirlerin Görüşleri

2.1. Hûd Sûresi 7. Âyet: İnsanın Ahsen-i Amele Ulaşması İçin İmtihan Edilmesi

İnsanların hangilerinin en iyi ameli ortaya koyacağını belirlemek için imtihan edildiklerinin açıklandığı ilk âyet nüzul listesinde 52. sırada olan Hûd Sûresinin 7. âyetidir. Hûd sûresinin ilk altı âyetinde Kur’ân’ın ilahiliğine, Hz. Peygamber’in risaletinin gerçekliğine vurgu yapıldıktan sonra müşrikler şirk, diriliş ve inkâr konularında uyarılarak Allah’ın ilim ve kudretinin her şeyi kuşattığı gibi konular anlatılmaktadır. İmtihanın amacının anlatıldığı 7. âyette ise “ *O, hanginizin ahsen-i amel sahibi olacağı konusunda sizi imtihan için, henüz Arş’i su üstünde iken gökleri ve yeri altı günde yaratandır. Böyle iken ‘Ölümden sonra şüphesiz diriltileceksiniz’ desen, inkârcılar ‘Mutlaka bu, apaçık bir büyüdür’ derler.*” buyrulmaktadır.

Mukâtil b. Süleyman’a göre ahsen-i amel farzları en iyi ve tam yapmaktır.³³ Kuşeyrî’ye (öl. 465/1072) göre en güzel amel en ihlâslı yapılan, sahibinin karşılık beklemediği ve Allah Teâlâ’nın şuhûdunun istiğrakından dolayı sahibinin görmediği ameldir.³⁴ Kuşeyrî’nin ahsen-i amel izahında ihlâs ve Cenâb-ı Hakk’ı şuhûdun öne

²⁶ “Güzel ve yararlı davranış gösterenlere/ahsen-i amel işleyenlere daha güzeli ve fazlası vardır. Onların yüzleri ne (günahtan) kararacak ne de (utançtan) kızaracaktır. İşte onlar cennetin sakinleridir, onlar orada kalacaklardır.”

²⁷ “Allah’a karşı gelmekten sakınan kimselere, “Rabbimiz ne indirdi?” denildiğinde, “Hayır indirdi” derler. Bu dünyada iyilik yapanlara/ahsen-i amel işleyenlere bir iyilik vardır. Ahiret yurdu ise daha hayırlıdır. Allah’a karşı gelmekten sakınanların yurdu ne güzeldir.”

²⁸ “İşte bunlar; yaptıklarının en güzelini kabul ederiz ve kötülüklerinden geçer affederiz; (bunlar) cennet halkı içindedirler. (İşte bu,) Onlara va’dolunan doğru bir vaaddir.”

²⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Sıyâm” 21.

³⁰ Buhârî, “Ezân” 95; Müslim, “Salât” 45.

³¹ Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, “Rikâk” 36.

³² Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’*, neş. Şuayb Arnavut, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Kasru’s-salât” 23.

³³ Mukâtil, *Tefsîr*, 3/381.

³⁴ Ebü’l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik el Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1436), 2/36.

çıktığı görülmektedir. İhlâs niyet ve ibadetlerin özü olduğu için en iyi amelin ilk şartı olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca bu izahlar Cibril hadisindeki ihsân tanımını da hatırlatmaktadır.

Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) izahına göre Yüce Allah, varlığı insanların yaşaması, nimetlerin lütfedilip taatlerle yükümlü kılınmaları ve günahlardan uzak durmaları için hikmetle yaratmıştır. Eğer "Mü'minlerin amelleri iyi ve en iyi; mü'min ve kâfirlerin amelleri ise güzel ve çirkin şeklinde farklılık göstermektedir, âyette niçin sadece en iyi amelden bahsedilmektedir, bu nasıl belirlenecektir" denilirse şu şekilde cevap verilir: Ameli en iyi olanlar müttakilerdir. Bunlar Allah'ın kullarından beklediği ameller konusunda önde gidenler oldukları için Allah Teâlâ onlara verdiği değeri göstermek, konularına dikkat çekmek ve diğer insanlara örnek göstererek teşvik etmek için müttakileri özel olarak zikretmiş, diğerlerini ise zikretmemiştir. Hz. Peygamber'in imtihanın "akıl açısından en iyi, Allah'ın haramlarından en çok sakınan ve O'na itaatte en hızlı davrananları"³⁵ belirlemek için yaratıldığını açıkladığı nakledilmektedir.³⁶

Zemahşerî'nin izahında ahsen-i amel işleyenlerin müttakiler olduğu, bu mertebeye erişenlerin âyette vurgulanmasından takvanın nafileler kapsamında değerlendirilen bir konu değil, yaratılış ve imtihanın amacı olması dolayısıyla her iman ehlinin takvaya ulaşmak için gayret sarf etmesi gerektiğine işaret etmektedir. İnsanın ve hayatın yaratılmasının en iyiye ulaşmak için yaratıldığını düşündüğümüzde yapılmaya da olur anlamında nafile şeklinde tanımladığımız ibadet ve davranışların aslında büyük hedeflerin gerçekleşmesinde çok değerli oldukları ve bundan dolayı gerçek önemlerini hissettirecek şekilde daha farklı bir ifade ile tanımlanmaları gerektiği de hissedilmektedir.

Fahredden er-Râzî (öl. 606/1210) bu âyetin tefsirinde Yüce Allah'ın bu âlemi mükellefin maslahatı ve imtihanı için yarattığını, imtihanın varlığının yeniden diriliş ve hesabı gerekli kıldığını vurgulamaktadır.³⁷ İbnu'l-Cevzî (öl.597/1201) ise Allah Teâlâ'nın insanları yaptıklarına karşılık vermek, yer ve gökteki delillerden ibret alanları mükâfatlandırıp inanmamakta ısrar edenleri cezalandırmak için imtihan ettiğini belirtmektedir. Ahsen-i amelden ve bunu işleyenlerden ne kastedildiği konusunda müfessirlerden "haramlardan en çok sakınan ve Allah'a itaatte en hızlı davrananlar; Allah'a tâat konusunda en iyi; akli en tam olan ve dünyada en zahit olanlar" şeklinde dört farklı görüş nakledilmektedir.³⁸ İbnu'l-Cevzî'nin naklettiği görüşlerde, ibadette en hızlı ve en iyi olmak, vera' ve zühd kavramlarının öne çıkarıldığı görülmektedir. Sonuç olarak bu yorumlar da Zemahşerî'nin takva ve müttaki kavramlarındaki "duyarlı bir dindarlık" vurgusunu desteklemektedir.

³⁵ Keşşâf'taki hadisleri araştıran ve notlandıran Abdurrezzaâk el-Mehdî dipnotta bu rivayetin uydurma/mevzu olduğunu kaydetmektedir. Bk. Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyye, 2008), 2/361.

³⁶ Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2008), 3/184-185.

³⁷ Fahrüddîn İbn Ziyâuddîn b. Ömer Muhammed er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1401), 17/195-196.

³⁸ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrezzak el-Mecdî (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1431), 2/359.

İbnu'l-Cevzî'nin naklettiği görüşleri kaydeden Kurtubî (öl.671/1273) farklı olarak Hz. İsa ile ilgili şu rivayeti zikretmektedir: Rivayete göre Hz. İsa uyuyan bir adamın yanına vardığında “Ey uyuyan kalk da Allah’a kulluk et” dedi. Adam uyanarak “Ey ruhullah! Ben kulluk ettim.” dedi. Hz. İsa “Nasıl kulluk ettin?” deyince adam “Dünyayı ehline bıraktım” cevabını verdi. Bunun üzerine Hz. İsa “Uyumaya devam et, sen âbidlerden oldun” dedi.³⁹ Bu rivayette de dünyaya meyletmemek diğer ifadeyle zühd öne çıkmaktadır. Dünya sevgisinin birçok kötülüğün kaynağı olduğu düşünüldüğünde sünnet üzere yaşanan zühdün takva ve ihsâna ulaşmak için gerekli bir tavır olduğu anlaşılmaktadır.

Âyeti farklı açılardan tefsir eden İbn Âdil (VIII./XIV. yüzyıl) bu âyette Hz. Muhammed’e yönelik şeref, kerem, övgü, yüceltme olduğunu; hakikate inanılmayacak, olmayacak şey anlamında sihir diyen kâfirlerin ise kaybettiklerinin açıklandığını kaydetmektedir.⁴⁰ Bu izaha göre âyette “Ey Muhammed sen ihsân üzere yaşıyorsun, seninle birlikte olanlar da doğru yolda ilerliyorlar. Siz imtihanı kazanıyorsunuz, sana düşmanlık yapanlar kaybediyor” mesajı verilmiş olmaktadır. Mekke’deki mü’minlerle müşrikler arasındaki tartışmalar hesaba katıldığında bu yorumun âyetin bağlamıyla örtüştüğü ve bu âyetle zor durumda olan Hz. Peygamber ve sahâbîlere moral ve destek verildiği düşünülebilmektedir.

Bikâî’ye (öl. 885/1480) göre bu âyette zahirdeki görevleri ifa ederek en güzel amellere sahip olmaya, kalbin ilmi ve amelleri konusunda daima kemal mertebelerine terakkiye teşvik bulunmaktadır. Varlığın yaratılması ve imtihan ancak her insana hak ettiği karşılığın verileceği ahiret hayatı ile tamam olabilir. Müşrikler kendilerine mühlet verilmesini yanlış yorumlayarak “Bu sözler ancak inanılmayacak gerçek olmayan iddialardır” demişlerdir.⁴¹

Âyeti Bikâî’ye yakın bir tarzda yorumlayan Bursevî’ye (öl. 1137/1725) göre imtihanın amacı muhsinlerin ortaya çıkmasıdır. Burada insanları en iyi olanı yapmaya, çirkin ve günahlardan uzak durmaya teşvik bulunmaktadır. Buradaki en iyi amel hem kalb hem de organların amellerini kapsamaktadır. Bundan dolayı Hz. Peygamber bu âyetle ilgili olarak “Hanginizin en iyi akla sahip olacağını belirlemek için yarattı” buyurmuş ve konuyu “Akli en tam olanınız, Allah’tan en çok korkanınız, O’na taatte en hızlı olan, çabuk davranmanızdır” şeklinde açıklamıştır.⁴² Bikâî ve Bursevî’nin izahlarında diğer müfessirlerde görmediğimiz kalb, kalbin amelleri ve kemal mertebeleri konularının vurgulandığı ve imtihanın muhsinlerin/en seçkin kulların ortaya çıkması için yapıldığının açıklandığı görülmektedir. Muhsinler kemal sahipleri olarak kabul edildiğinde, imtihanın insanların en olgunlarının, dolayısıyla Allah’a kurbiyet kesbedenlerin ortaya çıkması için yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu durumda Vâkıa suresi 10-26. âyetlerde anlatılan Allah yolunda öncü olan

³⁹ Abdullah b. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’u li ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdu’l-Hasen et-Türkî (Beyrût: Müessesu’r-Risâle, 1427), 11/76-77. Benzer bilgiler için ayrıca bk. Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf el-Endelüsî Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1413), 8/291-292.

⁴⁰ Ebû Hafs Ömer b. Ali İbn ‘Âdil, *el-Lubâb fi ‘ulûmu’l-kitâb*, thk. Adil Ahmet Abdulmevcûd vd (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1419), 10/440-441.

⁴¹ Ebû’l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer Bikâî, *Nazmu’d-dürer fi tenâsubi’l-âyâti ve’s-suver* (Kâhire: Dâru’l-Kütübî’l-İslâmî, ts.), 9/238-242.

⁴² İsmail Hakkı el-Bursevî, *Râhu’l-beyân* (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, ts.), 4/107.

sâbikûn/mukarrabûn sınıf ve makamına ulaşmak mü'minler için en büyük hedef olmaktadır.

Diğer müfessirler kalbe açıkça değinmeden takva, zühd ve vera'dan bahsetmektedir. Kalpte ihlâs olmadan takva ve zühd gibi konular gerçekleşmeyeceği bu müfessirlerin açıklamalarının da dolaylı olarak hem kalbin hem de bedenın amellerine işaret ettiği söylenebilir. Ancak yine de kalbin ve amellerinin açıkça zikredilmesi konunun anlaşılması ve her şeyin kalpte başlayıp bittiğinin de hatırlanması anlamında önemli bir husustur. İnsanın tüm davranışları kalbindeki kabul ve retlerin sonucu olduğu için en hayırlı amelin en olgun ve temiz âyetteki ifadesiyle selim kalbin⁴³ ürünü olmaktadır. Kalb-i selîme sahip olanlar yaratılış amacına ulaşırken kalbi marazlı,⁴⁴ katı⁴⁵ ve günahkâr⁴⁶ olanlar yaratılış amacından uzaklaştıkları için imtihanı kaybetmektedir.

Konuyu daha geniş açıdan ele alan Âlûsî'ye (öl. 1270/1854) göre Yüce Allah dünyada insanın ihtiyaç duyduğu her şeyi yaratmıştır. Ahsen-i amel kalbin amellerini de kapsamaktadır. İmtihanın en zahit, en müttaki ve en çok şükreden kim olduğunu belirlenmesi için yaratıldığı söylenmiştir. Âyette bahsedilen amelin zühd ve takva anlamını içermesi mümkün olmakla birlikte en doğru görüş kalbin ameli olmasıdır. Kulun üzerine vacip olan ve amelin merkezi olan konu kalbe elde edilen marifetullahtır. Kul bu merteye ile bir günde bütün insanların amelinin sonucu kadar manevi merteye kat edebilir.⁴⁷ Âlûsî'nin ihsânın marifetullah ile ilişkisine dikkat çektiği görülmektedir. Bu yorum yine Cibril hadisindeki "Allah'ı görüyormuş gibi kulluğu" işaret ettiği gibi Cürçânî'den naklettiğimiz ihsân tanımı ve sonuçlarıyla da örtüşmektedir.

Şinkî'tî'ye (1907-1974) göre Allah Teâlâ'nın varlığı yaratmasının hikmeti, en güzel ameli kimin işleyeceğinin tespit edilmesidir. İmtihan, "çok amel için değil, en iyi amele ulaşmak için" yapıldığından âyette "en iyi amel" buyurulmuştur. Akli başında olan kişinin dünya hayatının en iyi amelin işlenmesi için bir ibtilâ alanı olduğunu anladığında tüm himmetini buna yönlendirmesi gerekir. Bu en büyük hikmet olduğu için Cebraîl Hz. Peygamber'e geldiğinde "Bana ihsândan haber ver" sözüyle "Bana varlığın, imtihanın kendisi için var edilme sebebi olan ihsânı anlat" demişti. Resulullah (a.s.) bu hedefe giden yolda en büyük vaiz ve yanlıştan uzak durmada en büyük engel/kontrol edici unsurun Allah'ın murakabesi ve kulların yaptığı hiçbir şeyin Allah'tan gizli olmayacağını bilmek olduğunu açıklayarak Cebraîl'in "İhsân nedir" sorusuna "İhsân, Allah'ı görüyormuş gibi kulluk etmendir. Sen O'nu görmesen de O seni görmektedir" cevabını vermişti.⁴⁸ Şinkî'tî'nin de vurguladığı gibi âyetdeki ahsen-i amel vurgusu, amelin çokluğunu değil ahsenin önemli olduğunu anlatmaktadır. En iyi amele ulaşmada murâkabe bilincine sahip olmak çok önemlidir. Murâkabe ile elde edilebilen bu keyfiyet mü'minlerin amellerinin çoğaltılmasına değil, ihlâslı, riya ve ucuptan uzak olmasına dikkat çekmektedir. Bu durumda kalbin

⁴³ eş-Şuarâ 26/89.

⁴⁴ el-Bakara 2/10.

⁴⁵ el-Bakara 2/74.

⁴⁶ el-Bakara 2/283.

⁴⁷ Şehâbeddin Mahmud el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, thk. Mahmud Abdullah en-Nemr vd (Beyrût: İdâratü't-Tıbbâtî'l-Münîriyye-İhyâu't-Turâsî'l-Arabî, ts), 12/11.

⁴⁸ Muhammed Emîn eş-Şinkî'tî, *Advâu'l-beyân fî idâhi'l-Kur'ân bi'l-Kurân* (Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1426), 3/14.

halleri, amelleri ve hastalıkları gündeme gelmektedir ki ahsen-i amel ve ihsân konularının her açıdan kalb ve halleriyle alakalı olduğu görülmektedir.

Konuyu diğer müfessirlerin değinmediği ancak çok önemli bir husus olan insanın Allah'ın halifesi olma amacıyla yaratılması bağlamında ele alan Mevdûdî'ye (1903-1979) göre bu âyette yaratılışın amacı açıklanmaktadır. Allah, gökleri ve yeri insanı yaratmak için yarattı. İnsanı da hilafet yetkileriyle donatarak, bu yetkilerin kullanımından sorumlu tutarak imtihan etmek için yarattı. Böylece, yaradılışın tüm amacının insanın imtihan edilmesi, kendisine devredilmiş yetkileri iyiye mi yoksa kötüye mi kullandığının muhasebesi ve karşılığında mükâfat ve mücazatının verileceği vurgulanmaktadır. Çünkü bu temel amaç olmaksızın tüm yaradılış eylemi anlamsız ve boşuna olmaktadır. Bundan dolayı kâfirlerin akılsız bir şekilde hayatın yalnızca bir oyun ve eğlence olan şeyler içinde vakit geçirmekten başka bir şey olmasını düşünmeleri hakikati inkârla sonuçlanmıştır.⁴⁹

Mevdûdî'nin izahları aslında ahsen-i amele ulaşmanın farklı bir hedefini açıklamaktadır. Diğer ifadeyle en iyi ameli işlemek aslında bir açıdan sonuç ve hedef olmakla birlikte bir açıdan Allah'ın hilafet görevinin üstlenilmesi için başlangıç aşaması olmaktadır. Bu durumda en iyi ameli işleyen en olgun mü'minler Allah'ın halifeleri olarak yeryüzünü ıslah etmekle görevlendirilmiş olmaktadır. Bu şekilde önce Allah'ın emirlerini uygulayıp ıslah olan insanın, sonra diğer insanları ve dünyayı ıslah etme görevi başlamış olmaktadır. Bu yönüyle en iyi amele ulaşmak bireysel bir hedef olmanın ötesinde tüm insanları ve varlığı ilgilendiren bir mahiyet arz etmiş olmaktadır.

2.2. el-Kehf Sûresi 7. Âyet: Dünyanın Ziyetine Aldanarak Ahsen-i Amel Hedefinden Uzaklaşmak

Konuyla ilgili ikinci âyet nüzul listesinde 69. sırada olan el-Kehf sûresinin 7. âyetidir. Sûrenin ilk altı âyetinde insanları uyarmak için Hz. Peygamber'e Kur'an'ın inzal edilmesi, inkârın, Allah'a çocuk isnadının batıllığı ve müşriklerin iddialarının temelsiz olduğu anlatıldıktan sonra Hz. Peygamber'e müşrikler inanmıyor diye kendini yıpratmaması gerektiği açıklanmaktadır. 7. âyette "(Ey Peygamber! Niye üzülüyorsun ki!) Biz, yeryüzündeki göz alıcı güzellikleri insanları deneyip hangisinin ahsen-i amel işleyeceklerini belirlemek için yarattık" buyrulmaktadır. 8. âyette ise dünyanın insanı aldatan bu çekiciliğinin yok edileceği açıklanarak müşriklerin dünyaya bağlılıklarının anlamsız ve sonuçsuz olduğu vurgulanmaktadır.

Taberî'ye (öl.310/923) göre altıncı ayetle merhametinden dolayı kavminin inadına inkârına çok üzülen Hz. Peygamber kendini harap etmemesi için uyarılmakta, dünya nimetlerinin insanların hangilerinin bu nimetlere, hangilerinin de Allah'ın emir ve yasalarına yöneleceğinin belirlenmesi için yaratıldığını açıklamaktadır. Ahsen-i amelin dünyanın zinetlerinin en çok terk etmek/zâhid olmak, emirlere tabi olup itaat göstermek olduğu söylenmiştir. Bir sonraki âyetle de dünyanın tüm zinet ve güzelliklerini yok olacağı dolayısıyla bunlara yönelmesinin yanlışlığı belirtilmiştir.⁵⁰ Taberî'nin nakil ve izahlarında Hz. Peygamber'e uyarı, dünyevileşen müşriklere imtihanı kaybettiklerinin ve bu yanlışa düşmeyen mü'minlerin sınavı kazandıklarının

⁴⁹ Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, çev. Muhammed Han Kayanî vd (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 2/376.

⁵⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 8/177-179.

beyanı öne çıkmaktadır. Dünyevîleşmek dün olduğu gibi bugün de hakikatten, kemale giden yoldan uzaklaşmanın ve ahireti unutmamanın en önemli sebeplerindendir. Bu durumda ahsen-i amelini önemli bir ayağının dünyevîleşmeye direnmek ve dünyanın ziynetlerinden kalben uzak durmak olduğu anlaşılmaktadır.

Kuşeyrî'ye göre ahsen-i amel en sadık niyetle yapılan, halisane bir şekilde mükâfatı sadece Allah'tan beklenen, kişinin gözünde büyütmediği ve değersiz gördüğü ibadettir.⁵¹ Kuşeyrî'nin izahında ihlâs ve ihlâsı korumanın yolu olarak kişinin amellerini gözünde büyütmemesi dolayısıyla kibir ve ucuba düşülmemesi gibi kalbi durumların öne çıktığı görülmektedir.

İbn Atiyye'nin (öl. 383/993) aktardığına göre ahsen-i amel "hakkinı almak, imanla birlikte gerektiği şekilde infak etmek, farzları yerine getirmek, haramlardan kaçınmak ve mendupları çoğaltmaktır." denilmiştir. Bu görüş güzel olmakla birlikte aslında Hz. Peygamber'in "Bana başkasına sormaya ihtiyaç bırakmayacak bir nasihatte bulun" diyen sahâbîye "Allah'a iman ettim de, sonra istikamet sahibi ol"⁵² buyurması bütün cevapları ve gerekli hususları kapsamaktadır. Zühdün ne olduğu konusunda çok fazla görüş söylenmekle birlikte en doğrusu "Emeli kısa tutarak tûl-i emele kapılmamaktır. Zühd sadece şekilsel olarak aba giymek, kuru ve sert gıdalar yemek değildir.⁵³ İbn Atiyye'nin bu yorumlarıyla bir tür zühd eleştirisi yaptığı, istikamet sahibi olmada şekli dindarlığın değil, tûl-i emele kapılıp dünyevîleşmeden öz ve hedefe bağlı samimi gayretin önemli olduğunu vurguladığı görülmektedir. Bütün mesele istikamet sahibi olmada düğümlendiği için Allah Teâlâ "Rabbimiz Allah'tır deyip istikamet sahibi olanların çok özel ilgi ve lütuflara nail kılınacaklarını" beyan etmektedir.⁵⁴

Sülemî (öl. 412/1022) ahsen-i amelle ilgili olarak "en zahid olmak; en güzel şekilde tevekkül etmek, Allah Teâlâ'nın bütün işleri üzerine alıp tedbir ettiğine yakinen inanarak dünyaya değer vermemek; söz ve fiil olarak kulluğun istikrarlı olması; yapılan ameli görmemek, amel ve fenanın Hak ile Hak için olmasıdır." şeklindeki görüşleri nakletmektedir. Ayrıca ahsen-i amel işleyenlerin marifetullah bilgisine sahip olanlar olduğunu, Allah'ı seven ve iştihak duyanların dünyanın süsleri, yıldız, ayı ve güneşi olduklarını da kaydetmektedir.⁵⁵ Sülemî'nin naklettiği yorumlarda ihlâs, kullukta istikrar, ameli ve kendini görmemek, muhabbetullah ve ahsen-i amelini sonucu olarak marifetullah'a ulaşma öne çıkmaktadır. İhsân Allah'ı görüyormuşçasına kulluk olduğu için bu makama ulaşanlarda marifetullah'a dair bilgilerin oluştuğu anlaşılmaktadır. Bu yorum ahsen-i amelini sonuçlarının neler olabileceği konusuna açıklık getirmektedir. Bu durumda istikamet üzere halisane yapılan kulluğun marifetullaha dair ilim kapılarını açtığı da söylenebilir. Sülemî'nin "Allah'ı seven ve O'na iştihak duyanları dünyanın süsleri, yıldız, ayı ve güneşi" olduklarına dair yorumunun âyetteki "dünyanın ziynetleri" ifadesiyle alakalı işârî bir te'vil olduğu görülmektedir. Ancak bu te'vilin âyetin bağlamıyla örtüşmediği anlaşılmaktadır.

51 Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 2/209.

52 İbn Mâce, *Sünen*, "Fiten" 12.

53 Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 13/208-210.

54 Bk. Fussilet 41/30-32.

55 Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Mûsâ el-Ezdî es-Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, thk. Seyyid İmrân (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421), 1/401-402.

Bu âyetle Hz. Peygamber'in teselli edildiğini vurgulayan Râzî'ye göre dünya hayatı kimlerin en itâatkâr ve Allah'a hizmette en sıkı şekilde süreklilik gösterdiğinin açığa çıkması ve cenneti hak etmeleri için geçici bir süre imtihan amaçlı yaratılmıştır. Bundan dolayı insanın dünyanın faniliğini unutmadan yaşaması gerekmektedir.⁵⁶ Kurtubî'ye (öl. 671/1273) göre dünyadaki ziynetin âlimler, yöneticiler ve erkekler olduğu söylene de asıl doğru anlam dünyada olan her şey olmasıdır. Bu âyette Hz. Peygamber teselli edilerek "Ey Muhammed dünyayı ve ehlini önemseme. Biz dünyayı ehli için imtihan yeri ve sebebi yaptık. Kimileri iman kimileri inkâr eder. İnkârları senin zoruna gitmesin ve üzmesin onların karşılıklarını vereceğiz" buyrulmaktadır. Dünya insanı kendine çeken, cezbeden özelliğe sahip olduğu için Hz. Peygamber Müslümanları dünyanın çekiciliğine aldanmamaları konusunda uyarmıştır. Allah hayatı hangi kulların daha zahid davranıp dünyayı terk edeceğini yani en iyi ameli işleyeceğini belirlemek için yaratmıştır.⁵⁷ Râzî ve Kurtubî'nin yorumlarında Hz. Peygamber'i teselli öne çıkmaktadır. Bu âyetin nazil olduğu dönemde Hz. Peygamber'le birlikte sahâbiler de teskin edilmiş ve müşriklere dünyanın çorak bir yere döndürüleceği ve sonuç olarak hayat algılarının yanlış olduğu anlatılmıştır.

Âyetin nüzûl ortamındaki mesajını farklı açıdan izah eden Nîsâbü'rî'ye (ö. 730/1329 [?]) göre Allah Teâla bu âyetle Hz. Peygamber'e "Dünya ve içindekileri, insanları sorumluluklarla imtihan etmek için yarattım. İnatçı kâfirlere nimetlerimi vermeyi kesmediğim gibi ey Muhammed sen de onları davetten vazgeçme ve onlara üzülmeye" mesajını vermektedir. Dünyada en üstünü insan olmak üzere madenler, bitkiler ve hayvanlar olmak üzere üç temel varlık vardır. Ahsen-i amel dünyanın ziynetlerine meyletmekten uzak kalarak zahit davranmaktır.⁵⁸ İbn Cüzey de (öl. 741/1340) ilgili âyetin tefsirinde zahitliğe ve dünyanın faniliğini vurgulamaktadır.⁵⁹ Râzî, Kurtubî ve Nîsâbü'rî'nin Hz. Peygamber'i teselli ve yönlendirme yönündeki izahları bağlam ve muhatapları dikkate almanın âyetler hakkında bizlere ne tür ufuklar açacağını göstermektedir.

Âyetin Hz. Peygamberle ilgisini göz ardı etmeyen Bikâî'nin izahına göre 6. âyetle Hz. Peygamber'in müşriklerin imanları için kendini helak derecesinde üzdüğü anlatıldıktan sonra onu teselli etmek ve hidayetini ancak Allah'ın kudretinde olduğu açıklanması için 7. âyetle dünyadaki nimetlerin gözleri okşayıp, nefisleri heyecanlandırdığı beyan edilmiştir. Daha sonra bütün bunların yaratılma sebebinin insanın gizli duygu, zaaf ve yönlerinin açığa çıkarılması için birer imtihan aracı oldukları ve kimin Rabbine en ihlâslı amel edeceğinin belirlenmesinin amaçlandığı anlatılmıştır. Dünya hayatının zâhiri, oyun ve eğlence olan yönü nefis ve hevâya uygun olduğu için caziptir. Zühde, dünyadan yüz çevirmeye bakan yönü ise Yaratıcının ilmine ve ölümden sonra tekrar diriltmeye gücünün yettiğine davet etmektedir. Ancak bu bilgi ve duyuş hevânın etkisiyle akıllardan gizli kalmaktadır. Bundan dolayı diğer âyetle dünyanın bütün ziynetlerinin yok edilerek kıyametle bitkisiz bir araziye dönüştürüleceği ve hesabı gerçekleşeceği anlatıldı.⁶⁰ Bikâî'nin te'vilinde imtihanın insanın gizli yönlerinin açığa çıkarılması diğer ifadeyle farklı açılardan imtihanla

⁵⁶ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 21/81-82.

⁵⁷ Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 13/207-210.

⁵⁸ Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-Kummî en Nîsâbü'rî, *Tefsîru ğarâibi'l-Kur'ân ve rağâibi'l-furkân* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 4/406.

⁵⁹ Muhammed b. Ahmed b. Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 1/502.

⁶⁰ Bikâî, *Nazmu'd-dürer*, 12/12-15.

insanın her açıdan denenmesi ve hevâya tabi olmanın gerçeği görmeye bir perde oluşturarak insanı yanlış yönlendirdiği açıklanmaktadır. İnsanın imtihanının önemli bir boyutunu hevâ ve hevâye tabi olmama oluşturduğu için bu yorumlar önem arz etmektedir. Benzer hususlara dikkat çeken Elmalılı'ya (1872-1942) göre bugün göz kamaştırıcı o ziynetler, yarın bakarsın dün yokmuş gibi harâb-ü tûrâb olup gidecek. Onun için güzel amel, o fâni ziynetlere değil, O'nun bâki olan Hâlıkna hizmet etmektir. Binaenaleyh o helâk olacıklara esef ile üzülmemeli, vakit geçirmemeli ve bu imtihan meydanında en güzel amele çalışmalıdır.⁶¹ Kur'ân'ın insanı nefis ve hevânın etkisinden kurtararak olgunlaştırma amacıyla inzal edildiğini düşündüğümüzde nefis ve hevâya cazip gelen her bir hususun ciddi imtihan konuları olduğu ve insanı ahsen-i amelden uzak tuttuğu söylenebilir. Bu âyetlerde dünyanın ziyneti vurgulandığı için tefsirlerde zühd konusunun öne çıktığı görülmektedir. Burada anlatılan zühdün dünyadan el etek çekmek ve inzivaya çekilmek değil Hz. Peygamber ve sahabenin hayatında olduğu gibi dünyevileşmeye direnmek, kalben ahirete ve Cenâb-ı Hakk'ın rızasına yönelmek olduğu anlaşılmaktadır. Diğer ifadeyle dengeli zühd tavrı dünyevileşme ve sonuçları üzerine kurulu müşrik zihniyet ve yaşamı reddetmeyi ve alternatif olmayı da kapsamaktadır.

2.3. el-Mülk Sûresi 2. Âyet: Ölüm ve Hayatın İnsanın Ahsen-i Amele Ulaşması İçin Yaratılması

Konumuzla ilgili üçüncü âyet nüzul listesinde 77. sırada olan el-Mülk 2. âyettir. Sûrenin birinci âyetinde mutlak hükümlerinin elinde olduğu Allah Teâlâ'nın yüce, aşkın, cömert ve her şeye kadîr olması beyan edilmektedir. İkinci âyette ise "Hanginizin en iyi davranacağı/ahsen-i amel işleyeceğini sınamak için ölümü ve hayatı yaratan O'dur. O, güçlüdür, çok bağışlayıcıdır" buyrulması varlığın amacı anlatılmaktadır. Bu âyette konuyla ilgili diğer iki âyetten farklı olarak hayat ve ölümden bahsedilmektedir.

Mukâtil b. Süleymân'ın nakline göre İbn Abbas (öl. 68/687-88) "Hayat ve ölüm kimin farzları en iyi şekilde yerine getireceği belirlenmesi için yaratılmıştır" demiştir.⁶² Mâtürîdî'ye (öl.333/944) göre ölüm insanların korktuğu, hayat ise sevip rağbet ettikleri bir durumdur. Bu imtihan kimin şerden en çok korkup uzak duracağını ve hayra en çok rağbet edeceğini tespit etmek için yapılmaktadır. Ebedi ölüm, ebedi azaptır. Ebedi hayat ise cennettir. Bu durumda ölüm ebedi azaptan korkutmak, hayat ise ebedi hayata teşvik ve rağbet ettirmek için var edilmiştir. İnsanın rağbeti doğru olana olduğunda ameli güzel, rağbet ve korkusu yanlış olduğunda ameli kötü olur. Ölüm ve hayat insanın bunları tefekkür edip ders alması için yaratılmıştır.⁶³ Mekkî b. Ebî Tâlib'in (öl. 437/1045) izahına göre Yüce Allah dirilerin hayatının son bulması için ölümü, ölümlerin dirilmesi için de hayatı sizi imtihan ederek hanginizin en iyi ameli işleyeceğini belirlemek ve ona göre ahirette karşılık vermek için yaratmıştır.⁶⁴ Bu müfessirlerin izahlarında ölüm ve hayatın farzların en iyi şekilde yerine getirilmesi, ahsen-i ameile ulaşmak ve ölümden ders

⁶¹ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, 2000), 5/370.

⁶² Mukâtil, *Tefsîr*, 3/381.

⁶³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 5/188-189.

⁶⁴ Ebu Muhammed Mekkî b. Ebî Talib, *el-Hidaye ilâ bulûgi'n-nihâye* (Câmiatü's-Şârika Külliyyatü'd-Dirâsâtü'l-Ulyâ ve'l-Bahsî'l-İlm, 2008), 7590-7591.

alarak ebedi hayatın yaşanacağı cennete rağbet etmenin önemine dikkat çekilmektedir.

Sülemî'ye göre ahsen-i amel "istikamet sahibi olmak", "ameliyle övünmemek", "tevekkül sahibi olmak", "nefsinin ayıplarını ve Allah'a giden yolu en iyi bilmek" gibi anlamlara gelmektedir.⁶⁵ Bu durumda imtihanın amacı bu vasıfta insanların ortaya çıkması olmaktadır. Kuşeyrî imtihanın insanların deneme ve sıkıntı anlarında sabır; nimet vakitlerinde şükür hallerinin açığa çıkması için yaratıldığını kaydetmektedir.⁶⁶ Bu yorum Mâtürîdî'nin "İbtîlâ gizli olanın zâhir olması, gâib olanın huzura gelmesi içindir" yorumuyla örtüşmektedir. Bu durumda insan, çok farklı duygu, düşünce, alışkanlık, yönelim ve zaafların olduğu bir kapalı bir kutu gibi olmaktadır. İmtihanın devamlı ve çok farklı konularda olması insanın her yönden denenmesini ve kendi gerçekliğiyle yüzleşmesini sağlamış olmaktadır.

Zemahşerî'ye göre amelın en iyisi en ihlâslısı ve en doğrusu demektir. Amel ihlâslı olur ancak doğru yapılmazsa veya şeklen doğru olup ihlâslı olmazsa kabul edilmez. Amelin halis olması sadece Allah rızası için yapılmasıdır. Doğru olması ise sünnet üzere olmasıdır. Bir sahâbî bu âyeti okunup ahsen-i amelın anlatıldığı kısma geldiğinde Hz. Peygamber, "Allah hayatı ve ölümü hanginizin en iyi akla sahip olacağını, haramlardan en çok sakınanınız (vera' sahibi olanınız) ve Allah'a itaatte en hızlı olanınızı belirlemek için yarattı" buyurmuştur. Hz. Peygamber bu hadisiyle imtihanın "Allah'ı bilmede en akıllı olan/en iyi bilen ve O'nun amaçlarını/hedeflerini en iyi anlayanın belirlenmesi için yaratıldığı" anlamını kastetmiştir. Âyetin sonunda Allah'ın azîz ve gafûr olduğunun beyanı kötü amel işleyen her zaman galip, azîz olan Allah'ı aciz bırakamayacağı ve günahkârlardan tevbe edenleri bağışlayacağını açıklamaktadır.⁶⁷ Zemahşerî'nin izahında güzel amelın sünnet üzere ihlâsla yapılması gerektiği aksi takdirde kabul edilmeyeceği ve akli iyi kullanma vurgulanmaktadır. Zemahşerî'nin sünnete uygun ihlâslı amel tanımı kısa olmakla birlikte çok geniş anlam içermektedir.

Râzî'ye göre ibtîlâ, insanın itaat mi yoksa isyan mı edeceğini tecrübe ve imtihan etmektir. Ahsen-i amelın ne olduğu konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. 1. En ihlâslı ve en doğru, sünnet üzere yapılan ameldir. 2. Katâde'den (öl. 117/735) nakledilen rivayette "aklı tam olmak" vurgulandığı ve ameller akıl üzerine terettüb ettiği için ahsen-i ameli "en kâmil akıl" diye açıklamak uygun olur. 3. Hasan-ı Basrî'den (öl. 110/728) "Hanginiz dünyada en zahit olacağı açığa çıksın diye yaratılmıştır."⁶⁸ Râzî'nin naklettiği yorumlarda ihlâs, aklın kemâli ve zühdün vurgulandığı görülmektedir.

İbn Cüzey'in izahına göre mülk Allah'ındır. O, mülkten küçük bir payı ölümlü dünyadaki fâni insanlara emaneten nasıl davranacaklar diye vermektedir. Dünya ehli ölümlü oldukları için âyetteki mevzin dünyayı; ahiret bâkî olduğu için de ayetteki hayatın ahireti anlattığı söylenmiştir.⁶⁹ İbn Kesîr'e (öl. 774/1373) göre âyette en hayırlı amel kastedilmiştir. Muhammed b. Aclân'ın (ö. 148/765) da dediği gibi ayette

⁶⁵ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 2/339-340.

⁶⁶ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 3/337.

⁶⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/479-480.

⁶⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 30/56.

⁶⁹ Kelbî, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*, 2/466-467.

çok amel değil en iyi amel vurgulanmıştır.⁷⁰ Naklettiğimiz görüşlerde de dünyanın faniliği öne çıkmaktadır. el-Hümeze sûresinde de anlatıldığı gibi insan dünyevileşip ölümü unuttuğunda sahip olduğu mal ve mülkün kendisini ebedi kılacağını zannederek hakikatten uzaklaşmakta ve azaba müstehak olmaktadır.⁷¹ Bu durumda hayatı doğru anlamının ve ahsen-i amele sahip olmanın ilk şartının fani hayattan çok ölümü dikkate almak olduğu anlaşılmaktadır.

Konuyu mânevî makamları da dikkate alarak açıklayan Bursevî'ye göre âyetteki "ahsen" kelimesi lafzî olarak mukarrabûnun ameline, işâreten ise ebrâr, kâfirler ve münafıklar gibi mukarrabûnun dışındakilerin hal ve amellerine işaret etmektedir. İnsanın niyeti boşlukta kalmaz. Eğer bir insanın dil ve kalbindeki niyeti dünyaya yönelik ise bu niyet ve amel açısından kötü durumda olan kâfirlerin halidir. Eğer bir kişinin dildeki niyeti ahiret, fakat kalbindeki niyeti dünya ise bu söz ve amel açısından en kötü durumda olan münafıkların halidir. Eğer kişinin hem söz hem de kalbindeki niyeti ahiret ise bu ebrâr makamında olanların güzel halidir. Eğer bir kişinin dil ve kalbindeki niyeti sadece Allah'ın vechi/rızası ise bu en güzel hal olan mukarrabûnların halidir. Âyette "hasen/iyi" değil de "ahsen/en iyi" buyrulduğu için mukarrabûnden olmak en büyük maksat olmaktadır. "Ahsen-i amel en ihlâslı ameldir" şeklindeki görüş de en yüce maksat olan Allah rızasını hedeflediği ve hadislerde de ihlâslı olmayan amelin kabul edilmeyeceği açıklandığı için doğru bir izahtır. Hz. Peygamber'in namazını düzgün kılmayan/ikame etmeyen bedeviye "Kalk namazını tekrar kıl" demesi⁷² de ihlâslı olmayan ibadetlerin geçerli olmadığını anlatmaktadır. Allah Teâlâ da riya ve nifak ehlinin amellerini kabul etmemektedir.

Ayrıca âriflerden "ahsen-i amel kişinin amelini unutmastır" şeklindeki görüşler de ihlâsın mertebelerini anlatmaktadır. İhlâs sadece havvâsın ulaşabileceği Yüce Allah'ın büyük sırlarından bir sırdır. İmtihandan amaç en iyi amelleri işleyen ortaya çıkarılması olduğu için imtihan çok farklı konularda olmaktadır.⁷³ Bursevî'nin yorumlarının daha önce aktarılan bütün izahları kapsadığı ve ek olarak da açıkça mukarreb ve ebrâr gibi manevi olarak üst makamlarda olanlardan bahsettiği görülmektedir. Bursevî'nin ahsen-i amel ile mukarrabûnlar arasında ilişki kurması ve âyeti bu eksende tefsir etmesi de dikkat çekicidir. Vâkıa sûresinde Allah'a en yakın olan kulların sâbikûn ve mukarrabûn olarak tavsif edilmekte ve en özel lütuflara mazhar olacakları anlatılmaktadır.⁷⁴ Bu durumda ahsen-i amel işlemenin kişiyi ihsân makamına ulaştırdığı, bunun da Allah'a kurbiyeti anlattığı dolayısıyla bu mü'minlerin Allah'ın seçkin kulları olduğu anlaşılmaktadır.

Şevkânî'ye (öl. 1250/1834) göre imtihan sadece iyi ve en iyi amelleri değil iyi ve kötü tüm amelleri kapsamaktadır. İmtihandan asıl maksat muhsinlerin ihsânlarının kemalinin ortaya çıkmasıdır.⁷⁵ Şevkânî'nin izahlarında imtihandan asıl maksadın muhsinlerin ihsânlarının kemalinin ortaya çıkması olduğu vurgulanmaktadır. Elmalılı'nın izahına göre bu imtihan ile dünya hayatını doğru

⁷⁰ Ebu'l-Fidâ İsmâil İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid vd (Kahire: Müessesetu Kurtuba, 1421), 14/71.

⁷¹ el-Hümeze, 104/1-9.

⁷² Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre et-Tirmîzî, *Sünenu't-Tirmîzî*, ed. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Salât" 110.

⁷³ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 10/77-78.

⁷⁴ el-Vâkıa 56/10-26.

⁷⁵ Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, thk. Abdurrahman Umeyra (San'a: y.y., t.s.), 5/343-344.

anlayanlar mertebeden mertebelere yükselecek, bâtila gidenler mülk-i ilahide tenzili mertebe veya muvakkaten veya müebbeden tard ve hasil-ı amellerine göre mahrumiyetler, zillet ve acılara düçar olacaklardır. Allah Teâlâ'nın yanında tahsin olunup rızasına erilmeğe, hayatta bulunan ve gelecek olan kavimlerin hayattan hakiki intifa ve istifadesine daha elverişli zâhir ve bâtın da daha doğru, daha halis iş gören kim olduğu hakikati hakkıyla tebeyyün etsin diye imtihan var edilmiştir. Buradaki en güzel amel, iman, ilim, niyyet, ihlâs gibi kalbi ve batını amellerle dil ve sair cevrihten sudur eden güzel amellerin hepsine şamildir. Allah şeytanları, onların yoluna giden kâfirleri aziz ismiyle zelil edecek, ahsen-i amel işleyenleri ğafur ismiyle affedecektir.⁷⁶ Elmalî'nin izahlarında da ahsen-i amel kalb ve organların birlikteliğiyle ortaya çıkacağı, bu hayatta ehl-i imanının mertebeden mertebeye yol kat edeceği belirtilmektedir. Bu durumda ahsen-i amel ve bu amelin kişiyi ulaştırdığı mertebenin en üst makam olduğu farklı şekilde vurgulanmış olmaktadır.

Mevdûdî'ye göre "hangi insanın en iyi ameli işleyeceği" cümlesi pek çok gerçeğe işaret etmektedir. Birincisi, ölüm ve hayat Allah'tandır. Hiç kimse bir başkasına hayat veremez, ölüm de getiremez. İkincisi, kendisine iyilik ve kötülük yapabilme kudreti verilen insanın yaratılışı maksatsız değildir, bilakis Allah onu imtihan etmek maksadıyla yaratmıştır. Bu hayat insana bir imtihan süresidir ve ölüm bu sürenin sona ermesi demektir. Üçüncüsü, Yaratıcı'nın bu süreyi (fırsatı) insana vermesinin nedeni, onun iyi mi, kötü mü olduğu dünyada fiilen ispatlansın dıyedir. Dördüncüsü, hangi davranışın iyi veya kötü olduğunu belirtmek yetkisi ancak Yaratıcı'ya, yani imtihanı yapan Zat'a aittir. Bundan dolayı kulun hangi amellerin Allah katında makbul olduğunu bilmesi gerekir. Beşincisi, bu imtihanın kendiliğinden çıkan sonuca göre, herkes yaptığı davranışın karşılığını (ceza ve mükâfat) mutlaka görecektir. Çünkü bu karşılık olmasaydı, bu imtihanın bir anlamı olmazdı.⁷⁷

el-Mülk sûresi 2. âyette ölüm hayattan önce zikredilmektedir. Râzî, âyette niçin önce ölümün, sonra hayatın zikredildiğine dair farklı görüşleri nakletmektedir. Birincisi, insan nutfe, alak ve mudga halinde ölü sayılır. Ruh üflendiğinde canlandığı için; ikincisi, ölüm ile fâni olan dünya hayatı, yaşama ile ebedî olan ahiret hayatı kastedildiği için; üçüncüsü, Hz. Peygamber'den nakledilen bir hadiste mahşerde ölüm bir koç şeklinde kurban edilecek ve sonra ebedi hayat başlayacağı için; dördüncüsü ise ölüm insanları hayırlı amellere teşvik edip yönlendiren en etkili konu olduğu için önce ölüm zikredilmiştir. Râzî'ye göre âyetteki takdim ve te'hirin sebebi de dünya hayatının ölümlü; ahiretin sonsuz olmasındandır.⁷⁸ Râzî'nin ölümün önce zikredilmesi konusundaki görüşlerde dünyanın faniliği vurgusu öne çıkmaktadır. Bu vurgu genel olarak Kur'ân'ın, özel olarak da âyetin anlamıyla örtüşmektedir. İnsanın yaşadığı yanlışların çoğunun ölümün unutulmasından diğer ifadeyle dünyevileşmekten kaynaklandığını düşündüğümüzde âyetin lafız tertibinin ve mesajlarının ne kadar anlamlı olduğu görülmektedir.

Nîsâbûrî'ye göre ölümden sonra hayat vardır. Bu hayatta fakir, zengin, köle ve efendi eşit olacak ve sadece yapılan hayırlar/iyilikler fayda verecektir. Âhiretteki bu takdim te'hir insanları iyi ameller işlemeye ve haramlardan uzak durmaya çağırmaktadır.⁷⁹ Şevkânî'ye (öl. 1250/1834) göre eşyada asıl olan adem olduğu için

⁷⁶ Yazır, *Hak Dini*, 8/110, 113-114.

⁷⁷ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 6/416.

⁷⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30/56.

⁷⁹ Nîsâbûrî, *Tefsîru ğarâibi'l-Kur'ân ve rağâibi'l-furkân*, 6/325.

âyette önce ölüm zikredilmiştir. Hayat yokluğa arızı olarak eklenmiştir.⁸⁰ Şevkânî'nin izahlarında eşyada asıl olanın adem olduğunu vurgulaması önem arz etmektedir. Bu durumda âyet dünyaya bağlanan insana ölümü hatırlatmakta ve fani hayatla kalbi bağını keserek ebedi hayattaki en üst manevi makamlara ulaşmanın yolu olarak ahsen-i amele teşvik etmiş olmaktadır.

Âyette niçin önce ölümün zikredildiğiyle ilgili olarak diğer tefsirlerdeki görüşlerin nakledildiği *Kur'ân Yolu* tefsirinde sonuç olarak şunlar kaydedilmektedir: "...Bizce de isabetli olan yoruma göre ölüm insanlara hayatın sorumluluğunu hatırlattığı, onları iyi işler yapmaya teşvik ettiği ve bir uyarıcı olduğu, nihayet insanda "imtihan" sorumluluğunu daha canlı tuttuğu için âyette ölüm önce zikredilmiştir. Nitekim hayat bir hayırlı faaliyetler alanı, ölüm ise bu faaliyetlerin karşılığının verileceği ebedî varlık sahnesine geçişi sağlayan dönüm noktası, Hz. Peygamber'in de belirttiği gibi bir uyarıcıdır. İfadenin akışına ve lafız güzelliğine daha uygun olduğu için "mevt" (ölüm) kelimesinin önce geldiği de düşünülebilir.⁸¹ Mevdûdî'nin ve *Kur'ân Yolu* tefsirinde kaydedilen yorumlarda hayatın amacı ve imtihanın hikmetinin öne çıktığı görülmektedir.

Buraya kadar ele aldığımız âyetlerle ilgili yorumlarda ahsen-i amel işleminin önemi ve semereleri üzerinde duruldu. Bazı âyetlerde iyilik/hasene işleyenlerin nail olacakları mükâfatlar açıklanmaktadır. en-Nahl sûresi 30-32. âyetlerde müttakilerin cennetlik oldukları ve ölüm anlarında meleklerin onların canlarını güzel bir şekilde alarak cennetle müjdeleyecekleri beyan edilmektedir.⁸² Yunûs 26. âyette ise "Hasenât işleyenlere husnâ/en güzel karşılık ve bir de ziyade var, (mahşerde) yüzlerine ne bir kara bulaşır ne zillet, onlar Cennet ashabı olarak orada ebedi kalacaklardır" buyrulmaktadır. Bu âyetteki husnâ ve ziyade dünya ve ahiretteki sevaplar, kat kat mükâfatlar ve Allah'ın rızası olarak, cennet olarak açıklanmış ayrıca ziyade Allah'ı görmek olarak da tefsir edilmiştir.⁸³ Bu bilgilerden dünyada hasene işleyerek müttaki olanların dünyada, ölüm anında ve ahirette özel lütuflara ve en özel lütuf olarak da Cenâb-ı Hakk'ın cemalini görmeye müşerref olacakları anlaşılmaktadır.

SONUÇ

Ele aldığımız âyetlerde insanın ve hayatın yaratılma sebebinin ahsen-i amel işleyenlerin/kemâl mertebelerine ulaşmaların ortaya çıkması olarak beyan edilmektedir. Lafzen kısa bir ifade olan ahsen-i amelin müfessirlerin izahlarından da anlaşılacağı gibi çok geniş ve derin anlamlara sahip olduğu görülmektedir. Eğitilmek ve olgunlaşmak için hem fücûrun hem de takvanın ilham edilmiş haliyle dünyaya gelen insandan kendini gerçekleştirme, fücurdan arınması talep edilmektedir.

Âyetlerde "Kimin çok amel edeceğinin değil, en iyi amel edeceğinin vurgulanması" hedef olarak gösterilen amelin, üst bir amel olduğuna işaret etmektedir. Müfessirlerin izahlarından ahsen-i ameli en güzel niyet, istikamet, kararlılık, tevekkül sahibi olan, tûl-i emele kapılmayan, yaptığı amelleri görmeyen ve karşılığını sadece Allah'tan bekleyenlerin işleyebileceği görülmektedir. Bu durumda

⁸⁰ Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 5/343-344.

⁸¹ Hayreddin Karaman vd, *Kur'an Yolu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003), 5/416-417.

⁸² Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/579.; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 2/557.

⁸³ Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. Abdülmansûr b. Abdurrahman (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye-Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfi, ts), 2/432-433; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 2/616.

ahsen-i amel bir anda yapılan değil, uzun çabalar, nefis ve diğer olumsuz etkenlerle yapılan mücadeleler sonucunda belli olgunluğa ulaştıktan sonra yapılan en makbul ameller olarak karşımıza çıkmaktadır. Âyetlerde ahsen-i amelin hedef olarak gösterilmesi Allah'ın mü'min kuldân istediği seviyenin yüksek olduğunu, dolayısıyla hedeflenen Müslümanlığın ciddiyet, ihlâs ve istikamet gerektirdiği anlaşılmaktadır. Bu konular yeterince dikkate alınmadığında niyet, ibadet ve davranışlarında çok farklı eksiklik ve problemleri olan, dolayısıyla yaratılış amaç ve hedefinden uzak Müslüman kişilikler ortaya çıkabilmektedir. İman-amel ilişkisini aşırı yorumlayan zümrelerin düştüğü yanlışlara düşmeden, Hz. Peygamber'i üsve-i hasene edinerek hayatı ve insanı bir bütün olarak kuşatarak ahsen-i amel hedefine ulaşmanın yol, yöntem ve dilinin inşa edilmesi gerekmektedir.

İnsanı yanlış sevk eden etkenleri aşarak ihlâslı bir şekilde sünnet üzere yol alanlar, mertebeden mertebeye geçerek ihsân makamına yükselmektedir. Bu mertebenin kulu özel ikram ve lütuflara mazhar kıldığı gibi marifetullah konusunda da bilgi ve tecrübe sahibi yaptığı görülmektedir. Bu da Allah'ın belirlediği şekilde kulluk etmenin sadece şekilsel ibadetler ve bilinen sonuçlarının dışında kalbi ve ilmi konularda daha deruni sonuçlara sahip olduğunu göstermektedir. İhsân "Allah'ı görüyormuşçasına kulluğun yapıldığı" bir makam olduğu için Allah'a kurbiyeti ve Allah'ın veli kulu olmayı da içermektedir. Ayrıca ahsen-i amel hedefinin Müslümanların vasat ümmet olma yükümlülüğüyle de ilişkili olduğu söylenebilir.

Kalb, tüm düşünce ve davranışların ıslah ve ifsad merkezi olduğu için ahsen-i amele ulaşmada kalbin ve hallerinin merkezi bir konumda olduğu söylenebilir. Âyetlerde namazda huşu sahibi olunmaya;⁸⁴ oruç, hac, tesettür gibi konuların amacının takvaya ulaşmak olduğu;⁸⁵ kurbanın et ve kanının değil sadece kişinin takvasının Allah'a ulaştığının vurgulanması da⁸⁶ tüm davranışlarda en iyi olanın elde edilmesinin hedeflendiğini göstermektedir. Kur'ân'da bütün konuların kalple ilişkili anlatılması kalbin merkezi konumunu anlatmaktadır. Bazı müfessirlerin de işaret ettiği gibi kalb ve kalbin amelleri konularının daha dikkatli düşünülmesi ve ihmal edilmemesi gerektiği anlaşılmaktadır.

Kur'ân bir bilgi kaynağı olmaktan öte insanın ve hayatın varlığının amacını ve kemale ermenin yolunu peygamberler ve salih insanlar örneğinde açıklayan bir hayat rehberidir. Bundan dolayı fikri ve ilmi faaliyetlerin salt epistemolojik tarzda değil, insanın yaratılış amacı olarak ahsen-i amel ve ihsân konuları ihmal edilmeden yapılması gerektiği görülmektedir.

Ahsen-i amel, ihsânla ve manevi mertebelerle ilgili açıklamalar Kur'ân'ı, insanı ve yaratılış amacını anlamaya ve istenilen hedefe ulaşmaya çalışırken sadece fıkıh, kelim, hadis ve tasavvuf gibi bir ilim ve usule bağlı kalma tarzındaki parçacı yaklaşımların yeterli olmadığını göstermektedir.

Hûd sûresi 7. âyette Allah'ın kudreti, müşriklerin dirilişe inanmaya ve Kur'ân'a sihir demeleri; el-Kehf sûresi 7. âyette dünyanın çekiciliği ve faniliği; el-Mülk 2. âyette ölüm ve hayat konularının öne çıktığı görülmektedir. Bu âyetlerde vurgulanan hususların insana yaratılış amacını, hakikati bulma yolunu ve hakikate sadık kalarak

⁸⁴ el-Mü'minûn 23/2.

⁸⁵ Bk. el-Bakara 2/183; el-Bakara 2/197; el-A'raf 7/26.

⁸⁶ el-Hac 22/37.

zihni ve ameli tüm yanlışlardan uzak durmada temel olan bilgileri öğrettiği söylenebilir.

Âyetlerin Mekke’de nazil olduğunu dikkate aldığımızda müşriklerin inkâr ve tepkilerine üzülen Hz. Peygamber’in teselli edildiği ve onların inkârına çok üzülmemesi konusunda uyarıldığı anlaşılmaktadır. Bu uyarı ve teselliler aynı ortamı paylaşan sahâbileri de kapsamaktadır. Âyetlerde hayat ve imtihanın anlamı açıklandığı için Hz. Peygamber ve sahabilere “Siz vahiyle hayatı ve var oluş amacınızı doğru anladığınız için hak yoldasınız, bunda sabit kalın, imtihanı kazanıyorsunuz”; kendilerini üstün ve güçlü gören müşriklere de “Siz hayatı, yaratılış amacınızı ve dünyanın ziynetlerini yanlış anlayıp, yanlış hayat tarzına sahip olduğunuz için kaybediyorsunuz.” mesajları verilmiştir.

Müfessirlerden Zemahşerî, Bikâî, Bursevî, Şevkânî ve Elmalılı’nın mü’minleri amelleri doğrultusunda manevi mertebelere/makamlara göre sınıflandırdıkları görülmektedir. Ahsen-i amel ve Allah’a kurbiyete giden yolun basamakları olduğu anlaşılan bu sınıflandırmalar âyetlerde herkesin anlayacağı şekilde sistematik olarak isimlendirilmemektedir. Ancak kullanılan kavramlar ve muhataplar dikkatli bir şekilde ele alındığında insanın manevi dünyasında bazı mertebelerin bulunduğu anlaşıldığı için müfessirlerin bu şekilde izahlarda buldukları ifade edilebilir. Ayrıca en-Nisâ 95-96; et-Tevbe 19 ve el-Hadîd 10 gibi âyetlerde de sahabeye yönelik sınıflandırılmaların yapılması da bu konuda delil olarak kabul edilebilir.

KAYNAKÇA

- Âlûsî, Şehâbeddin Mahmud. *Rûhu’l-meânî*. thk. Mahmud Abdullah en-Nemr vd. Beyrût: İdâratü’t-Tıbbî’l-Münîriyye-İhyâu’t-Turâsî’l-Arabî, ts.
- Bikâî, Ebû’l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer. *Nazmu’d-dürer fî tenâsubi’l-âyâti ve’s-suver*. Kâhire: Dâru’l-Kütübi’l-İslâmî, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu’l-Buhârî*. ed. Bedreddîn Çetiner. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu’l-beyân*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, ts.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf. *et-Ta’rîfât*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî. Beyrût: Dâru’n-Nefâis, 2018.
- Çağrı, Mustafa. “İhsân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf el-Endelüsî. *el-Bahru’l-muhît*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd. Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1413.
- Fîruzabâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya’kûb. *Besâiru zevi’t-temyîz fî letâifi’l-kitâbi’l-azîz*. thk. Muhammed Ali Neccâr. Beyrût: el-Mektebetu’l-İlmiyye, ts.
- İbn ‘Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali. *el-Lubâb fî ‘ulûmu’l-kitâb*. thk. Adil Ahmet Abdulmevcûd vd. 20 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1419.
- İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ İsmâil. *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-‘azîm*. thk. Mustafa es-Seyyid vd. 15 Cilt. Kahire: Müessesetu Kurtuba, 1421.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdurrezzak el-Mecdî. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1431.
- İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Kâhire: Dâru'l-Ma'rife, 1426.
- Karaman vd, Hayreddin. *Kur'ân Yolu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003.
- Kelbî, Muhammed b. Ahmed b. Cüzey. *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- Kurtubî, Abdullah b. Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdu'l-Hasen et-Türkî. 24 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1427.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik. *Letâifü'l-işârât*. III Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1436.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbu't-tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Âruçi. Ankara: İslam Araştırmaları Merkezi, 2017.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. Abdulmansûr b. Abdurrahman. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye-Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfi, ts.
- Mekkî b. Ebî Talib, Ebu Muhammed. *el-Hidaye ilâ bulûgi'n-nihâye*. Câmiatü's-Şârika Külliyyatü'd-Dirâsâti'l-Ulyâ ve'l-Bahsi'l-İlm, 2008.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayanî vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Mukâtil, Ebu'l-Hasen b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Ahmed Ferid. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424.
- Nîsâbü'rî, Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-Kummî. *Tefsîru ğarâibi'l-Kur'ân ve rağâibi'l-furkân*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Polat, Hüseyin. "Kur'ân-ı Kerîm'de İhsân Kavramına Filolojik Bir Yaklaşım", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2 (Aralık 2012), ss. 113-133.
- Râzî, Fahrüddîn İbn Ziyâuddîn b. Ömer Muhammed. *Mefâtîhu'l-gayb*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1401.
- Semerkindî, Ebû Seleme. *Mâtürîdîliğin Temel İnanç İlkeleri*. çev. Ahmet Salim Kılavuz. İstanbul: Endülüs, 2019.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyin b. Mûsâ el-Ezdî. *Hakâiku't-tefsîr*. thk. Seyyid İmrân. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421.
- Şeker Necmeddin - Yeksek Ferize. "Hadislerde İhsân Kavramı", *Akademik-Us* 3/1 (Eylül 2019), 15-39.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. thk. Abdurrahman Umeyra. 5 Cilt. San'a: y.y., t.s.
- Şinkîfî, Muhammed Emîn. *Advâu'l-beyân fî idâhi'l-Kur'ân bi'l-Kurân*. 9 Cilt. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1426.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

- Tirmîzî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmîzî*. ed. Bedreddin Çetiner. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, 2000.
- Yüce, Mustafa. "İnanç-Ahlak İlişkisi Bağlamında İman, İslâm ve İhsân Kavramları", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/2(Aralık 2013), 111-148.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyye, 2008.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2008.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Güz/Autumn, 2021, 8 (2), 885-907

HADİSLERDE ÇOCUK VE ÇOCUKLUK
Children And Childhood in Hadith

İsmet Ayşegül YILDIRIM

Kur'an Kursu Öğreticisi DİB İstanbul Müftülüğü, Türkiye. e-Mail: iaysegul.yildirim@hotmail.com Orcid No: 0000-0002-8745-8852. (Sorumlu Yazar).

Ayhan ÖZ

Doç. Dr. İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Bilim Dalı, Türkiye. e-Mail: ayhanoz37@hotmail.com Orcid No: 0000-0003-4597-1970.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received:	18/10/2021
Kabul Tarihi / Accepted:	01/12/2021
Yayın Tarihi / Published:	30/12/2021
Cilt / Volume:	8
Sayı / Issue:	2
Sayfa / Pages:	885-907

Atıf / Cite as: Yıldırım, İ. Ayşegül & Öz, Ayhan. "Hadislerde Çocuk ve Çocukluk" [Children And Childhood in Hadith]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/2 (2021), 885-907.

Doi No: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.1011520>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Authors declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (2) 2021: 885-907

HADİSLERDE ÇOCUK VE ÇOCUKLUK*

İsmet Ayşegül YILDIRIM**

Ayhan ÖZ***

Öz

Çocukluk, insan yaşamının önemli bir dönemidir. İnsanın saf bir tabiatla dünyaya geldiğini, onun eşref-i mahlukat olduğunu söyleyen İslam dininin etkisiyle çocukluk ayrı bir kıymet ve önem kazanmıştır. İslam'da çocuğa verilen değer en açık delillerini Hz. Peygamber'in sözlü ve fiili sünnetinde bulmak mümkündür. Hz. Peygamber uygulamalarıyla hem kendi dönemine hem de günümüze ışık tutmuş, çocuğun değerli olduğunu ortaya koyarak çocukluğun ayrı ve önemli bir dönem olduğunu asırlar öncesinden model olarak göstermiştir. Bu çalışmada, hadislerde yaş itibarıyla "çocuk" kavramı, çocuğun bakımı, terbiyesi, eğitimi, çocuklukta oyun, erkek ve kız çocuğuna karşı takınılacak tavır gibi konular bağlamında hadisler değerlendirilecek; hadislerde çocuğun değeri ve çocukla iletişim konuları ele alınmaya çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Çocuk, Çocukluk, Hadis, Sünnet, Hz. Peygamber

Children And Childhood in Hadith

Abstract

Childhood is an important period of human life. Childhood has gained a special value and importance under the influence of the religion of Islam, which states that man is born with a pure nature and that he is a noble creature. It is possible to find the clearest evidence of the value given to children in Islam in the verbal and actual sunnah of the Prophet. With his practices, the Prophet shed light on both his own time and today, revealing that the child is valuable and showing that childhood is a separate and important period as a model centuries ago. In this study, hadiths will be evaluated in the context of issues such as the concept of "child" in terms of age, childcare, upbringing, education, childhood games, and attitudes towards boys and girls; In the hadiths, the value of the child and the issues of communication with the child will be discussed.

Key words: Child, Childhood, Hadith, Sunnah, Prophet

Structured Abstract: Childhood is accepted as a process that starts with birth and continues until adolescence. Anyone living in this period is also called a "child" and is considered to have different characteristics from adults. This period is a sensitive period that everyone who is interested in children from past to present, both professionally and in many ways, tries to define it from their own perspective. The

* Makale Etik Kurul İzni gerektirecek bir unsur taşımadığına, yazarlar arasında çıkar çatışması olmadığına ve makalenin hazırlanmasında herhangi bir maddi destek alınmadığına dair yazarların yazılı beyanları bulunmaktadır.

** Kur'an Kursu Öğreticisi DİB İstanbul Müftülüğü, Türkiye. e-Mail: jaysegul.yildirim@hotmail.com Orcid No: 0000-0002-8745-8852. (Sorumlu Yazar).

*** Doç. Dr. İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Bilim Dalı, Türkiye. e-Mail: ayhanoz37@hotmail.com Orcid No: 0000-0003-4597-1970.

concepts of child and childhood have always existed in all societies throughout history, but the meaning ascribed to the concept of child and childhood by each society has varied in the historical process. The socio-cultural structures that have changed over the centuries, especially from the ancient period to the present, have also laid the groundwork for the diversity in the perception of childhood.

Childhood history is generally addressed in studies over three periods; Ancient Age, the Middle Ages and the Modern Age. It is stated in the sources that there is not enough information about the approach to the child in the Ancient Age; however, it is mentioned that in this age, children are expected to think like the elderly and display mature behaviors. In the Middle Ages, the situation was not much different. In fact, Elkind, who conducts research on childhood history, claims that the situation of children in this period was worse than in the First Age, and that the image of the child was not seen as different from movable property. Again, it is seen that the original sin belief of the Church had an effect on the negative childhood perception of this period. In the Middle Ages, it was believed that the child was born with a sinful nature, therefore, from the moment he was born, he was subjected to strict discipline and suffered bitter experiences in order to get rid of this sin. One of the names with the most remarkable view on the understanding of childhood in the Middle Ages is the French demographer Philippe Ariès. In his work, Ariès claimed that there was no idea of childhood in the Middle Ages, that the concept of childhood was a modern concept that constructed in the West in the 17th century. In fact, the basis of this claim is hidden in the sense that the Middle Ages had for Western civilization. It is because the Middle Ages is a "dark" age for the West. From the 17th century onwards, with the influence of modernity and the work of moralists such as John Locke and J.J. Rousseau, there has been a softening in the treatment of children, the child's sinful nature has turned into innocence, childhood has begun to separate from adulthood, and towards the 21st century, the perception of childhood has changed from negative to positive. However, studies on childhood history were written with a Western perspective and there was no information about the situation of the child in the Islamic world at that time. Claims such as the lack of awareness of childhood in the Middle Ages and that it only emerged in the 17th century should be associated with Western childhood history; it should not be generalized as if this is the case all over the world.

When the Islamic world in the Middle Ages is examined, it is seen that this period is not a dark age; on the contrary it is a golden age for Muslims. This is also the case from the point of the child. As a matter of fact, it is stated in the sources that the child's perception has changed under the influence of Islam in the Jahiliyyah Arab society, where the child didn't receive the value, even he sometimes was exposed to practices such as being buried. Islam caused a radical change in the perception of the child. In Islamic tradition, unlike the medieval European societies, the innocence of the child came to the foreground and special importance was given to childhood period. Both with the verses and the Sunnah of the Prophet, Islam has created an awareness not only in the society in which he was born but also in the next centuries that the child is valuable and childhood is a special period.

The transmission of the practices, sayings and warnings of the Prophet, who is an exemplary personality in the Islamic world, regarding children has been through hadiths, and in a broader sense, the sunnah. The Prophet set an example for humanity in his behavior towards children, in his communication with them, and in the love he felt for them, as in all other matters. When the Sunnah of the Prophet is examined, the communication he established with both his own children and the children of the companions contains many examples showing the influence of Islam in the childhood history. It is seen that in the lands where Islam spread fourteen centuries ago, the practices of the Prophet towards children were moderate and children were considered valuable. Therefore, childhood did not emerge under the influence of the West in the

17th century, as Philippe Ariès said; because, the awareness of the childhood could be observed in the Sunnah of the Prophet ten centuries before the West.

Key words: Child, Childhood, Hadith, Sunnah, Prophet

GİRİŞ

Genel anlamda çocukluk, doğumla başlayan ve ergenlik çağına kadar devam eden bir süreç olarak kabul edilmekte ve bu dönemi yaşayan kimseye de “çocuk” denilmektedir.¹ Çocuk; ruhsal, sosyal, fiziksel ve psikolojik açıdan olgunluğa ulaşmamış, zaman içinde büyüme ve gelişme gösteren kişi olarak görülmektedir.² Uluslararası sözleşmelere ve yasalara göre on sekiz yaş öncesindeki herkes çocuk kabul edilmektedir.³ Çocukluk dönemi insan yaşamının en önemli, en kritik ve en masum zaman dilimi olarak değerlendirilebilir. Bu dönem, geçmişten günümüze hem mesleki olarak hem de pek çok açıdan çocukla ilgilenen herkesin kendi bakış açısından tanımlamaya çalıştığı hassas bir dönemdir. Çocuk ve çocukluk kavramları esasında tarih boyunca bütün toplumlarda daima var olmuş ancak her toplumun çocuk ve çocukluk kavramına yüklediği anlam tarihsel süreç içinde çeşitlilik göstermiştir.⁴ Nitekim her dönemde var olan çocukluk kavramı, toplumsal bir kavram olup, farklı toplumlarda, aynı toplumun farklı kesimlerinde ayrı anlamlar taşımış, aynı zamanda bütün toplumsal kavramlar gibi toplumun norm ve değerlerinden etkilenmiştir.⁵ Özellikle Antik dönemden günümüze yüzyıllar içinde değişen sosyo-kültürel yapılar çocukluk algısındaki çeşitliliğe de zemin hazırlamıştır.

Çocukluk tarihi ile ilgili çalışmalar incelendiğinde, bu çalışmaların Batı kaynaklı olduğu ve konunun Batılı bakış açısıyla ele alındığı görülmektedir. Bu çalışmalarda genel hatlarıyla çocukluk tarihi; Antik Çağ, Orta Çağ ve Modern Çağ’da çocukluk olmak üzere üç dönem üzerinden ele alınmaktadır.⁶ Antik Çağ’da çocuğa yaklaşımın nasıl olduğuna dair yeterli bilginin bulunmadığı⁷; bununla birlikte bu çağda çocukluk döneminin bebeklik ile yaşlılık arasında yer alan her çağı içeren bir dönem olduğu⁸ ve

¹ Mehmet Akif Aydın, “Çocuk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993), 8/361.

² Bk. Haluk Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2019).

³ Çocuk Haklarının Kullanılmasına İlişkin Avrupa Sözleşme (ÇHKİAS), Avrupa Konseyi (1996); Çocuk Haklarına Dair Sözleşme (ÇHDS), UNICEF Türkiye, (2004).

⁴ Sinem B. Uğur, “Geçmişten Günümüze Şekillenen Çocukluk Algısı ve Çocuk Yetiştirme Pratikleri”, *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 45 (2018), 244.

⁵ Mehmet Sağlam- Neriman Aral, “Tarihsel Süreç İçerisinde Çocuk ve Çocukluk Kavramları”, *Çocuk ve Medeniyet Dergisi* 2 (2016), 44.

⁶ Bk. Peter N. Stearns, *Çocukluğun Tarihi*, ed. Merve Demir, çev. Hilal Dikmen- Büşra Uçar (İstanbul: Dedalus Yayınları, 2018); Mehmet Toran, “Çocukluğun ve Erken Çocukluk Eğitiminin Tarihi ve Kuramsal Temelleri”, *Okul Öncesi Eğitime Giriş*, ed. Neslihan Avcı-Mehmet Toran (Ankara: Eğiten Kitap, 2012).

⁷ Sağlam- Aral, “Tarihsel Süreç İçerisinde Çocuk ve Çocukluk Kavramları”, 44.

⁸ Uğur, “Geçmişten Günümüze Şekillenen Çocukluk Algısı ve Çocuk Yetiştirme Pratikleri”, 228.

çocuğun yedi yaşından itibaren yetişkin olarak kabul edildiği⁹ çalışmalarda belirtilmektedir. Antik Çağ'da çocuk; güç, soyun devamlılığı, hükümdarlıklar arası evlilikle kurulan bağın işareti olarak kullanılmakta ve hatta bazı uygarlıklarda ise ölüm sonrası güzel bir hayatın garantisi olarak görülmekteydi. Örneğin Sümer inancına göre çocuğun fazla olması öbür dünyada rahat yaşamının anahtarı yani ölüm sonrası yaşamın güvencesiydi.¹⁰ Bu bağlamda Antik Çağ'da çocuğun adeta bir yatırım aracı olarak görüldüğü söylenebilir.

Orta Çağ'da da durum çok farklı değildir. Hatta çocukluk tarihi üzerine araştırmalar yapan Elkind, bu dönemde çocukların durumunun İlk Çağ'dan daha kötü olduğunu, çocuk imgesinin taşınır mal ya da mülkten farksız görüldüğünü iddia etmektedir.¹¹ Bu döneme ait yapılan çalışmalarda çocuk ölümlerinin fazla olması sebebiyle ilgili dönemde aile bağlarının zayıf olduğu, çocuk ölümlerinin erken yaşlarda sıkça görülmesi nedeniyle yetişkinliğe geçişin çok küçük yaşta başladığı, buna bağlı olarak da çocuklardan yetişkinler gibi davranmaları, onlar gibi giyinmeleri, onlar gibi çalışmaları beklendiği ve gerektiğinde cezalandırma amacıyla çocukların idam dahi edildikleri bilgisine yer verilmektedir.¹² Yine bu dönemin olumsuz çocukluk algısında Kilise'nin ilk günah inancının da etkisi olduğu görülmektedir. Nitekim Kilise'ye göre çocuk günahkâr doğmakta ve bu günahın giderilmesi gerekmektedir. Kilise'nin bu anlayışından ve uygulamalardan yola çıkarak şu söylenebilir ki Orta Çağ'da çocuğun, doğuştan günahkâr bir tabiatı olduğuna inanılmış, bu sebeple o, doğduğu andan itibaren bu günahtan kurtulmak için katı bir disipline maruz kalmış ve acı tecrübelerden geçmiştir.

Orta Çağ döneminde çocukluk anlayışına dair en dikkat çekici görüşe sahip isimlerden birisi de Fransız nüfus bilimci Philippe Ariès'tir. Ariès, çalışmasında Orta Çağ'da çocukluk fikrinin olmadığını, çocukluk kavramının 17. yüzyılda Batı'da inşa edilen modern bir kavram olduğunu iddia etmiştir.¹³ Aslında bu iddianın dayanağı Orta Çağ'ın Batı medeniyeti için taşıdığı anlamda gizlidir. Zira Orta Çağ, Batı için "karanlık" bir çağdır. Ariès'e benzer şekilde Neil Postman da çocukluğun kendine has özellikleri ile ilgili bilinçten yoksun olunması ve çocukluk döneminin yetişkinlikten ayrılmaması nedeniyle Orta Çağ'da var olan çocukluk fikrini sorgulamış ve bu çağda çocukluk kavramının olmadığını belirtmiştir.¹⁴

⁹ İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi (AUZEF), "Çocuk Edebiyatı" (Erişim 18 Kasım 2021); Toran, "Çocukluğun ve Erken Çocukluk Eğitiminin Tarihi ve Kuramsal Temelleri", 7.

¹⁰ Hatice Karakuş Öztürk, "Çocukluğun Tarihsel Gelişimi Üzerine Düşünceler", *İğdir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13 (2017), 257- 258.

¹¹ David Elkind, *Çocuk ve Toplum* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 2000), 36.

¹² Öztürk, "Çocukluğun Tarihsel Gelişimi Üzerine Düşünceler", 273.; Fulya Sormaz- Hülya Yüksel, "Değişen Çocukluk, Oyun ve Oyunağın Endüstrileşmesi ve Tüketim Kültürü", *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* (2012), 992.

¹³ Bk. Philippe Ariès, *Centuries of Childhood*, çev. Robert Baldick (New York: Alfred A. Knopf, 1962), 46-49.

¹⁴ Akt. Sağlam & Aral, "Tarihsel Süreç İçerisinde Çocuk ve Çocukluk Kavramları", 45.

17. yüzyıldan itibaren John Locke, J.J. Rousseau gibi ahlakçıların çalışmalarıyla çocuğa karşı muamelede yumuşama olmuş, çocuğun günahkâr tabiatı masumiyete dönüşmüş ve çocukluk dönemi yetişkinlik döneminden ayrılmaya başlamıştır. Batıda çocuk tarihi üzerine yapılan çalışmalar incelendiğinde 17. yy öncesinde olumsuzlanan bir çocukluk algısının olduğu, bu yüzyıldan itibaren çocukluk algısının olumlanmaya başladığı iddia edilmektedir.¹⁵ Ancak çocukluk tarihi üzerine yapılan çalışmalar, Batı perspektifiyle kaleme alınmış ve o dönemde İslam dünyasında çocuğun durumunun ne olduğu konusunda bir bilgiye yer verilmemiştir. Dolayısıyla bu çalışmalar değerlendirilirken Batı dünyası açısından değerlendirilmeli, Orta Çağ'da çocukluğa dair farkındalığın olmadığı ve bunun ancak 17. yüzyılda ortaya çıktığı türünden iddialar Batı çocukluk tarihiyle ilişkilendirilmeli; bütün dünyada durum böyleymiş gibi bir genellemeye gidilmemelidir.

Orta Çağ'da İslam dünyası incelendiğinde, bu dönemin karanlık bir çağ değil aksine altın bir çağ olarak isimlendirildiği görülmektedir.¹⁶ Bu durum çocuğa bakış itibarıyla de böyledir. Nitekim çocuğun hak ettiği değeri görmediği, hatta kimi zaman diri diri toprağa gömülmesi türünden uygulamalarla karşılaştığı Cahiliye Arap toplumunda İslamiyet'in etkisiyle çocuk algısının değiştiği kaynaklarda ifade edilmektedir.¹⁷ İslamiyet, çocuğa bakışta köklü bir değişikliğe neden olmuş, Orta Çağ Avrupa toplumlarının aksine çocuğun masumiyeti ön plana çıkmış ve bu döneme özel bir önem verilmiştir. Gerek ayet-i kerimelerle¹⁸ gerek Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarıyla İslamiyet hem doğduğu toplumda hem de yüzyıllar sonrasında çocuğun değerli olduğu ve çocukluğun özel bir dönem olduğu noktasında bir farkındalık oluşturmuştur. Çocukluk, Philippe Ariès'in dediği gibi 17. yüzyılda Batı etkisiyle ortaya çıkmamış¹⁹; Hz. Peygamber'in örnekliliği ile Batı'dan on yüzyıl önce İslam dünyasında yaşam alanı bulabilmiştir.

İslam dünyasında örnek şahsiyet olan Hz. Peygamber'in çocuklara ilişkin davranışlarının, sözlerinin ve uyarılarının aktarımı hadisler, daha geniş anlamda sünnet-i seniyye aracılığı ile olmuştur. Hz. Peygamber, her konuda olduğu gibi çocuklara davranışında, onlarla olan iletişimde, onlara duyduğu sevgide insanlığa örnek olmuştur. Hz. Peygamber'in sünneti incelendiğinde hem kendi çocuklarıyla hem de sahabe çocuklarla kurmuş olduğu iletişim çocukluk tarihinde İslamiyet'in etkisini gösteren çok sayıda örnek ihtiva etmektedir. Günümüzden on dört asır önce

¹⁵ Bk. Ariès, *Centuries of Childhood*, 46-49.; Sağlam & Aral, "Tarihsel Süreç İçerisinde Çocuk ve Çocukluk Kavramları", 45.; AUZEF, "Çocuk Edebiyatı".

¹⁶ Bk. Maurice Lombard, *The Golden Age of Islam*, çev. Joan Spencer (Amsterdam: Nort-Holland Publishing Co., 1975).

¹⁷ Beyza Bilgin, *İslam ve Çocuk* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2000), 49.; Hayati Hökelekli, "Çocuk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993), 8/356.

¹⁸ Bk. *Kur'ân Yolu* (Erişim 18 Kasım 2021), es-Sâffat 37/101; Tâhâ 20/39; el-İsrâ 17/31; el- En'âm 6/151; el-Hicr 15/53; el- Kehf 18/46.

¹⁹ Bk. Ariès, *Centuries of Childhood*, 46-49.

İslamiyet'in yayıldığı topraklarda Hz. Peygamber'in çocuklara yönelik uygulamalarının ılımlı olduğu ve çocukların değerli kabul edildiği görülmektedir.²⁰ Çocuk konusu yakın dönemde Batılı bilim insanları tarafından araştırma konusu yapıldığı ve kategorik olarak Batı'da Orta Çağ olumsuzlandığı için İslam'ın çocuğa bakışının, ona atfettiği değerın gölgede kaldığı görülmektedir. Bu durumun başlıca sebepleri olarak şunlar söylenebilir:

- Çocuk ve çocukluk tarihi konusunda Batılı bir perspektifin hâkim olması
- İslami çerçeveden çocukluğun tarihi üzerine yapılan çalışmaların oldukça kısıtlı olması ve Müslüman bilim insanlarının bu konuya yeterli ilgiyi göstermemesi
- Hz. Peygamber'in hadislerine konu olan çocukların yaş aralığının tam olarak kestirilememesi

İslam dininde çocuğa verilen değeri farklı boyutlarıyla değerlendirmek mümkündür. Gerek İslam hukukunda çocuğun anne karnında teşekkül etmesiyle miras hakkının doğması²¹, aynı zamanda çocuğun bir birey olarak kendi haklarının bulunması²², gerek fıkıh alanında çocuğa mahsus fikhî kitapların yazılması²³, gerekse çocukluk döneminde farklı yaş aralıkları için özel isimlerin kullanılması²⁴ çocuğun ayrı bir kategori olarak ele alındığını göstermektedir. Hz. Peygamber'in muhatap olduğu kitlenin yaş aralığı net olarak kestirilemiyor olsa da O'nun genç kitleye hitap ettiğini, etrafında çocuklarının ve çocuk sahabilerin bulunduğunu,²⁵ onlarla iletişimini başta hadisler olmak üzere kaynaklardan takip etmek mümkündür. Bu çalışmada Hz. Peygamber'in kavli ve fiili sünnetinde çocuk ve çocukluk dönemine ilişkin ne türden bilgilere yer verildiği değerlendirilmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda hadislerde çocukluk dönemine dair yaş ile ilgili bilgi olup olmadığı, çocuğun bakımı, terbiyesi, eğitimi, oyunun yeri, erkek ve kız çocuk arasında adaletin sağlanması gibi hususlarda

²⁰ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, thk. Şuayb el Arnavut, Âdil Mürşid vd. (b.y.: Müessesetü'l Risâle, 1421/2001), 19/85 (No. 12028); Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc Müslim, el-Câmi'u's-şâhîh, thk. Ahmet b. Rifat, Muhammed Azat b. Osman, Muhammed Şükrü b. Hasan'ül- Ankaravî (Türkiye: Daru't-Tıba'atü'l-Âmire, 1334/1916), "Fedâili's-Sahabe", 107.; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, thk. D. Mustafa Deyb'el-Beğa (Dımeşk: Dâru İbn Kesîr, Dâru'l Yemâme 1414/1993), "Edeb", 18 (No. 5651); Buhârî, "Edeb", 18 (No. 5652): Müslim, "Fedâil", 64.

²¹ Aydın, "Çocuk", 8/361.

²² Bk. İbrahim Canan, "İslam'da Çocuk Hakları", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1995), 10.; Ebu Hamid Hucetü'l-islam Muhammed b. Muhammed Gazzali, *Kimya-yı Saadet*, çev. A. Faruk Meyan (İstanbul: Bedir Yayınları, t.y.), 302-303.

²³ Bk. Ebü'l-Feth Mecdüddin Muhammed b. el-Hüseyin b. Ahmed Üsrüşeni, *Câmiu Ahkâmîs- Sığar*, thk. Mahmûd Abdurrahman Abdülmün'im, Ebû Mus'ab Bedri ([Kahire : Dârü'l-Fazile](#)); İbnu'l Kayyim el- Cevziyye, *Tuhfetü'l- Mevdûd bi Ahkâmi'l- Mevlûd*, çev. Mahmut Kısa (İstanbul: İ'tisam Yayınları, 2018).

²⁴ Çocukları tanımlamak için şu kavramlar kullanılmıştır: Tıfl, sabî, ibn, veled (çoğulu evlâd), gulâm, sagîr, zürriyyet, hafede, ehl, âl, yetîm, rebâib... bk.Hökekleli, "Çocuk", 8/355.

²⁵ Bk. Abdullah Kara & Hilal Kara, *Çocuk Sahabiler* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2020).

nelere işaret edildiği gibi hususlar üzerinde durulacak; çocuğun değeri ve çocukla iletişim konusu ele alınacaktır.

1. Hadislerde Çocukluk Yaşı Bahsi

Doğumla başlayarak buluğ çağına kadar devam eden dönem genel olarak “çocukluk dönemi” olarak adlandırılrsa da bu dönemin ergenlik dönemini kapsayan daha uzun bir zaman dilimine tekabül ettiği görülür. Günümüzde çocukluk dönemi genel olarak bebeklik (0-2 yaş), ilk çocukluk (2-6 yaş), son çocukluk (6-11 yaş) ve ergenlik (12-18 yaş)²⁶ dönemlerini kapsamaktadır.

Dini kaynaklarda çocukluk döneminin buluğ ile ilişkilendirildiği; buluğun çocukluk safhasının bitip gençlik safhasının başladığı bir eşik olarak kabul edildiği görülmektedir.²⁷ Hz. Peygamber’in hadislerinde çocukluk safhasıyla ilgili yer alan malumatlar, çocuğun bu safhadaki biyolojik, psikolojik ve fizyolojik durumunun net tasvirine imkân vermemektedir. Genel itibarıyla hadislerde yer alan bilgiler, çocuğa öğretilmesi lazım gelen bilgiler ve kazandırılması gereken alışkanlıklarla ilgilidir. Yaş hususunda yapılan incelemelerde hadislerde açık bir şekilde çocukluk dönemine dair yaş aralığı belirtilmediği; ancak Hz. Peygamber’in uygulamalarında belli bir yaş aralığını çocuk olarak görüp ona göre muamele ettiği görülmektedir. Örneğin Hz. Peygamber’in sefere katılacak kişiler konusunda yaş hususuna ehemmiyet göstermesi bunun en güzel örneklerinden biridir. Bu hususta bir rivayete göre Hz. Peygamber Bedir Seferi’nde bütün hazırlıkların tamamlanıp yola çıkılacağı an askerleri kontrol ederek yaşça küçük olanları orduya almamıştır. Kaynaklarda, sefere katılmak için askerlerin arasına karışmış bulunan ve Hz. Peygamber tarafından sefere katılmalarına izin verilmeyen gönüllü gençlerden Zeyd b. Sâbit ve arkadaşlarının bu sırada henüz on üç yaşlarında oldukları bilgisine yer verilmektedir.²⁸ O sırada on altı yaşında bulunan Umeyr b. Ebu Vakkas’ı da Hz. Peygamber geri çevirmek istemiş fakat ağlaması ve ısrarı sebebiyle sefere katılmasına izin vermiştir. Uhud Seferi’ne çıkarken de Hz. Peygamber aynı hassasiyeti göstermiş ve sahabeden bir kısmını küçük bularak geri çevirmiş, on üç yaşlarında Bedir ve Uhud’a katılmalarına izin verilmeyen sahabeler ise on beş yaşına bastıklarında Hendek’e katılmışlardır.²⁹ Bu rivayetlere bakıldığında on beş yaşın Hz. Peygamber tarafından çocukluktan çıkış, ergenliğe geçiş yaşı olarak belirlendiği görülmektedir.

Bir başka rivayette Hz. Peygamber, çocuklara yedi yaşından itibaren (bir rivayette sağını ve solunu bildiği zaman) namazın öğretilmesini, on yaşından itibaren ise namazı kılmadığı takdirde disipline edilmesini (yaptırım uygulanmasını) istediği

²⁶ Bk. John W. Santrock, *Yaşam Boyu Gelişim*, çev. ed. Galip Yüksel (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2020).; Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, 26.

²⁷ Ali Bardakoğlu, “Buluğ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6/413.; İbrahim Canan, *Peygamberimizin Sünnetinde Terbiye* (İstanbul: Millî Gazete, 2000), 73.

²⁸ Kara & Kara, *Çocuk Sahabiler*, 200.

²⁹ Adem Apak, *Hazreti Peygamber’in Etrafındaki Çocuklar ve Gençler* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2018), 38.

belirtilmektedir.³⁰ Buradan hareketle İslam geleneğinde yedi yaş temyiz yaşı olarak kabul edilmiş, yani çocuğun iyi ve kötüyü ayırt edebilmeye başlama yaşı olarak görülmüştür. Bu yaştaki çocuklar “mümeyyiz” olarak isimlendirilmiş ve farklı dinî-hukukî hükümlere tabi kılınmışlardır.³¹ Çocuğa namaz konusunda on yaşından önce yaptırım uygulanması ise uygun görülmemiştir. Bir bakıma on yaş artık alışkanlık kazandırma yaşıdır. Hz. Peygamber’in peygamber olmasından hemen sonra yaklaşık üç yıl süren gizli davet süreci olmuştur. Bu sürecin başlangıcında yaklaşık olarak on yaşlarında olan Hz. Ali’yi ³² İslam’a girmeye davet etmiş ve o da kabul etmiştir. Ayrıca hadis kaynaklarında Hz. Ali’den başka yedi-sekiz yaşlarında Hz. Peygamber’e biat etmiş sahabilerden de bahsedildiği görülmektedir.³³ Bu örnekler şunu göstermektedir ki Hz. Peygamber yedi- sekiz yaşından sonra bir çocuğun kendi tercihini yapmasına fırsat vermek istemiş, bu konuda teşvik edici olmuştur.

Kısacası, Hz. Peygamber’in hadislerinde detaylı bir yaş taksimi yer almasa da on beş yaşın altında bulunanların çocuk sayıldığı, çocukluk döneminin ayrı bir dönem olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Buna mukabil Batı’nın Orta Çağ uygulamalarına bakıldığında henüz temyiz çağına ulaşmamış çocuklardan yetişkin gibi hareket etmelerinin beklendiği, aksi durumda çocukların acı tecrübelerle karşı karşıya bırakıldığı görülmektedir. Hz. Peygamber’in uygulamalarında böyle bir durum söz konusu değildir. Hz. Peygamber uygulamaları ve sözleriyle, çocuğun yedi yaşında temyiz yetisine sahip olmaya başladığını, on yaşından itibaren sorumluluk alabilecek duruma geldiğini, ancak asıl sorumluluğun buluş ile başladığını göstermiştir. Hatta kimi durumlarda çocukluk yaşı İslam hukukçuları tarafından 18’li yaşlara kadar uzatılmıştır.³⁴

Her ne kadar Hz. Peygamber’in hadislerinde çocuğun yaş aralığına dair detaylı bilgiye rastlanmasa da İslami kaynaklarda çocukluk döneminin kendi içinde özel dönemlere ayrıldığı görülmektedir. Bu kaynaklarda çocukluk dönemi *Tufûliyyet* olarak isimlendirilmektedir.³⁵ Bu dönem doğumdan buluşa kadar olan yaş aralığını kapsamakta, bu dönemdeki çocuk ‘tıfl’ olarak adlandırılmaktadır. Kur’an’daki kullanımlardan hareketle çocukluk (tufuliyyet) dönemi kendi içinde dört safhaya ayrılmıştır;

- Sabiyy: Doğduğu zamandan süttten kesilinceye kadar (0-2 yaş)
- Gulam: Süttten kesilme ile 7 yaş arası (2-7 yaş)

³⁰ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen-İ Ebu Davud Mea Şerhahu Avni’l Mâbud*, nşr. Avni’l Mâbud (Hindistan: el-Matbâatü’l Ensâriyyetü Bidehlî, 1323/1905), “Salât”, 25 (No. 495).

³¹ Bk. Aydın, “Çocuk”, 8/361.

³² Apak, *Hazreti Peygamber’in Etrafındaki Çocuklar ve Gençler*, 87.; Muhammed Nur Süveyd, *Peygamberimizin Sünnetinde Çocuk Eğitimi*, çev. Zekeriya Güler (İstanbul: Uysal Yayınevi, 2019), 82.

³³ Müslim, “Adâb”, 25.

³⁴ Bk. Bardakoğlu, “Bulûğ”, 6/414.

³⁵ Akt. Canan, *Peygamberimizin Sünnetinde Terbiye*, 72.

- Yafi'i: 7 ile 10 yaş arası
- Havzer: 10 ile 15 yaş arası.³⁶

2. Hadislerde Çocuk Bakımı ve Çocuk Sevgisi

Çocuğun bakımı hususunda Hz. Peygamber'in hadislerinde, çocukluk dönemine ayrı bir ehemmiyet verildiği görülmektedir. Çocuğun doğumunun hemen ardından sarılacağı malzemedен gıdasına, çocuğa uygulanacak bakıma ve hatta doğum öncesi anne-baba davranışlarına kadar hadislerde birçok konuya temas edilmiştir. Çocuğun bakımıyla ilgili hadislerde daha bebeklik döneminden itibaren çocuğa dikkatle davranıldığı görülmektedir. Hz. Peygamber bebeğin anne sütüyle beslenmesi gerektiğini önemsemiş ve anne sütüyle beslenme süresi ayet-i kerimede iki yıl şeklinde bildirilmiştir.³⁷

Ümmü Süleym'in (Enes'in annesi) yeni doğan bebeğinin damağına annesi onu henüz emzirmeden önce acve hurmasını ezerek sürmüş, bebeğin yüzünü okşadıktan sonra ismini Abdullah koymuştur.³⁸ Hz. Peygamber, yeni doğan çocuğun midesine inen ilk gıdaya önem vermiş, tahnik³⁹ uygulaması yapmıştır. Bu uygulama Hz. Peygamber'in çocuğun midesine inecek ilk gıdaya kadar birçok ayrıntıyı yakından takip ettiğini göstermesi açısından önemlidir. Bu uygulamadan sonra ise çocuklara dua etmiş ve bunun önemine dikkat çekmiştir. Bu konuda Ebû Musa'nın aktardığı şu olay bu uygulamanın en güzel örneklerinden biridir: "Bir oğlum oldu. Onu Peygamber'e (sav) getirdim. Adını İbrâhim koydu ve bir hurmayı ezip yumuşatarak ağzına verdi. Daha sonra (hayırlı ve) bereketli olsun diye dua edip çocuğu bana geri verdi."⁴⁰

Hz. Peygamber çocuğa konulacak isim konusunda da hassas davranmıştır. Çocuğa güzel isim konulması çocuğun anne baba üzerindeki haklarından biri olarak kabul edilmiştir. Hz. Peygamber, doğumu takip eden yedinci günde bebeğe isim verilmesini ve onun için akîka kurbanı kesilmesini istemiş ve "*Her çocuk doğumunun yedinci gününde kendisi için kesilecek akîka kurbanı karşılığında rehin (gibi) dir. Aynı gün saç tıraş edilir ve adı koyulur.*"⁴¹ buyurmuştur. Çocuğa anne karnında teşekkül ettiği andan itibaren önem veren ve onu bir birey olarak gören Hz. Peygamber'in, isim konulmasının çok fazla geciktirilmemesini arzu ettiği anlaşılmaktadır. Çocuğa verilecek isim çocuğun kişiliğine de etki edeceğinden Hz. Peygamber çocuklara güzel isimler konulmasını istemiştir. Hadiste "Muhakkak ki siz kıyamet günü isimlerinizle ve babalarınızın isimleriyle çağırılacaksınız. O hâlde

³⁶ Canan, *Peygamberimizin Sünnetinde Terbiye*, 72-73.

³⁷ el-Bakara 2/233.

³⁸ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 19/85 (No. 12028); Müslim, "Fedâili's-Sahabe", 107.

³⁹ Tahnik, hurma vb. tatlı bir şey ile çocuğun damağının ovulmasıdır. Bk. Zekeriya Güler, "Tahnik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010), 39/416.

⁴⁰ Buharî, "Edeb", 109 (No. 5845).

⁴¹ Ebû Dâvûd, "Dahaya", 21 (No. 2838).

(çocuklarınıza) güzel isimler koyun.”⁴² buyurulmuştur. Hatta Hz. Peygamber çocukların manası güzel olmayan isimlerini de değiştirmiştir. “İsyan eden” anlamına gelen “Âsiye” ismini “güzelliği” ifade eden “Cemîle” ismiyle⁴³; erkek için kullanılan ve yine “isyen eden” anlamındaki “Âsi” ismini de “itaat eden” anlamına gelen “Mutî” ismiyle⁴⁴; “kesilmiş, budanmış” manasına gelen “Esrem” ismini de “yeşeren” anlamına gelen “Zür’a” ismiyle⁴⁵ değiştirmiştir. Şeytanın ismi olarak bilinen “Ecda” ismi⁴⁶ de aynı şekilde Hz. Peygamber tarafından değiştirilen isimler olmuştur. Hz. Peygamber’in açıkça kibir barındıran “Ekber” (en büyük), “Berre” (günahsız) gibi isimleri de aynı hassasiyetle değiştirdiği; ismi “Berre” olan Zeyneb bintü Ebû Seleme'nin ismini değiştirirken, “Kendi kendinizi temize çıkarmayın! Allah sizin iyi olanlarınızı pekâlâ bilir” dediği rivayet edilmektedir.⁴⁷

Hz. Peygamber, çocukların dil gelişimi konusunda da özenli davranmıştır. Rivayetlere göre akraba çocuklarından bu safhaya gelmiş olanları yakinen takip etmiş ve yedi kez İsrâ suresi 111. ayeti okutmuştur.⁴⁸ Bahsi geçen ayet Allah'a şükür konusundan ve tekbir getirerek Allah'ın şanını yüceltmekten bahsetmektedir. İbn Abbas'tan rivayet edilen bir hadise göre Hz. Peygamber “Çocuklarınızın ağzını ilk olarak Kelime-i tevhid, ‘Lâ ilâhe illallâh’, sözüyle açınız; ölüm anında olanlara ‘Lâ ilâhe illallâh’ sözünü telkin ediniz” buyurmuştur.⁴⁹ Bu tavsiyeye uygun olarak Müslümanlar, çocuklarına ilk olarak Kelime-i tevhidi öğretmek konusunda hassasiyet göstermişlerdir. Hadislerle günümüze ulaşan Hz. Peygamber’in çocuğa doğumundan itibaren nasıl davranılması gerektiği noktasındaki uygulamaları hem yaşamış olduğu döneme hem de sonraki dönemlere ışık tutmuştur. Nitekim kaynaklarda, İslamiyet’in doğduğu dönemde Arap yarımadasında çocuklara iyi muamele edilmediği yönünde bilgiler yer almaktadır. Hz. Peygamber’in uygulamaları, söz konusu dönemde çocuğa yönelik farkındalık oluşturmuştur. Yeni doğan çocuk için sadaka verilmesi, şükür amaçlı akîka kurbanı kesilmesi, çocuk doğduğu için dua edilmesi, güzel isim konulması gerektiğini kendi hayatı süresince pek çok örnekle göstermiştir. Çocuğun doğumunun mutluluk ve şükür sebebi olduğunu hem söz hem de fiilleriyle ortaya koymuştur.

Hz. Peygamber çocukların sevgi ihtiyacını da dikkate almış ve onlara yönelik ölçülü bir sevgi gösterilmesi gerektiğini ashabına salık vermiştir. Nitekim Kur'an-ı Kerim’de de ebeveynde kendini gösteren, çocuğa yönelik derin sevginin insandaki fitrî duygulardan biri olduğu ifade edilmekte⁵⁰; bununla birlikte çocuklara yönelik ölçsüz sevginin insanı aslı gayesinden uzaklaştırabileceğine, bu türden bir sevginin

42 Ebu Dâvûd, “Edeb”, 69 (No. 4948).

43 Müslim, “Âdab”, 15.; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 70 (No. 4952).

44 Müslim, “Cihad ve Siyer”, 89.

45 Ebû Dâvûd, “Edeb”, 70 (No. 4954).

46 Ebû Dâvûd, “Edeb”, 70 (No. 4957).

47 Müslim, “Âdâb”, 19.; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 70 (No. 4953).

48 Akt. Canan, *Peygamberimizin Sünnetinde Terbiye*, 100.

49 Akt. Süveyd, *Peygamberimizin Sünnetinde Çocuk Eğitimi*, 83.

50 Âl-i İmrân 3/14.

sorumlulukların ihmaline neden olabileceğine⁵¹ dikkat çekilmektedir. Çocuğa yönelik ölçülü bir sevginin onun kişilik gelişimine olan olumlu etkisi dikkate alındığında Hz. Peygamber'in bu konudaki tavsiyelerinin ne kadar önemli olduğu kolaylıkla anlaşılabilir. Hz. Peygamber'in hadislerinde çocuğa nasıl sevgi ve şefkat gösterilmesi gerektiği konusunda birçok örneğe ve sahabilere yönelik uyarılara rastlamak mümkündür. Nitekim bir gün Hz. Peygamber (torunu) Hasan b. Ali'yi öptüğü sırada yanında Araplar arasında önemli bir mevkie sahip olan Temîm Kabilesi'nin reislerinden Akra b. Hâbis oturuyordu. Akra şöyle dedi: "Benim on çocuğum var ama hiçbirini öpmüş değilim." Bunun üzerine Hz. Peygamber ona bakmış ve ardından şöyle cevap vermiştir: "Merhamet etmeyene merhamet edilmez."⁵² Bir başka adam ise Hz. Peygamber'e "Siz çocuklarınızı öper misiniz? Biz öpmeyiz." deyince Hz. Peygamber "Allah senin kalbinden merhameti aldıysa ben ne yapabilirim"⁵³ buyurmuştur. Peygamberlik gibi ağır bir sorumluluğu olmasına karşın O, çocukları ihmal etmemiş, hasta olan çocuğu ziyaret etmiş⁵⁴, onları muhatap almış, oyun oynayan çocuklarla karşılaştığında selam vermiş⁵⁵ ve sarılıp öpmüştür.⁵⁶ Benzer bir tavrı himayesindeki çocuklara karşı da sergilemiştir. Çok küçük yaştan itibaren Hz. Peygamber'in himayesinde bulunan Enes b. Mâlik'e Hz. Peygamber "Oğlum" şeklinde hitap etmiş, ona zorlanacağı bir işi vermekten kaçınmış ve yapamadığı bir iş için onu hiçbir zaman azarlamamıştır.⁵⁷

Son yüzyılda en çok vurgulanan konulardan biri de çocuk haklarıdır. Çocukların da yetişkinler gibi hakları olabileceği, onların da değerli olduğu, toplumda dikkate alınmaları gerektiği ancak yakın zamanlarda farkına varılmış bir husustur.⁵⁸ Oysa hadisler incelendiğinde Hz. Peygamber'in, toplumun kolayca ezilen, dikkate alınmayan bu zayıf ve masum kesiminin haklarına sahip çıktığı, onları güvenli ve rahat bir ortamda yaşatmak için çaba harcadığı, onları toplum içinde dikkate alarak değer verdiği rahatlıkla görülmektedir. Bu minvalde bir hadisinde, Hz. Peygamber'e içecek bir şey getirilmiş, O da ondan içtikten sonra âdeti olduğu üzere ikrama sağdan devam etmek istemiştir. Bu sırada sağında bir çocuk (yani Abdullah b. Abbas), solunda ise yaşlılar oturduğu için Hz. Peygamber çocuğu atlamayarak ona dönmüş ve "Bu meşrubatı önce yaşlılara ikram etmeme izin verir misin?" diye sormuştur. Çocuk, "Hayır. Vallahi, senden gelen nasibim için kimseyi kendime tercih edemem!" demiş, bunun üzerine Hz. Peygamber içeceği çocuğa vermiştir.⁵⁹ Bu hadiste Hz. Peygamber çocuklara değer vermenin, onları toplum içinde saygın bir birey olarak görmenin ve haklarını korumanın güzel bir örneğini sunmuştur. Hz. Peygamber çocukların

51 el- Kehf 18/46; el- Münâfikûn 63/9.

52 Buhârî, "Edeb", 18 (No. 5651); Müslim, "Fedâil", 65.

53 Buhârî, "Edeb", 18 (No. 5652); Müslim, "Fedâil", 64.

54 Buhârî, "Merdâ", 11 (No.5333).

55 Müslim, "Fedâilü's-Sahâbe", 145.

56 Buhârî, "Büyû", 49 (No. 2016).

57 Elif Arslan, "Çocukların Peygamberi", *Diyanet Dergi* 358 (Ekim, 2020), 9.; Kara- Kara, *Çocuk Sahabiler*, 123.

58 ÇHKİAS, 83-84.; ÇHDS, 1-22.

59 Müslim, "Eşribe", 127.

haklarını gözetirken yetimlerin haklarının korunmasına vurgu yapmış, toplumda yer alan kimsesizleri gözeterek “Velisi olmayanın velisi sultandır”⁶⁰ buyurmuştur.

Çocuk hakkı dendiğinde hiç şüphesiz ilk akla gelmesi gereken yaşam hakkıdır. Dünyaya gözlerini açan her çocuk, hayatını sürdürebilmek için gerekli tüm imkanlara kavuşturulmalıdır. Gerekçe ne olursa olsun, yaşama hakkının ortadan kaldırılması mümkün değildir. İslam’da en baştan itibaren insanın ve özellikle de masum çocukların yaşam hakkı kutsal kabul edilmiştir. Hz. Peygamber’in ilk mücadele ettiği cahiliye adetlerinden biri kız ve erkek çocukların katledilmesi, diri diri toprağa gömülmesi şeklindeki uygulamalar olmuştur. O, savaşlarda özellikle kadınların ve çocukların öldürülmesini yasaklamıştır.⁶¹ Aynı zamanda Hz. Peygamber, savaş esirleri arasında bulunan çocukların annelerinden ayrılarak satılmasına izin vermemiş ve “Anne ile evlâdının arasını ayıranın, Allah da kıyamet günü sevdikleriyle arasını ayırır.”⁶² buyurmuştur. Bu tavrıyla O, çocuğun sadece hayatta kalmasını sağlamanın yeterli olmayacağını aynı zamanda annesiyle bir arada bulunmasını sağlayarak onun duygusal ihtiyaçlarının karşılanmasına özen gösterilmesi gerektiğine işaret etmiştir. Hz. Peygamber çocukların hakları konusunda ebeveynleri uyarmış; ebeveynin çocuk üzerinde hakları olduğu gibi çocuğun da ebeveyni üzerinde hakları olduğunu vurgulamıştır. Bu husus hadislerde de açıkça ifade edilmiş⁶³; hatta kimi hadislerde “çocuk hakkı” anlamına gelen “hakku’l-veled” şeklinde ifadeler yer verilmiştir.⁶⁴ Bu ifadeden de ilham alarak daha sonraki dönemde yazılan kitaplarda da bu konuya değinilmiş, hatta bu konuya dair müstakil kitaplar dahi yazılmıştır.⁶⁵ Hz. Peygamberin sözlü ve fiili sünnetinden hareketle çocuğun anne-baba karşısındaki hakları; güzel isim, güzel terbiye, evlendirme ve eşit muamele şeklinde özetlenmiştir.⁶⁶ Yine Kur’an-ı Kerim ve sünnet-i seniyyeden kaynağını alan İslam hukuk geleneğinde anne karnındaki çocuğun haklarına dair düzenlemeler de yapılmış ve bir şahsiyet olarak kabul edilen anne karnındaki bebeğin haklarını korumaya dönük fikhî hükümler ihdas edilmiştir.⁶⁷ Buluş öncesinde çocuklar ceza ehliyetine sahip görülmemiş ve masum kabul edilmişlerdir. Hatta çocuğun masumiyet ve mahremiyeti hamile annenin cezasının ertelenmesi şeklinde uygulamaları karşımıza çıkarmış⁶⁸; bu sayede

⁶⁰ Ebû Dâvûd, “Nikah” 20 (No. 2083); Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi’u’l-Kebîr (Sünen-i Tirmizî)*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Dâru’l Garbi’l İslâmî, 1417/1996), “Nikah” 14 (No. 1102).

⁶¹ Müslim, “Cihâd ve Siyer”, 25.

⁶² Tirmizî, “Büyû”, 52 (No. 1283).

⁶³ Bandırmalızâde Ahmed Münib, *Hukûk-ı Veled* (Dersaadet: Cemal Efendi Matbaası, 1318), 4.

⁶⁴ Canan, “İslam’da Çocuk Hakları”, 10.

⁶⁵ Bk. Muhibbüddin et-Taberî, *Hukûku’l Evlâd*, akt. Avner Giladi, “Concepts of Childhood and Attitudes towards Children in Medieval Islam”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 32/1 (Haziran 1989), 136.; Bandırmalızâde Ahmed Münib, *Hukûk-ı Veled*.

⁶⁶ Hökelekli, “Çocuk”, 8/355.

⁶⁷ Bilgin, *İslam ve Çocuk*, 39.

⁶⁸ Müslim, “Hudûd”, 22.

yetişkinin işlediği suçun cezasının çocuğa yansıtılmasının önüne geçilmek amaçlanmıştır.

Dikkat edileceği üzere çocuğu terbiye etmek, ona güzel bir eğitim imkânı sunmak anne babanın çocuğa yönelik başlıca sorumlulukları arasında yer almaktadır. Ebeveynler çocuklarının dinî ve ahlaki gelişiminden birinci derecede mesul kabul edilmişlerdir. Nitekim Hz. Peygamber “Her doğan fitrat üzere doğar. Sonra anne babası onu Yahudi yahut Hıristiyan veya Mecûsî yapar...”⁶⁹ mealindeki, çok bilinen ifadesiyle, “Fitrat hadisi”nde bu noktaya işaret etmiştir. Ahlak noktasında da anne babanın örneğinin önemine dikkat çekmiş, şaka yollu da olsa çocuklara yalan söylenmesini dahi kabul etmemiştir. Nitekim çocuğunu çağırarak kendisine bir şey vereceğini söyleyen, ne vereceği sorulduğunda hurma vereceğini ifade eden anneye Hz. Peygamber’in “Eğer aldatıp da bir şey vermeseydin, sana bir yalan günahı yazılacaktı”⁷⁰ diye ikazda bulunması bu noktada çarpıcı bir örnektir.

Sonuç itibarıyla şu söylenebilir ki Hz. Peygamber çocukları sadece eğlenilecek, övünülecek veya sınırsızca sevilecek bir varlık olarak görmemiş; onların saygınlığına halel getirecek davranışlardan kaçınmak, sarılacağı bezden, midesine gidecek ilk lokmaya, konulacak isme, verilecek eğitime kadar çocuklarıyla yakından ilgilenmek konusunda ashabını ikaz etmiş ve bu konuda ortaya koyduğu davranışlarla da dün olduğu gibi bugünün Müslümanlarına da örnek olmuştur.

3. Hadislerde Kız ve Erkek Çocuk Ayrımı Meselesi

Cahiliye dönemi Arap toplumunda kimi çocuklar; geçim sıkıntısı, putlara adanma ve kız çocuklarının savaş sonrası esir düşerek cariye olmaları korkusu gibi farklı nedenlerle aileleri tarafından öldürülüyordu.⁷¹ Bu uygulamalardan en çok da kız çocukları etkileniyordu. İslamiyet bu uygulamaya en başından beri karşı çıkmıştır. Kur’an-ı Kerim’de bu uygulama kesin ifadelerle yasaklanmış, ekonomik ve sosyal sebeplerle çocukların öldürülmesi beyinsizlik olarak nitelenmiş ve kızlarını diri diri toprağa gömenlerin ahirette hesaba çekileceği vurgulanmıştır.⁷² Bu hususta Hz. Peygamber de “Şüphesiz Yüce Allah, annelere hürmetsizlik etmeyi, kız çocuklarını diri diri gömmeyi ve üzerine düşeni yapmamayı, hak etmediğini istemeyi size haram kılmıştır...”⁷³ şeklinde buyurmuştur. Hadiste kız çocukları özellikle vurgulanarak onların da en az erkek çocukları kadar yaşamaya hakları olduğuna dikkat çekilmiştir.

Hz. Peygamber, çocuklar arasında adaletli davranılmasına önem vermiş, en çok üzerinde durduğu konulardan biri de erkek çocukları üstün tutulup kız çocukların aşağılanması olmuştur. O, kız ve erkek çocuğa eşit muamele edilmesini, kız çocuğuna kötü duygular beslenilmemesi ve yaşama haklarına saygı gösterilmesi gerektiğini her fırsatta davranışlarıyla ortaya koymuştur. Nitekim kız çocuklarının diri diri toprağa

⁶⁹ Buhârî, “Cenâiz”, 78 (No. 1292); Müslim, “Kader”, 22.

⁷⁰ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 24/470 (No. 15702).

⁷¹ Apak, *Hazreti Peygamber’in Etrafındaki Çocuklar ve Gençler*, 65-66.

⁷² Bk. el-En’âm 6/140; el-İsrâ 17/31; et-Tekvîr 81/8-9; en-Nahl, 16/58-59.

⁷³ Müslim, Akdiye, 12.

gömüldüğü⁷⁴ bir toplumda Hz. Peygamber, “Her kim kız çocukları sebebiyle sıkıntı çekerse, o kızlar onun için cehennem ateşine siper olur.”⁷⁵ sözleriyle kız çocuğu büyütmenin karşılığının büyük olduğuna dikkat çekmiştir. Çok yakın tarihlere kadar, hatta kısmen bugün dahi, kız çocuklarına cahiliye adetlerini aratmayan bir tavrın reva görüldüğü dikkate alındığında Hz. Peygamber’in kız çocuklarına karşı kendi çağının çok ötesinde bir yaklaşım sergilemiş olduğu rahatlıkla görülecektir.

Hz. Peygamber sözlerinde ve uygulamalarında kız öncelik vermeyi teşvik etmiş ve kız çocuğu yetiştirmenin büyük mükafatının olduğunu dile getirmiştir. Hz. Peygamber bir hadisinde “Kimin kız çocuğu olur da onu toprağa gömmez, hor görmez ve oğlan çocuğunu ona tercih etmezse, Allah onu cennete koyar.”⁷⁶ buyurmuş ve İslamiyet’i yeni tercih eden Arapların, kız çocuğunu değersiz görme ve öldürme yönündeki uygulamalarını yıkmak için büyük çaba göstermiştir.

Bir başka hadiste “Kim üç kız çocuğunun geçimini üstlenir, onları terbiye edip evlendirir ve onlara güzel davranırsa, ona cennet vardır.”⁷⁷ buyurmuştur. O, kızları değersiz gösteren uygulamalara açıkça itiraz etmiştir. Otururken yanına gelen erkek çocuğu kucağına alıp öpen; aynı tavrı sonradan yanına gelen kız çocuğuna göstermeyen kişiyi; “Neden ikisini bir tutmadın?” diyerek uyarmıştır.⁷⁸ Bir başka seferinde ise servetinin bir kısmını oğluna bırakmak ve bu hususta Hz. Peygamber’i kendisine şahit tutmak isteyen bir sahabiye, “Bunu bütün çocuklarına yaptın mı?” sorusunu yönelten Hz. Peygamber; “hayır” cevabını alınca “Allah’tan korkun, çocuklarınız arasında adaletli olun”⁷⁹ diyerek ikazda bulunmuştur.

Hz. Peygamber, bir gün sabah namazında imamlık yaptığı sırada kız torunu Ümâme’yi omzuna almış, rükûa (bir rivayette secdeye) varınca onu indirmiş, secdeden kalkınca Ümâme’yi tekrar omzuna almıştır.⁸⁰ Bu uygulamasıyla Hz. Peygamber, o sırada cemaatte olanlara çocuğa, daha özelde ise kız çocuğuna verdiği değeri göstermiştir. Kendi kız çocuklarına karşı son derece hürmetkar davranmış, kız çocuğuna karşı oluşan olumsuz Cahiliye algısını tersyüz etmiştir. Hz. Aişe’nin naklettiğine göre Hz. Peygamber kızı Hz. Fatıma geldiğinde ayağa kalmış, elini tutup kendi yerine oturtmuştur. Benzer bir davranışı da kızı babasına karşı göstermiştir.⁸¹ Hz. Peygamber, toplum önünde kızlarına ilgi ve şefkatiyle zamanla insanlar üzerinde olumlu bir etki bırakmış, bunun sonucunda ezilen, aileleri tarafından istenmeyen kız

⁷⁴ et- Tekvîr, 81/8-9.

⁷⁵ Müslim, “Birr”, 147.

⁷⁶ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 133 (No. 5146).

⁷⁷ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 133 (No. 5147).

⁷⁸ Ebü’l-Hasen Nûrüdîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecma’u’z-Zevâ’id ve Menba’u’l-Fevâ’id*, (Kâhire: Mektebetü’l Kudsi, 1994), “Mecmau’z-Zevâid”, 8/156 (No.13489).

⁷⁹ Buhârî, “Hibe”, 12 (No. 2447); Müslim, “Hibât”, 14.

⁸⁰ Buhârî, “Salat”, 16 (No. 494).; Müslim, “Mesâcid”, 41-42.

⁸¹ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 160 (No.5217).

çocukları insanların nazarında kıymetlenmiş ve artık “Allah’ın bir armağanı” olarak görülmeye başlamıştır.⁸²

Çocuklar arasında adaletli davranmak Hz. Peygamberin vazgeçilmez prensiplerinden biri olmuştur. Hz. Peygamber hadislerinde çocukların haklarını sürekli vurgulamış, onların eşit olduğunu, onlara karşı ayrımcılık yapılmaması gerektiğini göstererek anne babalara örnek olmuştur. “Allah, öpücüğe varıncaya kadar her hususta çocuklar arasında adaletli davranmanızı sever”⁸³ mealindeki hadis Hz. Peygamberin bu konuda ne kadar hassas davranılmasını istediğini göstermesi açısından son derece dikkat çekicidir.

4. Hadislerde Oyun

Oyun, çocukluk döneminde önemli yer tutmaktadır. Çünkü oyun, çocuğun hem eğlendiği hem öğrendiği bir etkinlik olup onun bedensel, zihinsel ve sosyal yönünün gelişimine katkı sağlamaktadır.⁸⁴ Çocuk, oyun oynarken sadece eğlenceli vakit geçirmekle kalmaz, kelime haznesini zenginleştirir, çabuk karar verme, heyecan ve öfkesini kontrol edebilme vs. kabiliyetlerini kuvvetlendirir.⁸⁵ Birleşmiş Milletler tarafından 20 Kasım 1989 tarihinde kabul edilen Çocuk Hakları Sözleşmesi’nin 31. maddesinde oyun, çocuklar için tabii ve vazgeçilmez bir hak olarak tespit edilmiştir.⁸⁶

Hz. Peygamber, çocuklar için oyunu adeta bir hak, çocuklar için temel bir ihtiyaç olarak görmüş, namazda dahi torunlarının oyun taleplerini büyük bir hoşgörülle karşılamıştır. Gerek kendi torunlarıyla gerekse ashabin çocuklarıyla şakalaşmış, kimi zaman oyunlarına dahi iştirak etmiştir. Bu minvalde “Kimin çocuğu varsa onunla çocuklaşsın”⁸⁷ buyurarak anne babalara çocuklarının ihtiyaçlarını dikkate almalarını ve onlara, çocukların seviyelerine inerek muamelede bulunmalarını tavsiye etmiştir. Kendisi de çocuklarla çocuklaşmış, oyunlar oynamış; bu davranışını toplumun önünde sergilemekten de çekinmemiştir. Çevresindekilere çocukluğun ayrı bir dönem olduğunu ve bu dönemde çocukların farklı ihtiyaçlarının bulunduğunu göstermeye çabalamıştır ki bu ihtiyaçların başlıcalarından biri de hiç şüphesiz oyundur.

Hz. Peygamber torunları Hasan ve Hüseyin’i; ayrıca yakınında bulunan çocukları oyun oynamaları için sokağa göndermiş, başka çocuklarla oynamaya teşvik etmiş; yolda oyun oynayan çocukları gördüğü zaman onlara selam vererek sevgisini

⁸² Mehmet Emin Ay, “Asrısaadet çocuklarının gönlünde müstesna bir Peygamber sevgisi vardı”, Diyanet Dergi 358 (Ekim, 2020), 27.

⁸³ Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil’ârifîn b. Nûriddîn Alî el-Münâvî el-Haddâdî, *Feyzu'l Kadir Şerhu'l Camiu's-Sağîr*, (Mısır: Mektebetü't-Ticaretî'l-Kübra, 1356/1937), 2/297 (No. 1895).

⁸⁴ Ayla Oktay, *Yaşamın Sihirli Yılları Okul Öncesi Dönem* (İstanbul: Epsilon Yayıncılık, 1999), 253.

⁸⁵ Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, 175-176.

⁸⁶ ÇHDS, md. 13.

⁸⁷ Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî, *Kitâbü'l-Firdevs bi-me'sûri'l-hiçâb*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986), “Firdevsü'l-ahbâr”, 3/513 (No. 5598).

göstermiş ve torunlarını sokakta oynar halde gördüğünde hiç mâni olmamıştır. Hz. Peygamber, Nuğayr isimli kuşu olan Enes b. Mâlik'in küçük kardeşi Ebû Umeyr ile "Yâ Ebâ Umeyr! Ne yaptı Nuğayr!" diyerek şakalaşmıştır.⁸⁸ Yine Hz. Peygamber beş yaşında olan Mahmûd b. er-Rabî'nin yüzüne su püskürterek ona şaka yapmış ve onunla oyun oynamıştır.⁸⁹ Hz. Peygamber çocuklarla şakalaşırken bazen onlara güzel lakaplar takmış bazen de tasğir sığısıyla onları çağırmıştır. Örneğin Enes b. Malik'e "Ey iki kulaklı!"⁹⁰ şeklinde seslenmiştir.

Hz. Peygamber oyunun, çocukların en ciddi işi olduğunu fark etmiş, oyunlarının mahremiyetine saygı göstermiştir. Zira çocuklar oyun oynarken oyunlarını ciddiyetle oynar ve oyunlarının bölünmesinden hoşlanmazlar. Bir yetişkin insan için işini yapması ne kadar önemliyse çocuk için de oyun oynaması o kadar önemlidir denilebilir. Bunun farkında olan Hz. Peygamber, ibadet yerlerinde dahi olsa, çocukların oyun oynamasına mâni olmamış, bu tavrı gösterenlere de müdahale etmiştir. Bir defasında toprakla oynayan çocuklara müdahale eden sahabiye "Onlara karışmayınız. Çünkü toprak, çocukların ilkbaharıdır."⁹¹ diyerek uyarmıştır. Kendisi, çocuklarla oynayıp şakalaşmış ve bunu toplumun önünde yaprak bir anlamda bu konudaki ön yargıları da yıkmayı amaçlamıştır. Üsâme b. Zeyd'in naklettiğine göre bir gece yarısı kendisiyle görüşmeye gelen sahabilerin yanına gittiğinde elbisesinin içinden torunları Hasan ve Hüseyin çıkmış ve hemen akabinde onlar için dua etmiştir.⁹²

Hz. Peygamber çocukların oyun oynamaları gerektiğini her fırsatta vurgulamış ve onlarla ödüllü koşu yarışları, su şakaları, güreş, binicilik ve çocukları kendi bedenine tırmandırma gibi farklı farklı oyunlar oynamıştır. Abdullah b. Hâris buna dair şahitliğini şu şekilde dile getirmektedir: "Hz. Peygamber Abbas'ın çocukları Abdullah'ı, Ubeydullah'ı ve Kesîr'i yanyana getirir ve şöyle derdi: 'Kim önce koşup bana gelirse ona şu kadar ödül var!' Çocuklar da koşarak gelirler; kimi Hz. Peygamber'in sırtına kimi göğsüne çıkmaya çalışırdı. Hz. Peygamber de onları öper ve kucaklardı."⁹³ İbn Abbas ise buna dair şu olayı aktarmaktadır: "Hz. Peygamber Hasan'ı omuzlarında taşırken sahabeden biri Hasan'a 'ne iyi bir bineğe binmişsin' dediğinde Hz. Peygamber 've o da ne güzel bir sürücüdür' cevabını vermiştir."⁹⁴ Bunların dışında çocukların Hz. Peygamber'in huzurunda ok atma müsabakası yaptıkları, güreştikleri; Hz. Peygamber'in çocuklara biniciliğin ve yüzmenin öğretilmesini, yapılan müsabakalara izleyici olarak da olsa çocukların da

⁸⁸ Buhârî, "Edeb", 112 (No 5850).; Müslim, "Âdâb", 30.

⁸⁹ Buhârî, "İlim", 18 (No. 77).

⁹⁰ Ebû Dâvûd, "Edeb", 92 (No. 5002).

⁹¹ Münavi, Feyzü'l Kadir, 3/281 (No.3401).

⁹² Buhârî, Menâkıb 27; Tirmizî, Menâkıb 31.

⁹³ İbn Hanbel, el-Müsned, 1/214.

⁹⁴ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, *el-Kitabül Musannef fil Ehadis vel Asar*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1988), "Fedâil", 23 (No. 32195).

götürülmelerini tavsiye ettiği nakledilmektedir.⁹⁵ Bütün bu hadisler dikkate alındığında, Hz. Peygamber'in çocuklara ve başta oyun olmak üzere onların ihtiyaçlarına karşı ne denli özenli davrandığı rahatlıkla görülecektir.

5. Hadislerde Çocuk Eğitimi ve Çocuklarla İletişim

Bireyin farklı yönlerden sürekli ve hızlı bir gelişim içinde olduğu, şahsiyetinin şekillendiği çocukluk döneminde eğitim önemli bir yere sahiptir. İslam'ın teşekkül dönemine bakıldığında erkek ve kız çocuk ayrımı yapılmadan her Müslümanın eğitim alması bir hak olarak görülmüş, bir başka ifadeyle anne babalara çocukları için bu hakkı kullandırma sorumluluğu getirilmiştir. Daha önce de belirtildiği üzere çocuğun terbiyesinden öncelikli olarak ebeveynler sorumludur. Çocuğun eğitimi ise onu tanımak ve fark etmekle başlayan bir süreçtir. Çocukla çocuklaşma⁹⁶, insanlarla akılları ölçüsünde konuşma⁹⁷ yönündeki nebevi ilke ve tavsiyeler, o dönemin koşullarında, çocuğun eğitimiyle ilgili psikolojik farkındalığın oldukça yüksek olduğunu göstermektedir. Nitekim erken dönemlerden itibaren çocukların eğitimi için oluşturulan "küttab" tarzı yapılar da çocukların eğitiminin ayrı bir kategori olarak değerlendirildiğinin ifadesidir. İslam toplumlarında erken dönemlerden itibaren çocuklara tahsis edilmiş eğitim kurumlarının oluşturulması çocukların eğitimi açısından bir dönüm noktası olarak değerlendirilebilir.

H. Peygamber çevresindeki çocukların, özellikle de torunlarının eğitimiyle yakından ilgilenmiştir. Çocukların duygusal ihtiyaçlarını ve öğrenme konusundaki duygusal yatkınlıklarını dikkate almış; her çocuğa kendi seviyesine uygun bir dille hitap etmeye özen göstermiştir. Doğar doğmaz bebeklerin kulağına okunan ezan ve kamet bir anlamda onların eğitiminin başlangıcı olmuştur. Hz. Peygamber kendi torunlarının ve ashabın yeni doğmuş çocuklarının kulağına ezan okumuş, huzuruna getirilen çocuklara ve gençlere yaş seviyelerine göre davranmış, yeni konuşmaya başlayan çocuklara Kelime-i Tevhid'i kavratmaya çalışmış, ashabına da bu hususta yol göstermiştir. Dil gelişimi yönünden alıcı evrede olan çocukları duygusal dinî uyarılarla tanış kılmaya çalışmıştır.

H. Peygamber çocukların eğitiminde onların yetişkinlerden farklılaşan yönlerini dikkate almış, bir birey olarak onlara değerli olduklarını hissettirmiştir. Bir süre hizmet ve himayesinde bulunan bir Yahudi çocuğu hastalandığında ziyaret etmiş; kendisine verilen değerden son derece hoşnut olan çocuk Müslüman olma davetine icabet ederek İslam'a girmiştir.⁹⁸ Hz. Peygamber, çocukları eğitirken buyurgan, zorlayıcı bir dil kullanmamış; böyle bir tavrın çocuklarda olumsuz karşılık bulacağını bilincinde olmuştur. Çocuklarla kurduğu ilişkide ortaya koyduğu

⁹⁵ Bk. Musa Mert, *Peygamberimizin Çocuklarla Oynadığı Oyunlar* (Konya: Kayalıpark Yayınları, 2020).; Süveyd, *Peygamberimizin Sünnetinde Çocuk Eğitimi*, 198.

⁹⁶ Deylemî, "Fırdevsü'l-ahbâr", 3/513 (No. 5598).

⁹⁷ Ebû Davûd, "Edeb", 23 (No. 4842).

⁹⁸ Buhârî, "Merdâ", 11 (No. 5333).

pratikler itibarıyla hem çocuklara hem de onları eğitecek olan anne babalara örnek olmuştur.

Hız. Peygamber eğitim süreçlerinde çocukların duyuşsal gereksinimlerini dikkate almış; öğrenme psikolojisindeki ifadesiyle duyuşsal hazırbulunuşluklarını sağlamadan bir sonraki aşamaya geçmemiştir. Öncelikle duyuşsal açıdan çocukları doyurarak onların eğitime karşı ilgilerinin artmasını sağlamıştır. Çocukça tavırları karşısında sükûnet ve teenni ile hareket etmiş; duygusal kırılma ya da kopuş yaşamamaları için azami hassasiyeti göstermiştir. Bir rivayette ifade edildiği üzere Hız. Peygamber mescitte ashaba namaz kıldırırken secde esnasında sırtına binen torunu için secdeyi uzatmış; bunun sebebini soran sahabilere de torununun istediği olsun diye acele etmediğini ifade etmiştir.⁹⁹ Hız. Peygamber bu sayede torununa duyuşsal zemini sağlam bir ibadet eğitimi vermiş; birlikte namaz kıldıkları ashaba bu yönüyle de örnek olmuştur. O, önce çocuklara kendini sevdirmiş, sonra onların eğitimiyle uğraşmıştır. Zira şu bilinen bir husustur ki öğretmenini seven öğrenci onu modelleme ve öğrettiklerini alma konusunda daha arzulu olacaktır.

Sergilenen yanlış davranışların uygun üslup ve yöntemlerle düzeltilmesi eğitimin temel fonksiyonlarından biridir. İslam geleneğinde çocuğun masumiyeti ilkesi de dikkate alındığında çocukların yaptığı hataların yetişkinlerden ayrı değerlendirildiği, onlara daha müsamahakâr davranıldığı görülecektir. Bu da çocukların kategorik olarak yetişkinlerden ayrı tutulduğunun bir göstergesidir. Hız. Peygamber çocukların özel durumunu dikkate alarak yaptıkları hatalar karşısında onlara karşı yapıcı, rehberlik edici bir tavır sergilemiştir. Hurmaları taşıdığı için huzuruna getirilen bir çocuğa “Evlâdım, ağaçları niye taşıyorsun?” diye sormuş, çocuğun karnının aç olduğunu öğrendiğinde, “Hurma ağaçlarını taşıma da altlarına dökülenleri ye.” buyurduktan sonra çocuğun başını okşamış ve “Allah’ım, bu yavrunun karnını doyur.” şeklinde dua etmiştir.¹⁰⁰ Başka bir olayda ise, Ömer b. Ebû Seleme yemek yerken elini rastgele tabağın içinde dolaştırmış, bu davranışa müdahale eden Hız. Peygamber, doğrusunu öğretmek için naif sesiyle çocuğa hitaben, “Yavrum, besmele çek, sağ elinle ve önünden ye.”¹⁰¹ buyurmuştur. Bir başka seferinde ise Enes b. Malik’e bir görev vermiş, ancak bir süre sonra Enes’in sokakta arkadaşlarıyla oyuna daldığını gördüğünde “Ey Enescik sana emrettiğim yere gittin mi?”¹⁰² şeklinde nazik bir soru sormakla yetinmiş; kınayıcı ya da buyurgan bir dil kullanmaktan özellikle kaçınmıştır.

Hız. Peygamber çocukların sadece din eğitimiyle ilgilenmemiş, farklı yön ve becerilerinin gelişimi noktasında da onlara rehberlik etmiştir. Örneğin, daha önce de belirtildiği üzere onları; yüzme, binicilik gibi sporlara yönlendirmiş; günlük işlerinde onlara yardımcı olmuştur. Hız. Peygamber, bir gün koyun derisi yüzmeyle uğraşan bir

⁹⁹ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 45/613 (No. 27647).

¹⁰⁰ Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 94 (No. 2622).

¹⁰¹ Buhârî, “Et’ime”, 1 (No. 5061).; Müslim, “Eşribe”, 108.

¹⁰² Müslim, “Fedâil”, 54.

çocuğa rastlamış ve onun bu işi düzgün yapamadığını görmüştür. Bunun üzerine “Biraz kenara çekil sana (nasıl yüzüleceğini) göstereyim”¹⁰³ buyurarak çocuğa nasıl yapması gerektiğini göstermiştir. O, çocuğun hatasını düzeltirken yapıcı bir dil kullanmış; bunun yanında çocukların hem dünyaya hem de ukbaya yönelik çift taraflı eğitilmesi gerektiğini de göstermiştir.

SONUÇ

Çocuk, toplumlar için tohum mesabesindedir. Bu tohum önce kendi yeşerecek, olgunlaşacak sonra da kendisinden sonraki nesilleri şekillendirecek ve toplumun gelişimine etki edecektir. Onun, gelecekte topluma katacağı değer çocuklukta kendisine verilen değerle yakından ilişkilidir. Hz. Peygamber döneminde çocukluğunu geçirmiş, Hz. Peygamberle çocuk olarak ilişki kurmuş sahabilerin sonraki dönemde topluma yön veren önemli birer aktör haline gelmiş olması bu açıdan bakıldığında bir tesadüf olmasa gerektir. Çocuğu kendi gerçekliği içinde kabul eden; sevgi, saygı ve güven gibi temel duygusal gereksinimlerini karşılamak konusunda hassasiyet gösteren Hz. Peygamber’in, onları güçlü birer şahsiyet olarak geleceğe hazırladığı söylenebilir. Bu yönüyle bakıldığında Hz. Peygamber dönemi çocuk algısının Orta Çağ’da Batı’da gelişen çocuk imgesinden olumlu yönde farklılaştığı görülecektir.

Hz. Peygamber’in söz ve fiillerini incelediğimiz zaman, O’nun hayatında çocuğun değer gördüğünü, çocuğun hakkının gözetildiğini, oyunun da bir hak olarak kabul edildiğini görmek mümkündür. O’nun, kız ve erkek çocuklar arasında adaletin sağlanması konusunda gösterdiği çaba da çocukluk tarihi açısından anlamlıdır. Özellikle kız ve erkek çocukların eğitim hakkından yararlanmak konusunda eşit tutulmuş olması, her ne kadar tarihi süreçte olumsuz örneklerin sayısı çok olsa da, dikkat çeken bir husustur. Orta Çağ Avrupası’ndaki tecrübenin aksine çocuklar için ayrı eğitim kurumlarının erken dönemden itibaren İslam toplumlarında var olagelmesi çocukların yetişkinlerden ayrı bir kategori olarak görüldüğünün açık bir delilidir.

Hz. Peygamber’in çocukla kurulacak ilişkide onun psikolojik durumunu dikkate almasının pedagoji biliminin bugünkü ilke ve öncelikleri açısından da yerinde bir tavır olduğu görülmektedir. Onlarla kurduğu iletişimde onların duyuşsal ve psikomotor gereksinimlerini dikkate aldığını gösteren çok sayıda örnek bulunması; onlara sevgi ve şefkatle yaklaşması; hata ve yaramazlıkları karşısında sabır ve sağduyuyu terk etmemesi O’nun, çocukların dünyasını keşfetme noktasındaki maharetini gösterse gerektir. Kendilerini seven, değer veren ve anlayan, günlük dildeki ifadesiyle “adam yerine koyan” bir Peygamber’e karşı çocukların daha alıcı hale geldiği; bu tavrın onların olumlu kişilik gelişimine önemli katkısı olduğu görülmektedir. Zira

¹⁰³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdu'l Bâkî, (b.y.: Dâru İhyâi'l Kütübi'l Arabiyye- Faysal İsâ el-Bâbî el-Halebî, b.y.), “Zebâih, 6 (No.3179).

düşüncelerine önem verilen, duyguları ve ihtiyaçları dikkate alınan çocukların, terbiyeleri için harcanan çabaya olumlu karşılık verecekleri söylenebilir.

Hız. Peygamber birçok konuda olduğu gibi çocuk konusunda da yerleşik alışkanlıklara itiraz etmiş, adeta bir devrim gerçekleştirmiştir. Çocukların sebepsiz yere katledilmesi, çocuklar arasında ayrımcılık yapılması, çocuklara psikolojik ve fiziksel şiddet uygulanması gibi yanlış pratikleri düzeltmek için mücadele vermiş; çocuk da dahil her insanın izzet-i nefis sahibi bir varlık olduğunu söz ve eylemleriyle göstermeye çalışmış ve bu konuda büyük oranda başarılı olmuştur. Ancak sonraki süreçte İslam dünyasında bu tavırdan uzaklaşıldığı, çocukların çocukluklarının ellerinden alındığı bir süreç yaşanmıştır. Tarihi süreçte karşımıza çıkan ve bugüne de önemli yansımaları olan bu hataların telafisi noktasında Hız. Peygamber'in çocuk konusundaki tavrının yeniden ve dikkatle incelenmesinin Müslüman toplumlara önemli kazanımlar sağlayacağını değerlendirmekteyiz.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el Arnavut, Âdil Mürşid vd. 5 Cilt. b.y.: Müessesetü'l Risâle, 1. Basım, 1421/2001.
- Apak, Âdem. *Hazreti Peygamber'in Etrafındaki Çocuklar ve Gençler*. İstanbul: Ensar Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Ariès, Philippe. *Centuries of Childhood*. çev. Robert Baldick. New York: Alfred A. Knopf, 1962.
- Arslan, Elif. "Çocukların Peygamberi", *Diyanet Dergi* 358 (2020), 6-9. <https://webdosya.diyanet.gov.tr/mevlidinebi/UserFiles/00000000-0000-0000-0000-000000000000/2020/10/21/a5dd21ce-0702-4bc6-b151-3b9f6bb664a5.pdf>
- AUZEF, İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi. "Çocuk Edebiyatı". Erişim 18 Kasım 2021. https://cdn-acikogretim.istanbul.edu.tr/auzefcontent/21_22_Guz/cocuk_edebiyati_nn/2/index.html
- Ay, Mehmet Emin. "Asrısaadet çocuklarının gönlünde müstesna bir Peygamber sevgisi vardı", *Diyanet Dergi* 358 (2020), 26-29. <https://webdosya.diyanet.gov.tr/mevlidinebi/UserFiles/00000000-0000-0000-0000-000000000000/2020/10/21/a5dd21ce-0702-4bc6-b151-3b9f6bb664a5.pdf>
- Aydın, Mehmet Akif, "Çocuk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 361-363. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.
- Bandırmalızâde Ahmed Münib. *Hukûk-ı Veled*. Dersaadet: Cemal Efendi Matbaası, 1318.
- Bardakoğlu, Ali. "Bulûğ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/413-414. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992.
- Bilgin, Beyza. *İslam ve Çocuk*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1987.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîh-i Buhârî*, thk. D. Mustafa Deyb'el-Beğa. 7 Cilt. Dımeşk: Dâru İbn Kesîr, Dâru'l Yemâme 1414/1993.

- Canan, İbrahim. "İslam'da Çocuk Hakları". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1995), 7-22.
- Canan, İbrahim. *Peygamberimizin Sünnetinde Terbiye*. İstanbul: Millî Gazete, 2000.
- Cevziyye, İbnu'l Kayyim. *Tuhfetü'l- Mevdûd bi Ahkâmi'l- Mevlûd*, çev. Mahmut Kısa. İstanbul: İ'tisam Yayınları, 2. Basım, 2018.
- ÇHDS, Çocuk Haklarına Dair Sözleşme. Türkiye: UNICEF Türkiye, 2018. Erişim 23 Kasım 2021.
https://www.unicefturk.org/public/uploads/files/UNICEF_CocukHaklarınaDairSozlesme.pdf
- ÇHKİAS, Çocuk Haklarının Kullanılmasına İlişkin Avrupa Sözleşme. Strazburg: Avrupa Konseyi, 1996 Erişim 23.11.2021 http://cocukhaklari.barobirlik.org.tr/dokuman/mevzuat_uamevzuat/cocukhaklarininkullanilmasinailiskindir
- Deylemî, Şîrûye b. Şehredâr. *Kitâbü'l-Firdevs bi-me'sûri'l-ħiṭâb*. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l- İlmiyye, 1986.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen-İ Ebu Davud Mea Şerhahu Avni'l Mâbud*, thk. nşr. Avni'l Mâbud. 4 Cilt. Hindistan: el-Matbâatü'l Ensâriyyetü Bidehlî, 1323/1905.
- Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Kitabül Musannef fil Ehadis vel Asar*, thk. Kemal Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1409/1988.
- Elkind, David. *Çocuk ve Toplum*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 2000.
- Erkut, Zeynep vd. "Tarihsel Süreç İçinde Çocuk". *Çocuk ve Medeniyet Dergisi* 1 (2017), 17-28.
- Gazzali, Ebu Hamid Hucetü'l-islam Muhammed b. Muhammed. *Kimya-yı Saadet*. çev. A. Faruk Meyan. İstanbul: Bedir Yayınları, t.y.
- Giladi, Avner. "Concepts of Childhood and Attitudes towards Children in Medieval Islam". *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 32/1 (Haziran 1989), 121-152. <https://doi.org/10.2307/3631974>
- Güler, Zekeriya. "Tahnîk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/416. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.
- Heysemî, Nûreddin Ali b. Ebîbekr. *Mecma'ûz-Zevâ'id ve Menba'û'l-Fevâ'id*. 8 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l Kudsî, 1994.
- Hökelekli, Hayati. "Çocuk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/355-359. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünen-i İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdu'l Bâkî. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l Kütübi'l Arabiyye- Faysal İsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.
- Kara, Abdullah- Kara, Hilal. *Çocuk Sahabiler*. İstanbul: Siyer Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Keskin, Yusuf Z. "Hz. Peygamber'de Çocuk Sevgisi". ed. Musa K. Yılmaz., (Şanlıurfa, 2007), 259-270.
- Kur'ân Yolu*. Erişim 18 Kasım 2021. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Lombard, Maurice. *The Golden Age of Islam*, çev. Joan Spencer. Amsterdam: Nort-Holland Publishing Co., 1975.

- Mert, Musa. *Peygamberimizin Çocuklarla Oynadığı Oyunlar*. Konya: Kayalıpark Yayınları, 3. Basım, 2020.
- Münâvî el-Haddâdî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifin b. Nûriddîn Alî. *Feyzu'l Kadir Şerhu'l Camiu's-Sağir*. 6 Cilt. Mısır: Mektebetü't-Ticareti'l-Kübra, 1. Basım, 1356/1937.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. Ahmet b. Rıfat, Muhammed Azat b. Osman, Muhammed Şükrü b. Hasan'ül-Ankaravî. 8 Cilt. Türkiye: Daru't-Tıba'atü'l-Âmire, 1334/1916.
- Oktay, Ayla. *Yaşamın Sihirli Yılları Okul Öncesi Dönem*. İstanbul: Epsilon Yayıncılık, 1. Basım, 1999.
- Öztürk, Hatice Karakuş. "İğdır Üniversitesi Çocukluğun Tarihsel Gelişimi Üzerine Düşünceler". *Sosyal Bilimler Dergisi* 13 (2017), 253-276.
- Sağlam, İsmail. "Hz. Peygamberin Çocuk Eğitiminde Öne Çıkardığı Hususlar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 167-190.
- Sağlam, Mehmet- Aral, Neriman. "Tarihsel Süreç İçerisinde Çocuk ve Çocukluk Kavramları", *Çocuk ve Medeniyet Dergisi* 2 (2016), 43-56.
- Santrock, John W. *Yaşam Boyu Gelişim*, çev. ed. Galip Yüksel. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 13. Basımdan Çeviri, 2020.
- Sayar, Kemal. "Çocukluğun Sosyal İnşası". *Serbestiyet*. 15 Ocak 2018. <https://serbestiyet.com/yazarlar/cocuklugun-sosyal-insasi-11772/>
- Sormaz, Fulya- Yüksel, Hülya. "Değişen Çocukluk, Oyun ve Oyunağın Endüstrileşmesi ve Tüketim Kültürü", *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2012 11(3):985-1008.
- Stearns, Peter N. *Çocukluğun Tarihi*. ed. Merve Demir. çev. Hilal Dikmen- Büşra Uçar. İstanbul: Dedalus Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Süveyd, Muhammed Nur. *Peygamberimizin Sünnetinde Çocuk Eğitimi*. çev. Zekeriya Güler. İstanbul: Uysal Yayınevi, 4. Basım, 2019.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *el-Câmi'u'l-Kebîr (Sünen-i Tirmizî)*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l Garbi'l İslamî, 1. Basım, 1417/1996.
- Toran, Mehmet. "Çocukluğun ve Erken Çocukluk Eğitiminin Tarihi ve Kuramsal Temelleri". *Okul Öncesi Eğitime Giriş*. ed. Neslihan Avcı- Mehmet Toran. 1-19. Ankara: Eğiten Kitap, 2012
- Uğur, Sinem B. "Geçmişten Günümüze Şekillenen Çocukluk Algısı ve Çocuk Yetiştirme Pratikleri", *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 45 (2018), 227-247.
- Üsrüşenî, Ebû'l-Feth Mecdüddin Muhammed b. el-Hüseyn b. Ahmed. *Câmiu Ahkâmîs-Sığar*. thk. Mahmûd Abdurrahman Abdülmün'im, Ebû Mus'ab Bedri. Kahire : Dâru'l-Fazile. ts.
- Yavuzer, Haluk. *Çocuk Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 43. Basım, 2019.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty
Güz/Autumn, 2021, 8 (2), 908-934

**GENÇLİĞİN “İNANÇ PROBLEMLERİNİN” GERÇEKLİĞİ:
ELEŞTİREL BİR OKUMA**

The Genuineness of Youth's “Faith Problems”: A Critical Reading

Abdullah İNCE

Doç. Dr. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Türkiye. abdullahince@sakarya.edu.tr Orcid No: 0000-00001-6135-5743

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received:	12/08/2021
Kabul Tarihi / Accepted:	01/12/2021
Yayın Tarihi / Published:	30/12/2021
Cilt / Volume:	8
Sayı / Issue:	2
Sayfa/ Pages:	908-934

Atf / Cite as: İnce, Abdullah. “Gençliğin “İnanç Problemlerinin” Gerçekliği: Eleştirel Bir Okuma” [The Genuineness of Youth's “Faith Problems”: A Critical Reading]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/2 (2021), 908-934

Doi No: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.994157>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar/lar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author/s declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (2) 2021: 908-934

GENÇLİĞİN “İNANÇ PROBLEMLERİNİN” GERÇEKLİĞİ:

ELEŞTİREL BİR OKUMA*

Abdullah İNCE**

Öz

Gençlik, gelişim dönemleri içinde değişime en açık dönemdir. Gençlik döneminde bireylerin kimliği belirginleşmeye başlar. Kimliğin kurucu unsuru olan inanç, gençlik döneminde sorgulamalara konu olur. Bu dönemde gençler geleneksel otoriteleri sorgular ve inancını yeniden kurar. İnancın yeniden kurulması ve karar bulması aşamasında gençler çeşitli değişimler yaşarlar. Gençlerin yaptığı sorgulama ve yaşadığı değişim yerleşik toplumsal kodlar açısından farklı algılanabilir. Bu algılardan bir kısmına göre gençlerdeki değişim, farklılaşma yerine bozulma olarak anlaşılabilir. Bu çalışmada, ilk olarak gençlerin inanç problemleri konusundaki toplumsal tutumlar kategorik olarak ele alınmakta ve değerlendirilmektedir. İkinci olarak gençlerin inanç problemleri konusundaki alan araştırmaları eleştirel bir analize tabi tutulmaktadır. Bahsi geçen alan araştırmaları yöntem, içerik ve üslup açısından bazı eksiklikler taşımaktadır. Buna göre gençlerin inanç problemleri konusundaki literatürün bir kısmı gençlik dindarlığı, gençlerin inançları ve gençlerin inanç problemlerini anlamayı zorlaştırmakta, konuyla ilgili yanlış algıları beslemektedir.

Anahtar kelimeler: Din Sosyolojisi, gençlik, alan araştırmaları, inanç problemleri, eleştiri.

The Genuineness of Youth's “Faith Problems”: A Critical Reading

Abstract

Youth is the period most open to change among developmental periods. In the youth period, the identity of individuals begins to be determined. Belief, which is the founding element of identity, becomes the subject of questioning in the youth period. In this period, young people question traditional authorities and re-establish their faith. During the re-establishment of belief and decision making, young people experience various changes. The questioning and change experienced by young people can be perceived differently in terms of established social codes. According to some of these perceptions, the change in young people can be understood as deterioration rather than differentiation. In this study, first of all, the social attitudes of the youth about the belief problems are discussed and evaluated categorically. Secondly, field studies on young people's belief problems are subjected to a critical analysis. The mentioned field studies have some deficiencies in terms of method, content and style. Accordingly, some of the

* Makalede Etik Kurul İzin belgesine gerek olmadığına, yazarlar arasında çıkar çatışması olmadığına ve makalenin hazırlanmasında herhangi bir kurumdan maddi destek almadığına dair yazarın yazılı beyanı bulunmaktadır.

** Doç. Dr. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Türkiye. abdullahince@sakarya.edu.tr Orcid No: 0000-00001-6135-5743

literature on youth's belief problems makes it difficult to understand youth religiosity, youth's beliefs and youth's belief problems, and feeds misconceptions about the subject.

Key words: Sociology of Religion, youth, field studies, belief problems, criticism.

Structured Abstract: The religiosity of the youth in Turkey is not a well-understood subject, although it is discussed a lot. While examining the attitudes of young people regarding their religious beliefs and belief problems, the factual dimension of the issue cannot be evaluated accurately enough. Some reasons for this can be mentioned:

Youth religiosity and the beliefs of young people are handled with an emotional approach. For this reason, it is seen that there is a need for a critical analysis of the studies on the subject. In this study, studies on the belief problems of youth in Turkey were subjected to a critical analysis.

Some of the studies on youth's belief problems deals with the problems such as atheism, deism, agnosticism, etc. theoretically. The main deficiency of these studies is not to identify the belief problems of young people, but to mentally assume a certain problem and produce a theoretical answer to this problem. These studies do not sufficiently explain the issue of whether the questions answered and the problems solved actually exist in young people.

Some of the field studies on the belief problems of young people investigate the sources of belief problems, the meaning of the subjects and concepts defined as belief problems, and the prevalence of belief problems. However, these studies also have some shortcomings. Some of these deficiencies can be counted as carrying out the researches without adequate literature review, interpreting the findings obtained in the studies without comparing them with the related studies, deficiencies in the research data in terms of scientific method, using a judgmental language by acting with prejudices against young people, including individuals in a category in which they do not define themselves as such..

While theoretical studies on the beliefs and belief problems of young people examine the subject at the conceptual level, practical applied research aims to identify the phenomenon in the field. However, one of the important problems seen in some of the studies on the belief problems of young people is the evaluations made without having a proficiency on subjects such as field research, statistical methods, data analysis and interpretation. Thus, the field research data is not read and interpreted correctly. This situation feeds the misconceptions about youths level of belief, belief problems and religiosity.

Belief problems, one of the most serious issues of the youth period, should be analyzed by revealing them with qualified field studies. Studies towards this goal should be deepened by field research based on a strong theoretical background. However, the deficiencies observed in the researches, which are expected to contribute to understanding and explaining the subject, make it difficult to understand the belief problems of young people instead of enlightening them. Some of the relevant research "consumes" rather than understands and explains youth religiosity and youth belief problems.

Key words: Sociology of Religion, youth, field studies, belief problems, criticism.

GİRİŞ

Gençlik biyolojik, psikolojik ve sosyolojik açıdan tanımlanan bir kavramdır. Ancak gençlik tanımları genellikle yaşı esas alma eğilimindedir. Birleşmiş Milletler, gençliği 15-24 yaş arası dönem olarak tanımlamakla birlikte, kültüre göre bu sınırı değiştirebileceğini ifade etmektedir.¹ Gençlik ve Spor Bakanlığına göre gençlik tanımı,

¹ UNDP, *UNDP Youth Strategy 2014-2017 United Nations Development Programme Empowered Youth Sustainable Future*. (New York: United Nations Development Programme, 2015), 9.

sosyoekonomik yapı, kültür ve geleneklere göre değişebilir. Bakanlık Türkiye’de gençlik politikalarının hedef grubunu 14-29 yaş grubu olarak görmektedir.²

Gençlik dönemi, değişime açık bir dönem olması sebebiyle problemlerle anılan bir dönemdir. Bu bağlamda gençlerin dindarlığı, inanç düzeyleri, inanç problemleri araştırmacıların üzerinde yoğunlaştığı alanlardır. Bu çalışmada gençlerin inanç problemleri ile ilgili literatür eleştirel bir analize tabi tutulmaktadır. Çalışmanın odaklandığı “inanç problemi” öncelikle Türk toplum yapısı tarafından umumiyetle onaylanmış dini inanca aykırı olarak ortaya çıkan inanma biçimleridir. Diğer bir deyişle “inanç sorunu” Türk toplumunda yaygın olarak kabul edilen İslami inançlara, resmi-sivil dini müfredatta öngörülen inanç biçimine aykırı inançlardır. Daha özel olarak bu metinde deizm, ateizm, agnostisizm gibi İslam dışı inançlar, bir inanç sorunu olarak tanımlanmaktadır.

Türkiye’de toplumsal kültürü belirleyen en önemli unsur, Türk toplumunun yüzlerce yıllık geleneklerini biçimlendiren İslam’dır. Bu anlamda kültürel açıdan Türk toplum yapısına uygun olmayan ve toplumda endişe uyandıran inanç biçimleri toplumsal bir sorun olarak tanımlanabilir. Bu çalışmada “gençliğin inanç sorunları” 15-29 yaş grubunda bulunan bireylerin inançları ile ilgili araştırmalarda ortaya çıkan sonuçlar bağlamında ele alınacak, özellikle alan araştırmalarının içerdiği sorunlar yöntem, içerik, dil ve üslup açısından analiz edilecektir.

Kategorik olarak ele alındığında gençliğin inanç sorunları ile ilgili çok sayıda çalışmaya ulaşmak mümkündür. Bir bilimsel araştırmada yeni bilgi üretimi, araştırma sürecinde sorulan veya sorulmayan sorulara, araştırmanın sunuş biçimine ve soruların sorulma biçimine göre değişebilmektedir.³ Bilimsel araştırmalarda evren genellikle ulaşılamayacak kadar büyüktür. Bu sebeple bir evrenin tamamını çalışmak yerine evreni temsil eden sınırlı sayıda seçilmiş örnekleme incelemek yeterlidir.⁴ Doküman incelemesi veya analizi de tek başına bir araştırma yöntemi olarak kabul edilmektedir. Hangi dokümanların önemli olduğu ve araştırmada kaynak olarak kullanılacağı araştırmanın problemi ile doğrudan ilgilidir.⁵ Bir meta analiz iddiasında olmayan bu çalışmada incelenen alan araştırmaları amaçlı örnekleme tekniğine uygun olarak seçilmiştir. Amaçlı örnekleme tekniğinin seçim ölçütleri araştırmanın tasarım aşamasında örnekleme aranan bilgiyi verme kapasitesi ölçütüne bağlı olarak seçilir.⁶ Amaçlı örneklemede araştırmacının sağduyusu ve kararına göre hangi

² *Ulusal Gençlik ve Spor Politikası Belgesi* (Ankara: T.C. Gençlik ve Spor Bakanlığı, 2018), 4.

³ Wayne C. Booth vd., *Araştırma Sanatı*, çev. Necati Kayaalp (Ankara: Nobel Yayınları, 2018), 4.

⁴ Ali Yıldırım & Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016), 114.

⁵ Yıldırım & Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 189.

⁶ Hasan Tutar & Ahmet Tuncay Erdem, *Örnekleriyle Bilimsel Araştırma Yöntemleri ve SPSS Uygulamaları* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2020), 251.

kaynaktan maksimum bilgi edineceği kararına uygun olarak örneklem seçilebilir.⁷ Bu araştırmada incelenen çalışmalar yukarıda ifade edilen yöntembilimsel yaklaşımlara ve araştırmancının amaçlarına uygun olarak yöntem, içerik, dil ve üslup açısından araştırma kapsamına giren çalışmalar arasından amaçlı örnekleme yoluyla seçilmiştir. Çalışmanın hedefi gereği konu ile ilgili literatürün tamamını analiz etmek yerine analiz bahse konu “sorunları” temsilen seçilmiş araştırmalar üzerinden sürdürülmüştür.

Bu çalışmanın analiz biçimi doküman incelemesi olarak da görülebilmekle birlikte içerik analizi yöntemine daha uygundur. İçerik analizi, metin veya metinsel verilere dönüştürülmüş dokümanlar içerisinde açık olan veya gizli kalmış anlamların sistematik olarak kavramlara veya kategorilere indirgenerek objektif olarak analiz edilmesidir. İçerik analizi, araştırmacıya verilerin analizinde belirli bir esneklik tanıırken verilerin anlaşılmasını geliştirmek için teorik test imkânı sağlamaktadır.⁸ İçerik analizinin amacı toplanan verileri açıklayan kavramlara ve ilişkilere ulaşmak,⁹ çalışılmakta olan vakanın anlaşılması ve o vaka ile ilgili bilgi edinilmesidir.¹⁰ İçerik analizinin bir türü olan “nitel veri analizi” araştırmacıya esneklik tanıyan bir analiz türüdür. Bir görüşe göre de tüm nitel veri analizleri aslında nitel içerik analizidir.¹¹

1. Gençliğin İnanç Problemleri İle İlgili Çalışmalar Ve Bakış Açılarının Gerçekliği

1.1. Gençlerin İnanç Problemleri İle İlgili Çalışmalar

Gençliğin inanç problemi konusundaki çalışmalar en genel çerçevede teorik çalışmalar ve alan araştırmaları olmak üzere iki kategoride ele alınabilir. Konuyu teorik-kavramsal düzeyde ele alan çalışmalar deizm, ateizm, nihilizm ve agnostisizm gibi inanç biçimlerinin anlamı, kategorik ayırımları ve bunlara kelami-felsefi bakımdan nasıl yaklaşılacağını konu etmektedir. Bunlardan bazıları deizm¹², ateizm¹³, agnostisizm ve nihilizm¹⁴ gibi konulara özel olarak yaklaşırken bazıları inanç

⁷ İdris Güçlü, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri Teknik Yaklaşım Uygulama* (Ankara: Nobel Yayınları, 2019), 90.

⁸ Güçlü, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri Teknik Yaklaşım Uygulama*, 169.

⁹ Yıldırım & Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 242.

¹⁰ Tutar & Erdem, *Örnekleriyle Bilimsel Araştırma Yöntemleri ve SPSS Uygulamaları*, 387.

¹¹ Tutar & Erdem, *Örnekleriyle Bilimsel Araştırma Yöntemleri ve SPSS Uygulamaları*, 387.

¹² Temel Yeşilyurt, “Deizmin Türkiye’deki Etki Boyutu”, *Güncel Dinî Meseleler İstisare Toplantısı – IX Güncel İnanç Problemleri (Deizm, Ateizm, Agnostisizm Ve Nihilizm)*, Yayına Haz. Hatice Nur Bölükbaşı - Sinan Gündoğdu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020), 25-37.

¹³ Kemal Batak, “Ateizm ve Türkiye”, *Güncel Dinî Meseleler İstisare Toplantısı – IX Güncel İnanç Problemleri (Deizm, Ateizm, Agnostisizm Ve Nihilizm)*, thk. Hatice Nur Bölükbaşı, Sinan Gündoğdu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020), 63-75; Adnan Bülent Baloğlu, *Son Hurafe Deizm* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2021).

¹⁴ Kasım Küçükcalp, “Agnostisizm Ve Nihilizm”, *Güncel Dinî Meseleler İstisare Toplantısı – IX Güncel İnanç Problemleri (Deizm, Ateizm, Agnostisizm Ve Nihilizm)*, thk. Hatice Nur Bölükbaşı, Sinan Gündoğdu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020), 103-116.

sorunlarını bütün olarak ele almaktadır.¹⁵ İlgili çalışmaların belirgin vasfı konuya İslam düşüncesi bağlamında yaklaşımları ve doğal olarak savunmacı bir dil kullanmalarındır. Bahsi geçen çalışmaların bir kısmında görülen temel eksiklik, gençler arasında İslam dışı inanç biçimlerinin nasıl algılandığı ve bu inanç biçimlerinin yaygınlığı konusunda saha verilerine dayanmamaları ya da ilgili çalışmaları yeteri kadar değerlendirmemeleridir. Şüphesiz bu çalışmaların inanç sorunlarına karşı İslam düşüncesinin bakış açısını ortaya koymak bakımından önemi tartışmasızdır. Ancak literatürün bu yöne kayması meselenin teorik düzeyde kalması riskini barındırmaktadır. Diğer taraftan bu çalışmaların bir kısmında dikkat çeken bir başka özellik, meselenin ne olduğunu yeterince ortaya koymaktan ziyade normatif tanımlardan hareketle “yapılacakları söyleyen” öğretici bir dil kullanmalarındır.

Gençlik dindarlığı konusunda yapılan alan araştırmaları; gençlik dindarlığı, gençlerin inançları ve gençlik dindarlığının bazı değişkenlerle ilişkisi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Saha araştırması verilerine dayalı olarak gerçekleştirilen bu çalışmaların gençlerin inanç problemlerini anlama konusunda önemli katkıları olduğu ifade edilmelidir. Bu konuda başlıca çalışmalar arasında Bayyigit¹⁶, DİB Dini Hayat Araştırması¹⁷, Can ve diğerleri¹⁸, Ocakoğlu¹⁹ ve Bilici’nin²⁰ çalışmaları sayılabilir. Bahsi geçen çalışmalar gençlik dindarlığını inanç, ibadet ve diğer bazı boyutları itibarıyla anlamaya yardımcı olmaktadır. Bu çalışmalar, gençlerin inancının boyutlarına yönelik bazı veriler barındırmaktadır. Farklı dönemlerde ve farklı örneklemeler üzerinde yapılmış bahsi geçen çalışmaların tamamında gençlerin Allah’a inanma oranları %95 ile %99 arasında değişmektedir.²¹

Yukarıdaki çalışmaların dışında gençliğin inanç problemleri ile daha yakından ilgilenen bazı²² saha araştırmaları; gençlerin inanç ve ibadetlerinin düzeyi, değişimi,

¹⁵ Temel Yeşilyurt, *Çağdaş İnanç Problemleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018); Ramazan Altıntaş, *Gençler İnançtan Soruyor* (Ankara: TDV Yayınları, 2020); İsmail Şimşek, *Ataizmden Ateizme Tanrı ve Yanılgılar* (Ankara: Eski Yeni, 2020).

¹⁶ Mehmet Bayyigit, *Gençlik ve Din* (Konya: Yediveren Kitap, 2011).

¹⁷ DİB, *Türkiye’de Dini Hayat Araştırması* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014). Bu çalışma doğrudan gençlik dindarlığına odaklanan bir çalışma olmamakla birlikte Türkiye’de dini hayatla ilgili yakın dönemde yapılmış en objektif çalışmalardan biridir. Çalışmanın verileri yaş grubu değişkenlerine göre incelediğinde gençlik dindarlığı hakkında ciddi ölçüde fikir vermektedir.

¹⁸ Burhanettin Can vd., *Türkiye Gençlik Raporu Gençliğin Özellikleri, Sorunları, Kimlikleri ve Beklentileri (Özet Rapor)* (İstanbul: SEKAM Yayınları, 2013).

¹⁹ Ömer Faruk Ocakoğlu, “Din ve Maneviyat Arasında: Türkiye’de Genç Nüfus Dindarlığı”, *Türkiye’nin Gençleri İleri Analizler*, ed. Ahmet Özdiç (İstanbul: Uluslararası Tüm Gençlik ve Spor Kulübü Derneği, 2020), 131-170.

²⁰ Muhammed Veysel Bilici, “Siyasal Kimlikler, Din ve Değerler”, *Türkiye’nin Gençleri İleri Analizler* (İstanbul: Uluslararası Tüm Gençlik ve Spor Kulübü Derneği, 2020), 75-128.

²¹ Bk. Bayyigit, *Gençlik ve Din*, 95; DİB, *Türkiye’de Dini Hayat Araştırması*, 9-20; Can vd., *Türkiye Gençlik Raporu Gençliğin Özellikleri, Sorunları, Kimlikleri ve Beklentileri (Özet Rapor)*, 39; Ocakoğlu, “Din ve Maneviyat Arasında: Türkiye’de Genç Nüfus Dindarlığı”, 141.

²² Hamdi Gündoğar - Muhammet Sait Yürgüç, “Deizm Bağlamında Ortaöğretim Okullarında İnanç Algısı -Adıyaman Örneği-”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

inanç sorunlarının diğer konularla etkileşimi konularına yoğunlaşmaktadır. Bu konular içinde öne çıkanlar ise gençler arasında arttığı ileri sürülen ateizm, deizm, agnostisizm gibi İslam dışı dini ve felsefi inanışlardır. Ancak her halükarda Türkiye’de gençliğin inanç sorunları konusunda tatmin edici bir çalışmanın olmadığı²³ ve bu konuyla ilgili derinlikli saha araştırması yapılması gerektiği ilgili kurumlarca dile getirilmektedir.²⁴

Ancak bahsi geçen çalışmaların bir kısmında yöntem, üslup, içerik ve yorum sorunları bulunmaktadır. İlgili araştırmalardaki sorunlar çalışmaların sonuçlarına, sonuçların yorumlanmasına ve sonuçların kamuoyunda algılanma biçimine etki etmektedir. Asıl amacı bir olguyu ortaya koymak ve çözümlenmek olan bu çalışmalar gençlerin inançları ile ilgili tartışmalarda bazen olguyu gölgede bırakan yeni sorunlara yol açmaktadır. Bu sebeple gençliğin inanç problemleri ile ilgili saha araştırmalarının kritik edilmesi konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

1.2. Gençliğin İnanç Problemleri Konusundaki Bakış Açılarının “Gerçekliği”

Gençlerin inanç problemlerini ele alan bir çalışmada, meselenin olgusal boyutu yanında bu çalışmaların algılanma biçimi ve doğurduğu etkiler üzerinde de durulmalıdır. Zira aktüel bir yönü bulunan bu tartışmada kimi zaman algılar olguların önüne geçmekte böylelikle mesele asıl zemininde tartışılmamaktadır. Gençlik dindarlığı ve gençliğin inançları ile ilgili araştırma verilerinin kamuoyunda gündeme geliş biçimini birkaç kategoride ele almak mümkündür. Bazı yayınlarda gençlik dindarlığı ile ilgili araştırma sonuçlarının çarpıtıldığı, sosyal gerçekliği ifade etmek yerine siyasi bir takım göndermelerle “temennilerin” ortaya konulduğu gözlemlenmektedir. Bu örneklerde bilimsel çalışmaların sonuçlarının yanlış yorumlanmasından çarpıtılmasına kadar uzanan tutumları gözlemek mümkündür.²⁵ Bu tür bir tutumun meseleyi anlamak yerine manipüle etmeye yönelik olduğu gözlemlenmektedir.

Dergisi 6/11 (2019), 643-670; Y. Sinan Zavalsız - Ensar Şahin, “Ateist ve Deistlerin Din Algısı: Üniversite Öğrencileri Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Araştırma”, *Journal of History Culture and Art Research* 7/2 (2018), 576-599; Kenan Sevinç - Ali Ulvi Mehmedoğlu, “İnançsızlığa Yönelmede Çevresel ve Entelektüel Faktörlerin Etkisi”, *İnsan ve Toplum* 6/2 (2016), 87-116; Dilek Menküç, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Görüşleri Işığında Liselerde Deizm Düşüncesi* (Sosyal Bilimler Enstitüsü: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2019).

²³ Altıntaş, *Gençler İnançtan Soruyor*, 153.

²⁴ Bk. “Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı-IX” (Güncel İnanç Problemleri) Sonuç Bildirisi 11-13 Eylül 2018, Kızılcahamam. Bu belge kamuoyu ile paylaşılmamış belgeye DİB yetkilileri aracılığı ile ulaşılmıştır.

²⁵ Bk. Bethan McKernan, “Turkish students increasingly resisting religion, study suggests”, *The Guardian* (29 Nisan 2020). Bu haberde yazar ve çalışmanın ismine atıf yapılmaksızın Sakarya Üniversitesinde yapılan bir bilimsel çalışmada öğrencilerin “zorunlu din derslerine”, hükümetin “dindar nesil” projesine ve din kavramına tamamen direndiklerini “ortaya koydu” mealinde iddialar yer almaktadır. Bu iddialara göre Ramazan’da pandemi sebebiyle evinde ailesiyle birlikte kalmak zorunda kalan

Diğer bir kategori gençlerdeki geleneksel davranış kalıplarına aykırı her değişmeyi “bozulma” olarak okuma eğilimidir. Bu tutum bir araştırmada “ataizm” olarak kavramsallaştırılmıştır. Ataist tutuma göre hakikat ataların gözünden görünenle eşleştirilmekte, dinselleştirilen geleneğe uymayan yeni yorum ve yaşam biçimleri yargılanmaktadır.²⁶ Buna göre gençlerin giyim kuşamları, saç kestirme biçimleri, bazı konularda farklı davranış kalıplarını benimsemesi bozulma alametidir. Daha çok yetişkinlerde gözlenen, gençleri içinde bulunduğu gerçeklikten bağımsız ve kendi dönemleriyle kıyaslayan bu tutuma göre gençlik geleneksel dini davranış kalıplarından uzaklaşmakta ya da yozlaşmaktadır. Aristo’dan bu yana dile getirilen “gençlerin bozulduğu” iddiası üzerine kurulu bu söylem olumsuz saydığı şeyleri genellikle kendini dışarıda tutarak tanımlamakta ve eleştirmektedir. Bu durumda “zamanelik” sadece gençleri içine alan bir tavır olmaktadır. Bu yaklaşımın yetişkinleri ve geçmişi merkeze alan bir bakışa dayalı olduğu gözden kaçmamaktadır. Diğer taraftan bu yaklaşımlar dini bir yükümlülük olarak tanımlanamayacak bazı inanç, uygulama ve davranışların sorgulanması, reddi ve terkini inançsızlık, deizm vb. şekillerde nitelenmektedir.²⁷ Dindarlık ve inanç bile ayrı göndermelere ve davranışsal eğilimlere sahip kavramlar iken gençlerin dini yaşamında eksiklik olarak görülemeyecek hususların deizm vb. etiketlerle zikredilmesi önemli bir tutarsızlık olarak değerlendirilebilir.

Gençlerde ortaya çıkan her türlü farklılaşmayı bozulma olarak okumak yerine bilhassa yerleşik davranış kalıplarını, kalıp yargılara yönelik eleştirileri özneleşme süreci olarak okumakta mümkündür. Zira kendini dindar olarak tanımlayan gençlerin bir kısmı eleştirel düşünce ve söylemi gelişmenin anahtarı olarak görmekte, araştırmacılar gençlerin bu tutumunu onların özneleşmesi olarak görmektedir.²⁸ Gençlerin özneleşme teşebbüsü dine ve Tanrıya kayıtsızlık yerine kendi zaviyelerinden dini düşünce ve yaşamlarını kurma girişimidir. Çünkü gençler hâkim söyleme ve kendilerini kısıtladıklarını düşündükleri otoritelere karşı olmakla, tek bir dini otoriteye bağlanmayı ve taklidi reddediyor ancak dini otoriteden tamamen

gençler, ailelerinin zoruyla dindar bir yaşam sürmektedir. Haberin içeriğinde atıf yapılan diğer konulara bakıldığında bilimsel bir çalışmanın verilerinden yola çıkıldığı imaj ve imasıyla siyasi göndermeler gözden kaçmamaktadır. Zira içeriğinden dolayı bir şekilde ve saptırılarak söz edilen, ismi de hiçbir şekilde zikredilmeyen bir çalışmadan yola çıkılarak; haberde kendini “halife” olarak gören Erdoğan’ın “dindar nesil” hedefinin gerçekleşmediği vb. iddialar yer almaktadır. İlginç olan aynı saatlerde Türkiye’de bazı haber sitelerinin dil ve içeriği neredeyse aynı olan haberler yapmasıdır. İzleyebildiğimiz kadarıyla aynı içerik yaklaşık bir yıl sonra bazı haber sitelerinde yeniden gündeme getirilmiş ve aynı yanlışlar sürdürülmüştür. Bkz. Mustafa Kömüş, “Dine ilgi azaldı, deizmi seçiyorlar”, *BİRGÜN* (16 Nisan 2021).

²⁶ Şimşek, *Ataizmden Ateizme Tanrı ve Yanılgılar*, 17, 20.

²⁷ Erol Erdoğan, *N’apsak Bu Gençleri Gençlerle İlgili Önyargıların Analizi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021), 32, 188.

²⁸ Abdullah Özbolat, “İhlsözlük’te Dindar Gençliğin Özneleşmesi: İmam Hatipli, Ahlaklı ve Entelektüel”, *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (2014), 61-62.

vazgeçmeden kendi dindarlığını kurmak istiyorlar.²⁹ Dindar gençlerin özneleşmesi ile ilgili kavramsallaştırmanın “geleneksel Müslümanlık eleştirisi”, “sorgulayıcı Müslümanlık”, “özgürlüğe yapılan vurgu”, “din istismarı eleştirisi”, “iktidarı kutsallaştırma eleştirisi”, “İslamileşme eleştirisi”, “özenti kültürü eleştirisi” ve “İslam’ın savunusu” şeklindeki boyutları içermesi de bunu göstermektedir.³⁰

İkinci eğilimle ilişkili görülebilecek bir tutum da gençlerin söz dinlemediği, dini değerleri önemsemediği ve geleneklerden uzaklaştığı gerekçesiyle suçlanmasıdır.³¹ Bu tutum kendi içinde gençleri suçlayarak sorumluluğu üzerinden atma eğilimi barındırır. Bir önceki tutum ile bu tutumun ortak özelliği toplumsal değişmeyi yeterince okuyamamak ve değişmeyi kabullenmemektir. Bu tutumların beslendiği kaynak bazen dini kaygılar iken bazen geleneksel tutumlardır. Ancak dini kaygıların da gelenek ile iç içe geçmiş olduğu ve tepkilerin bu bağlamda dile getirildiği ifade edilebilir.³²

Diğer bir kategori de gençlerdeki dini tutum, dindarlık, gelenekle ilişki, inanma biçimlerini anlamaya çalışan, değişimden ve “bozulmadan” kaygılanmakla birlikte buna çareler arayanların tutumudur. Ancak tüm mensuplarıyla gençleri doğru anlayıp onlarla etkileşim kurmuş bir toplum bulmak zordur. Türkiye’deki fikri ekollerin gençlerle etkileşim oranının %3-4 seviyelerinde olması da bunu göstermektedir.³³ Bu kategoride yer alan tutumların veri eksikliği, sahayı tanımama, gençlerin dilini bilmeme, değişimi okuyamama vb. sebeplerle gençlere dokunmadığı ve yargılayıcı bir dile evrildiği ifade edilebilir.³⁴

2. Gençliğin İnanç Problemleri İle İlgili Çalışmalarda Görülen Eksiklikler

Gençlerin dindarlığı, gençlerin dini eğilimleri ve dini inançları konusunda son dönemde yapılan çalışmaların önemli bir kısmında yöntem, üslup, içerik ve verilerin yorumlanmasında eksiklikler bulunmaktadır. Bu eksikliklerin bir kısmı, ilgili çalışmaların “bilimsellik” kriterine uygunluğunu da tartışmaya açmaktadır. Bunlara sebep olan sorunlar arasında yöntem bilgisi eksikliği, seçilen yöntemin araştırma amaçlarına uygun olmaması, sınırlı bir örneklemeyle kayıtlı verilerin uygun olmayan yöntemlerle genellenmesi, araştırma sonuçlarının bilimsel yönetime uygun yorumlanmaması, sonuçların, konuyla ilgili çalışmaların verileriyle kıyaslanmadan

²⁹ Hasan Meydan & Sare Aydın, “Üniversite Gençliğinin Kurumsal ve Öznel Dindarlığa Bakışı ve Etkileyen Faktörler Üzerine Nitel Bir Araştırma”, *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 310.

³⁰ Özbolet, “İhlsözlük’te Dindar Gençliğin Özneleşmesi: İmam Hatipli, Ahlaklı ve Entelektüel”, 63.

³¹ Erdoğan, *N’apsak Bu Gençleri Gençlerle İlgili Önyargıların Analizi*, 182.

³² Erdoğan, *N’apsak Bu Gençleri Gençlerle İlgili Önyargıların Analizi*, 188.

³³ Erdoğan, *N’apsak Bu Gençleri Gençlerle İlgili Önyargıların Analizi*, 172.

³⁴ Can vd., *Türkiye Gençlik Raporu Gençliğin Özellikleri, Sorunları, Kimlikleri ve Beklentileri (Özet Rapor)*.

sunulması sayılabilir. Bu bölümde konuyla ilgili çalışmalar bilimsel yaklaşım açısından değerlendirilecek, ilgili çalışmaların eleştirel bir analizi yapılacaktır.³⁵

2.1. Araştırma Verilerinin Diğer Araştırmalarla Tutarlı Olmaması

Son zamanlarda gençlik konusu ile ilgili çeşitli araştırma şirketleri tarafından çalışmalar yapılmakta ve sonuçları yayınlanmaktadır.³⁶ Bu çalışmaların bir kısmında gençlik ve din konusuna da yer verilmektedir. Bir araştırmada³⁷ gençlere “Kendinizi dini inanca sahip bir kişi olarak tanımlar mısınız?” sorusu sorulmuştur. Araştırmanın verilerine göre bu soruya “Evet” cevabı verenlerin oranı %82,8’dir. Başka araştırmaların sonuçlarına bakılmaksızın, bu sonuca göre 18-29 yaş grubundaki bireylerin yaklaşık %17’si dini bir inanca sahip değildir. Bir araştırmanın geçerlik ve güvenilirliği bilimsel yöntemlerle tespit edilebilir. Bu araştırmada da konuyla ilgili bir uzmandan istifade edildiği³⁸, istatistiki yöntemlerle araştırmanın geçerlik ve güvenilirlik analizlerinin yapıldığı ifade edilmektedir.³⁹ Ancak bir araştırma sonuçlarının benzer araştırmalardan bariz derecede farklılaşması da araştırmaların geçerlik ve güvenilirliğini test etme yollarından biridir. Bu durumda araştırmanın örneklemini, araştırmanın yapıldığı dönem, veri elde etme araçları, saha çalışması

³⁵ Konuyla ilgili çalışmaların tamamını burada zikretmek mümkün olmadığından araştırma amacına uygun olarak seçilen bazı çalışmalar analiz edilecektir. Bilimsel çalışmaların gelişebilmesinin yolu yine bilimsel ölçülere bağlı kalmak kaydıyla eleştirilmesidir. Bilimsel kriterlere bağlı kalarak yapılacak eleştiriler alana, konuya ve sosyal gerçekliği anlamaya katkı sağlayacaktır. Burada eleştiriye konu edilen çalışmalarla ve çalışmaların sahipleriyle ilgili özel bir amacımızın olmadığını -izah etmeye gerek olmasa da- ifade etmek gerekmektedir.

³⁶ Bu çalışmada gençlerin inanç sorunu ile ilgili alan araştırmalarının eleştirel analizi yapılırken ilkesel olarak eleştirilen eserlerin ve eser sahiplerinin ismi metin içinde zikredilmeyecektir. Çünkü araştırmamıza konu ettiğimiz çalışmalar “özel olarak seçilmiş çalışmalar olmaktan ziyade” incelediğimiz konuya başlıca örnek oluşturmaları sebebiyle seçilmiştir. Aynı kapsamda zikredilebilecek başka örnekler de bulunmaktadır.

³⁷ MAK Danışmanlık tarafından 13 Temmuz-30 Ağustos tarihleri arasında İstatistiki Bölge Birimleri Sınıflandırması 2 (İBBS2) düzeyindeki illerde 8000 kişi üzerinde gerçekleştirilen bir araştırmadır. MAK Danışmanlık, *Türkiye Geneli Gençlik Araştırması* (MAK Danışmanlık, 2020).

³⁸ Araştırma raporunda, araştırmanın Yeditepe Üniversitesi ile birlikte gerçekleştirildiğini ilan eder şekilde Yeditepe Üniversitesi logosu kullanılmıştır. Metin içinde bir yerde Yeditepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümü öğretim üyesi Prof. Dr. Demet Lüküslü’den anket formlarının geçerliliğini test etmek üzere istifade edildiği ifade edilmektedir. Bk. MAK Danışmanlık, *Türkiye Geneli Gençlik Araştırması*, 21. Buna göre Lüküslü’nün araştırmaya katkısı soruların hazırlanması aşaması ile sınırlıdır. Raporun hazırlayanlar kısmında ilgili akademisyenin ya da başka uzman ya da uzmanların ismi zikredilmemektedir. Diğer taraftan metinde Yeditepe Üniversitesi ile işbirliğinin hangi kapsamda, nasıl yapıldığının, kurumun katkısının ve sorumluluğunun detayı zikredilmemektedir. Araştırmalarımıza göre Yeditepe Üniversitesi metni herhangi bir yerde kendi araştırması olarak paylaşılmamıştır. Bahsi geçen araştırmanın sonuçları daha çok popüler yayın ve internet ortamlarında gündeme gelmiş görülmektedir.

³⁹ MAK Danışmanlık, *Türkiye Geneli Gençlik Araştırması*, 21.

sırasında öngörülemeyen diğer unsurlar gibi konularda sorunlar olabileceği akla gelebilir.

İlgili araştırmanın sonuçları, benzer araştırmaların sonuçlarıyla karşılaştırıldığında izah edilemeyecek derecede bir farklılık dikkat çekmektedir. Bayyığıt⁴⁰, iki farklı zaman diliminde, üniversite öğrencilerinden oluşan iki farklı örneklem grubu üzerinde bir çalışma gerçekleştirmiştir. Bu çalışmada “Allah’a inanmıyorum” diyenlerin oranı 1988 yılında %3,5, 2001 yılında %3,1’dir. Aynı araştırmada melek inancı, peygamber inancı ve kitap inancı %95 civarındadır. DİB Türkiye’de Dini Hayat Araştırmasında 18-24 yaş grubunun Allah’ın varlığına inanma oranı %98,5, melek, cin ve şeytanın varlığına inanma oranı ise %96,2’dir.⁴¹ SEKAM tarafından 2013 yılında gerçekleştirilen araştırmada gençlerin dindarlığı sahip oldukları kimlikleri ile ilişkilendirilmektedir. Buna göre İslamcı, Milliyetçi, Laik Dindar vb. kimliklere sahip olan gençlerin Allah’a inanma oranları hiçbir kategoride %95’in altına düşmemektedir. Allah’a inanma oranının bütün gençlerdeki ortalaması ise %97 civarındadır.⁴² Ocakoğlu’nun çalışmasında ise kendini dini referansla tanımlayıp tanımlamamak esas alınmıştır. Buna göre gençlerin yaklaşık %3’ü kendini dini referanslarla tanımlamamaktadır.⁴³ Gündoğar ve Yürgüç’ün lise öğrencileri üzerinde yaptığı çalışmada da öğrencilerin yaklaşık %96’sı Allah’ın varlığına inandığını belirtmiştir.⁴⁴ Bu araştırmaların verileri Türkiye’de gençlerin Allah inancının en düşük oranla %95 olduğunu göstermektedir. Bu veriler ilgili araştırma⁴⁵ sonuçlarıyla karşılaştırıldığında arada izah edilmesi güç bir farklılık dikkat çekmektedir.

Araştırma sonuçlarının literatürden bu ölçüde farklılaşmasının nedenleri ile ilgili birkaç husus ifade edilebilir. Bunlardan ilki katılımcılara sorulan sorunun muğlak yapısıdır. “Kendinizi dini inanca sahip bir kişi olarak tanımlar mısınız?” sorusu içinde yer alan “dini inanç” bir dine inanmak, din hakkında bir inanca sahip olmak anlamına gelebileceği gibi din hakkında pozitif ya da negatif inancın her ikisini birden de içerebilir. Sorudaki bu muğlaklık cevap vermeyi güçleştirebilir ya da katılımcılar tarafından farklı yorumlanabilecek bir düşüncenin aynı cevap altında toplanması mümkün olabilir.

Araştırma metninde de ifade edildiği gibi⁴⁶ söz konusu çalışma pandemi döneminde yapılmıştır. Gençlik, fizyolojik yapısı ve psikolojik özellikleri gereği bedensel hareketliliğin en yüksek olduğu dönemdir. Dolayısıyla gençlerin sosyal kısıtlamalardan en fazla etkilenen kesim olacağı ifade edilebilir. Buna ilave olarak

⁴⁰ Bayyığıt, *Gençlik ve Din*, 95.

⁴¹ DİB, *Türkiye’de Dini Hayat Araştırması*, 9-20.

⁴² Can vd., *Türkiye Gençlik Raporu Gençliğin Özellikleri, Sorunları, Kimlikleri ve Beklentileri (Özet Rapor)*, 39.

⁴³ Ocakoğlu, “Din ve Maneviyat Arasında: Türkiye’de Genç Nüfus Dindarlığı”, 141.

⁴⁴ Gündoğar & Yürgüç, “Deizm Bağlamında Ortaöğretim Okullarında İnanç Algısı-Adıyaman Örneği-”, 657.

⁴⁵ Bk. MAK Danışmanlık, *Türkiye Geneli Gençlik Araştırması*.

⁴⁶ MAK Danışmanlık, *Türkiye Geneli Gençlik Araştırması*, 20.

pandemi sürecinde bütün dünyada ortaya çıkan ekonomik istikrarsızlık, işsizliğin artması, gençlerin sosyalleşme ortam ve imkânlarının kısıtlanması gençlerin psikososyal yapısı üzerinde etkili olmuş görünmektedir. Dolayısıyla bu etkenler gençlerin inançlarını ya da inanca yönelik tutumlarını ifade etme biçimlerini etkilemiş olmalıdır. Bu sebeple gençlerin araştırmada yer alan “dini inanca sahip olma” ifadesine pandemi şartları altında cevap vermiş olması sonuçların değerlendirilmesinde önemli bir unsur olarak değerlendirilmelidir. Ancak sadece varsayım düzeyinde kalabilecek bu kanaatin saha araştırmaları ile analiz edilmesi gerektiği açıktır. Bahse konu araştırma metninde sonuçların literatürden neden bu ölçüde farklılaştığının izah edilmemesi bir eksiklik olarak değerlendirilebilir.

İlgili araştırma yayınlandığı dönemde medya organlarında sıkça gündeme gelmiştir. Bu yönüyle sonuçları diğer araştırmalara göre izah edilemeyecek farklılık gösteren bu araştırma Türkiye’de gençlerin inançları konusunda spekülatif tartışmalara yol açmıştır.⁴⁷

2.2. Araştırma Verilerinin Yönteme Uygun Sunulmaması ve Yorumlanmaması

Bir çalışmada⁴⁸ din ve yaratıcı algısındaki değişim üniversite öğrencileri örneklemini bağlamında incelenmektedir. Çalışma “15’i ateist, 10’u deist, toplam 25 gönüllü” öğrencinin “ateizmi ve deizmi benimsemesine yol açan sebeplerin neler olduğunu”⁴⁹ psikososyal bir bakış açısıyla incelemeyi hedeflemektedir. Araştırma ateizm ve deizm kavramını içerik ve tarihçe açısından inceledikten sonra mülakat tekniği ile toplanan verilerin analizi ile sürdürülmektedir.

Araştırmanın girişinde yazarlar konu ile ilgili literatürü verme gerekliliği hissettiğinden konuyla ilgili çalışmaların verilerini ortaya koymayı hedeflemiş görünmektedir. Ancak konu ile ilgili sadece bir kaynağa atıf yapılması araştırmanın önemli bir eksikliği olarak dikkat çekmektedir. Bir araştırma şirketi tarafından yapılan ve kanaatimizce sonuçları oldukça tartışmalı olan bir araştırmaya atıf yapılarak çalışmanın girişinde şu ifadeler yer almaktadır;

“Resmî verilere göre Türkiye’de Müslüman olanların oranı %99’dur. Ancak yapılan araştırmalarda “Allah’ın varlığına ve birliğine, bizi yaratıp yaşattığına inanıyor musunuz?” şeklindeki soruya %4 oranında “hayır” cevabı gelmiştir. “Evet Allah’ın yarattığına inanıyorum, ama her şeye karıştığını düşünmüyorum.” diyenlerin oranı da %6’dır. Bu rakamlardan yola çıkarak

⁴⁷ Bir örnek için bk. <https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/arastirmada-carpici-sonuc-gencler-turkiyeye-inancini-kaybediyor-1762964> Erişim Tarihi: 26.03.2021.

⁴⁸ Zavalı & Şahin, “Ateist ve Deistlerin Din Algısı: Üniversite Öğrencileri Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Araştırma”.

⁴⁹ Zavalı & Şahin, “Ateist ve Deistlerin Din Algısı: Üniversite Öğrencileri Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Araştırma”, 568.

toplumumuzun %4'ünün ateist, %6'sının deist olduğu söylenebilir. Bütün bunların yanında %4 oranındaki bir grup da kararsız konumdadır.”⁵⁰

Yazarların “resmi verilere göre Müslümanların oranı %99’dur. Ancak toplumumuzun %4'ünün ateist, %6'sının deist olduğu söylenebilir.” ifadelerinden Türkiye’de toplumun %10’unun Allah inancı başta olmak üzere iman esaslarına inancının İslami inanaşa aykırı olduğunu düşündükleri anlaşılmaktadır. Bilimsel bir araştırmanın aşamaları gözleme, karşılaştırma ve açıklama olarak ifade edilebilir.⁵¹ Buna göre bilgi elde etme sürecinde araştırmacı, varsayımlarına dayalı olarak bilgi toplama tekniklerini kullanarak ele aldığı olguyu incelemeli, arkasından onu mevcut çalışmalarla karşılaştırmalı ve son olarak açıklamalıdır. Şüphesiz bilgi elde etmek için tek yol bu değildir. Ancak benimsenen yöntem ne olursa olsun bir konu ile ilgili literatürün incelenerek konuyla ilgili verilerin karşılaştırılması incelenen konu ile ilgili mevcut durumu görmek bakımından kaçınılmazdır. Ancak yazarlar konuyla ilgili sadece bir kaynağa atıf yapmış ve bahsi geçen kaynaktaki verileri mutlak kabul ederek çalışmayı sürdürmüş görünmektedir. Hâlbuki bu metinde atıf yapılan başlıca kaynaklar⁵² başta olmak üzere birçok çalışma Türkiye’de bütün yaş gruplarında Allah’a inanma oranlarının %95’in altına düşmediğini göstermektedir. Bu oranlar içinde deizm eğilimine yönelik bir veri de bulunmamaktadır. Bu durumda Türkiye’de toplumun %10’unun deist ya da ateist olduğu ifadesi izaha muhtaçtır. Ayrıca bazı çalışmalarda gençlerin ateizm ve deizm kavramlarını tam olarak anlamlandıramadıklarını gösteren veriler bulunmaktadır. Bir çalışmaya göre kendini ateist olarak tanımlayan gençlerin %61’i Allah’a kesinlikle inandığını ve %13,3’ü de düzenli olarak beş vakit namazını kıldığını ifade etmiştir.⁵³ Bu veri en azından gençlerin bazı inançlarında tutarsızlık olduğunu göstermektedir. Yazarların konuyla ilgili diğer çalışmaları inceleyerek karşılaştırmalı bir analiz yapmaması sorunlu bir bakış açısı olarak görünmektedir.

Ayrıca “Evet Allah’ın yarattığına inanıyorum, ama her şeye karıştığını düşünmüyorum.” ifadesinin mutlak olarak deizm anlamına geldiği de tartışılabilir bir husustur. Gençlerin “karışmadan” ne anladıkları sonucu etkileyebilecek önemli bir unsurdur. Aşağıda farklı bir bağlamda bu konuya değinildiği için burada konu üzerinde daha fazla durulmayacaktır.

İlgili araştırmada dikkat çeken ikinci bir husus verilerin sunuluş-tablolaştırma ve yorumlanma biçiminde yöntem bakımından doğru olmayan bir biçimin tercih edilmesidir. Bilindiği gibi nitel ve nicel araştırmaların veri elde etme ve verileri

⁵⁰ Zavalı - Şahin, “Ateist ve Deistlerin Din Algısı: Üniversite Öğrencileri Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Araştırma”, 571-572.

⁵¹ Mehmet Bayyigit, “Din Sosyolojisinin Doğuşu ve Gelişimi”, *Din Sosyolojisi*, ed. Mehmet Bayyigit (Konya: Palet Yayınları, 2013), 10.

⁵² Bayyigit, *Gençlik ve Din*; DİB, *Türkiye’de Dini Hayat Araştırması*; Ocakoğlu, “Din ve Maneviyat Arasında: Türkiye’de Genç Nüfus Dindarlığı”; Can vd., *Türkiye Gençlik Raporu Gençliğin Özellikleri, Sorunları, Kimlikleri ve Beklentileri (Özet Rapor)*.

⁵³ Can vd., *Türkiye Gençlik Raporu Gençliğin Özellikleri, Sorunları, Kimlikleri ve Beklentileri (Özet Rapor)*, 35-36.

yorumlama biçimi farklı paradigmalara dayanmaktadır. Bu konuda empirist bilgi kuramına dayanan pozitivism ve kökleri Weber ve Dilthey'e kadar uzanan yorumlayıcı gelenek olmak üzere iki teorik eğilimden söz edilebilir.⁵⁴ Araştırmacı çalıştığı konunun özelliğine uygun bir yöntem tercihi yapar. Tercih edilen yaklaşıma uygun olarak bilginin elde edilmesi süreci ve sunum biçimi farklılaşır. Nitel araştırmalar incelediği konunun kendine özgü özellikleri üzerinden farklı tiyolojilere ulaşmaya çalışır ve olguyu derinlemesine çözümlemeyi hedefler. Dolayısıyla bu yaklaşıma göre analiz sayısal-istatistikî çıkarımlardan farklı bir anlam ifade etmektedir. Daha açık bir ifade ile nitel araştırmada sosyal olgu ve davranışlar, bir durumun kendine özgü yönleriyle ortaya konmaktadır.⁵⁵

İlgili araştırmada⁵⁶ nitel bir yöntemle elde edilen veriler nicel bir yaklaşımla sunulmaktadır. Buna göre mülakatlarla elde edilen bilgiler tablolaştırılmış ve nicel bir mantıkla sunulmuştur. Verilerin sayımının yapıldığı nicel göstergeleri ifade eden tablolaştırma araştırmanın mantığına uygun olmamasına rağmen çalışmada sıkça kullanılmıştır. Ayrıca verilerin yorumlandığı kısımlarda sadece biçim açısından değil yaklaşım açısından da aynı eksiklik dikkat çekmektedir. Araştırmadan alınan bazı ifadeler şu şekildedir;

“Çalışmamızda yer alan deneklerin %68'i (10 ateist, 7 deist) çocukluk döneminde ailesi tarafından bilgilendirildiğini belirtirken, %32'si (5 ateist, 3 deist) böyle bir şeyle karşılaşmadığını dile getirmiştir.”... “Araştırmamızda yer alan deneklerin %48'i Kur'an kursuna giderek bilgi edindiğini ifade etmektedir.”⁵⁷

Her ne kadar parantez içinde sayılar verilmiş olsa da araştırmanın bütününde veriler sıkça nicel yaklaşımı çağrıştırır şekilde tablo kullanılarak verilmiştir. Bu da bir süre sonra metinde nitel araştırma deseninden uzaklaşarak nitel verilerin nicel bir yaklaşımla sunulması ve buna bağlı bir algının oluşmasını doğurmaktadır. Birçok araştırmada gözlemlenen benzer durum nitel ve nicel yaklaşımın veri elde etme ve sunum biçimi arasındaki farkın gözden kaçırılması ile ilişkili görünmektedir. Ancak nitel yaklaşımda, elde edilen verilerin sayımının yapılması değil kendine özgü özelliklerinin ortaya konması amaçlanmaktadır. Bu durumda nitel yaklaşımla elde edilen verilerin sayısallaştırılarak yüzdeler şeklinde verilmesi yöntemsel yaklaşıma aykırıdır. Araştırmanın okuyucuda uyandıracığı algı da buna bağlı olarak farklı olacaktır. En basit ifade ile incelenen bir olgu ya da davranışın yaygınlığının “örneklem-katılımcıların %...sı şu şekildedir, görüştedir ya da şu özelliğe sahiptir”

⁵⁴ Birsen Gökçe, *Toplumsal Bilimlerde Araştırma* (Ankara: Savaş Yayınevi, 2007), 25; W. Lawrence Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nitel ve Nicel Yaklaşımlar I-II*, çev. Sedef Özge (Ankara: Yayın Odası, 2017), 130.

⁵⁵ Yıldırım & Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 8; Elif Kuş, *Sosyal Bilimlerde Bilgisayar Destekli Nitel Veri Analizi* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2006), 5, 6, 183.

⁵⁶ Zavalı & Şahin, “Ateist ve Deistlerin Din Algısı: Üniversite Öğrencileri Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Araştırma”.

⁵⁷ Zavalı & Şahin, “Ateist ve Deistlerin Din Algısı: Üniversite Öğrencileri Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Araştırma”, 573-574.

şeklinde ifade edilmesi, sayısallaştırma anlamına gelmekte –yazarların kastı bu olmasa da- sonuçta incelenen davranışın yaygınlığı ortaya konmuş olmaktadır.

Benzer hatalara başka araştırmalarda da rastlamak mümkündür. Ateizme yol açan başlıca faktörlerin ele alındığı bir araştırmada bir başka saha araştırmasında sorulan bir sorudan hareketle Türkiye’de “Kur’an-ı Kerim ve diğer kitapların vahiy geldiğine inanma” oranının %76 olduğu ifade edilerek bu veri üzerinden değerlendirmeler yapılmaktadır.⁵⁸ Araştırmacı konuyla ilgili neredeyse başka hiçbir kaynağa atıf yapmadan ve bir karşılaştırma yapmadan görüş ve değerlendirmelerini bu veri üzerine kurmaktadır. Öncelikle araştırmacının alıntılacağı soru hedef kitlenin konuyla ilgili görüşlerini tespit etmeye uygun bir soru olarak görünmemektedir. Zira bu soruya cevap verenlerin sadece Kuran konusunda mı böyle düşündükleri yoksa diğer kitaplarla Kur’an’ı birlikte mi değerlendirdikleri açık değildir. Diğer bir deyişle bu soruya cevap veren bir Müslüman birey Kur’an’ın vahiy mahsulü olduğuna inanıyor diğer kitapların vahiy mahsulü olduğunu düşünmüyorsa (Müslümanların tamamına yakınının genel kanaati bu yöndedir.) bu soruya verilecek cevap katılımcıların görüşünü tam olarak yansıtmayacaktır. Bu haliyle sorunun kapsam geçerliliğine sahip olmadığı da ifade edilebilir.

Bu veriye göre Türkiye’de Müslümanların %24’ünün Kur’an’ın vahiy mahsulü olmadığına inandığını düşünmemiz gerekir ki bunu destekleyen hiçbir veri bulunmamaktadır. İlgili araştırmada alıntılanan sorunun analizinin yapılmamasına ilave olarak verilen oranı başka çalışmalarla karşılaştırmamaktan kaynaklı sorunlar iç içe geçmiş durumdadır. Bahsi geçen araştırmacının devamında aynı araştırmaya atıfla Türkiye’de %6 oranında deist, %4 oranında ateist olduğu iddiası kabullenilmiş görülmektedir.⁵⁹ Hâlbuki bu verilerin Türkiye’de yapılan –bir kısmı bir önceki başlıkta analiz edilen- araştırmaların sonuçlarıyla uyummadığı açıktır.

Karma yöntemi kullanan araştırmalarda bir veri tabanı diğerinin üzerine yapılandırılabilir. Bu çalışmalarda amaç bir veri toplama tekniğiyle elde edilen bilgilerin diğer aşamaya altyapı oluşturmasıdır.⁶⁰ Bu çalışmalar incelenen olgunun hem yaygınlığını hem de aktörün gözünde ne anlama geldiğini ortaya koyması bakımından alana katkısı yüksek çalışmalardır. Diğer taraftan araştırma sürecinin uzaması, veri toplama süreçlerinin zahmetli olması bu araştırmalara ayrı bir değer katmaktadır. Ancak çok nitelikli çalışmalarda da bazı eksiklikler görülebilmektedir.

Bir araştırmada karma yöntemle inançsızlığa yönelmenin çevresel ve entellektüel nedenleri araştırılmıştır.⁶¹ Bahsi geçen araştırma incelediği konu, ilgili literatürü titizlikle incelemesi, veri toplama araçlarının çeşitliliği, karma yöntemi

⁵⁸ Fatma Aygün, “Ateizme Yol Açan Başlıca Faktörler”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2017), 534.

⁵⁹ Aygün, “Ateizme Yol Açan Başlıca Faktörler”, 535.

⁶⁰ John W. Creswell, *Araştırma Deseni Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, çev. Selçuk Beşir Demir (Ankara: Eğiten Kitap, 2016), 13-15.

⁶¹ Sevinç & Mehmedoğlu, “İnançsızlığa Yönelmede Çevresel ve Entelektüel Faktörlerin Etkisi”.

kullanarak olguyu çok boyutlu bir şekilde ortaya koyması bakımından literatürde önemli bir boşluğu dolduran ciddi bir çalışmadır. Ancak kanaatimizce nitel verilerin sunum ve yorumunda bazı eksiklikler taşımaktadır. Araştırmada inançsızlığın nedenlerini daha iyi tespit edebilmek için ankete katılanlardan gönüllü olarak seçilen 10’u yabancı uyruklu ve 22’si Türk olmak üzere 32 kişinin katılımıyla mülakat gerçekleştirilmiştir. Mülakat verileri çeşitli kodlar altında toplanarak tablolaştırılmıştır. Mülakatların amacı “inançsızlığın nasıl oluştuğu ve geliştiği, inançsızlığa etki eden faktörlerin neler olduğu ve bu faktörlerin hangilerinin diğerlerini öncelediğini araştırmak” olarak belirtilmiştir.⁶² Ancak mülakat verilerinin sunumunda nicel analizi çağrıştırır şekilde olgunun yaygınlığını ortaya koyan bir yaklaşımla “katılımcıların gerçekte yalnızca %53,14’ü Tanrı’nın olmadığına ilişkin bir kanıt ileri sürmektedir.” vb. ifadelerin yer aldığı görülmektedir. Yine nitel verilerin tablolaştırılarak yüzdeler dilimi şeklinde sunulduğu tablonun yorumunda “H4 hipotezi (İnançsızların çoğunluğu entelektüel olarak aktif değildir) doğrulanmıştır.” ifadesi yer almaktadır.⁶³

Nicel araştırmalar, nitel araştırmalardan farklı olarak, sosyal olguları sayısal verilerin istatistiksel çözümlemeleri aracılığıyla inceleyen ve olgular arasında neden sonuç ilişkileri arayan araştırmalardır. Bunu yaparken oluşturulan hipotezleri sınamak amacıyla geniş çaplı örneklemelerden nicel veriler toplanır, bu veriler istatistiksel olarak çözümlenir. Bu çözümlemenin bir amacı da bulguların genellenmesidir.⁶⁴ İlgili çalışmada sınanacağı belirtilen hipotez nicel araştırma paradigmasına uygun olarak kurulmuş ancak hipotezin testi nitel verilerin sayısallaştırılması yoluyla gerçekleştirilmiştir.

2.3. Yargılayıcı Bir Dil Kullanılması

2013 yılında Türkiye’nin 81 ilinde 179 kentsel, 173 kırsal olmak üzere toplam 352 yerleşim biriminde 5541 kişiye anket uygulanarak gerçekleştirilen bir araştırmanın bölümlerinden biri gençlik ve din olarak tasarlanmıştır.⁶⁵ Araştırmada “teoride öngörülen gençliğin pratikle ilişkisinin araştırılması” bir hedef olarak benimsenmiştir. Araştırma raporunda ifade edilen bu hedef, araştırma boyunca yer yer kendini göstermekte, “teoride öngörülen” gençliğin pratikte karşılığının olmadığı hissini verecek yorumlara rastlanmaktadır. Araştırmada laiklik “dinin bireysel

⁶² Sevinç & Mehmedoğlu, “İnançsızlığa Yönelmede Çevresel ve Entelektüel Faktörlerin Etkisi”, 91.

⁶³ Sevinç & Mehmedoğlu, “İnançsızlığa Yönelmede Çevresel ve Entelektüel Faktörlerin Etkisi”, 98.

⁶⁴ Gönç Savran Temmuz, “Sosyolojide Nicel ve Nitel Araştırma Yöntemleri”, *Sosyolojide Araştırma Yöntem ve Teknikleri*, ed. Nadir Suğur (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2009), 79-80.

⁶⁵ Can vd., *Türkiye Gençlik Raporu Gençliğin Özellikleri, Sorunları, Kimlikleri ve Beklentileri (Özet Rapor)*, 65.

yaşama hapsedilmesi” olarak tanımlanmaktadır. Çalışmanın iddiasına göre laikliğin bu tanımı dini hassasiyeti yüksek olan kesimlerce de kabul edilmektedir.⁶⁶

Araştırmanın teorik kabul ve önceliklerini de yansıtan bu bilgiler verildikten sonra gençlerin %72,1’inin laikliği din karşıtlığı olarak görmediği tespitine yer verilmektedir. Ancak araştırmada benimsenen üslup ve ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla gençlerin %72,1’inin laikliği din karşıtlığı olarak görmemesi, gençlerin, dinin bireysel yaşama hapsedilmesini onayladıkları anlamına gelmektedir. Araştırma raporunun diline bakıldığında gençlerin araştırmada benimsenen laiklik anlayışını benimsemeleri sebebiyle yargılandığı görülmektedir. Ancak araştırma verilerinden hareketle gençlerin araştırmada tanımlanan laiklik yorumunu benimsedikleri kanıtlanabilir değildir. Bunun yanı sıra araştırmada ifade edildiği gibi bir laiklik anlayışının dini hassasiyeti yüksek olanlarca kabullenildiği görüşü de kanıtlanmaya muhtaç bir varsayımdır. Zira araştırmanın hiçbir yerinde “dini hassasiyetleri yüksek olanların” bahsi geçen laiklik anlayışını kabul edip etmediklerini ölçecek bir soru bulunmamaktadır. Araştırmanın kendi sonuçları, tamamı dini hassasiyeti yüksek olanlardan oluşmayan bir örneklemede laikliğin din karşıtlığı olarak algılanmadığını göstermektedir. Dini hassasiyeti yüksek olarak nitelenebilecek düzenli namaz kılanların %69,5’i laikliği, din karşıtlığı olarak görmemektedir.⁶⁷

Araştırmada gençlerin “laikliği önemli bulması” eleştiri konusu yapılmaktadır. Ancak metinde laikliği önemli bulmanın ne anlama geldiği net değildir. Önemli bulmak dinin daha iyi yaşanabilmesi için gereklilik olarak görmek anlamına gelebileceği gibi din adına yapılanların tehlikesinden korunmak anlamına da gelebilir.

Araştırma sonuçlarının kurum tarafından değerlendirildiği bölümde aşağıdaki ifadeler yer almaktadır;

“İslâm’ın Dindarlarının, İslâmcılarının ve Müslümanlarının bu anlayışlarını, gerek İslâm’ın ve gerek Laikliğin literatürdeki anlamıyla izah etmek mümkün değildir. Bu gençler, ya İslâmı ya da laikliği bilmemektedirler. Ya da kimlikleri melezleşmiş/ şizofrenleşmiş ve isimselleşmiş/ sloganlaşmış da farkında değillerdir.”⁶⁸

Kanaatimizce bu yorumlar “belirli bir din anlayışının” benimsenerek gençleri bu yorum üzerinden damgalamak anlamına gelmektedir. Hâlbuki aynı veriler Türkiye’de gençlerin dindarlık seviyesinin yüksek olduğu, inandıkları ve yaşadıkları din ile vatandaşı oldukları devletin çatışmasını istemedikleri vb. daha farklı ve pozitif bir şekilde okunabilir. Ancak araştırma boyunca belirli bir ideal tipi bulmak

⁶⁶ Can vd., *Türkiye Gençlik Raporu Gençliğin Özellikleri, Sorunları, Kimlikleri ve Beklentileri (Özet Rapor)*, 68.

⁶⁷ Can vd., *Türkiye Gençlik Raporu Gençliğin Özellikleri, Sorunları, Kimlikleri ve Beklentileri (Özet Rapor)*, 70.

⁶⁸ Can vd., *Türkiye Gençlik Raporu Gençliğin Özellikleri, Sorunları, Kimlikleri ve Beklentileri (Özet Rapor)*, 70.

hedeflenmekte, öngörülen hedefe uygun kitlenin bulunamamasıyla yorumlar genellikle damgalayıcı bir dille sürdürülmektedir.

Araştırmada söz konusu edilen gençlerin laikliği nasıl anladığı, literatürdeki anlamını bilip bilmedikleri, biliyorsa bunu nasıl karşıladıkları ayrı bir sorundur. Diğer taraftan sadece bir konu ile ilgili bir tutumdan yola çıkarak gençlerin kimliğinin bütününe niteleyecek şekilde “melezleşmiş”, “şizofrenleşmiş”, “sloganlaşmış” vb. ifadelerle gençleri nitelemek damgalamanın da ötesine geçmektedir.

Bu yaklaşım gençlerin kimliklerini oluşturma süreçleri, gençlik döneminin özellikleri gibi hususları göz ardı ediyor görünmektedir. Kimlik dâhil her şeyin akışkanlaştığı bir dünyada yaşayan gençler, kimliklerini sürekli yeniden inşa etmeyi telkin eden bir sosyal çevrede, Giddens’in ifadesi ile kurumsal refleksivitenin yanında yerinden çıkarıcı mekanizmaların etkisi altında yaşamaktadırlar.⁶⁹ Yaşadığımız çağ gençlere kimliği verili bir şekilde sunmaktan ziyade inşa etme zorunluluğunu dayatmaktadır. Sözelimi kitle iletişim araçları üzerinden moda eliyle sunulan “kimlik tercihleri” küresel sermayenin arzuları yönetme stratejileri ile birleşince, gençler, kimliklerini yeniden üretmekle yüz yüze kalmaktadır. Böyle bir sosyal çevrede bilhassa siyasal kimlikler “ideolojik-doktrinel bir yönelimden ziyade pratik ve kültürel bir yönelime işaret etmektedir.”⁷⁰ Dönemleri gereği zaten kimlik kurma zorunluluğu ile karşı karşıya olan gençlerin bahsi geçen süreçlerin etkisi altında belirli ölçüde kimlik krizi ile karşı karşıya kalmaları doğal karşılanmalıdır. Bu anlamda Türkiye bağlamında Atatürkçülük, Milliyetçilik ve İslam, gençlerin siyasal kimlik unsurlarının doktrinel unsurlarından ziyade pratik kesişim kümesini oluşturmaktadır. Dolayısıyla eleştiriye konu ettiğimiz araştırmada da söz konusu edilen Laiklik ile İslam, dindarlık ile demokratlık gibi unsurlar gençlerin dünyasında birbirine karşıt ideolojik duruşlar yerine mensubiyet hissi bağlamında kimliğin birbiriyle etkileşen bölümlerini oluşturmaktadır.⁷¹

İlgili araştırmada gençlik dindarlığına ilişkin yorumlarda başka problemler de bulunmaktadır. Çalışmanın çeşitli yerlerinde olumlanarak atıf yapılan “dindarlığın, geleneksel olarak bilinen anlamıyla hayatın her alanında dinî bir hassasiyet içerip içermediğinin açıklığa kavuşturulmasının”⁷² nasıl gerçekleştirileceği açık değildir. Sözelimi “hayatın her alanında dini bir hassasiyet içermek” duygusal, düşünsel ya da ameli boyutlardan hangisi ile ilgilidir. Ya da bu verilerden gençlerin bu konularda hassasiyet sahibi olmadığı nasıl çıkarılabilir. Araştırmada bunların cevabı bulunmamaktadır.

⁶⁹ Anthony Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*, çev. Ümit Tatlıcan (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 13.

⁷⁰ Bilici, “Siyasal Kimlikler, Din ve Değerler”, 91.

⁷¹ Konuyu daha detaylıca tartışan bir çalışma için bk. Bilici, “Siyasal Kimlikler, Din ve Değerler”, 79-87.

⁷² Can vd., *Türkiye Gençlik Raporu Gençliğin Özellikleri, Sorunları, Kimlikleri ve Beklentileri (Özet Rapor)*, 71.

Konuya İslami literatürün –özellikle kelim ilminin- temel tartışması olan iman-amel bütünlüğü açısından da yaklaşmak mümkündür. Elbette inançlı bir mümin için ideal olan iman-amel bütünlüğüdür. Ancak sahabe-i kiram da dâhil olmak üzere ameli noktada eksikliğe her zaman rastlamak mümkün ise tarihte iman-amel bütünlüğünün mutlak-ideal anlamda gerçekleştiğini iddia etmek mümkün değildir. Diğer bir deyişle dini pratiklerin yerine getirilmesinde eksiklik yeni değildir.⁷³ Bu durumda bir araştırmada sübjektif olarak oluşturulan değer yargılarından hareketle en fazla “iman-amel bütünlüğünde eksiklikler bulunmaktadır” vb. denebilecek bir konuda gençleri İslam’ı bilmemekle ya da kimliklerinin şizofrenleşmiş olmasıyla suçlamak uygun bir yorum biçimi olarak görülemez.

Araştırmada tespit edildiği düşünülen laik dindarlığın sonuçları “Laik-Seküler Dindarlığın (!) Tezahürleri” başlığı altında verilmektedir. Bu başlık altında “çapkınlık” “kendi cinsinden biri ile beraber olma” “evliliğe bakış” gibi konulara yönelik tutumlar ölçülmeye çalışılmaktadır. Araştırmada yer alan bir ifade şu şekildedir;

“Bir kişinin kendi cinsinden birisi ile (erkeğin erkekle, kadının kadınla) cinsel” ilişkisi konusunda görüşünüz nedir?” sorusuna; düzenli beş vakit namaz kılanların %8,4’ü, ferdi tercih-kimseyi ilgilendirmez, %30,3’ü ise onaylamıyorum, ama beni ilgilendirmez cevabını vermiştir.”⁷⁴

Araştırma metninin diline bakıldığında bu veriler gençlerin “laik-seküler bir hayat tarzını benimsediği”, bahsi geçen din algısının gençler arasında yaygınlaştığı, gençlerin “kimliklerinin melezleştiği” şeklinde yorumlanmaktadır.⁷⁵ Ancak yukarıdaki alıntıda verilen cevapların gençler için ne anlama geldiği konusunda bazı değerlendirmeler yapılabilir. Sözelimi cevaplardaki “beni ilgilendirmez” ne anlama gelmektedir. Ya da ilgilendirir cevabını verdiğinde yapması gereken nedir? Gençlerin “beni ilgilendirmez” cevabı gençlerin diliyle “bu tür insanlarla işim olmaz” anlamına gelebilir mi?

Araştırmada yargılayıcı bir üslupla “Evlilik, modası geçmiş bir kurumdur” görüşünün değerlendirilişiyle, düzenli namaz kılan ilişkisi incelendiğinde, düzenli namaz kılanların %6,9’unun bu görüşü desteklediği, %3,7’sinin ise kararsızlık içerisinde olduğu tespit edilmiştir.” ifadelerini takiben “Hâlbuki İslâm açısından meşru cinselliğin tek yolu nikâh ve dolayısıyla nikâha dayalı aile hayatıdır.”⁷⁶ ifadesi yer almaktadır. Ancak bu yorumlarda gençlerin kararsızlık halini etkileyen sosyoekonomik ve kültürel şartlar, gençlere etki edebilecek dışsal faktörler yeterince değerlendirilmemiş görünmektedir. Bir araştırmaya göre gençlerin %52,1’i Türkiye’de ortalama evlilik yaşının yükselmesini sosyal ve ekonomik yaşamda

⁷³ Altıntaş, *Gençler İnançtan Soruyor*, 153.

⁷⁴ Can vd., *Türkiye Gençlik Raporu Gençliğin Özellikleri, Sorunları, Kimlikleri ve Beklentileri (Özet Rapor)*, 71.

⁷⁵ Can vd., *Türkiye Gençlik Raporu Gençliğin Özellikleri, Sorunları, Kimlikleri ve Beklentileri (Özet Rapor)*, 75.

⁷⁶ Can vd., *Türkiye Gençlik Raporu Gençliğin Özellikleri, Sorunları, Kimlikleri ve Beklentileri (Özet Rapor)*, 72.

görülen değişimlerin sonucu olarak görmekte ve ortalama evlenme yaşının yükselmesinin normal bir gelişme olduğunu düşünmektedir.⁷⁷ Başka bir çalışmada deizm düşüncesine yönelimi bulunan gençlerin “bazılarının aileleriyle ilişkilerinde problem yaşadıkları, aile bağlarının kopuk olduğu ve genellikle boşanmış ailelerin çocukları oldukları bilgisine ulaşılmaktadır.”⁷⁸

Bir başka çalışmada ortaya çıkan sonuçlara göre “Allah’ın varlığına inanıyorum ama bu konuda çözemediğim hususlar var diyenlerin %45’i, anne-babası ayrı yaşayan öğrencilerdir.”⁷⁹ Aynı çalışmada “Allah’ın varlığına kesin olarak inanıyorum ve bu konuda akli ve mantiki deliller buluyorum” cevabı öğrencilerin okuduğu okul türüne göre -İmam-Hatip Lisesi dâhil- büyük ölçüde farklılaşmamaktadır.⁸⁰ Bu durum gençlerin inançlarının sosyoekonomik ve kültürel çevre ile ilişkisini gösterebileceği gibi gençlik döneminin özellikleri gereği inanma biçiminin benzeşmesi olarak da değerlendirilebilir.

Bu başlık altında söz konusu edilen çalışmaya göre gençlerin dindarlığı “laik-seküler bir dindarlıktır” ve gençler arasında laik-seküler bir hayat tarzı ve din algısı yaygındır.⁸¹ Ancak çalışmanın kendi sonuçlarına göre gençlerin dindarlığının laik-seküler bir dindarlık olduğunu söylemek mümkün değildir. Kaldı ki eğer varsa bile “laik-seküler dindarlığın” gençlerin zihnindeki algısının raporun yorumunda belirleyici olmuş görünen yaklaşımla ne kadar örtüştüğü belirli değildir. Bu sebeple yapılan yorumların yeterince objektif olmadığı aksine yargılayıcı olduğu ifade edilebilir. Diğer taraftan bir örneği bahsi geçen çalışmada görülen bazı yaklaşımlarda esasında dini bir yükümlülük olmayan ya da farklı yorumlanabilecek kabullerin “istenildiği şekilde” yerine getirilmemesi dini inanç ya da yaşamdan sapma olarak nitelenebilmektedir.⁸² Son olarak eğer gençlerde bir kimlik krizi varsa bu durumun kimlikleri belirleyen siyasal, toplumsal ve kültürel bağlamdan azade olamayacağı ve yaşanan kimlik krizinin Türkiye’nin son yüzyılını etkileyen toplumsal tarihle iç içe geçmiş olduğu aşikârdır.⁸³ Bahsedilen kimlik krizi gençlerin sorunu olmanın ötesinde toplum bütünü için geçerli bir krizdir.

2.4. Özneleri Kastı Dışında Bir Kategoriye Dâhil Etme

Anlamak, tek başına dışarıdan gözlemeyle, başka zihinle özdeşleşmeyle ya da öznelliğimizden anlam dayatmayla gerçekleşmez. Ancak anlamı bulmak için görüneni

⁷⁷ Yunus Kaya - Mehmet Aslan, *Gençlerde Değişim ve Farklılaşan Telepler Araştırması-2019* (İstanbul: Başakşehir Belediyesi - ARGETUS Araştırma, 2019), 245.

⁷⁸ Menküç, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Görüşleri Işığında Liselerde Deizm Düşüncesi*, 184.

⁷⁹ Gündoğar & Yürgüç, “Deizm Bağlamında Ortaöğretim Okullarında İnanç Algısı - Adıyaman Örneği-”, 655.

⁸⁰ Gündoğar & Yürgüç, “Deizm Bağlamında Ortaöğretim Okullarında İnanç Algısı - Adıyaman Örneği-”, 655.

⁸¹ Can vd., *Türkiye Gençlik Raporu Gençliğin Özellikleri, Sorunları, Kimlikleri ve Beklentileri (Özet Rapor)*, 75.

⁸² Erdoğan, *N’apsak Bu Gençleri Gençlerle İlgili Önyargıların Analizi*, 188.

⁸³ Bilici, “Siyasal Kimlikler, Din ve Değerler”, 87.

“üreten” öznenin bilincine gitmek zorunludur. Araştırmacı anlamının konusunu oluşturan olgunun dilsel ve davranışsal bağlamını tespit ettikten sonra olguyu kendi kuramsal-kavramsal haritası ile bağlantıya sokar.⁸⁴ Böylece anlama gerçekleşir. Gençlerin inanç problemlerini ele alan çalışmaların bir kısmında bu “anlamının” yeterince gerçekleşmediği ifade edilebilir. Bahsi geçen çalışmalarda gençler kendisini doğrudan bir düşünceye mensup saymasa bile araştırmacılar, gençleri, onların kendilerini nitelemedikleri bir kavramla nitelenebilir. Dini hayatta geçmişte benzerine rastlanan yaşantılar deizm, ateizm vb. nitelenebilir. Dini hayatta geçmişte benzerine rastlanan yaşantılar deizm, ateizm vb. nitelenebilir. Diğer taraftan bazı araştırmalarda gençlerle ilgili söylemlerde düşülen hatalardan biri hedonist, nihilist, septist, agnostik vb. olarak nitelenebilecek ve dini bir tutum içermeyen kavram ve tutumlar deizm kavramı altında bir inanç sorunu olarak ifade edilmektedir.⁸⁵ İlgili çalışmalarda da dile getirildiği gibi kendisini deist olarak tanımlamayan gençleri deist olarak, yaşadıkları hayatı deistçe bir yaşam olarak nitelenebilir.⁸⁶

Bir araştırma konuyu şu ifadelerle ele almaktadır; “Her ne kadar bu düşünce yapısı gençlerin araştırmalar sonucunda kabul ettiği bir düşünce olmasa da gençlerin dini hayatlarında deizm düşüncesinin yansımaları görülmektedir.”⁸⁷ Araştırmalarda izleri görünen bu tutum, gençlere hizmet sunan kurum personelinin görüşlerine de yansımıştır. Buna göre kendini deist olarak tanımlamayan bireylerin yaşadığı hayat “deistçe bir hayat” olarak nitelenebilir. Bir çalışmada, bir katılımcının ifadeleri şu şekildedir;

“İsmi konmamış bir deizmi herkes yaşıyor. Herkesin hayatı bu ama ismi konmamış. İbadetsiz, duasız bir din var. Pasif bir deist yaşam var. Benimle Allah arasındaki ilişkiye kimse karışmaz (derse) orada adam deisttir. Din sadece insanla Allah arasındaysa diğer şeylerin kime faydası var?”⁸⁸

Bu ifadelerin bağlamı, kastı analiz edildiğinde katılımcının gündelik hayatta her zaman örneğine rastlanan bir durumu “Pasif bir deist yaşam” ifadesiyle nitelerek özneleri, kendilerini tanımlamadığı bir kategoriye dâhil ettiği görülmektedir. Nitekim bu yargımızı doğrulayan ifadeler aynı araştırmadaki başka katılımcılar tarafından doğrudan ifade edilmektedir. “Çocuklar deizmi yaşadıklarının farkında değil ama

⁸⁴ Adil Çiftçi, *Anlayıcı Yaklaşım ve Din Sosyolojisi İçin Uzanımları Empirik Bir Deneme* (Ankara: Kitabiyat, 2004), 63-64.

⁸⁵ Erdoğan, *N’apsak Bu Gençleri Gençlerle İlgili Önyargıların Analizi*, 189.

⁸⁶ Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 81.

⁸⁷ Menküç, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Görüşleri Işığında Liselerde Deizm Düşüncesi*, 186.

⁸⁸ Bu ifadeler Menküç’ün çalışmasında “Ö24, K, FL” olarak kodlanmış katılımcıya aittir. Bkz. Menküç, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Görüşleri Işığında Liselerde Deizm Düşüncesi*, 106.

deizmi yaşıyorlar. Siz ona dışarıdan bakınca deizm diye adlandırılırsınız ama çocuk ben deistim demiyor veya deizmi yaşıyorum demez.”⁸⁹

En basit haliyle deizm “Tanrı’nın varlığını ve âlemin ilk sebebi olduğunu kabul etmekle birlikte akla dayalı bir tabii din anlayışı çerçevesinde nübüvveti şüphe ile karşılayan veya inkâr eden felsefi ekolün adıdır.”⁹⁰ Kaldı ki deizm tanımlarında bir birliklilik bulunmamaktadır. Bazı alan araştırmaları gençlerde var olduğunu düşündükleri “deizm eğilimlerini” tespit etmek isterken kavramın bu anlamını göz ardı etmektedir. Bu çalışmalar gençleri, onların kendilerini tanımlamadıkları bir kategoriye dâhil etme anlamına gelebilecek nitelermelerde bulunmaktadır. Literatürde daha önce bireylerin “dini hayatını” “dini tutumlarını” ölçmek üzere kullanılan sorular bu çalışmalarda “deizm eğilimlerini ölçmek üzere” kullanılmaktadır. Böylece daha önce gençlerin dini hayatını, dini tutumlarını ölçmek üzere kullanılan ve dindarlığın boyutlarından aldıkları puanların düşük ya da yüksek olduğunu gösteren ifadelerle nitelenen olgu son dönem çalışmalarında inanç sorunu, ateizm, deizm vb. kavramlarla ifade edilmektedir. Ergenlerde deizm olgusunu ölçmeyi hedefleyen bir araştırmada ölçek maddesi olarak kullanılan sorulara bakıldığında bu başlıkta zikredilen nitelermeyi hak eden bir tutumun izleri görülmektedir. Yazar, gençlerde deizm algısını ölçmek üzere geliştirdiği bir ölçek kullanılmaktadır. Çalışmada gençlere dini emirlerin bireyin özgürlüğünü kısıtlaması, din bilginlerinin dine kendi bakış açılarıyla yaklaşması, dinin kaynaklarında oluşan bilgi kirliliğinin gençleri endişeye sevk etmesi, dini grupların faaliyetleri hakkındaki düşünceler, bireyin inancı yüzünden dışlanması, din mensuplarının zenginliği/zenginleri gözetim tutumu, siyasi amaçları önemsemesi, din mensuplarının günahkârları küçümsemesi konusundaki düşünceleri, Müslümanların Allah’ı hak ettiği gibi anlaması, dinin kılık kıyafet konusundaki tutumu konularında sorular sorulmuştur.⁹¹

⁸⁹ Menküç’ün çalışmasında “Ö22, K, AL” olarak kodlanan katılımcının ifadeleridir. Bkz. Menküç, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Görüşleri Işığında Liselerde Deizm Düşüncesi*, 107.

⁹⁰ Hüsameddin Erdem, “Deizm”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/109.

⁹¹ Yazarın metinde değinilen konuları ölçmek üzere geliştirdiği ölçekte kullandığı soruların bir kısmı şunlardır: “İnanıyorum dinin gençlerle ilgili haram-helal, cinsiyet, ibadet vb. sorumlulukla ilgili verdiği emirlerin/yasakların özgürlüğümü kısıtladığını düşünüyorum”, ‘İnanıyorum dinin bilginlerinin dine karşı kendi bakış açılarıyla yaklaştıklarını düşünüyorum’ İnanıyorum dinin kaynaklarındaki bilgi kirliliği beni sürekli tedirgin etmektedir.” Türkiye’deki dini grupların (cemaat, tarikat vb.) dini faaliyetlerinin topluma zarar verdiğini düşünüyorum. Bir insanın inancı yüzünden dışlanmasına hiç anlam veremiyorum. ‘Günümüzde Müslümanların fakirlerden çok zenginleri önemseye başladığını düşünüyorum’ İnanıyorum dinin kabul edenlerinin her zaman siyasi amaçları daha çok önemsediklerini düşünmeye başladım” “İnanıyorum dinin kabul edenlerinin (Müslümanların) günahkârlara karşı küçümser tavırları beni soğutmaktadır.” “Günümüz Müslümanlarının Allah’ı hak ettiği şekilde ele aldıklarını/inandıklarını düşünmüyorum.” ‘İnanıyorum dinin kılık kıyafetimle uğraşmasına (kılık kıyafete ilişkin emir ve yasaklar koymasına) anlam veremiyorum’.

Ergenlerde deizm olgusunu ölçmeyi hedefleyen bir çalışmada yer alan bu sorulara bakıldığında dini yaşamın inanç, ibadet, ahlak, dindarlara karşı tutum vb. boyutlarını ölçen soruların konuyla doğrudan ilgisi bulunmamakla birlikte deizm düşüncesini ölçmek üzere kullanıldığı görülmektedir. Dini yaşamın tezahürlerini, dine, dindarlara karşı tutumu ölçmek üzere sorulabilecek soruların deizm düşüncesini tespit etmek üzere sorulması kanaatimizce öznelere, kendilerini öyle tanımlamadığı bir kategoriye dâhil etmektir. Diğer bir deyişle din, dini yaşam, dindarlara karşı tutum, dinin toplumsal hayattaki tezahürlerini ölçmede oldukça işlevsel olabilecek soruların deizm düşüncesi ile ilgisini kurmak zor görünmektedir. Zira ilgili alan araştırmaları gençlerde ortalama bir deistte bulunması gereken; evreni yorumlama hakkının sadece akla ait olması, başlangıçta evreni yaratan sonra köşesine çekilen bir Tanrı inancı, doğa kanununa yapılan vurgu, her türlü ilahi iradeyi reddetme⁹² gibi özelliklerin bir ya da birkaçının bulunduğunu açıkça iddia edememektedir. İlgili araştırmaların dile getirdiği hususlar en fazla gençlerin dini inanış ve yaşantılarında bazı değişikliklerin olduğunu ortaya koyabilir. Bu da en fazla dine ilgisizlik, dini yaşamda kısmi bir gerileme anlamına gelebilir. Bu görüşler -doğru olsa bile- gençleri deist, ateist vb. olarak nitelemeye yetecek düzeyde değildir.

Kanaatimizce bu tür yaklaşımlar -araştırmaların amacı bu olmasa bile- sonuçta gençler için bir etikete dönüşmekte, zamanla gerçekliği gölgede bırakacak bir literatürün oluşmasına kapı aralamaktadır.

Bir çalışmada (Allah) "Kitap göndermese de insan aklıyla doğruyu bulur" şıkkı deizm düşüncesinin tebarüz etmesinde kilit şıklardan biri olarak görülmektedir. "Bu şıkkı tercih edenlerin oranı % 10,8 gibi yüksek denilebilecek bir değerdedir." ifadesinden hareketle gençlerden oluşan örneklemin %10,8'inin deist düşünceye eğilimli olduğu yargısı ortaya konmaktadır. Yukarıdaki eleştirilerin benzeri bu araştırmaya da yöneltilebilir. Araştırma sonuçlarından hareketle soruya bu şekilde cevap veren öğrencilerin deizme eğilimli olduğu ifade edilmektedir. Ancak araştırmada bahsi geçen öğrencilerin kendini deist olarak nitelediğine dair bir veri bulunmamaktadır. Diğer taraftan İslam itikadının öğretimi için üretilmiş materyallerde -başta kelim kitapları olmak üzere- insanın özgür iradesinin önemi, akla verilen değer, vahiy gelmesi bile insanın aklı ile yüce yaratıcı düşüncesine ulaşabileceği gibi hususlar vurgulanmaktadır. Çoğunlukla bu yaklaşım yüce yaratıcı düşüncesinin insan aklına ne kadar uygun olduğunu ispat etmek üzere ileri sürülmektedir. Bu durumda bireysel kimliğini kurma ve inancını şekillendirme aşamasında olan gençlerin (Allah) "Kitap göndermese de insan aklıyla doğruyu bulur" ifadesine katılmasının deizme eğilimli olmaktan ziyade akla önem vermek, özgürlüğü önemsemek olarak yorumlanması kanaatimizce daha uygundur. Aynı araştırmada "Allah yarattıktan sonra bir köşeye çekildi ve sadece izliyor" yargısına gençlerin %4,4

Bk. Ali Ermiş, *Ergenlerin Deizm Algısına Dair Sosyolojik Bir Araştırma (Çankaya Örneği)* (Sosyal Bilimler Enstitüsü: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2019), 9-13.

⁹² Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 86.

oranında katılmasının “deizm anlayışının belirli bir düzeyde mevcut olduğunu göstermesi”⁹³ yargısı da benzer şekilde yorumlanabilir. Gençlerin, Allah’ın kudretini göz önünde bulundurarak mükemmel bir düzen yarattığı düşüncesi ile böyle bir seçeneği işaretlediklerini düşünmek mümkün olabileceği gibi Allah’ın artık karışmaması gerekir düşüncesine sahip olduklarını ifade etmekte aynı oranda mümkündür. Ancak en azından soruda sorulduğu kadarıyla bunu tespit etmek mümkün değildir.

Erdoğan⁹⁴, bir kısmı bu metinde de atıf yapılan araştırmaların verilerinden hareketle gençlerin tutumlarının en fazla “uzun vadede deistliğe veya ateistliğe yol açma ihtimaline sahip” olarak nitelenebileceğini ifade etmektedir. Ona göre “Mesela ‘Allah, sonrasında müdahale etmesine gerek kalmayacak kadar mükemmel bir evren yaratmıştır’ diyenlerin ne kadarı Allah’ın iradesinin sınırlı olduğu inancıyla ne kadar Allah’ın (kudretine, yaratma mükemmelliğine, Sünnetullah’ına) övgü amacıyla bunu söylemiştir?”⁹⁵ sorusuna verilecek cevap gençlerle ilgili değerlendirmeleri gözden geçirmeyi gerektirmektedir. Bu sebeple olsa gerek görgül araştırma verilerine dayanmadan ileri sürülen gençlerin deist olduğu iddiası gerçeklikten ziyade bir “mit” olarak nitelenmiştir.⁹⁶

SONUÇ

Türkiye’de gençliğin dindarlığı, dini inançları ve inanç problemleri ile ilgili ortaya çıkan tutumların meselenin olgusal boyutunu yeteri kadar okuyamadığı ifade edilebilir. Bunun temel sebeplerinden biri konuyu duygusal bir yaklaşımla ele almaktır. Bu çalışmada gençliğin inanç problemleri ile ilgili çalışmalar –seçilen örnekler bağlamında- eleştirel bir analize tabi tutulmuştur.

Gençlerin inanç problemleri ile ilgili çalışmaların bir kısmı ateizm, deizm, agnostisizm vb. inanç problemlerini teorik boyutuyla ele almaktadır. Bu çalışmaların temel eksikliği gençlerin inanç problemlerini tespit eden verilere dayanmaktan ziyade belirli bir problemi “zihnen var sayıp” var olduğu düşünülen bir probleme teorik düzeyde cevap üretmektir. Bu çalışmalar “cevabı verilen” soru ve çözümlenen sorunların gençlerde gerçekte var olup olmadığı varsa ne anlama geldiği konusunda yeterli analize ulaşacak verilere dayanmamaktadır.

Gençlerin inanç problemleri ile ilgili alan araştırmalarının bir kısmı inanç problemlerinin kaynaklarını, inanç problemi olarak tanımlanan konu ve kavramların ne anlama geldiğini ve inanç problemlerinin yaygınlığını ortaya koymayı hedeflemektedir. Ancak bu çalışmalar da bazı eksiklikler taşımaktadır. Bu eksiklikler araştırmaların yeterli literatür taraması yapılmadan gerçekleştirilmesi, araştırmalarda elde edilen bulguların ilgili çalışmalarla karşılaştırmadan

⁹³ Gündoğar & Yürgüç, “Deizm Bağlamında Ortaöğretim Okullarında İnanç Algısı - Adıyaman Örneği-”, 660.

⁹⁴ Erdoğan, *N’apsak Bu Gençleri Gençlerle İlgili Önyargıların Analizi*, 185.

⁹⁵ Erdoğan, *N’apsak Bu Gençleri Gençlerle İlgili Önyargıların Analizi*, 185.

⁹⁶ Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 65.

yorumlanması, araştırma verilerinin bilimsel yöntem bakımından taşıdığı eksiklikler, gençlere karşı peşin hükümlerle hareket ederek yargılayıcı bir dil kullanılması, özneleri kasti dışında bir kategoriye dahil etme olarak sayılabilir.

Gençlerin inanç problemleri ile ilgili çalışmaların bazılarında görülen önemli sorunlardan biri saha araştırması, istatistiki yöntemler, veri analizi ve yorumlaması gibi konularda bir formasyona sahip olmadan yapılan değerlendirmelerdir. Bahsi geçen araştırmaların bir kısmı saha araştırması verilerini doğru okuyamamaktan ve yorumlayamamaktan kaynaklı hatalara düşmektedir. Bu durum gençlerin inanç düzeyleri, inanç sorunları, dindarlığı gibi konulardaki yanlış algıları beslemektedir. Böylesi bir tutum kendi sahasında çok değerli olan çalışmaların kalitesini de düşürebilmektedir.

Gençlik döneminin en ciddi konularından biri olan inanç sorunları nitelikli alan araştırmalarıyla ortaya konarak analiz edilmelidir. Ancak konuyu anlama ve açıklamaya katkısı beklenen araştırmalarda görülen eksiklikler gençlerin inanç sorunları konusundaki gerçekliği ortaya koymak yerine anlamayı zorlaştırmaktadır. İlgili araştırmaların bir kısmında görülen eksiklikler sebebiyle, gençlik dindarlığı ve gençlerin inanç sorunları anlamak ve açıklamak yerine “tüketilmektedir”.

KAYNAKÇA

- Altıntaş, Ramazan. *Gençler İnançtan Soruyor*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Aygün, Fatma. “Ateizme Yol Açan Başlıca Faktörler”. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2017), 531-562.
- Baloğlu, Adnan Bülent. *Son Hurafe Deizm*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2021.
- Batak, Kemal. “Ateizm ve Türkiye”. *Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı – IX Güncel İnanç Problemleri (Deizm, Ateizm, Agnostisizm Ve Nihilizm)*. thk. Hatice Nur Bölükbaşı, Sinan Gündoğdu. 63-75. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020.
- Bayyigit, Mehmet. “Din Sosyolojisinin Doğuşu ve Gelişimi”. *Din Sosyolojisi*. ed. Mehmet Bayyigit. 3-42. Konya: Palet Yayınları, 2013.
- Bayyigit, Mehmet. *Gençlik ve Din*. Konya: Yediveren Kitap, 2011.
- Bethan McKernan. “Turkish students increasingly resisting religion, study suggests”. *The Guardian* (29 Nisan 2020).
- Bilici, Muhammed Veysel. “Siyasal Kimlikler, Din ve Değerler”. *Türkiye'nin Gençleri İleri Analizler*. 75-128. İstanbul: Uluslararası Tüm Gençlik ve Spor Kulübü Derneği, 2020.
- Booth, Wayne C. vd. *Araştırma Sanatı*. çev. Necati Kayaalp. Ankara: Nobel Yayınları, 2018.
- Can, Burhanettin vd. *Türkiye Gençlik Raporu Gençliğin Özellikleri, Sorunları, Kimlikleri ve Beklentileri (Özet Rapor)*. İstanbul: SEKAM Yayınları, 2013.

- Creswell, John W. *Araştırma Deseni Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*. çev. Selçuk Beşir Demir. Ankara: Eğiten Kitap, 2016.
- Çiftçi, Adil. *Anlayıcı Yaklaşım ve Din Sosyolojisi İçin Uzanımları Empirik Bir Deneme*. Ankara: Kitabiyat, 2004.
- DİB. *Türkiye’de Dini Hayat Araştırması*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014.
- Erdem, Hüsamuddin. “Deizm”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 9/109-111. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Erdoğan, Erol. *N’apsak Bu Gençleri Gençlerle İlgili Önyarguların Analizi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.
- Ermiş, Ali. *Ergenlerin Deizm Algısına Dair Sosyolojik Bir Araştırma (Çankaya Örneği)*. Sosyal Bilimler Enstitüsü: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2019.
- Giddens, Anthony. *Modernite ve Bireysel-Kimlik Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*. çev. Ümit Tatlıcan. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Gökçe, Birsen. *Toplumsal Bilimlerde Araştırma*. Ankara: Savaş Yayınevi, 2007.
- Güçlü, İdris. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri Teknik Yaklaşım Uygulama*. Ankara: Nobel Yayınları, 2019.
- Gündoğar, Hamdi - Yürgüç, Muhammet Sait. “Deizm Bağlamında Ortaöğretim Okullarında İnanç Algısı -Adıyaman Örneği-”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2019), 643-670.
- Kaya, Yunus - Aslan, Mehmet. *Gençlerde Değişim ve Farklılaşan Telepler Araştırması-2019*. İstanbul: Başakşehir Belediyesi - ARGETUS Araştırma, 2019.
- Kömüş, Mustafa. “Dine ilgi azaldı, deizmi seçiyorlar”. *BİRGÜN* (16 Nisan 2021).
- Kuş, Elif. *Sosyal Bilimlerde Bilgisayar Destekli Nitel Veri Analizi*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2006.
- Küçükkalp, Kasım. “Agnostisizm Ve Nihilizm”. *Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı – IX Güncel İnanç Problemleri (Deizm, Ateizm, Agnostisizm Ve Nihilizm)*. thk. Hatice Nur Bölükbaşı, Sinan Gündoğdu. 103-116. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020.
- MAK Danışmanlık. *Türkiye Geneli Gençlik Araştırması*. MAK Danışmanlık, 2020. file:///C:/Users/sau/Desktop/GEN%C3%87L%C4%B0K%20ARA%C5%9ETI RMA SI.pdf
- Menküç, Dilek. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Görüşleri Işığında Liselerde Deizm Düşüncesi*. Sosyal Bilimler Enstitüsü: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2019.

- Meydan, Hasan - Aydın, Sare. "Üniversite Gençliğinin Kurumsal ve Öznel Dindarlığa Bakışı ve Etkileyen Faktörler Üzerine Nitel Bir Araştırma". *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 299-323.
- Neuman, W. Lawrence. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nitel ve Nicel Yaklaşımlar I-II*. çev. Sedef Özge. Ankara: Yayın Odası, 2017.
- Ocakoğlu, Ömer Faruk. "Din ve Maneviyat Arasında: Türkiye'de Genç Nüfus Dindarlığı". *Türkiye'nin Gençleri İleri Analizler*. ed. Ahmet Özdiç. 131-170. İstanbul: Uluslararası Tüm Gençlik ve Spor Kulübü Derneği, 2020.
- Özbolat, Abdullah. "İhlsözlük'te Dindar Gençliğin Özneleşmesi: İmam Hatipli, Ahlaklı ve Entelektüel". *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (2014), 51-72.
- Sevinç, Kenan - Mehmedoğlu, Ali Ulvi. "İnançsızlığa Yönelmede Çevresel ve Entelektüel Faktörlerin Etkisi". *İnsan ve Toplum* 6/2 (2016), 87-116.
- Şimşek, İsmail. *Ataizmden Ateizme Tanrı ve Yanılgılar*. Ankara: Eski Yeni, 2020.
- Temmuz, Gönç Savran. "Sosyolojide Nicel ve Nitel Araştırma Yöntemleri". *Sosyolojide Araştırma Yöntem ve Teknikleri*. ed. Nadir Suğur. 78-96. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2009.
- Tutar, Hasan - Erdem, Ahmet Tuncay. *Örnekleriyle Bilimsel Araştırma Yöntemleri ve SPSS Uygulamaları*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2020.
- UNDP. *UNDP Youth Strategy 2014-2017 United Nations Development Programme Empowered Youth Sustainable Future*. New York: United Nations Development Programme, 2015.
- Yeşilyurt, Temel. *Çağdaş İnanç Problemleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Yeşilyurt, Temel. "Deizmin Türkiye'deki Etki Boyutu". *Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı - IX Güncel İnanç Problemleri (Deizm, Ateizm, Agnostisizm Ve Nihilizm)*. thk. Hatice Nur Bölükbaşı, Sinan Gündoğdu. 25-37. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016.
- Zavalsız, Y. Sinan - Şahin, Ensar. "Ateist ve Deistlerin Din Algısı: Üniversite Öğrencileri Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Araştırma". *Journal of History Culture and Art Research* 7/2 (2018), 576-599.
- Ulusal Gençlik ve Spor Politikası Belgesi*. Ankara: T.C. Gençlik ve Spor Bakanlığı, 2018.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty
Güz/Autumn, 2021, 8 (2), 935-964

**GENÇLERİN SİYASAL TERCİHLERİNİN ŞEKİLLENMESİNDE PARTİLERİN
MUHAFAZAKÂR KİMLİĞİNİN ETKİSİ**

**The Effect Of The Conservative Identity Of The Parties On Shaping The Political
Preferences Of Youth**

Ahmet AKTAŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Türkiye. e-Mail: aktasahmet21@gmail.com Orcid No: 0000-0003-3986-6189

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 11/10/2021
Kabul Tarihi / Accepted: 02/12/2021
Yayın Tarihi / Published: 30/12/2021
Cilt / Volume: 8
Sayı / Issue: 2
Sayfa / Pages: 935-964

Atıf / Cite as: Aktaş, Ahmet. "Gençlerin Siyasal Tercihlerinin Şekillenmesinde Partilerin Muhafazakâr Kimliğinin Etkisi" [The Effect Of The Conservative Identity Of The Parties On Shaping The Political Preferences Of Youth]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/2 (2021), 935-964

Doi No: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.1008312>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar/lar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author/s declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (2) 2021: 935-964
**GENÇLERİN SİYASAL TERCİHLERİNİN ŞEKİLLENMESİNDE PARTİLERİN
MUHAFAZAKÂR KİMLİĞİNİN ETKİSİ***

Ahmet AKTAŞ**

Öz

Siyasal tercihlerin şekillenmesinde sosyal, ekonomik, ideolojik, dinsel, demografik vb. birçok husus etkili olabilmektedir. Bu faktörlerin etki boyutu toplumdan topluma veya bireyden bireye farklılık gösterebilmektedir. Bu çalışma, parti veya adayların muhafazakâr kimliğinin gençlerin siyasal tercihlerinin şekillenmesindeki etkisini tespit etmeyi amaçlamaktadır. Çalışmanın kapsamını 18-30 yaş arasındaki kişiler oluşturmaktadır. Nicel bir çalışma olarak tasarlanan çalışmada veri toplama aracı olarak anket kullanılmıştır. Çalışma kapsamında 1557 kişi ile çevirim içi olarak anket yapılmıştır. İki bölüm şeklinde tasarlanan çalışmada ilk bölümde oy verme davranışlarına yönelik teorik yaklaşımlar incelendikten sonra seçmen davranışında etkili olan faktörler irdelenmiştir. Çalışmanın ikinci bölümünde anket kapsamında ulaşılan bulgular değerlendirilmiştir. Toplanan veriler SPSS 21 aracılığıyla analiz edilmiştir. Çalışmanın sonucunda gençlerin siyasal tercihlerinin şekillenmesinde dindarlık/muhafazakarlık faktörünün sınırlı bir etkiye sahip olduğu tespit edilmiştir. Gençlerin siyasal tercihte bulunma davranışlarının rasyonel tercih kuramının ilkeleriyle bağdaştığı görülmüştür. Öte yandan gençlerin din ve siyaset ilişkisine yönelik tutumlarının liberal yaklaşım olarak ifade edilen “din ve siyasetin birbirinden ayrı olması” yönünde olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Din, Muhafazakarlık, Gençlik, Siyaset, Siyasal Tercih

The Effect Of The Conservative Identity Of The Parties On Shaping The Political Preferences Of Youth

Abstract: Many factors such as social, economic, ideological, religious, demographic, etc. can be effective in the shaping of political preferences. The effect extent of these factors may differ from society to society or from individual to individual. This study aims to determine the effect of the conservative identity of the parties on shaping the political preferences of youth. The scope of the study consists of people between the ages of 18-30. In the study, which was designed as a quantitative study, a questionnaire was used as a data collection tool. Within the scope of the study, an online survey was conducted with 1557 people. In the study, which was designed in two parts, in the first part, after the theoretical approaches to voting behaviors were discussed, the factors affecting voter behavior were examined. In the second part of the study, the findings obtained by the survey were evaluated. The collected data were analyzed via SPSS 21.

* Makale için Siirt Üniversitesi Etik Kurulunun 27.07.2021-1030 tarih ve sayılı yazısı ile izin alınmıştır. Ayrıca makalenin yazarları arasında çıkar çatışması yoktur. Makalenin hazırlanmasında herhangi bir kurumdan maddi destek alınmamıştır.

** Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi ABD, e-posta aktasahmet21@gmail.com ORCID: 0000-0003-3986-6189

As a result of the study, it was determined that the religiosity/conservatism factor has a limited effect on the formation of young people's political preferences. It has been seen that the behavior of young people making political preferences is consistent with the principles of rational choice theory. On the other hand, it has been determined that the attitudes of young people towards the relationship between religion and politics are in the direction of "religion and politics being separate", which is expressed as a liberal approach.

Keywords: Sociology of Religion, Conservatism, Youth, Politics, Political Preference

Structured Abstract: This study aims to determine the effect of the conservative identity of the parties on shaping the political preferences of youth. The scope of the study consists of people between the ages of 18-30. When the literature on the relationship between religion and politics is examined, it is seen that the studies were carried out with a general electorate. This study, on the other hand, only deals with young people. On the other hand, while the studies conducted a research on the level of conservatism/religiousness of the electorate; This study differs from other studies in that it is based on the conservative identity of parties, not voters. In this study, which was carried out to determine the effect of the conservative identity of the parties on the shaping of the political preferences of the youth, it was concluded that this phenomenon is not the dominant factor in the shaping of the political preferences of the youth. It is seen that the young people make an evaluation on the activities of the party/candidate while making a political choice. The participants stated that the most important factor when choosing a party is the "actions of the party". This situation shows that political prefer of young people shapes according to the "actions of the parties" rather than conservatism. The fact that the emphasis on the conservative identity of the party was determined as 6.3%, it is show that this criterion is not the main determining factor for the respondents. When we look at the attitudes of the youth towards the relationship between religion and politics, it has been concluded that they prefer the liberal approach in which religion and politics are separate (Average scores: religious approach $x=2,4607$, instrumental approach $x=1,8083$, liberal approach $x=3.9450$). In terms of theoretical approaches to explaining voter behavior, it has been determined that the political behavior of young people takes place within the framework of the principles of "rational choice theory". In the analyzes carried out to determine whether there is a significant relationship between the attitudes towards the conservativeness of the parties/candidates and the variables of gender, religious education, and levels of religiosity, no statistically significant difference was found in terms of the gender variable. It has been observed that there is a significant relationship between the level of religious education and the attitude towards the party/candidate being conservative. As the level of religious education increases, the importance given to the party being conservative increases. As the level of religiosity increases, it is seen that the importance given to the conservative identity of the parties/candidates increases. From this point of view, we can say that it is important for political parties to develop policies that will attract young people socially, economically and culturally, in order to gain the support of young people, provided that religion is not neglected while shaping their policies.

Keywords: Sociology of Religion, Conservatism, Youth, Politics, Political Preference

GİRİŞ

Dinin Türkiye'deki siyasal davranışın şekillenmesinde önemli bir olgu olduğu birçok siyaset ve sosyal bilimci tarafından kabul edilmektedir. Türkiye'deki siyasal hayatla ilgili yapılan birçok analizde bu durum göze çarpmaktadır. Siyasal tartışmalara ve analizlere bakıldığında laiklik ve muhafazakarlık konularının merkezde yer aldığını söylemek mümkündür.

Dinin seçmen davranışlarının şekillenmesindeki etkisini tespit etmeye yönelik çalışmaların son yıllarda arttığını söyleyebiliriz. Yapılan çalışmalara bakıldığında daha çok seçimlerde ortaya çıkan tercihler ile dindarlık düzeyleri arasındaki ilişki tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu çalışmaların örnekleme baktığımızda farklı yaş gruplarının örnekleme içerisinde yer aldığı görülmektedir. Ancak sadece gençlerin ele alındığı çalışmaların sayısı istenilen düzeyde değildir. Öte yandan literatüre baktığımızda siyasal tercihlerin şekillenmesinde seçmenin dindarlık/muhafazakarlık düzeyi ile siyasal tercihleri arasındaki ilişkinin irdelendiği görülmektedir. *Din ve Siyaset*;¹ *Din ve Siyaset İlişkileri Bağlamında Seçmen Davranışları ve Din*;² *Dinin Türk Seçmen Davranışı Üzerindeki Etkisi: Denizli Örneği*;³ *Dinin Siyasal Davranışlar Üzerindeki Etkisi Antalya Örnek Olay Araştırması*;⁴ *Dindarlığın İbadet Boyutunun Seçmen Tercihleri Üzerindeki Etkisi: Çorum Örneği*;⁵ *Türkiye’de Seçmen Davranışlarında Sosyo-Psikolojik, Kültürel ve Dinsel Faktörlerin Rolü: Kuramsal ve Ampirik Bir Çalışma*;⁶ *Dinin Seçmen Davranışları Üzerindeki Etkisi: Bağcılar Örneği* ⁷ gibi çalışmalar, din ve siyaset ilişkisini ele alan çalışmalar olarak ifade edilebilir.

Araştırmamız yukarıda zikredilen çalışmalardan iki hususta farklılaşmaktadır. Birinci husus yukarıda zikredilen çalışmalarda genel bir örneklem söz konusu iken çalışmamızın örneklemini sadece gençler oluşturmaktadır. “Z Kuşağı” tartışmaların sıklıkla gündeme geldiği bu süreçte gençlerin siyasal tercihlerinin şekillenmesinde din/muhafazakarlık faktörünün irdelenmesi önem arz etmektedir. Çalışmamız bu yönüyle gerek bu alandaki literatüre gerekse yapılan analizlere sunacağı verilerle mütevazı bir katkıda bulunmayı hedeflemektedir. İkinci husus ise bu çalışmalarda genellikle seçmenin dindarlık/muhafazakarlık düzeyinden hareket edilirken, bu çalışmada aday veya partilerinin dindarlık/muhafazakarlık düzeyleri temel ölçüt olarak alınmıştır.

Burada dindarlık ve muhafazakarlık kavramlarının kullanımı ile ilgili bir açıklama yapmakta fayda var. Sosyo-kültürel yapıyı oluşturan değer, norm, kurum, gelenek ve göreneklere bağlı olma ve bunlarda radikal bir değişimi istememe olarak

-
- ¹ M. Emin Köktaş, *Din ve Siyaset: Siyasal Davranış ve Dindarlık* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997, 64-29).
 - ² Mehmet Bayyığıt, “Din- Siyaset İlişkileri Bağlamında Seçmen Davranışları ve Din”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/15 (2003), 29-37.
 - ³ Ferihan Polat, *Dinin Seçmen Davranışı Üzerindeki Etkisi: Denizli İli Örneği* (Akdeniz üniversitesi, Doktora Tezi, 2009).
 - ⁴ Hamza Bahadır Eser, *Dinin Siyasal Davranışlar Üzerindeki Etkisi Antalya Örnek Olay Araştırması* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010).
 - ⁵ Nevzat Gencer, *Dindarlığın İbadet Boyutunun Seçmen Tercihleri Üzerindeki Etkisi - Çorum Örneği* (Hitit Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015).
 - ⁶ Metehan Temizel, *Türkiye’de Seçmen Davranışlarında Sosyo-Psikolojik, Kültürel ve Dinsel Faktörlerin Rolü: Kuramsal ve Ampirik Bir Çalışma* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012).
 - ⁷ Sefa Salkım, *Dinin Seçmen Davranışları Üzerindeki Etkisi: Bağcılar Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012).

ifade edilen muhafazakarlık,⁸ popüler anlamıyla dindarlığı ya da geleneksel dinin belirlediği tutum ve davranışları ifade eden bir kavram olarak kullanılmaktadır.⁹ Her ne kadar aralarında bazı farklılıklar olsa da genel olarak muhafazakârlık ve dindarlık kavramları birbirinin yerine kullanılmaktadır. Biz de toplumdaki bu kullanılış biçimini de göz önüne alarak dindar ve muhafazakâr kavramlarını birlikte kullanacağız. Her iki ifade biçimi de dindarlığı ya da geleneksel dinin belirlediği tutum ve davranışlar çerçevesinde bir dünya görüşünü ve yaşamı benimseyen kişi ve yapılara atfen kullanılmıştır.

Ülkemizde dindarlık ve seçmen davranışı üzerine yapılan çalışmaların bir kısmında seçmenin dindarlık düzeyi ile siyasal tercihleri arasındaki ilişki irdelenmiştir.¹⁰ Bu çalışmada ise yukarıdaki çalışmalardan farklı olarak aday veya partinin dindarlık/muhafazakarlık düzeylerinin seçmen tercihlerinin şekillenmesindeki etkisine odaklanılmıştır. Başka bir ifadeyle seçmenin değil parti veya adayın dindar/muhafazakâr kimliği belirleyici unsur olmuştur.

1. Araştırmanın Metodolojisi

Bu çalışma, gençlerin siyasal tercihlerinin şekillenmesinde dinin etkisinin hangi düzeyde olduğunu tespit etmeyi amaçlamaktadır. Bu kapsamda çalışmada aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır:

- Gençlerin parti tercihinde en etkili faktör hangisidir?
- Gençlerin din ve siyaset ilişkisine yönelik tutumları nasıldır?
- Gençlerin siyasal tercihlerinin şekillenmesinde din faktörü etkili mi?
- Partilerin muhafazakâr kimlikleri gençlerin siyasal tercihini etkiliyor mu?
- Gençlerin siyasal tercihleri ile cinsiyet, meslek, eğitim düzeyi, din eğitimi alma düzeyi gibi değişkenler arasında anlamlı bir ilişki söz konusu mu?

Araştırmanın evrenini 18-30 yaş aralığındaki bireyler oluşturmaktadır. Örneklem seçiminde kolayda örnekleme tekniği kullanılmıştır. Bu kapsamda 1557 kişiye anket uygulanmıştır. Katılımcıların cinsiyet, eğitim durumları ve meslek/iş bilgileri tablo 1'deki gibidir.

Tablo 1: Katılımcılara Ait Genel Bilgiler

		N	%			N	%
Cinsiyet	Kadın	774	59,1	İş/Meslek	Memur	121	9,2
	Erkek	535	40,9		Esnaf	32	2,4
	İlköğretim	55	4,2		İşçi	119	9,1

⁸ Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 227.

⁹ Ramazan Akkır, *Türkiye'de Muhafazakârlık* (İstanbul: Kutupyıldızı Yayınları, 2015), 25.

¹⁰ Hamza Bahadır Eser, *Dinin Siyasal Davranışlar Üzerindeki Etkisi Antalya Örnek Olay Araştırması*; Gencer, *Dindarlığın İbadet Boyutunun Seçmen Tercihleri Üzerindeki Etkisi - Çorum Örneği*; Köktaş, *Din ve Siyaset*; Polat, *Dinin Seçmen Davranışı Üzerindeki Etkisi: Denizli İli Örneği*.

Eğitim Durumu	Lise	285	21,8		Ev Hanımı	82	6,3
	Üniversite	941	71,9		Öğrenci	841	64,2
	Lisansüstü	28	2,1		İşsiz	114	87

Bu araştırmada kullanılan veriler, 2021’de şubat ve temmuz ayları arasında 1557 kişiyle online yapılan anket aracılığıyla toplanmıştır. Örneklem seçiminde olasılık dışı örnekleme yöntemlerinden birisi olan kolay örnekleme tekniği kullanılmıştır. Ankete başlamadan önce katılımcılara çalışma ile ilgili bilgi verilmiş, elde edilen verilerin sadece bu çalışmada kullanılacağı ve hiçbir verinin üçüncü şahıslarla paylaşılmayacağı, ankete katılımın gönüllülük esasına dayalı olduğu ve katılımcının dilediği zaman anketi doldurmaktan vazgeçebileceği belirtilmiştir.

Katılımcılar tarafından gönderilen anket formlarından 248 adedi boş bırakılan sorular veya eksik doldurma, tüm sorulara aynı cevabı verme gibi nedenlerden dolayı değerlendirilmeye alınmamıştır. Veri temizliği yapıldıktan sonra 1309 anket değerlendirilmeye alınmıştır. Toplanan veriler SPSS 21 aracılığıyla analiz edilmiştir. Verilerin analizinde frekans dağılımı, aritmetik ortalama, standart sapma ve yüzde gibi betimsel istatistikler yapılmıştır. Öte yandan katılımcıların siyasal tercihlerinin bağımsız değişkenler açısından anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini tespit etmek amacıyla t-testi ve tek yönlü varyans analizi (ANOVA) uygulanmıştır. Anova analizinde gruplar arası farklılaşmanın yaşandığı grupları tespit etmek için Post-Hoc testlerinden Tukey ve Hochbergs GT2 kullanılmıştır.

2. Seçmen Davranışına (Oy vermeye) Yönelik Yaklaşımlar

Gençlerin oy verme davranışlarında dinin etkisine geçmeden önce, oy verme davranışlarına yönelik yaklaşımların hangileri olduğu ve bu yaklaşımlar hakkında genel bir bilgi vermek yerinde olacaktır. Bu şekilde çalışmanın sonunda gençlerin siyasal tercihlerinin hangi yaklaşım çerçevesinde şekillendiğine yönelik bir çıkarımda bulunabiliriz. Oy verme davranışlarına yönelik teorik modellemeler sosyolojik yaklaşım, psikolojik yaklaşım ve rasyonel tercih yaklaşımı olmak üzere üç başlık altında incelenmektedir.

2.1. Sosyolojik Yaklaşım

Sosyolojik yaklaşımın kökeni, Columbia ekolünü oluşturan Lazarsfeld, Berelson ve Gaudet’in *“The People’s Choice: How the Voter Makes Up His Mind in a Presidential Campaign (1994)”* adlı çalışmasına kadar uzanır.¹¹ Çalışma bir grup örnekleme birbirini takip eden mülakatlar yaparak bireylerin oy verecekleri partiler konusunda yaşanan değişimin kayıt altına alındığı ve aynı zamanda Amerikan seçmeni üzerindeki ilk sistematik anket uygulamasıdır.¹² Seçmenlerin dinsel, etnik ve mesleki farklılıklarının sosyal bölünmelerin temel kaynağı olduğunu ifade eden Columbia

¹¹ Rui Antunes, “Theoretical Models of Voting Behaviour”, *Exedera* 4 (2010), 146.

¹² Betül Aydoğan Ünal, “Oy Verme Davranışı Modelleri”, *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 6/15 (01 Aralık 2016), 97.

Okuluna göre, politik tercihlerin şekillenmesinde sosyal özelliklerin belirleyici rol oynamaktadır. Bu ekole göre seçim kampanyalarının politik tercihler üzerindeki etkisi sınırlıdır.¹³

Bu yaklaşım, bireylerin siyasal tercihlerinde sosyolojik yapıların ve bireyin üyesi olduğu sosyal grubun belirleyici bir etkiye sahip olduğunu ifade eder. Bu yaklaşıma göre bireylerin siyasal tercihlerinin şekillenmesinde bireyin sosyal çevresi, etnik kökeni, bağlı olduğu dini-sosyal gruplar etkilidir. Örneğin bireyin ailesi onun siyasal tercihinin şekillenmesinde büyük öneme sahiptir. Özellikle eşler birbirilerine yakın tercihlerde bulunmaktadır. Eşler arasındaki gibi yakın olmamakla birlikte çocuk ve ebeveynlerinin siyasal tercihleri de birbirine benzeşebilmektedir. Ebeveynlerin benimsediği parti konusunda uyum varsa, onların çocuklarının da o partiyi destekleme olasılıkları artmaktadır.¹⁴ Özetle ifade edecek olursak, sosyolojik yaklaşıma göre seçmenlerin eğitim düzeyleri, gelir düzeyi, ikamet yeri (kır-kent), sosyo-ekonomik statü, mensubu olunan sosyal/dini grup, grup kimliği, aile vb. değişkenler oy verme davranışı üzerinde belirleyici olmaktadır.

Sosyolojik yapı ve olguların seçmen davranışı üzerinde etkisi yadırganamaz ancak sosyolojik yaklaşımın seçmen tercihlerinin şekillenmesinde tek faktör olduğunu ifade etmek pek mümkün görünmemektedir. “Şayet sosyolojik olgular seçmenin tercihinin etkiliyorsa, aynı sosyolojik şartlara sahip kişilerin tercihleri neden farklılaşabilmektedir?” “Aynı aileye mensup kişilerin siyasal tercihleri nasıl farklılaşabilmektedir?” şeklindeki sorulara verilecek cevaplar, bu süreçte sosyolojik yaklaşımın ileri sürdüğü etkenlerin dışında da bazı hususların etkili olabileceğini göstermektedir. Dolayısıyla seçmen tercihlerini sadece sosyolojik faktörlerle açıklamaya çalışmak indirgemeci bir yaklaşım olacaktır.

2.2. Sosyo-Psikolojik Yaklaşım/Parti Kimliği Yaklaşımı

Seçmen tercihlerine yönelik teorik yaklaşımlardan birisi de literatürde partiyle özdeşleşme modeli olarak da ifade edilen psikolojik yaklaşım modelidir.¹⁵ Bu yaklaşım sosyolojik yaklaşımın temsilcisi olan Columbia ekolüne karşı bir eleştiri niteliği taşımaktadır. Yukarıda da değinildiği üzere Columbia ekolu seçmen davranışlarında sosyal faktörlerin etkili olduğunu iddia etmektedir. 1940'lı ve 1950'li yıllarda etkili olan Columbia Okulu, bir süre sonra özellikle Michigan ekolu tarafından yöneltile eleştirilere maruz kalmıştır. seçmenlerin sosyal bir varlık olduğuna dikkat çeken Columbia Okulu'nun aksine, Michigan ekolu, birey olarak seçmen fikrini vurgulamıştır. Psikolojik yaklaşıma göre seçmenin, bir nevi parti kimliği şeklinde

¹³ Levent Çinko, “Seçmen Davranışları ile Ekonomik Arasındaki İlişkilerin Teorik Temelleri ve Türkiye Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 61/1 (2006), 109.

¹⁴ Kenan Aydın & Volkan Özbek, “Ailenin Seçmen Davranışları Üzerindeki Etkisi”, *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8 (01 Aralık 2004), 148.

¹⁵ Erdoğan Teyyare & Mehmet Avcı, “Yerel Seçimlerde Seçmen Davranışları: 2014 Yerel Seçimleri ve Zonguldak İli Örneği”, *Siyaset, Ekonomi ve Yönetim Araştırmaları Dergisi* 4/1 (01 Ocak 2016), 56.

ifade edilen ve adeta dinsel bir bağlılığı andıran, partiye yönelik geçmişe dayalı bir sevgi bağı olduğunu ifade eder. Başka bir deyişle, seçmen ile parti arasında oluşumu çocukluk yıllarına kadar dayanan “psikolojik sevgi bağı” mevcuttur¹⁶. Sosyopsikolojik yaklaşımı, bireyin yaşamı boyunca edindiği deneyimlerinin ve kişilik yapısının onun siyasal karar alma süreçlerinde sempati, sevgi bağı vb. duyguların ortaya çıkmasında etkili olduğu ve tercihini bu faktörlerin etkisiyle yaptığını belirten yaklaşım olarak ifade etmek mümkündür.¹⁷ Antunes,¹⁸ bu oy verme davranışı modelinin merkezinde seçmenin siyasi bir partiyle kurduğu psikolojik yakınlığın olduğunu ifade eder. Ona göre bu psikolojik yakınlık partiyle somut bir bağlantıyı yani parti üyeliğini ve sürekli ona oy verme gibi sistematik olarak militanlığa dönüşmeyen partizanlıktır. Birey bu psikolojik yakınlık çerçevesinde seçimde bulunur.

Bu yaklaşıma göre, bir kere herhangi bir parti ile partizanlık bağı kurmuş bir bireyin bu partiyi bırakıp başka bir partiyle yeniden bir bağ kurması, başka bir ifadeyle başka bir partiyle özdeşleşmesi kolay rastlanan bir durum değildir. Özellikle bireyin yakın çevresi olan ailesinin etkisiyle erken siyasi sosyalizasyon dönemlerinde kurulan bağ, bireyin siyasal tercihlerin şekillenmesinde uzun süre etkili olabilmektedir.¹⁹ Türkiye’de belli bir seçmen kesiminin aileden gelen siyasal geleneği sürdüreceği şekilde tercihte bulunması veya seçim dönemlerinde kullanılan “kemik oy” söylemi partiyle özdeşleşme yaklaşımının bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

2.3. Rasyonel Tercih Yaklaşımı

Anthony Downs’un 1957 yılındaki *An Economic Theory of Democracy* isimli çığır açıcı çalışmasından sonra etkili bir paradigma olan bu yaklaşım,²⁰ iktisat alanındaki rasyonel birey kabulünden hareket eder. İktisatta, bireylerin ekonomik hayatta davranışlarını şekillendirirken, maksimum düzeyde fayda ve minimum düzeyde maliyet ilkesine göre hareket ettiği varsayılmaktadır. Bu varsayımdan hareketle, bireylerin siyasal tercihte bulunma süreçlerinde de benzer bir yaklaşımın etkili olduğu kabul edilir. Başka bir ifadeyle, seçmen davranışına ekonomik olarak yaklaşan bu modele göre, bireyler kendi çıkarlarına en iyi şekilde hizmet edecek aday ve partiye oy vermektedir.²¹

Rasyonel tercih yaklaşımının öncüsü Anthony Downs,²² farklı seçim sistemlerindeki oy verme tercihlerini şöyle olacağını ifade eder: Seçmen, mevcut

¹⁶ Çinko, “Seçmen Davranışları ile Ekonomik Arasındaki İlişkilerin Teorik Temelleri ve Türkiye Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, 110.

¹⁷ Hasan Güllüpınar vd., “Oy Verme Yaklaşımları Bağlamında Aday Merkezli Seçmen Tercihi Üzerine Deneysel Bir Araştırma”, *Akademik Bakış* 35/ (2013), 3.

¹⁸ Antunes, “Theoretical Models of Voting Behaviour”, 154.

¹⁹ Ünal, “Oy Verme Davranışı Modelleri”, 103.

²⁰ Dianne Dean - Robin Croft, “Reason and Choice: A Conceptual Study of Consumer Decision Making and Electoral Behavior”, *Journal of Political Marketing* 8/2 (2009), 130.

²¹ Teyyare - Avcı, “Yerel Seçimlerde Seçmen Davranışları”, 53.

²² Anthony Downs, *An Economic Theory of Democracy* (New York: Harper-Row Publishers, 1957), 49-50.

hükümetin hizmetleri ile diğer muhalefet partilerinin hükümet olma durumunda alacağı hizmetleri karşılaştırarak ikisi arasındaki farkı bulur. Rakip partiler arasındaki hizmet alma farkı seçmenin tercihini şekillendirir. İki partili seçim sisteminde tercih ettiği parti için oy kullanır. Çok partili sistemde diğer seçmenlerin tercihleri hakkında bir tahminde bulunarak, şayet desteklediği partinin kazanma ihtimali varsa ona oy verir; desteklediği partinin kazanma ihtimali yoksa sevmediği partinin kazanmasını engelleme şansına sahip olan partiye oy verir. Tercih sıralamasında iktidardaki parti ile muhalefet partisinin aynı konumda olmasından dolayı seçmen karar veremiyorsa çekimser kalır. Partiler politikaları itibarıyla birbirleriyle aynı ise mevcut iktidarın performansı kendisinden önceki iktidarların performansı ile kıyaslanır. Şayet önceki iktidarlara göre daha iyi bir performans sergilemişse iktidardaki parti desteklenir. Aksi durumda muhalefetteki partiler desteklenir. Tüm bu karşılaştırmalara rağmen karar veremiyorsa çekimser kalır.

Bu üç yaklaşımın dışında rasyonel tercih yaklaşımı içerisinden doğan stratejik oy verme modelinden de bahsetmek mümkündür.²³ Yukarıda da ifade edildiği üzere rasyonel tercih yaklaşımında seçmenin fayda-maliyet hesabına göre tercihte bulunduğu varsayılır. Stratejik yaklaşıma göre seçmenler, parti veya parti adaylarından bekledikleri yarara göre tercihte bulunur.²⁴ Ancak rasyonel tercih yaklaşımından farklı olarak oy vereceği partinin kazanmayacağını düşünen seçmenlerin, oylarının boşa gitmemesi için kendi desteklediği partinin dışında bir partiyi destekleyebilmektedir.²⁵

Seçmen davranışını şekillenmesine yönelik teorik yaklaşımlarla ilgili genel bir değerlendirme yapılacak olursa; ilk vurgulanması gereken hususlardan birisi seçmen davranışlarını açıklamaya çalışan herhangi bir yaklaşımın bütün ülkeler ve seçmenler için genel-geçer olmadığı gerçeğidir. Her ülke ve toplumun kendine has yapısı oradaki seçmen davranışlarının farklılaşmasına neden olur. Bireysel kimlikten ziyade kolektif kimliğin daha baskın olduğu bir toplumda sosyolojik oy verme yaklaşımı ön plana çıkarken; bireyselliğin ön planda olduğu bir toplumda ise psikolojik veya rasyonel yaklaşıma uygun tercihte bulunma durumu daha baskın olabilmektedir. Dolayısıyla seçmen davranışlarına yönelik teorik yaklaşımları her ülkenin/toplumun kendi dinamikleri çerçevesinde değerlendirmek daha sağlıklı sonuçların alınmasını sağlayacaktır.

3. Siyasal Tercihlerin Şekillenmesinde Etkili Olan Faktörler

Bireyler gündelik hayatta tercihte bulunurken doğrudan bireyin kendisinden kaynaklı nedenlerin yanı sıra dışsal faktörlerin etkisi söz konusudur. İnsan toplumsal bir varlık olduğu için onun tercihlerinin toplumsal faktörlerinden etkilenmemesi

²³ Ünal, "Oy Verme Davranışı Modelleri", 96-97.

²⁴ Thomas Gschwend, "Comparative Politics of Strategic Voting: A Hierarchy of Electoral Systems", *Sonderforschungsbereich 504.*, (2004), 4-5.

²⁵ Hanna Bäck & Martin Rosema, "Government Formation and Strategic Voting in Multi-Party Systems Voting for Coalitions in the Netherlands" (58th PSA Annual Conference 2008, United Kingdom: University of Swansea, 2008), 4.

mümkün değildir. Siyasal tercihler söz konusu olduğunda da benzer şekilde hem içsel hem de dışsal faktörler bireyin tercihini etkileyebilmektedir. Kişiden kişiye, toplumdan topluma ve dönemden döneme etki boyutları farklılaşmakla birlikte yukarıda ifade edilen faktörler siyasal davranışın şekillenmesinde rol almaktadır.

Seçmenin siyasal tercihlerinin şekillenmesinde etki düzeyleri yere, zamana ve şartlara göre değişen birçok faktör etkili olabilmektedir. Doğan ve Göker,²⁶ Türkçe literatürden hareketle seçmen davranışını etkileyen faktörlerin parti, aday, gündem, propaganda, seçmen, kitle iletişim araçları, din, aile, kamuoyu liderleri, ekonomi politikaları ve kamuoyu araştırmaları olarak 12 başlık altında incelendiğini ifade eder. Seçmen tercihini etkileyen faktörleri birleştirmek ve kapsayıcı bir başlık altında toplayabilmek için bir sınıflandırılma yapılmasının zorunlu olduğunu belirten Kalender,²⁷ bu sınıflandırmayı 5 ana başlık altında sıralamaktadır.

- *Siyasal parti ile ilgili faktörler:* Partinin lideri, partinin tipi ve programı, partinin gerçekleştirdiği icraatlar, vaat ve söylemleri, parti ekibi, yürüttüğü politikalar, ideolojisi, dine karşı tutumu, partinin imajı, seçmenle ilişkisi vb.
- *Adayla ilgili faktörler:* adayın imajı, kişiliği, cinsiyeti, eğitim düzeyi, konuşma üslubu, ideolojisi, seçimi kazanabilme ihtimali, ikna kabiliyeti vb.
- *Seçmenle ilgili faktörler:* seçmenin kendi yapısından kaynaklanan eğitim, cinsiyet, yaş, dini inanç, parti ve adaya politikalarına bakışı, bağlılık düzeyi, ekonomik menfaatleri, çevresinden etkilenme düzeyi vb.
- *Gündem faktörleri:* bu faktörler seçim dönemlerinde seçmenler için önemli olan ekonomik, siyasal ve sosyal konulardır. Terör olayları, ekonomik kriz, refah seviyesi, enflasyon vb. hususlar bu kapsamda değerlendirilebilir. Parti veya adayın gündemdeki sorunlara yönelik çözüm önerileri ve bunların inandırıcılığı özellikle parti bağlılığı gelişmemiş veya az gelişmiş kişiler ile kararsız seçmenleri etkileyebilmektedir.
- *Propaganda ve iletişim faktörleri:* bir parti veya adayın kendi siyaset anlayışını seçmene aktarmak ve onları etkilemek için yürüttüğü görsel, söylemsel ve eylemsel faaliyetlerin tamamı propaganda kapsamında değerlendirilebilir. Bu kapsamda kampanyalar, kamuoyu araştırmaları, yüz yüze oy toplama teknikleri, kitle iletişim araçları ile seçmen ikna edilmeye çalışılır.

3.1. Siyasal Tercihlerin Şekillenmesinde “Din” Faktörü

Güçlü bir kurum olarak din, sahip olduğu normlar, değerler ve inançlar sayesinde insan ve toplum eylemlerini etkileyen bir unsur olmuştur. Mahatma Gandhi’ye atfedilerek söylenen “Dinin siyasetle ilgisinin olmadığını söyleyenler, dinin ne olduğunu bilmeyenlerdir.” şeklindeki söz, din ve siyaset arasında kaçınılmaz bir ilişki olduğunu göstermektedir. Din ve siyaset arasındaki bu ilişki, dinin hem

²⁶ Adem Doğan & Göksel Göker, “Yerel Seçimlerde Seçmen Tercihi (29 Mart Yerel Seçimleri Elazığ Seçmeni Örneği)”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İİBF Dergisi* 5/2 (2010), 163.

²⁷ Ahmet Kalender, *Seçmen Tercihini Etkileyen Propaganda Ve İletişim Faktörleri Türk Seçmen Davranışı Üzerine Bir Araştırma (Konya Örneği)* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Doktora Tezi, 1998), 75.

doğrudan veya dolaylı olarak siyasal sistemle ilişki içerisinde olması hem de siyasetin aktörü olan insanın inanç, tutum, davranış örüntüleri ve hayata/olaylara bakış açısını şekillenmesindeki etkisinden dolayıdır. Bireyler üzerindeki etkisi nedeniyle dinler, her dönem iktidar odağı ile ilgilenmiş, kimi zaman iktidarlar için bir meşrulaştırma aracı kimi zaman da iktidar karşıtları için bir motivasyon kaynağı olmuştur.

Dinin siyasal tercihlerin şekillenmesindeki etkisi farklı toplumlarda etki düzeyi değişkenlik gösterse de yadsınamayacak düzeydedir. Lazarsfeld ve arkadaşlarının Amerika'daki iki seçim üzerinden yaptıkları araştırma, parti tercihleri ve seçmen davranışında dinsel farklılıkların etkili olduğunu göstermiştir. Dini olarak heterojen bir yapı arz eden Kuzey cemaatleri üzerinde yürütülen iki farklı çalışmada Protestanların Cumhuriyetçi, Katoliklerin ise Demokrat olma eğiliminde oldukları tespit edilmiştir. Buradan hareketle, özellikle güçlü dinsel kimliğe sahip olanlar arasında belli bir inanca mensup olmanın siyasal tercihlerin şekillenmesinde bağımsız bir etkiye sahip olduğu söylenebilir.²⁸

Batı'da partilerin toplumsal temellerine ve parti bölünmelerine bakıldığında din temelli partiler ile dine ilgisiz partilerin üye ve seçmen tabanının partinin dine yaklaşımına göre şekillendiğini ifade eden Köktaş,²⁹ belli bir dini bilince sahip olanlar buna uygun partileri tercih ederken; dine ilgisiz veya karşı olanların da bu tutumları çerçevesinde parti tercih ettiğini belirtir. Her hafta Pazar ayinine giden birisi kolay kolay Sosyal Demokrat partiyi desteklemezken; ateist veya dine karşı mesafeli birisi de Hıristiyan partilere oy vermemektedir. Benzer bir durumun Türkiye için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Türkiye'deki siyasal partilerin ekonomik politikalarının temelde çok büyük farklılıklar göstermediğini, farklılaşmanın dine ilişkin boyutta belirginlik kazandığını ifade eden Köktaş, gelir dağılımındaki adaletsizliği gidermek, toplumun refah seviyesini yükseltmek gibi amaçlar bakımından birbirine oldukça benzeyen DSP ve RP'yi birbirinden ayıran en önemli faktörün din konusundaki anlayış farklılıkları olduğunu vurgular.

Dini yumuşak bir ideoloji olarak ifade eden Mardin,³⁰ Türk kültüründe dinin önemli bir unsur olduğunu belirtir. Aralarında seçim kaybetmiş laiklerin başta olduğu bazı politikacıların, din faktörünün Türkiye'de karşısına geçilemez bir olgu olarak gördüğünü belirtir. Benzer şekilde Toprak da³¹ dinin demokratik yönetimlerde kitlelerin politik duruşunu/davranışını belirleyen faktörler arasında yer alan bir olgu olduğunu ve dolayısıyla politik yapıya yansıyan toplumsal olgular arasında dinin de hesaba katılması gerektiğini belirtir. Ona göre seçmenin partilere ya da hükümetlere yansıttığı iktisadi isteklerinin yanında, en azından belli bir kesimin dinsel kültürel

²⁸ Köktaş, *Din ve Siyaset*, 126.

²⁹ Köktaş, *Din ve Siyaset*, 215.

³⁰ Şerif Mardin, *Din ve ideoloji* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 37.

³¹ Binnaz Toprak, "Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi", *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme* (İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2000), 310.

birtakım istekler vardır. Demokratik yapı içerisinde bu isteklere de cevap vermek gerekir.

Ergüder'in 1961 ile 1973 yılları arasındaki seçimlerin sonuçları üzerinden yaptığı araştırmada,³² dindarlık düzeyi yükseldikçe Adalet Partisine (AP) verilen desteğin arttığı, dindarlık faktörü azaldıkça AP'ye verilen desteğin buna paralel olarak azaldığı tespit edilmiştir. Söz konusu araştırmada küçük partilerin din faktörünü kullanmak suretiyle destek bulmaya çalıştıkları ve bu destekle özellikle AP ile rekabete girdikleri ifade edilmektedir. Ergüder'e göre Milli Selamet Partisi (MSP) küçük partilere verilen oyların çoğunu almıştır. Çok dindar olduğunu ifade eden seçmenin %73,5'i MSP'yi desteklediğini belirtmiştir.

Özetle ifade edecek olursak, her toplumda veya coğrafyada dinin bu alandaki etki düzeyinin farklılık gösterebileceği gerçeğini göz ardı etmemek kaydıyla, seçmen tercihlerinin şekillenmesinde sosyo-ekonomik ve demografik birçok faktörün yanında din/dindarlık olgusu da önemli bir faktör olmaktadır.

4. Bulgular ve Değerlendirme

4.1 Sosyal, Siyasal ve Dini Profil

Gençlerin siyasal tercihlerinde dinin/muhafazakarlığın etki düzeyine yönelik analizlere geçmeden önce katılımcı profili hakkında bilgi sahibi olmamız onların din ve siyaset ilişkisine yönelik tutumlarını daha sağlıklı bir şekilde yorumlamaya yardımcı olacaktır. Öte yandan elde edilen sonuçlar, dindarlık düzeyleri, din eğitimi alma durumu gibi bazı bağımsız değişkenler açısından analiz etmemize imkân sağlayacaktır. Katılımcı profiline yönelik cinsiyet, eğitim durumu ve iş/meslek gibi veriler araştırmanın metodolojisi kapsamında tablo 1'de verilmişti. Burada ise katılımcıların kendilerini tanımlama biçimleri, din eğitimi alıp almadıkları, dinin sosyal, ekonomik ve siyasi karar alma süreçlerindeki etkisi, dindarlık düzeyleri, ibadet pratikleri ve parti tercihinde en çok önem verdikleri husus gibi katılımcıları daha yakından tanımaya yardımcı olacak veriler işlenecektir.

Tablo 2: Din Eğitimi Durumları

Herhangi bir din eğitimi aldınız mı?	N	%
Almadım	336	25,7
Başlangıç Düzeyinde Aldım	398	30,4
Orta Düzeyde Aldım	485	37,1
İleri Düzeyde Aldım	90	6,9
Toplam	1309	100,0

³² Üstün Ergüder, "Türkiye'de Değişen Seçmen Davranışları Örüntüleri", *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme* (İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2000), 302.

Katılımcıların din eğitimi düzeylerine bakıldığında %37,1'i orta düzeyde; %30,4'ünün başlangıç düzeyinde; %6,9'nun da ileri düzeyde din eğitimi aldığı görülmektedir. Katılımcıların %25,7'sinin ise hiç din eğitimi almadığı görülmektedir.

Tablo 3: Dindarlık Düzeyleri

Kendinizi Dindarlık açısından hangi kategoride görüyorsunuz?	N	%
Dindar Sayılmam	231	17,6
Kendimi Kısmen Dindar Sayarım	476	36,4
Dindar Biriyim	487	37,2
Toplam	1309	100,0

Katılımcıların kendilerini dindarlık açısından nasıl tanımladıkları da önem arz etmektedir. Bu kapsamda sorulan soruya, katılımcıların %37,2's, kendisini "Dindar" olarak tanımladığı; %36,4'ünün kendisini kesmen dindar kabul ettiğini; %17,6'sında kendisini dindar olarak görmediği tespit edilmiştir.

Tablo 4: Dinin Kararlar Üzerindeki Etkisi

Dinin sosyal, siyasi ve ekonomik kararlarınız üzerindeki etki düzeyi nasıldır?	N	%
Etkisiz	214	16,3
Çok Az Etkili	314	24,0
Etkili	585	44,7
Çok Etkili	196	15,0
Toplam	1309	100,0

Katılımcıların sosyal, siyasi ve ekonomik kararlarında dinin etki düzeyine baktığımızda, katılımcıların %44,7'si, dinin bu karar alma süreçlerinde "etkili"; %15'i ise çok etkili olduğunu ifade ettiği görülmektedir. Katılımcıların %24'ü dinin bu süreçte çok az etkili olduğunu ifade ederken %16,3'ü de etkisiz olduğunu ifade etmiştir.

Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yapılan *Türkiye'de Dini Hayat Araştırması* isimli çalışmada dini inancının karar alma süreçlerinde etkili ve kısmen etkili olduğunu ifade edenlerin toplam oranı %68,5 olarak tespit edilmiştir.³³ Yaptığımız çalışmada bu oran %59,7 (etkili ve çok etkili diyenlerin toplamı) olarak tespit edilmiştir. Veriler karşılaştırıldığında, buradaki sonuçlar ile Diyanet'in araştırmasındaki sonuçlar arasında yaklaşık %10'luk bir fark olduğu görülmektedir.

³³ Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye'de Dini Hayat* (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014), 184.

Tablo 5: Dinin Siyasal Kararlar Üzerindeki Etkisi

Dini kanaatlerim siyasal olaylara bakışımı ve siyasi karar alma süreçlerimi etkiler	N	%
Kesinlikle katılmıyorum	262	20,0
Katılmıyorum	342	26,1
Kararsızım	232	17,7
Katılıyorum	365	27,9
Kesinlikle katılıyorum	108	8,3
Toplam	1309	100,0

Dinin sosyal, siyasi ve ekonomik karar verme süreçlerindeki etkisine yönelik genel bir soruya ek olarak sadece siyasal olaylara bakış açısı üzerindeki etkisini de tespit etmek gerekiyor. Zira genel kararların şekillenmesinde dinin etki düzeyi ile daha spesifik bir alan olan siyasal alandaki karar alma süreçlerinde veya olaylara bakış açısının şekillenmesinde bu etki düzeyi farklılaşabilmektedir. Bunu tespit etmek adına katılımcılara yönelttiğimiz “Dini kanaatlerim siyasal olaylara bakışımı siyasi karar alma süreçlerimi etkiler.” şeklindeki önermeye katılımcıların %46,1’i kesinlikle katılmıyorum ve katılmıyorum seçeneklerini işaretleyerek olumsuz cevap verirken; %36,2’si ise katılıyorum ve kesinlikle katılıyorum şeklinde cevap vermiştir. %17,7’lik bir kesim ise kararsız olduğunu ifade etmiştir.

Tablo 6’daki veriler değerlendirildiğinde katılımcıların neredeyse yarısı için siyasal olaylara bakış açısı ve siyasal tercihlerin şekillenmesinde dinin etkili olmadığını söyleyebiliriz. Tablo 5’teki veriler dinin sosyal, siyasi ve ekonomik kararlar üzerindeki etkisine yönelik tablo 4 ile karşılaştırıldığında, bir farklılaşma olduğu görülmektedir. Dinin sosyal, siyasi ve ekonomik karar verme süreçlerinde etkili ve çok etkili olduğunu ifade edenlerin toplam oranı %59,7 iken; siyasal olaylara bakış ve karar alma süreçlerinde dinin etkili olduğunu ifade edenlerin oranı %36,2’ye düşmüştür.

Tablo 6: Parti Tercihini Belirleyen Faktörler

Parti tercihinizi belirleyen en önemli faktör hangisidir?	N	%
Partinin Programı	182	13,9
Partinin Lideri	98	7,5
Partinin Kadrosu	37	2,8
Partinin İcraatları	758	57,9
Milliyetçi Parti Olması	44	3,4
Muhafazakâr Parti Olması	83	6,3
Solcu Parti Olması	45	3,4
Diğer	62	4,7
Toplam	1309	100,0

Katılımcıların siyasal tercihlerinin şekillenmesinde etkili olan hususları tespit etmeye yönelik sorduğumuz “Parti tercihinizi belirleyen en önemli özellik hangisidir?” şeklindeki soruya katılımcıların %57,9’u siyasal tercihinde partinin İcraatlarının etkili olduğunu ifade etmiştir. Onları sırasıyla %13,9 ile parti programı, %7,5 ile partinin lideri cevabı takip etmiştir. Siyasal tercihin şekillenmesinde partinin muhafazakâr olması diyenlerin oranı ise %6,3 olarak tespit edilmiştir.

Tablodaki veriler incelendiğinde, katılımcıların tercihlerinin şekillenmesinde muhafazakarlık, milliyetçilik ve solculuk gibi özelliklerden ziyade partinin icraatlarının daha çok önemsendiği görülmektedir. Buradan hareketle gençlerin siyasal tercihlerinde pragmatizmin ön planda olduğu söylenebilir. KONDA’nın 2014 yılındaki yerel seçimden hareketle yaptığı analizde farklı partilerden katılımcılara oy verdikleri partileri neden destekledikleri sorulmuştur. Söz konusu raporda, Adalet ve Kalkınma Partisi seçmeninin %41’i partisinin yaptığı hizmetlerinden dolayı onu desteklediğini ifade ederken; %25’i ise partinin sağladığı istikrar/güven ve doğru yönetimden dolayı onu desteklediğini belirtmiştir. Adalet ve Kalkınma Partisine oy veren seçmenlerin %12’lik kesimi parti liderine güvendikleri için, %7’si ise partinin dini değerleri savunmasından dolayı desteklediğini ifade etmiştir.³⁴ Dolayısıyla seçmen tercihlerinden muhafazakarlığı birincil faktör olmadığını söyleyebiliriz.

4.2. Din ve Siyaset İlişkisine Yönelik Tutumlar

Bu başlık altında gençlerin din ve siyaset ilişkisine yönelik nasıl bir tutuma sahip oldukları irdelenecektir. Din ve siyaset arasındaki ilişkiye yönelik katılımcılara yöneltilen önermelerde Maurice Barbier’in *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*³⁵ isimli çalışmasında din ve siyaset ilişkisine yönelik geliştirdiği kategoriler kullanılmıştır. Barbier, söz konusu eserinde dinin siyasete üstün olduğu, başka bir ifadeyle siyasetin dinin hükmü altında olduğu durumu *dinsel yaklaşım*; dinin siyasete tabi kılındığı durumu *araçsal yaklaşım*; din ve siyasetin ayrı olduğu durumu ise *liberal yaklaşım* olarak ifade etmektedir.

Din ve siyaset ilişkisinin nasıl olması gerektiği yönündeki tutumu tespit etmek için katılımcılara “Siyaset dinin kontrolünde olmalıdır” (Dinsel yaklaşım); “Din siyasetin kontrolünde olmalıdır” (Araçsal yaklaşım) ve son olarak da “Din ve siyaset birbirine karıştırılmamalıdır” (Liberal yaklaşım) şeklinde üç farklı soru sorulmuştur. Katılımcıların bu sorulara verdikleri cevapların aritmetik ortalamalarına yönelik veriler aşağıdaki tabloda verilmiştir.

³⁴ KONDA, *30 Mart Yerel Seçim Sonrası Sandık ve Seçmen Analizi*, Kamuoyu Araştırması (KONDA, 2014) (KONDA).

³⁵ Maurice Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, çev. Özkan Gözel (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999).

Tablo 7: Din ve Siyaset İlişkisi

	Dinsel Yaklaşım	Araçsal Yaklaşım	Liberal Yaklaşım
Ortalama	2,4607	1,8083	3,9450
ss	1,33215	,98648	1,27492
Toplam	1309	1309	1309

Tablo incelendiğinde, din ve siyaset ilişkisinin nasıl olması gerektiğine yönelik sorulara verilen cevapların ortalamasına bakıldığında, en yüksek ortalamanın $X=3,9450$ ile din ve siyasetin birbirine karıştırılmaması yönünde olduğu belirten liberal yaklaşıma ait olduğu görülmektedir. İkinci sırada $X=2,4607$ ile siyasetin dinin hizmetinde olması gerektiğini ifade eden dinsel yaklaşım; üçüncü sırada ise $X=1,8083$ ile dinin siyasetin hizmetinde olması gerektiğini ifade eden araçsal yaklaşım yer almıştır.

Tablo 8: Laik Yönetim Sistemine Yönelik Tutum

Laik yönetim sistemi, birlikte yaşama, diğer etnik ve dinsel kesimlere karşı hoşgörülü olmada bir güvencedir.	N	%
Kesinlikle katılmıyorum	95	7,3
Katılmıyorum	142	10,8
Kararsızım	261	19,9
Katılıyorum	515	39,3
Kesinlikle katılıyorum	296	22,6
Toplam	1309	100,0

Çalışma kapsamında gençlerin din ve siyaset ilişkisine yönelik tutumlarının yanı sıra üzerinde durulan konulardan bir tanesi de laik yönetim sistemidir. Gençlerin laik yönetim sistemine karşı tutumları onların siyasi tercihlerinin şekillenmesinde dindarlık, muhafazakarlık gibi unsurların etki düzeyi hakkında genel bir projeksiyon sunabilir. Bu kapsamda yönelttiğimiz “Laik yönetim sistemi, birlikte yaşama, diğer etnik ve dinsel kesimlere karşı hoşgörülü olmada bir güvencedir.” önermesine katılıyorum ve kesinlikle katılıyorum diyenlerin toplam oranı %61,9 olmuştur. Olumsuz (kesinlikle katılmıyorum ve katılmıyorum) cevap verenlerin toplan oranı %18,1 iken; %19,9'luk kesim ise kararsızım cevabı vermiştir.

Tablo 8'deki verilerden hareketle, katılımcıların yarısından fazlasının (%61,9) laik yönetim sistemini birlikte yaşama ve farklı etnik ve dinsel inanca sahip kişilere karşı hoşgörülü olmanın bir güvencesi olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Din ve siyaset ilişkisine yönelik genel puanların ortalamasının verildiği tablo 7'deki veriler ile birlikte değerlendirildiğinde her iki tablo arasında bir paralellik olduğu görülmektedir. Söz konusu tabloda en yüksek puan ortalaması $X=3,9450$ ile din ve siyasetin birbirine karıştırılmaması gerektiğini ifade eden liberal yaklaşımda olduğu görülmektedir. En yüksek ortalamanın liberal yaklaşıma ait olması ile katılımcıların laik sistemi bir arada yaşama ve farklılıklara hoşgörü ile yaklaşmanın bir güvencesi olarak görmeleri birbirini desteklemektedir.

Tablo 9: Partilerin Din ve Siyaset İlişkisine Yönelik Tutum

Partilerin siyasete dini karıştırmamaları gerekir	N	%
Kesinlikle katılmıyorum	156	11,9
Katılmıyorum	139	10,6
Kararsızım	115	8,8
Katılıyorum	336	25,7
Kesinlikle katılıyorum	563	43,0
Toplam	1309	100,0

Katılımcıların din ve siyaset ilişkisine yönelik tutumlarını tespit etmek için yönelttiğimiz “Partileri siyasete dini karıştırmamaları gerekir.” şeklindeki önermeye katılım düzeylerine baktığımızda, Katılıyorum ve Kesinlikle katılıyorum diyenlerin toplam oranı %68,7 olarak tespit edilmiştir. Kesinlikle katılmıyorum ve Katılmıyorum diyenlerin toplamı %22,5 olurken %8,8’lik bir kesim de kararsızım cevabını vermiştir.

Tablo 7’de din ve siyaset ilişkisine yönelik ortalama puanlar ile karşılaştırıldığında her iki tablodaki cevaplar arasında bir paralellik olduğu görülmektedir. Tablo 7 incelendiğinde din ve siyaset ilişkisine yönelik tutum puanları ortalamasının $X=3,9450$ ile din ve siyasetin birbirine karıştırılmaması yönünde olduğu görülmektedir.

4.3. Partilerin Muhafazakâr Kimliğinin Seçmen Davranışları Üzerindeki Etkisi

Tablo 10: Parti Sınıflandırmasına Yönelik Tutum

Partileri kendi içinde sınıflandırırken muhafazakâr olanlar ve olmayanlar şeklinde bir ayırma giderim.	N	%
Kesinlikle katılmıyorum	395	30,2
Katılmıyorum	383	29,3
Kararsızım	236	18,0
Katılıyorum	244	18,6
Kesinlikle katılıyorum	51	3,9
Toplam	1309	100,0

Katılımcıların partilere karşı tutumlarında partilerin muhafazakâr bir kimliğe sahip olup olmasının etkili olup olmadığını tespit etmek için bazı önermeler yöneltmiştir. Bunlardan birisi katılımcıların muhafazakarlık üzerinden partileri bir tasnife tabi tutup tutmadıklarını tespit etmek için “Partileri kendi içinde sınıflandırırken muhafazakâr olanlar ve olmayanlar şeklinde bir ayırma giderim.” şeklinde bir önermedir. Katılımcıların %59,5’i olumsuz (katılmıyorum veya kesinlikle katılmıyorum) şeklinde cevap verirken; %22,5’i olumlu (katılıyorum/kesinlikle katılıyorum), %18’i ise kararsızım şeklinde cevap vermiştir.

Tablo 11: Partinin Muhafazakâr Olup Olmamasının Önemi

Oy vereceğim partinin dindar/muhafazakâr olmasına dikkat ederim.	N	%
Kesinlikle katılmıyorum	260	19,9
Katılmıyorum	315	24,1
Kararsızım	252	19,3
Katılıyorum	365	27,9
Kesinlikle katılıyorum	117	8,9
Toplam	1309	100,0

Partilerin muhafazakâr olup olmamasının gençlerin siyasal tercihlerinin şekillenmesindeki etkisini tespit etmek için katılımcılara yönelttiğimiz “oy vereceğim partinin dindar/muhafazakâr olmasına dikkat ederim” önermesine katılım durumları incelendiğinde, katılımcıların %44’ü olumsuz (katılmıyorum veya kesinlikle katılmıyorum) cevap verirken; %36,7’si ise olumlu (Katılıyorum/kesinlikle katılıyorum) cevabı vermiştir. Katılımcıların %19,3’ü ise kararsızım cevabını vermiştir.

Bayyigit’in,³⁶ üniversite gençliği üzerine yaptığı çalışmada “Seçim zamanlarında oy verirken, oy verilen partinin/ politikacının dine önem verip vermediğine dikkat eder misiniz?” şeklinde sorulan soruya katılımcıların %41,5’i buna dikkat ettiklerini, % 39,3’ünün buna dikkat etmedikleri tespit edilmiş, % 19,2’sinin ise, bu konuda kararsız olduğu görülmüştür. Çelik’in³⁷ Konya’da yaptığı araştırmada katılımcıların %58,9’u oy verdikleri partinin dine önem verip vermediğine dikkat ettiğini belirtirken; %30,8’i bu duruma önem vermediğini belirtmiştir. Katılımcıların %10,3’ü ise kararsızım cevabı vermiştir.

Köktaş’ın,³⁸ İzmir örneğinde yaptığı çalışmada ise katılımcıların %38,1’i oy verdiği partinin dine karşı tutumuna dikkat ettiğini; %49,6’sının ise buna dikkat etmediği; %11’nin de kararsız olduğu tespit edilmiştir.

Sonuçlar irdelendiğinde, Köktaş’ın bulgularıyla benzerlik gösterirken; Bayyigit ve Çelik’in çalışmalarında ulaştıkları sonuçlarla farklılık arz etmektedir.

Tablo 12: Muhafazakâr Parti Tercihi ve Hizmet Etme Durumu

Muhafazakâr bir parti iyi hizmet etmese de muhafazakâr olduğu için oyu ona veririm.	N	%
Kesinlikle katılmıyorum	677	51,7
Katılmıyorum	388	29,6
Kararsızım	157	12,0
Katılıyorum	64	4,9
Kesinlikle katılıyorum	23	1,8
Toplam	1309	100,0

³⁶ Bayyigit, “Din- Siyaset İlişkileri Bağlamında Seçmen Davranışları ve Din”, 32.

³⁷ Celaleddin Çelik, *Şehirleşme ve Din* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2002), 314-315.

³⁸ M. Emin Köktaş, *Türkiye’de Dini Hayat* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1993), 185.

“Muhafazakâr bir parti iyi hizmet etmese de muhafazakâr olduğu için oyumu ona veririm.” şeklindeki önermeye katılımcıların %81,3’ü olumsuz (katılmıyorum veya kesinlikle katılmıyorum) cevap vermiştir. Katılımcıların %6,7’si olumlu (Katılıyorum/kesinlikle katılıyorum), %12’si ise kararsızım şeklinde cevap vermiştir.

Tablo 12’deki veriler incelendiğinde, ulaşılan sonuçların bir önceki tabloda verilen sonuçları desteklediği görülmektedir. Başka bir ifadeyle bir partinin sadece muhafazakâr bir kimliğe sahip olması seçmenlerin onu tercih etmesi için yeterli bir faktör olarak değerlendirilmemektedir.

Tablo 13: Parti Tercihinde Partinin Dine Karşı Tutumunun Etkisi

Ülkeyi ekonomik ve siyasal alanda başarılı bir şekilde yöneten bir parti olduğunda dine karşı tutumuna bakmadan onu tercih ederim.		
Kesinlikle katılmıyorum	09	,3
Katılmıyorum	19	6,7
Kararsızım	79	1,3
Katılıyorum	25	2,5
Kesinlikle katılıyorum	77	1,2
Toplam	309	00,0

Katılımcıları yönelttiğimiz “Ülkeyi ekonomik ve siyasal alanda başarılı bir şekilde yöneten bir parti olduğunda dine karşı tutumuna bakmadan onu tercih ederim” şeklindeki önermeye katılımcıların %53,7’si olumlu (Katılıyorum/kesinlikle katılıyorum), şeklinde cevap verirken; %25’i olumsuz (katılmıyorum veya kesinlikle katılmıyorum) cevap vermiştir. %21,3’lük kesim ise kararsızım şeklinde cevap vermiştir.

Tablo 14: Parti Tercihinde Fayda Faktörü

Benim için bir partinin muhafazakarlığından ziyade haklarımı savunması önemlidir.	N	%
Kesinlikle katılmıyorum	58	4,4
Katılmıyorum	136	10,4
Kararsızım	203	15,5
Katılıyorum	457	34,9
Kesinlikle katılıyorum	455	34,8
Toplam	1309	100,0

Tablo incelendiğinde, katılımcılara yöneltilen “Benim için bir partinin muhafazakarlığından ziyade haklarımı savunması önemlidir.” şeklindeki önermeye katılımcıların %69,7’sinin olumlu (Katılıyorum/kesinlikle katılıyorum); %14,8’inin olumsuz (katılmıyorum veya kesinlikle katılmıyorum) cevap verdiği görülürken; %15,5’lik kesim ise kararsızım şeklinde cevap vermiştir.

Tablo 15: Adayların İbadet Etme Durumunun Parti Tercihindeki Rolü

Oy verdiğim parti yöneticilerinin ibadetlerini yerine getirmesi (oruç tutması, namaz kılması, Kur’an okuması) partiye olan bağlılığı artırır.	N	%
Kesinlikle katılmıyorum	379	29,0
Katılmıyorum	365	27,9
Kararsızım	174	13,3
Katılıyorum	285	21,8
Kesinlikle katılıyorum	106	8,1
Toplam	1309	100,0

Partinin dine karşı tutumu ve muhafazakâr olup olmaması kadar parti yönetimindeki kişilerin ibadet etme düzeyleri de belli bir seçmen kitlesi için önemli bir faktör olabilmektedir. Buradan hareketle, parti liderlerinin veya yönetici kadrolarının ibadetlerini yerine getirmelerinin gençlerin parti bağlılığını olumlu yönde etkileyip etkilemediğini tespit etmek için “Oy verdiğim parti yöneticilerinin ibadetlerini yerine getirmesi (oruç tutması, namaz kılması, Kur’an okuması) partiye olan bağlılığı artırır.” şeklinde bir önerme yönelttik. Katılımcıların %58,9’u olumsuz (katılmıyorum ve kesinlikle katılmıyorum) cevap verirken; %29,9’u ise olumlu (katılıyorum ve kesinlikle katılıyorum) cevap vermiştir. Katılımcılardan %13,3’lük kesim ise kararsızım cevabı vermiştir. Veriler incelendiğinde, parti yöneticilerinin ibadet etme durumlarının gençlerin yarısından fazlası için partiye bağlılığı arttıran bir unsur olmadığı görülmektedir.

Tablo 16: Liderin Dindar Olup Olmamasına Yönelik Tutumlar

Ülkeyi yöneten siyasi lider dindar olmalıdır.	N	%
Kesinlikle katılmıyorum	263	20,1
Katılmıyorum	364	27,8
Kararsızım	262	20,0
Katılıyorum	298	22,8
Kesinlikle katılıyorum	122	9,3
Toplam	1309	100,0

Ülkeyi yöneten liderin özellikleri de seçmenler açısından önem arz eden konulardan birisidir. Bu kapsamda katılımcılara “Ülkeyi yöneten siyasi lider dindar olmalıdır.” şeklinde bir önerme yönelttik. Katılımcıların %30,1’i katılıyorum ve kesinlikle katılıyorum şeklinde cevap vererek siyasi liderin dindar olması gerektiğini düşünürken; %47,8’i katılmıyorum ve kesinlikle katılmıyorum cevabını vererek

siyasi liderin dindar olmasına gerek olmadığını belirtmiştir. Katılımcıların %20'si ise kararsızım cevabı vermiştir.

Tablo 17: Adayların Dindarlık Düzeylerinin Siyasal Tercihteki Rolü

Seçimlerde oy verirken adayların dindar olmalarına bakarım	N	%
Kesinlikle katılmıyorum	429	32,8
Katılmıyorum	429	32,8
Kararsızım	151	11,5
Katılıyorum	233	17,8
Kesinlikle katılıyorum	67	5,1
Toplam	1309	100,0

Siyasi figürlerin dindarlık düzeylerinin parti veya adaylarının tercih edilmesindeki etkisini tespit etmek adına katılımcılara yönelttiğimiz “Seçimlerde oy verirken adayların dindar olmalarına bakarım.” önermeye kesinlikle katılmıyorum ve katılmıyorum şeklinde cevap verenlerin toplam oranı %65,6; adayların dindar olmalarına bakarım diyenlerin toplam oranı %22,9; kararsızlar ise %11,5 olarak tespit edilmiştir.

Ulaşılan sonuçlar ile tablo 16'daki (liderin dindar olması) verilerle kıyaslandığında her iki tablo arasında paralellik olduğu görülmektedir. Her iki tablodan hareketle “Dindarlığın” gerek ülkeyi yöneten lider gerekse seçimlerdeki adayların tercih edilmesinde başat faktör olmadığı görülmektedir.

Özhan'ın,³⁹ Güneydoğu Anadolu Bölgesinde yürüttüğü çalışmada atılımcılara “Adayın dindar olması oy verme davranışını etkiler” şeklinde yöneltilen önermeye, katılımcıların %51,5'i katılmıyorum cevabı verirken, %47,4'ü ise kısmen katılıyorum ve katılıyorum cevabı vermiştir. Özhan'ın ulaştığı sonuçlar ile bu çalışmadaki sonuçlar, oranları farklılaşmakla birlikte tutumun yönü açısından paralellik arz etmektedir. Örneklemimizi oluşturanların %59,4'ünün Özhan'ın çalışmasını yürüttüğü Güneydoğu Anadolu Bölgesinden olduğu dikkate alındığında sonuçlar arasında tutumların yönü açısından paralellik olması her iki çalışmanın birbirini desteklediği göstermektedir.

Günay'ın,⁴⁰ Erzurum ve çevre köylerinde yaptığı araştırmada; “politikacılar hakkında karar verirken onların dindar olup olmamalarına bakar mısınız?” şeklinde yöneltilen soruya katılımcıların % 49,7, evet cevabı verirken; % 29,4'ü hayır cevabı vermiştir. %20,9'luk kesim ise cevap vermemiştir. Söz konusu çalışmada aday/politikacının dindar olup olmamasına dikkat edenlerin oranı çoğunlukta (%49,7) iken ile bu çalışmada bu oran %22,9 olarak ikinci sırada gelmektedir. Günay'ın çalışması ile bu çalışmada elde edilen sonuçların farklılaşmasında birden fazla faktör etkili olabilir. Bu faktörlerden birisi çalışmaların yürütüldüğü tarihlerin

³⁹ Mahir Özhan, *Güneydoğu Seçmeninin Davranışları* (Bursa: Ekin Yayınevi, 2019), 96.

⁴⁰ Ünver Günay, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat* (İstanbul: Erzurum Kitaplığı, 1999), 229.

farklılık arz etmesi olabilir. Günay'ın çalışması 1979 yılında yapılan bir alan araştırmasıdır. Yaptığımız çalışmanın 2021 yılında yürütüldüğü göz önüne alındığında iki çalışma arasında 40 yılı aşkın bir süre bulunmaktadır. Söz konusu süre zarfı içerisinde dinin genelde toplum özelde ise siyaset alanındaki etkisinin azalmış olması muhtemeldir

Tablo 18: Dindarlık ve Muhafazakâr Partileri Destekleme İlişkisi

Dindar olmak, muhafazakâr partileri desteklemeyi gerekli kılar.	N	%
Kesinlikle katılmıyorum	472	36,1
Katılmıyorum	450	34,4
Kararsızım	195	14,9
Katılıyorum	147	11,2
Kesinlikle katılıyorum	45	3,4
Toplam	1309	100,0

Muhafazakâr partilerin desteklenmesinin dindar olmanın bir gereği olup olmadığını tespit etmek için katılımcılara “Dindar olmak, muhafazakâr partileri desteklemeyi gerekli kılar.” önermesine katılıp katılmadıklarını sorduk. Katılımcıların %70,5'i katılmıyorum ve kesinlikle katılmıyorum cevabı vererek dindar olmanın muhafazakâr partileri desteklemeyi gerektirmediğini ifade etmiştir. Dindar olmanın muhafazakâr partileri desteklemeyi gerektirdiğini ifade edenler %14,6 olurken; kararsızların oranı ise 14,9 olmuştur.

Tablo 19: Muhafazakâr Partilerin Din ve Siyaset İlişkisine Yönelik Tutumlar

Muhafazakâr partiler, ülkeyi yönetirken dini siyasete alet etmektedirler.	N	%
Kesinlikle katılmıyorum	70	5,3
Katılmıyorum	153	11,7
Kararsızım	288	22,0
Katılıyorum	428	32,7
Kesinlikle katılıyorum	370	28,3
Toplam	1309	100,0

Din ve siyaset ilişkisi söz konusu olduğunda, dinin siyasete alet edilme konusu da gündeme gelmektedir. Özellikle muhafazakâr olduğunu belirten partilerin dini siyasete alet ettikleri yönünde eleştiriler söz konusu olmaktadır. Çalışmada bu konuda katılımcıların görüşlerini tespit etmek adına “Muhafazakâr partiler, ülkeyi yönetirken dini siyasete alet etmektedirler.” şeklinde bir önerme yönelttik. Katılımcıların %61'i katılıyorum veya kesinlikle katılıyorum şeklinde cevap vererek muhafazakâr partilerin dini siyasete alet ettiklerini belirtmişlerdir. Bu konuda olumsuz kanaat belirtenlerin oranı %16; kararsızım diyenlerin oranı ise %22 olarak tespit edilmiştir.

4.4. Demografik Değişkenler ile Siyasal Tercihler Arasındaki İlişkiye Yönelik Bulgular

Çalışmanın amaçlarından birisi de din ve siyaset ilişkisine yönelik tutumların cinsiyet, din eğitimi alma düzeyi değişkenlerine göre istatistiksel olarak anlamlı bir farklılaşma olup olmadığını tespit etmektir. Bu başlık altında söz konusu ilişkiye yönelik analizler değerlendirilecektir.

Tablo 20: Din Siyaset İlişkisine Yönelik Tutumlar ile Cinsiyet Değişkenine Yönelik Ti-Testi

Din Siyaset İlişkisi	Cinsiyet	N	X	Ss.	T	P
Liberal Yaklaşım	Kadın	774	3,9832	1,25154	1,305	,192
	Erkek	535	3,8897	1,30721		
Araçsal Yaklaşım	Kadın	774	1,7959	,96360	-,546	,585
	Erkek	535	1,8262	1,01932		
Dinsel Yaklaşım	Kadın	774	2,4509	1,32135	-,318	,750
	Erkek	535	2,4748	1,34875		

İki farklı değişken arasında anlamlı bir farklılığın olup-olmadığını tespit etmek için yapılan istatistiksel analizlerde P olarak ifade edilen anlamlılık değerine bakılır. Yapılan analizlerde P değerinin 0,05'ten küçük ($p < 0,05$) olması durumunda analize tabi tutulan bağımsız değişkene göre anlamlı bir farklılaşma olduğu; P değerinin 0,05'ten büyük olması ($p > 0,05$) durumunda ise anlamlı bir farklılaşma olmadığı kabul edilir.⁴¹ Tablo incelendiğinde cinsiyet bağımsız değişkeni ile din ve siyaset ilişkisine yönelik puanlar arasında anlamlı bir ilişki olmadığı görülmektedir.

Tablo 21: Muhafazakarlığı Yönelik Tutum ile Cinsiyet Arasındaki İlişkiye Yönelik Ti-Testi

	Cinsiyet	N	X	Ss.	T	P
Parti ve Adayların Muhafazakâr olmasına Yönelik Tutum	Kadın	774	2,6231	,98529	,743	,457
	Erkek	535	2,5821	,97510		

"Bağımsız örneklem t testi, erkek ve kadın katılımcıların partilerin/adayların muhafazakâr olmasına karşı tutum farklarını ortaya koymak için kullanılmıştır. Analiz sonucunda, kadın ve erkek grupları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunamamıştır ($P=0,457$). Bu sonuçlara göre, kadın katılımcıların parti/aday

⁴¹ Zeki Arslantürk - E. Hamit Arslantürk, *Uygulamalı Sosyal Araştırma* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2010), 207.

muhafazakarlığına karşı tutumlarının erkek katılımcılara göre daha pozitif olmasına rağmen fark, istatistiksel olarak anlamlı değildir.

Tablo 22: Cinsiyet ve Partinin Muhafazakâr Olmasına Yönelik Tı Testi

		Oy vereceğim partinin muhafazakâr kimliği benim için önemlidir						
		Kesinlikle Katılmıyorum	Katılmıyorum	Kararsızım	Katılıyorum	Kesinlikle Katılıyorum	Toplam	
Cinsiyet	Kadın	N	148	173	171	217	65	774
		%	56,9%	54,9%	67,9%	59,5%	55,6%	59,1%
	Erkek	N	112	142	81	148	52	535
		%	43,1%	45,1%	32,1%	40,5%	44,4%	40,9%
Total		N	260	315	252	365	117	1309
		%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

$$\chi^2 = 11,410^a \quad df = 4 \quad P = ,022$$

İki farklı değişken arasında anlamlı bir ilişki olup olmadığına yönelik analizlerde “sig.” kısaltmasıyla ifade edilen “P” değerine bakılır. P değeri 0,05’ten küçük olduğunda (P<0,05) analize tabi tutulan değişkenler arasında anlamlı bir ilişki olduğu kabul edilir. Cinsiyet değişkeni ile oy verilecek partinin muhafazakâr kimliğinin önemi arasında bir ilişkinin olup olmadığını tespit etmeye yönelik yaptığımız Ki-kare analizinde P =0,022 olarak tespit edilmiştir. Elde edilen sonuç P<0,05 olduğu için cinsiyet ile oy verilen partinin muhafazakâr kimliğine verilen önem arasında anlamlı bir ilişki olduğu söylenebilir. Oy verilecek partinin muhafazakâr kimliğine önem verme konusunda kadınların erkeklere göre olumsuz bir tutum içerisinde olduğunu söyleyebiliriz.

Tablo 23: Genel Seçim Dönemlerinde Adayların Dindar Olup Olmamları ile Cinsiyet Değişkeni Arasındaki İlişkiye Yönelik Kİ-Kare Analizi

		Genel seçim dönemlerinde oy kullanırken adayların dindar olup olmamları benim için önemlidir.						
		Kesinlikle katılmıyorum	Katılmıyorum	Kararsızım	Katılıyorum	Kesinlikle katılıyorum	Toplam	
Cinsiyet	Kadın	N	227	233	114	149	51	774
		%	57,5%	58,3%	64,8%	59,1%	59,3%	59,1%
	Erkek	N	168	167	62	103	35	535
		%	42,5%	41,8%	35,2%	40,9%	40,7%	40,9%
Total		N	395	400	176	252	86	1309

	%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%
	$\chi^2= 2,899^a$	df = 4	P = ,575				

Genel seçim dönemlerinde adayların dindar olup olmamaları ile cinsiyet değişkeni arasındaki ilişkiye yönelik Kİ-Kare analizinde, P =,557 olmuştur. Bu değerden hareketle adayların dindar olup olmamalarına verilen önem ile cinsiyet değişkeni arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olmadığı tespit edilmiştir.

Tablo 24: Ülkeyi Yöneten Siyasi Liderin dindar olup olmaması ile cinsiyet değişkeni arasındaki ilişkiye yönelik Kİ-Kare analizi

		Ülkeyi Yönetin Siyasi Lider Dindar Olmalıdır						
		Kesinlikle katılmıyor	Katılmıyor	Kararsızım	Katılıyorum	Kesinlikle katılıyorum	Toplam	
Cinsiyet	Kadın	N	150	213	158	187	66	774
		%	57,0%	58,5%	60,3%	62,8%	54,1%	59,1%
	Erkek	N	113	151	104	111	56	535
		%	43,0%	41,5%	39,7%	37,2%	45,9%	40,9%
Total		N	263	364	262	298	122	1309
		%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

$$\chi^2= 3,580^a \quad df = 4 \quad P = ,466$$

Ülkeyi yönetecek siyasi liderin dindar olup olmamaları ile cinsiyet değişkeni arasındaki ilişkiye yönelik Kİ-Kare analizinde, P= ,466 olmuştur. Bu değerden hareketle adayların dindar olup olmamalarına verilen önem ile cinsiyet değişkeni arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olmadığı tespit edilmiştir.

Tablo 25: Partinin Muhafazakârlığına Yönelik Tutuma ile Din Eğitimi Alma Düzeyi Değişkenine Yönelik ANOVA

(I) Herhangi bir Dini Eğitim Aldınız mı?	(J) Herhangi bir Dini Eğitim Aldınız mı?	Ortalama Fark (I-J)	Standart Hata	Anlamlılık (Sig.)
Almadım	Başlangıç Düzeyinde Aldım	-,10915	,07226	,431
	Orta Düzeyde Aldım	-,23769*	,06923	,003
	İleri Düzeyde Aldım	-,38929*	,11577	,004
Başlangıç Düzeyinde Aldım	Almadım	,10915	,07226	,431
	Orta Düzeyde Aldım	-,12854	,06597	,208
	İleri Düzeyde Aldım	-,28014	,11385	,067
Orta Düzeyde Aldım	Almadım	,23769*	,06923	,003
	Başlangıç Düzeyinde Aldım	,12854	,06597	,208
	İleri Düzeyde Aldım	-,15160	,11195	,529
İleri Düzeyde Aldım	Almadım	,38929*	,11577	,004
	Başlangıç Düzeyinde Aldım	,28014	,11385	,067
	Orta Düzeyde Aldım	,15160	,11195	,529

Din eğitimi alma düzeyi ile partinin/adayın muhafazakarlığına verilen öneme ait ortalama puanlar arasında yaptığımız ANOVA analizi sonucunda anlamlılık değerini $P = 0,00$ olarak tespit edilmiştir. Anlamlı farklılaşmanın hangi gruplar arasında olduğunu tespit etmek için Tukey analizi kullanılmıştır. Yapılan analiz sonucunda din eğitimi almayanlar ile orta ve ileri düzeyde din eğitimi alanlar arasında anlamlı bir farklılaşma olduğu tespit edilmiştir. Anlamlı ilişkinin yönünün ise din eğitimi almayanlardan orta ve ileri düzeyde din eğitimi alanlara doğru olduğu tespit edilmiştir. İlgili analize ait veriler tablo 25'te verilmiştir. Bu verilere göre, din eğitimi alma düzeyi arttıkça oy verilecek partinin muhafazakâr kimliğine daha çok önem verildiği söylenebilir.

Tablo 26: Dindarlık Düzeyi ile Partinin Dindar/Muhafazakâr Kimliğine Verilen Öneme Yönelik ANOVA

(I) Kendinizi Dindarlık açısından hangi kategoride görüyorsunuz?	(J) Kendinizi Dindarlık açısından hangi kategoride görüyorsunuz?	Ortalama Fark (I-J)	Standart Hata	Anlamlılık (Sig.)
Hiç Dindar Değilim	Dindar Sayılmam	-,24805	,12889	,428
	Kendimi Kısmen Dindar Sayarım	-,79845	,11180	,000
	Dindar Sayılırım	-1,27291	,11161	,000
	Çok Dindarım	1,71461	,13537	,000
Dindar Sayılmam	Hiç Dindar Değilim	,24805	,12889	,428
	Kendimi Kısmen Dindar Sayarım	55041	,08846	,000
	Dindar Sayılırım	-1,02486	,08822	,000
	Çok Dindarım	-1,46657	-,11683	,000
Kendimi Kısmen Dindar Sayarım	Hiç Dindar Değilim	,79845	,11180	,000
	Dindar Sayılmam	,55041	,08846	,000
	Dindar Sayılırım	-,47446	,06058	,000
	Çok Dindarım	-,91616	,09766	,000
Dindar Sayılırım	Hiç Dindar Değilim	1,27291	,11161	,000
	Dindar Sayılmam	1,02486	,08822	,000
	Kendimi Kısmen Dindar Sayarım	,47446	,06058	,000
	Çok Dindarım	-,44171	,09744	,000
Çok Dindarım	Hiç Dindar Değilim	1,71461	,13537	,000
	Dindar Sayılmam	1,46657	,11683	,000
	Kendimi Kısmen Dindar Sayarım	,91616	,09766	,000
	Dindar Sayılırım	,44171	,09744	,000

Katılımcıların dindarlık düzeyleri ile adayın/partilerin muhafazakâr kimliğine verdikleri önem arasında anlamlı bir farklılığın olup olmadığını tespit etmeye yönelik yaptığımız Anova testinde gruplar arasında anlamlı bir fark olduğu ($p = ,000$) tespit edilmiştir. farklılaşmanın hangi gruplar arasında olduğunu saptamak için Post-Hoc çoklu testlerinden *Hochberg's GT2* analizi yapılmıştır. Yapılan analiz sonucunda *Hiç dindar değilim* grubu ile *Dindar sayılmam* grubu arasında anlamlı bir farklılaşma

tespit edilmezken diğer gruplar arasında anlamlı bir farklılaşma olduğu görülmüştür. İlgili analizin *Descriptives* tablosundan gruplara ait ortalamalara baktığımızda dindarlık düzeyi arttıkça adayın/partinin dindar/muhafazakâr kimliğine verilen öneme ait ortalamanın arttığı görülmektedir. Buradan hareketle dindarlık düzeyi arttıkça adayın/partinin dindar/muhafazakâr kimliğine verilen önemin arttığını söyleyebiliriz.

SONUÇ

Gençlerin siyasal tercihlerinin şekillenmesinde partilerin muhafazakâr kimliğinin etkisini tespit etmek için yapılan bu çalışmada, gençlerin siyasal tercihlerinin şekillenmesinde bu olgunun başat faktör olmadığı sonucuna varılmıştır. Gençlerin siyasal tercihte bulunurken partinin/adayın yaptığı faaliyetler üzerinden bir değerlendirme yaptığı görülmektedir. Seçimlerde oy verirken parti tercihinizi belirleyen en önemli faktör hangisidir? şeklindeki soruya katılımcıların %57,9'u ilk sırada "partinin icraatları" cevabını verirken, %6,3'ü partinin muhafazakâr olmasının etkili olduğunu söylemesi, gençlerin muhafazakârlıktan ziyade partilerin icraatlarına bakarak siyasal tercihte bulunduğunu göstermektedir. (Dini yaşantıya yönelik kısıtlamaların kaldırılması gibi icraatların da "Partinin icraatları" seçeneği bağlamında değerlendirilebileceği ihtimalini göz ardı etmeden) doğrudan partinin muhafazakâr kimliğine yapılan vurgunun %6,3 olarak tespit edilmesi bu kriterin araştırmaya katılanlar için temel belirleyici faktör olmadığı görülmektedir.

Gençlerin din ve siyaset ilişkisine yönelik tutumlara baktığımızda, din ve siyasetin ayrı olduğu liberal yaklaşımı tercih ettikleri sonucuna ulaşılmıştır (dinsel yaklaşım $x=2,4607$, araçsal yaklaşım $x=1,8083$, liberal yaklaşım $x=3,9450$).

Partilerin/adayların muhafazakâr olmasına yönelik tutumlar ile cinsiyet, din eğitimi alma ve dindarlık düzeyleri değişkenleri arasında anlamlı bir ilişkinin olup olmadığını tespit etmek için yaptığımız analizlerde cinsiyet değişkeni açısından istatistiksel olarak anlamlı bir farklılaşma tespit edilmemiştir.

Din eğitimi alma düzeyi partinin/adayın muhafazakâr olmasına yönelik tutum arasında anlamlı bir ilişki olduğu görülmüştür. İlişkinin hangi gruplar arasında olduğunu tespit etmeye yönelik analizde din eğitimi almayanlar ile orta ve ileri düzeyde din eğitimi alanlar arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir. Söz konusu analize göre din eğitimi alma düzeyi arttıkça partinin/adayın muhafazakâr olmasına verilen önemin arttığı sonucuna ulaşılmıştır. Başka bir ifadeyle ileri düzeyde din eğitimi alan kişiler din eğitimi almayan kişilere göre partinin/adayın muhafazakârlığına daha fazla önem vermektedir. Buradan hareketle ileri düzeyde din eğitimi alan kişilerin artmasıyla muhafazakâr partilerin tercih edilme ihtimalinin arttığını söyleyebiliriz.

Gençlerin dindarlık düzeyleri ile partilerin/adayların muhafazakâr kimliğine yönelik tutumları arasındaki ilişkiye yönelik analizlerde anlamlı bir farklılaşma olduğu sonucuna varılmıştır. Dindarlık düzeyi arttıkça partilerin/adayların muhafazakâr kimliğine verilen önemin arttığı görülmektedir.

Seçmen davranışını açıklamaya yönelik teorik yaklaşımlar açısından bakıldığında, gençlerin siyasal davranışlarının rasyonel tercih kuramının ilkeleri çerçevesinde gerçekleştiği tespit edilmiştir. Yukarıda da ifade edildiği üzere rasyonel tercih kuramı, bireylerin siyasal tercihte bulunurken maksimum düzeyde fayda sağlama ilkesi çerçevesinde hareket ettiklerini ifade eder. Gençlerin parti tercihin en önemli faktörün %59,7 ile “partinin icraatları” olması (tablo 6); %53,7’nün “Ülkeyi ekonomik ve siyasal alanda başarılı bir şekilde yöneten bir parti olduğunda dine karşı tutumuna bakmadan onu tercih ederim” cevabı vermesi (tablo 13) ve %69,7’sinin “Benim için bir partinin dine karşı tutumundan/muhafazakarlığından ziyade haklarımı savunması önemlidir.” şeklinde cevap vermesi (tablo 14), siyasal davranışlarının şekillenmesinde rasyonel tercih kuramının ilkeleri doğrultusunda davrandıklarını göstermektedir.

Buradan hareketle siyasi partilerin yürüttükleri politikaları şekillendirirken din olgusunu da göz ardı etmemek koşuluyla (zira çalışmamızda da tespit ettiğimiz gibi dindarlık düzeyi yükseldikçe parti ve adayların muhafazakâr kimliğine verilen önem artmaktadır) gençleri siyasal, ekonomik, kültürel açıdan cezbedecek politikalar geliştirmelerinin gençlerin desteğini almalarında önemli olduğunu söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

- Akkır, Ramazan. *Türkiye’de Muhafazakârlık*. İstanbul: Kutupyıldızı Yayınları, 2015.
- Antunes, Rui. “Theoretical Models of Voting Behaviour”. *Exedera* 4 (2010), 145-170.
- Arslantürk, Zeki - Arslantürk, E. Hamit. *Uygulamalı Sosyal Araştırma*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2010.
- Aydın, Kenan - Özbek, Volkan. “Ailenin Seçmen Davranışları Üzerindeki Etkisi”. *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8 (01 Aralık 2004), 144-167.
- Bäck, Hanna - Rosema, Martin. “Government Formation and Strategic Voting in Multi-Party Systems Voting for Coalitions in the Netherlands”. 1-25. United Kingdom: University of Swansea, 2008.
- Barbier, Maurice. *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*. çev. Özkan Gözel. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.
- Bayyigit, Mehmet. “Din- Siyaset İlişkileri Bağlamında Seçmen Davranışları ve Din”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/15 (2003), 29-37.
- Çelik, Celaleddin. *Şehirleşme ve Din*. Konya: Çizgi Kitabevi, 1. basım., 2002.
- Çinko, Levent. “Seçmen Davranışları ile Ekonomik Arasındaki İlişkilerin Teorik Temelleri ve Türkiye Üzerine Genel Bir Değerlendirme”. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 61/1 (2006), 104-116.
- Dean, Dianne - Croft, Robin. “Reason and Choice: A Conceptual Study of Consumer Decision Making and Electoral Behavior”. *Journal of Political Marketing* 8/2 (2009), 130-146. <https://doi.org/10.1080/15377850902813386>
- Diyanet İşleri Başkanlığı. *Türkiye’de Dini Hayat*. Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014.

- Doğan, Adem - Göker, Göksel. "Yerel Seçimlerde Seçmen Tercihi (29 Mart Yerel Seçimleri Elazığ Seçmeni Örneği)". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İİBF Dergisi* 5/2 (2010), 159-187.
- Downs, Anthony. *An Economic Theory of Democracy*. New York: Harper-Row Publishers, 1957.
- Ergüder, Üstün. "Türkiye'de Değişen Seçmen Davranışları Örüntüleri". *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*. 285-308. İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2000.
- Eser, Hamza Bahadır. *Dinin Siyasal Davranışlar Üzerindeki Etkisi Antalya Örnek Olay Araştırması*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010.
- Gencer, Nevzat. *Dindarlığın İbadet Boyutunun Seçmen Tercihleri Üzerindeki Etkisi - Çorum Örneği*. Hitit Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Gschwend, Thomas. "Comparative Politics of Strategic Voting: A Hierarchy of Electoral Systems". *Sonderforschungsbereich 504*, 1-29.
- Güllüpunar, Hasan vd. "Oy Verme Yaklaşımları Bağlamında Aday Merkezli Seçmen Tercihi Üzerine Deneysel Bir Araştırma". *Akademik Bakış* 35/ (2013), 1-21.
- Günay, Ünver. *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*. İstanbul: Erzurum Kitaplığı, 1. baskı, 1999.
- Kalender, Ahmet. *Seçmen Tercihini Etkileyen Propaganda Ve İletişim Faktörleri Türk Seçmen Davranışı Üzerine Bir Araştırma (Konya Örneği)*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Doktora Tezi, 1998.
- Kirman, Mehmet Ali. *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Baskı, 2011.
- KONDA. *30 Mart Yerel Seçim Sonrası Sandık ve Seçmen Analizi*. Kamuoyu Araştırması. KONDA, 2014. KONDA. https://konda.com.tr/wp-content/uploads/2017/03/KONDA_30Mart2014_YerelSecimAnalizi.pdf
- Köktaş, M. Emin. *Din ve Siyaset: Siyasal Davranış ve Dindarlık*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997, 64 29.
- Köktaş, M. Emin. *Türkiye'de Dini Hayat*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1993.
- Mardin, Şerif. *Din ve ideoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları, 24. baskı, 2016.
- Özhan, Mahir. *Güneydoğu Seçmeninin Davranışları*. Bursa: Ekin Yayınevi, 2019.
- Polat, Ferihan. *Dinin Seçmen Davranışı Üzerindeki Etkisi: Denizli İli Örneği*. Akdeniz üniversitesi, Doktora Tezi, 2009.
- Salkım, Sefa. *Dinin Seçmen Davranışları Üzerindeki Etkisi: Bağcılar Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Temizel, Metehan. *Türkiye'de Seçmen Davranışlarında Sosyo-Psikolojik, Kültürel ve Dinsel Faktörlerin Rolü: Kuramsal ve Ampirik Bir Çalışma*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012.
- Teyyare, Erdoğan - Avcı, Mehmet. "Yerel Seçimlerde Seçmen Davranışları: 2014 Yerel Seçimleri ve Zonguldak İli Örneği". *Siyaset, Ekonomi ve Yönetim Araştırmaları Dergisi* 4/1 (01 Ocak 2016), 51-76.

- Toprak, Binnaz. "Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi". *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*. 309-318. İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2000.
- Ünal, Betül Aydoğan. "Oy Verme Davranışı Modelleri". *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 6/15 (01 Aralık 2016), 95-119.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Güz/Autumn, 2021, 8 (2), 965-989

AKADEMİK BAŞARISI YÜKSEK ÖĞRENCİLERİN AHLAKİ DEĞER YÖNELİMLERİNİN
İNCELENMESİ

Investigation of the Moral Value Orientations of Academically Successful Students

Yasemin İPEK

Dr. Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi
Bilim Dalı, Türkiye. E-Mail: yaseminipek2004@gmail.com, Orcid No: 0000-0002-5218-0870.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received:	02/11/2021
Kabul Tarihi / Accepted:	03/12/2021
Yayın Tarihi / Published:	30/12/2021
Cilt / Volume:	8
Sayı / Issue:	2
Sayfa / Pages:	965-989

Atıf / Cite as: İpek, Yasemin. "Akademik Başarısı Yüksek Öğrencilerin Ahlaki Değer Yönelimlerinin İncelenmesi" [Investigation of the Moral Value Orientations of Academically Successful Students]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/2 (2021), 965-989.

Doi No: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.1017775>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar/lar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Authors declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar/lar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (2) 2021: 965-989

AKADEMİK BAŞARISI YÜKSEK ÖĞRENCİLERİN AHLAKİ DEĞER YÖNELİMLERİNİN İNCELENMESİ*

Yasemin İPEK**

Öz

Bu araştırmanın amacı akademik başarısı yüksek öğrencilerin ahlaki değer yönelimlerini betimlemektir. Araştırmada bu amaçla öğrencilerin ahlak alanındaki değer tercih sıralamaları ve bunun cinsiyet değişkenine göre durumu incelenmiştir. Araştırmanın evreni Milli Eğitim Bakanlığı tarafından merkezi olarak gerçekleştirilen liselere giriş sınavlarında yüksek bir akademik başarı gösteren ve bu yönde desteklenmek üzere fen liselerine girmeye hak kazanan öğrencilerdir. Araştırmanın örnekleme ise 2015-2016 eğitim-öğretim yılında Diyarbakır il merkezindeki fen liselerine devam eden öğrencilerden oluşmaktadır. Araştırma verileri, Diyarbakır il merkezindeki Rekabet Kurumu Cumhuriyet Fen Lisesi ve Vali Aydın Arslan Fen Lisesi öğrencilerinden olmak üzere bu iki liseye devam eden 706 öğrenciden elde edilmiştir. Araştırma sonucunda öğrenciler tarafından en çok önemsen beş değer sırasıyla; *“aile kurumuna önem verme, namuslu olmak, âdil olmak, güvenilir olmak ve dürüstlük değerleri olduğu; en az tercih alan beş değer ise, en azı misafirperverlik olmak üzere, kanaat, estetik duyarlılık, ölçülülük ve paylaşımcı olmak değerlerinin olduğu görülmüştür. Bu kapsamda ilgili literatür incelendiğinde genel zihinsel yetenek alanında gelişkin bir potansiyele sahip öğrencilerin de karakteristik olarak aile kurumuna önem verme, namuslu olmak, adalet, güven, doğruluk, dürüstlük gibi ahlaki değerlerinin de gelişkin oldukları anlaşılmıştır. Örnekleme grubunun akademik başarısı yüksek öğrencilerimizin öncelikli ahlaki değerlerin genel zihinsel yetenek alanında gelişkin bir potansiyele sahip öğrencilerle benzerlik gösterdiği söylenebilir.*

Araştırmada ayrıca öğrencilerin değerleri önemseme düzeylerinin, cinsiyet durumuna göre bazı değerlerde değişiklik gösterdiğine ulaşılmıştır. Akademik başarısı yüksek bu öğrencilerin cinsiyet durumuna göre değer yönelimlerinin genel popülasyona benzerlik gösterdiği ve kapsamdaki kuramsal bilgilerin bu öğrenciler için de geçerliliğini koruduğuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Değerler Eğitimi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi, Fen Lisesi Öğrencileri, Ahlakî Değer Yönelimleri

* Bu makale yazarın *“Fen Lisesi Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine İlişkin Tutumları ve Değer Algıları (Diyarbakır İli Örneği)”* adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Makalenin Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsünün 30/12/2015 tarih ve 88910 sayılı yazısı ile Etik Kurul İzin vardır.

Makalede yazar/lar arasında çıkar çatışması olmadığına, makalenin hazırlanmasında herhangi bir kurumdan maddi destek almadığına dair yazılı beyanı bulunmaktadır.

** Dr. Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Bilim Dalı, Türkiye. E-Mail: yaseminipek2004@gmail.com, Orcid No: 0000-0002-5218-0870.

Investigation of the Moral Value Orientations of Academically Successful Students

Abstract

The purpose of this research is to determine the moral value orientations of students who are successful in the academic field. Thus, in the study, it was sought to answer the questions "What are the value preference rankings of students who are successful in the academic field and how are their rankings based on their gender?". In this research, which was designed with a quantitative approach, a descriptive scanning model was also preferred. The universe of the research is successful secondary students in the academic field. The study group was formed by the students of Diyarbakır Science High School in the 2015-2016 academic year. The research data were obtained from 706 students attending these two high schools, including students from Rekabet Kurumu Cumhuriyet Science High School and Vali Aydın Arslan Science High School in Diyarbakır city centre.

As a result of this research, the five values that are most important to students are in the first place "*caring about the family*" and then "*being honest, being fair, being trustworthy and honesty values*" in turn; the five values that received the least preference were opinion, "aesthetic sensitivity, moderation and sharing, hospitality". In this context, when the relevant sources was studied, it was revealed that students with an improved potential in the cognitive field characteristically have moral characteristics such as "*caring for the family, being honest, justice, trust, integrity, honesty*".

It was found that students' level of caring about values varies in some values according to gender. It can be said that the value orientations of academically successful students according to their gender are similar to the general population and that the theoretical information in the scope remains valid for these students as well.

Keywords: Religious Education, Value Education, Religious Culture and Ethics Course, Science High School Students, Moral Value Orientations

Structured Abstract: It is possible for the moral values to be included in religious education programs to be adopted by students and become their personal values to the extent that they respond to their educational interests and needs within this scope. As a matter of fact, it is observed that the studies on the educational status of science high school students forming a special group in academic terms regarding moral values remain weak in our country.

The aim of this research is to examine the moral value orientations of science high school students who are "architects of the future" in many fields due to their outstanding academic achievements. Thus, it is to contribute to the discovery of sensory field characteristics and to take into account the teaching of these students, seen as successful in the cognitive field and supported in this direction in their teaching processes.

This research was designed with a quantitative approach, a descriptive scanning model was also preferred. In this context, the target audience of the research was limited to the students who had achieved success in the entrance exam to the central high schools organized by the Ministry of National Education and as a result settled in the science high school. The purpose sampling from accidental/non-selective sampling techniques was used in the sample selection of the research. The universe of the research is successful secondary students in the academic field. The study group was formed by the students of Diyarbakır Science High School in the 2015-2016 academic year. The research data were obtained from 706 students attending these two high schools, including students from Rekabet Kurumu Cumhuriyet Science High School and Vali Aydın Arslan Science High School in Diyarbakır city centre.

The data collection tool was created by the 35-values of the Religious Culture and Ethics Curriculum for 9-12 classes to determine the value orientations of the students and the

internalization those values of the student. Descriptive statistics were made using the SPSS package program in analysing data from the sample group. Within the scope of the descriptive analysis, the frequency and percentage rates of the students' embarking on their moral values are given. "Multiple Response Analyse" was used to determine the five value rankings that students care about the most.

It was basically in the study, sought to answer the questions "What are the value preference rankings of students who are successful in the academic field and how are their rankings based on their gender?" In this context, students were asked to select the five values they care about the most and to number them from 1 to 5 in order of importance to them. The results reached in this context in the research are as follows:

As a result of this research, the five values that are most important to students are in the first place "caring about the family " and then "being honest, being fair, being trustworthy and honesty values" in turn; the five values that received the least preference were opinion, "aesthetic sensitivity, moderation and sharing, hospitality".

When the relevant sources are examined to make sense of the students' prioritization of the values of "caring for the family, being honest, being fair, being trustworthy and honesty", there are references to the fact that students with an improved potential in the cognitive field had improved moral characteristics such as caring for the family, being honest, being fair, being trustworthy, integrity and honesty. The detection of students' intense sensitivity to these values is noteworthy in terms of recognizing these students in learning environments. As the executors of learning environments, the awareness of teachers about these sensitivities of students will contribute to them in terms of understanding the behaviour of students in this direction and developing an appropriate approach to them.

It should also be noted the importance of this finding in terms of the fact that students have an intense sensitivity to the values of "caring about the family, being honest, being fair, being reliable and honesty" in the relevant field researches. Because this situation confirmed that the characteristics of the cognitive field are decisive for the moral value orientations of students within the scope of our research, and on the other hand, it revealed the consistency of our research findings.

Another important aspect that should be included among the results of the study is that some moral values are all adopted by the majority of students, but some moral values are avoided. It is of course, usual for each individual or a group with similar characteristics to have basic values. But it is also a reality that all values complement each other, are not independent of each other, nourish and influence each other. It should be noted that understanding this strong relationship between values by students is an important need. As a matter of fact, it is also a danger for students to stay away from some values arising from today's life form and for the continuation and liveability of their other basic values to be disrupted. In this context, in order to ensure the continuation of the values that are strong in students and the strengthening of the values that are weak, it has been identified as a need for the values to be the subject of teaching in a cohesive way.

The fact that the values of hospitality and being a sharer in students are weak can be seen to be related to the decrease in the collective life form in society and therefore the weakening of the sense of collectivist., The individual, social and universal necessity of a collective lifestyle should be emphasized for the revival of values such as hospitality or being a sharer in students in the course of Religious Culture and Ethic knowledge. However, activities that make it possible for students to adopt this feeling not only by resorting to indoctrination, but also by living actively should be resorted to. In this context, it can be made students visit nursing homes, orphanages etc., whose numbers increase rapidly as a result of weakening collective life; by saving a small amount of money to take gifts with them during these visits, they have the process into a thrill and thus experience the joy of a sense of cooperation and solidarity.

Considering that these highly academically successful schools have a small proportion of the overall population, it seems possible that these students will be included in various activities to strengthen the moral values that remain weak and enrich their emotional experiences in this direction.

It has been seen that students' level of caring about values varies in some values according to gender. Accordingly, the girls care more about the values of caring about the family, respect, trust, love, sincerity, sensitivity and responsibility than boys; and boys has been determined that they care more about the values of independence, brotherhood, breaking promises, respecting trust, scientificity, patriotism, patience, solidarity and generosity than girls. It has been revealed that other values other than these are closely or equally cared for by girls and boys. As a matter of fact, it can be said that the codes of social culture are also decisive on the sexual roles of these students successful in the cognitive field. It can be said that the value orientations of the students who have shown superior success in the academic field according to their gender are similar to the general population and that the theoretical information in the scope remains valid for these students as well. In fact, there have been references in the relevant literature that students with improved cognitive potential respect social norms and cultures, question them to adopt them, and may even be a conscious carrier of them.

Keywords: Religious Education, Value Teaching, Religious Culture and Ethics Course, Science High School Students, Moral Value Orientations

GİRİŞ

Eğitim programlarıyla hedeflenen bireyin zihin, beden, duygu, irade, ahlak, karakter gibi bütün gelişim alanları açısından desteklenmesidir. Bunun gerçekleştirilmesinde her derse hem ortak hem de farklı görevler atfedilmiştir. Örneğin matematik ve fen bilgisi gibi dersler, eğitimin bilişsel hedefleri için merkezi bir konumdadır. Öte yandan vatandaşlık, ahlak ya da din eğitimi gibi dersler ise eğitimin duyuşsal hedeflerinin gerçekleştirilmesinde önemli bir potansiyele sahiptir.

Din duygu yoğunluklu bir alandır ve tabii bir şekilde öğretimi de duyuşsal ağırlıklıdır.¹ Nitekim din eğitiminin başlıca hedeflerinden biri çocuğun duyuşsal ihtiyaçlarını karşılaması ve duyuşsal gelişimine katkıda bulunabilmesidir.² Dahası Türkiye’de okul programlarında zorunlu bir statüde yer alan din kültürü ve ahlak bilgisi dersi, sadece dinin öğretimi yönüyle değil aynı zamanda vatandaşlık, değerler ve ahlak eğitimine ilişkin de birçok hedefe ve zengin bir içeriğe sahiptir. Dolayısıyla okul eğitim programlarında yer alan din dersleri bilişsel kazanımlarının yanı sıra duyuşsal kazanımları da yoğunluklu bir alandır.

Din eğitimi gerek içerik gerekse ulaşmak istediği amaçlar açısından ahlaki değerlerin eğitimi ile bir bütünlük içerisinde olmak durumundadır. Çünkü inanç ve ibadet içerikli davranışlarımızda kendisine yöneldiğimiz kutsal varlık, ahlak alanındaki tercihlerimizde de gözetilmesi gereken kutsal bir otorite olarak karşımıza

¹ Suat Cebeci, “Din Eğitiminde Rehberlik ve Psikolojik Destek”, *Avrupa Birliği’ne Giriş Sürecinde Türkiye’de Din Eğitimi ve Sorunları Sempozyumu* (Sakarya: Değişim Yayınları, 2001), 222.

² Mualla Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler (Religious Motives in Child Education)* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 59.

çıkmaktadır. Nitekim dinî ve ahlakî yönelimler ayrı ayrı değil birbiriyle kenetlenmiş bir şekilde gerçekleşmektedir. Bu bağlamda düşünüldüğünde dinî öğelerden ve dinin yaptırım gücünden yoksun bir ahlak veya değer eğitimi, bu iki alan arasındaki dinamik ilişkiyi görmezden gelmek demektir.³ Dolayısıyla ahlakî değerlerin dinsel kültüre referansla verilmesi, öğretiminin temellendirilmesi ve etkin bir şekilde gerçekleşmesi için kaçınılmazdır. Ülkemizde de temel eğitim düzeyinde ahlakî değerlerin verilmesinde din kültürü ve ahlak bilgisi derslerinin merkezi bir rolde konumlandırıldığı görülmektedir. Tarihi süreçte her zaman var olagelen din ve ahlakî değerlerin kaynaşık öğretiminin; 2005 ortaöğretim ve 2006 ilköğretim din kültürü ve ahlak bilgisi dersi öğretim programlarındaki güncellemeyle birlikte daha görünür bir hal aldığı bu kapsamda belirtilmelidir.⁴

Din öğretimi programlarında din, ahlak ve değer temelli hedeflerin ve içeriğin belirlenmesinde felsefi anlayışlar, toplumsal ve dinî-kültürel yapı, devletin ve toplumun dünya devletleri ve milletleri arasındaki konumu ve öğrencinin özellikleri şeklindeki unsurlar etkili olmaktadır. Ancak bu unsurlardan öğrenci, din öğretimi programlarının doğrudan ilk muhatabıdır.⁵ Çünkü öğretim programlarından genel olarak beklenen öğrencinin kendisine sunulan içeriği anlamlandırması, benimsemesi ve davranışa dönüştürmesidir. Dolayısıyla öğretim programlarının geliştirilmesi, yürütülmesi ve değerlendirilmesindeki bütün aşamalarda öğrenci dikkate alınması gereken dinamik bir unsurdur.⁶ Bu durum eğitimin bütün düzeyleri ve alanlarında esas alındığı gibi din eğitimi faaliyetlerinin düzenlenmesi ve yürütülmesi süreçlerinde de dikkate alınmak durumundadır.⁷

Din öğretimi programlarında din içerikli bilgilerin hangilerine, niçin, ne kadar ve nasıl yer verileceğinin belirlenmesinde önemli bir ilke olan öğrenciye görelilik, ahlakî değerlerin işlenmesinde de gözetilmesi gereken bir temel bir unsurdur. Çünkü ahlakî değerler özelinde de çocukların ilgi ve eğilimleri; bireysel özelliklerine, üyesi oldukları toplumun kodlarına, yaşadığı dönemin şartları ve evrensel ihtiyaçlarına göre değişebilmektedir.⁸ Dolayısıyla din öğretimi programlarında yer alacak ahlakî değerlerin de öğrenciler tarafından benimsenebilmesi ve kişisel değerlere

³ Enver Uysal, "Dindarlığın Ahlakî Temeli Üzerine Bazı Düşünceler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları* 14/1 (2005), 45.

⁴ Muhammed Esat Altıntaş, *Öğretmenler Gözüyle Değerler Eğitimi* (İstanbul: Mostar Basım Yayın Dağıtım, 2016), 53; Mevlüt Kaya - Osman Taşkın, "Okulda Değerler Eğitimi", *Teoriden Pratiğe Değerler Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü (Nobel Akademik Yayıncılık, 2016), 141.

⁵ Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2011), 112-127.

⁶ Fatma Varış, *Eğitimde Program Geliştirme "Teori ve Teknikler"* (Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Vakfı Yayınları, 1976), 87-96; Leyla Küçükahmet, *Öğretimde Planlama ve Değerlendirme* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2005), 20-42.

⁷ Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, 112-127.

⁸ Hüseyin Yılmaz, "Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Ünite Konularının Barış Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi", *Değerler ve Eğitimi*, ed. Recep Kaymakcan - vd. (İstanbul: DEM Yayınları, 2007), 710.

dönüştürülmesinin öğrencilerin eğitsel ilgi ve ihtiyaçlarının tanınması ve dikkate alınması ölçüsünde mümkün görüldüğü söylenebilir.

Kişinin üyesi olduğu toplumun kültür kodları ve eğitim uygulamaları değer yöneliminde belirleyici olmakla birlikte kendisini kuşatan bu unsurlar içerisinde de farklı değer yönelimlerine sahip olması kaçınılmazdır. Nitekim değer yönelimlerinin sadece toplumdan topluma değişmediği, aynı toplum içerisindeki farklı özellikteki gruplarda hatta kişiden kişiye değişebildiği belirtilmelidir⁹ Bu kapsamda düşünüldüğünde bütün ortaöğretim öğrencilerine aynı içerik ve yöntemlerle bir değer eğitiminden bahsedilmesi belli özelliklere ve dolayısıyla özel ilgi ve ihtiyaçlara sahip grupların göz ardı edilmesi anlamına gelebilmektedir. Örneğin fen ve matematik alanında derinleşme eğiliminde olan öğrencilerin ile resim ya da müzik alanlarına eğilim gösteren ve bu yönde eğitimlerini devam ettiren öğrencilerin değer yönelimlerinin farklılaşması ihtimal dahilindedir. Dolayısıyla öğrencinin sahip olduğu yetenek alanı ya da dahil olduğu eğitim uygulamalarına göre değer yöneliminin incelenmesi bir ihtiyaç olarak görünmektedir. Nitekim güzel sanatlar ve spor lisesi öğrencileri özelinde öğrencilerin değer yönelimlerinin irdelendiği ve diğer lise türündeki öğrencilerle karşılaştırıldığı araştırmalara da rastlanmıştır.¹⁰

Bu çalışmada Milli Eğitim Bakanlığınca merkezi olarak gerçekleştirilen liselere giriş sınavlarında başarı göstererek fen liselerine devam eden ve dolayısıyla akademik başarısı yüksek kabul edilen öğrencilerin değer yönelimlerinin tespit edilmesi hedeflenmiştir. Nitekim akademik anlamda özel bir grubu oluşturan fen lisesi öğrencilerinin değerler eğitimine ilişkin eğitsel ilgi ve ihtiyaçlarının belirlendiği çalışmaların ülkemizde zayıf kaldığı belirtilmelidir. Bu kapsamda Dilmaç'ın "Bir Grup Fen Lisesi Öğrencisine Verilen İnsani Değerler Eğitiminin İnsani Değerler Ölçeği İle Sınanması"¹¹ adlı doktora çalışmasına rastlanılmıştır. Ancak eğitim programları çerçevesinde ahlakî değerlerin kazandırılmasının önemli bir paydaşı olan din kültürü ve ahlak bilgisi dersi özelinde bu yönde herhangi bir çalışmaya rastlanılmamıştır.

Akademik başarısı yüksek öğrencilerin ahlakî değer yönelimlerini konu edinen araştırmaların zayıf kalmasının başlıca nedenlerinden biri bu öğrencilerin normal popülasyondan farklı görülüp görülmeyeceklerinin tartışılır olmasıyla ilişkilendirilebilir. Ancak üstün yetenek kapsamında düşünülmediğinde bile bu öğrencilerin merkezi bir sınavda üstün başarı göstermiş olmaları ve ayrı bir eğitim programına tabi tutulmaları genel içinde ayrı kabul edildiklerinin göstergesidir. Kaldı ki ilgili literatür incelendiğinde fen lisesi öğrencilerini başka alanlarda "üstün

⁹ Yakup Keskin, "Değerler Hakkında Genel Bilgiler", *Teoriden Pratiğe Değerler Eğitimi* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016), 38-39; Erol Güngör, *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2000), 84.

¹⁰ Orhan Taşkesen vd., "Sanat Eğitimi Alan ve Almayan Lise Öğrencilerinin Erdem Etiği Düzeyleri Üzerine Bir Araştırma", *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 14/1 (2012), 61-80.

¹¹ Bülent Dilmaç, *Bir Grup Fen Lisesi Öğrencisine Verilen İnsani Değerler Eğitiminin İnsani Değerler Ölçeği İle Sınanması* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2007).

yetenek” kapsamında inceleyen çalışmalara rastlamak da mümkündür. Örneğin bu çalışmalardan biri, Kulaksızoğlu ve Otrar’ın “Üstün yetenekli ve normal ergenlerin mesleki olgunluk düzeyi bakımında karşılaştırılması” adlı, örneklem olarak fen lisesi ve genel lise öğrencilerinin karşılaştırıldığı çalışmadır.¹² Bu kapsamda zikredilecek başka bir çalışma da Mısırlı Taşdemir ve Özbay’ın “Üstün yetenekli çocuklarda mükemmeliyetçilik, sınav kaygısı, benlik saygısı, kontrol odağı, öz-yeterlik ve problem çözme becerileri arasındaki ilişkinin incelenmesi” adlı, örneklem olarak 489 fen lisesi öğrencilerinin seçildiği çalışmasıdır.¹³ Üstün yetenekli olarak fen liselerinin çalışıldığı bir diğer çalışma ise Atabay’ın “Üstün yetenekli olan ve olmayan ergenlerin algıladıkları anne baba tutumları ile uyum düzeyleri arasındaki ilişkinin incelenmesi” adlı, örneklem olarak 113 fen lisesi ve 96 normal lise öğrencilerinin karşılaştırıldığı çalışmadır.¹⁴

Bu araştırmanın amacı, akademik alanda göstermiş oldukları üstün başarılarından dolayı birçok alanda “geleceğin mimarları” olmaya aday fen lisesi öğrencilerinin ahlakî değer yönelimlerinin incelenmesidir. Böylelikle genel zihinsel yetenek alanında parlak görülen ve öğretim süreçlerinde bu yönde desteklenen bu öğrencilerin duyuşsal alan özelliklerinin de keşfedilmesine ve din kültürü dersi ve ahlak bilgisi dersinde dikkate alınmasına katkı sağlamaktır. Çalışmada söz konusu amacı gerçekleştirmek üzere aşağıdaki araştırma sorularına cevaplar aranmıştır:

- Akademik başarısı yüksek öğrencilerde öne çıkan ve dolayısıyla desteklenmesi gereken ahlakî değerler nelerdir?
- Akademik başarısı yüksek öğrencilerde zayıf kalan ve dolayısıyla geliştirilmeye ihtiyaç duyulan ahlakî değerler nelerdir?
- Akademik başarı yüksek öğrencilerin ahlakî değer yönelimleri cinsiyet durumuna göre nasıldır?

¹² Kulaksızoğlu, Adnan - Mustafa Otrar, “Fen ve Genel Lise 10. Sınıf Öğrencilerinin Mesleki Olgunluk Düzeyi Bakımından Karşılaştırılması”, *Üstün Yetenekli Çocuklar Bildiriler Kitabı*, ed. Adnan Kulaksızoğlu - vd. (İstanbul: Çocuk Vakfı Yayınları, 2004), 285-300.

¹³ Özlem Mısırlı Taşdemir - Yaşar Özbay, “Üstün Yetenekli Çocuklarda Mükemmeliyetçilik, Sınav Kaygısı, Benlik Saygısı, Kontrol Odağı, Öz- Yeterlik ve Problem Çözme Becerileri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, *Üstün Yetenekli Çocuklar Bildiriler Kitabı*, ed. Kulaksızoğlu, Adnan - vd. (İstanbul: Çocuk Vakfı Yayınları, 2004), 300-318.

¹⁴ Nevbahar Atabay, “Üstün Yetenekli Olan ve Olmayan Ergenlerin Algıladıkları Anne ve Baba Tutumları ile Uyum Düzeyleri Arasındaki İlişki”, *Üstün Yetenekli Çocuklar Bildiriler Kitabı*, ed. Kulaksızoğlu, Adnan - vd. (İstanbul: Çocuk Vakfı Yayınları, 2004), 367-378.

YÖNTEM

Nicel bir yaklaşımla tasarlanan bu araştırmada betimsel tarama (survey) modeli kullanılmıştır. Bu model, sosyal bilimlerde alanında kişilerin belirli bir konudaki tutum, inanç, görüş, davranış ve beklentilerinin kendi koşulları içerisinde ve olduğu gibi tanımlanmasında yaygın olarak kullanılmaktadır.¹⁵ Bu araştırmada da akademik alanda üstün başarı göstermiş bir grup öğrencinin değer yönelimlerinin betimlenmesi amaçlandığından tarama modelinin kullanımı uygun görülmüştür.

Araştırma evreninin akademik başarıları yüksek öğrencilerden oluşması, örneklem seçiminde öğrencilerin akademik olarak başarılı görülme kriterinin belirlenmesini gerektirmiştir. Araştırma kapsamında akademik başarıları yüksek öğrencilerden anlaşılması gereken, Milli Eğitim Bakanlığı tarafından merkezi olarak gerçekleştirilen liselere giriş sınavlarındaki başarıları neticesinde devlet fen liselerine girmeye hak kazanan öğrencilerdir. Araştırma örnekleminin söz konusu kriterlere sahip öğrencilerden oluşmasını sağlamak üzere çalışmada amaçlı örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Olasılıklı olmayan örnekleme yöntemlerinden amaçlı örnekleme; belirli, sınırlayıcı ve ulaşılması güç özelliklere sahip bireyler üzerinde gerçekleştirilen araştırmalarda kullanılmaya uygun görülen örneklemlerdir.¹⁶ Araştırmanın örneklemini 2015-2016 eğitim-öğretim yılında Diyarbakır il merkezinde faaliyet gösteren fen liseleri öğrencilerinden oluşturulmuştur. Araştırma verileri Diyarbakır il merkezindeki Rekabet Kurumu Cumhuriyet Fen Lisesi ve Vali Aydın Arslan Fen Lisesi öğrencilerinden olmak üzere bu iki liseye devam eden 706 öğrenciden elde edilmiştir.

Öğrencilerin değer yönelimlerini belirlemek üzere kullanılan veri toplama aracı, 9-12. sınıflar için din kültürü ve ahlak bilgisi dersi öğretim programında öğrencinin içselleştirmesi ön görülen 35 değer merkeze alınarak oluşturulmuştur.¹⁷ Örneklem grubundan elde edilen verilerin analiz edilmesinde SPSS paket programından yararlanılarak betimsel istatistikler yapılmıştır. Betimsel analiz kapsamında değerlerin tercih edilme frekansı ve yüzdelik oranları verilmiştir. Öğrencilerin en çok önemstedikleri beş değer sıralamasının belirlenmesinde ise “Çoklu Yanıtların Analizi (Multiple Response Analyze)” den yararlanılmıştır.

¹⁵ Sait Gürbüz - Faruk Şahin, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri (Felsefe-Yöntem-Analiz)* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2015), 103; Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 1998), 77.

¹⁶ Sevgi Yıldız, “Sosyal Bilimlerde Örnekleme Sorunu: Nicel ve Nitel Paradigmalardan Örnekleme Kuramına Bütüncül Bir Bakış”, *Kesit Akademi Dergisi* 11 (2017), 431.

¹⁷ MEB, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı* (Devlet Kitapları Müdürlüğü, 2010), 13-14.

Tablo 1: Örneklemeye Dâhil Edilen Öğrencilere Ait Kişisel Özellikler

Değişken	Değişken Düzeyi	N	%
Cinsiyet	Kız	369	52,3
	Erkek	337	47,7
	Toplam	706	100
Sınıf Düzeyi	Lise 1	219	31,0
	Lise 2	190	26,9
	Lise 3	190	26,9
	Lise 4	107	15,2
	Toplam	706	100

Araştırmaya dâhil edilen öğrencilerin; %52,3'ü (369 kişi) kız ve %47,7'si (337 kişi) erkektir. Buna göre, kız ve erkek oranlarının birbirine yakın olduğu söylenebilir. Araştırmaya dâhil edilen öğrencilerin sınıf düzeylerine göre dağılımı ise; %31'i (219 kişi) lise 1, %26,9'u (190 kişi) lise 2, %26,9'u (190 kişi) lise 3, %15,2'si (107 kişi) lise 4 şeklindedir. Lise son sınıf öğrencilerinin, örneklem içinde daha az orana sahip olmalarının nedeni ise son sınıflara gelindikçe bu öğrencilerin kolejlere kayması ve üniversiteye giriş sınav hazırlık sürecinde olmalarıyla ilişkili düşünülebilir.

BULGULAR VE TARTIŞMA

Araştırmada akademik başarısı yüksek öğrencilerin ahlakî değer yönelimlerini belirlemek üzere örneklem grubundaki öğrencilerden en çok önemsedikleri beş değeri seçmeleri ve bunları kendisi için önem sırasına göre 1'den 5'e kadar numaralandırılmaları istenmiştir. Böylece öğrencilerin değer tercih sıralamaları ortaya çıkarılmış ve bu durumun cinsiyet durumuna göre karşılaştırılması sağlanmıştır. Araştırma bulguları ve bulguların ilgili literatür etrafında tartışıldığı akış şöyledir:

Tablo 2: Öğrencilerin En Çok Önemstedikleri Beş Değer Sıralaması İçin Çoklu Yanıtların Analizi

Değerler	Tercih Eden Kişi Sayısı (N)	Tercih Eden Kişi Oranı (%)	İlk Beş Tercih İçerisindeki Durumu				
			1. Sıra	2. Sıra	3. Sıra	4. Sıra	5. Sıra
Aile Kurumuna Önem Verme	320	47,5	200	60	28	21	11
Namuslu Olmak	240	35,6	81	65	41	34	19

Âdil Olma	188	27,9	19	31	44	52	42
Güvenilir Olmak	181	26,9	25	30	52	43	31
Dürüstlük	168	24,9	23	39	44	32	30
Saygı	164	24,3	17	25	43	44	35
Güven	151	22,4	23	33	37	36	22
Sevgi	149	22,1	24	28	24	35	38
Bağımsızlık	144	21,4	39	39	30	15	21
Kardeşlik	140	20,8	13	22	25	33	47
Sözünde Durmak	131	19,4	17	44	31	16	23
Samimiyet	114	16,9	11	23	24	31	25
Doğruluk	111	16,5	27	22	28	20	14
Sağlıklı Olmaya Önem Verme	107	15,9	33	39	10	11	14
Hoşgörü	101	15,0	18	13	22	19	29
Emanete Riayet Etmek	79	11,7	7	16	24	16	16
Bilimsellik	78	11,6	10	14	23	17	14
Hakikat Sevgisi	74	11,0	32	10	18	6	8
Vatanseverlik	68	10,1	19	18	16	7	8
Temizlik	68	10,1	3	12	13	17	23
Sabır	60	8,9	4	13	6	15	22
Alçak Gönüllülük	56	8,3	7	6	11	12	20
Çalışkanlık	54	8,0	1	6	13	18	16
Dayanışma	51	7,6	2	5	9	14	21
Duyarlılık	50	7,4	2	9	8	12	19
Yardıms severlik	48	7,1	0	10	10	15	13
Sorumluluk	46	6,8	3	6	8	17	12

Fedakârlık	43	6,4	2	9	8	12	12
Cömertlik	37	5,5	1	5	4	7	20
Yumuşak Huyluluk	25	3,7	4	3	2	7	9
Paylaşımçı Olmak	22	3,3	1	1	4	9	7
Ölçülülük	18	2,7	0	0	3	4	11
Estetik Duyarlılık	15	2,2	2	3	0	5	5
Kanaatkarlık	13	1,9	0	2	2	5	4
Misafirperverlik	4	0,6	0	0	2	1	1
Kayıp Veri ¹⁸	—	—	36	45	39	48	44
Toplam	—	—	706	706	706	706	706

Tablo 2'deki veriler incelendiğinde örneklem grubumuzdaki öğrencilerin en çok "aile kurumuna önem verme" değerini önemsedikleri görülmektedir. İkinci olarak en çok tercih ettikleri değer "namuslu olmak" değeridir. Öğrenciler tarafından 3.sırada "âdil olmak", 4. sırada "güvenilir olmak" ve 5.sırada "dürüstlük" değeri en çok tercih almıştır. Öğrenciler tarafından seçilen diğer değerler sırasıyla, saygı, güven, sevgi, bağımsızlık, kardeşlik, sözünde durmak, samimiyet, doğruluk, sağlıklı olmaya önem verme, hoşgörü, emanete riayet etmek, bilimsellik, hakikat sevgisi, vatanseverlik, temizlik, sabır, alçak gönüllülük, çalışkanlık, dayanışma, duyarlılık, yardımseverlik, sorumluluk, fedakârlık, cömertlik, yumuşak huyluluk değerleriyken; öğrencilerin en az "misafirperverlik" değerlerini önemsedikleri daha sonra bu değeri kanaat, estetik duyarlılık, ölçülülük ve paylaşımçı olmak değerlerinin takip ettiği görülmektedir.

Tablodaki bulgularda öne çıkan durum "aile kurumuna önem verme" değerinin öğrenciler tarafından en çok tercih edilen ve birinci sırada önemli görülen değer olmasıdır. Bu değer, öğrencilerin %47,5'i (320 kişi) tarafından ilk beş tercihten birine yerleştirilmiş ve bu öğrencilerden 200'ü için birinci sırada tercih edilmiştir. Örneklem grubumuzda karşılaşılan bu durumu çalışmanın Türk kültüründe gerçekleştirilmesi ile ilişkilendirmek mümkündür. Çünkü Türk kültüründe aile kurumunun incelendiği sosyolojik araştırmalarda toplumun çoğunluğu tarafından aile kurumunun mutluluğunun başlıca kaynaklarından biri olarak görüldüğüne ve bu kurumun devamını sağlamak üzere evliliğin arzulanan ve onaylanan bir olgu olarak değerlendirildiğine

¹⁸ İlgili değer sıralamalarında oluşan kayıplar farklı öğrencilerin farklı sırayı boş bırakmasıyla oluşmuş ve dolayısıyla veri kaybının olduğu formlar araştırmanın dışında bırakılmamıştır.

dikkat çekilmektedir.¹⁹ Söz konusu durumun kültürden kültüre değişebilirliğine ve aile değerlerine bağlılığın batılı ve batılı olmayan ülkeler arasında farklılık gösterdiğine dikkat çeken araştırmalara da rastlanılmıştır.²⁰

Örneklem grubumuz tarafından aile kurumunun bu kadar önemsenmesinin nedenini, öğrencilerin üyesi oldukları toplumun kültür kodlarının yanı sıra sahip oldukları karakteristik özellikleriyle de ilişkili yorumlamak mümkündür. Çünkü bu kapsamdaki araştırmalarda üstün yeteneğe ya da başarıya sahip olan çocukların yetişkinlik çağlarında, evlenme oranlarında normale aykırı bir durumla karşılaşmadığı hatta boşanma oranlarının normal popülasyondan daha düşük olduğuna dikkat çekilmektedir.²¹ Yapılan araştırmalarda, yüksek sosyal ilgi sahibi kişilerin hayat gayelerinin maddi değerlerden ziyade mutlu bir aile kurmak ve bunu devam ettirmek, bir toplumun liderliğini üstlenmek, sosyal ve ekonomik adaletsizliklerle savaşıp onları düzeltmek olduğu belirtilmektedir.²² Üstün zekâlı öğrenciler özelinde yapılan çalışmalarda da bu bireylerin yaşam amaçlarının arasında toplumsal iyiyi ve faydayı sağlamak olduğuna dikkat çekilmektedir.²³ İlgili literatürde dikkat çeken bu hususların örneklem grubundaki öğrencilerin aile kurumuna önem verme değerini incelemeleri açısından karşılık bulduğu söylenebilir.

Öğrenciler tarafından ikinci sırada en çok tercih alan “namuslu olmak” değeri öğrencilerin %35,6’sı (240) tarafından ilk beş tercihten birine yerleştirilmiş ve bu değer öğrencilerden 81’i için en önemli değer olduğu ortaya çıkmıştır. Nitekim örneklemimizdeki öğrenciler tarafından aile kurumundan sonra en çok namus kavramının önemsenmesinin üyesi oldukları kültür kodları etrafında da irdelemek mümkündür. Sosyal psikoloji çalışmalarında bu iki değer birbirleriyle yakın ilişkisine dikkat çekmesi açısından Güngör’ü bu kapsamda zikretmek mümkündür. Güngör’e göre toplumumuzda ahlak ve namus kavramları birbiri yerine kullanılacak kadar yakın görülse de esasında namus kavramı cinsel ahlak ile sınırlıdır ve cinsel ihtiyaçların karşılanması, cinsel davranışların düzenlenmesi ve böylece toplumsal huzurun sağlanmasındaki rolünden dolayı daha çok aile değeri ile yakın ilişkilidir.²⁴ Güngör’ün namus kavramını, cinsel ahlak ve dolayısıyla bireyin cinsel yönelimleri ve bunların belli bir değer sistemi içerisinde yönetebilmesi açısından aile kavramı ile ilişkilendirdiği bu açıklaması, öğrenciler tarafından aile ve namus değerlerinin ardışık bir şekilde tercih edilmesinin irdelenmesine imkan vermektedir.

¹⁹ Yadigar Aluş - Suzan Selçukkaya, “Türk Ailesinde Mutluluk Algısı ve Değerleri”, *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi (SKAD)* 1/2 (2015), 151-175.

²⁰ Çiğdem Kağıtçıbaşı, *İnsan Aile Kültürü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990), 22-23.

²¹ Murat Gökdere - Salih Çepni, “Üstün Yetenekli Çocuklara Verilen Değerler Eğitiminde Öğretmenin Rolü”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/2 (2003), 95.

²² Alfred Adler, *Sosyal Roller ve Kişilik*, çev. Turhan Yörükkan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), 56.

²³ Nur Demirbaş Çelik - Hüseyin Mertol, “Gifted Students’ Purpose in Life”, *Universal Journal of Educational Research* 6/1 (2018), 2210.

²⁴ Erol Güngör, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2008), 35-37.

Öğrenciler tarafından üçüncü sırada en çok önemsendiği anlaşılan “âdil olma” kavramı, öğrencilerin %27,9’u (188 kişi) tarafından ilk beş tercihten birine yerleştirilmiş ve bu öğrencilerden sadece 19’u için ilk sırada gelen bir değer özelliğindedir. Az sayıda öğrenci için ilk sırada yer alan bir değer olsa da, bütün değerler arasında üçüncü sırada en çok önemsenen bir değer oluşu öğrenciler tarafından kayda değer bir düzeyde önemsendiğini ortaya çıkarmaktadır. “Âdil olma” değerinin örneklem grubumuzdaki öğrenciler tarafından en çok tercih alan beş değerden biri olması ise, araştırmamızda beklenen sonuçlardan biridir. Nitekim zekâ düzeyi yüksek çocukların güçlü bir adalet duygusuna sahip oldukları yapılan araştırmalarca da ifade edilmektedir. Bu öğrencilerin gözlem yapabilme, sorgulamada bulunabilme ve üst düzey düşünebilme becerilerinin gelişkin olduğu; dolayısıyla eşitsizlikleri, adil olmayan uygulamaları, çifte standartları fark edebildikleri ve söz konusu bu durumlara karşı duyarlı olabildikleri belirtilmektedir.²⁵

Öğrenciler tarafından dürüstlük kavramının en çok tercih alan beş değerden biri olması, araştırma grubumuzun özelliklerini yansıtan bir diğer unsur olarak değerlendirilebilir. Nitekim ilgili literatürde üstün yeteneklere sahip çocukların doğruluk ve dürüstlikle ilgili kaygılarının da yüksek olduğuna ilişkin atıflarla karşılaşmaktadır²⁶ Örneklem grubundaki öğrencilerin en çok önemsedikleri beş değer *aile kurumuna önem verme, namuslu olmak, âdil olmak, güvenilir olmak ve dürüstlük* olduğunun ortaya çıkması araştırma bulgularımızın tutarlılığını göstermesi açısından kayda değerdir. Nitekim genel popülasyona göre üstün yeteneklere sahip öğrencilerin karakteristik olarak güven, aile, doğruluk ve dürüstlük gibi ahlakî özelliklerinin gelişkinliğine ilgili literatürde de dikkat çekilmiştir. Örneklem grubundaki öğrencilerin üstün zekâlı olduklarına dair bir dayanak söz konusu olmamakla birlikte akademik alanda üstün başarı gösterdikleri ve dolayısıyla zihinsel alanda yüksek bir potansiyele sahip oldukları ön görülebilir. Nitekim zeka düzeyi ile ahlakî muhakeme gücü arasında pozitif bir ilişkinin olduğuna dikkat çeken araştırmalara da rastlamak mümkündür.²⁷

Çocuğun ahlakî değerlerinin zekâ merkezli irdelendiği literatür irdelendiğinde araştırma bulgularımızın desteklendiği görülmektedir. Bu bağlamda aile yaşantısı ve zekâ düzeyi açısından iyi nitelikleri sahip öğrencilerde ahlakî değerlerin de

²⁵ Kenneth V Mull, *The Religious Education of The Gifted* (Northwestern University, Unpublished Doctoral Thesis, 1962); Turgay Gündüz, “Üstün Zekâlı Çocuklarda Ahlak Gelişimi ve Eğitimi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2010), 164.

²⁶ Mull, *The Religious Education of The Gifted*; Hayati Hökelekli - Turgay Gündüz, “Üstün Yetenekli Çocukların Değer Yönelimleri ve Eğitimleri”, *Değerler ve Eğitimi Uluslararası Sempozyumu 26-28 Kasım 2004*, ed. Recep Kaymakcan (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2007), 371-398; Hayati Hökelekli - Turgay Gündüz, “Üstün Yetenekli Çocukların Karakter Özellikleri ve Değerler Eğitimi”, *Üstün Yetenekli Çocuklar Bildiriler Kitabı*, ed. Adnan Kulaksızoğlu - vd. (İstanbul: Çocuk Vakfı Yayınları, ts.), 131-144.

²⁷ George G Bear, “Moral Reasoning, Classroom Behavior”, *Journal for the Education of the Gifted and, The Intellectually*, (1983), 111-119.

gelişkinliğine olabileceğine ilişkin referanslarla karşılaşmıştır. Çocuk ve ergenlerin davranışlarının incelendiği bir araştırmada bir grup öğrenciye gözetildikleri hiç belli ettirilmeden kopya çekme imkânı verilmiştir. Bu kapsamda kendilerine daha önce oldukları sınav kağıtları gözden geçirildiği ve numara bile verildiği halde sanki hiç bakılmamış gibi tekrar dağıtılmış ve kendi kâğıtlarını kendilerinin numaralandırmaları istenmiştir. Bu takdirde cevaplarında değişiklik yapanların veya yanlışlarını düzelterenlerin namuslu olmadığına hükmedilmiştir. Bir diğer araştırmada da öğrencilerin sınav kâğıtları kasıtlı bir şekilde yaptıkları yanlışlar düzeltilerek yani yanlışların bazılarını doğru, doğruların da bazılarını yanlış çıkararak kendilerine geri verilmiş ve öğrencilerin aldıkları tavırlar incelenmiştir. Bunun sonucunda hile derecesinin birkaç faktör ile doğrudan doğruya ilgili olduğu ortaya koyulmuştur. Buna göre zekâ düzeyi yüksek öğrencilerin daha düşük zekâ düzeyine sahip olan öğrencilere göre daha az kopya ettikleri anlaşılmıştır. Bu kapsamda ayrıca çocukların geldikleri ailelerin ekonomik ve kültürel durumuyla namusluluk arasındaki ilişkinin yine yüksek olduğu anlaşılmıştır. Yani eğer çocuk zekiye ve iyi bir aileden geliyorsa onun hileye başvurması ihtimalinin de zayıfladığı sonucuna ulaşılmıştır.²⁸

Öğrenciler tarafından en çok önemsenen beş değere ve bunların ilgili literatür etrafında irdelenmesine yer verdikten sonra en az önemsenen değerlerin hangileri olduğuna dikkat çekilebilir. Tablo 2'ye göre öğrencilerin en az "misafirperverlik" değerini önemsedikleri, daha sonra sırasıyla kanaatkârlık, estetik duyarlılık, ölçülülük, paylaşımcı olmak değerlerinin dikkatlerini çekmekte zayıf kaldığı anlaşılmaktadır. Bu kapsamda öğrenciler tarafından en az tercih edilen "misafirperverlik" değeri ve yine birinci sıraya yerleştirilme bakımından zayıf kalan "paylaşımcı olmak" değerine dikkat çekilebilir. Birbiriyle yakın ilişkili bu iki değer öğrenciler tarafından oldukça geride kalan bir değer grubunda yer almasının nedeni, günümüz dünyasında genel olarak bireyciliğin artması ve kolektif bir yaşam tarzının zayıflaması etrafında açıklanabilir. Birçok araştırmacı tarafından Türkiye genel itibarıyla hala toplulukçu bir kültürle nitelendirilse de kentsel yaşamın yoğun olduğu yerlerde ya da eğitim düzeyinin yüksek olduğu gruplarda bireyciliğin öncelendiği yaşam biçimleri dikkat çekmektedir.²⁹

Tablo 2'de en az önemsenen beş değerden biri olan "kanaatkârlık" değeri, 674 öğrenciden 13'ünün ilk beş tercihi arasında yer alabilmiştir. Bu 13 öğrenciden ise sadece biri tarafından ilk sırada tercih edilmiştir. Bu durumun günümüz gençliği arasında yoğun olarak karşılık bulacağı ön görülebilir. Nitekim son dönemde teknolojiye gelişimlerle birlikte kitle iletişim araçlarındaki yeniliklerin ivme kazandığı ve sosyal medyanın toplumun bütün kesimini kuşattığı aşikârdır. Ancak insan; fizyolojik, psikolojik ve sosyo-kültürel gibi özellikler bakımından farklı gelişim dönemlerinden geçmekte ve dolayısıyla farklı ilgilere, ihtiyaçlara ve beklentilere

²⁸ Luella Cole - John J.B. Morgan, *Çocukluk ve Gençlik Psikolojisi*, çev. Belkıs Halim Vassaf (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1985), 367-369.

²⁹ Bayramali Nazıroğlu - vd., "Temel Ahlakî Değerler", *Teoriden Pratiğe Değerler Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016), 229.

sahip olabilmektedir. İnsanın bu özellikleri bakımından değişiminin daha görünür olduğu dönemlerden biri de gençlik dönemidir. Bu dönemde kişilerin değişime ve yeniliğe daha açık oldukları ancak bu süreçleri daha kontrolsüz yaşayabildikleri çünkü bireyin yaşam formunu düzenlemede hem içsel hem dışsal denetim unsurlarına karşı daha dirençli olduğu bilinmektedir. Bu bağlamda teknolojik gelişmelerin ve bu yöndeki aygıtların dayattığı kültüre gençlerin daha savunmasız kaldığı söylenebilir.

Tüketim kültürünün bir hedefi olarak gençliğin ele alındığı araştırmalarda gençliğin içerisinde bulunduğu durumun kanaatkarlık değeriyle ilişkili olarak tartışıldığı görülmektedir. Bu kapsamda dikkat çekilen husus tüketen bir gençlikten üretken bir gençliğe geçebilmede kanaatkarlık değerinin kazandırılması ve bu değer toplumdaki canlı tutulmasının etkili olabileceğidir.³⁰ Özetle tüketim kültürünün genel popülasyonda olduğu gibi akademik alanda üstün başarı göstermiş ve dolayısıyla üretken bir birey olmaya aday bu gençliği de etkisinde tuttuğu ve kanaatkarlık değerlerini zayıflattığı belirtilebilir. Dolayısıyla çocuklar ve gençler başta olmak üzere insanımıza kanaatkârlık değerini önceleyen ve pekiştiren bir eğitim anlayışının kazandırılması genel olarak önemli olmakla birlikte³¹ bu çocuklar için üzerinde düşünülmesi elzemdir.

Az sayıda öğrenci tarafından tercih edilen ve dolayısıyla öğrenciler tarafın zayıf düzeyde önemsendiği anlaşılan “estetik duyarlılık” kişinin sanatsal aktivitelere yönelmesi ile yakın ilişkilidir. Çünkü sanat, yaratıcılık çabasında bulunabilme ve estetik bir kaygıya sahip olabilme çerçevesinde ortaya çıkmaktadır. Sanatın ve yaratıcı düşünmenin önemli bir bileşeni olarak estetik duyarlılık, bireye üretken olma ve çevresindeki güzellikleri algılama hatta güzel yazı yazma, etkili konuşma ve nezaketli davranışlar sergileme gibi hayatının her alanında kazanımı olan bir değerdir.³² Akademik başarısı yüksek bu öğrencilerin yönelecekleri meslek fark etmeksizin estetik bilinç kazanmalarının hayatlarının bütün alanlarında tecrübe edecekleri duygu, düşünce ve davranışları üzerinde kendisini göstereceği bu kapsamda söylenebilir.

Tablo 2’de öğrenciler tarafından en az önemsenen bir diğer değer olarak “ölçülülük” kavramı dikkat çekmektedir. Ölçülülük, İbn Sina tarafından ifrat ve tefrit kutuplarının kesiştiği “orta yol” olarak anlamlandırılmaktadır. İbn Sina’ya göre ölçülülük, zıt davranışların ortasındaki noktadır ki ahlak da bu orta yolu yakalamaktan geçer. Örneğin adalet duygusunun temeli de orta yol melekesine dayanmaktadır. Çünkü ona göre ahlakî eylem açısından adalet, zulüm yapmak ile

³⁰ Muhammet Ali Köroğlu, “Tüketim Kültürünün Gençliğe Etkisi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi* 2/4 (2014), 254-269.

³¹ Nazıroğlu - vd., “Temel Ahlakî Değerler”, 234.

³² Nurcan Özbal - Dr İsmail Aydoğan, “Eğitimde Estetiğin Gerekliği ve Oluşumu Üzerine Bir İnceleme”, *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/2 (2017), 12.

zulüm görmek arasında kalan orta yoldur.³³ İbn Sina'nın ölçülülük kavramına ilişkin bu yaklaşımından hareketle, ölçülülük değerinin bütün ahlakî fiillerimizi etkilediği söylenebilir. Çünkü fazilet aslında biri aşırılık diğeri eksiklik olan iki kötünün ortasıdır. Bu durum ise hem fiillerle hem de duygularla ilgilidir. Örneğin özgüven duygusunun aşırı olması halinde atılganlık, zayıf olması halinde korkaklık ortaya çıkmaktadır. Atılgan ve korkaklık davranışının ortasında ise cesaret değeri yer almaktadır.³⁴

Yukarıdaki bulgular ve bu yöndeki açıklamalar bir bütün olarak dikkate alındığında öğrencilerin değer yönelimlerinin içerisinde buldukları kültür kodları, modern dünyanın dayatmaları ve kendilerine özgü bazı özelliklerinden (akademik başarısı yüksek olması ve dolayısıyla genel zihinsel yetenek alanında gelişkin bir potansiyele sahip olabilmelerinden) etkilendiğini ortaya çıkmaktadır. Öğrencileri kuşatan içsel ve dışsal bu faktörlerin onlarda bazı değerlerin güçlü olmasına imkân sağlamışken bazı değerlerin de bunların gerisinde kalmasına kapı araladığı söylenebilir. Ancak bütün değerlerin birbirini tamamladıkları, kaynaşık oldukları ve birbirlerini etkiledikleri bir gerçekliktir. Öğrencilerin değer yönelimlerinde belirgin farkın olması değerler arasındaki bu ilişkinin öğrenciler tarafından anlaşılması ihtiyacını ortaya çıkardığı söylenebilir. Her bireyin farklı temel değerlerinin olması elbette doğal karşılanmaktadır. Burada dikkat çekilmek istenen husus öğrencilerin değer yönelimi arasındaki uçurumdur. Örneğin aile kurumuna önem verme 706 öğrenciden 320'si için ilk beş değer arasında yer alarak 200 öğrenci tarafından birinci sıraya yerleştirilmiştir. Buna karşın paylaşma duygusu ise 706 öğrenciden 22'si için ilk beş değer arasında yer alarak; sadece bir öğrenci tarafından birinci sıraya yerleştirilmiştir. Aslında aile demek fedakârlık demektir, hayatı maddi-manevi değerleriyle paylaşmak demektir. Bugün belki de aile kurumundaki sarsıntıların önemli nedenlerinden biri de paylaşma duygusundaki eksikliklerden ileri gelmektedir. Dolayısıyla öğrencilerin bazı değerlere ilişkin eğilimlerinin zayıf kalması, diğer temel değerlerinin devamı ve yaşanabilirliğinin sekteye uğraması için de bir tehlike oluşturduğu söylenebilir. Bu bağlamda öğrencilerde güçlü olan değerlerin devamını ve zayıf olan değerlerin güçlendirilmesini sağlayabilmek üzere değerler arasındaki ilişkinin merkeze alınarak öğretimini gerektirdiği söylenebilir.

³³ Abdurrahman Dodurgalı, *İbn Sina Felsefesinde Eğitim* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1995), 132-133.

³⁴ Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 24.

Tablo 3: Öğrencilerin En Çok Önemsedikleri Beş Değer Sıralamalarının Cinsiyet Değişkenine İçin Çoklu Yanıtların Analizi ve Ki-Kare Testi Sonuçları

Değerler	Toplam Tercih Edilme	Kız Öğrenciler İçerisinde Tercih Edilme		Erkek Öğrenciler İçerisinde Tercih Edilme		Daha Çok Hangi Cinsiyet Tarafından Tercih Aldığı
	N	N	%	N	%	
Aile kurumuna önem verme	320	179	50,1	141	44,5	Kızlar
Namuslu olmak	240	124	34,7	116	36,6	*
Âdil olma	188	100	28,0	88	27,8	*
Güvenilir olmak	181	95	26,6	86	27,1	*
Dürüstlük	168	89	24,9	79	24,9	*
Saygı	164	95	26,6	69	21,8	Kızlar
Güven	151	101	28,3	50	15,8	Kızlar
Sevgi	149	100	28,0	49	15,5	Kızlar
Bağımsızlık	144	68	19,0	76	24,0	Erkekler
Kardeşlik	140	60	16,8	80	25,2	Erkekler
Sözünde durmak	131	63	17,6	68	21,5	Erkekler
Samimiyet	114	72	20,2	42	13,2	Kızlar
Doğruluk	111	62	17,4	49	15,5	*
Sağlıklı olmaya önem verme	107	59	16,5	48	15,1	*
Hoşgörü	101	52	4,6	49	15,5	*
Emanete riayet etmek	79	34	9,5	45	14,2	Erkekler
Bilimsellik	78	29	8,1	49	15,5	Erkekler
Hakikat sevgisi	74	38	10,6	36	11,4	*
Vatanseverlik	68	27	7,6	41	12,9	Erkekler
Temizlik	68	38	10,6	30	9,5	*
Sabır	60	26	7,3	34	10,7	Erkekler
Alçak gönüllülük	56	31	8,7	25	7,9	*
Çalışkanlık	54	25	7,0	29	9,1	*
Dayanışma	51	20	5,6	31	9,8	Erkekler
Duyarlılık	50	33	9,2	17	5,4	Kızlar
Yardıms severlik	48	25	7,0	23	7,3	*
Sorumluluk	46	31	8,7	15	4,7	Kızlar

Fedakârlık	43	25	7,0	18	5,7	*
Cömertlik	37	12	3,4	25	7,9	Erkekler
Yumuşak huyluluk	25	15	4,2	10	3,2	*
Paylaşımçı olmak	22	11	3,1	11	3,5	*
Ölçülülük	18	9	2,5	9	2,8	*
Estetik duyarlılık	15	7	2,0	8	2,5	*
Kanaat	13	5	1,4	8	2,5	*
Misafirperverlik	4	2	0,6	2	0,6	*
Toplam	3318	357	—	317	—	—

* işareti kızlar ve erkekler tarafından eşit ya da yakın sayıda tercih alan değerler için kullanılmıştır.

Tablo 3'te her bir değer öğrencilerin geneli tarafından ilk beş tercihten birine yerleştirilme durumunun yanı sıra her bir değer cinsiyete göre tercih edilmesine ilişkin sayı ve oranlar verilmiştir. Böylece her bir değer hangi cinsiyet tarafından daha çok önemsendiği de ortaya çıkmıştır. Yapılan bu karşılaştırma sonucunda kızların; aile kurumuna önem verme, saygı, güven, sevgi, samimiyet, duyarlılık ve sorumluluk değerlerini erkeklere göre daha çok önemsediklerine ulaşılmıştır. Erkeklerin ise; bağımsızlık, kardeşlik, sözünde durma, emanete riayet etme, bilimsellik, vatanseverlik, sabır, dayanışma ve cömertlik değerlerini kızlara göre daha çok önemsedikleri sonucuna varılmaktadır. Bunlar dışındaki diğer değerlerin ise kızlar ve erkekler tarafından yakın ya da eşit derecede önemsendiği açığa çıkmıştır.

Yapılan araştırmalar, bireylerin yalnızca farklı kültürlerde değil belli bir zaman diliminde ve aynı kültür içerisinde bile cinsel rollerine bağlı olarak farklı davranış ve eğilimlere sahip olduklarını ortaya koymuştur. 110 farklı kültür üzerinde 4-5 yaş ile ergenlik dönemi aralığındaki çocukların incelendiği bir araştırmada çocukta cinsiyet farklılıklarının davranışları üzerinde çok da belirleyici olmadığına dikkat çekilmiştir. Dahası bu durumun özellikle ergenlik dönemiyle birlikte gözlemlenmeye başladığı ve cinsiyet farklılıklarının biyolojik nedenlerden çok kültürel etkenlere bağlı olduğu belirtilmiştir.³⁵ Bu bağlamda kız ve erkek çocuklara küçük yaşlardan itibaren verilmiş olan farklı sosyal rollerin ve farklı sosyokültürel beklentilerin, erkek ve kadın kişiliklerinin farklılaşmasında temel unsurlardan biri olduğu çıkarılabilir.³⁶

Konuyu araştırma bulgularımız etrafında tartışmak üzere tablo 3 incelendiğinde, kızların sorumluluk değerini veya sevgi değerini, erkeklere göre daha çok önemsedikleri görülmüştür. İlgili literatürde de söz konusu bulgularımızı destekleyici açıklamalara rastlanıldığı belirtilmelidir. Bu bağlamda kadınların yetişkin hayatta değer hiyerarşilerinde sevginin ağırlık taşıdığına³⁷ veya kızların

³⁵ Fatma Başaran, *Psiko- Sosyal Gelişim* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1992), 22.

³⁶ Adler, *Sosyal Roller ve Kişilik*, 160.

³⁷ Meral Çileli, *Ahlak Psikolojisi ve Eğitimi* (Ankara: V Yayınları, 1986), 84.

başkaları için daha fazla sorumluluk duyduklarına ve daha fazla anne gibi hareket ettiklerine³⁸ ilişkin farklı araştırma bulgularına rastlanmıştır. Dahası Kohlberg'in Ahlak Gelişim Teorisi'ne ilişkin literatür de bu kapsamda dikkat çekicidir. Kohlberg, Ahlak Gelişim Teorisi'ne ilişkin araştırmasında en gelişmiş ahlak prensibi olarak "adalet" kavramını almış ve erkeklerin bu ilkeye kadınlara göre daha kolay ulaşabildiklerini ileri sürmüştür. Bu durumu ise kadınların kişilerarası temel ilişkileri incelemeleri ve dolayısıyla ahlakî karar almada erkeklere göre daha zayıf kalmalarıyla ilişkilendirerek savunmuştur. Kohlberg'in bu iddiası cinsiyet yanlılığı barındırması yönüyle eleştiri almış ve bu yönde birçok araştırmanın yapılmasına kapı aralamıştır. Bu kapsamda öncelikle Kohlberg'in "adalet" ilkesini en gelişmiş ahlak prensibi almasının kadınların ahlakî gelişimlerini belirlemede kadınları için bir dezavantaj oluşturduğuna dikkat çekilmiştir. Nitekim bu araştırmalarda kadınların değer hiyerarşilerinde sevgi, merhamet ve sempati gibi değerlerin daha ağırlıklı yer aldığına da ulaşılmıştır.³⁹

Tablo 3'te yer alan bulgular kapsamında üzerinde düşünülmesi gereken bir diğer husus vatanseverlik değerinin erkekler tarafından daha çok önemsenmesidir. Bu da toplumsal hayatta ülke topraklarının korunması ve vatandaşlık ödevlerinden biri olan askerlik gibi hizmetlerde erkeklerin sorumlu tutulmasıyla ilişkili düşünülebilir. Bu durum da kültür kodlarının cinsel roller üzerindeki belirleyiciliğini gösteren bir diğer önemli bulgudur. Tablodaki bulgularda görülen önemli farklılıklardan bir diğeri de erkeklerin kızlardan daha çok "sözünde durmak" değerini önemsemeleridir. Nitekim bu durum da erkek egemen bir coğrafya ve kültürle ilişkili açıklanabilir. Toplumda yaygın olarak kullanılan "erkek sözü" veya "söz namustur" yargıları da dikkate alındığında kültür kodlarımızda sözünde durmak değerinin erkek bireylerle özdeşleştirildiği söylenebilir. Dahası verdiği sözü tutmayan erkeklere namuslu adam gözüyle bakılmadığı düşüncesinin hâkim olduğu toplumumuzda erkek bireyler üzerinde bu anlamda kültürel bir baskının varlığından bile bahsedilebilir.

Özetle akademik alanda üstün başarı gösteren öğrencilerin cinsiyetlerine göre değer yönelimleri üzerinde kültür kodlarının belirleyici olduğu görülmüştür. Bu durum akademik başarısı yüksek öğrencilerin cinsiyetlerine göre değer yönelimlerinin genel popülasyona benzerlik gösterdiği ve kapsamdaki kuramsal bilgilerin bu öğrenciler için de geçerliliğini koruduğu söylenebilir. Dahası İpek tarafından üstün zekâlı öğrenciler özelinde gerçekleştirilen araştırmada bu öğrencilerin toplumda hakim olan kültüre duyarlı ve saygılı oldukları ortaya çıkmıştır. Hatta İpek, bu öğrencilerin din referanslı bir kültürün salt alıcısı olmadıklarına, anlamını keşfetmek üzere sorguladıklarına ve bilinçli bir şekilde

³⁸ Adler, *Sosyal Roller ve Kişilik*, 152.

³⁹ Çileli, *Ahlak Psikolojisi ve Eğitimi*, 85; Semra Çinemre, "Kohlberg'in Ahlak Gelişim Teorisine Yönelik Bazı Eleştiriler", *Değerler Eğitimi Dergisi*, (2014), 69-99.

taşıyıcılığını üstlendiklerine ulaşmıştır.⁴⁰ Bu durum akademik başarısı yüksek öğrencilerin ya da daha özel olarak genel zihinsel yetenek alanında gelişmiş bir potansiyele sahip öğrencilerin değer yönelimlerinde geleneksel kültürün etkisine açık olduklarını ve üyesi oldukları toplum tarafından kendilerine biçilen rolleri üstlendiklerini göstermesi açısından önemlidir.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Değerler eğitimi okul öncesinden başlayarak örgün ve yaygın bütün eğitim kurumlarının her kademesinde gerçekleştirilmesi beklenen temel hedeflerden biridir. Geçmişten süregelen ahlak-din ve değer arasındaki güçlü ilişki, doğal olarak din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin sadece din öğretimi yönüyle değil aynı zamanda ahlak ve değer eğitimi yönüyle de dikkate alınmasına zemin hazırlamıştır. Nitekim 2005'te ortaöğretim düzeyindeki öğrenciler, 2006'da ise ilköğretim düzeyindeki öğrenciler için din kültürü ve ahlak bilgisi öğretim programları güncellenmiş ve bu programlarda değer öğretimine doğrudan yer verilmiştir. Söz konusu güncelleme din-ahlak ve değer arasında var olan bu ilişkiyi din kültürü ve ahlak bilgisi dersi çerçevesinde belirginleştirmiş ve bu yöndeki işlevselliğini arttırmıştır. Bu araştırmanın amacı da akademik başarısı yüksek öğrencilerin din kültürü ve ahlak bilgisi dersi çerçevesinde değer yönelimlerini tespit etmek ve bu konudaki eğitsel ilgi ve ihtiyaçlarını tartışmaktır. Araştırmada bu kapsamda ulaşılan sonuçlar ve bu sonuçlara dayalı olarak geliştirilen öneriler şöyledir:

Öğrencilerin en çok önemsedikleri beş değer, birinci sırada "aile kurumuna önem verme" daha sonra sırası ile namuslu olmak, âdil olmak, güvenilir olmak ve dürüstlük değerleridir. Öğrencilerin "aile kurumuna önem verme, namuslu olmak, âdil olmak, güvenilir olmak ve dürüstlük" değerlerini öncelikle anlamlandırmak üzere ilgili literatür incelendiğinde bilişsel alanda gelişkin bir potansiyele sahip öğrencilerin *aile kurumuna önem verme, namuslu olmak, âdil olmak, güvenilir olmak, doğruluk, dürüstlük gibi* ahlakî özelliklerinin de gelişkin olduğuna ilişkin referanslarla karşılaşmıştır. Öğrencilerin bu değerlere karşı yoğun duyarlılıklarının tespiti öğrenme ortamlarında bu öğrencilerin tanınması açısından kayda değerdir. Öğrenme ortamlarının yürütücüleri olarak öğretmenlerin öğrencilerin ahlakî değer duyarlılıkları konusunda farkındalığa sahip olmaları, öğrencilerin bu yöndeki sınıf içi davranışlarını anlayabilme ve bunlara uygun eğitsel yaklaşım geliştirme noktasında kendilerine katkı sağlayacaktır. Öğrencilerin "aile kurumuna önem verme, namuslu olmak, âdil olmak, güvenilir olmak ve dürüstlük" değerlerine ilişkin yoğun bir duyarlılığa sahip olmalarının ilgili literatürde karşılık bulması açısından da söz konusu bulgunun önemine dikkat çekilmelidir. Çünkü bu durum bir taraftan bilişsel alan özelliklerinin öğrencilerin ahlakî değer yönelimleri üzerinde belirleyici olduğunu

⁴⁰ Yasemin İpek, *Üstün Zekalı Öğrencilerin Din Öğretiminde Öğrenme Davranışları* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2021), 195-204.

araştırmamız kapsamında da doğrulamış öbür taraftan araştırma bulgularımızın diğer araştırma sonuçlarıyla tutarlılığını ortaya koymuştur.

Öğrenciler tarafından en az önemsenen beş değer ise misafirperverlik başta olmak üzere sırasıyla kanaatkarlık, estetik duyarlılık, ölçülülük ve paylaşımcı olmak şeklindedir. Bu bağlamda dikkat çekilmesi gereken husus öğrencilerin çoğunluğu tarafından yönelinen ve uzak kalınan değerlerin ortak olduğudur. Her bireyin ya da benzer özelliklere sahip bir grubun temel değerlerinin olması elbette olağandır. Ancak bütün değerlerin birbirini tamamladıkları, birbirinden bağımsız olmadıkları, birbirlerini besledikleri ve etkiledikleri de bir gerçekliktir. Değerler arasındaki bu güçlü ilişkinin öğrenciler tarafından anlaşılmasının önemli bir ihtiyaç olduğu belirtilmelidir. Nitekim öğrencilerin bugünün yaşam formundan kaynaklı bazı değerlere uzak durması, diğer temel değerlerinin devamının ve yaşanabilirliğinin sekteye uğraması için de bir tehlike oluşturmaktadır. Bu bağlamda öğrencilerde güçlü olan değerlerin devamını ve zayıf olan değerlerin güçlendirilmesini sağlayabilmek üzere değerler arasındaki ilişkinin merkeze alınarak öğretimini gerektirdiği söylenebilir.

Öğrencilerde misafirperverlik ve paylaşımcı olmak değerlerinin zayıf olması genel olarak toplumda kolektif yaşam formunun azalması ve dolayısıyla kolektiflik duygusunun zayıflaması ile ilişkili görülebilir. Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretim süreçlerinde öğrencilerde misafirperverlik ya da paylaşımcı olmak gibi değerlerin canlanması için kolektif yaşam tarzının bireysel, toplumsal ve evrensel kazanımlarına dikkat çekilebilir. Dahası bu öğrencilerin din kültürü ve ahlak bilgisi programlarının bir parçası olarak sosyal sorumluluk faaliyetlerinde bulunmaları ve bu yönde proje süreçlerine dahil edilmelerinin önem ve imkânı üzerinde düşünülmelidir. Akademik başarısı yüksek bu öğrencilerin toplumun önde gelen mesleklerinde bulunabilme potansiyelleri dikkate alındığında sosyal sorumluluk kazanmalarının bireysel ve toplumsal açıdan kritik bir önem taşıdığı söylenebilir. Akademik başarısı yüksek okulların genel içinde sayıca az bir orana sahip olmaları dikkate alındığında bu öğrenciler için sosyal sorumluluk etkinliklerinin düzenlenmesi ve bu yöndeki deneyimlerinin artırılması da imkân dahilinde değerlendirilebilir.

Öğrencilerin değerleri önemseme düzeylerinin, cinsiyete göre bazı değerlerde değişiklik gösterdiğine ulaşılmıştır. Buna göre kızların; aile kurumuna önem verme, saygı, güven, sevgi, samimiyet, duyarlılık ve sorumluluk değerlerini erkeklere göre daha çok önemsedikleri; erkeklerin ise; bağımsızlık, kardeşlik, sözünde durma, emanete riayet etme, bilimsellik, vatanseverlik, sabır, dayanışma ve cömertlik değerlerini kızlara göre daha çok önemsedikleri tespit edilmiştir. Bunlar dışındaki diğer değerlerin ise kızlar ve erkekler tarafından yakın ya da eşit derecede önemsendiği ortaya çıkmıştır. Nitekim toplumsal kültür kodlarının bilişsel alanda gelişkin bir potansiyele sahip bu öğrencilerin cinsel rolleri üzerinde de belirleyici olduğu söylenebilir. Bu durum akademik alanda başarılı öğrencilerin cinsiyetlerine göre değer yönelimlerinin genel popülasyona benzerlik gösterdiği ve kapsamdaki kuramsal bilgilerin bu öğrenciler için de geçerliliğini koruduğu söylenebilir. Bu

durum akademik başarısı yüksek öğrencilerin değer yönelimlerinde kültür kodlarının etkili olduğunu ve dolayısıyla üyesi buldukları toplumda kendilerine biçilen rolleri üstlenebildiklerini göstermesi açısından önemlidir.

KAYNAKÇA

Adler, Alfred. *Sosyal Roller ve Kişilik*. çev. Turhan Yörükán. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.

Akkurt, Selim - Boratav, Olcay. "Neden Sanat Eğitimi?" *Uluslararası Eğitim Araştırmacıları Dergisi* 1/1 (2018), 54-60.

Altıntaş, Muhammed Esat. *Öğretmenler Gözüyle Değerler Eğitimi*. İstanbul: Mostar Basım Yayın Dağıtım, 2016.

Aluş, Yadigar - Selçukkaya, Suzan. "Türk Ailesinde Mutluluk Algısı ve Değerleri". *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi (SKAD)* 1/2 (2015), 151-175.

Atabay, Nevbahar. "Üstün Yetenekli Olan ve Olmayan Ergenlerin Algıladıkları Anne ve Baba Tutumları ile Uyum Düzeyleri Arasındaki İlişki". *Üstün Yetenekli Çocuklar Bildiriler Kitabı*. ed. Kulaksızoğlu, Adnan - vd. 367-378. İstanbul: Çocuk Vakfı Yayınları, 2004.

Başaran, Fatma. *Psiko- Sosyal Gelişim*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1992.

Bear, George G. "Moral Reasoning, Classroom Behavior". *Journal for the Education of the Gifted and, The Intellectually*, 111-119.

Cebeci, Suat. "Din Eğitiminde Rehberlik ve Psikolojik Destek". *Avrupa Birliği'ne Giriş Sürecinde Türkiye'de Din Eğitimi ve Sorunları Sempozyumu*. 216-227. Sakarya: Değişim Yayınları, 2001.

Cole, Luella - Morgan, John J.B. *Çocukluk ve Gençlik Psikolojisi*. çev. Belkıs Halim Vassaf. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1985.

Çileli, Meral. *Ahlak Psikolojisi ve Eğitimi*. Ankara: V Yayınları, 1986.

Çinemre, Semra. "Kohlberg'in Ahlak Gelişim Teorisine Yönelik Bazı Eleştiriler". *Değerler Eğitimi Dergisi*, 69-99.

Demirbaş Çelik, Nur - Mertol, Hüseyin. "Gifted Students' Purpose in Life". *Universal Journal of Educational Research* 6/1 (2018), 2210-2216.

Dilmaç, Bülent. *Bir Grup Fen Lisesi Öğrencisine Verilen İnsani Değerler Eğitiminin İnsani Değerler Ölçeği İle Sınanması*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2007.

Dodurgalı, Abdurrahman. *İbn Sina Felsefesinde Eğitim*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1995.

Durkheim, Emile. *Ahlak Eğitimi*. İstanbul: Say Yayıncılık, 2010.

- Gökdere, Murat - Çepni, Salih. "Üstün Yetenekli Çocuklara Verilen Değerler Eğitiminde Öğretmenin Rolü". *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/2 (2003), 93-103.
- Gündüz, Turgay. "Üstün Zekâlı Çocuklarda Ahlâk Gelişimi ve Eğitimi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2010), 157-177.
- Güngör, Erol. *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2008.
- Güngör, Erol. *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2000.
- Gürbüz, Sait - Şahin, Faruk. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri (Felsefe-Yöntem-Analiz)*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2015.
- Hökelekli, Hayati - Gündüz, Turgay. "Üstün Yetenekli Çocukların Değer Yönelimleri ve Eğitimleri". *Değerler ve Eğitimi Uluslararası Sempozyumu 26-28 Kasım 2004*. ed. Recep Kaymakcan. 371-398. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2007.
- Hökelekli, Hayati - Gündüz, Turgay. "Üstün Yetenekli Çocukların Karakter Özellikleri ve Değerler Eğitimi". *Üstün Yetenekli Çocuklar Bildiriler Kitabı*. ed. Adnan Kulaksızoğlu - vd. 131-144. İstanbul: Çocuk Vakfı Yayınları, ts.
- İpek, Yasemin. *Üstün Zekalı Öğrencilerin Din Öğretiminde Öğrenme Davranışları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2021.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem. *İnsan Aile Kültürü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 1998.
- Kaya, Mevlüt - Taşkın, Osman. "Okulda Değerler Eğitimi". *Teoriden Pratiğe Değerler Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü. 131-157. Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.
- Keskin, Yakup. "Değerler Hakkında Genel Bilgiler". *Teoriden Pratiğe Değerler Eğitimi*. 19-52. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016.
- Kılıç, Recep. *Ahlakın Dini Temeli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Koroğlu, Muhammet Ali. "Tüketim Kültürünün Gençliğe Etkisi Üzerine Bir Değerlendirme". *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi* 2/4 (2014), 254-269.
- Kulaksızoğlu, Adnan - Otrar, Mustafa. "Fen ve Genel Lise 10. Sınıf Öğrencilerinin Mesleki Olgunluk Düzeyi Bakımından Karşılaştırılması". *Üstün Yetenekli Çocuklar Bildiriler Kitabı*. ed. Adnan Kulaksızoğlu - vd. 285-300. İstanbul: Çocuk Vakfı Yayınları, 2004.
- Küçükahmet, Leyla. *Öğretimde Planlama ve Değerlendirme*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2005.
- MEB. *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı*. Devlet Kitapları Müdürlüğü, 2010. https://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_10/09164821_DinKulturu_9-12.siniflar_2010.pdf

- Mısırlı Taşdemir, Özlem - Özbay, Yaşar. "Üstün Yetenekli Çocuklarda Mükemmeliyetçilik, Sınav Kaygısı, Benlik Saygısı, Kontrol Odağı, Öz- Yeterlik ve Problem Çözme Becerileri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Üstün Yetenekli Çocuklar Bildiriler Kitabı*. ed. Kulaksızoğlu, Adnan - vd. 300-318. İstanbul: Çocuk Vakfı Yayınları, 2004.
- Mull, Kenneth V. *The Religious Education of The Gifted*. Northwestern University, Unpublished Doctoral Thesis, 1962.
- Nazıroğlu, Bayramali - vd. "Temel Ahlaki Değerler". *Teoriden Pratiğe Değerler Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü. 181-258. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.
- Özbal, Nurcan - Aydoğan, Dr İsmail. "Eğitimde Estetiğin Gerekliliği ve Oluşumu Üzerine Bir İnceleme". *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/2 (2017), 12.
- Selçuk, Mualla. *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler (Religious Motives in Child Education)*. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Taşkesen, Orhan vd. "Sanat Eğitimi Alan ve Almayan Lise Öğrencilerinin Erdem Etiği Düzeyleri Üzerine Bir Araştırma". *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 14/1 (2012), 61-80.
- Topçu, Nurettin. *Türkiye'nin Maarif Davası*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2015a.
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2011.
- Uysal, Enver. "Dindarlığın Ahlâkî Temeli Üzerine Bazı Düşünceler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları* 14/1 (2005), 41-59.
- Ünver, Erdem. "Neden ve Nasıl Sanat Eğitimi". *İdil Sanat ve Dil Dergisi* 5/23 (2016).
- Varış, Fatma. *Eğitimde Program Geliştirme "Teori ve Teknikler"*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Vakfı Yayınları, 1976.
- Yıldız, Sevgi. "Sosyal Bilimlerde Örnekleme Sorunu: Nicel ve Nitel Paradigmalardan Örnekleme Kuramına Bütüncül Bir Bakış". *Kesit Akademi Dergisi* 11 (2017), 421-442.
- Yılmaz, Hüseyin. "Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi Ünite Konularının Barış Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi". *Değerler ve Eğitimi*. ed. Recep Kaymakcan - vd. 697-714. İstanbul: DEM Yayınları, 2007.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty
Güz/Autumn, 2021, 8 (2), 990-1017

KUR'ÂN'IN ALLAH KELÂMİ OLDUĞUNU GÖSTEREN LAFİZ EKSENLİ BİLİMSEL MUCİZELERİ

**Scientific Miracles Based on Word Analysis of the Verses Showing That the
Quran is the Word of Allah**

Hasan BULUT

Dr. Öğretmen, Malatya Milli Eğitim Müdürlüğü, e-mail: hasanbulut1244@gmail.com.
[tr](https://orcid.org/0000-0001-2345-6789) Orcid No: 0000-0001-2345-6789.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received:	02/04/2021
Kabul Tarihi / Accepted:	06/12/2021
Yayın Tarihi / Published:	30/12/2021
Cilt / Volume:	8
Sayı / Issue:	2
Sayfa / Pages:	990-1017

Atıf / Cite as: Bulut, Hasan. "Kur'ân'ın Allah Kelâmı Olduğunu Gösteren Lafız Eksenli Bilimsel Mucizeleri " [Scientific Miracles Based on Word Analysis of the Verses Showing That the Quran is the Word of Allah]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/2 (2021), 990-1017.

Doi No: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.908376>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar/lar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author/s declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (2) 2021: 990-1017

KUR'ÂN'IN ALLAH KELÂMI OLDUĞUNU GÖSTEREN LAFIZ EKSENLİ BİLİMSEL MUCİZELERİ*

Hasan BULUT**

Öz

Kur'ân, eşsiz üslubu ve muhtevasıyla mucizevî özelliklere sahiptir. Bu özelliklerin yanı sıra birtakım bilimsel gerçeklerin 14 asır evvel Kur'ân'da haber verilmesi ve son dönem teknolojiyle bunların doğrulanması da, onun Cenâb-ı Hakk'ın kelâmı olduğunun kesin kanıtlarındandır. Şüphesiz ki Kur'ân, sadece salt bilimden söz eden bir kitap değildir. Lakin onun son derece veciz ve hikmetli bir anlatımla işaret ettiği hakikatlerin bilimsel bulgularla keşfedilmesi, onu diğer kitaplardan farklı kılmıştır. Kur'ân'ın indirildiği dönemde Araplar, bilim ve teknolojiye anlamadıkları gibi onlar hakkında pek çok uydurma haber ve efsaneye inanırdı. Bu durum karşısında Kur'ân, Arapların batıl inanç ve iddialarını reddederek onlar tarafından farklı karşılanan haberler vermiştir. İnsanların astronomi, fizik ya da biyoloji konusunda çok az şey bildikleri bir zamanda nazil olan Kur'ân, kâinatın yaratılışından insanın oluşumuna, atmosferin yapısından, yeryüzündeki dengelere kadar pek çok hususta bilim adamlarına esin kaynağı olmuştur. İşte bu çalışmada, bilimsel gerçeklere kaynaklık eden Kur'ân âyetleri, lafızları; evren, dünya ve insan ekseninde bilim verileriyle mukayese edilerek ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsîr, Kur'ân, Bilim, Mucize, Bilimsel Mucize

Scientific Miracles Based on Word Analysis of the Verses Showing That the Quran is the Word of Allah

Abstract

The Holy Quran, has miraculous features with its unique style and content. In addition to these features, the fact that some scientific facts reported in the Quran 14 centuries ago were verified with the latest technology one of definitive proofs that it is the word of God Almighty. Undoubtedly, the Qur'an is not a book that only talks about science. However, the discovery of the truths it pointed out in an extremely laconic and wise expression have been verified through scientific findings has made it different from other books. At the time when the Quran was revealed, the Arabs believed many fabricated news and legends about science and technology, as they did not understand them. In the face of this situation, the Quran rejected the superstitions and claims of Arabs and gave news that were received differently by them. The Qur'an, which was sent down at a time when people knew little about astronomy, physics or biology, has inspired scientists in many aspects from the creation of the universe to the formation of man, from the structure of the atmosphere to the balances on earth. Here in this

* Makalenin Etik Kurul İzni gerektirmediğine, makalede yazar/lar arasında çıkar çatışması olmadığına ve makalenin hazırlanmasında herhangi bir kuruluştan maddi destek almadığına dair yazarın yazılı beyanı bulunmaktadır.

** Dr. Öğretmen, Malatya Milli Eğitim Müdürlüğü, e-mail: hasanbulut1244@gmail.com.tr
Orcid No: 0000-0001-2345-6789.

study, the verses and words of the Quran that are the source of scientific facts will be studied by comparing scientific data within the axis of universe, the world and human.

Keywords: Comment, Quran, Science, Miracle, Scientific Miracle

Structured Abstract: The Quran, which was sent down at a time when girls were buried alive, the weak were crushed and ignorance peaked, was strongly opposed by the Mecca polytheists. Because the Quran reproaches their idolatry, orders them to worship a single deity, forbids them to drink alcohol and get interest, and claims the opposite of many things they know true. However, in such a period when eloquence was popular, the Makkah polytheists could not hide their astonishment in the face of the fluency and eloquence of the Quran and could not risk to struggle with it to bring similar ones. On the other hand, the Qur'an, which mentions many things that Arabs are not used to, has made it clear that it is miraculous by disappointing them with the news from the past and the future.

No unnecessary words are included in the Quran, which is miraculous in terms of word and meaning. Each word has a meaning and wisdom. The subjects Quran deals with are on tawhid, prophethood, resurrection, justice and worship. It also briefly mentions other issues, only as much as necessary and also in relation to them. The Quran does not explain the subjects in a uniform and chronological manner as in other books. It tries to keep the mental worlds of its interlocutors alive and to influence them by telling them one within the other. All these show that it is extremely rich in style and content and does not resemble the word of human beings.

In the Quran, information about science and humanities is included. However, the main purpose of the Quran is not to inform people about these issues, but to show them the right way. It does not contain detailed information because it is against its basic principles, style and laconic.

Prophets had to show miracles from time to time in order to impose themselves on the nations they were sent to. In this context, it was also revealed by him that the greatest miracle of the Prophet was the Quran. According to the needs of the period in which they lived, prophets were supported by miracles that address either reason or emotions. While the miracles of the previous prophets usually addressed emotions, the miracles of the Prophet generally appealed to the mind. The Quran, which is his most influential miracle, has always presented itself as a miracle because it was adopted by many people in every period, and challenged all people and jinn in this regard.

The Quran, which informs about the future, points to some scientific facts. In this context, Quran sometimes refers to many scientific events such as the creation of the universe, its perfection, its expansion, the geotical shape of the earth, its rotation, the preserved ceiling, the movements of the moon and the sun, the gravitational forces, and the miracles of human creation by a single word. But the scientific facts it points to are not always understood in the same way because they are not explained in detail. As science and technology progress, these unclear truths of the Quran will surely be understood better.

The Quran does not include all scientific subjects and does not see this as a necessity. If he had given detailed information about the subjects related to science, then he would have gone astray from the purpose of being revealed and would have ceased to be a source of guidance. For this reason, the Quran gives very little coverage to scientific subjects and often is content with a few words about them.

Allah the Almighty created the universe and its contents from nothing, and informed that he knew even the most secret things about the creatures he created (al-Mulk, 67/14). However; Allah, the Exalted and the Glorified, did not report everything he knew about the creatures, he told very little about them in order to make people take lessons from them. Some of these scientific facts reported in the Quran have been discovered by the efforts of scientists, while some have not yet been discovered. For example, in the Quran, it is stated that the heavens were created without a pillar by stating: "It is God who raises the skies without a foundation -as you see-" (ar-Ra'd,

13/2). However, science has defined this structure of the heavens as "feza (space)". However, in another verse: By saying "We have established seven solid structures above you" (an-Nebe', 78/12), it is pointed out that "feza", known as the "celestial void", is actually formed from a solid structure that we cannot comprehend. As a matter of fact, science has not reached any clear information about what the expressions such as "without pillars and seven solid structures" in both verses will mean.

Although the Quran includes issues related to creation, it never gave false information about it, and accurately conveyed news that were never known or could not be known in its time. The Quran sometimes made such concise explanations with a few words that thousands of years of knowledge is needed for people to comprehend these. Moreover, in our age, access to this information has only been possible thanks to advanced telescopes, microscopes, systematic observation and research.

Even if all mankind were united around a common mind in the time of the Prophet, it would not be possible for them to express the truths in the Quran. It must have been a unique miracle to make such realistic explanations in such a wide area at the time. The expression of even one of these cannot be explained by chance or the knowledge of that time. However, the Quran clearly showed that it is not a human product by reporting the information 14 centuries ago which today's modern science has discovered recently.

Based on these explanations, we believe that with the increase of scientific observations and studies, the verses and words in the Quran will be better understood. Our aim in this study is to prove with scientific data that the words of the Quran belong to Allah and draw attention to the events that the Quran informs or points to but science has not discovered yet. In this context, the verses of the Quran that mention the creation of the universe and its contents have been explained by comparing them with scientific findings. When all these are examined, it have been proved with the evidences within the framework of the verses that point to science that the Quran is the word of Allah with all its elements and does not resemble the word of man.

Keywords: Comment, Quran, Science, Miracle, Scientific Miracle

GİRİŞ

Tüm beşeriyet için rahmet ve hidayet kaynağı olan Kur'ân, insanları her zaman evren ve yaratılmışlar üzerinde düşünmeye teşvik eder. Kur'ân, sade anlatım ve üslubuyla her seviyeden insanların anlayabileceği eşsiz bir kitaptır. Kuşkusuz o, fen ilimlerini asıl konu edinen bir bilim kitabı olmadığı gibi psikoloji ve sosyoloji kitaplarına da benzemez. Ancak bütün bu alanlara öyle hassasiyetle değinir ki bilhassa söz konusu mevzulara ilgi duyanları kendisine hayran bırakır. Kur'ân, bilim kitabına benzer tarzda izahlarda bulunmaz; fakat bilimin sahasına giren bazı mevzularda hiç kimsenin cesaret edemediği iddialarda bulunmaktan da çekinmez. 14 asır evvel nazil olmuş bir kitabın iddialarına bilimsel, felsefi açıdan hâlâ karşı konulamaması ve onun modern bilimin bulgularıyla tümüyle uyuşması, Kur'ân'ın Cenâb-ı Hakk katından indirildiğinin en büyük delilidir.

Müslümanları, evren ve içindeki varlıklar ile ilgili bilim üretmeye yönlendiren pek çok ayet vardır. Astronomi (Gökbilim) (Kâf 50/6), Jeoloji (Yer bilimi) (el-Gâşiye 88/19-20), Paleontoloji (Fosilbilim) (el-Ankebût 29/20), Arkeoloji (Kazı bilimi) (er-Rûm 30/9), Botanik (Bitki bilimi) (el-En'âm 6/99), Zooloji (Hayvanbilimi) (en-Nahl 16/66), Embriyoloji (Canlı gelişimi bilimi) (el-Hac 22/5) gibi alanlarda Kur'ân'ın mükemmel tespit ve işaretleri vardır. Ancak bu alanlardan söz etmesi onun bir bilim kitabı olduğu anlamına gelmez. O, bilimsel çalışmalara öncülük etmek, sadece evrendeki yasaları öğretmek için de nazil olmamıştır.

İnsanları karanlıklardan nura, inkârden imana çıkarmak¹ ve onlara yol gösterici olmak için nazil olan² Kur'ân, kendisini rehber edinenleri Hak Teâlâ'ya yaklaştırır ve bu yolda muvaffak olmaları için kendilerine psikolojik ve sosyolojik bilgiler verir. Keza dünyaya düzen verme gibi bir amaç güden müminlere siyasal bilgiler de verir. Fakat bundan "Kur'ân bir politik bilgi kitabıdır" sonucuna ulaşamaz. Aynı durum, tarihsel veriler için de söz konusudur. Kur'ân, inananlara "kılavuzluk" etmek maksadıyla bu malumatları vermektedir. Bu nedenle Kur'ân, tüm insanları eski fikirlerin etkisiyle yanılığa düşmemek veya düştükten sonra kurtulmak için aklın³ ve düşüncenin kullanılmasına,⁴ yeryüzünde gezmeye,⁵ evrendeki yaratıkları gözlemlemeye⁶ ve onların üzerinde düşünmeye⁷ çağırır. Bu çağrılar, insanı, düşüncelerine pranga vuran bağlardan kurtulmaya ve bilimsel araştırmaya yönlendirmektedir.⁸

Kur'ân âyetleri birtakım bilimsel gerçeklere temas eder. Mümin olan bir kimse, öncelikle Allah'ın yaratıklarını tanımak için bu bilimler üzerinde çalışır. Kur'ân; evren, dünya, insan, hayvan ve bitkilerin yaratılışı hakkında temel bilgilendirmeler yapar. Söz konusu mevzularla ilgili malumatların, modern bilimin nihai verileriyle tutarlı oluşu, Kur'ân'ın "insan yazması" olmadığını gösterir.

Kur'ân'ın muhtelif konulardan söz etmesi ve kendi içinde son derece tutarlılık göstermesi onun eşsiz bir özelliğini yansıtır. Bilim adamlarının ileri sürdüğü pek çok iddianın zamanla hatalı olduğu tespit edilmesine rağmen Kur'ân'ın hiçbir hükmünün hiçbir zaman yanlışlığının veya tutarsızlığının görülmemesi, haber ve lafızlarının tümüyle Allah'a (cc) ait olduğunu gösterir. Bu bağlamda âyetlerde yer verilen her lafız, bir hikmete binaen getirilir. Dolayısıyla Kur'ân'ın bazı lafızlarının bazı dönemlerde anlaşılabilmesi onun Allah (cc) kelamı olamayacağı anlamına gelmez. Tüm yönleriyle mûcize olan Kur'ân'ın, bilimsel yönden de mûcize olduğu bu çalışma ile izah edilecektir.

Konuyla ilgili; Ömer Çelakıl'ın "*Kur'ân-ı Kerîm'in Mucize Sırları*", Kur'ân Araştırmaları Grubunun hazırladığı "*Kur'ân Hiç Tükenmeyen Mucize*" ve Caner Taslaman'ın "*Big Bang ve Tanrı*" gibi bazı çalışmalar mevcuttur. Bu çalışmalarda evren ve insan ile ilgili birtakım bilimsel verilere yer verilmiştir ancak Kur'ân'ın Allah kelamı olduğunu gösteren lafız eksenli mucizelere yeterince yer verilmemiştir. İşte bu çalışmada, konunun eksik kalan yönleri, ilgili Kur'ân lafızları esas alınarak farklı bir bakış açısıyla evren, dünya ve insan bağlamında vuzuha kavuşturulacaktır. Şimdi genelden özele doğru sırayla bu mucizelere yer vereceğiz.

1. (كَانَتْ رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا) -Big Bang (Büyük Patlama)

Modern bilimin bazı verileri, evrenin yok iken bir anda büyük patlama ile varlık haline geldiğini ortaya koymuştur. Bu durum, "Big Bang" teorisi olarak bilinir. Ayrıca yapılan birçok deney, gözlem ve hesaplamalar, evrenin sabit kalmadığını bilakis

¹ İbrahim 14/1.

² el-Mü'min 40/54.

³ el-Enfâl 8/22; Yûnus 10/100.

⁴ Âl-i İmrân 3/65; en-Nisâ 4/82; el-En'âm 6/50, 80; el-A'râf 7/169.

⁵ Âl-i İmrân 3/137; Tâhâ, 20/128; eş-Şuarâ 26/7; el-Ankebût 29/20; en-Neml 27/69; el-Mülk 67/19.

⁶ el-En'âm 6/99; el-A'râf 7/185; Yûnus 10/101; Kâf 50/6; el-Gâşiye 88/17-20.

⁷ Meryem 19/67; el-Mü'minûn 23/80.

⁸ İbrahim Yıldız, *Kur'ân İnsan ve Yanılı* (Bursa: Emin Yayınları, 2019), 231-232.

sürekli bir hareket halinde olduğunu ve gittikçe genişlediğini göstermiştir. Tüm bu gerçekleri, bilim adamları kabul etmişlerdir.⁹ Kur'ân'da: “*Kâfir olanlar, göklerle yer yapışıkken (كَانَتَا رَتْقًا), onları ayırdığımızı (فَفَقَّقْنَا هُمَا) ve canlı olan her şeyi sudan yarattığımızı görmüyorlar mı?*”¹⁰ denilerek Big Bang teorisinin doğruluğuna işaret edilmiştir.

Âyette geçen (رَتْقًا) kelimesi, “bitişik ve yapışık olmak” anlamındadır.¹¹ “Ratk” kelimesinin zıddı olan (فَقَّقًا) kelimesi ise, “iki bitişik şeyin arasını ayırmak” anlamına gelir.¹² Her iki lafız, evrenin daha önce tek bir madde halinde iken Cenâb-ı Hakk'ın iradesiyle ayırdıklarını ifade etmektedir. Abdullah b. Abbas (ö. 68/687), “*gökleyle yer bitişikken, bizim onları ayırdığımızı*” ifadesinden gök ile yerin birbirlerine yapışık iken Yüce Allah'ın bunları birbirlerinden hava ile ayırdığı, göğü yukarı kaldırdığı, yeri ise aşağı çektiği şeklinde bir yorumda bulunmaktadır.¹³

Takriben 15 milyar yıl evvel tek bir noktada toplanan evren, hesaplanamayacak boyutta ısı ve yoğunluk içeren büyük bir patlama ile dağılmaya başlamış, böylece evren “yok” iken “var” olmaya başlamıştır.¹⁴ Varlık âleminin bir başlangıcı olduğuna göre onun genişlediğinin de bir başlangıcı vardır. Bu bilimsel gerçek aslında Albert Einstein'ın (1879-1955) izafiyet teorisine ortaya çıkarılmıştı¹⁵ ancak evrenin genişlemekte olduğunu ilk kez tespit eden bilim adamı ise Alexander Friedmann (1888-1925) olmuştur.¹⁶

Big Bang, evrende bilinen ilk hareketlerden olup Allah'ın ilmiyle gerçekleşir. Nitekim Hak Teâlâ'nın semavatı ve yeryüzünü yok iken var ettiği, yeryüzüne nizam verdiği, orada dağları yarattığı, atmosferi tanzim ettiği, en sonunda da tüm canlıları yarattığı ve idare ettiği âyetlerde haber verilir.¹⁷

18. yüzyılda Newton (1642-1727) ile birlikte insanoğlu, ilk defa bilimsel kozmoloji bilgisine, 1920'li yıllarda ise insanlık bilimsel kozmogoni (evrendoğum)

⁹ Alexander Friedmann, *Über die Krümmung des Raumes* (Germany: Phys, 1999), 10/377-386; Georges Lemaitre, *The Evolution of the Universe: Discussion* (Nature: 1994), 699-701; Schramm Turner Peebles, *The Case for the Relativistic Hot Big Bang Cosmology* (Nature: 1991), 352, 769-776; Paul Copan and William Lane Craig, *Creation out of Nothing* (Newyork Apollos: Baker Academic Publishing, 2004), 221-222; William Lane Craig, *Finitude of the Past and God's Existence* (Oxford: Clarendon Pres, 1993), 43.

¹⁰ el-Enbiyâ 21/30.

¹¹ Rağıb el-İsfahânî, *Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, çev. Mustafa Yıldız (İstanbul: Cıra Yayınları, 2017), 389.

¹² İsfahânî, *Müfredât*, 731.

¹³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Taberî Tefsîri*, çev. Hasan Karakaya vd. (İstanbul: Hisar Yayınevi, 2018), 5/521.

¹⁴ Craig, *Finitude of the Past and God's Existence*, 43; Ömer Çelakıl, *Kur'ân-ı Kerîm'in Mucize Sırları* (İstanbul: Düş Yayınları, 2004), 156.

¹⁵ Albert Einstein, *İzafiyet Teorisi*, çev. Gülen Aktaş (İstanbul: Say Yayınları, 2002), 57.

¹⁶ Steven Weinberg, *İlk Üç Dakika*, çev. Zekeriya Aydın vd. (Ankara: Tübitak Yayınları, 2001), 34; Copan and Craig, *Creation out of Nothing*, 221-222; Yunus Kalkan, *Big Bang Teorisi'nin Teistik Deliller Açısından Değeri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 28.

¹⁷ el-En'âm 6/101; Fâtır 35/41; el-Hac 22/66; es-Secde 32/5; et-Talâk 65/12; Fahreddin Ebû Abdullah er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb (Tefsiru'l-Kebir)*, çev. Lütfullah Cebeci vd. (Ankara: Akçağ Yayınları, 1988), 18/424; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, sad. M. Nur Çetin vd. (Ankara: Akçağ Yayınları, 1995), 6/57.

bilgisine sahip oldu. Alexander Friedmann ve Georges Lemaitre (1894-1966), evrenin başlangıçta bitişik olduğu, daha sonra Big Bang (Büyük Patlama) ile bulutsu kütlede ayrıldığı, ayrılan dev parçaların sürekli genişlediği teorisini ortaya atarak bu teoriye karşı yapılan itirazlara bilimsel verilerle cevap vermişlerdir.¹⁸ Enbiyâ 30. âyette de “her şeyin başlangıçta yapışıkken ayrıldığı” ifade edilerek bu teorinin doğruluğu saptanmıştır.

Konuyla ilgili Kur’ân’dan evvelki hiçbir kitapta âyetteki gibi aleni bir izah yapılmamıştır. Bu derece mühim bir meselede böyle açık bir ifadenin tesadüfle veya Hz. Peygamber’in bireysel yeteneğiyle keşfedildiğini söylemek elbette akıl dışıdır. Üstelik bu âyetin tam anlamıyla vuzuha kavuşturulması, Kur’ân’ın indirilişinden ancak 14 asır sonrasında gerçekleşmiştir. Hatta böyle bir iddianın Hz. Peygamber zamanında Mekke’li Müşriklerce alay konusu olması da ihtimal dâhilindedir. Hz. Peygamber’in, yaşadığı devirde söz konusu bilgiye muttali olması imkânsızdır. Zira öyle bir çağda aleyhinde delil teşkil edecek bir varsayımda bulunması O’nun için hiç de akıllıca değildi. Söz konusu teorinin bilimsel verilerin keşfiyle doğrulanması, Kur’ân haberlerinin Allah (cc) katından olduğunu teyit etmiştir. Âyetin işarette bulunduğu evren teorisi, aynı zamanda evrenin ezeli olduğunu savunanlara bir cevap niteliğindedir.¹⁹

Lemaitre’ye göre, evrendeki dev maddeler bilinmeyen sebeplerle patlayarak etrafa dağılmıştır. O, Big Bang teorisi olarak tanımladığı bu olayı evrenin yaratılışının başlangıcı kabul etmiştir. Edwin Hubble (1889-1953), yaptığı hesaplamaya göre Big Bang bundan 18 milyar yıl evvel gerçekleşmiştir. Günümüzde görünen yıldız kümeleri bu patlama sonucunda ortaya çıkmış parçalardır. Bu iddia, 1950’li yıllarda yapılan radyo astronomlarının uzaydaki detaylı gözlem ve inceleme verileriyle desteklenmiştir. Bilim adamları araştırmalarıyla bazı bulguları elde etmiş lakin bu kozmik yumurtanın nereden geldiği veya Big Bang’dan evvel ne olduğu konusunda herhangi bir bilgiye ulaşamamışlardır.²⁰ İşte ilmin alanı dışında sayılan bu bilgiler, ancak Kur’ân’da²¹ yer almıştır.²²

Evrenin oluşumuyla ilgili bazı bilim adamlarınca itirazlar yapılmasına rağmen evrenin başlangıcıyla ilgili öne sürülen Big Bang teorisine kayda değer itirazlar yapılamamıştır. Büyük gök cisimlerinin ne tür sebep-sonuç ilişkisi dâhilinde yaratıldığı da henüz kesin delillerle ispatlanamamıştır. Şüphesiz Hak Teâlâ’nın, evreni sebepler zinciri içinde var ettiği söylenebildiği gibi, bu sebeplerin hareket noktasının bir patlama ya da başka bir şey olduğu da söylenebilir. Ancak kâinatta var olan hiçbir varlığın, Yüce Allah’tan bağımsız kendi kendine teşekkül ettiği de hiçbir surette iddia edilemez. Sonuçta evrenin eşsiz bir biçimde yaratılışı, O’nun (cc) ilim ve kudretinin sonsuz olduğunu gösterir. Keza evrenin yaratılışından haber veren Kur’ân haberlerinin bilimsel verilerle tam tutarlı olması da Kur’ân’ın mucize olduğunu ortaya koyar.

¹⁸ Weinberg, *İlk Üç Dakika*, 34; Copan and Craig, *Creation out of Nothing*, 222.

¹⁹ Caner Taslaman, *The Big Bang, Philosophy and God* (İstanbul: Nettleberry, ts.), 111.

²⁰ Copan and Craig, *Creation out of Nothing*, 222; Yalçın İnan, *Kosmos’tan Kuantum’a 1* (İstanbul: Doruk Yayınları, 2003), 23; Craig, *Finitude of the Past and God’s Existence*, 37.

²¹ Bkz. Fâtır 36/82; Fussilet 41/11.

²² Fethullah Han, *Kur’ân ve Kâinat Âyetleri 1*, çev. Oya Morçay (İstanbul: İnkılab Yayınları, 1998), 32.

Netice itibariyle Kur'ân lafızlarında ya da âyetlerinde tezahür eden mucizelerden hiçbiri; yalnızca bir mucize olarak gözükme, kimselerin bilmediği bir şeyi ortaya koymak ve zamanı gelince kıymeti anlaşılacak için değildir. Kur'ân'ın 14 asır evvel temas ettiği bilimsel gerçekler, modern bilimlerin keşfiyle değeri daha iyi anlaşılacak ve bu bulgular onun "mucize" olduğunu bir kez daha kanıtlamıştır. Ancak ayetin indiriliş amacı, sadece bunlardan ibaret olmayıp asıl amaç bu âyetten ibret almaktır. Dolayısıyla Kur'ân'da yer verilen bilimsel mucizelerden her biri, içerik bakımından daha büyük bir öneme haizdir.

2. (لَمُوسِعُونَ) -Evrenin Genişlemesi

Hak Teâlâ, evren ve içindekileri yokluktan varlık âlemine geçişlerini takdir etmiş, onları belirlenen zamanda ve dilediği şekilde yaratmış, yaratmayı da her an sürdürmektedir.²³ Kur'ân, yer ve göğün yaratılışının tek bir takdir ve emirle başlatıldığını haber vermiş,²⁴ onlara kendi şekil ve düzenlerini almaları emri verilirken de onların itaat ettiklerini bildirmiştir.²⁵

Kur'ân'ın ifadesiyle yaratılış her an devam ettiğine göre,²⁶ bu da sonuç itibariyle evrende genişlemelere yol açacaktır. Bu bağlamda: "O, yarattıklarına dilediği ilaveyi yapıp onları arttırır."²⁷ âyetiyle Cenâb-ı Hakk'ın kudretiyle yaratılışın sabit kalmadığına vurgu yapılır.²⁸ Söz konusu yeni teşekküller gök cisimlerinin kendi içlerinde de gerçekleşebilir. Patlama neticesinde bulutsu kütlede kopan büyük parçalar, sürekli birbirlerinden uzaklaşarak evrenin genişlemesine yol açarlar. Ancak bu yeni teşekküller her zaman genişlemeye sebebiyet vermezler. Şayet bir kütlede yoğunlaşma var ise burada büzülme ve küçülmeden söz edilebilir. Böylece yoğunluğu çok olan bir yıldız, ilk halindeki gibi tekrar toz-duman şekline geçerek bünyesinde genişler.²⁹

Kur'ân'da evrenin genişlemesinden söz eden âyet şudur: "Göğü gücümüzle biz kurduk ve kuşkusuz genişletici olan da biziz."³⁰ Bu âyette geçen (لَمُوسِعُونَ) lafzı, birçok müfessirce farklı anlamlarda yorumlanmıştır. İbn Zeyd (ö. 51/671) âyetteki "mûsi'üne" kelimesine "genişleten" manası verirken,³¹ İbn Abbas (ö. 68/688), Hasan el-Basrî (ö. 110/728), İbn Kuteybe (ö. 276/889)³² ve Zemahşerî (ö. 538/1143)³³ gibi

²³ er-Rahmân 55/29.

²⁴ el-Kamer 54/49-50.

²⁵ Fussilet 41/11.

²⁶ er-Rahmân 55/29.

²⁷ Fâtır 35/1.

²⁸ Seyyid Kutup, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, çev. Salih Uçan vd. (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991), 8/410; Celal Yeniçeri, *Uzay Ayetleri Tefsiri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1994), 101-105, 114.

²⁹ Joseph Silk, *Evrenin Kısa Tarihi*, çev. Murat Alev (Ankara: Tübitak Yayınları, 1997), 62; Copan and Craig, *Creation out of Nothing*, 221-222; Craig, *Finitude of the Past and God's Existence*, 43; Weinberg, *İlk Üç Dakika*, 34; Kalkan, *Big Bang Teorisi'nin Teistik Deliller Açısından Değeri*, 28.

³⁰ ez-Zâriyât 51/47.

³¹ Ebû'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahman b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Za'du'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, thk. Abdurrezzâk Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1422), 8/41.

³² Muhammed Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Buruç Yayınları, 1996), 17/52.

³³ Ebu'l-Kasım Mahmud Zemâhşerî, *el-Keşşâf an-Hakâik Gavâmizi't-Tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kuttâbi'l-Arabî, 1407), 6/38.

âlimler bu kelimeye “güç yetiren, bol rızık veren” anlamını vermişlerdir. Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ise âyetteki “mûsi’üne” kelimesinin tüm bu anlamları ihtiva edebileceğini ifade etmiştir.³⁴ İbn Kesîr (ö. 774/1372) evrenin çap olarak genişlemekte olduğunu benimseyenlerdendir. O, ilgili âyeti; “Biz gerçekten, göklerin her tarafını (çapını) genişlettik” anlamında ele alarak onun genellikle ilk genişlemeden söz ettiği ancak genişlemenin halen devam ettiğinden bahsetmediği anlaşılmaktadır.³⁵

Zâriyât sûresinin 47. âyetinden evren genişlemesinin belli bir süre sonra son bulacağına dair bir mana çıkarılamaz. Şayet genişlemeden, sürekli yaratılış ile evrenin büyümesi kastediliyorsa bu her daim süregelen bir durumdur. Herhangi bir gök cisminde genişlemenin bir gün nihayete ereceği kuvvetle muhtemeldir. Zaten evrende sonsuza kadar bir büyüme ve genişlemeden söz edilemez. Kur’ân evrenin, genişlemenin nihai bitiş noktasından başlayarak yeniden ilk başlangıç noktasına dönüşünü imkân dâhilinde görür ve bulutsu kütlede kopup gök cisimlerini meydana getiren büyük parçaların tekrar aynı noktaya geleceklerinden söz eder.³⁶ Âyet, bulutsu kütlelerin patlayıp dağılmasının ardından zamanı geldiğinde dürülüp bükülmesini (طَيَّ) kelimesiyle ifade eder. Tayy, “açıp yayma” manasındaki “neşr”in zıddıdır.³⁷

Kıyametin ne zaman kopacağı ile ilgili soruya Kur’ân’da: “Güneşle ay birleştirilince”³⁸ cevabıyla karşılık verilerek (طَيَّ-dürme) işlemine işaret edilir. Ay, dünyanın bir uydusu olduğuna göre, onun güneş ile bir araya gelmesi dünyanın da bütünleşmeye katılımı anlamına gelir. Mevzu ile alakalı sahih bir hadîste ise şöyle buyrulur: “Allah kıyamet günü bütün yer tabakalarını kabzeder”³⁹ Tüm bu izahatlar, evrenin her geçen gün genişlemekte olduğuna delil gösterilir. Aksi halde onun tekrardan bir araya gelmesinden bahsedilemez. Bu nedenle canlı ve cansız varlıkların tümünün toplandığı zamana âyette “toplanma günü” manasındaki “yevmu’l-cem” ifadesiyle dile getirilir.⁴⁰

Birçok âyette, her varlığın geriye ve yeni bir hayata dönüşünden haber verilir. Bu durumu ifade etmek için de “iade” kelimesi kullanılır.⁴¹ Bununla yeni âlemleri inşa etmek kastedilir. Yüce Allah, mevcut âlemlerden cennet ve cehennem gibi başka âlemler yaratmayı murad etmiş olabilir. Göklerin dürülerek bükülmesi, yeni bir yaşam ve

³⁴ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 20/386-387; Yeniçeri, *Uzay Ayetleri Tefsiri*, 116.

³⁵ Ebû’l-Fidâ İmaduddîn İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Âzîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme (b.y.: Daru’t-Tayyibe li’n-Neşr, 1420/1999), 1/346.

³⁶ el-Enbiyâ 21/104.

³⁷ Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, 11/347.

³⁸ el-Kiyâme 75/9.

³⁹ Muhammed b. İsmâîl Buhârî, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, çev. Mehmed Sofuoğlu (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1988), “Rikak”, 44. Ayrıca bk. Buhârî, “Tevhîd”, 6, 19, “Tefsir”, 39; Ebu’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Müslim, *es-Sahîh* (İstanbul: 1992), “Munâfikun”, 19-23.

⁴⁰ eş-Şûrâ 42/7; et-Teğâbun 64/9; Taberî, *Taberî Tefsîri*, 5/554; Yeniçeri, *Uzay Ayetleri Tefsiri*, 118.

⁴¹ el-Enbiyâ 21/104; el-Ankebût 29/19; en-Neml 27/64.

yeni âlemlerin inşası için bir başlangıçtır. Bir âlemin son bulmasıyla, bir başka yaşam ve bir başka âlem için başlangıç olacağı Kur'ân'da ayrıca ifade edilir.⁴²

Kur'ân, evrenin her geçen gün genişletildiğinden söz ederek uzay cisimlerinin birbirinden uzaklaştığını, aralarındaki mesafenin gitgide arttığını ve eninde sonunda tüm bu varlıkların yıkıma maruz kalacağını bildirmiştir.⁴³ Modern bilimin yaptığı gözlem ve deney sonuçları da Kur'ân'ın haber verdikleriyle birebir uyumuştur. Stephan Hawking (1942-2018), evrenin genişlemekte olduğunu bilimsel verilerle tespit edilmesini 20. yüzyılın en önemli düşünsel devrimlerinden biri olarak nitelendirmiş ve bunun günümüze dek anlaşılmasından duyduğu şaşkınlığı dile getirmiştir. Hawking, Cenâb-ı Hakk'ın 6. asırda indirdiği Kur'ân'da evreni yarattığına ve genişlettiğine dair⁴⁴ bu gerçeğe Batılıların nasıl olmuş da ulaşamadıklarını hayretle karşılamış, Kur'ân'ın bilimsel verilere ışık tuttuğunu söylemekten de kendini alamamıştır.⁴⁵

20. asrın başlarına dek bilim adamlarınca kabul gören tek düşünce, “evrenin sabit bir konumda olduğu ve ezelden beri mevcut halini devam ettirdiği” görüşüydü. Ancak son dönem modern teknolojiyle yapılan araştırma ve incelemeler evrenin ezeli olmadığını, onun gittikçe genişlemekte olduğunu ispatladı. Ünlü fizik bilim adamı Alexander Friedmann ve evrenin başlangıcında bir Büyük Patlama'nın yer aldığını öne süren ilk bilim adamı olan Georges Lemaitre, son asırda evrenin devamlı değiştiğini ve genişlediğini ispatladılar.⁴⁶ 1929'da bilimsel gözlem ve hesaplamalarla bu teoremin doğruluğu ispatlandı. Edwin Hubble, dev teleskopla gökyüzünü gözlemlerken, gök cisimlerinin sürekli birbirlerinden uzaklaştıklarını tespit etti. Astronomi tarihinin en önemli buluşlarından kabul edilen bu buluştan hareketle Hubble, evrenin genişlemekte olduğuna da hükmetti.⁴⁷

Hülasa, gök cisimleri sürekli birbirinden uzaklaşmaktadır. Gittikçe birbirinden uzaklaşan evren ise, daimi olarak “genişleyen” bir kâinat manasına gelmektedir. Evrenin genişlemekte olduğu düşüncesi, sonraki yıllarda yapılan gözlem ve hesaplamalarla kesinlik kazanmıştır. Böylece Kur'ân'ın (لَمْ يُسْغُونَ) gibi tek bir lafız, söz konusu tahmini ifade etmek için yeterli görülmüştür.

3. (فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ), (سَبْعَ سَمَاوَاتٍ) -Evrendeki Kusursuzluk

Kur'ân, Cenâb-ı Hakk'ın birliğini ispat etmek için O'nun (cc) en büyük eseri olarak gösterilen evrene ve onun nizamına ziyadesiyle yer verir. Evrende var olan hiçbir varlığın başıboş yaratılmadığı,⁴⁸ her şeyin kendi tabii kanunları çerçevesinde hareket ettiği ve Allah'ın yaratmasında hiçbir kusura yer verilmediği Kur'ân'da anlatılmaktadır.⁴⁹

⁴² el-Ankebût, 29/19-20; Yeniçeri, *Uzay Ayetleri Tefsiri*, 119; Çelakıl, *Kur'ân-ı Kerîm'in Mucize Sırları*, 157-158.

⁴³ el-Enbiyâ 21/30; Celal Kırca, *Kur'ân-ı Kerîm'de Fen Bilimleri* (İstanbul: 1984), 62-63.

⁴⁴ ez-Zâriyât 51/47.

⁴⁵ Stephan Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, çev. Sabit Say vd. (Milliyet Yayınları: 1989), 62.

⁴⁶ Copan and Craig, *Creation out of Nothing*, 221-222; Weinberg, *İlk Üç Dakika*, 34; Kalkan, *Big Bang Teorisinin Teistik Deliller Açısından Değeri*, 28.

⁴⁷ Copan and Craig, *Creation out of Nothing*, 222; Weinberg, *İlk Üç Dakika*, 9-12, 41-43; Han, *Kur'ân ve Kâinat Ayetleri 1*, 31-32.

⁴⁸ Âl-i İmrân 3/191; Sâd 38/27.

⁴⁹ el-Mülk 67/3-4.

Âyette birbiriyle uyumlu olarak yaratılan yedi göğü yoktan var eden ve bunları birbirine çekim kanunu ile bağlayan yüce kudretin Allah (cc) olduğu belirtilmektedir. O yüce zatın yarattıklarında herhangi bir çelişki ve uyumsuzluğun görülmediği, göklerin yaratılışlarının çok mükemmel olduğu, onlarda herhangi bir aksaklık bulunmadığı beyan edilmektedir.⁵⁰

Gökyüzü, mahiyetini Cenâb-ı Hakk'tan başkasının bilemeyeceği bir cisimdir. Yapılan bazı ölçümlere göre gök ile yer arasındaki uzaklık mesafesi, beş yüz yıldır. Günümüzde uzay yolculukları programlarının tespitine göre bu uzaklık millerle ifade edilmektedir. Evren, güneş sistemi ile diğer yıldız sistemlerinin bir araya getirilmesinden oluşur. Güneş sistemi ifadesi, astronomi ilminde güneş ve diğer gök cisimleri, uyduları ile ilgili kullanılır. Yıldız kümeleri ise arada bir renk değiştiren oldukça uzak güneşlerdir.⁵¹

Evrenin, çelişki ve uyumsuzluktan uzak olduğunu ve son derece mükemmel yaratıldığını bilimsel keşif ve gözlemler de teyit etmektedir. Evren, o kadar büyüktür ki dünya, güneş ve diğer gök cisimleri ona kıyasla küçücük birer nokta kadardır.⁵² Güneş 100 milyar yıldızı kapsayan samanyolunun özel bir gök cisimidir. Her birinin kendi yıldız sistemi, diğer milyonlarca galaksilerden uzak yerlere yayılmıştır. Evrende keşfedilen en uzak cisim 16 milyar ışık yılı uzaklıktadır. Bu mesafe o kadar uzaktır ki, bu cismin ışığı dünyanın yaratılmasından çok daha öncesinde seyrine başlamıştır.⁵³

Kâinattaki milyarlarca gök cisimi, kusursuz bir denge içerisinde kendileri için belirlenmiş mihverlerinde dönerler. Tüm bunlar, kendi etraflarında ve bağlı oldukları sistemlerle birlikte duraksamaksızın ve çarpışmaksızın hareket ederler. Keza kâinatta hız kavramı, dünya standartlarıyla mukayese edildiğinde akıl bunu idrak etmekte zorlanır. Sayılamayacak ton ağırlığındaki yıldız, gezegen ve galaksiler uzay içinde son derece bir süratle dönerler. Mesela, dev boyutlarına rağmen dünya, saatte 1670 km hızla kendi yörüngesinde, yaklaşık 60 katı hızla da güneş etrafında hareket eder. Verilen bu rakamlar yalnızca dünya için geçerlidir. Güneş sisteminin hızı ise, aklın idrak edemeyeceği mahiyettedir. Kâinatta var olan sistemlerin, büyüklükleri oranında hızları da artar. Güneş sisteminin galaksi çevresindeki hareket hızı, saatte tam olarak 720 bin km'dir. 200 milyar gök cismini içinde barındıran "Samanyolu Galaksisi"nin uzaydaki sürati ise saatte 950 bin km'dir.⁵⁴

Johannes Kepler, 1605 yılında yayınladığı kurallarıyla gezegensel yörüngeleri başarı ile açıklayan ilk kişidir. Isaac Newton 1687 yayınladığı *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica* kitabında gök hareketini daha genel yasalarını açıklamıştır.

Evrende olağanüstü bir denge mevcuttur. Gök cisimlerinin hiç şaşırmadan kendi yörüngelerinde hareket etmeleri bu dengeye işaret etmektedir. Yakın bir zamana kadar bu yörüngeler bilinmezken, Johannes Kepler (1571-1630), 1605

⁵⁰ er-Ra'd 13/2.

⁵¹ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1997), 79; Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, 17-18; Kutup, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 8/410; Vehbe Zuhayli, *Tefsîru'l-Münîr*, çev. Ahmet Efe vd. (İstanbul: Risale Yayınları, 2014), 15/12-14.

⁵² Copan and Craig, *Creation out of Nothing*, 230.

⁵³ Angus Armitage, *Kopernik*, çev. Emel Bayar (İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2004), 151-152, 190; Micheal White- John Gribin, *Einstein*, çev. Yelda Türedi (İstanbul: İnkılap Yayınları, 2005), 28-29; Han, *Kur'ân ve Kâinat Âyetleri 1*, 31.

⁵⁴ Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, 20-21, 28-29; White, *Einstein*, 29; Armitage, *Kopernik*, 209-211; Çelakıl, *Kur'ân-ı Kerîm'in Mucize Sırları*, 161-162.

yılında yayınladığı kurallarıyla gezegenel yörüngeleri başarı ile açıklayan ilk kişi olmuştur.⁵⁵ O, bu yörüngeyi “elips” şeklinde olduğunu ispatlayarak bu kuralın tüm gezegenlerin yörüngeleri için geçerli olduğunu ortaya koymuş, gezegenlerin kendi yörüngelerinde sürekli aynı hızda hareket etmediklerini savunmuştur.⁵⁶ 14 asır evvel nazil olan Kur'ân'da bu hususa şöyle dikkat çekilmektedir: “O, Geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı yaratandır; her biri bir dairede yüzer (فِي فَلَكٍ يَسْبُحُونَ)”.⁵⁷ Söz konusu gök cisimlerinin, kendi etraflarında ve bağlı oldukları sistemle beraber hareket ettiği âyetteki (فِي فَلَكٍ يَسْبُحُونَ) ifadesiyle haber verilmektedir.

Kur'ân'da gök cisimlerinin dönüşleri için düz bir hareketi tasvir etmek için kullanılan “cereyan” fiili ve diğer taraftan bunların hareketlerini yüzüp gitme manasındaki (يَسْبُحُونَ) lafzı ile anlatılışı, seyirlerinde kâinatın hep aynı çizgilerini takip etmediklerini ifade eder. Şayet yörüngelerdeki hareketler, evrenin sabit yer ve konumlarında olsaydı bu, “devr” kelimesiyle belirtilirdi. Bu da gök cisimlerinin, galaksilerin sabit birer mekânda durmadıklarını, sürekli bir yöne doğru akıp gittiklerini, mihrverlerinin ve yörüngesel hareketlerinin de bu akış hareketi içinde şekillendiklerini akla getirir. Bu nedenle seyre uygun olarak dönüşler için “cereyan” lafzı kullanılmıştır. Zira yüzme, bir seyir dâhilinde vuku bulur. Bu hareketler de aynı zamanda evren genişlemesine sebebiyet verir.⁵⁸

Azametini bir delil olsun diye Cenâb-ı Hakk, dünyayı hem kendi hem de güneş etrafında döndürerek tüm varlıklar için yaşamaya elverişli bir hale getirmiştir. Yine Yüce Allah, evreni aydınlatmak ve ısıtmak için güneşi, bitkilere yarar sağlamak üzere de Ayı yaratmıştır. Güneş, Ay, yıldızlar ve dünya, her biri kendi mihrverinde aynen eğilmekte olan ipin, milin çevresinde dönüşü gibi hareket eder. İp milsiz dönmediği gibi, mil de ipsiz dönmez. Aynı şekilde söz konusu gezegenler de mihrversiz hareket etmezler. Mihrver de onlar olmadan hareket etmez.⁵⁹

Kâinatta var olan yörüngeler yalnızca yıldız, ay ve güneşin hareketinden ibaret değildir. Diğer galaksiler de, başka merkezler etrafında durmaksızın dönmektedir. İşte evrenin düzeninin bozulmaması ve dünyanın yaşanmaz bir hale gelmemesi için dünya yörüngesinde en ufak bir sapma vuku bulmaz. Cenâb-ı Hakk'ın sonsuz ilim ve kudretiyle işleyen bu sistemin hiçbir yerinde başboşluk, çelişki ve uyumsuzluk yoktur. Evrendeki mükemmel, kusursuz dengenin varlığı; güneş, ay ve dünyanın hava boşluğundaki dönüşleri, modern bilimce de ispat edilmektedir.⁶⁰ Bu da Kur'ân'ın sonsuza dek mucize olduğuna, Allah (cc) katından indirilen bir vahiy ürünü ve insanlığa büyük bir lütuf olduğuna işaret etmektedir.

Evrendeki kusursuz cisimlerden biri olan güneş, dünyadan yüz elli milyon km uzakta olduğu halde, hayat için lüzumlu görülen ısıyı ara vermeksizin dünyaya ulaştırır. Güneşte hidrojen, helyuma dönüştürülür ve bu işlem sürekli olarak devam ettirilir. Dünyada yaşam, güneşten gelen %99 enerjiyle temin edilir. Bu enerjiden bir kısmı, ışık olarak alınır. Diğer kısmı ise, ısı olarak yararlanılan kızılötesi ışınlardır.

⁵⁵ Armitage, *Kopernik*, 189.

⁵⁶ Armitage, *Kopernik*, 190; Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, 19; Kalkan, *Big Bang Teorisi'nin Teistik Deliller Açısından Değeri*, 18.

⁵⁷ el-Enbiyâ 21/33.

⁵⁸ Yeniçeri, *Uzay Ayetleri Tefsiri*, 117.

⁵⁹ el-En'âm 6/96; Zuhayli, *Tefsîru'l-Münîr*, 9/40-43.

⁶⁰ Taşkın Tuna, *Son Basamak: Kosmostan Kıyamete* (İstanbul: Şule Yayınları, 2003), 91.

Genleşip salınan güneş, saatte bin seksen km hızla üç km kadar dünyaya doğru mesafe kat edip sonra geri döner. İki yüz milyar yıldızdan biri olan güneş, dünyamızdan 325.500 kat iri olduğu halde, kâinattaki küçük gezegenlerden sayılır ve samanyoluna otuz bin ışık yılı uzaklıkta yer alır.⁶¹

Güneş ve onun yörüngesi ile ilgili haber verilen ilmi hakikatler Kur'ân'da şöyle anlatılmaktadır: "O, Geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı yaratandır; her biri bir dairede yüzer"⁶², "Onlar için bir başka delil olan güneş, kendine ait yörüngesinde belli bir kanuna göre akıp gider. İşte bu, kudreti dâimâ üstün gelen ve her şeyi en iyi bilen Allah'ın takdiridir."⁶³ Bu âyetlerde ifade edilen gerçekler, 20. yüzyılın astronomik verileriyle daha iyi anlaşılmaktadır.

Kur'ân, gökyüzünün yedi kat (سَبْعَ سَمَوَاتٍ) olarak düzenlediğini⁶⁴ ve iki günde yaratılışın tamamlandığını haber verir.⁶⁵ Âyetlerde geçen "gök" lafzı, bütün kâinatı kastetmek için kullanıldığı gibi dünya göğü için de kullanılmaktadır. Bu durumda dünya göğünün de yedi katmandan teşekkül ettiği sonucuna varılmaktadır.⁶⁶ Bilim adamlarının kimyasal içerik veya hava sıcaklığını esas alarak yaptıkları açıklamalara göre dünya göğü (atmosferi) üst üste dizilmiş yedi farklı katmandan oluşmaktadır. Günümüzde meteorolojide kullanılan ve "Limeted Fine Mesh Model" (LFMII) olarak isimlendirilen modele göre de atmosfer yedi katmandan meydana gelmektedir.⁶⁷

Kur'ân'ın işaret ettiği gibi başlıca yedi katmandan oluşan atmosferin, dünyaya en yakın katmanı olan ve 1. katta yer alan Troposfer'dir. Bu katmanın kalınlığı kutuplarda 6 km'ye kadar iner, ekvator da ise 12 km'ye kadar çıkar. Meteorolojik olaylar, Troposfer'in 3-4 km'lik bölümünde meydana gelir. Atmosfer gazlarının %75'i bu tabakadadır. 2. katta Stratosfer, 3. katta ise, canlılar için öldürücü olan mor ötesi ışınları tutan Ozonosfer bulunur. 4. katta sıcaklık değerinin -100 C'ye indiği Mezosfer tabakası vardır. 5. katta Termosfer, 6. katta İyonosfer bulunur. Yeryüzünden 500 km kadar yükseklikte yer alan İyonosfer tabakası radyo dalgalarını aksettiği için dünyadaki haberleşmeye imkân sağlar. Yüksekliği bin km'yi bulan ve gaz oranı son derece azalan Ekzosfer ise, 7. katta yer alır.⁶⁸

Kur'ân, atmosferin birbirinden ayrı ve uyumlu katmanlardan oluşmuş olabileceğine 1400 yıl önce işarette bulunmuştur. Bilim adamları ise son yüzyıllarda yaptıkları araştırma ve gözlemlerle ancak bu bilgiye ulaşmışlardır. Kur'ân'ın nazil

⁶¹ Paul Davies, *Son Üç Dakika*, çev. Sinem Gül (İstanbul: Varlık Yayınları, 1996), 38; Weinberg, *İlk Üç Dakika*, 107-108; Maurice Bucaille, *Müsbet İlim Yönünden Tevrat, İnciller ve Kur'ân*, çev. Mehmet Ali Sönmez (İstanbul: DİB. Yayınları, 1987), 232; Tuna, *Son Basamak: Kosmostan Kıyamete*, 99; Yeniçeri, *Uzay Ayetleri Tefsiri*, 236-243.

⁶² el-Enbiyâ 21/33.

⁶³ Yâsîn 36/38.

⁶⁴ Talâk 65/12; el-Bakara 2/29.

⁶⁵ Fussilet 41/11-12.

⁶⁶ Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed Mâverdî, *en-Nuket ve'l-'Uyûn*, nşr. Seyyid Abdulkasım b. Abdurrahim (Beyrut: Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 2007), 6/36-37; Abdurrahim Kaplan, "İşârî Tefsir Geleneğinde Coğrafi Unsurların Yorumlanması: El-Bahrü'l-Medîd Örneği", *Hikmet Yurdu Araştırma Dergisi* 14/27 (2020), 134-135.

⁶⁷ Turhan Aküzüm vd., *Meteoroloji 1* (Ankara: Ankara Üniversitesi Ziraat Fakültesi Yayınları, 1994), 9; Çelakıl, *Kur'ân-ı Kerîm'in Mucize Sırları*, 165-166.

⁶⁸ Frederick Lutgens- Edward Tarbuck, *The Atmosphere: an Introduction to Meteorology* (Prentice Hall: 2010), 32; Aküzüm, *Meteoroloji 1*, 10-12; Kur'ân Araştırmaları Grubu, *Kur'ân Hiç Tükenmeyen Mûcize* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2005), 98.

olduğu sıralardaki bilimsel birikim ile atmosfer tabakalarının varlığı ve görevlerinden söz etmek mümkün değildir. Fussilet sûresinin 12. âyetinde geçen “... Her bir göğe kendi görevini bildirdi” ifadesi, tabakaların tetkikiyle bilinir ve onlardan her birinin farklı bir vazife ile emre amade kılındığı anlaşılır.

Görüldüğü üzere kâinatın her safhasında eşsiz sanatını izhar eden Cenâb-ı Hakk, atmosferde var ettiği katmanlarda da ilgili âyetlerle sanatına dikkat çekmektedir. Her katman, üstlendiği rolü eksiksizce ifa etmekte ve katmanlar arasında bölüştürülen görev taksimine tamı tamına uymaktadır. Atmosferdeki şuursuz cisimlerin şuurlu bir canlı gibi insanların hizmetine verilmeleri, Hak Teâlâ'nın insanlara rahmetinin bir neticesidir.

4. (مَدَدْنَاهَا، طَحِيهَا، دَحِيهَا) -Dünyanın Geoit Şekli

Evrendeki en küçük cisimlerden biri olan dünya, şekil ve yapısıyla başta insan olmak üzere birçok canlı için yaşam alanı kabul edilir. Dünyanın şekli devekuşu yumurtası gibi geoit biçimindedir. Kutuplardan basık, küremsi şeklinde olan bu cisim Kur'ân'da şöyle işaret edilir: “Yeri de ondan sonra yuvarlakça sermiştir - دَحِيهَا ”⁶⁹, “Yere ve onu yayana- طَحِيهَا-”⁷⁰ “Yeryüzünü de yaydık - مَدَدْنَاهَا -”⁷¹ Ayrıca: “Geceyi gündüze sarar- يُكْوِرُ، gündüzü de geceye sarar- يُكْوِرُ”⁷² âyetindeki “tekvir” kelimesi, “yuvarlak bir şeyin üzerine bir cisim sarıp örtmek” anlamıyla dünyanın yuvarlak oluşuna delil gösterilir.⁷³ Ancak Fahreddin er-Râzî, (مَدَدْنَاهَا، طَحِيهَا، دَحِيهَا) ifadelerinden hareketle dünyanın son derece büyük bir küre şeklinde olduğunu; fakat düz ve dairevi olmadığını söyler.⁷⁴

Kur'ân'ın nüzulünden birkaç asır sonrasında bile dünya bir tepsi şeklinde algılanmıştır. Dünyanın yuvarlak olduğunu iddia eden ilk bilim adamı, Ebu'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî (ö. 453/1061) olmuştur.⁷⁵ Kur'ân, dünyanın küremsi şekline işaret ederek onun beşer kelâmı olamayacağını, Hz. Peygamber'in de kişisel kabiliyetiyle bu bilgiye ulaşamayacağını bildirmiştir. Günümüzde insanlar için sıradan bir malumat olan dünyanın yuvarlaklığını o dönemin insanlarına izah edip onları bu konuda ikna etmek neredeyse imkânsızdı. Bu sebeple Kur'ân'da işaret edilen bu hakikat, o dönemde anlaşılammıştır. İnsanlar, ilgili âyeti Cenâb-ı Hakk'ın, yeryüzünü düzgünce yarattığına delil kabul etmiş ve böylece Nâziât sûresi 30. âyette geçen “dahv” kelimesindeki yuvarlaklık ifade eden manalar idrak edilememiştir. “Dahv” kelimesi, devekuşu yumurtasını tarif etmek için de kullanılmıştır.⁷⁶ Devekuşlarının o zamanlarda Arabistan'da çokça bulunması, Kur'ân'ın nazil olduğu

⁶⁹ en-Nâziât 79/30.

⁷⁰ eş-Şems 91/6.

⁷¹ el-Hicr 15/19.

⁷² ez-Zümer 39/5.

⁷³ İsfahânî, *Müfredât*, 875; Yeniçeri, *Uzay Ayetleri Tefsiri*, 252; Çelakıl, *Kur'ân-ı Kerîm'in Mucize Sırları*, 165.

⁷⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 2/112-114, 14/78; Yeniçeri, *Uzay Ayetleri Tefsiri*, 249-251.

⁷⁵ Abdurrahim Kızılsöker, “el-Kenzu's-Semîn Tefsîrinde İlmî İ'câza Dair İki Mesele: Dünyanın Dönmesi ve Yuvarlaklığı”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 10/4 (Aralık 2018), 1483.

⁷⁶ İsfahânî, *Müfredât*, 351-352.

dönemde insanların devekuşu yumurtasını alıp tetkik etmelerine ve dünyanın küremsi yapısını akıllarında tasvir etmelerine fırsat tanımıştır.⁷⁷

Kur'ân, her asra hitap eden ilahî kaynaklı cihanşümul bir kitaptır. Ancak onun her sözünü ve her hükmünü herkes aynı şekilde anlayamaz. Çünkü insanların algılama seviyeleri ve biçimleri birbirinden farklıdır. Kur'ân'ın kimi ifadesi, herkesin anlayabileceği şekilde açık iken, kimi ifadesi de anlaşılacak için zamana ihtiyaç duyar. Bu nedenle bilimin gelişmesine paralel olarak âyetlerin işaret ettiği manaların da daha iyi anlaşılacağını söyleyebiliriz. Dolayısıyla Kur'ân'ın bizce henüz anlaşılmayan ifadelerle yer vermesi, onun Allah (cc) kelamı olmadığını göstermez.

5. (تَمْرٌ) -Dağların Hareket ve Görevi

Cenâb-ı Hakk, dünya ve içindekilerini son derece mükemmel ve eşsiz bir biçimde yaratmıştır. Onda hiçbir çelişki, hiçbir eksiklik ve hiçbir dengesizlik görülmez. O'nun sanat eserleri üzerinde tefekkür eden insan, her şeyin muazzam bir plan ve program dâhilinde işlediğini görür ve yaratılışça birer mucize olduğunu anlar. Cenâb-ı Hakk, dünya ile birlikte dağların hareket ettiğini ve onların birer amaç için yaratıldığını şöyle haber verir: “Dağları görürsün de, onları hareketsiz zannedersin; oysa onlar bulutların geçişi gibi geçerler (تَمْرٌ).”⁷⁸ Âyette ‘dünya’ yerine ‘dağ’ lafzının kullanılması, dağların dünyadaki sabitliğin sembolü olduklarından dolayıdır. Durmuş gibi görünen dağların hareket edişi, dünyanın hareket halinde oluşu anlamına gelir.⁷⁹

Dağların hareketi, üstünde buldukları yeryüzünün hareketinden kaynaklanır. Yeryüzü, manto katmanı üzerinde akar gibi hareket eder. Bu hususta yeterli kanıtlar sunan ilk bilim adamı Alfred Wegener (1880-1930)'dir. Ona göre, yeryüzü ve üst mantodan teşekkül eden 100 km kalınlığındaki yer kabuğu “tabaka” adıyla bilinen kısımlardan meydana gelir. “Tabaka tektoniği” olarak bilinen varsayımına göre bu tabakalar, kıtaları ve okyanus tabanını da yanında sürükleyerek yeryüzünde dolanırlar. Bu kıtasal hareket, yaklaşık olarak senede 1 ile 5 cm arasında gerçekleşir ve tabakalar bu doğrultuda hareket ettikçe de dünya yüzeyi değişikliklere maruz kalır. Mesela, Atlantik Okyanusu her yıl gittikçe genişlemektedir. Yukarıdaki âyette dağların hareketi “تَمْرٌ -sürüklenirler” fiiliyle ifade edilir ki, bilim adamları da günümüzde “kıtasal sürüklenme” anlamına gelen “continental drift” terimini bu bağlamda ele alır.⁸⁰

Kur'ân, dağların mühim bir jeolojik fonksiyonu üstlendiğini, yeryüzündeki sarsıntıları engelleyici özelliğinin olduğunu,⁸¹ dağların kazığa benzetildiğini haber vermiş,⁸² çağımızın modern jeolojik bulguları da bu hükmü desteklemiştir. Bilim insanları, dağların yalnızca yüzey yükseltilerine sahip olmadıklarını, dağ kökü adıyla

⁷⁷ Kur'ân Araştırmaları Grubu, *Kur'ân Hiç Tükenmeyen Mucize*, 111-114.

⁷⁸ en-Neml 27/88.

⁷⁹ Kutup, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 8: 64.

⁸⁰ John Langone vd., *Sayıların İcadından Sicim Teorisine: Bilimin 4000 Yıllık Resimli Serüveni*, çev. Duygu Akın (İstanbul: NTV yayınları, 2008), 331; İhsan Ketin, *Genel Jeoloji Yerbilimlerine Giriş* (İstanbul: Teknik Üniversite Matbaası, 1977), 1/526; Mustafa Cin, *Hareketli Yer Kabuğu, Depremler ve Türkiye* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2020), 17-18; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, sad. M. Nur Çetin vd. (Ankara: Akçağ Yayınları, 1995), 5/519.

⁸¹ el-Enbiyâ 21/31.

⁸² en-Nebe' 78/6-7; Bucaille, *Müsbet İlim Yönünden Tevrat, İnciller ve Kur'ân*, 293.

bilinen bölümleriyle kendi boylarının 10-15 misli kadar yerin derinliklerine doğru uzandıklarını araştırmalarıyla ortaya koymuşlardır. Bilimin verilerine göre yer kabuğunun dış yüzeyi magma üstünde hareket eden plakalar şeklinde dağılmıştır. Dünyanın kendi mihveri etrafındaki dönüşünün çok hızlı olmasından dolayı dağların sabitleştirici özelliği olmasaydı yüzen plakalar hareket ederdi.⁸³ Bu durumda yeryüzünde yaşam imkânsız hale gelebilirdi. Bu nedenle Cenâb-ı Hakk'ın bir lütfu olarak dağlar, kazık gibi işlev görerek kıtasal kütlelerin hareketini keser.

6. (الْأَزْوَاج) -Yaratılıştaki Çiftler

Kur'an, varlık âleminin çiftler (الْأَزْوَاج) halinde yaratıldığından söz eder.⁸⁴ Dünyadaki varlıkların tümü; zıddı, benzeri veya karşıtı olması bakımından çifttirler. "Çiftleri yarattı" demek, "tüm tür ve sınıflarıyla âlemi yarattı" demek anlamına gelir. İşte âyetteki (الْأَزْوَاج) lafzı, her şeyin çift yaratıldığına işaretle bulunarak bilimsel bir gerçeği dile getirmektedir.⁸⁵

Yakın bir zamanda yapılan bilimsel araştırmalarla Kur'an'ın bildirdiği gibi maddelerin çiftler halinde yaratıldığı tespit edilmiştir. Nobel ödüllü Paul Dirac (1902-1984), maddenin çiftler şeklinde yaratıldığını ispatlamaya çalışmış, "Parité" adını verdiği buluşuyla her maddenin "anti madde" adıyla bilinen bir çifti olduğunu keşfetmiştir. Bu anti-madde, bünyesinde maddenin zıddı nitelikler barındırır. Mesela, maddenin zıddı olarak anti-maddenin elektronları (+), protonları ise (-) kutupludur. Dolayısıyla her maddenin zıt kutuplu bir anti parçacığı bulunur. Bunların yaratılışı ve yok oluşu, aynı esnada teşekkül eder. Yaratılıştaki çiftlere bir misal de bitkiler verilebilir. Botanikçiler, bitkilerde cinsiyet farklılığının olduğunu ancak bir asır önce ortaya çıkarabilmişlerdir.⁸⁶ Oysa nebatatın çiftler halinde yaratıldığı, Kur'an'da 14 asır evvel şu âyetlerle haber verilmiştir: "...her güzel olan çiftten (زَوْج) bir bitki çıkardık."⁸⁷, "...O, gökten yağmur indirendir, bununla her türlü bitkiden çiftler (الْأَزْوَاج) çıkardık."⁸⁸ Tüm bu buluşlar, Kur'an'ın bilimsel verilerle çelişmediğini, bilakis onunla tıpatıp uyduğunu gösterir.

7. (الْبَيْعَان) -Denizlerin Birbirine Karışmaması

Birbirleriyle karşılaşan iki su birikintisinin birleştiği halde bir engelden dolayı karışmadıkları Kur'an'da şöyle haber verilmektedir: "İki denizi salıvermiş, buluşuyorlar. Lakin aralarında bir engel (بَرْزَخ) olduğundan birleşmiyorlar (الْبَيْعَان)."⁸⁹ Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve Katâde b. Diâme (ö. 117/735), âyette

⁸³ Langone, *Sayıların İcadından Sicim Teorisine: Bilimin 4000 Yıllık Resimli Serüveni*, 331; Ketin, *Genel Jeoloji Yerbilimlerine Giriş*, 1/539; Çelakıl, *Kur'an-ı Kerîm'in Mucize Sırları*, 172-175; Hüseyin Yakar, "Kur'an'da Dağların Oluşumu ve İşlevine Dair Âyetlerin Tefsir Kaynakları ve Bilimsel Veriler Üzerinden Değerlendirilmesi", *Usul İslâm Araştırmaları Dergisi* 33 (2020), 107-108.

⁸⁴ Yâsîn 36/36.

⁸⁵ Taberî, *Taberî Tefsîri*, 7/47; Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili*, 6/185.

⁸⁶ Frank Close, *Antimadde*, çev. Zeynep Alpar (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2015), 38-41, 48-49.

⁸⁷ Lokmân 31/10.

⁸⁸ Tâ-hâ 20/53; Çelakıl, *Kur'an-ı Kerîm'in Mucize Sırları*, 176-177; Doğan Erçetin, *Nun ü Sak Kur'an'a Göre Varlık ve Evren Kitabı* (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 2014), 100-101.

⁸⁹ er-Rahmân 55/19-20.

zikredilen “iki deniz”in Akdeniz ile Basra Körfezi olduğunu belirtmektedir. Onlara göre iki denizden biri diğerinin sınırını hiçbir şekilde aşmaz. Çünkü Yüce Allah, onların aralarına birbirlerine karışmasına engel olacak görünmez bir perde koymuştur.⁹⁰

Karşılaşan deniz sularının, iç içe girerek ısılarının ve tuzluluk oranlarının eşitlenmesi tabii bir durumdur. Kur’ân’ın ifadesiyle olay böyle gerçekleşmemektedir. Denizlerin bu özelliği yakın bir dönemde okyanus bilimciler tarafından da keşfedilmiştir. Mesela, Akdeniz ve Atlas Okyanusu, Kızıldeniz ve Hint Okyanusu görünürde bir araya gelseler bile sularının birbirine karışmadığı tespit edilmiştir. Bunun nedeni görünmeyen bir manidir. Bu mani ise, “yüzey gerilimi kanunu” olarak adlandırılır. Bu yüzey gerilimi, tıpkı bir set gibi deniz sularının birbirine karışmasına mani olur. Fransız okyanus bilim uzmanı Kaptan Jacques Cousteau (1910-1997) denizlerdeki su engelleri konusunda bazı incelemelerde bulunmuştur. Bu incelemeler neticesinde, Akdeniz ve Atlas Okyanusundaki su kütlelerinin birbirine karışmasını engelleyen bir su perdesinin olduğunu gözlemledi. Aynı şekilde bir su engeli 1962 senesinde Alman bilim adamlarınca Mendep Boğazı’nda keşfedildi. Denizler bir araya geldiği halde sularının iç içe girmemesinin Kur’ân’da 1400 yüzyıl evvelden söylenmesi, Kaptan Cousteau’yu şaşkına çevirmiştir.⁹¹

İşte insanoglunun fizik, yüzey gerilimi, okyanus bilimini bilmedikleri bir çağda su kütlelerinin birleştiği halde görünmeyen bir maniden dolayı iç içe geçmedikleri, Kur’ân tarafından yalnızca (لَا يَبْغِيَانِ) kelâmıyla haber verilmekte, bu da onun Yüce Allah’ın müciz bir kelâmı olduğunu göstermektedir.

8. (كَأَلْفِ سَنَةٍ), (خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ) -Zamanın İzafileği

Zamanın göreceliği, 1900’lü yılların başında Albert Einstein (1879-1955) tarafından yapılan bilimsel araştırmalarla ortaya konulmuştur. “Rölativite kuramı” adı verilen bu kurama göre zaman, sabit bir ölçü olmamakla birlikte, hıza bağlı olarak değişebilir.⁹² Kur’ân, zamanın göreceli olduğunu şöyle ifade etmektedir: “Melekler ve ruh ona süresi elli bin yıl (خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ) olan bir günde yükselir.”⁹³, “...Sonra (işler,) sizin saydığınızla bin yıl (أَلْفَ سَنَةٍ) olan bir günde O’na çıkar.”⁹⁴, “...Rabbinin katında bir gün, sizin saydıklarınızdan bin sene gibidir (كَأَلْفِ سَنَةٍ).”⁹⁵ Bu âyetlerde “bir günü elli bin sene” ve “bir günü bin sene” olan muhtelif zaman ölçülerinden söz edilerek zamanın izafi olduğu bildirilmektedir. Yeryüzündeki bir zaman birimi olarak kabul edilen “gün”, dünyanın 24 saatte bir kendi yörüngesinde dönüşü neticesinde oluşur. Hâlbuki kendi mihverlerindeki dönüşleri binlerce dünya gününe karşılık gelen gezegenler vardır. Bu da dünyadaki bir günün evrendeki diğer gök cisimlerinde farklı olabileceğini göstermektedir.⁹⁶

⁹⁰ Taberî, *Taberî Tefsîri*, 8/100; Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, 16/555-556.

⁹¹ Bahauddin Hürremşahi, *Kur’ân Bilimi* (İstanbul: İhtar Yayıncılık, 1998), 18-19; Çelakıl, *Kur’ân-ı Kerîm’in Mucize Sırları*, 184; Kur’ân Araştırmaları Grubu, *Kur’ân Hiç Tükenmeyen Mucize*, 136.

⁹² Albert Einstein, *İzafilet Teorisi*, 57, 93; William Lane Craig, *Time and Eternity* (U.S.A.: A Division of Good News Publishers, 2001), 32-33.

⁹³ el-Meâric 70/4.

⁹⁴ es-Secde 32/5.

⁹⁵ el-Hac 22/47.

⁹⁶ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 22/123-124; Kutup, *Fî Zılâli’l-Kur’ân*, 10/174.

Değişik ortamlarda gün kavramının farklılaşabileceğine işaret eden Kur'an, Einstein'ın izafiyet teorisiyle uyuşmaktadır. Einstein'ın "Özel İzafiyet Teorisi"ne göre ışık hızında giden bir vasıtaya binen kişi için zaman daha yavaştır. Dünyadaki bir kimse için yüz gün geçtiği bir yerde, ışık hızına yakın hareket eden kimse için elli gün geçer. Evrende hız yükseldikçe zaman daha yavaş akar. Buna göre zaman, Kur'an'ın işarette bulunduğu gibi göreceli bir kavramdır. Her mekânda ve her hızda saatler farklılaşır, günler değişik algılanır. Einstein'ın "Genel İzafiyet Teorisi"ne göre ise zaman, büyük çekim alanlarında daha yavaş ilerler. Son zamanlarda İngiliz Ulusal Fizik Enstitüsü tarafından yapılan bir deney de söz konusu bilgiyi doğrulamaktadır. John Laverty, zamanı tam olarak doğru gösteren iki saati senkronize etti. Bunlardan birini Londra'daki laboratuvarında, diğerini ise Londra'dan Çin'e gidip gelen bir uçağa bıraktı. Sonuçta uçaktaki saatin, saniyenin 55 milyarda biri kadar hızlı döndüğünü fark etti. Zamanın göreceliği, deneysel olarak da böylece doğrulanmış oldu. Bu deney, Kur'an'ın zaman konusundaki önyargıyı kırdığını göstermektedir. Şayet bu deney, çekim gücü fazla olan bir gök cisminde yapılabilse, özel saatlere ihtiyaç olmadan normal saatlerle de neticesi görülebilecektir.⁹⁷

İşte Kur'an'ın 1400 yüzyıl önce zamanın izafi olduğuna (مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ) (في يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ), (في يَوْمٍ كَانَ كَأَلْفِ سَنَةٍ) ifadeleriyle işaret etmesi ve bu gerçeğin bilimsel verilerle doğrulanması, onun vahiy ürünü bir kitap olduğunu ispatlamaktadır.

9. (كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ) -Ayın Yörüngesi

Kur'an'da ayın yörüngesine hurmanın eğri salkım dalı anlamına gelen (عُرْجُون) kelimesiyle şöyle işaret edilir: "Ay için de yörüngeler belirledik; sonunda o, eğri bir hurma dalı (كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ) gibi olur."⁹⁸ Âyette eğri salkım dalı, "eski" sıfatıyla tarif edilir ki, hurma dalının eskisi daha eğri olduğundandır. Ay son menzilinde salkım çöpünün eskidiği haldeki gibi incelik, bükülür ve sararır. Bu eşsiz benzetmeyle ayın evrelerindeki biçimleriyle birlikte, ayın dünya etrafında döndüğü yörüngenin şekline işarette de bulunmaktadır.⁹⁹

Ay, dünyanın çevresinde dolanan bir ekseninde döner. Dünya, güneş çevresinde dönerken, ay da dünyanın etrafında kimi zaman önünde, kimi zaman ardında sarmal bir yol takip eder. Bu şekilde ay, dünyanın eksenini etrafında adeta bükülen bir dal gibi dolanarak mesafe kat eden bir mihvere sahip olur.¹⁰⁰

Ay, dünyayla beraber güneşin çevresinde de döndüğü için uzayda devamlı olarak "S" harfine benzer bir eksen çizer. Dönerken kurumuş hurma ağacı dalı gibi yörünge belirleyen ay, dünyanın çevresinde saatte 3659 km hızla dolandır. Ay, bu hızıyla dünyanın güçlü çekim kuvvetinden korunabilir. Ayın hızı bundan daha yavaş olursa dünyaya çarpabilir, daha hızlı olursa da uzaya savrulabilir. Ayın şekli ve hızı dünyayı son derece etkiler ve gel-git denen hadiseye neden olur. Ayrıca ayın çekim

⁹⁷ Albert Einstein, *İzafiyet Teorisi*, 57, 93; Craig, *Time and Eternity*, 33; Craig, *The Kalam Cosmological Argument*, 111; L. Landau – Y. Roumer, *İzafiyet Teorisi Nedir?*, çev: Salim Gemici (İstanbul: Say Yayınları, 1996), 25; Caner Taslaman, *Big Bang ve Tanrı* (İstanbul: İstanbul Yayınları, 2003), 36; Kur'an Araştırmaları Grubu, *Kur'an Hiç Tükenmeyen Mucize*, 73-75; Kalkan, *Big Bang Teorisi'nin Teistik Deliller Açısından Değeri*, 27.

⁹⁸ Yâsîn 36/39.

⁹⁹ Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili*, 6/187; Zuhayli, *Tefsîru'l-Münîr*, 9/40-43.

¹⁰⁰ Kur'an Araştırmaları Grubu, *Kur'an Hiç Tükenmeyen Mucize*, 89.

gücü olması gerekenden fazla olsaydı, dünyanın çoğu kısmı bir anda sular altında kalabilirdi.¹⁰¹

Âyetin matematiksel ölçüye vurgu yapması kadar, eğri hurma dalıyla yaptığı tasvir de mücizevidir. O çağın bilgi birikimiyle ayın mihverindeki matematiksel ölçüler de dünyanın etrafında dönerken çizdiği yörüngenin şekli de bilinemezdi. Görüldüğü üzere Kur'ân, (كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ) gibi bir ifadeyle, hem bilim öncesi hem bilim sonrası insanlara ayın nasıl döndüğü konusunda yönlendirmede bulunmuştur.

10. (سَقْفًا مَحْفُوظًا) -Dünyanın Korunaklı Tavanı

Her gezegende olduğu gibi dünyamıza da çokça göktaşı düşer. Ancak bu göktaşları, dünyayı çevreleyen atmosfer sayesinde dünyaya hasar vermez ve yanarak kütle kaybına maruz kalır. Kur'ân, atmosferin bu özelliğinden (سَقْفًا مَحْفُوظًا - korunmuş tavan) ifadesiyle şöyle söz eder: "Gökyüzünü korunmuş bir tavan (سَقْفًا مَحْفُوظًا) kıldık."¹⁰² Yüce Allah, gökyüzünü dünyayı kuşatan manyetik alan ile korur. Atmosferin en üst katmanı "Van Allen" adıyla bilinen ve dünyanın çekirdeğinin taşıdığı nitelikler sebebiyle ortaya çıkan manyetik bir kuşaktan meydana gelir.¹⁰³

Çekirdek, manyetik niteliği olan elementleri ihtiva eder ve iki farklı yapıdan meydana gelir. Bunlardan dış çekirdek sıvı halde iken, iç çekirdek katı haldedir. Çekirdeğin her iki tabakası birbirinin çevresinde döner. Bu dolanım, bir tür mıknatıslanma etkisi oluşturarak tehlikelere karşı korunaklı manyetik bir alan meydana getirir. Dünyayı çevreleyen ozon tabakası, zararlı mahiyetteki morötesi ışınların yeryüzüne ulaşmasını önler. Güneşten gelen bu ultraviyole ışınları, dünyadaki bütün canlıları öldürecek miktarda enerji yüklüdür. Bu sebeple yeryüzünde hayatın idamesi için göğün "korunmuş tavan"ına bir de oksijenden üretilen ozon tabakası ilave edilmiştir. Güneşten gelen ultraviyole ışınları, ozon tabakasını teşkil eder ve öldürücü ultraviyole ışınlarını emerek yeryüzünü hayata elverişli hale getirir. Diğer gök cisimlerinin bu gibi "korunmuş tavan"lara sahip olmayışı, dünyanın insan hayatı için ne kadar anlamlı olduğunu gösterir. Mesela, mars gezegeninin çekirdeği katı olduğundan çevresinde manyetik koruma yoktur ve çekirdekte sıvı oluşturacak miktarda basınç oluşturamamıştır. Venüs'ün çapı dünyanınki kadar olmasına rağmen Venüs'te manyetik alan bulunmaz. Bunun nedeni Venüs'ün dünyaya kıyasla yavaş hareket etmesidir. Dünya, eksenindeki dolanımını bir günde yaparken, Venüs bunu 243 günde bitirir.¹⁰⁴

Kısacası; dünya çekirdeği, manyetik alan oluşturamazdı, atmosfer de zararlı ışınları süzüp savamasaydı, yeryüzünde hayat olmazdı ve hiçbir canlının bunları düzenlemeye de gücü yetmezdi. Açıktır ki, insanın hayatı için en gerekli bu koruyucu özellikler, Cenâb-ı Hakk tarafından yaratılmış ve gökyüzü de "korunmuş bir tavan" şeklinde tanzim edilmiştir. Dünya göğünün bu niteliğe sahip oluşu, birçok değişkenin

¹⁰¹ John Knight Fortheringham, *On the Smallest Visible Phase of the Moon* (Newyork: Monthly Notices of the Royal Astronomical Society, 1910), 70/527-531; Muammer Dizer, "Astronomi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/183-186.

¹⁰² el-Enbiyâ 21/32.

¹⁰³ Ebû'l A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 2/567.

¹⁰⁴ Lutgens- Tarbuck, *The Atmosphere: an Introduction to Meteorology*, 32; Aküzüm, *Meteoroloji 1*, 5-6; Bucaille, *Müsbet İlim Yönünden Tevrat, İnciller ve Kur'ân*, 294-295; Çelakıl, *Kur'ân-ı Kerîm'in Mucize Sırları*, 167-168.

en uygun ortamda bir araya gelmesini gerekli kılmıştır. Tüm bunları yaratan ve devamlarını sağlayan Yüce Allah, bu gerçeklere Kur'an'da (سَقْفًا مَّخْفُوظًا) ifadesiyle işaret etmiş, bilim ise yüzyıllar sonra ancak bu keşiflerde bulunabilmiştir.

11. (يُخْرِجُ مِنْ خَلَالِهِ), (فَتُنْفِثُ سَحَابًا), (يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ) -Yağmurun Teşekkürü

Yağmurun teşekkürü için lüzumlu olan aşamaların neler olduğu ancak 1935 yılında hava radarlarının buluşuyla tespit edildi. Bu tespite göre yağmur, üç aşamadan geçerek meydana geliyordu: Birincisi rüzgârın ortaya çıkması, ikincisi bulutların oluşması, üçüncüsü ise yağmur damlacıklarının teşekkürüdür.¹⁰⁵ Söz konusu bilimsel keşifler, Kur'an'ın yağmurun oluşumuyla ilgili verdiği haberlerle tam anlamıyla uyumluluk gösterir: “Allah rüzgârları göndererek (يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ) (1. aşama), bir bulut kaldırır (فَتُنْفِثُ سَحَابًا) da onu dilediği gibi yayar ve parçalar (2. aşama); sonunda bulutun arasından yağmurun çıktığını (يَخْرُجُ مِنْ خَلَالِهِ) görürsün (3. aşama).”¹⁰⁶

Âyetin ifadesiyle 1. Evrede; Okyanuslardaki köpüklenme ile meydana gelen hava kabarcıkları kesintisiz ortaya çıkar ve su atomları ardı sıra göğe doğru ilerleyerek rüzgârlar aracılığıyla nakledilir ve atmosferde yükselir. “Aerosol” olarak bilinen bu ufak parçacıklar, “su tuzağı” olarak bilinen bir sistemle denizlerdeki su buharının kendi etraflarında küçük kristaller şeklinde bir araya getirerek bulut damlacıklarını meydana getirir. 2. Evrede; Tuz kristallerinin veya havadaki toz atomlarının çevresinde su buharı aracılığıyla bulutlar teşekkür eder. Bulutların bünyesindeki su kristalleri çok ufak oldukları için havada asılı kalır ve gökyüzüne dağılarak bulutlarla örtülür. 3. Evrede ise; Kristallerin ve atomların çevresinde toplanan su damlacıkları gittikçe yoğunlaşarak daha ağır bir konuma gelir ve buluttan koparak yağmur şeklinde yeryüzüne düşer.¹⁰⁷

Kur'an, yağmurun oluşumunda rüzgârların aşılama bir rol üstlendiğini (لَوَاقِحَ) lafzıyla bildirir.¹⁰⁸ Âyet, yağmurun teşekküründeki ilk safhanın Cenâb-ı Hak'ın 7 kudret delilinden biri olarak sayılan rüzgârlar olduğuna vurgu yapar.¹⁰⁹ Hâlbuki 20. asrın başlarına kadar rüzgârların yağmurun yağmasında bir fonksiyonunun olmadığına, onların sadece bulutları sürüklediğine inanılırdı. Modern meteorolojik veriler de rüzgârların yağmurun teşekküründe aşılama bir rol üstlendiklerini ortaya koydu. Rüzgârların bu aşılama özelliği olmasaydı, atmosferdeki su zerrecikleri hiçbir zaman teşekkür edemeyecek ve yağmur da olmayacaktı.¹¹⁰

Görüldüğü üzere yağmurun teşekküründeki her aşama, doğru bir sıralama ile âyette haber verilmektedir. Buna göre rüzgârın itişiyile sürülen bulutlar, daha büyük bir bulut meydana getirmek için birleşmektedir. Sonrasında yukarı doğru çekiş gücünü arttıran bulutlar büyüyerek yığın oluşturmakta böylece yağmur damlacıklarını oluşturmaktadır. İşte dünyadaki birçok tabii olayda olduğu gibi bu

¹⁰⁵ Aküzüm, *Meteoroloji 1*, 75.

¹⁰⁶ er-Rûm 30/48.

¹⁰⁷ Aküzüm, *Meteoroloji 1*, 76-77; Râzî, *Mefâtihi'l-Gayb*, 18/131; Çelakıl, *Kur'an-ı Kerim'in Mucize Sırları*, 179-180; Bucaille, *Müsbet İlim Yönünden Tevrat, İnciller ve Kur'an*, 284-290.

¹⁰⁸ el-Hicr 15/22.

¹⁰⁹ Zuhayli, *Tefsîru'l-Münîr*, 7/251.

¹¹⁰ Aküzüm, *Meteoroloji 1*, 57-58; Kur'an Araştırmaları Grubu, *Kur'an Hiç Tükenmeyen Mucize*, 123-126; Çelakıl, *Kur'an-ı Kerim'in Mucize Sırları*, 182.

konuda da Cenâb-ı Hakk en doğru beyanda bulunmakta, üstelik bu gerçeği hava radarlarının keşiflerinden yüzyıllar evvel insanlara bildirmektedir.

12. (مِنِّي يُمْنِي), (مِن سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ), (مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ) -İnsanın Yaratılışı

Yüce Allah, Hz. Âdem'i kuru bir balçıktan, Hz. Havva'yı da onun kaburga kemiğinden yaratmıştır. Daha sonra onların neslini karmaşık bir damla sudan üreterek devamlarını sağlamıştır. En güzel şekilde yaratılan insanoğlunun yaratılış serüveni ise Kur'ân'ın pek çok âyetinde farklı bakış açılarıyla anlatılmıştır.¹¹¹ Modern biyoloji ve genetik bilimi de insanın yaratılışı ve üreyişi ile ilgili Kur'ân'ın haber verdiği bilgilerle birebir uyumaktadır.

İnsanın yaratılış serüveni, kadın ve erkek bedeninde kendi aralarında tamamen uyumlu olan iki farklı özün bir araya gelmesiyle başlar. Erkek ve kadının bedeninde teşekkül eden sperm, onların kendi irade ve kontrolleri ile oluşmaz, bu olan bitenden haberleri dahi olmaz.¹¹²

Ceninın yaratılışının ilk adımı olacak sperm, sabit bir ısıya sahip olan testislerde tutunur. Testislerde dakikada yaklaşık bin kadar üretilen ve kendine has bir sisteme sahip olan sperm; baş, boyun ve kuyruktan meydana gelir. Kuyruk, spermin rahimde ilerlemesini sağlar. Ceninin genetiğinden bir kısmını taşıyan baş kısmı, koruyucu bir zırh ile örtülür. Fazlasıyla asidik olan buradaki ortam, anneni mikroplara karşı korur. İşte Cenâb-ı Hakk, kurduğu bu mükemmel sistemle insanı oluşturan sperm, koruyucu bir zırh ile asidin verebileceği zararlardan böylece korunmaktadır.¹¹³

Erkek tarafından rahme akıtılan meni, yalnızca sayılamayacak kadar çok sperm, keza meninin farklı sıvıların mezcinden meydana geldiğini Kur'ân, (مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ) ifadesiyle dile getirir.¹¹⁴ Bilim verilerine göre meni içindeki söz konusu sıvılar, spermin enerji ihtiyacını karşılar, asitleri etkisizleştirir, spermin kolayca dolaşabileceği kaygan zemini oluşturur. Sperm, yumurtaya ulaşmaya dek annenin bedeninde meşakkatli bir serüven geçirir. Ne kadar korunurlarsa korunsunlar, milyonlarca spermden yumurtaya ulaşanların adedi bini geçemez.¹¹⁵ Yumurtanın çevresini saran bu sperm, içeri girmek için rekabete girer. Fakat çetin mücadeleye rağmen yumurtayı yalnızca bir sperm aşar.¹¹⁶

¹¹¹ el-Mü'minûn 23/12; es-Secde 32/7; er-Rûm 30/20; el-Furkân 25/54.

¹¹² Muhammed Ali el-Bâr, *Kur'ân-ı Kerîm ve Modern Tıbbı Göre İnsanın Yaratılışı*, çev. Abdülvehhap Öztürk (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 8-9; Bucaille, *Müsbet İlim Yönünden Tevrat, İnciller ve Kur'ân*, 317-330.

¹¹³ Bâr, *Kur'ân-ı Kerîm ve Modern Tıbbı Göre İnsanın Yaratılışı*, 38-41.

¹¹⁴ el-İnsân 76/1-2.

¹¹⁵ Bâr, *Kur'ân-ı Kerîm ve Modern Tıbbı Göre İnsanın Yaratılışı*, 63-66; Kur'ân Araştırmaları Grubu, *Kur'ân Hiç Tükenmeyen Mûcize*, 179-180; Çelakıl, *Kur'ân-ı Kerîm'in Mucize Sırları*, 186-187.

¹¹⁶ Thomas W. Sadler, *Langman's Medical Embryology*, Williams & Wilkins (Baltimore: 2003), 3-8; Kur'ân Araştırmaları Grubu, *Kur'ân Hiç Tükenmeyen Mucize*, 181; Ömer Okçu (Hekimoğlu İsmail) vd., *Hayat Dediğimiz Sır* (İstanbul: Türdav Yayınları, 1980), 39.

Kur'ân, yumurtayı bir spermin, hatta onun da özü olan kromozomların aşılması olabileceğini (مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ) kelâmıyla ifade etmektedir.¹¹⁷ Sahih bir hadiste de bebeğin meninin tümünden değil, sadece bir parçasından yaratıldığı dile getirilmektedir.¹¹⁸

Mikrobiyoloji biliminin verilerine göre, yumurtayı aşıl原因 sperm dışında elektriksel alandan dolayı başka spermlerin yumurtanın içine girmesine izin verilmez. Yumurtanın etrafı eksi elektrik yüklüdür ve aşıl原因 sperm yumurtaya girince artıya dönüşür. Böylece artı yüklü yumurta, bu kez eksi yüklü spermleri itmeye başlar. Sonuç itibarıyla erkek ve kadın DNA'sı bütünleşerek anne rahminde yeni bir insanın ilk tohumu atılır. Yumurta, pürüklü olması sayesinde sperm yatağına yerleşir ve organın içlerine doğru ilerler. Canlı hücre, annenin bedenindeki hormonlardan yararlanarak gelişir. Tek yönlü bir süzgeç olan "plasenta", ceniyi anneye bağlar ve anne rahminde büyümesi için lazım olan gıdalarla cenini besler. Ayrıca, canlının içinde geliştiği amnion sıvısı da, darbelere karşı bebeği korur.¹¹⁹

Kur'ân'da insanın basit bir sudan,¹²⁰ alâk'tan,¹²¹ akıtılan meniden¹²² yaratıldığı anlatılır. Yaratılış aşamalarının son hali ise "Alâka"dan "mudğa"ya, "mudğa"dan kemiklere dönüşümü şeklinde tasvir edilir.¹²³ Âyetteki mudğa kelimesi, henüz insan biçimini almayan lakin organ ve dokuları oluşmaya başlayan embriyo şeklinde anlaşılmaktadır.¹²⁴

Kıyâme sûresinin 37. âyetindeki (مَنْيٍّ يُمْنَى -akıtılan meni) ifadesi, "erkek sulbünden kadının rahmine atılan meni" anlamında yorumlanmıştır. Bu yoruma göre cinsiyet, erkekten gelen sperm hücreleriyle belirlenir.¹²⁵ 20. yüzyıla kadar bilinmeyen bu gerçek, genetik ve mikrobiyoloji bilimlerinin araştırma ve incelemeleriyle, cinsiyetin erkekten gelen meni ile belirlendiği sonucuna ulaşılmıştır.¹²⁶

Ayrıca embriyoloji bilimine göre yakın zamana kadar ceninde önce et, sonra da kemikler ile kaslar birlikte oluşuyordu. Ancak gelişen teknoloji sayesinde yapılan mikroskopik araştırmalar, ceninde önce kemik ve kasların daha sonra da etin oluştuğu bilgisine ulaşılmıştır. Bu durum modern bilimin bile zaman zaman yanılabilceğini ortaya koymuştur. Ancak Kur'ân'ın haber verdiği hiçbir olayın şu ana kadar yanlışlığı ispat edilememiştir. Bu da onun beşer kelâmı olmadığının en büyük delillerden sayılmıştır.¹²⁷

Hülâsa, her canlının hakir bir suyun özünden yaratıldığını, Kur'ân 14 asır evvel haber vermektedir. Oysa bilimin geçmişi 500 yıla yakındır, modern bilimin geçmişi ise 100 yıl kadardır. Modern bilimin insanın yaratılışıyla ilgili keşfettiği

117 es-Secde 32/8.

118 Müslim, "Nikâh", 133.

119 Han, *Kur'ân ve Kâinat Âyetleri 1*, 117; Okçu, *Hayat Dediğimiz Sır*, 39.

120 el-Mürselât 77/20-21.

121 el-Alâk 96/1-3.

122 el-Kıyâme 75/36-39.

123 el-Mü'minûn 23/14

124 Sait Kavşut, "Kur'ân'da İnsanın Yaratılış Aşamaları-Te'vîlat Ekseninde Bir Değerlendirme", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 7 (2012), 297-298.

125 Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 22/316.

126 Kur'ân Araştırmaları Grubu, *Kur'ân Hiç Tükenmeyen Mucize*, 183.

127 Erdinç Doğan, *Kur'an En Büyük Mucize* (b.y.: Gelenek Yayınları, ts.), 75.

bulgular, Kur'ân ile tıpatıp uyuşur. Bu da onun Yüce Allah'ın mûciz bir kelamı olduğunu gösterir.

Yaratılış olayının aynen Kur'ân'da anlatıldığı gibi gerçekleşmesi, şuur sahiplerine aynı zamanda mühim mesajlar vermektedir. Tüm bu açıklamalar, Cenâb-ı Hakk'ın, insanoğlunu organik ya da inorganik bir yapıda rastgele yaratmadığını, toprak bünyesindeki elementleri muayyen bir ölçüyle tayin ederek onu toprağın veya nutfenin özünden inşa ettiğini göstermektedir. İnsan bedenindeki bu maddelerin özenle düzenlenmesi, Cenâb-ı Hakk'ın eşsiz tasarımcılığını ve yaratıcılığını ortaya koymaktadır. Son derece değersiz gibi görünen bir sıvıdan insanın yaratılışı, Hak Teâlâ'nın varlığını ve birliğini ispatlayan hüccetlerdendir.

13. (فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ) -Üç Karanlık Bölge

Kur'ân-ı Kerîm, döllemeden itibaren ceninin gelişiminin üç karanlık bölge içinde cereyan ettiğini şöyle haber verir: “Sizi annelerinizin karınlarında, üç karanlık içinde (فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ) çeşitli safhalardan geçirerek yaratmaktadır.¹²⁸ Âyette geçen (فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ) ifadesi, ceninin gelişme sürecinde yer aldığı “üç karanlık bölgeye” dikkat çeker. İbn Abbas, Mücâhid (ö. 104/723) ve Katâde gibi sahâbe ve tâbiîn müfessirleri, “üç karanlık” ifadesini batın, rahim ve meşime (cenini anneye bağlayan, beslenmesini ve nefes almasını temin eden esnek zar) şeklinde yorumlarlar.¹²⁹ Bu yorum bazı çağdaş müfessirlerce de tercih edilir.¹³⁰ Muhammed Esed (1900-1992) ise “üç karanlık” ifadesini, rahmin karanlığı, embriyoyu kuşatan zar ve onun doğum öncesi körlüğü olarak tefsir eder.¹³¹

Günümüzün modern biyolojisi de anne karnındaki ceninin embriyolojik gelişiminin; batın, rahim ve döl yatağı karanlığı olmak üzere üç karanlık bölgede sürdüğünü ortaya koymaktadır. Ayrıca embriyoloji dalındaki araştırma verileri, bu üç karanlık bölgenin de üçer tabakadan teşekkül ettiğine işaret etmektedir. Buna göre batın duvarı: dış kas plakaları, iç kas plakaları ve çapraz kaslardan; rahim duvarı: epimetrium, miyometrium ve endometrium'dan; cenini çevreleyen kese de: amniyon, koryon ve desidüa'dan olmak üzere üçer katmandan meydana geldiği belirtilmektedir. Biyoloji ilmi, Kur'ân'ın yaratılış evreleri ile ilgili bilgilere paralel olarak ayrıca şu açıklamada bulunmaktadır: Preembriyonik (ilk ikibuçuk hafta), embriyonik (sekizinci haftanın bitimine kadar) ve fetal (sekizinci haftadan doğuma kadar)'dır. Bu aşamalar ceninin birbirinden ayrı gelişim basamaklarından oluşur.¹³²

Söz konusu üç gelişim aşamasının bazı özellikleri ise şöyledir: Preembriyonik dönemde zigot, ayrışarak çoğalır, bir hücre kitlesine dönüşmenin ardından kendini rahim duvarına hapseder. Hücreler çoğalırken üç katman halinde birleşir. Ceninin “embriyo” olarak adlandırıldığı embriyonik evre, toplamda 5,5 hafta sürer. Bu evrede hücre tabakalarından vücudun aza ve organları belirmeye başlar. Canlının “fetus”

¹²⁸ ez-Zümer 39/6.

¹²⁹ Taberî, *Taberî Tefsîri*, 7/157; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 15/153.

¹³⁰ Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Kâsimî, *Tefsîru'l- Kâsimî (Mehâsinu't-Te'vîl)*, nşr. Ahmed b. Ali vd. (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2003), 8/167; Muhammed Tahîr İbn 'Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: Dâru Sahnûn, 1997), 23/334.

¹³¹ Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı: Meâl-Tefsîr*, çev. Cahit Koytak vd. (İstanbul: İşaret Yayınları, 1996), 3/938; Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Yaratılış* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2014), 219.

¹³² Bâr, *Kur'ân-ı Kerîm ve Modern Tıbbâ Göre İnsanın Yaratılışı*, 161-163.

olarak adlandırıldığı fetal evre ise, hamileliğin 8. haftasından başlayarak doğuma kadar sürer. Bu evrede ceninin yüzü, elleri ve ayakları insanın dış görünümüne benzemeye başlar. Bu evre yaklaşık 30 hafta olup, gelişme doğum sonuna kadar devam eder. Zamanla başlangıçta jelatine benzeyen canlıda kayda değer bir farklılık gözlemlenir, sert kemikler yerli yerinde teşekkül etmeye başlar. Başlangıçta aynı yapıdaki hücreler değişerek, bazıları ışığa karşı hassas göz hücrelerini, bazıları sinir hücrelerini veya ses titreşimlerini hissedecek hücreleri meydana getirir. İşte ceninin tüm bu yaratılış evreleri sözü edilen üç karanlık bölgede gerçekleşir.¹³³

İç içe tabakalar olarak karanlık üç bölgedeki gelişimde geçirilen evrelerin tüm bilimsel kitaplarda üç kısma taksim edilerek incelenmesi de çok manidardır. Embriyolojiyle ilgili verilen bilgilere son asırda ulaşılmıştır. Ancak Kur'ân'ın indirilişinden evvel de sonra da bu malumatların hiçbiri, Kur'ân'dan başka bir kaynakta geçmemiştir. Kur'ân, anne karnındaki ceninin gelişim pozisyonlarına "alaka, mudga" gibi adlar vererek farklı bir terminoloji teşkil etmiştir. Kemiklerin ardından kasların inşa edildiğini o döneme kadar Kur'ân'dan başka iddia eden de olmamıştır. Kur'ân'ın nazil olduğu sıralarda mikroskop ve mikro kamera gibi aletler olmamasına rağmen böyle bilgiler verilmiş, oysa bilim dünyası ancak bu aletlerin yapılmasıyla bu bilgilere ulaşabilmiştir.¹³⁴

İşte Cenâb-ı Hakk, yaratılışın her anını ve her evresini bilerek yaratmaktadır. Bu ise yaratılışın önemli bir sırrıdır. "Akıtılan bir meniden" insana dönüşen vücudumuz, milyarlarca hassas dengeye sahiptir. İnsan fark etmese de, vücudunda hayatını kolaylaştıran ve onun devamını sağlayan son derece kozmopolit ve hassas sistemler mevcuttur. Bütün bunlar, Cenâb-ı Hakk tarafından yaratıldığını ve işletildiğini anlaması için insana verilmiştir. O halde insanın en önemli vazifesi, kendi yaratılış mahiyeti ve serüvenine bakarak Yüce Allah'ın azametini tanımak olmalıdır.

SONUÇ

Bilim, insanoğluna yarar sağlayabilecek evren, dünya ve insan ile ilgili araştırma, inceleme ve gözlemler yapar. Kur'ân ise, bir bilim kitabı olmadığından bilimsel olaylara detaylıca yer vermez. Onlara ancak tevhi'd, nübüvvet, ahiret, adalet ve ibadet gibi ana konuları destekler mahiyette kısa ve özlü işaretlerde bulunur. Zira Kur'ân'ın amacı, bilimsel bir olaydan haber vermek değil, bilakis insanların ondan ibret almalarını temin ederek imanlarını takviye ettirmektir. İşte bu çalışmada, Kur'ân'ın bilimsel çalışmalara esin kaynağı olarak bilim ötesi ilahî bir kitap olduğu fakat bilim ile de çelişmediği delilleriyle ispat edilmiştir.

Kur'ân'ı sadece klasik tefsir kaynaklarıyla anlamak mümkün değildir. Onun hükümlerini gerçek manada idrak edebilmek için, fenni ve beşeri ilimlerin pek çoğunu iyi bilmek gerekir. Buna göre Kur'ân'da evrenin ve insanın yaratılış konusunu araştıran bir kimsenin modern embriyoloji ve astronomi ilmine çok iyi vakıf olması gerekir. Bu bakımdan Kur'ân'ın daha iyi bir şekilde anlaşılıp tatbik edilmesi, uzman kişilerin onu tafsilatıyla incelemelerine bağlıdır. Ancak bu yapılırsa eksiksiz bir biçimde Kur'ân'ı anlamak ve ona göre amel etmek mümkün olabilir. Bu nedenle onun tek kişiyle değil, konunun mütehassısları tarafından ortak bir akılla derinlemesine tetkik edilmesinin daha yararlı olacağı düşüncesindeyiz.

¹³³ Çelakıl, *Kur'ân-ı Kerîm'in Mucize Sırları*, 192-193.

¹³⁴ Kur'ân Araştırmaları Grubu, *Kur'ân Hiç Tükenmeyen Mucize*, 195-196.

Her bir okuyucu, Kur'ân'dan ilmi donanımı ve gayreti oranında nasiplenir. Ancak onun her hükmünü herkes, her zaman aynı ölçüde anlayamaz. Çünkü o, cihanşümül ve zamanüstü bir kitaptır. Zaman geçtikçe ve bilim ilerledikçe de onun kapalı olan bu hükümleri daha iyi anlaşılacaktır. Dolayısıyla herhangi bir âyetini ya da lafzını bugün itibariyle anlamamamız, onun anlaşılmaz bir kitap olduğunu göstermez. Bu çalışmada bilimsel olaylara işarî manalarla temas eden Kur'ân lafızlarının tahlil edilmesinin bir sebebi de işte budur. Yani bilimin binlerce yıl boyunca keşfedemediği bir gerçeği Kur'ân, 14 asır önce yerine göre tek bir lafzıyla bile ortaya koymuştur. Bu da onun, Hak Teâlâ'nın mûciz bir kelâmı olduğunu gösterir.

Bilimin ortaya attığı her teorinin, doğru veya geçerli olduğu söylenemez. Zira bugün geçerli olduğu iddia edilen bir teori, yarın daha tutarlı bir teoriyle çürütülebilir. Kur'ân hükümleri, farazî ve teorik bilgilere benzemez. Hükümleri kat'idir, hiçbir zaman ve hiçbir surette kuşkuya mahal vermez. Şayet bilim adamlarının doğru olduğunu iddia ettiği bir teori, görünürde Kur'ân âyetleriyle çelişiyorsa bu durum Kur'ân'ın tutarsızlığına¹³⁵ delil gösterilmez, bilakis söz konusu teorinin geçersiz ve yanlış olduğuna delil sayılır. Dolayısıyla çalışmada ele aldığımız bilimsel gerçekler, Kur'ân ile çelişmiyorsa şu an için onların doğru ve geçerli olduğu söylenir. Bu çalışmadaki amacımız, Kur'ân'ı bilimsel teorilere uydurmak değil, tam aksine bilimsel teorileri Kur'ân süzgecinden geçirmektir.

Kur'ân, sadece bilimsel teorileri ihtiva eden, gözlem ve tecrübeye dayalı bir bilim kitabı değildir. Bilimden söz etmesi, onun diğer bilim kitaplarıyla eşdeğer olduğunu göstermez. O, yaşamın her alanını ilgilendiren ve bilimsel ayrımlara müdahale etmemeyi öngören bir sistemdir. Akla bazı fırsatlar tanıyan Kur'ân, onu her şeyin doğruluğunu ölçen bir alet olarak da kabul etmez, aklın kendi sınırları içinde bırakılmasını insanlara emreder, evren-Allah ve insan-Allah ilişkisinin doğru analiz edilmesini tavsiye eder.

Hiçbir yanlışla sapmadan bilimsel gerçeklerden haber veren tek kitap kuşkusuz ki, Kur'ân'dır. O, öyle eşsiz bir kitaptır ki, ondaki hiçbir lafız ve hiçbir hüküm rastgele indirilmemiştir. Bu itibarla Kur'ân'ın bilim ile ilgili âyetlerinin bilimsel ve teknolojik verilerin sonuçlarıyla birlikte incelenmesi, onun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

AYNAKÇA

- Aküzüm, Turhan vd. *Meteoroloji 1*. Ankara: Ankara Üniversitesi Ziraat Fakültesi Yayınları, 1994.
- Aristoteles. *Gökyüzü Üzerine*. çev. Saffet Babür. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1997.
- Armitage, Angus. *Kopernik*. çev. Emel Bayar. İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2004.
- Bâr, Muhammed Ali. *Kur'ân-ı Kerîm ve Modern Tıbbı Göre İnsanın Yaratılışı*. çev. Abdülvehhap Öztürk. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Bucaille, Maurice. *Müsbet İlim Yönünden Tevrat, İnciller ve Kur'an*. çev. Mehmet Ali Sönmez. İstanbul: DİB. Yayınları, 1987.

¹³⁵ Naslarda yer alan ve birbirleriyle çelişkili gibi görünen bazı hükümler için bkz. Abdurrahman Caner, Fıkıh Usulünde Delillerin Çelişmesi ve Tercih Sebepler (İbnü's-Sübki Örneği), *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 2 (2020), 25-43.

- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*. çev. Mehmed Sofuoğlu. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1988.
- Caner, Abdurrahman. Fıkıh Usulünde Delillerin Çelişmesi ve Tercih Sebepler (İbnü's-Sübkî Örneği). *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi*. 2 (2020), 25-43.
- Cin, Mustafa. *Hareketli Yer Kabuğu, Depremler ve Türkiye*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2020.
- Close, Frank. *Antimadde*. çev. Zeynep Alpar. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2015.
- Copan, Paul and William Lane Craig. *Creation out of Nothing*. Newyork Apollos: Baker Academic Publishing, 2004.
- Craig, William Lane. *Finitude of the Past and God's Existence*. Oxford: Clarendon Pres, 1993.
- Craig, William Lane. *The Kalam Cosmological Argumant*. London: The Macmillan Press, 2000.
- Craig, William Lane. *Time and Eternity*. U.S.A.: A Division of Good News Publishers, 2001.
- Çelakıl, Ömer. *Kur'an-ı Kerîm'in Mûcize Sırları*. İstanbul: Düş Yayınları, 2004.
- Davies, Paul. *Son Üç Dakika*. çev. Sinem Gül. İstanbul: Varlık Yayınları, 1996.
- Dizer, Muammer. "Astronomi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1991. 4/183-186.
- Doğan, Erdinç. *Kur'an En Büyük Mûcize*. b.y.: Gelenek Yayınları, ts.
- Einstein, Albert. *İzafiyet Teorisi*. çev. Gülen Aktaş. İstanbul: Say Yayınları, 2002.
- Erçetin, Doğan. *Nun ü Sak Kur'an'a Göre Varlık ve Evren Kitabı*. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 2014.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı: Meâl-Tefsîr*. çev. Cahit Koytak vd. İstanbul: İşaret Yayınları, 1996.
- Fortheringham, John Knight. *On the Smallest Visible Phase of the Moon*. Newyork: Monthly Notices of the Royal Astronomical Society, 1910.
- Friedmann, Alexander. *Über die Krümmung des Raumes*. Germany: Phys. 1999.
- Han, Fethullah. *Kur'an ve Kâinat Âyetleri 1*. çev. Oya Morçay. İstanbul: İnkılab Yayınları, 1998.
- Hawking, Stephan. *Zamanın Kısa Tarihi*. çev. Sabit Say vd. Milliyet Yayınları: 1989.
- Hürremşahi, Bahauddin. *Kur'an Bilimi*. İstanbul: İhtar Yayıncılık, 1998.
- İbn 'Âşûr, Muhammed Tahîr. *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: Dâru Sahnûn, 1997.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmaduddîn. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Âzîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme, 8 Cilt. b.y.: Daru't-Tayyibe li'n-Neşr, 1420/1999.
- İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahman b. Alî b. Muhammed. *Za'du'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*. thk. Abdurrezzâk Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1422.

- İnan, Yalçın. *Kosmos'tan Kuantum'a 1*. İstanbul: Doruk Yayınları, 2003.
- İsfahânî, Rağıb. *Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü*. çev. Mustafa Yıldız. İstanbul: Çıra Yayınları, 2017.
- Kalkan, Yunus. *Big Bang Teorisi'nin Teistik Deliller Açısından Değeri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Kaplan, Abdurrahim. "İşârî Tefsir Geleneğinde Coğrafi Unsurların Yorumlanması: El-Bahrü'l-Medîd Örneği". *Hikmet Yurdu Araştırma Dergisi*. 14/27 (2020), 129-154.
- Kâsimî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed. *Tefsîru'l- Kâsimî (Mehâsinu't-Te'vîl)*. nşr. Ahmed b. Ali vd. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2003.
- Kavşut, Sait. "Kur'ân'da İnsanın Yaratılış Aşamaları -Te'vîlat Ekseninde Bir Değerlendirme-". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*. 7 (2012), 289-301.
- Ketin, İhsan. *Genel Jeoloji Yerbilimlerine Giriş*. İstanbul: Teknik Üniversite Matbaası, 1977.
- Kırca, Celal. *Kur'ân-ı Kerîm'de Fen Bilimleri*. İstanbul: 1984.
- Kızıışeker, Abdurrahim. "el-Kenzu's-Semîn Tefsîrinde İlmî İ'câza Dair İki Mesele: Dünyanın Dönmesi ve Yuvarlaklığı". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*. 10/4 (Aralık 2018), 1473-1491.
- Kur'ân Araştırmaları Grubu. *Kur'ân Hiç Tükenmeyen Mucize*. 8. Baskı. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2019.
- Kurtubî, Muhammed. *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*. çev. Beşir Eryarsoy, İstanbul: Buruç Yayınları, 1996.
- Kutup, Seyyid. *Fî Zılâli'l-Kur'ân*. çev. Salih Uçan vd. 10 Cilt. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991.
- Landau L. – Roumer, Y. *İzafiyet Teorisi Nedir?*. çev: Salim Gemici. İstanbul: Say Yayınları, 1996.
- Langone, John vd. *Sayıların İcadından Sicim Teorisine: Bilimin 4000 Yıllık Resimli Serüveni*. çev. Duygu Akın. İstanbul: NTV Yayınları, 2008.
- Lemaitre, Georges. *The Evolution of the Universe: Discussion*. Nature: 1994.
- Lutgens, Frederick -Tarbuck, Edward. *The Atmosphere: an Introduction to Meteorology*. Prentice Hall: 2010.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *en-Nuket ve'l-Uyûn*. nşr. Seyyid Abdulmaksud b. Abdirrahim. 2. Baskı. Beyrut: Muessesetu'l-Kutubî's-Sekâfiyye, 2007.
- Mevdûdî, Ebû'l A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayanî vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *es-Sahîh*. İstanbul: 1992.
- Okçu, Ömer (Hekimoğlu İsmail) vd. *Hayat Dediğimiz Sır*. İstanbul: Türdav Yayınları, 1980.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'ân ve Yaratılış*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2014.

- Peebles, Schramm Turner. *The Case for the Relativistic Hot Big Bang Cosmology*. Nature: 1991.
- Râzî, Fahreddin Ebû Abdullah. *Mefâtihu'l-Gayb (Tefsîru'l-Kebîr)*. çev. Lütfullah Cebeci vd. 23 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 1988.
- Silk, Joseph. *Evrenin Kısa Tarihi*. çev. Murat Alev. Ankara: Tübitak Yayınları, 1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Taberî Tefsîri*. çev. Hasan Karakaya vd. İstanbul: Hisar Yayınevi, 2018.
- Taslaman, Caner. *Big Bang ve Tanrı*. İstanbul: İstanbul Yayınları, 2003.
- Taslaman, Caner. *The Big Bang, Philosophy and God*. İstanbul: Nettleberry, ts.
- Tuna, Taşkın. *Son Basamak: Kosmostan Kıyamete*. İstanbul: Şule Yayınları, 2003.
- Yakar, Hüseyin. "Kur'ân'da Dağların Oluşumu ve İşlevine Dair Âyetlerin Tefsir Kaynakları ve Bilimsel Veriler Üzerinden Değerlendirilmesi". *Usul İslâm Araştırmaları Dergisi*. 33 (2020), 103-130.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dîni Kur'ân Dili*. sad. M. Nur Çetin vd. 9 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.
- Yeniçeri, Celal. *Uzay Âyetleri Tefsiri*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1994.
- Yıldız, İbrahim. *Kur'ân İnsan ve Yanılgı*. Bursa: Emin Yayınları, 2019.
- Zemâhşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud. *el-Keşşâf an-Hakâik Gavâmizi't-Tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kuttâbi'l-Arabî, 1407.
- Zuhayli, Vehbe. *Tefsîru'l-Münîr*. çev. Ahmet Efe vd. İstanbul: Risale Yayınları, 2014.
- White, Micheal - John Gribin. *Einstein*. çev. Yelda Türedi. İstanbul: İnkılap Yayınları, 2005.
- Weinberg, Steven. *İlk Üç Dakika*. çev. Zekeriya Aydın vd. Ankara: Tübitak Yayınları, 2001.
- William Sadler, Thomas. *Langman's Medical Embryology*. Williams & Wilkins. Baltimore: 2003.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty
Güz/Autumn, 2021, 8 (2), 1018-1045

DÖRT MEZHEP İMAMININ KUR'AN-SÜNNET MÜNASEBETİNE YAKLAŞIMLARI

**The Approaches Of The Imam Of The Four Sections To The Relationship Of
The Qur'an-Sunna**

Haydar GÜNGÖR

Dr. Öğrt. Üyesi, Sinop Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Hadis Anabilim Dalı, Türkiye. e-Mail: haydargungor20@hotmail.com Orcid No: 0000-0002-
9561-0535.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received:	21/09/2021
Kabul Tarihi / Accepted:	06/12/2021
Yayın Tarihi / Published:	30/12/2021
Cilt / Volume:	8
Sayı / Issue:	2
Sayfa/ Pages:	1018-1045

Atıf / Cite as: Güngör, Haydar. "Dört Mezhep İmamının Kur'an-Sünnet Münasebetine Yaklaşımları" [The Approaches Of The Imam Of The Four Sections To The Relationship Of The Qur'an-Sunna]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/2 (2021), 1018-1045.

Doi No: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.998779>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar/lar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author/s declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (2) 2021: 1018-1045

DÖRT MEZHEP İMAMININ KUR'AN-SÜNNET MÜNASEBETİNE YAKLAŞIMLARI*

Haydar GÜNGÖR**

Öz

Müslümanların inanç, ibadet, ahlak gibi konularda sahip oldukları tutum ve davranışlarının en belirleyici unsuru şüphesiz Kur'an-ı Kerim'dir. Müslümanlar onun inzalından itibaren onu anlama ve yorumlamaya çalışırken öncelikle Hz. Peygamber'in sözlerine ve uygulamalarına bakmışlardır. Onun vefatından sonra ise dönemin alimleri ellerinde bulunan Kur'an ve kendilerine ulaşan sünnet/hadis malzemesi eşliğinde İslam'ın güncel meselelerine çözüm yolları aramışlar ve metodlar geliştirmişlerdir. Onların uygulamış oldukları bu metodlarla vardıkları sonuçlar sadece yaşadıkları dönemde değil sonraki asırlarda hatta günümüzde bile kitlelerin davranışlarında belirleyici bir unsur olarak önemini korumaktadır. Müctehid imamların, meselelere bakış açıları ve Kur'an-Sünnet münasebetine yaklaşımları dikkat ve merak uyandıran bir husus olmaya da devam etmektedir. Onların sünnetin huciyeti konusunda hem fikir oldukları bilinen bir husus iken sünnetin ne'liği, delil olarak kullanılacak olan rivayetin hususiyetleri veya çelişkili durumlarda izlenen metodlardaki yaklaşımları farklılaşabilmektedir. Bu farklı yaklaşımları, "Delil olma bakımından sünnetin Kur'an'a göre konumu", "Hüküm koymada sünnetin Kur'an'a nazaran görevi", "Kur'an-sünnet arasında nesh meselesi" ve "Sünnetin Kur'an'a arzı" gibi başlıklar altında değerlendirmemiz mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Sünnet, Arz, Nesh, Hüküm koyma, Ebu Hanife, Mâlik b. Enes, Ahmet b. Hanbel, Şâfiî.

The Approaches Of The Imam Of The Four Sections To The Relationship Of The Qur'an-Sunna

Abstract

The most determining factor of the attitudes and behaviors of Muslims in matters such as belief, worship and morality is undoubtedly the Qur'an. While Muslims were trying to understand and interpret him since his revelation, they first looked at the says and practices of the Prophet. After his death, the scholars of the period sought solutions to the current issues of Islam and developed methods with the Qur'an in their hands and the sunnah/hadith material that reached them. The results they reached with these methods they applied maintain their importance as a determining factor in the behavior of the masses not only in the period they lived, but also in the following centuries and even today. The perspectives of mujtahid imams on issues and their approach to the

* Makalenin Etik Kurul İzni istemediğine, yazar/lar arasında çıkar çatışması olmadığına ve makalenin hazırlanmasında herhangi bir kurumdan maddi destek almadığına dair yazarın yazılı beyanı bulunmaktadır.

** Dr. Öğrt. Üyesi, Sinop Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, Türkiye. e-Mail: haydargungor20@hotmail.com Orcid No: 0000-0002-9561-0535.

Quran-Sunnah relationship continue to be an issue worthy of attention and curiosity. It is a known fact that they agree that sunnah is evidence. However, the nature of the sunnah, the characteristics of the narration to be used as evidence, or the approaches in the methods followed in conflicting situations may differ. It is possible to evaluate these different approaches under the headings such as the position of the Sunnah according to the Qur'an in terms of evidence, the role of the Sunnah relative to the Qur'an in making judgments, the issue of abrogation between the Qur'an and the Sunna, and the submission of the Sunnah to the Qur'an.

Keywords: Qur'an, es-Sunnah, Comparison, abrogation, provisions put, Abu Hanifa Mâlik bin Anas, Ahmad ibn Hanbal, Shafi'i.

Structured Abstract: Considering the ijthahs, words and works of the four madhhab imams, it is seen that they take a close stance on the relationship between the Qur'an and the sunnah. While there is no disagreement about whether the Sunnah is one of the religious evidences, there is a difference of opinion as to whether it comes at the same level as the Qur'an or after the Qur'an.

Although it did not change the result in terms of being respected, theoretically, Imam-i Azam Abu Hanifa and Imam Malik's sunnah were considered as secondary evidence after the Qur'an. It is understood that Imam Shafii sees the Qur'an and the Sunnah as evidence at the same level. Although both views are attributed to Ahmad b. Hanbal, it can be said that his attitude is close to that of Imam Shafii.

There is no dispute about the duty of the Sunnah to explain the Qur'an. The same cannot be said for the abrogation relationship between the book and the sunnah. Although there is no disagreement about the abrogation of the Qur'an, the Qur'an, the sunnah of the sunnah, it is seen that Abu Hanifa and Imam Malik are convinced of the mutual abrogation relationship between the sunna and the Qur'an. However, Abu Hanifa stipulates that the sunnah that will abrogate the book should be mutawatir and famous sunnah. Imam Shafii is of the opinion that abrogation can occur between "Sunnah and Sunnah", "Qur'an and the Qur'an" and it is not possible to abrogate "Quran and Sunnah" or "Sunnah and Qur'an". Ahmed b. Hanbal says that it is possible to abrogate "the Qur'an of the Qur'an" and "the sunnah of the sunnah", as well as the "sunna of the Qur'an".

The issue of supplying the Sunnah to the Qur'an has been discussed in many ways throughout history. It is Abu Hanifa who has a clear stance in favor of supplying the Sunnah to the Qur'an. On the other hand, Imam Shafii stands out with his stance against the rumor and the issue of the supply. Some examples of narration criticism and rejection reasons attributed to Imam Malik show that he approached the subject of supply positively. Although Ahmed b. Hanbal clearly expressed his opinion that the Sunnah cannot be against the Qur'an, his opinion about the principle of supply was not conveyed with the same clarity. It is possible to see the attitude of scholars, who accept the introduction of the Sunnah to the Qur'an as a principle and use it in case of need, as an effort to "protect the original purity of the Sunnah". The reason for this distant stance of scholars who approach the issue of supply negatively is; There must be a concern that people with bad intentions may resort to making the circumcision dysfunctional by using the supply.

It is clear that the sunnah has a very important place in the ijthah of mujtahid imams. It is inevitable that you need Sunnah in order to understand and interpret the Qur'an correctly and to draw conclusions from it. It is understood that the value attributed to the sunnah by mujtahid imams stems from this.

Keywords: Qur'an, es-Sunnah, Comparison, abrogation, provisions put, Abu Hanifa Mâlik bin Anas, Ahmad ibn Hanbal, Shafi'i.

GİRİŞ

İnanmış olsun ya da olmasın Kur'an'ı tanımaya ve anlamaya yönelmiş olan her insanın kaçınılmaz olarak ilk muhatabı Hz. Peygamber (sav) olacaktır. Nüzulünden

tebliğine, yazılmasından ezberlenmesine, anlaşılmasından uygulamasına varıncaya kadar her aşamasında Hz. Peygamber (sav) konunun merkezinde yer alacaktır. Görevinin sadece vahyi olarak hiçbir değişikliğe uğratmadan muhafaza etmek ve insanlara ulaştırmaktan ibaret olmayıp, ilahi vahyin fonksiyonel hale gelmesini sağlayacak ilk uygulayıcının bizzat kendisi olması nedeniyle Hz. Peygamber (sav)'in rolü ve konumu görmezden gelinemez.

Din, dolayısı ile iman, kuru kaidelerden ibaret bir müessese olmayıp doğrudan kalpleri ve gönülleri için içine katarak bir hayat tarzı oluşturmaktadır. Hayatın her alanı ile ilgili söz söyleme kabiliyetindeki bir dinin anlaşılmasından ve içselleştirilmeden sadece kurallar üzerinden yaşanması mümkün değildir. Öğretileri ile bireysel, ailevi ve sosyal hayatın pek çok alanına hakim olma durumundaki bir dini örneksiz anlamak ve yaşamak ise imkansızdır.

Muhatabının dini, iktisadi, sosyal ve kültürel yapısı dikkate alındığında, herhangi bir rehber olmaksızın Kur'an'ın mesajının doğru anlaşılması ve aynı zamanda hayata aktarılması dünyanın en zor hadisesi olan dönüşümü sağlaması kolay olmasa gerektir. Cahiliye dönemi Arap toplumunun itikad, ibadet, ahlak ve muamelat gibi maddi ve manevi dünyalarına hitap eden pek çok ilke ve davranışları Hz. Peygamber (sav)'in kılavuzluğunda değişikliğe uğrayarak pratiğe dönüşmesi mümkün olmuştur.

Hz. Peygamber (sav)'in Kur'an'ı tebliğ görevinin ve uygulamaları ile sözünün ettiğimiz model vasfının tabii bir neticesi olarak sünnet, bizzat hayatın içinde yer almış ve her dönemde güncelliğini sürdürmüştür. Özellikle ictihadın temel iki rüknü olması bakımından Kur'an ile sünnet arasındaki ilgi, karşılıklı etki ve yetki sürekli sorgulanmış, "Kur'an-Sünnet Münasebeti", "ilişkisi", "ikizliği", "bütünlüğü", "birlikteliği" gibi başlıklarla ele alınmıştır.

İlk bakışta son derece doğal görünen bu tablo, Kur'an-Sünnet münasebetinin boyutları ve sınırı bağlamında çeşitli tartışmalara ve görüş ayrılıklarına neden olmuştur. Mesele genellikle "Hanefilere göre", "Şâfiîlere göre" gibi mezhebin genel görüşü esas alınarak değerlendirilmektedir. Konunun bizzat dört mezhep imamı tarafından nasıl algılandığı ve ictihadlarına nasıl yansıdığı da merak edilen bir husustur. Elbette ictihadın bir parçası olarak bu kadar önemli ve her dönem ilim ehlini meşgul etmiş bir konuya müctehid imamların kayıtsız kalması düşünülemez.

Dört mezhep imamının Kur'an-Sünnet münasebeti hakkındaki görüşlerini "Sünnetin Delil Oluşu" ve "Kur'an-Sünnet Münasebeti" olmak üzere iki ana başlık altında incelemek mümkündür.

1. Sünnetin Delil Oluşu

Kur'an ve sünnetin normatif değeri konusunda mezhep imamları arasında herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Bu nedenle Kur'an ve Sünnet, dört mezhep imamının ictihadlarının mihverinde yer alır.

Kronolojik olarak ele alırsak dört mezhep imamından ilki olan Ebu Hanife h. 80 yılında Kûfe'de doğmuş, Emevi devrini yaşamış, Abbasi dönemini görmüş, pek çok ihtilafın ve çekişmenin şahidi olmuştur. Muhammed Ebu Zehra'nın ifadesiyle; "İslâm fıkıh tarihi, Ebû Hanîfe gibi methedenleri ve tenkit edenleri çok olan başka birini daha

tanımamıştır.”¹ Ebu Hanife, “Re’y Ehli” ve “Eser Ehli” olmak üzere iki kategoride değerlendirilen fıkıh ekollerinden ilkinde nisbet edilmiştir. Kıyas metodunu kullanması nedeniyle muhalifleri tarafından re’y ehli olarak tenkid edilen Ebû Hanife’nin, sünnete gereken değeri vermediğine dair iddiaların gerçeği yansıtmadığı hem kendi sözlerinden hem de hakkında yazılmış eserlerden² anlaşılmaktadır.³

“Rasulullah (sav)’den gelen başımız gözümüz üzerine”⁴ diyen İmam-ı Azam Ebû Hanife’nin şu sözleri ichtihadında takip ettiği metodu göstermektedir: “Ben Allah’ın kitabını esas alıyorum. Onda bulamazsam Rasulullah’ın sünneti ile hükmediyorum. Onlarda bulamadığım zaman sahabilerin sözleri ile hüküm veriyorum. Sahabilerden istediğim kimsenin sözünü alıyor ve onların sözünden çıkmıyorum. Ancak iş, İbrahim (en-Nehâî), Şa’bî, İbni Sirin, Ata’ (b. Ebî Rabâh)’a gelince onlar nasıl ichtihad yapıyorlarsa bende onlar gibi ichtihad yapıyorum.”⁵

“Kıyası nassa takdim ettiğimizi söyleyen kimse bize iftira etmiştir. Nassdan sonra kıyasa ihtiyaç kalır mı hiç” diyerek tepki göstermiş, kıyasa ancak “bir meselede kitab, sünnet ve sahabe hükmü bulunmaması halinde yani ‘şiddetli bir zaruret’ durumunda” başvurduğunu ifade etmiştir.⁶

Ebu Hanife’nin öğrencilerinden ve onun ichtihad metodunu en iyi bilenlerden biri olan Ebu Yusuf da aynı konuya dikkat çekerek şu haberi nakleder: “Ebu Hanife’nin şöyle dediğini işittim: Sika râvilerle Nebi (sav)’den hadis geldiği zaman onu tutar alırlar. Eğer ashabından gelmişse onların sözlerinden de çıkmayız, tabiinden gelirse onlarla tartışırız/rekabet ederiz.”⁷ Diğer taraftan Ebu Yusuf “Ebu Hanife’ye bir mesele geldiğinde ‘bu konuda bir haber (rivayet) bilen var mı?’ diye sorar, biz bildiklerimizi

1 Muhammed Ebu Zehra, *Ebu Hanife Hayatuhu ve Asruhu ve Ârâuhû ve Fıkhuhu*, (Kahire:Dârul-Fikrîl Arabî, 1991), 50.

2 Muhammed Zahid el-Kevserî, *Te’nîbu’l-Hatîb alâ mâ sâkahu fî Tercemeti Ebî Hanife mine’l-Ekâzîb*, (Kahire: Matbaatul Envâr,1942,) 32-34; İbn Hacer el-Heytemî de, Ebû Hanife hakkında “*Hayrâtu’l-Hisân fî Menâkibi’l-İmâm Ebî Hanife en-Nu’mân*” isimli eserini yazmış ve bu eseri kaleme almasına Bağdadî’nin ve İbnü’l-Cevzi’nin Ebu Hanife hakkındaki olumsuz sözlerini gerekçe göstermiştir. Bkz. İbn Hacer el-Heytemî, *Fıkhu Sultanı İmam-ı Azam Ebu Hanife*, çev. Manastırlı İsmail Hakkı, (İstanbul:Semerkand, 2009), 75-78. Ayrıca bkz. Muhammed Abdurreşîd en-Nu’mânî, *Mekânetü’l-İmâm Ebî Hanife fi’l-Hadîs*, (Beyrut:Dârul-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1416.), 21.

3 Bkz. Muhammed Zahid el-Kevserî, *Hanefî Fıkhu’nın Esasları*, çev: Abdulkadir Şener-Cemal Sofuoğlu, Ankara: TDV Yayınları, 1991), 7-13; Hayrettin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, (Ankara: DİB Yayınları, 1985.) 136-140.

4 Makdisî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilhâdî ed-Dımaşkî, *Menâkibu’l-Eimmeti’l-Erbaa*, thk. Süleyman Müslim el-Hurşid, (Beyrut:Dârul Müeyyed, ts.), 68; Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehbî et-Türkmânî, *Menâkibu’l-İmâm Ebi Hanife ve Sahibeyhi Ebu Yusuf ve Muhammed b. el-Hasan*, thk. Zahid el-Kevserî-Ebul Vefa el-Efgani, (Haydarâbâd: Lecnetu İhyâu’l-Meârifî’n-Nu’mâniyye, 1409), 33-34.

5 Zehebî, *Menâkibu’l-İmâm Ebi Hanife*, 32; İbn Hacer, Ebû’l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Tehzibu’t-Tehzib*, (Kahire: Dârul-Kitabi’l-İslâmî,1414), 10/ 449.

6 Şa’rânî, Abdülvehhâb b. Ahmed b. Alî eş-Şa’rânî el-Mısırî, *Kitâbu’l-Mîzân (el-Mîzânü’l-kübrâ)*, thk. Abdurrahman Umeyra, (Beyrut:Alemu’l-Kütüb, 1409/1989), 1/ 224.

7 İbn Abdilberr, Ebu Omer Yusuf b. Abdillâh en-Nemiri el-Endelusi, *el-İntika fî Fedaili’l-Eimmeti’s-Selaseti’l-Fukaha*, (Halep:Mektebetül Matbûatil İslamiyye, 1997.), 266; Ebu Zekeriyya Yahya b. İbrahim es-Selemasi, *Kitabu Menazili’l-Eimmeti’l-Erbaati*, thk. Mahmud b. Abdurrahman Kadh, (Medine:Camiatü’l-İslamiyye, 2002.), 170.

o da bildiğini söylerdi. Eğer rivayetlerde iki görüş varsa çoğunluğun görüşünü alırdı. Eşit veya birbirine yakın ise bakar ve birini tercih ederdi.” derken⁸ Ebu Hanife'nin hem sünnete verdiği değere hem de rivayeti kıyasa tercih ettiğine şahitlik etmektedir. Yahya b. Âdem'in (ö. 203/818) “Ebu Hanife'nin elinde Rasûlullah'tan (sav) bir hadis varken başka bir şeye bakmazdı”⁹ sözleri de aynı şekilde Ebû Hanife'nin içtihadında sünnetin yerini göstermektedir.¹⁰ “Allah'ın dini hakkında re'yle söz söylemekten kaçınınız ve Sünnete ittibaya sarılınız ondan çıkan dalalete düşer”¹¹ diyen Ebu Hanife'ye nisbet edilen *Müsned*'lerin,¹² O'nun içtihadında delil olarak kullandığı rivayetlerden oluştuğu da gözden uzak tutulmamalıdır. Sünneti, insanlara öğretilen şeylerin en faziletlisi olarak niteleyen¹³ Ebû Hanife'nin sünnete/hadise gereken değeri vermediğini söylemek büyük haksızlık olacaktır.

Müctehid imamlardan Mâlik b. Enes, h.93 yılında Medine'de doğmuş ve h.179 tarihinde yine Medine'de vefat etmiştir. “Hicret yurdunun imamı” olarak anılan İmam Mâlik, dönemin meşhur hocalarından ders almıştır. Medine'de re'y fikhinin temsilcisi Rabi'atü'r-Re'y'den fıkıh ilmini, her fırsatta övgüyle söz ettiği hocası Abdurrahman b. Hürmüz'den sünnet ve kıraat bilgisini tahsil etmiş, İmam Cafer Sâdık, Nâfi', Said b. el-Müseyyib ve İbn Şihâb ez-Zühri gibi önemli isimlerden hadis almıştır.¹⁴ Yüze yakın hocadan ders almışsa da, dönemin köşe taşları diyebileceğimiz bu isimler bile İmam Mâlik'in fıkıh ve sünnete dair müktesebatının ne kadar zengin bir kaynağa dayandığını göstermektedir.

İmam Mâlik ilim tahsilini büyük fedakarlıklarla devam ettirmiş, birikimini, olgunluk yaşlarından sonra, Hz. Peygamber (sav)'in mescidinde hadis ve fıkıh alanındaki ders meclisleri ile paylaşmaya başlamıştır.

İmam Mâlik'in icthad metodu da sırasıyla Kur'an, sünnet, icma ve re'y olmak üzere dört temele dayanmaktadır.¹⁵ Bir başka ifade ile İmam Mâlik hüküm istinbatında öncelikle kitaba başvurmakta, aradığı cevabı bulamazsa sünnete yönelmektedir. O sünneti, Hz. Peygamber (sav)'in hadislerini, sahabi fetvalarını ve

⁸ Makdisî, *Menâkıbu'l-Eimmeti'l-Erbaa*, 68.

⁹ Makdisî, *Menâkıbu'l-Eimmeti'l-Erbaa*, 68.

¹⁰ Ebu Hanife'nin hadis ve sünnet karşısındaki genel tutumu için bkz. İsmal Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, (Ankara:Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1994.), 66.

¹¹ Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mîzân*, 1/ 207.

¹² Bk. Ebû Hanîfe, Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, *Müsned*, thk. Ebû Muhammed el-Asyûtî, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.

¹³ Ebû Hanîfe, *Risâletü ilâ Osman el-Bettî*, çev. Mustafa Öz, “İmam-ı Azam'ın Beş Eseri”, (İstanbul: Kalem Yayıncılık, 1981), 81.

¹⁴ İmam Mâlik'in Muvatta'da kendilerinden rivayette bulunduğu hocaları için bkz. İbn Halfûn Muhammed b. İsmâil b. Muhammed el-Endelüsî, *Esmâu Şuyhi'l-İmam Mâlik b. Enes*, thk. Muhammed Zeynühum Muhammed Azb, (Kahire:Mektebetü's- Sekafeti'd-Dîn, ts.), 39-255.

¹⁵ Kadı İyaz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *Tertîbü'l-Medârik ve Takrîbü'l-Mesâlik li-Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Mâlik*, thk. Muhammed Tâvit et-Tancî, (Fas:el-Memleketü'l-Mağrib Vuzâratil'l-Efkâf ve Şuûni'l-İslâmiyye, 1403/1983), 1/59.

hükümlerini, Medinelilerin uygulamasını içine alan geniş kapsamlı bir kavram olarak değerlendirmektedir. Sünnetten sonra da kıyas gelmektedir.¹⁶

Şunu da ifade etmek gerekir ki, İmam Mâlik'in ictihadında da Kur'an'dan sonra başvurulacak ikinci otoritenin sünnet olduğu anlaşılmalı birlikte, onun sünnet anlayışı ve kullandığı terminolojiye dair değerlendirmeler uzun bir bahis oluşturmaktadır. Bu konudaki tartışmalar genellikle ictihadında Medinelilerin amelini sünnet/hadise tercih ettiği iddiaları etrafında cereyan etmektedir.¹⁷ İmam Mâlik'in Leys b. Sa'd (ö. 175/791) ile olan ihtilaflarının esası da Medinelilerin ameli konusuna dayanmaktadır.¹⁸ Yapılan değerlendirmeler İmam Mâlik'in sünnet/hadise değer vermediği anlamına gelmemekte, sünnet kavramının içeriği ve boyutları ile ilgili kavramsal bir ihtilafı söz konusu etmektedir. Nitekim onun, kendi alanında tedvin edilmiş ilk hadis mecmuası olan ve 1720 rivayet içeren Muvatta'da her bir bölüme hadis ile başlaması, 819 merfu rivayetin sadece üçünü terketmiş¹⁹ olması; sünnet/hadise yaklaşımı hakkında yeterince fikir vermektedir. Hadis rivayetindeki titizliği ise bilinen hususlardandır.²⁰ Onun şekli rivayetten ziyade rivayetin doğru anlaşılması ya da fikhî ile ilgilendiğine de işaret etmek gerekir. Zira, rivayetin doğruluğu, şarttır; rivayetin doğru anlaşılması ise, zorunlu bir sonuçtur.²¹

İmam Mâlik'in Medine'lilerin ameli veya icmainsine atfettiği önem değerlendirilirken Medine'lilerin ictihada dayalı amellerinin değil, Hz. Peygamber'den (sav) itibaren nesilden nesile aktararak uygulayageldikleri amelin kastedildiğine dair görüş²² ile "Medinelilerin ameli veya icmainsinin" tüm zamanları kapsamadığı, bununla Hz. Osman'ın şehid edilmesine kadar Medine'de yerleşik olan uygulamanın esas alındığına dair görüş te dikkatten uzak tutulmamalıdır.²³

¹⁶ Muhammed Ebu Zehra, *İslâm'da İtikadi, Siyasi ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, çev. Abdülkadir Şener, (İstanbul: Hisar Yayınevi, 1978), 293; Emin el-Hülî, *Mâlik-Tecâribu Hayâh*, (Kahire: Vezâretu's-Sekâfe ve'l-İrşâd, Müessesetu'l-Mısriyyeti'l-Âmme, ts.), 370.

¹⁷ Muhammed Mustafa el-Azamî, *İslam Fikhî ve Sünnet*, çev. Mustafa Ertürk, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.) 60-86; 103-109; Muhammed Yusuf Guraya, *Sünnetin Neliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım-Mâlik'in Muvatta'ı Özelinde*, çev. M. Emin Özaşar, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.), 71; M. Emin Özaşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.), 43-61; Yavuz Köktaş, "Bazı Yeni Sünnet Tanımları Üzerine", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2002/1, (2002), 109; Yasın Dutton, "Sünnet, Hadis ve Medine Ameli", çev. Yavuz Köktaş, *Dinbilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi*, 2/4, (2002), 198; Muhammed Yusuf Musa, "İmam Mâlik ile Leys b. Sa'd Arasındaki İhtilaf ve Yazışma", çev. Abdülkadir Şener, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/1, (1968), 131-154.

¹⁸ Musa, Muhammed Yusuf, "İmam Mâlik ile Leys b. Sa'd Arasındaki İhtilaf ve Yazışma", 139.

¹⁹ Azamî, *İslam Fikhî ve Sünnet*, 103.

²⁰ Abdülaziz b. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Büstanu'l-Muhaddisin*, çev. A. Osman Koçkuzu, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 986.) 21-22.; Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da İtikadi, Siyasi ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, 393.

²¹ Dutton, Yasın, "Sünnet, Hadis ve Medine Ameli", 198.

²² Kadı İyaz, *Tertibü'l-Medârik*, 1/24.

²³ İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Teymiyye el-Harrânî, *Mecmu'atu'l-Fetâvâ*, (Mansûra: Daru'l-Vefâ, 2005), 20/166.

Kendisini muhaddis ve fakih dışında başka bir vasıfla nitelememiş²⁴ olan İmam Mâlik'in sünnete atfettiği değeri gösteren ifadelerinden biri, "sünnet Nuh'un gemisidir. Ona binen kurtulur, binmeyen ise boğulur"²⁵ sözüdür. Yine "sakın sünnete karşı gelmeyin. Ona itaat edin"²⁶ sözü ona aittir. Bir soruya "Hz. Peygamber şöyle söyle buyurmuştur" diyerek cevap vermiş, soruyu soran kimse "peki siz ne diyorsunuz?" deyince; "O'nun emrine aykırı davrananlar, başlarına bir bela gelmesinden veya kendilerine çok elemli bir azap isabet etmesinden sakınsınlar"²⁷ ayeti ile karşılık vermiştir.²⁸ Bu sözler de onun sünnete yüklediği değer ve anlamı yansıtmaktadır.

Hicretten sonra 150-204 yılları arasında yaşayan ve "Nâsıru's-Sünne" olarak isimlendirilen, Şâfiî'nin²⁹ fıkhında da sünnet önemli bir yer tutar. Gerek *el-Ümm*'ünde gerekse *er-Risâle*'sinde sünnetin huciyeti üzerinde önemle durmuştur. Doğrudan talebesi olduğu İmam Mâlik'in fıkhını kendisinden alan, Ebu Hanife'nin fıkhına da İmam Muhammed vasıtasıyla muttali olan İmam Şâfiî *er-Risâle*'sinde sünnetin hucet oluşuna çok sayıda ayeti³⁰ delil gösterir ve şöyle der: "...kısaca, Allah insanlara hem kendi emrine hem de peygamberinin emrine uymalarını farz kıldığını, peygamberine itaatin kendisine itaat olduğunu bildirmiştir."³¹ Şâfiî ayrıca sünnetin hucet oluşuna hadislerden de delil getirerek: "...Allah, onun sünnetlerine uyup uymama konusunda insanlar için bir seçenek bırakmamıştır" der.³² Diğer imamların usulü, talebeleri vasıtası ile kayıt altına alınmışken,³³ İmam Şâfiî, ictihad usulünü bizzat kendisi kaleme

²⁴ Muhammed Ebû Zehra, *Mâlik-Hayatuhû ve Asruhû ve Ârâuhû ve Fıkhuhû*, (Kahire:Mektebetül Mısriyye, ts.) 156.; İbn Halfûn, *Şüyuhu'l-İmam Mâlik* isimli eserinin mukaddimesinde İmam Mâlik'in ilmi, güvenilirliği vb. diğer hususiyetleri hakkındaki görüşlere geniş olarak yer vermiştir. Bkz. İbn Halfûn, *Esmâu Şuyuhi'l-İmam b. Enes*, 22-38.

²⁵ Hatib el-Bağdadi, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bagdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001), 8/309; Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Miftâhu'l-Cenne fi'l-İhticaci bi's-Sünne*, (Mısır: İdâretu't-tibâti'l-münâriyye, ts.), 53.

²⁶ Süyûtî, *Miftâhu'l-Cenne*, 43.

²⁷ en-Nûr, 24/ 63.

²⁸ Lâlekâî, Ebû'l-Kâsım Hibetullâh b. el-Hasen b. Mansûr el-Lâlekâî, *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, thk. Neşet b. Kemal el-Mısırî, (Kahire: Daru'l-İslamiyye, 1341/2010), 1/273; İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaţta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa Ahmet el-Ulvâ, (Mağrib: Vüzâratu'l-Umûmî'l-Evkâf , ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1387), 8/ 411.

²⁹ Mizzî, Cemalüddin Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.), 24/374; Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* thk. Şuayb el-Arnaut, (Beyrut:Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982), 10/47.

³⁰ Nisa,4/59, 80; 33/Ahzab, 33/36. Diğer ayetler için bkz. Şâfiî, Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (Mısır: Matbaatü Mustafa Elbânî el-Halebî, 1357/1938), 73-85.

³¹ Şâfiî, *er-Risâle*, 85.

³² Şâfiî, *er-Risâle*, 88-89.

³³ Talebeleri veya takipçileri tarafından tespit edilip imamlara nispet edilen usulün ne kadar mezhep imamlarına ait olduğu konusu ayrıca tartışılabilir. Ebu Hanife'nin usulü hakkında değerlendirme için bkz. Metin Yiğit, "İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû

almıştır. O'nun *er-Risâle*'si günümüze ulaşan en eski Fıkıh Usulü eseri olarak bilinmektedir.

Şâfiî söz konusu eserinde icthad metodunu şu sözleriyle açıklamaktadır: “İlmin kaynağı Kitap, sünnet, icma, sahabîlerden intikal eden şeyler ve bunlara kıyastır”³⁴ Şâfiî “Kitap-Sünnet-İcma-Kıyas” şeklindeki şer’î delil sıralamasını *er-Risâle*'de tekraren ifade etmektedir.³⁵

Şâfiî'nin sözlerinden sahabe görüş ve uygulamalarını sünnet olarak görmediği anlaşılabilir. Nitekim ihtilaf halindeki sahabe sözleri hakkında “Sahabîlerin bu tür sözlerinden Kitap, sünnet veya icma’ya uygun düşeni ya da kıyas açısından doğru olanı kabul ederiz” demektedir.³⁶

Yaşadığı dönem (h.164/780-241/855) itibarıyla müctehid imamların sonuncusu olan Ahmed b. Hanbel³⁷ ehl-i hadis olarak tanınır. Dihlevî (ö. 1239/1824) onu “hadis ehli içerisinde yeri en büyük olan, hadis mertebelerini en iyi bilen ve fıkıh bakımından da en derin olanıdır”³⁸ diyerek hadis ehline mensup imamların örneği olarak gösterir. Tabiatıyla icthadında sünnetin yeri tartışılmayacak şekilde açıktır. Her ne kadar müctehid imamların her biri kendi “mihne” sini yaşamışsa da, tarihi bir olgu olan “mihne” den söz edildiğinde ilk akla gelen imam daima Ahmed b. Hanbel olmuştur.

Ahmed b. Hanbel’in icthad metodu ve usulüne dair görüşleri onun sözleri ve fetvalarından hareketle öğrencileri tarafından tesbit edilmiştir. Aynı ekolden olan İbn Kayyim el-Cevziyye onun metodunu beş asıl olarak izah eder: Buna göre beş asıldan birincisi: naslar (Kur’an ve Sünnet), ikincisi: sahabe fetvaları, üçüncüsü: sahabenin ihtilafı halinde tercihen onlardan birinin görüşü, dördüncüsü: mürsel hadis, beşincisi ise: zarurete binaen kıyastır.³⁹

Ahmed b. Hanbel’in şu sözleri onun sünnete dair görüşlerini özetlemektedir: “Bizde usulü’s sünne; Resulullah (sav)’ın ashabının üzerinde olduğu yolu tutmak, onlara uymak ve bidatleri terketmektir. Zira her bidat dalalettir... Aynı şekilde husumeti, heva ehli ile birlikte oturmayı, münazarayı, cidali ve din hususunda husumetleri terk etmektir. Bize göre Sünnet, Resulullah (sallallahu aleyhi ve sellem)’in âsârıdır. Sünnet Kur’an’ın tefsiri ve delilleridir. Sünnette kıyas olmaz, hiçbir amel onun emsali değildir. Sünnet akıl ve heva ile idrak edilemez. O, ittihadır ve hevayı

Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 19/2012, 70-76; Musa Günay, “Hanefî Usûlündeki Bazı Prensiplerin İmam Ebû Hanîfe'ye Nispetinin Değerlendirilmesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 19/2012, 299-325

³⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, 508.

³⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, 39, 476, 508, 598, 599.

³⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, 596-597.

³⁷ Ahmed b. Hanbel hakkında bkz. Hatib el-Bağdadi, *Târîhu Bağdâd*, 4/412-422; İbnu'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Menâkıbu'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Abdullah b. Muhsin et-Turkî, (Kahire: Dâru Hırc, 1409), 169-170; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/177-357; Hayreddin Karaman, “Ahmet b. Hanbel’in Fıkıh İlmindeki Yeri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2/80-83. (İstanbul: TDV Yayınları, 2001).

³⁸ Şah Veliyyullâh Dihlevî, *İslâm Düşünce Rehberi* (Huccetullâhi'l-Bâliğa), çev. Mehmet Erdoğan, (Ankara: Yenişafak Gazetecilik, 2003), 1/445.

³⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakki'in an Rabbi'l-Âlemîn*, (Riyad: Dâru İbnu'l-Cevzî, 1423), 2/50.

terketmektir.⁴⁰ Ona göre; sünnete tabi olmak kurtuluştur⁴¹ ve zayıf da olsa hadis reyden öncedir.⁴²

Sünnetin dört mezhep imamı tarafından hucet kabul edildiğini söylemek, aralarında ihtilaf olmadığı anlamına gelmemelidir. Delil olabilecek haberlerde aranan şartların farklılığı, nakledilen haberi anlamadaki fark, lafzı esas alma ya da maksada öncelik verme, Kur'an'a nazaran konumu gibi hususlar imamlar arasında ihtilafa sebep olmuştur. Biz bu konulardan sadece Kur'an-Sünnet münasebeti ile ilgili görüşlerine dikkat çekeceğiz.

2 . Kur'an-Sünnet Münasebeti

Kur'an-Sünnet münasebeti konusunu şu başlıklar altında değerlendirmek mümkündür:

A-Delil olmadaki derecesi bakımından sünnetin Kur'an'a göre konumu

B-Hüküm koymada Kur'an-Sünnet Münasebeti

C-Kur'an-Sünnet arasında nesh meselesi

D-Sünnetin Kur'an'a arzı

2.1. Delil olmadaki derecesi bakımından sünnetin Kur'an'a göre konumu

Müctehid imamların sünneti şer'î bir delil olarak kabul etme konusunda ittifak halinde oldukları bilinmektedir. Diğer taraftan sünnet, Kur'an'dan sonra mı yoksa onunla birlikte aynı derecede bir delil olarak mı ele alınmalıdır? sorusunun bir cevabı olmak üzere, dört imamın sözlerine ve icthadlarına baktığımızda aynı kanaatte olmadıkları görülmektedir.

Ebu Hanife'nin konu hakkındaki görüşünü şu sözleri net olarak ortaya koymaktadır: "Ben Allah'ın kitabını esas alıyorum. Onda bulamazsam Rasulullah (sav)'in sünneti ile hükmediyorum. Onlarda bulamadığım zaman sahabe'nin sözleri ile hüküm veriyorum..."⁴³ bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi Ebu Hanife sünneti Kur'an'dan sonra ikinci derecede delil olarak değerlendirmektedir.

İmam Mâlik'in konu ile ilgili görüşlerini, Ebu Zehra'nın tespitlerine göre şöyle özetlemek mümkündür: Hicret yurdunun imamı öncelikle Allah'ın kitabına sarılmakta, eğer aradığı nassı Kur'an'da bulamazsa sünnete yönelmektedir. Ona göre sünnet Hz. Peygamber'in hadislerini, sahâbilerin verdiği hükümleri ve Medinelilerin uygulamasını içine alan geniş bir kavramdır. Bu çeşitli yönleriyle sünnetten sonra kıyas gelir.⁴⁴ İmam Mâlik "açık nassı" ile olsun, "işareti" ile olsun, "tenbihi" ile veya "mefhumu" ile olsun; Kitaptan anlaşılan her türlü mana ile amel etmekte, Kitab (Kur'an)ı hadise ve diğer delillere tercih etmektedir. Sünnete Kur'an'dan hemen sonra ikinci sırada yer veren İmam Mâlik, ahad haberi mütevatir ve meşhur haberden ayrı tutarak, re'y esasına dayalı olarak geliştirdiği "Medinelilerin ameli" prensibini ahad

⁴⁰ Lâlekâî, *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-sünne*, 1/256; İbn el-Cevzi, *Menâkıb*, 230.

⁴¹ İbn el-Cevzi, *Menâkıb*, 230.

⁴² İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî, *el-Muḥallâ bi'l-âsâr fi şerhi'l-Mücellâ*, thk. Abdulgaffâr Süleyman el-Bündârî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye,1424/2003), 1/87.

⁴³ Zehebî, *Menâkibu'l-İmam Ebi Hanife*, 34.

⁴⁴ Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da İtikadi, Siyasi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, 264, 297.

haberlere tecih etmiştir. Zira O, Medine'lilerin uygulamalarını Hz. Peygamber'den yapılmış bir nakil gibi değerlendirmektedir.⁴⁵

Delil olma derecesi bakımından sünnetin Kur'an'a göre konumu konusunda Şâfiî'nin sözleri dikkate değer mahiyettedir. O, Kur'an ve sünneti beyan bakımından aynı görür.⁴⁶ Onun "Asl Kur'an ve Sünnettir"⁴⁷, "Hz. Peygamber'in sünnetindeki her şey, Allah'ın (cc) Kitab'ındaki hükümler hakkında bir beyandır. Allah'ın (cc) Kitabında yer alan farzları, Allah'ın (cc) emri olarak kabul eden, Onun Peygamberi'nin sünnetlerini de kabul etmiştir; ... Kim Peygamber'in hükmünü kabul ederse, Allah'ın (cc) emrini kabul etmiş olur,....Allah'ın kitabındakileri ve Peygamber'in sünnetlerini kabul etmek, bunların her ikisinin de Allah'ın emri olduğunu kabul anlamına gelir."⁴⁸ sözleri, sünneti Kur'an ile aynı derecede delil olarak gördüğüne işaret etmektedir.

İmam Şâfiî'nin sünnet ile Kur'an'ı aynı derecede görme düşüncesini, sünnetin vahiy mahsulü olduğu görüşüyle birlikte mütalaa etmek gerekmektedir. Zira ona göre; Kur'an'da zikredilen hikmet, Hz. Peygamber'in kalbine ilham edilen şeydir ve onun sünnetini teşkil eder. Hz. Peygamber'e Kur'an olarak indirilen şey ise, Allah'ın kitabını teşkil eder.⁴⁹

Usul ve fetvalarının yazılmasına şiddetle karşı çıkan Ahmed b. Hanbel'in hüküm istinbatında takip ettiği metodunu daha önce de ifade ettiğimiz gibi talebeleri kaleme almışlardır. O'nun sünneti Kur'an ile birlikte mi yoksa Kur'andan sonra ikinci sırada bir delil olarak mı ele aldığına dair ifadeler çelişkilidir.

"Allah'ın Kitabı'ndan sonra Nebi (sav)'in sünneti ve ondan gelen hadisler, sonra Nebi'nin seçkin ashabından, onlardan sonra da tabiinden rivayet edilenler gelir..."⁵⁰ sözlerinden Ahmed b. Hanbel'in sünneti Kur'an'dan sonra başvurulacak kaynak olarak gördüğüne işaret etmektedir. Nitekim mezhebin şeyhi olarak bilinen⁵¹ İbn Kudame'nin delilleri; "Asıllar dörttür: Kitap-Sünnet-İcma'-aslî nefy üzerine oturtulan akıl delili"⁵² şeklinde sıralamasından da sünnetin kitaptan sonra ikinci derecede delil olduğu anlaşılmaktadır. Ancak, bir diğer Hanbeli alim İbnu'l Kayyim el-Cevziyye "Ahmed b. Hanbel'in fetvalarının üzerine bina edildiği asıllar" diyerek beş asıl saymakta ve "Onun fetvaları beş asıl üzerine bina edilmiştir. Birinci asıl: nass'lardır. O, nass bulduğu zaman mucibince fetva verir, başka bir şeye ya da kimseye iltifat etmez..."⁵³ "...ikinci asıl ise sahabenin fetvalarıdır..."⁵⁴ demektedir. İbn Kayyim el-Cevziyye delilleri bu şekilde sıralarken Ahmed b. Hanbel'in sünnet ile Kur'an'ı aynı derecede delil olarak gördüğüne delalet edecek bir üslup kullanmaktadır. Nitekim Ebu Zehra, Ahmed b. Hanbel'in hüküm istinbat usulünden bahsederken sünneti

45 Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da İtikadi, Siyasi ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, 296.

46 Şâfiî, *er-Risâle*, 21.

47 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/ 21.

48 Şâfiî, *er-Risâle*, 33.

49 Şâfiî, *er-Risâle*, 93.

50 İbn el-Cevzî, *Menâkıbu'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, 230.

51 Bekir b. Abdullah Ebu Zeyd, *el-Medhalü'l-Mufassal ila Fikhî'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1417), 1/204.

52 İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî, *Ravdatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir fî usûli'l-fikh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed*, (Beyrut: Müessesetu'r-Reyyân, 1419/1998), 1/194.

53 İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakki'în*, 2/50.

54 İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakki'în*, 2/54.

“birinci ‘asl’ in ikinci yarısı” olarak tavsif etmektedir.⁵⁵ “Ahmed b. Hanbel’in “Sünnet Kur’an’ı tefsir eder ve onu beyan edicidir”⁵⁶, “Sünnet Kur’an’ın tefsiri ve delilleridir.”⁵⁷ sözlerini hatırlar ve eser/hadis ehlinde olduğunu nazar-ı dikkate alırsak Kur’an ve Sünneti aynı derecede delil olarak gördüğüne işaret eden sözlerin vakiya daha uygun olduğu söylenebilir.

Dört mezhep imamının fıkında sünnetin özel bir yeri olduğu kendi sözlerinden de anlaşılmaktadır. Sonuç olarak Kur’an ve sünnetin delil olma açısından derecelendirilişinin itibarî olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Kur’an ve Sünneti eşit değerde delil olarak gördüğüne işaret ettiğimiz İmam Şâfiî “*herkesin söz ve fiilini önce Allah’ın Kitabına, sonra da onun Peygamberinin sünnetine tabi kılması gerekir*”⁵⁸ sözleri ile Kur’an ve sünnet arasında zımnen bir sıralama, derecelendirme yapmış olmaktadır. Şüphesiz mezhep imamlarının hepsi de sıhhatinden emin olduğu sünneti tereddütsüz kabul etmişlerdir. Konuyu etraflıca değerlendiren Sibaî de derecelendirmenin itibarî olduğuna işaret eder. Ona göre Kur’an metninin sübûtu kat’î olup hükümlere delaleti bazen kat’î, bazen zannîdir. Mütevatir dışındaki sünnetin sübutu ise zannî, delaleti bazen kati bazen zannîdir. Bu durumda sübutu zannî olan sünnetin mertebe bakımından sübutu kat’î olan kitaptan sonra geleceği tabiidir. Aynı şekilde sünnet bazen kitabı beyan, bazen de kitaba ziyade olarak gelir. Eğer beyan olarak gelirse itibar açısından beyan eden beyan edilenden sonra olacaktır. Eğer Kur’an’da olmayan bir konuda hüküm getiriyorsa delil olarak Kur’an’dan önce gelecektir.⁵⁹

Sübutu zannî olması bakımından ahad haberin Kur’an’dan sonra ikinci sırada olduğunda kuşku yoktur. Ancak icthad ve nassın anlaşılması açısından bakılınca sünnete başvurmak zorunludur. Zira nassın sünnet ile tahsis veya takyid edilmiş olması muhtemel olduğu gibi sünnetle sabit olan bir şerh veya beyan da bulunabilir. Bu durumda sünnet kitab ile müsavidir.⁶⁰

Şatibi ise durumu bir başka perspektiften değerlendirmekte ve sıralamayı değiştirmeyecek bir yorum yapmaktadır. Ona göre; sünnet, ya Kur’an’ı beyan etmekte ya da ona ilave bir hüküm getirmektedir. Beyan edici olması durumunda beyan edilene nisbetle ikinci derecede olması tabiidir. İlave hüküm getirmesi durumunda da sonuç değişmemektedir. Zira Kur’an’a bakılarak hükmün orada bulunamamasından sonra sünnete başvurulmuş olmaktadır. Bu ise Kur’an’ın mertebe olarak sünnetin önünde olduğunu gösterir ve Hanefîlerin “farz- vacip” ayırımı da, itibar açısından Kitabın sünnetten daha kuvvetli olduğu esasına dayanır.⁶¹

⁵⁵ Muhammed Ebû Zehra, *İbn Hanbel*, (Kahire: Darul Fikrîl Arabî, 2008), 139.

⁵⁶ Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ‘ilmi’r-rivâye*, (Haydarabâd: Dâru’l-Meârifî’l-Osmaniyye, 1357), 15.

⁵⁷ Lâlekâî, *Şerhu usûli i’tikâdi Ehli’s-sünne*, 1/256.

⁵⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, 198. (p.539.)

⁵⁹ Mustafa es-Sibâî, *es-Sünnetü ve mekânetühâ fi’t-teşrî’i’l-İslâmî*, (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 2000), 412.

⁶⁰ Mustafa es-Sibâî, *es-Sünnetü ve mekânetühâ*, 414.

⁶¹ Şâtibî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtibî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. HasanÂli Süleyman, (el-Huber: Dâru İbn Affân, 1417/1997), 4/294.

Netice itibariyle başvurulacak ilk kaynak olması bakımından Kitab birinci sırayı almakta ancak, onun, doğru anlaşılıp üzerine hüküm bina edilmesi sünnet ışığında gerçekleşmektedir.

2.2. Hüküm koymada sünnetin Kur'an-ı Kerim' e göre konumu

Bir hidayet rehberi olarak gönderilen Kur'an elbette anlaşılmalıdır. Onu en iyi anlayan da tebliği ile görevli olan Hz. Peygamber'dir. Zira tebliğde bulunanın tebliği ettiği şeyi anlamaması düşünülemez. Bu itibarla sünnetin kitabı açıklaması, peygamberin tebliği ve tebyin görevinin tabîi sonucudur.

Hüküm koyma açısından sünnetin Kur'an'a göre konumu genellikle; a. "Kur'an'ı te'yid eden sünnet, b. Mutlakını takyîd, mücmelini tafsîl veya âmını tahsis yoluyla Kur'an'ı beyan eden sünnet c. Kur'an'da hükmü bulunmayan hususlarda hüküm koyan sünnet" olmak üzere üç başlıkta değerlendirilir. Esas itibariyle bu taksim İmam Şâfiî tarafından yapılmış,⁶² daha sonraki asırlarda da hemen hemen aynı şekilde değerlendirilmiştir.⁶³ Ebu Hanife'nin böyle bir tasnif yaptığı bilinmemekle birlikte, ondan alıntı yapan ilk dönem Hanefî kaynaklarının buna uygun örnekler içerdiği söylenebilir.⁶⁴

Kur'an-ı Kerim'de mücmel olarak emredilmiş olan namazın kaç rekat veya nasıl kılınacağı sünnetle beyan edildiği gibi, hac emrinin nasıl yerine getirileceği de yine sünnet ile açıklanmıştır. Zekat, oruç vb. bu konudaki örnekleri çoğaltmak mümkündür. Sonuç itibari ile Mezhep imamlarının sünnetin kitabı beyan görevi konusunda herhangi bir ihtilafı söz konusu değildir.

Hadisler hakkında olumsuz fikir beyan eden kişiyi azarlayarak "Şayet sünnet olmasaydı hiçbirimiz Kur'an'ı anlayamazdık" sözleri ile⁶⁵ sünnetin kitaba nazaran beyan görevini açık biçimde dile getiren Ebu Hanife'nin; namazların vakitleri, kılınışı, namazı bozan şeyler, namazın farzları, vacipleri, sünnetleri gibi hükümlerini sünnetin beyanına dayanarak verdiği ortadadır.

İmam Mâlik'e göre sünnet, Kur'an'ın hükümlerini teyit edip açıkladığı gibi yeni hükümler de koyar. Kur'an ile çelişmesi durumunda öncelikle Kur'an'ın zahirine göre davranan İmam Mâlik, icmâ, Medine ehlinin ameli veya kıyasla takviye edilmesi yahut mütevâtir olması gibi durumlarda sünnetin Kur'an'ın umumunu tahsis ve mutlakını takyîd ettiği görüşündedir.⁶⁶

⁶² Şâfiî, *er-Risâle*, 91-92.

⁶³ Bk. Süyûtî, *Miftâhu'l-Cenne fi'l-İhticac bi's-Sünne*, 14; Mustafa es-Sibâî, *es-Sünnetü ve mekânetühâ*, 414-415; Accâc, Muhammed Accâc el-Hatîb, *es-Sünne kable't-tedvîn*, (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1408/1998) 23-24; Abdülganî Abdülhâlık, *Hucciyetü's-Sünne*, (B.y.:Dâru'l-Vefâ, 1407/19087), 496-497.

⁶⁴ Metin Yiğit, "İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet," adlı makalesinde Kur'andaki mücmel, mücmel, âm ve hâss gibi ifadelerin sünnetle açıkladıklarını zikrettikten sonra Allah isminin söylenmeden kesilen hayvanların yenilmemesini örnek vermektedir. Bkz. Metin Yiğit "İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet," 107-108.

⁶⁵ Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mizân*, 1/207.

⁶⁶ Ahmet Özel, "Mâlik b. Enes" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 27/509. Ayrıca bkz. Ali Toksarı, *Delil Olma Yönünden Sünnet*, Kayseri: Rey Yayınları. 1994), 144-145.

İmam Şâfiî, bu konuyu en detaylı şekilde ele alan imamdır. O *er-Risâle* isimli eserinde sünnetin Kur'an karşısındaki görevini örnekler vererek açıklamıştır.⁶⁷ Daha sonra yazılan fıkıh usulü eserlerinde görülen "Sünnet kitabı te'yid eder, mücmelini beyan, mutlakını takyîd, Umumunu tahsîs eder ve Kur'an'da zikredilmeyen konular hakkında müstakil hüküm koyar" şeklindeki sünnetin görevleri konusundaki tasniflere *er-Risâle* kaynaklık etmiştir. Şâfiî, sünnetin Kur'an'ı teyid edişini "Kur'an nassı ile birlikte Hz.Peygamber'in sünneti de bulunan farzlar" diyerek misallendirir ve abdest örneğini verir.⁶⁸ Sünnetin mücmel ayetleri açıklayışını da *Risâle*'sinde yedi ayrı başlıkta detaylı olarak ele alır.⁶⁹ Ayrıca sünnetin âmm ayetleri tahsîs edişini de "Kur'an'da yer alan ve hâss olduğu sünnet tarafından açıklanan farzlar" başlığıyla ele alır ve misaller verir.⁷⁰ Meselâ evlenilmesi haram kılınan kadınlar hakkındaki ayetlerle⁷¹ ilgili olarak : "Bu ayetlerde Allah evlenilmesini haram kıldığı kadınları zikretmiş ve bunların dışındakiler size haram kılındı buyurmuştur. Hz. Peygamber de 'kadın halası ve teyzesiyle aynı nikah altında birleştirilmez'⁷² buyurmuştur." demektedir.⁷³

Ahmed b. Hanbel de gerek daha önce zikrettiğimiz "Sünnet olmaksızın kitabı anlamaya çalışanlar sapıtırılar" sözüyle gerekse "Sünnet, Resulullah (sallallahu aleyhi ve sellem)'in âsârıdır. Sünnet Kur'an'ın tefsiri ve delilleridir."⁷⁴ sözüyle sünnet olmaksızın Kitabın anlaşılamayacağı kanaatini ortaya koymuştur.

2.3. Kur'an-Sünnet arasında Nesh Meselesi

Nesh, lügatte, tebdil, tağyir, iptal, izale ve nakil gibi manalara gelir.⁷⁵ İstılahta ise çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. "Şârî'nin önceki bir hükmü sonraki bir hükümlerle kaldırması.", "Şer'i bir delil ile şer'i bir hükmü kaldırmak", "Metin baki kalmak suretiyle hükmün iptal edilmesi" veya "şer'î bir hükmün kendisinden sonraki bir şer'î delil ile kaldırılması (raf') ya da şer'î bir hükmün sonlanması (intiha)"⁷⁶ diye

⁶⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, 147-210.

⁶⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, 161-162.

⁶⁹ Şâfiî, *er-Risâle*, 176-210.

⁷⁰ Şâfiî, *er-Risâle*, 167-174.

⁷¹ Nisa, 4/23-24.

⁷² Buhari, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk: Muhammed Fuat Abdülbâkî, (Kahire: Matbaatu's-Selefiyye, 1400), "Nikah", 27 (No. 5108) ; Müslim, Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, Müslim, Ebul-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-s-Sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd b. Abdülbâkî, (Beyrut: Dâru İhyâu'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.) "Nikah",37.

⁷³ Şâfiî, *er-Risâle*, 226-228.

⁷⁴ Lâlekâî, *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-sünne*, 1/156-157.

⁷⁵ İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut:Dâru's-Sadr, ts.), 3/61; Gazzâlî, Huccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hafız, (Medine: Şirketü'l-Medineti'l-Münevvera, 2008), 2/35.

⁷⁶ Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü'l-fikh*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî, (Haydarabâd: Lecnetu İhyâu'l-Meârifî'n-Nu'mâniyye, 1414/1993), 2/53-54; İbn Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Mukaddimetü İbni's-Salâh*, thk. Nureddîn İtr, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1406/1986), 277; Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Mâlikî, *Miftâhu'l-Vusûl ila Binâi'l-Furû' ale'l-Usûl*, thk. Muhammed Ali Furkus, (Beyrut: Müessesetü Reyân, 1419/1998), 593; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*, (Beyrut,

tanımlanır. Hanefiler ise neshi “hükümün müddetinin beyanı”⁷⁷ olarak tanımlamışlardır. Neshin varlığına “Biz bir ayeti nesheder veya unutturursak, ondan daha iyisini veya benzerini getiririz”⁷⁸ ayeti delil olarak gösterilmiştir.⁷⁹

Dört çeşit neshten söz edilebilir:

- a-Kur’an’ın Kur’an’ı neshi,
- b-Sünnetin sünneti neshi,
- c-Kur’an’ın sünneti neshi,
- d-Sünnetin Kur’an’ı neshi.

İlk iki çeşit nesh konusunda herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir.⁸⁰. Yani Kur’an’ın Kur’an’ı neshetmesi ve sünneti sünnetin neshetmesi konusunda İslam alimleri arasında bir ihtilaf olmamıştır.

Nesh konusundaki ihtilafı: nesh olayını reddedenler. Neshi kabul ettikleri halde Kur’an ve sünnetin birbirini neshedemeyeceğini söyleyenler ve Kur’an’ın Kur’an ile, Sunnet’in Sunnet’le, Kur’an’ın Sunnet’le ve Sunnet’in Kur’an’la neshedebileceğini kabul edenler olmak üzere üç ana başlıkta toplamak mümkündür.⁸¹

Hadisin nâsîh ve mensûhu konusunda son derece titiz olan Ebu Hanife’ye göre Hz. Peygamber (sav) Kur’an’ın nâsîhini nâsîh olarak, mensûhunu mensûh olarak açıklamıştır.⁸² Rivayetler konusunda da ravilerin aynı hassasiyeti göstermeleri gerektiğine şu sözleri ile işaret etmiştir: “...oturup, insanlara bazılarının mensûh olduğunu bildikleri hadisleri rivayet ediyorlar. Halbuki bugün, mensûhla amel etmek dalâlettir. İnsanlar da onların rivayet ettiği hadisi alıp sapıtacaklar”.⁸³

Hanefilere göre Allah’ın isim ve sıfatlarında, ebedîlik bildiren veya kıyamete kadar geçerli olduğu ifade edilen hususlarda, Hz. Peygamber’in (sav) koyduğu ve neshetmediği hükümlerde onun vefatından sonra nesh olmaz. Nesh, Kur’an ve Sünnete münhasır olmak üzere emir ve nehiyelerde olur.⁸⁴ Ayrıca mütevatir ve meşhur haberle Kur’an ayetlerinin neshi caiz olduğu halde Hz.Peygamberden sonra haber-i

Dâru’l-İlmi’l-Melayîn, 1977), 261; Tayyib Okıç, Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler, (Ankara: Atlas Kitap, 2017), 197.

⁷⁷ Cessâs, Ahmed b. Ali er-Razi, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, thk. Acîl Câsim en-Neşemî, (Kuveyt: Vezâretü’l-Evkâf ve’ş-Şüûni’l-İslâmiyye, 1414/1994), 2/195.

⁷⁸ Bakara, 2/106.

⁷⁹ Bk. Serahsî, *Usûlü’l-fikh*, 2/53-86.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *el-İtkân fi Ulûmi’l-Kur’an*, thk: Şuayb Arnaûd, (Beyrut:Muessesetu’r-Risâle Nâşirûn,1429/2008), 462; Ali Osman Koçkuzu, Hadisde Nasih Mensûh, (İstanbul:Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1985), 82-89.

⁸⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 3/338.

⁸¹ Talat Koçyiğit, “Kitap ve Sünnette Nesh Meselesi”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 21/1, (1963), 96.

⁸² Saymerî, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi*, (Beyrut: Alemü’l-Kütüb, 1405/1985), 25; Ebû Hanîfe, Ebû Hanîfe Nu’mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, *el-Âlim ve’l-Müteallim*, thk: M. Zâhid el-Kevserî, (Kahire: Matbaatu’l-Envâr, 1368), 11.

⁸³ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve’l-Müteallim*, 11.

⁸⁴ İsmail Hakkı Ünal, *Ebu Hanife’nin Hadis Anlayışı*, 211.

vahid ile ayetin neshi caiz görülmemiştir. Mürsel hadislerle de ayetin neshi caiz değildir.⁸⁵

Görüldüğü gibi Hanefilere göre mütevatir veya meşhur olması şartıyla sünnetin kitabı neshi caizdir. Ebu Hanife Mürsel hadisi fikhında delil olarak kullanmıştır ancak, mürsel hadisin kitabı neshi caiz görülmemiştir.

Ebu Hanife, nâsîh-mensûh konusunda engin bir vukufiyet sahibi idi. O, Hz. Peygamber (sav)'in daima son fiilini araştırır ve onu tercih ederdi.⁸⁶

Kitabın kitabı, sünnetin sünneti neshi konusunda imamlar arasında bir ihtilaf olmadığı bilinmektedir. İmam Mâlik mütevatir haberin de kitabı nesh edebileceği görüşü⁸⁷ ile Ebu Hanife ile aynı kanaati paylaşmış olmaktadır. "Varise vasiyyet yoktur"⁸⁸ hadisinden hareketle İmam Mâlik'e izafe edilen sünnetin Kur'an'ı neshedeceğine dair bilgi⁸⁹ ise O'nun Muvatta'daki beyanına uygun düşmemektedir. Zira İmam Mâlik "anne-babaya vasiyeti" emreden ayetin⁹⁰ "miras ayetleri"⁹¹ ile nesh olduğunu Muvatta'da açıkça ifade etmektedir.⁹²

İmam Mâlik'in Medinelilerin ameli ile ilgili tutumu nesh konusunda da belirleyici bir rol oynar ve "sünnetin amel ile nesh olunabileceği" şeklinde kendini gösterir. Namaz kılmanın yasak olduğu üç vakitle ilgili rivayeti Muvatta'da tahrir etmesine rağmen zeval vakti ile ilgili yasağı Medinelilerin ameli ile çelişmesi nedeniyle istisna ederek zeval vaktinde namazı caiz görmüş, ilgili yasağın amel ile nesh olduğuna kani olmuştur.⁹³

İbnü's-Salah(ö. 643/1245)tarafından nesh konusunda yed-i tûlâ'ya sahip olduğu söylenen Şâfiî,⁹⁴ aynı zamanda nesh konusunda bir tarih başlangıcı olarak görülür.⁹⁵ O, nesh konusunda diğer imamlardan farklı bir tutuma sahiptir.

⁸⁵ İsmail Hakkı Ünal, *Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı*, 213.

⁸⁶ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 75.

⁸⁷ Muhammed Ebû Zehra, *Mâlik-Hayatuhû ve Asruhû ve Ârâuhû ve Fıkhuhû*, 261.

⁸⁸ Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh "Vesâyâ"*, 6, (No:2747); Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd) Tirmizî, *el-Câmi'u'l-Kebîr*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), "Vesâyâ", 5, (No:2120); Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaûd-Muhammed Kamil Karabelli (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Vesâyâ", 6, (No:2870).

⁸⁹ İbn Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *Câmi'u beyâni'l-İlm ve Fadlihî*, thk. Ebi'l-Eşbâl ez-Zuheyrî, Riyad: Dâru İbn el-Cevzî, 1414/1994), 2/1191

⁹⁰ el-Bakara, 2/180.

⁹¹ en-Nisa, 4/11-12.

⁹² Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Fuâd b. Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâu'-Turâsi'l-Arabî, 1985), "Vasiyye", 5.

⁹³ İbn Rüşd Kadî Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd el-Hafîd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid*, thk. Muhammed Subhî Hasan Hallâk, (Kahire: Dâru İbn Teymiyye, 1415), 1/233.

⁹⁴ İbn Salâh, *Mukaddimetü İbni's-Salâh*, 277.

⁹⁵ Ali Osman Koçkuzu, *Hadisde Nasih Mensûh*, 148.

Şâfiî'ye göre sünnet ile sünnet, kitap ile kitap nesh olunabilir. Kitap ile sünnet veya sünnet ile kitap nesh olunmaz.⁹⁶ Kitabı ancak kitap neshedebilir.⁹⁷

Sünnetin kitap ile nesh olunmayacağını söyleyen Şâfiî, bu konuda şöyle der: “Sünnet, insanlardan hiç kimsenin sözüne denk olmayınca, onu ancak benzeri bir şey nesh eder... Hz. Peygamber’in sünnetini ancak onun sünneti nesh eder.... Sünnet, Kur’an ile neshedilecek olsa, Hz. Peygamber’in ilk sünnetinin sonraki sünnetiyle nesh edildiğini bildiren bir sünnet bulunur ki, böylece bir şeyin ancak kendi benzeriyle nesh edileceğine dair insanlar için bir belge mevcut olsun.”⁹⁸

Şâfiî aynı zamanda kitabın da sünnetle nesh edilemeyeceği görüşünü şu sözleriyle dile getirmektedir: “Sünnet kitabı neshetmez, o nass bulunan konuda kitaba tabidir.”⁹⁹ Ona göre bunun delili Allah’ın, peygamberine, kendisine vahyolunana uymasını emretmiş¹⁰⁰ olmasıdır.¹⁰¹ Ancak şunu söylemek gerekir ki Şâfiî’nin bu görüşü mezhebin görüşü olarak karar kılmış değildir. Nitekim Şâfiî alimlerden Gazzâlî: “Sünnetin Kur’an ile, Kur’an’ın da sünnet ile neshi caizdir. Çünkü her ikisi de Allah katındandır” der ve gerçekte hakiki nâsihin Allah olduğunu tasrih ederek bunu bazı hallerde Resulü’nün lisanı ile yaptığını söyler.¹⁰² Aynı şekilde şâfiî alimlerden Razî de konuyu Gazzali gibi değerlendirmekte, Sünnetin kitabı neshi konusunda Şâfiî’ye muhalefet etmektedir. Ona göre asıl nâsih Nebi (sav) değildir. O ancak vahiy ile neshetmiş olmaktadır. “O kendi hevasından söylemez...” ayeti de buna işaret eder.¹⁰³

“Şâfiî ile oturup kalkıncaya dek mücmeli, müfesseri, nâsihu’l-hadis ve mensûhunu bilmezdik”¹⁰⁴ diyen Ahmed b. Hanbel’e “Sünnet Kur’an’dan bir şey nesheder mi?” diye sorulduğu zaman O: “Kur’an’ı Kur’an’dan başkası neshetmez” demiştir.¹⁰⁵ Genel anlamda nesh hakkındaki görüşünü İbn Kudame’nin şu sözlerinden anlıyoruz: “Kur’an’ın Kur’an ile, Mütevatir sünnetin misli ile, âhâd’ın âhâd ile, sünnetin Kur’an ile neshi caizdir. Kur’an’ın mütevatir sünnetle neshine gelince İmam Ahmed: ‘Kur’an’ı ancak Kur’an neshedebilir’ demiştir.”¹⁰⁶

Bu sözlerden anlaşılıyor ki, neshi Şâfiî’den öğrenen Ahmed b. Hanbel ondan sadece Kur’an’ın sünneti neshetmesi konusunda ayrı düşmektedir. Diğer nesh türlerinde Şâfiî ile aynı kanaati paylaşmaktadır.

⁹⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, 106-110, 212.

⁹⁷ Şâfiî, *İhtilafu’l-Hadis*, thk. Rifat Fevzi Abdülmuttalib, (Mansûra: Daru’l-Vefâ, 1422/2001), 30.

⁹⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, 108-110.

⁹⁹ Şâfiî, *er-Risâle*, 106.

¹⁰⁰ Yunus, 10/15.

¹⁰¹ Şâfiî, *er-Risâle*, 106-107.

¹⁰² Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ‘ilmi’l-usûl*, 2/102-104.

¹⁰³ Fahreddin er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsul fi İlmi Usûlu’l Fıkh*, thk. Taha Câbir Feyyâz el-Ulvânî, (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 1412/1992), 3/354.

¹⁰⁴ İbn Salâh, *Mukaddimetü İbni’s-Salâh*, 277.

¹⁰⁵ İbn Abdülber en-Nemerî, *Câmi’u beyâni’l-İlm ve Fadlihî*, , 2/1194-1195.

¹⁰⁶ İbn Kudâme, *Ravzatu’n-nâzir*, 1/258.

2.4.Sünnetin Kur'an'a arzı

Hadislerin Kur'an'a arzı meselesi kadîm tartışma konularından birisidir.¹⁰⁷ hadislerin metin tenkidinde başvurulan kriterlerden biridir. Mezhep imamları sünnetin kitaba muhalif olmayacağı görüşünde müttefiktirler.

Ebu Hanife ve Hanefi alimler hadislerin kitaba arz edilmesi prensibini kullanmışlar ve kitaba muhalif olan hadisleri terk etmişlerdir. Genel olarak Ebu Hanife ve talebeleri hadislerin tercih ve tefsirinde şu noktaları dikkate almışlardır: "Kur'an'a uygunluk, Akla uygunluk, İnsana verilen değer, Kolay ve maslahata uygunluk, Maksada uygunluk, Örf'e uygunluk, Zamanla ortaya çıkan gelişmeleri dikkate alma."¹⁰⁸

Görüldüğü gibi, kriterler içerisinde "Kur'an'a uygunluk" ilk sırada yer almaktadır. Bir başka ifade ile; Ebu Hanife ve talebelerinin arz prensibini uygulamaları, hadis tercih metodlarının bir gereğidir.

Sünnetin Kur'an ile karşılaştırılması keyfiyeti "arz hadisi" olarak adlandırılan "Benim sözlerim yayılacaktır. Size benden bir hadis gelecek olursa, Allah'ın kitabına uygun olanı ben söylemişimdir. Uygun olmayanı ise ben söylememişimdir"¹⁰⁹, "Benden size gelen rivayeti Kur'an'a arz ediniz. Ona uygun olarak gelenleri ben söylemişimdir, ona muhalif olarak gelenleri ise ben söylememişimdir"¹¹⁰ gibi rivayetlere ve benzer rivayetlere dayandırılmaktadır. Hz. Peygamber (sav)'in¹¹¹ ve sahabenin de arz metodunu uyguladığına dair görüşler çeşitli yönleri ile tartışılmıştır.¹¹²

Ebu Hanife'nin arz prensibini uyguladığı bilinen bir husustur. Bu nedenle "Çok sayıdaki ahad haberi Kur'an'da hiçbir delili bulunmadığı gerekçesiyle şâz diye isimlendirip reddettiği" iddiası ile ta'n edilmiştir.¹¹³ Mesela o, "mü'min zina ederse, imanı başından gömleğinin çıkarıldığı gibi çıkarılır"¹¹⁴ hadisini arz prensibini işleterek kabul etmemiş, red gerekçesini izah ederken sünnetin Kur'an'a muhalif olamayacağı görüşünü şu sözleri ile dile getirmiştir: "Bir kimse 'Ben Hz. Peygamber'in söylediği her şeye îman ederim, fakat o kötülük yapılmasını söylemedi, Kur'an'a da muhalefet etmedi' derse, bu söz o kimsenin, Hz. Peygamber'i ve Kur'an-ı Kerim'i tasdik etmesi; Allah'ın Resulünü, Kur'an'a muhalefetten tenzih etmesidir. Eğer, Hz.

¹⁰⁷ Hadislerin Kur'an'a arzı konusunun geniş tartışması için bkz. Ahmet Keleş, *Hadislerin Kuran'a Arzı*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020); Ayhan Tekines, "Hadisin Sübutunu Tespitte "Kur'an İle Karşılaştırma" Meselesi", (İLAM Araştırma Dergisi 2/2, 1997), 87-105.

¹⁰⁸ İsmail Hakkı Ünal, *Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı*, 84.

¹⁰⁹ Ebû Yûsuf, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî, *er-Red ala Siyeri'l-Evzai*, (Haydarâbad: Lecnetü ihyau'l-Maârifî'n-Nu'maniyye, 1389/1969), 25.

¹¹⁰ Şâfiî, *er-Risâle*, 224. Benzer rivayetler için bkz. Süyûtî, *Miftâhu'l-Cenne fi'l-İhticac bi's-Sünne*, 24.

¹¹¹ Ahmet Keleş, *Hadislerin Kuran'a Arzı*, 19.

¹¹² Zerkeşi, Bedrüddin, *Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*, çev. Bünyamin Erul, Ankara Otto Yayınları, 2017), 181-184; Kamil Çakın, "Hadisin Kur'an'a Arzı Meselesi", (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 35/1, 1995), 240-246; Dümeynî, Misfir Gurmullah ed-Dümeynî, *Mekâyîsü nakdi mütûni's-sünne*, (Riyad: y.y. 1404/1984), 54-68; Ahmet Keleş, , *Hadislerin Kuran'a Arzı*, 28.

¹¹³ İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İntikâ' fi fezâ'ili's-selâseti'l-e'immeti'l-fukahâ'*, (Halep: Mektebu'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1417/1997), 184.

¹¹⁴ Ebû Dâvûd, "Sünne" 16, (No:4689); Tirmizî, "İmân 11", (No:2625).

Peygamber, Kur'ân'a muhalefet etse ve Allah için hak olmayan şeyleri kendiliğinden uydursa idi, Allah onun kudret ve kuvvetini alır, kalp damarını koparırdı. Nitekim bu husus Kur'ân'da şöyle belirtilir: 'Eğer peygamber söylemediklerimizi bize karşı, kendiliğinden uydurmuş olsa idi, elbette onu kuvvetle yakalar, sonra da kalp damarını koparıverirdik. Sizin hiçbiriniz de buna mâni olamazdı.'¹¹⁵ Allah'ın peygamberi, Allah'ın kitabına muhalefet etmez, Allah'ın kitabına muhalefet eden kimse de Allah'ın peygamberi olamaz..."

Ebu Hanife, söz konusu rivayeti tenkid ederken arz prensibini şöyle uygulamıştır: "...Onların rivayet ettikleri bu haber Kur'ân'a muhaliftir. Çünkü Allah; Kur'ân-ı Kerîm'de 'Zina eden kadın ve erkek.'¹¹⁶ âyetinde zâni ve zâniyeden iman vasfını nefyetmemiştir. Keza, 'Sizden fuşu irtikap edenlerin her ikisini de.'¹¹⁷ âyetinde Allah 'sizden' kaydı ile Yahûdî ve Hristiyanları değil, Müslümanları kastedmektedir. O halde Kur'ân-ı Kerîm'in hilafına, Hz. Peygamber'den hadis nakleden herhangi bir kimseyi reddetmek, Hz. Peygamber'i reddetmek veya tekzip etmek demek değildir. Bilakis, Hz. Peygamber adına bâtil rivayet eden kimseyi reddetmek demektir. İtham Hz. Peygamber'e değil, nakleden kimseye râcidir. ...Şehadet ederiz ki O, bütün işlerde Allah'ın emrine muvafakat etmiş, hiçbir bid'at ortaya koymamıştır. Allah'ın söylemediği hiçbir şeyi de, Allah'a isnat etmemiştir. Bunun için Allahu Taâlâ 'Kim Resule itaat ederse, Allah'a itaat etmiş olur'¹¹⁸ buyurmaktadır."¹¹⁹

Ebu Hanife âhâd haberleri değerlendirirken Kur'an'ın umumuna veya zahirine aykırı olması halinde haberi terk etmiş, iki delilden kuvvetli olan ile yani kitap ile amel etmiştir. Zira kitabın sübutu kat'idir. Delalet yönünden de umum ve zahiri kesindir. Ancak haber, kitabın umum ve zahirine aykırı olmayıp mücmelin beyanı sadedinde olursa, o haberi kabul etmiştir. Bu durumu 'beyan olmadan mücmelin delaleti bilinemez' gerekçesiyle ahad haberin kitaba ziyadesi olarak görmemiştir.¹²⁰

Ebu Yusuf da aynı kanaati şu sözleriyle paylaşır: "Rivayetler çoğaldıkça, bunlar arasından tanınmayan, fıkıh ehlinin bilmediği, kitaba ve sünnete uygun olmayan rivayetler ortaya çıkar. Şâz hadislerden sakın, hadisçilerin ve fukahanın bildikleri (kabul ettikleri) ile kitap ve sünnete uygun olanları al. Diğerlerini buna göre değerlendir. Çünkü Kur'an'a muhalif olan, Peygamber (sav) den rivayet edilmiş olsa dahi ondan değildir.....Kendine Kur'an'ı ve ma'ruf sünneti rehber edin."¹²¹

İmam Mâlik, Ebu Hanife gibi, haber-i vahid ile amel edilebilmesi için, onun kesin olan bir esasa ters düşmemesi gerektiği görüşündedir.¹²² Aynı şekilde o da arz metodunu kullanmış ve kitaba muhalif gördüğü hadislerle amel etmemiştir. Mesela veda haccı sırasında bir kadının, babasının yaşlılığını gerekçe göstererek kendisinin onun yerine haccedip haccedemeyeceğine dair sorusuna, Hz. Peygamberin ruhsat

¹¹⁵ Hakka, 69/45-47.

¹¹⁶ Nur, 24/2.

¹¹⁷ Nisa, 4/16.

¹¹⁸ Nisa, 4/80.

¹¹⁹ Ebu Hanife, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 32-33.

¹²⁰ Muhammed Zahid el-Kevserî, *Te'nîbu'l-Hatîb*, 298-299.

¹²¹ Ebû Yûsuf, *er-Red Ala Siyeri'l-Evzai*, 31-32.

¹²² Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 2/400.

verdiğine dair rivayeti¹²³ İmam Mâlik, Al-i İmran suresi 97. Ayetindeki istita'a kavramından hareketle kabul etmemiştir.¹²⁴

“Üzerinde oruç borcu bulunduğu halde ölen kimsenin yerine velisinin oruç tutması gerektiğini” ifade eden rivayeti,¹²⁵ "Hiçbir günahkâr başkasının günah yükünü yüklenemez. İnsan için kendi çalışmasından başka bir şey yoktur.¹²⁶ âyetlerindeki Kur'ânî külli asla aykırı bulmuştur.¹²⁷

Bir diğer örnek «Köpek, birinin kabına batarsa o bunu, biri temiz toprakla olmak şartıyla, yedi kere yıkasın.»¹²⁸ rivayeti ile ilgilidir. "Hadis gelmiş ama, doğrusu gerçek olduğunu bilmiyorum...Tuttuğu avı yeniyor da salyası nasıl kerih oluyor" diyen¹²⁹ İmam Mâlik rivayeti «Kendilerine hangi şeylerin helâl edildiğini sana sorarlar. De ki: Bütün iyi ve temiz rızıklar size helâl kılınmıştır. Allah'ın size öğrettiğinden öğretip yetiştirdiğiniz avcı köpeklerin size tutuverdiklerinden de yiyn ve üzerine besmele çekin.»¹³⁰ ayetine¹³¹ veya 'Onların (av hayvanlarının) sizin için tuttuklarından yiyiniz¹³² ayetine muhalif olduğu için kabul etmemiştir.¹³³ Bir diğer görüşe göre imam Mâlik, gerek bu rivayeti gerekse “bilinen beş emmenin haramlık doğuracağı” rivayetini¹³⁴ Kur'an'ın zahirine aykırı olduğu için kabul etmemiştir.¹³⁵

İmam Mâlik'in sünneti Kur'an'a arz etmiş olması çok tabii olmalıdır. Zira onun sünnet anlayışı dikkatle tetkik edilirse görülür ki o, nesh meselesinde de olduğu gibi haberleri adeta “Medinelilerin ameli ” ne arz etmektedir.

Şâfi'ye göre de “Hz. Peygamber'in sünneti hiçbir zaman Allah'ın kitabına muhalif olmaz”.¹³⁶ Bununla birlikte o, arzı prensip olarak kabul etmediği gibi, arz hadisini de “Bunu, büyük veya küçük bir meselede hadisi sabit (sahih) olan hiç kimse rivayet etmemiştir....Ayrıca bu, mechul bir kişiden munkatı olarak rivayet edilmiştir. Biz böyle bir hadisi hiçbir konuda kabul etmeyiz”¹³⁷ diyerek tenkid etmiştir.

Şâfiî, hadisin Kur'an'a arzı ile ilgili rivayeti *el-Ümm*'de de tekrar etmiş ve bizce tam tersi ma'ruftur diyerek reddetmiştir. Reddini gerekçelendirirken “Rasul neyi verdiyse...” ayetini delil göstermiş, Allah'ın emirlerinde muradın -âm, hâs, farz, edeb, nâsih veya mensûh mu olduğunun ancak sünnetle bilinebileceğini zira sünnetin Kur'an'ın beyanı olduğunu ifade etmiştir.¹³⁸ Ne var ki *el-Ümm*'ün bir başka yerinde rivayetin bir başka vechini “Benden bol sayıda hadis rivayet edilecektir. Size rivayet

¹²³ Mâlik b. Enes, “Hâc”, 30, (No:97); Buhârî, “Hâc”, (No:1513); Müslim, “Hâc”, 407.

¹²⁴ Ali Dere, “İmam Mâlik'in Hadis Metinlerini Değerlendirme Kriterleri Üzerine”, (Ankara: İslâmî Araştırmalar, 10/1-2-3-4 (Hadis-Sünnet Özel Sayısı), 1997). s.72.

¹²⁵ Buhârî, “Savm”, 42 (No:1952); Müslim, “Siyâm”, 153.

¹²⁶ Necm 53/38-39.

¹²⁷ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 3/198.

¹²⁸ Müslim, “Taharet”, 89.

¹²⁹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 3/569.

¹³⁰ Mâide Sûresi, 5/4.

¹³¹ Muhammed Ebu Zehra, *İslâm'da İtikadi, Siyasi ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, 413.

¹³² Mâide 5/4.

¹³³ Şatibi, *el-Muvâfakât*, 3/ 570.

¹³⁴ Mâlik, “Rada”, 17.

¹³⁵ Dümeynî, *Mekâyîsü nakdi mütûni's-sünne*, 320.

¹³⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, 198; *İhtilafu'l-Hadis*, 30.

¹³⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, 225.

¹³⁸ Şâfiî, Muhammed b. İdris: *el-Ümm*, thk. Rifat Fevzi Abdülmuttalib, (Mansûra: Dârü'l-Vefâ,1422/2001), 8/35-36.

edilenler eğer Kur'an'a uyarsa o benim sözümdür. Eğer uymazsa o benim sözüm değildir"¹³⁹ lafzıyla rivayet eden Şâfiî, şu sözlerle hadisin gereğine göre davranmayı öğütlemiştir: "...Hadisin şâz olanından sakın. Cemaatin üzerinde olduğu ve fukahanın bildiği, Kur'an ve sünnete muvafık olan hadislere sarıl. Diğer şeyleri de buna kıyas et. Çünkü rivayet edilmiş olsa bile, Kur'an'a muhalif olan bir hadis, Resûlullah'a ait olmaz... Kur'an'ı ve ma'ruf sünneti kendine rehber edin....."¹⁴⁰

Dümeynî bu durumu Şâfiî'nin önceki görüşü olarak yorumlamakta ve bu kanaatini Şâfiî'nin *er-Risâle*'yi daha sonra yazmış olmasına dayandırmaktadır.¹⁴¹ Halbuki *er-Risâle*'deki görüş işaret ettiğimiz gibi aynıyle *el-Ümm*'de de yer almaktadır. Şâfiî'nin rivayeti reddederken ileri sürdüğü gerekçe ise gerçekten dikkat çekicidir. O, itirazını "İlahi muradın ancak sünnet ile bilinebileceği ve sünnetin beyan edici olduğuna" vurgu yaparak dile getirmektedir. Halbuki Ebu Hanife veya İmam Mâlik bütün rivayetleri Kur'an'a arz etmedikleri gibi, sünnetin beyan görevi konusunda Şâfiî'den farklı düşünmemektedirler. Kanaatimizce Şâfiî rivayetiyle ilgili değilse bile arz konusunda mütereddittir. Onun bu tereddüdünde arz prensibinin suistimal edileceğine dair bir kaygı sezilmektedir.

Şâfiî'nin arz konusundaki tereddüdüne işaret eden örnekleri *er-Risâle*'de görmek mümkündür. Arz hadisini kabul etmediği halde Şâfiî'nin eserinde Kur'an'ın manasına aykırı bularak bazı hadisleri kabul etmediğine veya Kur'an ile uyumlu olduğu için bazı hadisleri diğerine tercih ettiğine şahit oluyoruz. Mesela güvenilirliğinden şüphe etmediği Muhammed b. Münkedir'in: "Hz. Peygamber'e birisi gelip, Ya Rasulallah, benim malım ve aile fertlerim var. Babamın da malı ve aile fertleri var. Babam, benim malımdan alıp kendi ailesine harcamak istiyor, dedi. Hz. Peygamber de, 'sen ve malın babana aittir' dedi" şeklindeki rivayetini,¹⁴² Şâfiî, hem mürsel olmasını gerekçe göstererek hem de "Allah babayı oğluna mirasçı kılmıştır. Onunla öteki mirasçılar arasında bir fark yoktur" diyerek kabul etmemiş rivayetin tenkidinde Kur'an'a muvafakatı da ölçü olarak kullanmıştır.¹⁴³

Şâfiî'nin ihtilaflı hadisler arasında tercih yaparken "Allah'ın Kitabının manasına uygun olmayı"¹⁴⁴, "Allah'ın kitabının manasına benzerlik arz etmeyi"¹⁴⁵ veya "Kur'an ayetinin manasına benzemeyi"¹⁴⁶ tercih nedeni olarak dikkate alması da bir bakıma arz metodunun işletilmesidir. Bu itibarla Şâfiî'nin sünnet/hadisin Kur'an'a arz edilmesi konusundaki görüşü; yaşadığı dönemin dini, sosyal, siyasi yapısı da göz önünde tutularak ve arzı emreden rivayetin sıhhatinden bağımsız olarak ele alınıp üzerinde durulmaya değer bir konudur.

¹³⁹ " ان الحديث سيفشوا عني فما أتاكم عني يوافق القرآن فهو عني وما أتاكم عني يخالف القرآن فليس عني " rivayeti için bk. Şâfiî, *el-Ümm*, 9/187.

¹⁴⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, 9/189.

¹⁴¹ Dümeynî, *Mekâyîsü nakdi mütûni's-sünne*, 297.

¹⁴² İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *es-Sunen*. thk. Muhammed Fuâd Abdullâkî. by.:Dâru İhyâu Kutubi'l-Arabiyye, ty.) "Ticârât", 64, No:2291; Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Musned*. thk. Şuayb el-Arnaûd, Âdil Murşid. 50 cilt. Beyrut: Mussetu'r-Risâle, 1995), 11/503 (No:6902).

¹⁴³ Şâfiî, *er-Risâle*, 468.

¹⁴⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, 289.

¹⁴⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, 264.

¹⁴⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, 284-285.

Sünnetin kitaba arzı konusunda Ahmed b. Hanbel'den herhangi bir görüş nakledilmemiştir.¹⁴⁷ Ahmed b. Hanbel, bir hadisin kabulü için onun, Kur'an'a arzını şart koşmazdı. Bir hadisi, metnine başka bir hadis tearuz ederse ancak o zaman reddederdi.¹⁴⁸ Ebu Hanife ve Şâfiî gibi Ahmed b. Hanbel de sünnetin kitaba muhalif olmayacağı görüşüne sahiptir. O'na göre: "Sünnet Kur'an'ın beyanı ve mütemmimidir. Aralarında tearuz olacağı düşünülmez. Zahirıyla tearuz olsa da sünnet Kur'an'ın te'vil ve tefsiri olduğu için bu tearuz ortadan kalkmış olur."¹⁴⁹ Yahya b. Kesir'in (ö. 129/747) "sünnet kitab üzerine kâdîdir, fakat kitap sünnet üzerine kâdî değildir"¹⁵⁰ sözü kendisine iletildiğinde "ben buna cesaret edemem, ama derim ki; sünnet kitabı tefsir eder ve onu beyan eder"¹⁵¹ sözü de bu anlayışını göstermektedir.

İmamların ihtilafından da anlaşılacağı gibi, hadislerin Kur'an'a arzı son derece hassas ve girift bir konudur. Hz. Peygamber'in uygulamalarında, hadislerin Kur'an'a arz edilmesi teşvik edilmiş olsa da bu arz metodunun, keyfilige ve görecelilige yol açacak biçimde algılanıp uygulanması veya te'lif imkanı araştırılmadan aceleci bir yaklaşımla rivayetlerin zayiine sebebiyet verecek tarzda işletilmesi gibi sakıncaları da¹⁵² göz ardı edilmemelidir.

SONUÇ

Dört mezhep imamının ictihadları, sözleri, eserleri dikkate alındığında kitap-sünnet münasebeti hakkında birbirine yakın bir duruş sergiledikleri görülmektedir. Öncelikle sünnetin muhtevası ile ilgili olarak imam Mâlik'in farklı bir yaklaşıma sahip olduğunun ve imam Şâfiî'nin sadece Hz. Peygamber'e ait olanı sünnet/hadis olarak kabul ettiğinin altı çizilmelidir.

Sünnetin şer'i delillerden biri olduğu konusunda ihtilaf olmamakla birlikte kitap ile aynı derecede mi yoksa kitaptan sonra mı geldiğine dair görüş ayrılığı dikkat çekmektedir. Her ne kadar itibar edilmesi açısından sonucu değiştirmese de teorik olarak imam-ı Âzam Ebu Hanife ve imam Mâlik'in sünneti kitaptan sonra ikinci derecede delil olarak değerlendirdikleri, İmam Şâfiî'nin kitap ile sünneti aynı derecede delil olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Her iki görüşte Ahmed b. Hanbel'e nisbet edilmekle birlikte tutumunun İmam Şâfiî'ye yakın olduğu söylenebilir.

Sünnetin Kur'an'ı beyan görevi konusunda herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Kitap-sünnet arasındaki nesh ilişkisi için ise aynı şeyi söylememiz mümkün değildir. Kitabın kitabı, sünnetin sünneti neshi konusunda ihtilaf olmadığı halde Ebu Hanife ve İmam Mâlik'in sünnet ile kitap arasında karşılıklı nesh ilişkisine kani oldukları görülmektedir. Ancak Ebu Hanife, kitabı neshedecek sünnetin mütevatir veya meşhur olmasını şart koşmaktadır. İmam Şâfiî neshin sünnet ile sünnet, kitap ile kitap arasında vaki ve caiz olabileceği, kitap ile sünnetin veya sünnet ile kitabın neshinin söz konusu olamayacağı görüşündedir. Ahmed b. Hanbele göre ise kitap ile kitap ve sünnet ile sünnet neshedebileceği gibi kitabın sünneti neshi de caizdir. Kitabı

¹⁴⁷ Geniş bilgi için bk. Ali Toksarı, *Delil Olma Yönünden Sünnet*, 147-148.

¹⁴⁸ Muhammed Ebu Zehra, *Ahmed b. Hanbel*, 212.

¹⁴⁹ Muhammed Ebu Zehra, *Ahmed b. Hanbel*, 205.

¹⁵⁰ Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî. *es-Sünen*, thk.Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî, (Riyad: Dâru'l-Mu'nî, 1421/2000) "Mukaddime", 49, (No:607).

¹⁵¹ Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye*, 59.

¹⁵² Kamil Çakın, "Hadisin Kur'an'a Arzı Meselesi", 252-260.

da sadece kitap neshedebilir. Burada İmam Şâfiî'nin tutumunun sünnete atfettiği değerle tam örtüşmediği dikkat çekmektedir. Zira o, sünneti vahiyle irtibatlandırarak bağlayıcılığı konusunda tavizsiz bir duruş sergilerken, nesh konusunda mütevatir bile olsa sünnetin vahiyle irtibatını dikkate almamış olmaktadır.

Sünnetin kitaba arzı meselesi tarih boyunca çok yönlü tartışılmıştır. Sünnetin Kur'an'a arzı konusunda arzdan yana net bir tutum sergileyen Ebu Hanife'ye mukabil, arz ile ilgili rivayete ve arz konusuna karşı duruşu ile İmam Şâfiî öne çıkmaktadır. Ancak, İmam Şâfiî'nin arz konusundaki tutumunun pratikte tam karşılığını bulup bulmadığı tartışılabilir. İmam Mâlik'e nisbet edilen bazı rivayet tenkidi örnekleri ve red gerekçeleri, onun arz konusuna müspet yaklaştığını göstermektedir. Ahmed b. Hanbel sünnetin kitaba muhalif olamayacağı görüşünü açık bir dille ifade etmiş olmasına rağmen arz prensibi ile ilgili kanaati aynı netlikte nakledilmemiştir. Her ne kadar teorik olarak farklı görüşler ortaya konmuş ve tartışmalar ilgili rivayet (arz hadisi) üzerinden cereyan etmişse de sünnetin kitaba aykırı olmama temel ilkesinin pratikte bütün imamlar tarafından uygulandığı, "sünnet/hadis tenkid kriterlerinden biri" olarak değerlendirildiği görülmektedir.

Sünnetin Kur'an'a arzını prensip olarak kabul eden ve ihtiyaç halinde kullanan alimlerin tutumunu "sünnetin asli safiyetini koruma" gayreti olarak görmek mümkündür. Arz konusuna menfi yaklaşan alimlerin bu mesafeli duruşlarının sebebi de; sünnete olan bağlılıkları ve art niyetli kimselerin arzı kullanarak sünneti işlevsiz bırakma yoluna başvurabilecekleri endişesi olsa gerektir.

Müctehid imamların ictihadında sünnetin çok önemli bir yere sahip olduğu açıktır. Kur'an'ın doğru anlaşılması, yorumlanması ve ondan hüküm çıkarılması konusunda sünnete ihtiyacın kaçınılmaz olduğu, müctehid imamların da sünnete atfettikleri değerlerin buradan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Kur'an-sünnet münasebeti değerlendirilirken, sünnete Kur'an'ın değil Kitabı doğru anlama çabamızın bir neticesi olarak bizim ihtiyacımız olduğu sonucu dikkate alınmalı, bu durumun Kur'an için bir nakısa teşkil etmediği gerçeğinin altı çizilmelidir.

KAYNAKÇA

- Abdülaziz b. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî. *Büstanu'l-Muhaddisin*. çev. A. Osman Koçkuzu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1986.
- Abdülganî Abdülhâlık. *Hucciyetü's-Sünne*. B.y.: Dâru'l-Vefâ, 1407/1987.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Musned*. thk. Şuayb el-Arnaûd, Âdil Murşid. 50 cilt. Beyrut: Mussetu'r-Risâle, 1995.
- Bekir b. Abdullah Ebu Zeyd. *el-Medhalü'l-mufasssal ila fıkhi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. 2 cilt. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1. Basım, 1417.
- Buhari, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk: Muhammed Fuat Abdülbâkî, 4 cilt. Kahire: Matbaatu's-Selefiyye, 1. Basım, 1400.
- Cessâs, Ahmed b. Ali er-Razi. *el-Fusûl fi'l-Usûl*, thk. Acîl Câsim en-Neşemî, 4 cilt. Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1414/1994.

- Çakın, Kamil. "Hadisin Kur'an'a Arzı Meselesi", Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 35/1, 1995), 237-262.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî. *es-Sünen (el-Müsned)*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî, 4 cilt, Riyad: Dâru'l-Mu'nî, 1. Basım, 1421/2000.
- Dere, Ali. "İmam Mâlik'in Hadis Metinlerini Değerlendirme Kriterleri Üzerine", Ankara: İslâmî Araştırmalar, 10/1-2-3-4 (Hadis-Sünnet Özel Sayısı), 1997, 69-73.
- Dümeynî, Misfir Gurmullah ed-Dümeynî. *Mekâyîsü nakdi mütûni's-sünne*. Riyad: y.y. 1. Basım, 1404/1984.
- Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Mâlikî. *Miftâhu'l-Vusûl ila Binâi'l-Fürû' ale'l-Usûl*. thk. Muhammed Ali Furkus, Beyrut: Müessesetü Reyyân, 1. Basım, 1419/1998.
- Ebû Davûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaûd- M. Kâmil Karabelli. 7 Cilt. Dımaşk: Dâru'r-Risâletil'l-Âlemiyye, 2009.
- Ebû Hanîfe, Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. *el-Âlim ve'l-Müteallim*. thk. M. Zâhid el-Kevserî. Kahire: Matbaatu'l-Envâr, 1368.
- Ebû Hanîfe, Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. *Müsned*, thk. Ebû Muhammed el-Asyûtî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.
- Ebû Hanîfe, Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. *Risâletü ilâ Osman el-Bettî*. çev. Mustafa Öz. "İmam-ı Azam'ın Beş Eseri", İstanbul: Kalem Yayıncılık, 1981.
- Ebû Yûsuf, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî. *er-Red ala Siyeri'l-Evzâi*. Haydarâbad: Lecnetü ihyau'l-Maârifi'n-Nu'maniyye, 1389/1969.
- Ebu Zekeriyya Yahya b. İbrahim es-Selemâsî. *Kitabu Menazili'l-Eimmeti'l-Erbaati*. thk. Mahmud b. Abdurrahman Kadh. Medine: Camiatü'l-İslamiyye, 2002.
- Emin el-Hûlî. *Mâlik-Tecârubu Hayâh*. Kahire: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, Müessesetu'l-Mısriyyeti'l-Âmme, ts.
- Fahreddin er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî. *el-Mahsul fî İlmi Usûlu'l-Fikh*. thk. Taha Câbir Feyyâz el-Ulvânî. 6 cilt. Beyrut : Muessesetu'r-Risâle, 1. Basım, 1412/1992.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî. *el-Müstaşfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hafız. 4 cilt. Medine: Şirketü'l-Medineti'l-Münevverâ, 2008.
- Günay, Musa, "Hanefî Usûlündeki Bazı Prensiplerin İmam Ebû Hanîfe'ye Nispetinin Değerlendirilmesi", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, 19/2012, 299-325.
- Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye*. Haydarâbad: Dâru'l-Meârifi'l-Osmaniyye, 1357.

- Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd. 16 cilt. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001.
- İbn Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî. *Câmi'ü Beyânî'l-İlm ve Fadlihî*, thk. Ebi'l-Eşbâl ez-Zuheyrî. 2 cilt. Riyad: Dâru İbn el-Cevzî, 1. Basım, 1414/1994.
- İbn Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaţta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafa Ahmet el-Ulvâ. 24 cilt. Mağrib: Vüzâratu'l-Umûmi'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1387.
- İbn Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî. *el-İntikâ' fî fezâ'ili's-selâseti'l-e'immeti'l-fukahâ'*. Halep: Mektebu'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1.Basım, 1417/1997.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşkî. *İ'lâmu'l-Muvakki'in an Rabbi'l-Âlemîn*. 7 cilt. Riyad: Dâru İbnu'l-Cevzî, 1. Basım, 1423.
- İbn Hacer el-Heytemi. *Fıkhın Sultanı İmam-ı Azam Ebu Hanife*. çev. Manastırlı İsmail Hakkı. İstanbul:Semerkandyayınları, 2009.
- İbn Halfûn, Muhammed b. İsmâîl b. Muhammed el-Endelüsî. *Esmâu Şuyuhi'l-İmam Mâlik b. Enes*. thk. Muhammed Zeynühum Muhammed Azb. Kahire:Mektebetü's-Sekafeti'd-Dîn, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî. *el-Muḥallâ bi'l-âsâr fî şerḥi'l-Mücellâ*. thk. Abdulgaffâr Süleyman el-Bündârî. 12 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3.Basım, 1424/2003.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî. *Ravdatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir fî usûli'l-fikh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed*. 2 cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Reyyân, 1. Basım, 1419/1998.
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sunen*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. 4 cilt. b.y.: Dâru İhyâu Kutubi'l-Arabiyye, ts.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî. *Lisânu'l-Arab*, 15 cilt. Beyrut:Dâru's-Sadr, ts.
- İbn Rüşd, Kadı Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd el-Hafîd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid*. thk. Muhammed Subhî Hasan Hallâk. 4 cilt. Kahire: Dâru İbn Teymiyye, 1. Basım, 1415.
- İbn Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Mukaddimetü İbni's-Salâh*. thk. Nureddîn Itr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1406/1986.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Teymiyye el-Harrânî. *Mecmu'atu'l-Fetâvâ*. 37 cilt. Mansûra: Daru'l-Vefâ, 3. Basım, 1426/2005.

- İbnu'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Menakıbu'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. thk. Abdullah b. Muhsin et-Turkî. Kahire:Dâru Hıcr, 1409.
- Kadı İyaz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *Tertîbü'l-Medârik ve Takrîbü'l-Mesâlik li-Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Mâlik*. thk. Muhammed Tâvit et-Tancî. Fas: el-Memleketü'l-Mağrib Vuzâratil'l-Efkâf ve Şuûni'l-İslâmiyye, 1403/1983.
- Keleş, Ahmet, *Hadislerin Kuran'a Arzı*, İstanbul: İnsan Yayınları, 6.Basım, 2020.
- Koçyiğit,Talat. "Kitap ve Sünnette Nesh Meselesi", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 21/1, (1963), 93-108.
- Koçkuzu, Ali Osman. *Hadisde Nâsîh Mensûh*. İstanbul:Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1985.
- Köktaş, Yavuz, "Bazı Yeni Sünnet Tanımları Üzerine", Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi 2002/1, 95-160.
- Lâlekâî, Ebü'l-Kâsım Hibetullâh b. el-Hasen b. Mansûr el-Lâlekâî. *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, thk. Neşet b. Kemal el-Mısırî. 4 cilt. Kahire: Daru'l-İslamiyye, 6. Basım, 1341/2010.
- Makdisi, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilhâdî ed-Dımaşkî. *Menakıbu'l-Eimmeti'l-Erbaa*, thk. Süleyman Müslim el-Hurşid. Beyrut:Dârul Müeyyed, ts.
- Mizzî, Cemalüddin Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2. Basım, 1403/1983.
- Muhammed Abdurreşîd en-Nu'mânî. *Mekânetü'l-İmam Ebî Hanîfe fi'l-Hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1416.
- Muhammed Ebu Zehra. *Ebu Hanife Hayatuhu ve Asruhu ve Ârâuhû ve Fıkhuhû*. Kahire: Darul Fikri'l-Arabi, 1991.
- Muhammed Ebu Zehra. *Mâlik-Hayatuhû ve Asruhû ve Ârâuhû ve Fıkhuhû*. Mektebetül Mısriyye, Kahire, ts.
- Muhammed Ebu Zehra. *İslâm'da İtikadi, Siyasi ve Fikhî Mezhepler Tarihi*. çev. Abdülkadir Şener. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1978.
- Muhammed Mustafa el-Azamî. *İslam Fıkhi ve Sünnet*, çev. Mustafa Ertürk. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Muhammed Yusuf Guraya. *Sünnetin Neliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım-Mâlik'in Muvatta'ı Özelinde*, çev. M. Emin Özafşar, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.
- Muhammed Yusuf Musa. *İmam Mâlik İle Leys b. Sa'd Arasındaki İhtilaf ve Yazışma* çev. Abdülkadir Şener, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 16/1, (1968), 131-154.

- Muhammed Zahid el-Kevserî. *Te'nîbu'l-Hatîb alâ mâ sâkahu fî tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-ekâzîb*. Kahire: Matbaatul Envâr,1942.
- Mustafa es-Sibâî. *es-Sünnetü ve mekânetühâ fî't-teşrî'i'l-İslâmî*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2000.
- Müslim, Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, Müslim, Ebul-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'ü's-s-Sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd b. Abdalbâkî. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâu'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- Okiç, Muhammed Tayyib. *Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler*. Ankara: Atlas Kitap, 1.Basım, 2017.
- Özel, Ahmet, "Mâlik b. Enes" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul: TDV Yayınları, 2001, 27/506-513.
- Özafşar, M. Emin. *Hadisi Yeniden Düşünmek*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.
- Saymerî, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed es-Saymerî. *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi*. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1405/1985.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî. *Usûlü'l-fikh*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî. 2 cilt. Haydarabâd: Lecnetu İhyâu'l-Meârifî'n-Nu'mâniyye, 1414/1993.
- Subhî es-Sâlih. *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melayîn,10. Basım, 1977.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî. *Miftâhu'l-Cenne fi'l-İhticaci bi's-Sünne*, Mısır: İdâretu't-tibâti'l-münîriyye, ts.
- el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Şuayb Arnaûd. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 1. Basım, 1429/2008.
- Şa'rânî, Abdülvehhâb b. Ahmed b. Alî eş-Şa'rânî el-Mısırî. *Kitâbu'l-Mizân (el-Mizânü'l-kübrâ)*. thk.Abdurrahmân Umeyra. 3 cilt. Beyrut: Âlimu'l-Kutub, 1. Basım, 1409/1989.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî. *er-Risale*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Mısır: Matbaatü Mustafa Elbânî el-Halebî. 1. Basım,1357/1938.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî. *el-Ümm*. thk. Rifat Fevzi Abdülmuttalib. 11. cilt, Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 1. Basım, 1422/2001.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî. *İhtilafu'l-Hadis*. thk. Rifat Fevzi Abdülmuttalib, Mansûra: Darul Vefâ, 1. Basım, 1422/2001.
- Şah Veliyyullâh Dihlevî, *İslâm Düşünce Rehberi (Hüccetullâhi'l-Bâliğâ)*, çev. Mehmet Erdoğan. 2 cilt, Ankara: Yenişafak Gazetecilik, 2003.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî. *el-Muvâfakât*, 6 cilt. Huber: Dâru İbn Affân, 1. Basım, 1417/1997.

- Tekin, Muhammed Ali. *Hanefî Hadisçiliği –Zafer Ahmet Tânevi Örneği-*. Ankara:Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Tekineş, Ayhan, “Hadisin Sübutunu Tespitte “Kur’an İle Karşılaştırma” Meselesi”, İLAM Araştırma Dergisi 2/2, (1997), 87-105.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) Tirmizî. *el-Câmiu'l-Kebîr*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Toksarı, Ali. *Delil Olma Yönünden Sünnet*. Kayseri: Rey Yayınları, 1994.
- Ünal, İsmal Hakkı. *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1994.
- Yasın Dutton. “Sünnet, Hadis ve Medine Ameli”, çev. Yavuz Köktaş, Dinbilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi, sayı: 4/2, (2002), 195-213.
- Yiğit, Metin. “İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet”. İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, 19/2012, 69-114.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî. et-Türkmânî. *Menakıbu'l-İmam Ebi Hanife ve Sahıbeyhi Ebu Yusuf ve Muhammed b. el-Hasan* thk. Zahid el-Kevseri-Ebul Vefa el-Efgani. Haydarâbâd: Lecnetu İhyâu'l-Meârifi'n-Nu'mâniyye, 1409.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* thk. Şuayb el-Arnaut. 25 cilt. Beyrut:Müessesetü'r-Risale, 1. Basım, 1402/1982.
- Zerkeşi, Bedrüddin. *Hız. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*. çev. Bünyamin Erul. Ankara: Otto Yayınları, 10. Basım, 2017.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Güz/Autumn, 2021, 8 (2), 1046-1061

İNANÇ VE İBADETLERE ETKİSİ BAĞLAMINDA YAHUDİ SÜRGÜNÜ
Jewish Exile In The Context Of Its Effect On Faith And Worship

İsmet EŞMELİ

Doç. Dr. Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,
Dinler Tarihi Bilim Dalı, esmeliismet@gmail.com, ORCID: 0000-0002-4551-0309.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received:	08/11/2021
Kabul Tarihi / Accepted:	08/12/2021
Yayın Tarihi / Published:	30/12/2021
Cilt / Volume:	8
Sayı / Issue:	2
Sayfa / Pages:	1046-1061

Atıf / Cite as: Eşmeli, İsmet. "İnanç ve İbadetlere Etkisi Bağlamında Yahudi Sürgünü"
[Jewish Exile In The Context Of Its Effect On Faith And Worship]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/2 (2021), 1046-1061.

Doi No: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.1020468>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar/lar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Authors declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar/lar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (2) 2021: 1046-1061

İNANÇ VE İBADETLERE ETKİSİ BAĞLAMINDA YAHUDİ SÜRGÜNÜ*

İsmet EŞMELİ**

Öz

Yahudilik, tarihsel olarak İslam ve Hıristiyanlıktan daha uzun bir geçmişe sahip bir dindir. Tarihi süreç içerisinde bu dine inananlar, sosyal, siyasî, dinî ve ekonomik olmak üzere farklı süreçler tecrübe etmişlerdir. Bu süreçteki yaşanmışlıklar, Yahudiliğin inanç ve ibadetinde de yansıma bulmuştur. Bu açıdan Yahudi inanç ve ibadetleri, Yahudiliğin tarihi ile yakından bağlantılıdır. Mısır esaretinden kurtuluş, yerleşik düzene geçiş, daha sonrasında krallık dönemleri ve Asur, Babil ve Roma sürgünleri gibi süreçler Yahudiliğin diğer alanlarda olduğu gibi dini açıdan da şekillenmesinde etkili olmuştur. Asur sürgünü Yahudilikte ilk mezhepleşmenin oluşmasına zemin hazırlamış olması, Babil sürgünü ise bazı ibadetlerin geçici olarak askıya alınması ve sonrasında Yahudi kimliğinin oluşması açısından dikkate değerdir. Roma sürgünü ise, Yahudilerin uzun yıllar vatansız ve dolayısıyla mabedsiz kalmasına sebep olmuştur. Yahudilerin yaşadığı bu süreçler Tanrı, kurtarıcı/Mesih ve Ahiret gibi inançlarında yansıma bulmasının yanında kurban, hac ve dua gibi ibadetlerinde de yansıma bulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Yahudilik, Sürgün, İnanç, İbadet, Tanrı, Kurban.

Jewish Exile In The Context Of Its Effect On Faith And Worship

Abstract

Judaism is a religion that historically has a longer history than Islam and Christianity. In the historical process, those who believe in this religion have experienced different processes such as social, political, religious and economic. The experiences in this process were also reflected in the belief and worship of Judaism. In this respect, Jewish beliefs and practices are closely related to the history of Judaism. Processes such as liberation from Egyptian bondage, transition to settled order, later kingdom periods and exiles from Assyria, Babylon and Rome were influential in the religious formation of Judaism as in other areas. The Assyrian exile is remarkable in that it paved the way for the formation of the first sectarianism in Judaism, and the Babylonian exile in terms of the temporary suspension of some worship and the formation of Jewish identity afterwards. The Roman exile, on the other hand, caused the Jews to remain stateless and therefore without a temple for many years. These processes experienced by the Jews were reflected in their beliefs such as God, the savior/Messiah and the Hereafter, as well as in their worship such as sacrifice, pilgrimage and prayer.

Keywords: Judaism, Exile, Faith, Worship, God, Sacrifice.

Structured Abstract: Jewish beliefs and their worship, which developed accordingly, were formed and shaped in Jewish history. Depending on this situation, evaluating

* Makalede Etik Kurul İzni gerektirecek bir uygulama içermediğine, yazar/lar arasında çıkar çatışması olmadığına ve makalenin hazırlanmasında herhangi bir kurumdan maddi destek almadığına dair yazarın yazılı beyanı bulunmaktadır.

** Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi Bilim Dalı, esmeliismet@gmail.com, ORCID: 0000-0002-4551-0309.

Jewish beliefs and practices independently of their own history will not yield a healthy result. It has been inevitable that the social, political and economic situations that Judaism has gone through in the historical process have been reflected in belief and worship. This reflection has caused a change, sometimes more or less, and sometimes fundamentally. At the beginning of the events that caused this change are the exiles, which left great traces on the lifestyles, beliefs and worship of the Jews. It is clear that the Jewish law, which is accepted to have been shaped in a fundamental sense with Moses, continued to take shape in the later historical process of the Jews. After forty years of desert travel, it was inevitable for the Jews, who had settled down and had a kingdom-level administration after a while, to change their worship according to the changing conditions. In terms of understanding of God, the concept of god, which was evaluated within the borders of the Jewish Kingdom before the Babylonian exile, evolved into a universalist understanding during the exile, moved outside the borders of the kingdom and turned into a universalist understanding. Likewise, the savior/Christ understanding, whose importance was not felt in the religious life of Judaism in the early days, and the expectation of the future of a descendant of King David, who would make the Jews live in a period like in the time of King David, became evident in Jewish religious life with the exile period. Exile has been a determining factor in the understanding of the holy book of the Jews as well as in the understanding of God and the savior/Messiah. In particular, the formation of the Talmud tradition is closely related to the history of the Jews. Judaism is identified with the promised land that developed due to God's covenant with Abraham. The Jews who had these boundaries thought that they had a full religious life in terms of belief and worship. Although the temple was an important element in Judaism before the kingdom period, the temple-centered Judaism, which was identified with the promised land, came to the fore with the involvement of the Temple of Solomon in the social and religious life of the Jews. It is known that after the exile, Judaism, which is identified with the promised land, continues with some deficiencies in the context of worship. In addition, the belief in the covenant and the promised land of the Jews were influential in the formation of religious Zionism, which emerged with a religious argument for the purpose of owning these lands they believed to belong to them, together with the covenant while in exile. It is clear that the concept of the hereafter in Judaism has a close relationship with the understanding of the holy book. The hereafter is not directly mentioned in the passages of the Torah. However, the perception of the hereafter has developed in Talmud texts. It is clear that there is a clear difference between the perception of the hereafter in the texts before the exile and the texts after the exile. In this respect, it is possible to say that the exile is also effective on Judaism's understanding of the hereafter. Exile is a situation that is effective in the worship system of Judaism, as it is in Jewish beliefs. The effect of exile in Jewish worship can be evaluated in two ways. The first of these is the new situations that emerged in the form of being affected by the beliefs, worship and cultures of other nations in the exiled regions. The second is the situation related to the continuation of a temple-centered understanding without a central temple after the exile, as a situation directly brought about by the exile. In other words, it is the worship performed by the Jews, who could not have a central temple after the exile, by putting the temple in the center during the temple period. The sacrifice was suspended as there was no temple with the exile, and prayer was substituted for it. As in the sacrifice, the pilgrimage turned into a visit to the wailing wall, which is believed to have remained behind the Temple of Solomon, regardless of time, during the exile period. As a result, a long historical past, starting with the liberation from Egyptian bondage and lasting from Roman exile to the present, has been decisive in the formation of the Jewish belief and worship system. Exiles in Jewish history were at the forefront of these elements. Exiles caused changes in the meaning and practice of some beliefs and practices of Judaism.

Keywords: Judaism, Exile, Faith, Worship, God, Sacrifice

GİRİŞ

Her dinî geleneğin inanç ve ibadetlerinde, o din ve mensuplarının sahip olduğu tarihsel süreç önemli bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Yahudilikte bu tarihsel süreç, açık bir şekilde kendini hissettirmektedir. İlk yıllarından itibaren Yahudilik, tarihsel süreç içerisinde şekillenmekle birlikte, özellikle sürgün dönemleri, inanç ve ibadet bağlamında Yahudiliğin dönüm noktasını oluşturmaktadır. Yahudilikte ahitleşme, seçilmişlik, vaat edilmiş topraklar ve mabet merkezlilik Yahudiliğin temel özellikleri olarak kabul edilmektedir. Bu temel özelliklerin farklı şekillerde yorumlanmasına sebebiyet vermesi açısından sürgün, Yahudi inancında belirleyici bir etkiye sahiptir. Aynı zamanda, mabet merkezli uygulanmakta olan kurban gibi ibadetlerin anlam ve şekil değiştirmesine etkisi bağlamında sürgün, Yahudiliğin ibadet anlayışında da etkili olmuştur. Bu açıdan, günümüz Yahudi inanç ve ibadetlerini anlamada Yahudi tarihindeki sürgünlerin incelenmesi önem arz etmektedir. Bu çalışmada, Yahudi sürgünleri, Yahudi inanç ve ibadetlerine yansımaları açısından değerlendirilecektir.

1. Yahudi Sürgünleri

Yahudiler, kendilerini Mısır'dan çıkışlarından itibaren sürekli olarak yeni bir durumla karşı karşıya bulmuşlardır. Çöl yolculuğunun ardından Kenan diyarına yerleşme, Krallık dönemleri, sürgünler ve sürgün sonrası durumlar karşısında Yahudiler her daim yeni karşılaşılan durumlara uygun yeni pratikler oluşturmuşlardır. Bu yeni durumlar, alışkanlıklar alanında olduğu gibi bazen inanç ve ibadet boyutunda da kendini göstermiştir. Yahudilerin tarihindeki önemli dönüm noktaları olduğu gibi bu dönüm noktalarının Yahudiler ve Yahudilik üzerinde etkileri bulunmaktadır. Mısır esareti sonrası, vaat edilmiş topraklara yerleşme, ikiye bölünme ve sürgünler Yahudi toplumunun üzerinde toplumsal ve ekonomik olarak etkiye sahip olmakla kalmamış, bunun yanında Yahudiliğin bazı inanç ve ibadetlerinde de etkili olmuştur. Hatta sürgünün Yahudilerin din algısı üzerinde belirgin bir etkisi olmuştur.

1.1. Mısır'dan Çıkış

Mısır'dan çıkış İsrailoğulları için önemli bir dönüm noktası olarak kabul edilmektedir. Firavun'un tebaası olarak İsrailoğulları, Mısır'ın din ve kültüründen fazlasıyla etkilenmişlerdir. Hz. Musa tarafından Mısır esareti sona erdirilen İsrailoğulları, çöldeki kırkı yılın ilk zamanlarında hatta henüz Mısır'dan çıkmadan önce Hz. Musa ve Tanrıya karşı isyanda bulunmuşlardır. Mısır esareti boyunca politeist unsurlara yabancı olmayan İsrailoğulları, Hz. Musa'nın Tanrıdan aldığı On Emir'e ve diğer vahiy emirlere uymakla yükümlü tutulmuştur. Bu süreçte Tanrı, Hz. Musa ile

İsrailoğullarının ataları ile yaptığı ahidi yenilemiş ve İsrailoğullarının kendilerine Tanrı tarafından vaad edilen Kenan topraklarına yerleştirmesi söz konusu olmuştur.¹

Mısır'dan çıkış, bir anlamıyla Yahudilerin politeist unsurlardan uzaklaşarak monoteist bir tanrı inancının pekiştiği ve İsrailoğulları tarafından benimsendiği bir dönemin başlangıcı olmuştur. Diğer taraftan İsrailoğullarının Mısırlıların başına gelen belalardan sonra Firavun ve askerleri tarafından sürgün edilmesi söz konusu olmuştur. İsrailoğullarının Mısır'daki hayata alışmış olmaları nedeniyle Hz. Musa ile birlikte gitme konusunda isteksiz davrandıkları hatta bu hususta Hz. Musa'ya başkaldırdıklarından söz edilmektedir. Ancak çölde geçen kırk yıllık süreçte İsrailoğullarının toplum olarak yeniden inşa edildiği, Kenan diyarına Mısır'dan çıkan nesilden sadece iki kişinin ulaşabildiği, yani Tanrı tarafından sadece onların Kenan diyarına girişlerine izin verildiği belirtilmektedir.²

1. 2. Asur Sürgünü

Kral Süleyman yönetimindeki İsrail Krallığı, Kral Süleyman'ın vefatından sonra kuzeyde İsrail ve güneyde Yahuda krallığı olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Asur sürgünü kuzeydeki İsrail Krallığının M.Ö. 722 yılında yıkılması ve buradaki Yahudilerin sürgün edilmesiyle gerçekleşmiş bir olaydır. Bu sürgün, Yahudi tarihinde önemli bir dönüm noktası olarak kabul edilmiş ve Yahudi tarihine yansımaları olmuştur. Kral Süleyman'dan sonra bazı fikri ayrılıklar neticesinde ayrılığa düşen İsrail Krallığı Asurlular karşısında zayıf kalmış ve bağımsızlıklarını kaybetmiştir.³ Bu yenilgi sonrasında sürgüne maruz kalan İsrail Krallığına ait Yahudiler, daha sonraki süreçte yaşadıkları kültürün etkisiyle farklı inanışları benimsedikleri gerekçesiyle Yahuda Krallığına ait Yahudiler tarafından gerçek Yahudi olarak kabul edilmemişlerdir. Daha sonra bu grubun Yahudilikteki ilk mezhep olarak kabul edilen Samirileri oluşturduğu bilinmektedir. Bu bağlamda Asur sürgününün Yahudilikte ilk mezhepleşmenin ortaya çıkışı ve gerçek Yahudi'nin kim olduğu gibi hususlarda etkili olduğu bilinmektedir.⁴

1. 3. Babil Sürgünü

Babil sürgünü, güneyde yer alan Yahuda Krallığının M.Ö. 586'da Babilliler tarafından yıkılması ile başlamış ve dinin uygulama merkezi olarak kabul edilen Kudüs'teki mabedin yıkılması ve tüm Yahudilerin olmasa da birçok Yahudi'nin Babil'e sürgün edilmesi gibi sonuçları beraberinde getirmiştir. Bunun neticesinde, Yahudiliğin temel inanç ve ibadet anlayış ve uygulamasında köklü bazı değişikliklere gidilme zorunluluğu doğmuştur. Yahudiliğin Tanrı anlayışı, Mesih beklentisi, Krallığın ve din adamlarının statüsü, kutsal kitap anlayışı ve kurban gibi mabede bağlı olarak

¹ Yaratılış, 12: 2; 15: 4-5; 17: 18-21; 26: 2-4; Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik* (Ankara: İsam Yayınları, 2018), 35-37.

² Baki Adam, *Hazreti Musa* (İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayınları, 2019) 63; Yasin Meral, *Sâmiri'nin Buzağısı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 40-41.

³ Gürkan, *Yahudilik*, 41-42.

⁴ Ali Osman Kurt, "Yahudilik'te Sürgün Metaforu: "Boş Ülke" Miti ve "İncir" Benzetmesi Çerçevesinde Bir Değerlendirme", *Milel ve Nihal* 5/3 (Eylül-Aralık 2008), 263-264.

yapılan ibadetler açısından farklılaşma olmuştur. Özellikle bu sürgün sonrasında yaşanan süreç, Yahudiliğin millî bir din şekline dönüşmesine sebep olmuştur. Babil sürgünü, çok uzun bir zaman dilimi olmamakla birlikte Yahudiler ve Yahudilik açısından köklü etkilere sahip olmuştur. Kudüs'e dönen Yahudiler, Ezra önderliğinde Yahudiliğin temellerini yeniden oluşturmuştur.⁵

1. 4. Roma Sürgünü

Pers hâkimiyetinin sona erip Makedonya Kralı Büyük İskender'in Kudüs'e hâkimiyetinin ardından farklı kültürlerden etkilenen Yahudiler, son olarak Roma'nın hâkimiyetinde oldukları dönemde, din işlerinde kendilerini idare etme hakkına sahip olmakla birlikte idarî olarak Kudüs valisine karşı sorumluydu. Ancak Hz. İsa'nın durumuyla ilgili ve diğer bazı gelişmeler neticesinde Kudüs'te yaşayan Yahudiler, bu bölgeden Roma otoriteleri tarafından dünyanın farklı bölgelerine sürgün edilmişlerdir. Bu sürgün sonrasında Yahudiliğe ait Kudüs'teki unsurlar Romalılar tarafından tahrip edilerek yok edilmiştir. Bu sürgününün Yahudiliğe yansıyan boyutuyla en önemli olarak görülebilecek olan Mabed merkezli bir din olan Yahudiliğin mabedi yok edilmiş ve Yahudi ibadetlerinin icra merkezi ortadan kalkmıştır.⁶ Böylece Yahudilik, iki bin yıl sürecek (bazılarına göre hâlâ devam etmektedir) diyaspora dönemine girmiştir. Böylece Yahudilik, toplumun ve devletin merkezinde yer alan mabedlerinden mahrum kalmıştır. Bu durumun bir neticesi olarak da Yahudi ibadetlerinde birçok değişiklikler yapılmak zorunda kalınmıştır. Hatta kurban gibi bazı Yahudi ibadetleri askıya alınmıştır.⁷

2. İnanç Bağlamında Sürgün

İnanç ve ibadet bağlamında Yahudiliğin süregelen bir tarihi vardır. Her dönemin kendine has bazı özellikleri ortaya çıkmış ve Yahudi inancı üzerinde etkisi olmuştur. Yahudiliğin tüm inanç ilkelerinden daha ziyade sürgün ile bağlantılı görünen ve sürgün neticesinde değişikliğe uğramış olan Tanrı, Mesih, ahit ve ahiret gibi inanç unsurları bulunmaktadır.

2. 1. Tanrı

Yahudilikte tek tanrı inancı vardır. Her şeye gücü yeter, her şeyi görür. İnsanüstü bir varlığa sahiptir. Babil sürgünü öncesinde İsrailoğullarının Tanrısı, kendileri için önemli bir koruyucu iken sürgünle birlikte bu anlayış sarsılarak kendi tanrıları Yahve'nin kabul ettikleri kadar güçlü olmadığı, kendilerini koruyamadığı yani aciziyetinin olduğu düşünülmeye başlanmıştır. Sürgün öncesinde tek tanrı inancı oldukça güçlü iken sürgünle birlikte Yahve'nin yanında başka tanrılara da yer

⁵ Ali Osman Kurt, "İkinci Mabed Dönemi Yahudiliğine Genel Bir Bakış", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Aralık 2006), 439-441.

⁶ Ahmet Güç, *Dinlerde Mabed ve İbadet* (İstanbul: Düşünce Kitabevi Yayınları, 2011), 124-125; Gürkan, *Yahudilik*, 49-55.

⁷ Ahmet Güç, *Çeşitli Dinlerde ve İslam'da Kurban* (Bursa: Düşünce Kitabevi Yayınları, 2018), 277.

verilmeye başlanmış hatta birçok Yahudi tarafından Yahve inanmaya layık bir Tanrı olarak bile kabul edilmez olmuştur.⁸

Dönemsel bir zaman dilimini içine alsada Babil sürgünü esnasında, Yahudiler arasında farklı tanrı anlayışlarının görülmesi kaçınılmaz olmuştur. Sürgün öncesinde Yahuda Krallığında Yahudilerin tek Tanrı'sı mevcutken sürgün ile birlikte çeşitlenmek durumunda kalmıştır. Burada sürgünde buldukları toplum veya toplulukların etkisinin inkâr edilemeyeceği gibi Yahudilerin kendi tanrılarına olan güvenlerinin sarsılması da göz ardı edilmemesi gereken bir husustur. Merkezinde mabed olan bir din olarak Yahudiliğin mabedsiz olarak yeniden yorumlanması zorunlu olmuştur. Özellikle Babil sürgünü sırasında Mabel'in yıkılmasından Yahudi Tanrı algısı da nasibini almıştır. Daha önceki dönemlerde Tanrı genellikle bir mekânla, yani mabedin tanrının yeri ve mekânı olduğu kabulü, bütünleşik haldeyken yeni oluşan durum, zorunlu olarak tanrının mekândan münezze bir varlık olması gerektiğini zorunlu kılmıştır. Böylece sürgünde iken Yahudiler arasında "Tanrı her yeredir" anlayışının zorunluluk gereği geliştirilmiş olduğu söylenebilir.⁹

Her ne kadar sürgünün özellikle Babil sürgününün Yahudiler açısından Tanrı inancında bir zayıflama ya da tek tanrı anlayışından uzaklaşma veya kendi tanrılarından başka tanrılar edinme gibi olumsuz sayılabilecek etkileri olduysa da bir başka açıdan değerlendirildiğinde sürgünün, İsrail halkının ahde uygun davranışlar sergilememelerinin bir sonucu olarak Tanrı tarafından kendilerinin cezalandırılması olarak algılanmasının neticesinde sürgün öncesinde olmadığı kadar monoteist bir tanrı anlayışının belirginleştiği belirtilmektedir.¹⁰ Yani sürgün bir yandan monoteist tanrı anlayışından sapmalara yol açmakla birlikte daha önceden önemsenmeyen ya da değeri bilinmediği kabul edilen monoteist bir tanrı olarak Yahve'nin buyruklarına sıkı sıkıya bir bağlılığın olması gerektiği anlayışının da benimsenmesini sağlamıştır, denilebilir. Böylece Babil sürgününün, Yahudilikteki tanrı inancı üzerinde iki yönlü bir etkiye sahip olduğu söylenebilir. Bu çerçevede sürgün, bazı İsrailoğulları için sürgün öncesinde sahip oldukları ve inanıp kabul ettikleri Tanrı'dan uzaklaşarak sürgünde yaşadıkları milletlerin tanrılarına meyletmelerine sebep olmuştur. Bazı İsrailoğulları için ise sürgün, öncesinde inandıkları Tanrı'ya daha da bilinçli bir şekilde inanıp Tanrı etrafında kenetlenerek birlikteliklerinin korunmasını ve Tanrı'nın monoteist özelliğinin daha da belirginleşmesini sağlamıştır.¹¹

⁸ İşaya, 57:1-13; Hezekiel, 14:1-11; Ali Osman Kurt, *Babil Sürgünü Sonrası Ezra Önderliğinde Yahudiliğin Yeniden Yapılandırılması*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 82.

⁹ Kurt, "İkinci Mabel Dönemi Yahudiliğine Genel Bir Bakış", 439-440.

¹⁰ Ali Osman Kurt, "Yahudilik'te Sürgün Teolojisi: Tanrısal Bir Ceza Olarak Sürgün", *Dini Araştırmalar* 9/25 (Mayıs-Ağustos 2006), 77-78.

¹¹ Ömer Faruk Harman, "Yahudilik (İnanç Esasları)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/204.

2. 2. Kurtarıcı/Mesih

Yahudi dininin ilk dönemlerinde ve Tora'da açık bir şekilde yer almayan Kurtarıcı/Mesih inancı, daha sonraki dönemlerde İsrailoğullarının yaşamış oldukları sıkıntılarla birlikte belirginleşerek Yahudi inançları arasında yer almış ve müessesleşmiştir. Yahudilerin tarihi içerisinde kendisine yer bulan Kurtarıcı/Mesih inancı Talmud'da ayrıntılı olarak işlenmiştir. İlk dönemlerde Yahudilikte var olan Kurtarıcı/Mesih algısı Yahudi kralları ile yakından ilişkili olarak kullanılmaktadır. Krallar, krallık görevlerine mesh edilerek başlamışlardır. Özellikle bu meshetme uygulaması Kral Davud zamanında başlamış ve Davud'un krallık görevine varis olan oğlu Kral Süleyman tarafından devam ettirilmiştir. Böylece mesholma neticesinde krallık görevinde bulunan kişiye Tanrı tarafından yardım edileceği kabul edilmiştir. Bunun neticesi olarak Kral Davud soyu da kutsal bir soy olarak kabul edilmiş ve daha sonra Mesih'in Davud soyundan gelen bir kişinin olacağı inancı gelişmiştir.¹²

Yahudi tarihiyle birlikte farklı şekillerde algılanan Kurtarıcı/Mesih algısı, özellikle Babil ve daha sonra oldukça uzun bir zamanı içine alan Roma sürgünleri neticesinde, İsrailoğullarını diğer milletlerin esaretinden kurtaracak, vaad edilen topraklara yerleştirecek ve yıkılan mabedin yerine yenisini yapacak olan ve Kral Davud soyundan gelecek bir figür olarak gelişmiştir. Mesih beklentisi içinde olan Yahudilere göre Yahudilerin Mesih'i, kendilerine Kral Davud zamanındaki gibi bir İsrail Krallığı oluşturacak, onların orada huzur, mutluluk ve varlık içerisinde yaşamasını sağlayacak ve onlara dinlerinin bütün emirlerini eksiksiz olarak yerine getirme imkânı sunacaktır.¹³ Yahudilikte Mesih inancı tarihsel süreç içerisinde gelişmiş ve dönemselsel olarak da farklı mahiyette algılanmıştır. Özellikle Yahudilerin sürgünler ile birlikte zor durumda olmalarının de etkisiyle Mesih'in, kendilerini daha önce Yahudi tarihinde istenilen bir dönem olan Kral Davud ve Kral Süleyman dönemlerinde olduğu bir ortamda olmalarını sağlayacağı şeklinde bir Mesih anlayışı gelişmiştir. Bu da göstermektedir ki, Yahudilerde Mesih beklentisi sürgünlerle birlikte zor günlerin yaşanmasıyla gelişmiştir.

2. 3. Ahit ve Vaad Edilmiş Toprak

Ahit ve vaad edilmiş toprak anlayışı, Yahudiliğin en belirgin olarak kendini gösteren temel karakterlerindedir. Bu nedenle Yahudilik ahit ve vaad edilmiş toprak ile özdeşleşmiştir. Yahudilik deyince, Tanrı'nın İsrailoğullarının ataları Hz. İbrahim ile yaptığı, Hz. Musa ile yenilediği kabul edilen ve konusu Tanrı'ya itaat ve onun karşılığı olarak vaad edilmiş toprak olan ahit akla gelmektedir. Tanrı'ya itaatleri karşılığında Tanrı, İsrailoğullarına verimli Kenan diyarını vaad etmiştir. Kral Davud ve Süleyman zamanında da İsrail halkı ahit gereği Tanrı'nın buyruklarına riayet neticesinde söz

¹² Jacques Waardenburg, "Mesih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/ 306-309;

¹³ Waardenburg, "Mesih", 29/306-309.

konusu topraklara sahip olmuşlardır.¹⁴ Onlar burada varlık ve huzur içerisinde uzun yıllar geçirmişlerdir. Ancak, Kral Süleyman zamanından itibaren İsrailoğullarının Tanrı'nın emir ve yasalarına uymamaları ya da ihmalkâr davranmaları neticesinde, başka bir deyişle, yaptıkları ahde riayet etmemeleri sonucunda, ilk olarak birliktelikleri bozulmuş ve akabinde kuzeyde yer alan İsrail Devleti Asurlular tarafından yıkılmıştır. Buradaki Yahudiler, Tanrı tarafından Asurlular içerisinde kendi benliklerini kaybetmekle neticelenen bir cezaya çarptırılmıştır. Güneyde yer alan Yahuda Krallığı ise, Babil tarafından yıkılarak buradaki halk Babil'e sürgün edilmiştir. Ahde uymamalarının bir cezası olarak Yahudalılar da sahip oldukları Tevrat, mabed ve vaad edilmiş toprak gibi nimetlerden mahrum kalmış, dinî inanç ve ibadetlerini tam anlamıyla yerine getiremez olmuştur. Daha sonra Yahudiler Babil esaretinden yine Tanrı'yla olan ahitlerine riayet etmeye başlamalarının bir mükâfatı olarak Ezra önderliğinde önceki ile aynı olmasa da Kudüs'e, Mabed'e ve Tevrat'a yeniden kavuşmuşlardır.¹⁵ Yine, ilerleyen dönemlerde ahitlerine riayet etmeyen İsrailoğulları sahip oldukları toprağı ve Mabed'i Roma'nın kendilerini M.S. 70'te Kudüs'ten dünyanın farklı bölgelerine sürgün etmesi neticesinde kaybetmişlerdir.¹⁶

Vaad edilmiş topraklar dışında devletsiz ve mabedsiz olarak varlığını sürdüren Yahudiler, yeni durumlarına göre yeni teolojik yaklaşımlar ve uygulamalar geliştirmişlerdir. Bu teolojik yaklaşımlar arasında ahit ve vaad edilmiş toprak anlayışı da belirgin unsur olarak varlığını korumuştur. Roma sürgünü sonrasında dünyanın farklı bölgelerinde olmak zorunda kalan Yahudilerin, vaad edilmiş topraklara dönüp mabedi inşa ederek şeriatı tam anlamıyla yaşama arzusu var olmuştur. Bu anlayışla beslenen Siyonizm, özellikle dinî Siyonizm, Yahudiler arasında kabul görmüştür. İsrail Devleti'nin kurulmasında diğer saiklerle birlikte Tanrı ile ahitleşmenin konusunu oluşturan vaad edilmiş toprak anlayışının da yakından ilişkili olduğu söylenebilir. Öyleki, Yahudi şeriatının tam anlamıyla yaşanabilmesi için vaad edilmiş topraklara Yahudilerin sahip olması bazı Yahudi gruplar tarafında gerekli kabul edilmiştir.¹⁷ Bu açıdan değerlendirildiğinde Babil sürgününün ve özellikle uzun yıllar süren Roma sürgününün Yahudilerin vaad edilmiş topraklarla ilgili anlayışında önemli etkilerinin olduğu söylenebilir hatta ilk olarak Hz. İbrahim ile tanrı arasında gerçekleşen ahide konu olmakla birlikte sürgünlerin, günümüzdeki vaad edilmiş toprak anlayışının şekillenmesinde temel belirleyicisi olduğu kabul edilebilir.

¹⁴ Yaratılış, 17: 2-8; Canan Seyfeli- Hüseyin Akdemir, "Hasidik Yahudilikte Vaat Edilmiş Topraklar Fikri: İsrail Karşıtlığı", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Aralık 2020), 244.

¹⁵ Kurt, "Yahudilik'te Sürgün Teolojisi: Tanrısal Bir Ceza Olarak Sürgün", 61-63; Seyfeli-Akdemir, "Hasidik Yahudilikte Vaat Edilmiş Topraklar Fikri: İsrail Karşıtlığı", 244-245.

¹⁶ Salime Leyla Gürkan, "Yahudilik (Giriş-Tarih)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/190.

¹⁷ Harman, "Yahudilik (İnanç Esasları)", 43/207.

2. 4. Dünyanın Sonu ve Ahiret

Yahudilikte zaman algısı İslâm ve Hıristiyanlıkta olduğu gibi çizgisel devam eden bir süreçtir. Yahudilikte ahiret inancının Yahudiliğin kutsal metin anlayışıyla yakından ilişkili olduğu bilinmektedir. Talmud'un kutsal otorite olmadığını, sadece Tanah'ın kutsal otorite olduğunu kabul eden Yahudi grupları için ahiret inancı söz konusu değildir. Özellikle Babil sürgünü öncesine ait olduğu kabul edilen Yahudi kutsal metinlerinde doğrudan ahiret inancına dair açık bir ifade yer almadığı bilinmektedir. Sürgün öncesinde, Yahudiliğin ahiret ile ilgili kutsal metinlerinde de söz konusu edilen Şeol anlayışı, Babil sürgünü öncesinde Yahudilerle aynı zaman ve coğrafyada bulunan diğer topluluklarda var olan anlayışla örtüşmektedir. Her ne kadar sürgün öncesine ait metinlerde ahiret ile ilgili net bilgiler yer almamış olsa da sürgün sonrasına ait Yahudi bilgin ve filozofları tarafından ortaya konulan metinlerde ahiret anlayışı yer almıştır. Bunda söz konusu kutsal metinlerde ahirete işaret ettiği düşünülen ifadelerin ve sürgün sonrasında Yahudilerin karşılaştıkları toplulukların ahirete dair inanışlarıyla etkileşimin etkili olduğu söylenebilir.¹⁸

Yahudiliğin sürgün öncesine ait kutsal metinler ile sürgün sonrasına ait kutsal metinler açısından farklılaşan bir ahiret inancının olduğu açıktır. Bu açıdan Yahudilik için Babil sürgünü ile birlikte belirgin olarak farklılaşan bir ahiret inancından bahsetmek mümkündür. Yahudilikte sürgünden önceki dönemde diğer Ortadoğu dinleriyle benzeşen bir Şeol anlayışı hâkim iken sürgünle birlikte bu anlayış zamanla ceza veya mükâfatın gerçekleşeceği bir yer algısına dönüşmüştür.¹⁹ Sürgün sonrasına ait Yahudi kutsal metinlerinde Babil ve Roma sürgünlerinin de etkisiyle Yahudi ahiret inancının şekillenmesinde, sürgünde iken etkileşimde bulunulan diğer kültürlerin etkisinin olduğu belirtilmektedir.²⁰

3. İbadet Bağlamında Sürgün

Yahudilikte ibadetler genel olarak günlük, haftalık ve yıllık olmak üzere üç kategoride ele alınmaktadır. Bu ibadetlerin geçmişine ve ifade ettiği anlama baktığımızda birçoğunun Yahudi tarihiyle yakından ilgili olduğunu ya da Yahudi tarihi içerisinde oluştuğunu ifade edebiliriz. İnanç unsurlarının bazılarında olduğu gibi ibadetlerde de Yahudilerin tarihteki yaşam şartları etkili olmuştur. Burada her bir ibadeti ele almaktan ziyade sürgün öncesi ve sonrasında farklılık gösterdiği düşünülen ibadetlerin ön plana alınarak çalışmanın sürdürülmesi, daha sağlıklı sonuca varılmasına yardımcı olacaktır.

3. 1. Kurban

Yahudilikte kurban, ibadetin temeli mahiyetindedir. İlk dönemlerden itibaren kurban, farklı şekil ve uygulamalarla birlikte Yahudi tarihinde var olagelen bir

¹⁸ İsmail Taşpınar, *Yahudilik'te Ahiret Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, Ekim 2015), 57-58.

¹⁹ Taşpınar, *Yahudilikte Ahiret Anlayışı*, 89.

²⁰ Gürkan, *Yahudilik*, 201-202.

ibadettir. Yahudilerin ilk ataları Hz. İbrahim ile birlikte başlayıp devam eden Tanrı'ya sunulan kurban uygulaması, Yahudilikte önemli bir yere sahiptir. Ancak Yahudilikte Hz. Âdem'in çocuklarının Tanrı'ya hediye takdimeleri ve Hz. Nuh'un yakılan takdimesi de yer almaktadır.²¹ Yahudilikte kurban, tanımına bakıldığında kanlı ve kansız kurban şeklinde bir ayrımın olduğu anlaşılmaktadır. Yapılan tanıma göre Yahudilikte kurban, "ister hayvan ister sebze olsun, Tanrı'ya bağlılığın işareti olarak bir mezbah üzerinde tamamen veya kısmen yok edilen takdime"dir.²² Bu tanımda da belirtildiği gibi kurban ibadeti hayvan veya sebze-meyve-hububat gibi şeyler vasıtasıyla eda edilebilmektedir. Yahudiler açısından ilk peygamber olarak kabul edilen Hz. İbrahim ile Tanrı'nın ahitleşmesiyle yeni bir dönemin başlamasına bağlı olarak kurban ibadeti, Yahudiliğin uzun süren tarihi içerisinde farklı şekillerde de olsa varlığını korumuştur. Hz. Musa döneminde de kurban ibadeti Yahudi toplum hayatının önemli bir parçası olmaya devam etmiş ve bu ibadetin toplumdaki varlığı belirgin bir unsur olarak pekişmiştir. Kurban ibadeti, Hz. Musa önderliğinde İsrailoğullarının çöl yolcuğu sırasında Çadır Mabet ekseni olarak icra edilmiş ve Yahudi inancının belirgin bir unsuru haline gelerek daha sonraki yıllarda örnek alınan bir uygulama olmuştur. Kenan diyarına yerleşen Yahudilerin bölgede bulunan halkın inanç, kültür ve buna bağlı olarak gerçekleştirdiği uygulamalardan etkilendiği ve buna bağlı olarak insanın kurban olarak sunulması uygulamasının yaygın olarak olmasa da Yahudi toplumunda uygulandığı bilinmektedir.²³

Kenan diyarında Kral Davud ve Kral Süleyman dönemiyle birlikte Yahudi Krallığı güçlenmesinin ardından Yahudi toplumunda merkezî Mabet'in hissedilir olmasıyla birlikte, Yahudi toplumunun farklı bölgelerinde bulunan mabet ve mezbahlarda icra edilmekte olan kurban ibadeti merkezî bir hal almıştır. Süleyman Mabedi'nin inşasıyla birlikte tamamen mabet merkezli olmasından kurban ibadeti de etkilenmiştir. Türüne bağlı olarak bazı kurban sunularının sadece Süleyman Mabedi'nde icra edilmesi zorunlu hale getirilmiştir.²⁴

Krallığın ikiye bölünmesinin ardından kuzeyde yer alan İsrail Krallığı Asurlular tarafından yıkılmış ve kısmen asimile olmuşlardır. Güneyde yer alan Yahuda Krallığı Babilliler tarafından istila edilmesinin ardından Yahudiler Babil'e sürgün edilmişler ve Süleyman Mabedi ve içinde bulunan kutsallar yakılıp yıkılmıştır. Bu süreçte Yahudilerin kendine ait bir devletleri olmaması ve mabedsiz kalmaları diğer inanç ve ibadetlerinde olduğu gibi kurban üzerinde de önemli etkileri olmuştur. Çünkü Süleyman Mabedi'nin, Yahudilerin dinî ve sosyal hayatında yer alması ile birlikte kurban ibadetinin gerçekleşeceği ve kabul olacağı mekân Süleyman Mabedi olmuştur. Babil sürgününde belli bir süre, Yahudilerin Ezra önderliğinde Kudüs'e dönerek Mabet'i yeniden inşa etmesine kadar geçen süre içerisinde, kurban ibadeti askıya

²¹ Güç, *Çeşitli Dinlerde ve İslam'da Kurban*, 170-180.

²² Güç, *Çeşitli Dinlerde ve İslam'da Kurban*, 181.

²³ Hâkimler, 11/39; Asiye Aydın, *Yahudilik'te Kurban Fenomeni* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 19.

²⁴ Ahmet Güç, *Çeşitli Dinlerde ve İslam'da Kurban*, 251-254.

alınmıştır. O döneme kadar Yahudiler Mabed'siz kalmışlardır.²⁵ II. Mabed dönemi olarak da bilinen bu dönemde kurban, yeniden Mabed'de yerine getirilmeye başlanmıştır. M.S. 70 yılında Roma'nın Yahudileri Kudüs'ten sürgün etmesiyle birlikte devletsiz ve mabedsiz kalan Yahudiler diğer ibadetlerinde olduğu gibi kurban ibadetinde de yeni uygulama ve anlayışlar geliştirmek durumunda kalmışlardır. Mabed merkeziliğinde icra edilen kurban ibadetinin yerini dua almıştır. Yahudiler ibadetlerini buldukları bölgelerde mabedin yerine koydukları sinagoglara uyarlayarak yapmaya başlamışlardır. Kurban da III. Mabedin yapılmasına kadar askıya alınmış ve onun yerine dua, ibadetin merkezine çekilmiştir.²⁶

Özellikle Roma sürgünüyle birlikte dünyanın farklı bölgelerine dağılan ve oralarda yerleşik hayat süren Yahudiler, Süleyman Mabedi'nin yıkılması ile birlikte kurban ibadetini icra edebilecekleri bir merkeze sahip olmamaları sebebiyle Mabed dönemlerinde, Mabed ibadetlerinin bir bölümünü oluşturan duaya önem atfetmişlerdir. Sürgün sonrasında dua, bütün Yahudiler tarafından günlük olarak titizlikle yerine getirilmeye başlanmış ve böylece dua, düzenli bir şekilde Mabed merkezli yapılan kurbanın yerine ikame edilmiştir.²⁷

3. 2. Hac

Yahudilikte, Yahudi tarihiyle şekillenen ve değişen bir hac ibadetinden bahsedilebilir. Diğer bazı inanç ve ibadetlerde olduğu gibi hac, Yahudilerin içinde bulunduğu şartlara göre değişikliğe uğramıştır. Yahudilerin yerleşik hayata geçmeden öncesi, dönemi ve sonrasına ait hac uygulamaları arasında farklılıklar bulunmaktadır. Mabed merkezli bir din olmadan öncesi, mabed merkezli din olduğu dönem ve mabedsiz dönem şeklinde olmak üzere Yahudilikteki hac uygulamasını üç döneme ayırmak mümkündür.

Yahudilikte hac ibadetinin şekillenmesinde Hz. İbrahim'in, Harran'dan ayrıldıktan sonra ulaştığı Kenan diyarında Tanrı'yla ilgili gerçekleştirdiği olaylar belirleyici olmuştur. Başka bir deyişle, Hz. İbrahim'in Tanrı'ya sunak yaptığı mekânlar, Yahudiler için kutsal ziyaret mekânları olarak kabul edilmiştir.²⁸ Hz. İbrahim ile başlayan bu durum, Hz. İshak ve Hz. Yakup ile devam etmiştir. Yahudilikte, haccın zaman ve mekânının belirlenmesinde tanrının görünmesi önemli unsur olarak düşünülmektedir. Tanrı'nın görüldüğü yerin, hac mekânı; zamanın ise, hac zamanı olarak kabul edildiği bilinmektedir.²⁹

²⁵ Peter Richardson, *Herod: King of the Jews and Friend of the Romans*, (Columbia: University of South Carolina Press, 1996), 245.

²⁶ Ahmet Güç, "Yahudilik (Mabed-İbadet)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/209-211.

²⁷ Güç, *Çeşitli Dinlerde ve İslam'da Kurban*, 289-290; Güç, "Yahudilik (Mabed-İbadet)", 43/211.

²⁸ Yaratılış, 12: 7- 8; 13: 18; 26: 25; 33: 20; 35: 1-5.

²⁹ Ali Erbaş, "İslam Dışı Dinlerde Hac", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/5 (Haziran 2002), 106

Yerleşik düzene geçene kadar atalara ait mekânlar hac mekânları olarak kabul edilmiş ve yılın farklı dönemlerinde buralara ziyarette bulunmak önemli bir ibadet telakki edilmiştir. Tevrat'ın ifadelerine göre Yahudilerin yılda üç defa hac ibadetini eda etmeleri gerekmektedir.³⁰ Söz konusu olan bu dönemler hasat bayramları olarak da bilinen Fısıh (Paskalya=mayasız ekmek), Şavuot (Pentekost=haftalar) ve Sukkot (çardaklar) bayramlarıdır.³¹ Ancak Yahudilikte hac, Yahudilerin millet olmalarıyla belirginleşmiş ve toplumda dinî anlamda görünür olmuştur. Krallık dönemine gelindiğinde hac amaçlı ziyarette bulunulan eski mezbahların bulunduğu mekânlar ile içerisinde Ahid Sandığı'nın bulunduğu ve mabed olması dolayısıyla iki farklı tür hacdan söz edilebilir. Yani Kudüs'te ve civarında gerçekleşen hac ibadeti söz konusudur. Süleyman Mabedinin yapılıp Ahid Sandığı'nın da içerisine konmasıyla başlayan bir merkezleşme sürecinden hac ibadeti de etkilenmiştir. Üç hac bayramının da Süleyman Mabedi'nin inşasıyla oluştuğu ifade edilmektedir. Merkezi bir anlayışla, kurbanda olduğu gibi, hac mekânı olarak da Süleyman Mabedi merkez olmuştur. Babil sürgünü esnasında bu Mabed olmayınca hac da diğer ibadetler gibi uygulanamamıştır. Sürgün sonrası Mabed'in inşasıyla birlikte Süleyman Mabedi eski merkezi mahiyetine kavuşmuş ve ibadetler bu merkezde yapılır olmuştur.³²

M.S. 70 yılından itibaren yurtsuz ve merkezî anlamda mabedsiz bir şekilde sürgünde olan Yahudiler, hac ibadeti ile ilgili olarak yeni anlayış geliştirmişlerdir. Krallık döneminde olduğu gibi bir hac ibadeti söz konusu olmasa da kutsal kabul ettikleri mekânlara ziyaretlerde bulunma gayreti göstermişlerdir. Bu anlamda Süleyman Mabedinden geriye kaldığına inandıkları Ağlama Duvarı neredeyse tüm Yahudiler için zamana bağlı olmaksızın hac amacıyla ziyaret edilen mekân olmuştur.³³

Yahudilikte hac ibadeti Yahudilerin tarihiyle yakından ilişkilidir. Yerleşik hayata geçmeden önceki hac anlayışı ile yerleşik hayata geçtikten sonraki dönem arasında farklılıklar olduğu gibi merkezleşmiş Mabed dönemi arasında da belirgin farklılıklar oluşmuştur. Ancak hac ibadetindeki belirgin değişiklik, kısmen Babil sürgününde görülmekle birlikte Roma sürgünü sonrasında günümüze kadar olan süreçte yaşanmıştır. Son sürgün döneminde Yahudiler, Tevrat'ta yılda üç defa yapılması kendilerine emredilen hac ibadetini zamana bağlı olmaksızın Süleyman Mabedinden geriye kalan Ağlama Duvarı'na gerçekleştirdikleri ziyaretlerle yerine getirmektedir. Özetle sürgünün Yahudilikteki hac ibadeti üzerindeki etkisini haccın zamanı ve ifa ediliş şekli üzerindeki değişiklikler olarak ifade edebiliriz.

3. 3. Dua

Dua, büyük oranda Yahudiliğin diğer ibadetleriyle bağlantılı olarak icra edilen bir ritüeldir. Mabedin olduğu dönemlerde Yahudiliğin en önemli ibadeti kurban idi.

³⁰ Çıkış, 23/14, 17; Çıkış, 34/23.

³¹ Tesniye, 16/16-17; II. Tarihler, 8/13.

³² Ömer Faruk Harman, "Hac", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/ 382-386.

³³ Erbaş, "İslam Dışı Dinlerde Hac", 108.

Geçici bir süre de olsa Babil sürgünü ve daha sonra Roma sürgünü Yahudiliğin ibadet anlayışı üzerinde kalıcı bir değişikliğe sebep olmuştur. Mabedin olduğu dönemler ile mabedin olmadığı dönemler açısından önemli farklılıklar olmuştur. Mabed'in yıkılması ve Yahudilerin sürgün hayatının başlamasıyla birlikte kurban ibadetinin yerine dua ibadeti ikame olunmuştur.³⁴ Yahudilikte günün farklı zamanlarında ve farklı sayılarda icra edilen dua ibadeti söz konusudur. Daniel'e dayandığı belirtilen duruma göre Yahudiler, Hz. İbrahim'e ait olan sabah, Hz. İshak'a ait olan ikindi ve Hz. Yakup'a ait olan akşam olmak üzere üç defa ibadet ve dua icra etmektedir. Daha sonra bu sayı beşe çıkarılmıştır. Mabed merkezli yapılan kurban ve kohenlik ile ilgili uygulamalar yerini sürgün dönemiyle birlikte sinagog merkezli rabbiler rehberliğinde icra edilen Tevrat çalışmaları ve dua ibadetine bırakmıştır. Böylece, Yahudilerin dinî hayatlarında sürgün ile birlikte duanın önemi ön plana çıkmış ve Tevrat'tan, Mezmurlar kitabından ve çeşitli Yahudi din âlimleri tarafından oluşturulmuş, yazılarak derlenen zengin bir dua külliyesi oluşmuştur.³⁵

SONUÇ

Yahudi inançları ve buna bağlı olarak gelişen ibadetleri Yahudi tarihi içerisinde oluşmuş ve şekillenmiştir. Bu duruma bağlı olarak, Yahudi inanç ve ibadetlerinin, kendi tarihlerinden bağımsız olarak değerlendirilmesi sağlıklı bir sonuç vermeyecektir. Bu sebeple, Yahudiliğin tarihsel süreçte geçirmiş olduğu sosyal, siyasî, iktisadî gibi durumların inanç ve ibadete yansması kaçınılmaz olmuştur. Bu yansıma bazen az bazen çok bazen de temelden bir değişime sebebiyet vermiştir. Bu değişime sebep olan olayların başında Yahudilerin yaşam biçimleri, inanç ve ibadetleri üzerinde büyük izler oluşturan sürgünler gelmektedir. Hz. Musa ile birlikte temel anlamda şekillendiği kabul edilen Yahudi şeriatının Yahudilerin sonraki tarihi sürecinde de şekillenmeye devam ettiği açıktır. Kırk yıl çöl yolculuğundan sonra yerleşik hayata geçip bir süre sonra da krallık düzeyinde bir yönetime sahip olan Yahudilerin değişen şartlara göre de ibadetlerinde değişikliklerin meydana gelmesi kaçınılmaz olmuştur. Tanrı anlayışında Babil sürgünü öncesinde Yahudi Krallığının sınırları içerisinde değerlendirilen tanrı tasavvuru sürgün esnasında evrenselci bir anlayışa evrilerek krallık sınırlarının dışına taşınmış ve evrenselci bir anlayışa dönüşmüştür. Aynı şekilde ilk zamanlarda Yahudiliğin dinî hayatında önemi hissedilmeyen kurtarıcı anlayışı, Yahudilerin kendilerini Kral Davud zamanındaki gibi bir dönemi yaşatacak Kral Davud soyundan birinin geleceği beklentisi sürgün dönemiyle birlikte Yahudi dinî yaşamında belirgin hale dönüşmüştür.

Sürgün, Tanrı ve kurtarıcı anlayışında olduğu gibi Yahudilerin kutsal kitap anlayışı üzerinde de belirleyici bir unsur olmuştur. Özellikle Talmud geleneğinin oluşması Yahudilerin tarihiyle yakından ilişkilidir. Yahudilik, Hz. İbrahim ile Tanrının ahitleşmesine bağlı olarak gelişen vaad edilmiş toprakla özdeşleşmiştir. Söz konusu bu sınırlara sahip olan Yahudiler, inanç ve ibadet açısından tam bir dinî hayata sahip

³⁴ Güç, "Yahudilik (Mabed-İbadet)", 43/211.

³⁵ Gürkan, *Yahudilik*, 282-283.

olduklarını düşünmüşlerdir. Mabed, krallık dönemi öncesinde Yahudilikte önemli bir unsur olmakla birlikte Süleyman Mabedinin Yahudilerin sosyal ve dinî hayatında yer almasıyla beraber vaad edilmiş toprakla özdeşleşen mabed merkezli Yahudilik ön plana çıkmıştır. Sürgün sonrasında Vaad Edilmiş Toprak'la özdeşleşen Yahudiliğin ibadet anlayışı, bazı eksiklikleriyle birlikte devam etmiştir. Ayrıca sürgünde iken ahitleşme ile birlikte kendilerine ait olduğuna inandıkları bu topraklara sahip olma amacıyla dinî bir argümanla ortaya çıkan dinî Siyonizm'in oluşmasında Yahudilerin ahitleşme ve vaad edilmiş toprak inancı etkili olmuştur.

Yahudilikte ahiret anlayışı kutsal kitap anlayışıyla yakın bir ilişkisinin olduğu açıktır. Tevrat pasajlarında doğrudan ahiret söz konusu edilmemiştir. Ancak Talmud metinlerinde ahiret algısı gelişmiştir. Sürgün öncesi metinler ile sürgün sonrası metinlerde yer alan ahiret algısı arasında da belirginleşen bir farkın olduğu açıktır. Bu açıdan sürgünün Yahudiliğin ahiret anlayışı üzerinde de etkili olduğunu söylemek mümkündür.

Sürgün, Yahudi inançlarında olduğu gibi Yahudiliğin ibadet sisteminde etkili olan bir durumdur. Yahudi ibadetinde sürgünün etkili olması iki açıdan değerlendirilebilir. Bunlardan ilki, sürgün edilen bölgelerde bulunan diğer milletlerin inanç, ibadet ve kültürlerinden etkilenme şeklinde ortaya çıkan yeni durumlardır. İkincisi ise, mabed merkezli bir anlayışın sürgün sonrasında merkezî mabed olmaksızın devam ettirilmesiyle ilgili durumdur. Yani, sürgün sonrasında merkezî bir mabede sahip olmayan Yahudilerin Mabed döneminde Mabed'i merkeze alarak icra ettikleri ibadetlerdir. Kurban, sürgün ile birlikte Mabed olmadığı için askıya alınmış ve onun yerine dua ikame edilmiştir. Hac ibadeti de kurbanda olduğu gibi sürgün döneminde zamana bağlı olmaksızın Süleyman Mabedi'nden geri kaldığına inanılan Ağlama Duvarı'na ibadet amacıyla yapılan ziyarete dönüşmüştür. Sonuç olarak, Yahudi inanç ve ibadet sisteminin oluşumunda Mısır esaretinden kurtuluş ile başlayıp Roma sürgününden günümüze kadar süren uzun bir tarihî geçmiş belirleyici olmuştur. Yahudi tarihindeki sürgünler ise bu unsurların başında yer almıştır. Özetle sürgünler, Yahudiliğin bazı inanç ve ibadetinde anlam ve uygulama açısından değişikliğe sebep olmuştur.

KAYNAKÇA

- Adam, Baki. *Hazreti Musa*. İstanbul: İlgî Kültür Sanat Yayınları, 2019.
- Aydın, Asiye. *Yahudilik'te Kurban Fenomeni*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Erbaş, Ali. "İslam Dışı Dinlerde Hac". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/5 (Haziran 2002), 97-120.
- Güç, Ahmet. "Yahudilik (Mabed-İbadet)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/207-212. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Güç, Ahmet. *Çeşitli Dinlerde ve İslam'da Kurban*. Bursa: Düşünce Kitabevi Yayınları, 2018.

- Güç, Ahmet. *Dinlerde Mabed ve İbadet*. İstanbul: Düşünce Kitabevi Yayınları, 2011.
- Gürkan, Salime Leyla. "Yahudilik (Giriş-Tarih)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/187-197. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Gürkan, Salime Leyla. *Yahudilik*. Ankara: İsam Yayınları, 2018.
- Harman, Ömer Faruk. "Hac". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14/ 382-386. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Harman, Ömer Faruk. "Yahudilik (İnanç Esasları)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/201-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kurt, Ali Osman. "İkinci Mabed Dönemi Yahudiliğine Genel Bir Bakış". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Aralık 2006), 437-454.
- Kurt, Ali Osman. "Yahudilik'te Sürgün Metaforu: "Boş Ülke" Miti ve "İncir" Benzetmesi Çerçevesinde Bir Değerlendirme". *Milel ve Nihal* 5/3 (Eylül-Aralık 2008), 257-267.
- Kurt, Ali Osman. "Yahudilik'te Sürgün Teolojisi: Tanrısal Bir Ceza Olarak Sürgün". *Dini Araştırmalar* 9/25 (Mayıs-Ağustos 2006), 61-78.
- Kurt, Ali Osman. *Babil Sürgünü Sonrası Ezra Önderliğinde Yahudiliğin Yeniden Yapılandırılması*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Meral, Yasin. *Sâmiri'nin Buzağısı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Richardson, Peter. *Herod: King of the Jews and Friend of the Romans*. Columbia: University of South Carolina Press, 1996.
- Seyfeli, Canan-Akdemir, Hüseyin. "Hasidik Yahudilikte Vaat Edilmiş Topraklar Fikri: İsrail Karşıtlığı". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Aralık 2020), 240-262.
- Taşpınar, İsmail. *Yahudilik'te Ahiret Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, Ekim 2015.
- Waardenburg, Jacques. "Mesih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/306-309. Ankara: TDV Yayınları, 2004.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Güz/Autumn 2021, 8 (2), 1062-1106

SOSYAL MEDYANIN GENÇLERİN DİN ALGISINA ETKİLERİ
The Impacts of The Social Media on The Youth's Perceptions of Religion

Sümeýra ARICAN

Dr. Öğr. Üyesi, Yalova üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Din Eğitimi Bilim Dalı, Türkiye. e-Mail: sumeyratekin@gmail.com Orcid No: 0000-0003-3158-1840. (Sorumlu Yazar)

Handan YALVAÇ ARICI

Dr. e-Mail: handanyalvac@hotmail.com Orcid No: 0000- 0003-4179-391.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received:	15/07/2021
Kabul Tarihi / Accepted:	08/12/2021
Yayın Tarihi / Published:	30/12/2021
Cilt / Volume:	8
Sayı / Issue:	2
Sayfa / Pages:	1062-1106

Atıf / Cite as: Arıcan. Sümeýra & Arıcı Yalvaç, Handan. "Sosyal Medyanın Gençlerin Din Algısına Etkileri" [The Impacts of The Social Media on The Youth's Perceptions of Religion]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/2 (Aralık 2021), 1062-1106

Doi No: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.1020477>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar/lar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author/s declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.org.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (2) 2021: 1062-1106

SOSYAL MEDYANIN GENÇLERİN DİN ALGISINA ETKİLERİ*

Sümevra ARICAN**

Handan YALVAÇ ARICI***

Öz

Bireylerin yoğun bir arayış içinde oldukları ve kimliklerinin belirlendiği ergenlik dönemi din eğitimi açısından önem taşımaktadır. Sosyal medya dini ve ahlaki konuların da aktarıldığı/tartışıldığı bir ortam olarak gençleri etkilemektedir. Bu araştırma ergenlik ve genç yetişkinlik döneminde bulunan bireylerin dini ve ahlaki konulara dair yaklaşımlarında sosyal medyanın etkisini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Araştırma, Fenomenolojik desende hazırlanmış, kartopu örnekleme yöntemiyle seçilen 15-21 yaş aralığındaki lise ve üniversite öğrencileriyle gerçekleştirilen mülakatlar sonunda 4 tema halinde ele alınmıştır. Katılımcıların sosyal medyayı aktif olarak kullandıkları, ailelerin sosyal medya kullanımını anlayışla karşıladıkları, sosyal medyada insanlara güven duymadıkları, sosyal medyada tartışılan din dili, Kur'an ve günümüz insanı, dinin anlamı ve yaratıcı konusundaki söylemlere katılmadıkları, ahlaki değerlerin kaynağı olarak insanı merkeze aldıkları, vazgeçilemez görülen değerlerinin oldukça çeşitlilik gösterdiği, sosyal medyada yer alan dini bilgilere güvenmedikleri, ahlaki ilkelerine uymayan paylaşımları engelledikleri, sosyal medyadaki lüks hayatlara özendikleri tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Sosyal Medya, Genç, Din Algısı, Etki.

The Impacts of The Social Media on The Youth's Perceptions of Religion

Abstract

Social media affects young people as an environment where religious and moral issues are also conveyed/discussed. This research aims to reveal the effect of social media on the approaches of individuals in adolescence and young adulthood on religious and moral issues. The research was conducted with a phenomenological approach, the data was collected via semi-structured interviews with high school and university students between the ages of 15-21, who were selected by snowball sampling method. Four themes were determined after the data analysis, which are named as social media and

* Makale, Yalova Üniversitesi, İnsan Araştırmaları Etik Kurulu'nun 13/10/2021 tarih ve 2021/97 sayılı yazısı ile Etik Kurul İzni alınmıştır. Yazarlar arasında çıkar çatışması olmadığına ve makalenin hazırlanmasında herhangi bir kurumdan maddi destek alınmadığına dair yazarların yazılı beyanı bulunmaktadır.

** Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Din Eğitimi Bilim Dalı, Türkiye. e-Mail: sumeyratekin@gmail.com Orcid No: 0000-0003-3158-1840. (Sorumlu Yazar)

*** Dr. e-Mail: handanyalvac@hotmail.com Orcid No: 0000-0003-4179-3919

communication, religion in social media, morality and values in social media, and suggestions. It was determined that the participants don't agree with the discourses on the language of religion and they prevent the posts that do not comply with their moral principles, and they envy the luxurious lives in the social media.

Keywords: Religious Education, Social Media, Youth, Perception of Religion, Impact.

Structured Abstract : The aim of the research is to reveal the effects of social media on the approaches and mental constructions of adolescent and young adult individuals on religious and moral issues. In this phenomenological study, semi-structured interviews were conducted with high school and university students between the ages of 15-21 and studying in Istanbul. At the end of the research, 4 themes were determined, which are; social media and communication, religion in social media, morality and values in social media, and suggestions. The general perceptions of the participants about social media may briefly be summarised in the following sentence. Participants stated that social media makes life easier when used well, but if it is used badly, it will lead to bad results, and false information will spread rapidly on social media. The majority of the participants underlined that they do not care about the number of followers on their social media and that they need fake accounts to hide their identities while interacting on social media. Again, according to the majority, the families of the participants generally understand their use of social media, do not interfere in any ways and do not have any discussion on this issue. They do not trust the people they meet in the social media environment, do not share their private information and do not participate in chat rooms. Participants intensely mentioned that social media causes a waste of time. They stated that they usually use social media to fill their spare time, it takes time and sometimes they cannot control themselves. The participants' views on the language of religion, the Qur'an and today's people, the meaning of religion, the source of moral values, the Creator, indispensable values and Islam under the theme of religion and values are as follows: The participants made various statements about the Qur'an addressing today's world. They stated that when it comes to obeying orders, concepts such as fard and haram come to mind, and they accept and fulfil these responsibilities with their beliefs in Allah. The participants stated that there is no discrimination in the religion of Islam and that everyone and everything is equal. However, there were also those who stated that there was discrimination in the religion of Islam. There are also those who state that the idea that Islam is a discriminatory language is based on perspective. Participants positioned the sources that determine moral values in different ways. Half of the participants placed people as the source of values, while the others placed religion and culture, Allah, the Qur'an, society and family. Fifteen Indispensable values by the participants are expressed as; respect, justice, family, honesty, trust, love, decency, faith, human rights, compassion, open-mindedness, understanding, equality, tolerance and self-sacrifice.

When it comes to the theme of religion in social media; most of the participants stated that the religious information in the social media is contradictory, that they do not trust the information in the social media, therefore they do not prefer to obtain information from the social media. Most of the participants stated that they were uncomfortable with posts that did not comply with moral principles and beliefs, and that they blocked people who shared such posts. However, the participants have a positive view of gender neutrality and said that they respect it. In addition, although the participants found the solidarity activities in social media insufficient, they stated that they create social awareness regarding the solidarity activities. The participants emphasised that they sometimes envy the luxurious lives shown on social media, that they wish "I was rich too", that they could experience jealousy and that they felt bad. The suggestions of the participants were also included in the study. Participants stated that children should be under the supervision of their families when using social media and that social media use should be restricted. They also stated that it is necessary to provide training on the

correct use of social media and suggested children and young people to be directed to social activities.

Keywords: Religious Education, Social Media, Youth, Perception of Religion, Impact.

GİRİŞ

Sosyal medya, kullanıcıya özel profillerin oluşturulduğu, kullanıcı tarafından içerik oluşturulmasına izin verilen, bireylerin veya grupların çevrimiçi etkileşim ve iletişimine imkân tanıyan Web 2.0 internet tabanlı uygulamalar olarak tanımlanmaktadır.¹ Bireyler, sosyal medyada zaman ve mekân sınırlılığı olmadan etkileşim ve paylaşım temelli mobil tabanlı paylaşım platformlarında karşılıklı iletişim kurabilmekte, bilgi ve veri aktarımı yapabilmekte, içerik üretip paylaşabilmektedir.² Sosyal medya bünyesinde Facebook, Facebook Messenger, Twitter, YouTube, Instagram gibi platformları bulundurmaktadır. Bu platformları milyonlarca kişi takip etmekte, kullanıcıların en az dört ya da beş uygulamayı aktif şekilde kullandıkları bilinmektedir.³ 2021 yılında We Are Social tarafından yayınlanan “Digital in 2021 Global Overview” raporu 7,87 milyar dünya nüfusunun 4,80 milyarının global internet kullanıcısı, dünya nüfusunun %56’sının yani 4,48 milyar insanın aktif sosyal medya kullanıcısı olduğunu tespit etmektedir. Dünyadaki insanların yarısı sosyal medya kullanmakta, bu insanlar ortalama olarak günün 2 saat 24 dakikasını sosyal medyaya ayırmaktadır. En çok kullanılan sosyal medya platformları Facebook (2,7 milyar kişi), Youtube (2,2 milyar kişi) ve Whatsapp (2 milyar kişi)’tir. En çok kullanılan sosyal medya platformları Facebook, Youtube, Whatsapp, Instagram ve Messenger’dır. Türkiye’de nüfusun %70’i sosyal medya kullanıcısıdır ve günlük zamanının 2 saat 57 dakikasını sosyal medyaya ayırmaktadır.⁴ Facebook üzerine yapılan bir araştırma, gençlerin Facebook’u en çok bilgi edinme amacıyla kullandıklarını ve ihtiyaç duyulan bilgilere %90’ının internetten, %70’inin Facebook’tan ulaştıklarını tespit etmiştir.⁵

Sosyal medya kullanıcılarına eğitim, bilgiye erişim, bilgi alışverişi, iletişim, etkileşim, evden veya istenilen mekândan çalışma, grup çalışması, uzak çevreyle iletişime geçme⁶, ifade özgürlüğü, eğlence, dünyadaki gelişmeleri takip etme, ticari

¹ Jonathan A. Obar - Steven S. Wildman, “Social media definition and the governance challenge: An introduction to the special issue.”, *Telecommunications policy*, 39/9 (2015), 745-746.

² Melike Aksoy - Emel Faiz, “Pazarlama Aracı Olarak Sosyal Medya Kullanımının Online Satışlar Üzerindeki Rolü: Muhafazakar Giyim Sektörü Örneği”, *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 3/5 (2018), 65.

³ Meral Çalış Duman - Mustafa Aksoğan, “Sosyal Medya ve Akademik Başarı: İnönü Üniversitesi Öğrencileri Üzerinde Bir Alan Araştırması”, *Social Sciences Studies Journal* 4/18 (2018), 1626.

⁴ We Are Social, “Digital 2021”, (Erişim 4 Ekim 2021).

⁵ Fatma Kamiloğlu - Özge Yurttaş, “Sosyal Medyanın Bilgi Edinme ve Kişisel Gelişim Sürecine Katkısı ve Lise Öğrencileri Üzerine Bir Alan Çalışması”, *Galatasaray Üniversitesi İletişim Dergisi* 0/21 (02 Aralık 2014), 147.

⁶ Martina Drahošová - Peter Balco, “The analysis of advantages and disadvantages of use of social media in European Union”, *Procedia Computer Science* 109 (2017), 1008.

avantaj, pazarlama, örgütlenme gibi birçok imkân sunmaktadır⁷. Ücretsiz olarak faydalanılan sosyal medya platformları tüketim endeksli bir platformdur. Her şeyin tüketim nesnesi olarak görüldüğü sanal dünyada ahlaki değerler de tüketilmektedir. Sosyal medyada ahlak anlayışı bireye indirgenmekte, bireylerin yaptığı -anlamli ya da anlamsız- her davranış normalleştirilmekte, mahremiyet olgusu pek çok açıdan ihlal edilmekte, inanç ve kültüre ait değerler değersizleştirilmekte, ahlak dışı unsurlar özendirilmektedir.

Sosyal medyanın iletişim ve etkileşim, eğitim, bilgiye erişim, bilgi alışverişi, kullanıcıyı küreselleştirme, etkileşimi artırma, pazarlama gibi birçok avantajı olduğu gibi bilgi kirliliği, güvensizlik, yüzeysellik, bağımlılık, zaman kaybı, sosyal ilişkilerin kaybı, yalnızlık hissi gibi dezavantajları bulunmaktadır. Bireyler sosyal medyayı kullanmaksızın bir gününü dahi geçirmemekte, bağımlı davranışları göstererek; psikolojik, fiziksel, duygusal ve sosyal problemler yaşayabilmektedirler.⁸ Sosyal medya son 20 yıldır hayatlarımıza girmiş olmakla birlikte en çok vakit geçirilen ortamlardan biri olmuştur. Akıllı cep telefonlarının sağladığı konforla birlikte her an her yerde ulaşılabilen sosyal medyaya aynı zamanda gençlerin yoğun ilgisi gözlenmektedir. Gençlik ve Spor Bakanlığı'nın yaptırdığı araştırma gençlerin %90'a yakınının günde en az 1 kere sosyal medya ortamına dahil olduğunu ve her 3 gençten 1'inin günde en az 3 saat vakit geçirdiğini ortaya koymaktadır.⁹

Ergenlik döneminin en belirgin özelliklerinden biri de birey kimliğinin şekillendiği dönem olmasıdır. Çocuklukla yetişkinlik arasında olan bu dönem ergenlik öncesi (9-11, 12 yaşlar), ergenliğin ilk dönemi (kızlarda 12-17, erkeklerde 13-17) ve ergenliğin son dönemi (17-21, 22 yaşlar) olarak tasnif edilmektedir.¹⁰ Ergenlik döneminde bireysel farklılıklar olmakla birlikte genel olarak ergenlerin "kimlik arayışı", "benlik oluşumu", "sosyalleşme", "cinsellik duygusu", "bağımsızlık duygusu", "dinî şüphe ve çatışmaları" ve dini şuurun uyanması" olmak üzere birçok ortak gelişim özelliklerinin olduğu kabul edilmektedir. Ergenlik döneminde soyut düşüncenin gelişmesiyle birlikte ergenlerin dinle ilgilenmeye başladıkları ve dinî konularla ilgili araştırmalar yaptıkları görülmektedir.¹¹ İlk ergenlik dönemi ergenlerin dine ilgilerinin yoğun olduğu, din konusunda soyut işlemler yapabildikleri, yetişkinler gibi Allah'ı hiçbir şeye benzetmeden Allah tasavvuru oluşturdukları bir dönemdir. Bu saadet devri, ergenlik dönemi bunalım ve problemlerinin ortaya

⁷ Bayram Kaan Kara, *Bireylerin Kendini Gerçekleştirmesinde Sosyal Medyanın Rolü: Bir Alan Araştırması* (İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 47.

⁸ Yubo Hou vd., "Social Media Addiction: Its Impact, Mediation, and Intervention", *Cyberpsychology: Journal of Psychosocial Research on Cyberspace* 13/1 (2019), 2.

⁹ Levent Eraslan Wordpress, "Gençlik ve Sosyal Medya Araştırma Raporu Yönetici Özeti" (Erişim 02 Kasım 2021).

¹⁰ Neda Armaner, *Din Psikolojisine Giriş* (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1980), 92.

¹¹ Muhammed Muhdi Gündüz, "Gelişim Özellikleri Doğrultusunda Gençliğin Din Eğitimi", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmaları Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)* 12/4 (30 Aralık 2020), 1092-1103.

çıkışıyla bitmekte ve din konusunda şüphe ve kararsızlık yaşanmaya başlanmaktadır. Günahkârlık, suçluluk gibi duygular nedeniyle büyük fırtınalar yaşayan ergen bir müddet sonra durulmaya ve din ile olumlu bir ilişki kurma dönemine geçmektedir.¹² Son ergenlik dönemi ile birlikte ergenlerin din konusunda şüphe ve kararsızlık durumları yatışsa bile öğrendikleri yeni bilgilerle birlikte çelişkiler nüksedebilmekte ve bu süreç inkara kadar gidebilmektedir.¹³ Ergenlikte dini benliğin gelişiminde ergenin kişiliğinin, aileden alınan eğitimin ve çocukluk döneminde edinilen dinî tecrübelerin önemli olduğu bilinmektedir. Ergenlerin doğru din tasavvuru oluşturabilmeleri için inancının temellerini sağlam bir şekilde inşa etmeleri gerekmektedir.¹⁴

Sosyal medya eğlenen ve boş vakit geçirilen bir ortam olduğu kadar bilgilerin ve fikirlerin ortaya konulduğu bir ortamdır. Şüphesiz din ve ahlak alanına dahil olan pek çok konu ya da mesele sosyal medya ortamında dile getirilmekte, tartışılmakta ve dolayısıyla takipçilerini etkilemektedir. Bu paylaşımlardan etkilenme olasılığı en yüksek olan kitlenin gençler olduğu söylenebilir. Türkiye’de Dini Hayat Araştırması, katılımcıların %90’dan daha fazlasının dini bilgilerini 16 yaş ve öncesinde öğrendiğini belirlemiştir.¹⁵ Gürses ve İrk’in lise öğrencileriyle yaptığı araştırmada öğrencilerin yarısından fazlasının sosyal paylaşım sitelerinde yer alan içeriklerden etkilendiği¹⁶ tespit edilmiştir. Dolayısıyla dini bilgi edinme süreci gençlik dönemine girildiğinde neredeyse tamamlanmış olmaktadır ya da yoğun olarak bu dönemde edinilmeye çalışılmaktadır. Ancak internette karşılaşılan -dini- bilgilerin yanlış olabildiğine, bilgilerin dezenformasyona uğratıldığına ve bilgiye internet vasıtasıyla kolayca ulaşılmasının bilginin kıymeti sorununu ortaya çıkardığına¹⁷ dikkat çekilmektedir. Bu bağlamda sosyal medya ortamında karşılaştıkları dini ve ahlaki konulara dair tartışmaların, genç bireylerin dini algılarının oluşmasındaki etkilerinin ortaya konulması önem taşımaktadır. Araştırmanın amacı ergenlik ve genç yetişkinlik döneminde bulunan bireylerin dini ve ahlaki konulara dair yaklaşımlarında ve zihinsel inşalarında sosyal medyanın etkisini ortaya koymaktır.

Yöntem

Araştırma nitel araştırma desenlerinden fenomenolojik (olgubilimsel) bir çalışma olarak tasarlanmıştır. Bu desenin seçilmesinde dış dünyada gözlemlenen ancak anlamı tam olarak kavranamayan deneyim, algı, yönelim ya da durumları ifade

¹² Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 269-277.

¹³ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 280.

¹⁴ Bünyamin Solmaz - Adem Şahin, “Ergenlerde Dindarlık ve Sosyal Benlik”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 12/2 (2012), 148-149.

¹⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Türkiye’de Dini Hayat Araştırması”, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 112.

¹⁶ İbrahim Gürses - Esra İrk, “İnternet Kullanımı ve Ergenlerin Dini Gelişimleri Üzerine Bir Araştırma”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (2018), 120.

¹⁷ Muhammed Fatih Turanalp, “İnternetin Ergenlere Olumsuz Etkileri Üzerine Din Eğitimi Temelli Bir Yaklaşım”, *Marife* 16/1 (2016), 115-116.

eden olguların¹⁸ araştırılmak istenmesi etkili olmuştur. Böylece dünyayı anlamlandırmak için tecrübe edilen fenomenlerin nasıl bir araya getirildiği, yorumlandığına yoğunlaşmak¹⁹ istenmiştir. Çalışma grubunun yapılandırılmasında problem için zengin bilgi kaynağı olabilecek bireylerin saptanması²⁰ amacıyla amaçlı örnekleme yöntemlerinden kartopu örnekleme yöntemi tercih edilmiştir. Çalışma grubunu 15-21 yaş aralığında bulunan ve İstanbul'da okuyan lise ve üniversite öğrencileri oluşturmaktadır. Toplam 18 kız ve erkek öğrenciyle yapılan araştırmanın katılımcı sayısının belirlenmesinde doygunluk noktası kriteri dikkate alınmıştır.

Verilerin toplanması sürecinde nitel araştırma tekniklerinden derinlemesine mülakat yöntemi kullanılmıştır. Bu yöntemle katılımcıların neyi, neden ve nasıl düşündüklerini aynı zamanda araştırılan konu ile ilgili olarak duygu, tutum, deneyimlerinin, anlamlandırmalarının, tanımlamalarının neler olduğunu ortaya çıkarmak amaçlanmıştır.²¹ Katılımcılar için kişisel bilgi formu ve katılımcıların cevaplarına göre soruların yeniden şekillendirilmesine imkân vermek için yapılandırılmış açık uçlu sorular hazırlanmıştır. Soruların hazırlanması sürecinde öncelikle konuyla ilgili alanyazın taraması yapılmış ve bir mülakat formu hazırlanmıştır. Soruların tamamlanması sürecinde pilot çalışma yapılarak soruların anlaşılabilirliği test edilmiş, anlaşılamayan sorular yeniden düzenlenmiş ve sorulara son şekli verilmiştir. Çalışmanın etik kurul onayı 13.10.2021 tarihinde Yalova Üniversitesi'nden (Protokol No: 2021/97) alınmış ve izin sonrasında katılımcılarla görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Görüşmelerin tamamı 14.10.2021- 26.10.2021 tarihleri arasında yüz yüze olarak katılımcılara uygun mekanlarda yapılmıştır. Etik ilkelere uygun şekilde katılımcıların bilgiler paylaşılmamış ve katılımcıların isimleri K1, K2... şeklinde kodlanmıştır. Katılımcılara fikirlerini rahatça ifade edebilecekleri 29 soru yöneltilmiş ve görüşmeler izinleri alınarak kayıt altına alınmıştır. Sonrasında mülakat sırasında alınan notlar ve ses kayıtları deşifre edilmiştir.

Verilerin analizi için içerik analizi yöntemi tercih edilmiştir. Mülakatlardan elde edilen verilerin analizi ve görselleştirilmesi için MAXQDA 2020 Pro nitel analiz programına aktarılmıştır. Bu süreçte benzer ya da ortak nitelik taşıyan veriler için kod listeleri hazırlanmış, kategori ve temalar halinde yapılandırılmıştır. Çalışma için tablolar, kavram haritaları ve hiyerarşik ilişki görselleri hazırlanmıştır.

Çalışmanın geçerliği ve güvenilirliğini sağlamak için analizci üçgenlemesi²² yöntemi kullanılmış araştırma verilerinin toplanması ve değerlendirilmesi sürecinde iki araştırmacı aktif olarak rol almıştır. Böylece verileri değerlendirme sürecinde ortaya çıkabilecek olası önyargılar azaltılmaya ve verilerin tutarlılığı sağlanmaya çalışılmıştır. Ayrıca görüşmelerden edinilen veriler yorumlanmaksızın doğrudan

¹⁸ Ali Yıldırım & Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018), 69.

¹⁹ Michael Quinn Patton, *Nitel Araştırma Ve Değerlendirme Yöntemleri*, çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir (Ankara: Pegem Akademi, 2018), 106.

²⁰ Yıldırım & Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 122.

²¹ Yıldırım & Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 130.

²² Patton, *Nitel Araştırma Ve Değerlendirme Yöntemleri*, 556.

alıntılarla sunularak çalışmanın iç güvenilirliği²³ sağlanmıştır. Araştırma süreci ayrıntılandırılarak çalışmanın dış güvenilirliğine,²⁴ bulgular tutarlı şekilde ortaya konarak araştırmanın iç geçerliliğine²⁵ katkı sağlanmıştır. Araştırmanın dış geçerliliği için araştırmanın benzer ortam ya da durumlara genellenebilmesi²⁶ gerekmektedir. Çalışmanın benzer gruplarla gerçekleştirilebilir olması bu geçerlilik türünü de sağlayabileceğini göstermektedir.

Bulgular

Araştırma problemine açıklık getirmesi adına yapılan görüşmelerden elde edilen bulgular bu başlık altında sunulmuştur. Katılımcılara ilişkin demografik veriler Tablo 1’de sunulmuştur.

Tablo 1. Katılımcı Profili

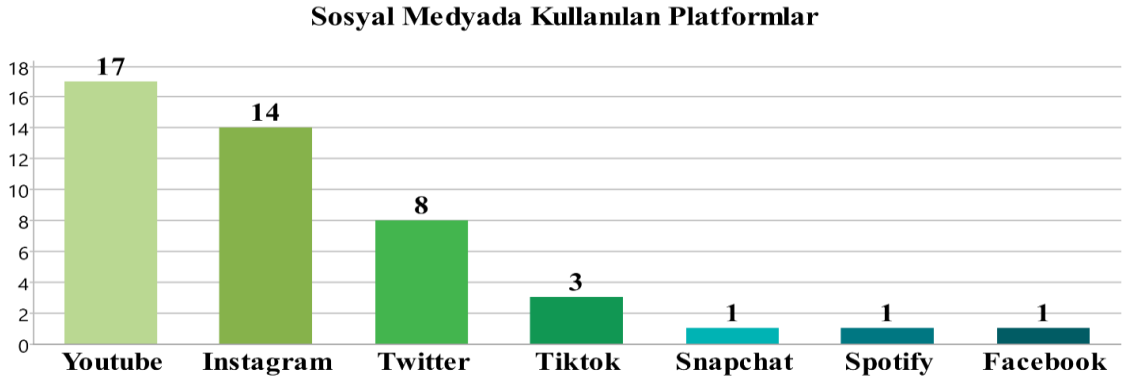
Katılımcı	Cinsiyet	Doğum Yılı	Eğitim Durumu
K1	Kadın	2005	Lise
K2	Kadın	2006	Lise
K3	Kadın	2004	Lise
K4	Erkek	2004	Lise
K5	Erkek	2001	Üniversite
K6	Kadın	2000	Üniversite
K7	Kadın	2002	Lise
K8	Erkek	2004	Lise
K9	Erkek	2000	Üniversite
K10	Kadın	2001	Üniversite
K11	Erkek	2001	Üniversite
K12	Erkek	2006	Lise
K13	Erkek	2003	Lise
K14	Kadın	2000	Üniversite
K15	Kadın	2000	Üniversite
K16	Erkek	2005	Lise
K17	Erkek	2006	Lise

²³ Yıldırım & Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 275.

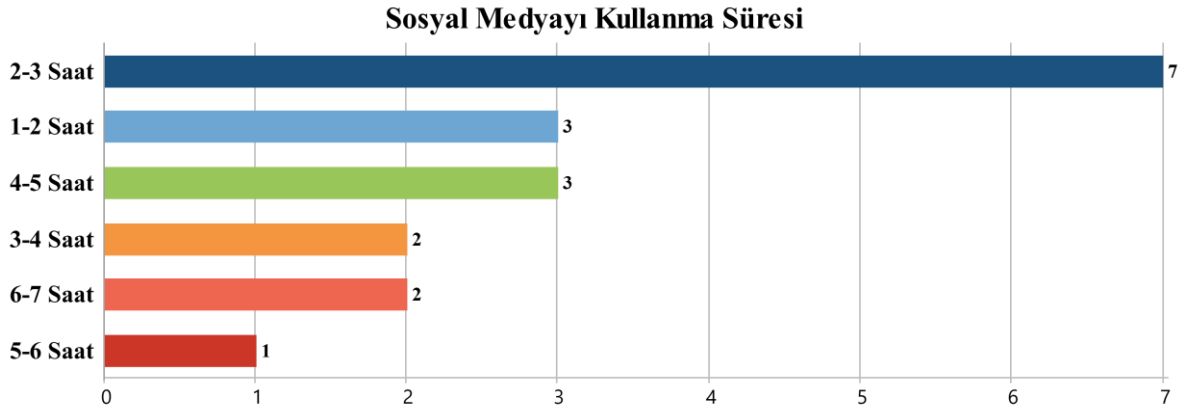
²⁴ Yıldırım & Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 274.

²⁵ Yıldırım & Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 271.

²⁶ Yıldırım & Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 271.

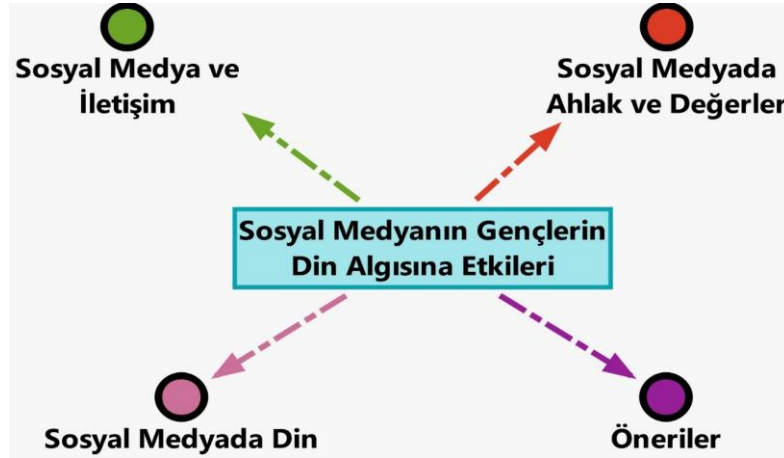
Tablo 2. Sosyal Medyada Kullanılan Platformlar

Tablo 2’de görüldüğü üzere katılımcılar Youtube ve Instagram ağırlıklı olmak üzere farklı sosyal medya platformlarını kullanmaktadırlar.

Tablo 3. Katılımcıların Sosyal Medya Kullanım Süreleri

Araştırmaya katılan gençler sosyal medyayı; eğlenme (10), boş vakit geçirme (7), gündemi takip (5), bilgilenme (4), arkadaşları takip (4), video izleme (3), müzik dinleme (5), fotoğraf ve edit paylaşma (4), arkadaş edinme (1), arkadaşlarla yazışma (1) amaçlarıyla kullanmaktadırlar.

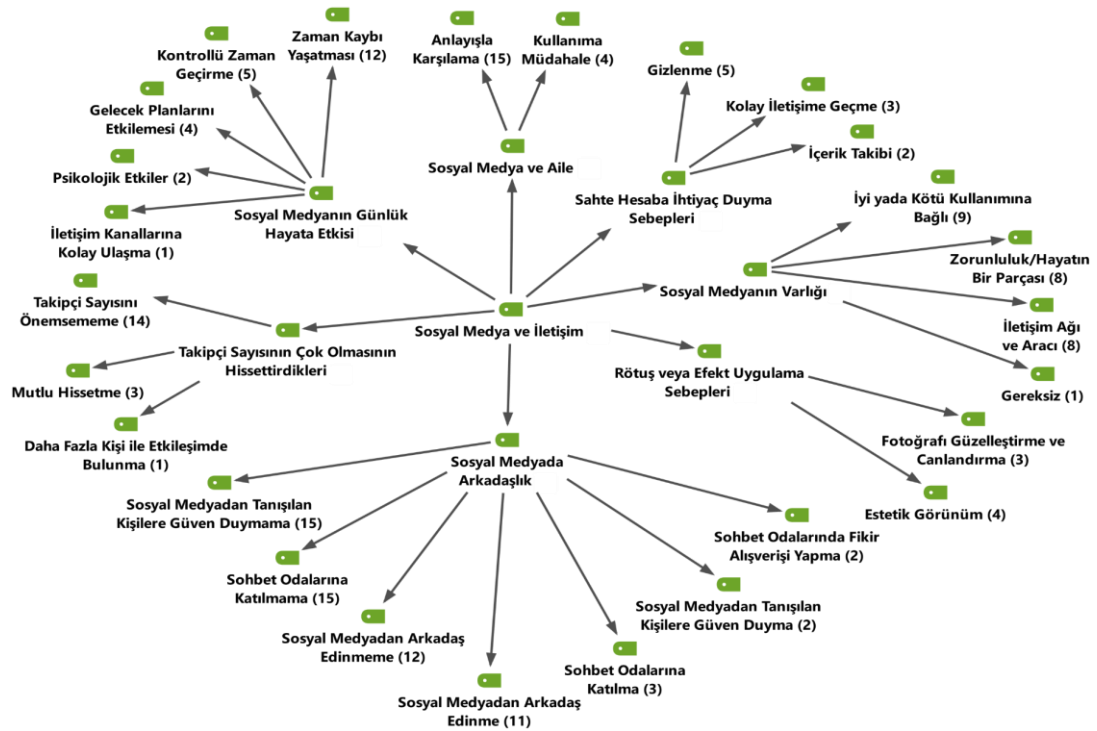
Çalışma bulguları, Şekil 1’de görüldüğü üzere 4 tema altında toplanmıştır.



Şekil 1. Kavram Haritası

1. Sosyal Medya ve İletişim

Araştırmanın ilk teması olan sosyal medya ve iletişim ait hiyerarşik kod alt kod bölümler modeli Şekil 2'de görülmektedir. Sosyal medya ve iletişim teması katılımcı ifadeleri doğrultusunda 7 kategori altında toplanmıştır. Bu kategoriler; takipçi sayısının çok olmasının hissettirdikleri, sosyal medyanın varlığı, sahte hesaba ihtiyaç duyma sebepleri, rötuş veya efekt uygulama sebepleri, sosyal medya ve aile, sosyal medyada arkadaşlık ve sosyal medyanın günlük hayata etkisidir.



Şekil 2. Sosyal Medya ve İletişim Temasına Ait Hiyerarşik Kod Alt Kod Bölümler Modeli

1.1. Takipçi Sayısının Çok Olmasının Hissettirdikleri

Takipçi sayısının çok olması konusunda 3 farklı tutum gözlenmiştir; takipçi sayısını önemsememe, mutlu hissetme ve daha fazla kişi ile etkileşimde bulunma. Katılımcıların büyük çoğunluğu sosyal medyalarındaki takipçi sayısına önem vermediklerini ifade etmişlerdir. Takipçi kitlesi tanıdıklarından oluşanlar da bulunmaktadır. Katılımcılar tarafından ifade edilen diğer kodlar mutlu hissetme ve daha fazla kişi ile etkileşimde bulunmadır. Bazı katılımcılar takipçi sayıları arttıkça mutlu olduklarını ifade ederken, K5 kodlu katılımcı daha fazla insana ulaşarak daha büyük bir kitleye hitap ettiğini belirtmiştir. K3 kodlu katılımcının bu konu hakkında dikkat çekici ifadesi şöyledir:

“Çok arkadaşım varmış gibi hissediyorum. Mutlu oluyorum.” (K3, Kadın, Lise)

1.2. Sosyal Medyanın Varlığı

Sosyal medyanın varlığı; iyi ya da kötü kullanımına bağlı, zorunluluk/hayatın bir parçası, iletişim ağı ve aracı ve gereksiz olmak üzere 4 şekilde yorumlanmıştır. Sosyal medyanın varlığının iyi ya da kötü kullanımına bağlı olması yoğun olarak ifade edilen görüştür. Katılımcılar sosyal medyanın iyi bir şekilde kullanıldığında hayatın vazgeçilmezlerinden ve hayatı kolaylaştırıcı olduğunu ancak kötü bir şekilde kullanılırsa kötü sonuçlar doğuracağını, sosyal medyada yanlış bilgilerin hızla yayılacağını ifade etmişlerdir. Bu bağlamda bazı katılımcıların ifadeleri şöyledir:

“Sosyal medyanın gerçekten yararlı şeyler için kullanıldığında çok etkili, kullanışlı, hızlı bir yer olduğunu ama bir kötü amaçla kullanıldığında çok yanlış bilgiler de çok hızlı yayılıyor, bu açıdan da kötü etkiliyor.” (K17, Kadın, Üniversite)

“Sosyal medya bazı konularda mutlaka hayatımızı kurtaran bir şey bence. Görüntülü konuşmadan tutalım, dünyanın öbür ucundaki insanlarla tanışıp dil geliştirmeye kadar bir sürü faydası var. Youtube’da yeri geldiğinde ders çalışmak için tonlarca video bulabiliyorum, bunlardan yararlanıyorum, yeni hobiler öğreniyorum bu tarz durumlarda bence sosyal medya oldukça faydalı ancak benim sosyal medya adına olumsuz bulduğum durum şu; özellikle benim yaşlarımla, sosyal medyada gördüğüm çoğu şeyden kötü etkileniyor. Özellikle TikTok uygulamasının bu sene yaşlarımla üstünde yarattığı etki bence çok kötü. En basitinden sokakta gördüğüm herkes birbirine benzemeye başladı, bu sosyal medya trendleri yüzünden. Ya da bazı genç kızlar, fenomenlerin görünüşlerini beğendiği fakat kendisi öyle olmadığı için psikolojik sorunlar yaşıyor, bu durumun sonu ne yazık ki kötü yerlere gidiyor. Sosyal medyadaki bu sahte insanlar yüzünden gençler kötü etkileniyor, ben de bu jenerasyonunun bir parçası olarak çok üzülüyorum.” (K16, Erkek, Lise)

Katılımcılar sosyal medyanın günümüz dünyasında iletişim, etkileşim, sosyallik için gerekli bir araç olduğunu belirterek sosyal medyanın hayatın bir parçası haline geldiğini de ifade etmişlerdir.

“Sosyal medya iyisiyle kötüsüyle çoğu şeye kısıdan ulaşmamızı sağlıyor, hayatımızın önemli bir parçası olduğunu düşünüyorum. Sosyal medyadan bağımsız bir hayat artık yok.” (K4, Erkek, Lise)

Katılımcılardan bazılarına göre sosyal medyanın ekonomik alanda getirdiği kolaylıklar vazgeçilmez olarak algılanmasına katkı sağlamaktadır.

“Sosyal medya bence zorunluluk haline geldi. Artık telefon alıp indirdiğin ilk beş uygulamadan biri sosyal medya uygulaması. Atıyorum Instagram, Twitter veya Facebook. Muhakkak bir tanesini indiriyorsun. Artık herkesin yaşamına girdi. Dükkanlar, küçük esnaf bile sosyal medyada bir hesap açıp oradan satış yapma derdinde. Ticarete kadar hayatımıza girdi. Bütün boyutlarıyla hayatımıza girdiği gibi bundan sonra da daha da büyümeye devam edecek. O yüzden zorunluluk olarak görüyorum. Bir kişi bir işletme açıyorsa hemen Instagram hesabı açıyor. Bence bu bir zorunluluktur. Ticari bir hesap açıyorsa x firması Instagram’a girip orada ona göre tasarımcıyla anlaşıyor, gönderi paylaşıyor, hikâye paylaşıyor, tasarım yaptırıyor, reklam verdiriyor. Niye? Sen şimdi sokaktan geçen bütün insanlara nasıl hitap edebileceksin? Normal bir afiş dağıtarak hitap edemezsin. Sosyal medyayla direk kitleye ulaşıyorsun. Yani çok hızlı bir iletişim ağı.” (K5, Erkek, Üniversite)

Katılımcılar sosyal medyanın internet ile birlikte iletişim anlamında dünyada bir değişime yol açtığını belirtmişlerdir. Katılımcılar görüntülü konuşma, anında ulaşılabilir, erişim kolaylığı gibi faktörlerin günümüz dünyasında iletişimde artık olmazsa olmaz olduğunu ifade etmişlerdir.

“Sosyal medyanın varlığı direkt dünyayı etkiliyor, herkes sosyal medya kullanıyor. Son derecede büyük bir teknolojinin içinde yaşıyoruz.” (K11, Erkek, Üniversite)

“Sosyal medyanın içinde bulunduğumuz yüzyılda vazgeçilmez olduğunu ve bir gereklilik olduğunu düşünüyorum. Pek çok açıdan hayatımıza kolaylık ve sosyallik kattığını düşünüyorum. En basitinden anılarımızı istediğimiz kişilerle paylaşıp arkadaşlarımızla iletişime geçebiliyoruz.” (K15, Kadın, Üniversite)

K10 kodlu katılımcı sosyal medyayı gereksiz bulunduğunu örnekleriyle açıklamış, sosyal medyanın olumsuz etkilerine değinmiştir.

“Sosyal medyanın olmasını istemiyorum aslında. Çünkü artık herkes herkesin ne yaptığını biliyor, ki bu da hoş değil. Önceden karşı komşunun en fazla ne yaptığını bilirdik, şimdi dünyanın öbür ucunda ki insanların o an neler yaptığını görebiliyoruz. Bakıldığında çok çılgınca ama bence gerekli bir şey değildi. Hep istemesek de birileri ile kendimizi kıyaslıyoruz. Eskisine göre daha çok depresif olunmasının sebebi de bence sosyal medya.” (K10, Kadın, Üniversite)

1.3. Sahte Hesaba İhtiyaç Duyma Sebepleri

Sosyal medyada sahte hesaba ihtiyaç duyma sebepleri; gizlenme, kolay iletişime geçme ve içerik takibidir. Katılımcıların çoğunluğu, 18 katılımcıdan 10'u, sosyal medyada etkileşimde bulunurken kimliklerini gizlemek ya da daha rahat iletişim için sahte hesaba ihtiyaç duyduklarını ifade etmişlerdir.

“Herkesin hesabına, her profile kendi hesabından girmek istemiyorsun. Atıyorum arkadaşının profiline bakmak istiyorsun. Bakmak istediğin kişinin profiline baktığın zaman hesap gizli değilse seni görebiliyor. Ama fake hesapta kimse kimsenin ne yaptığını bilemiyor.” (K10, Kadın, Üniversite)

Katılımcılar kolay iletişime geçme ve sosyalleşmek adına sahte hesaba ihtiyaç duyduğunu belirtenler de bulunmaktadır.

“Büyük hesaplar olunca her türlü konuya giremiyorsun. Fake hesaplarda kimse görmeden farklı konulara girebiliyorsun. İstediyin gibi, rahat konuşabiliyorsun. Hem de bu hesap engellenmez.” (K3, Kadın, Lise)

Katılımcılar rahatlıkla diğer içeriklere bakmak için sahte hesap kullandıklarını da ifade etmişlerdir.

“Burada daha rahat içerik takip edebiliyor ve görmek istediğim içeriği daha iyi yönlendirebiliyorum.” (K15, Kadın, Üniversite)

“Kendime ait bir hesabım olmadığı için arkadaşlarıma, bakmak istediklerime bu hesaptan bakıyorum.” (K18, Kadın, Üniversite)

K1 kodlu katılımcı ise özel bir isimle arşiv olarak sahte hesap kullandığını ifade etmiştir:

“Kendimi takma adla tanıtıyorum. Kendi özel kişisel verilerimi saklamak için fake hesaba gerek duyuyorum. Kimseyi kandırmak için değil. İsmimin görünmesini istemiyorum, bazen girip çıkıyorum. Özel hesabı arşivlemek için kullanıyorum.” (K1, Kadın, Lise)

1.4. Rötüş veya Efekt Uygulama Sebepleri

Araştırma katılımcılarından 7'si filtre ve rötüşü; estetik görünüm, hoş görünüm, fotoğraf düzenleme, renklendirme, kusurları kapatmak, canlılık sağlamak gibi sebeplerle kullandıkları ifade etmişlerdir.

“Genelde çektiğim fotoğraflarda renk filtresi oluyor, çünkü fotoğrafın ve hesabımın daha estetik ve hoş görünmesini istiyorum ama photoshop vb. uygulamalar kullanmıyorum, çünkü insanlar gerçekte benim nasıl görüldüğümü zaten biliyor.” (K7, Kadın, Lise)

K6 kodlu katılımcının ise fotoğrafı güzelleştirme ve canlandırma ile ilgili ifadeleri şöyledir:

“Sosyal medyada kendi fotoğraflarımı oldukça nadir paylaşıyorum bu paylaşmış olduğum fotoğraflarda herhangi bir rötuş yapmıyorum fakat renklendirici efektler kullanıyorum. Bunun amacıysa fotoğrafa canlılık vermek.” (K6, Kadın, Üniversite)

1.5. Sosyal Medya ve Aile

Katılımcıların çoğunluğu ailelerinin sosyal medya kullanımlarını genel olarak anlayışla karşıladıklarını, bu konuda herhangi bir müdahalede bulunmadıklarını ve herhangi bir tartışma yaşamadıklarını ifade etmişlerdir. 18 katılımcının 15'i sosyal medya kullanımları hususunda ailesiyle sorun yaşamamakta, anlayışla karşılanmaktadır.

“Hayır, ailemle tartışmam için ortada çok büyük sorunlar olması lazım. Sosyal medya kullanımına kimse lafetmiyor.” (K16, Erkek, Lise)

“Sosyal medyada bu kadar uzun süre kaldığımı biliyorlar ama henüz tartışma boyutuna gelmedi. Tabi arada laf ediyorlar ama tartışma boyutuna hiç gelmedi.” (K5, Erkek, Üniversite)

Katılımcıların çok azı ailelerinin sosyal medya kullanımlarına müdahalede bulduklarını belirtmişlerdir.

“Önceden bir hesabım vardı, ailem kapat deyince kapattım.” (K1, Kadın, Lise)

“Evet. Instagrama karşılar ama saygı duyuyorlar, beni korumak için dikkat etmeye çalışıyorlar. Telefonuma müdahale etmeleri hoşuma gitmiyor, çünkü kişisel bir eşya.” (K2, Kadın, Lise)

1.6. Sosyal Medyada Arkadaşlık

Katılımcılar genel olarak sosyal medyadan tanışılan kişilere güven duymadıklarından ve sohbet odalarına katılmadıklarından bahsetmişlerdir.

“Sosyal medyada tanımadığım kişilerle fazla iletişim kurmamaya dikkat ediyorum, dediğim gibi birkaç yabancı arkadaşım var fakat bu kişilere özel hayatımla ilgili bilgi vermiyorum. Mesafemi korumaya dikkat ediyorum.” (K7, Kadın, Lise)

“Tanımadığım insanlarla sosyal medya üzerinden etkileşimde bulunmak konusunda kendimi rahat hissetmiyorum, güvenmiyorum.” (K14, Kadın, Üniversite)

Katılımcılardan sosyal medyada tanıştıkları kişilere güvendiklerini ifade edenler de bulunmaktadır. Bununla birlikte sosyal medyadaki güven seviyesinin gerçek hayatla aynı olamayacağı da vurgulanmaktadır (K16, Erkek, Lise).

“İnsan daha çok güvenebiliyor. Diğer insanlar da aynı şeyden korktuğu için sosyal medya daha güvenli olabiliyor.” (K3, Kadın, Lise)

Katılımcılar kimse ile sohbet etmediklerini, özel bilgilerini paylaşmadıklarını ifade etmişlerdir.

“Sosyal medyada tanımadığım kişilerle hiçbir şekilde iletişime girmiyorum. Herhangi bir sohbet grubu ya da sohbet odasına dâhil olmuyorum ve kişisel bilgilerimi tanımadığım kişilerle kesinlikle paylaşmıyorum.” (K15, Kadın, Üniversite)

“Tanımadığım insanlara ailemden veya herhangi bir şeyden kapsamlı bir şekilde bahsetmem.” (K16, Erkek, Lise)

Katılımcılardan 3’ü ise sosyal medyada tanıştıkları kişilere güvendiklerini sosyal medyada sohbet odalarına katıldıklarını ve kişisel bilgilerini paylaştıklarını ifade etmişlerdir. Sohbet odalarında diğer kişiler ile fikir alışverişinde bulunanlar da vardır.

“Bir grubumuz olmuştu ama özel şeyleri pek konuşmadık. Ama bazı arkadaşlar aileleriyle problemler yaşıyorlar, bu gruplarda birbirlerine tavsiyelerde bulunuyorlar.” (K3, Kadın, Lise)

Katılımcıların bir kısmı sosyal medya üzerinden arkadaşlık edinmediklerini, sosyal medya arkadaşlıklarının gerçek arkadaşlıkların yerini tutmadığını ve sosyal medyadaki arkadaşlıkları çok tatmin edici bulmadıklarını belirtmişlerdir.

“Sosyal medyadaki ilişkileri çok da tatmin edici bulmuyorum. Sosyal medya gerçek arkadaşlığın yerini alamaz. Ben gerçek hayattaki sosyalleşmeyi tercih ederim.” (K4, Erkek, Lise)

Bununla birlikte bazı katılımcılar ise sosyal medyada yapılan arkadaşlıkların güvenilir ve sağlam olabileceğini, ilgi alanı ve fikirlere uygun arkadaşlıklar kurulabileceğini belirtmişlerdir.

“Beni sosyal medya arkadaşlarımdan mesaj almak bile mutlu ediyor. Etrafımdaki insanlarla zevklerim ve düşüncelerim uyuşmuyor. Ben Kpop’a bakarken onlar bundan nefret ediyor ve aşağılıyorlar. En azından ortak şeyler konuşabiliyoruz.” (K2, Kadın, Lise)

“Sosyal medyada kurulan arkadaşlık ilişkilerine sıcak bakıyorum. Çünkü sosyal medyanın özellikle kendi ilgi alanlarınıza ve fikirlerinize oldukça yakın kişilerle tanışma imkânı ve ortamı sağladığını düşünüyorum. Ancak bu arkadaşlıkların gerçek hayattaki kadar samimi ve tatmin edici olduğunu düşünmüyorum. Sanal arkadaşların gerçek arkadaşların yerini alacağını da düşünmüyorum.” (K15, Kadın, Üniversite)

1.7. Sosyal Medyanın Günlük Hayata Etkisi

Katılımcılar yoğun olarak sosyal medyanın zaman kaybı yaşattığından bahsetmişlerdir. Katılımcılar sosyal medyayı genellikle boş zamanlarını doldurmak için kullandıklarını, zaman aldığını ve bazen kendilerini kontrol edemediklerini ifade etmişlerdir. Katılımcıların 12’si zamanını sosyal medyada değerlendirmeye daha

doğrusu “zaman geçirmeye” çalıştığını belirtmiştir. Çok değerli bir olgu olan ve öylece geçirilmemesi gereken, bir daha gelmeyecek olan zaman hakkındaki bu bulgular dikkatle değerlendirilmelidir.

“Geliyor bazen, pişman oluyorum. Daha az süre verebilirim. Sosyal medya hayatımızın içinde ama sınırlı olmalı. Ben de yapamıyorum” (K2, Kadın, Lise)

“Bazen sosyal medyada geçirdiğim vakitle ilgili sorgulama yapıyorum. Aklıma geldiğinde de küçük bir pişmanlık hissi geliyor.” (K4, Erkek, Lise)

“Bazen şöyle yapıyorum, telefonda ekran süresi var. Bakıyorum, 11 saat, 12 saat oluyor. Nereden baksan 5 ile 6 saat sosyal medyada geçiyor. Bazen sorguluyorum yani. Pişmanlık duymuyorum, çünkü çalıştığım saatlerde telefona bakamıyorum ama çok uzun süre ekran başında kaldığım zaman kendimi rahatsız hissediyorum.” (K5, Erkek, Üniversite)

Yeni medya ortamı bireylerin zaman algısını ters yüz etmiş görünmektedir. Asıl dikkat çekici olan ise bu durumun farkında olunması, bundan rahatsızlık duyulması ancak yapılacak bir şey olmaması şeklindeki kabuldür.

“Tabi ki sosyal medyada geçirdiğim boş zamanımda başka şeyler yapmak istiyorum fakat o esnada yapabileceğim aktivite vb. şeyler olmadığı için sosyal medyaya yönelmiş olduğum için böyle bir düşünce içinde olmuyorum.” (K7, Kadın, Lise)

“Evet, bu konuda sorgulama yapıyorum ve zamanımı boşuna geçirdiğimi düşünüyorum. Fakat bunun dışında yani sosyal medyada dolaşmak dışında yapacak bir şey de bulamıyorum.” (K11, Erkek, Üniversite)

Bazı katılımcılar ise sosyal medyada kontrollü bir zaman geçirdiklerini, biraz fazla zaman geçirdiklerini, kendilerini ve zamanı kontrol ettiklerini ve sosyal medyadan zaman zaman uzaklaştıklarını ifade etmişlerdir.

“İşlerimi bitirip, ne istiyorsam yapıp öyle sosyal medyaya girerim. Zaten yapmak istediğim bir şey varsa sosyal medyadan direk çıkıp işimi yaparım.” (K1, Kadın, Lise)

“O zamanın öyle geçmesini istediğim için sosyal medya kullanıyorum. Yapmam gerekenleri engellemeye başladığı zaman sosyal medya detoksunu yapıyorum.” (K10, Kadın, Üniversite)

Bazı katılımcılar sosyal medya kullanımının satın alma davranışlarına, dijital davranışlarına ve gelecek planlarına olan etkisinden bahsetmişlerdir. Sosyal medyanın gençleri tüketime yönelttiği, karar alma mekanizmalarını etkilediği ifade edilmektedir.

“Örneğin yeni çıkan bir trend oluyor ve bu da planlarımı etkiliyor. Sosyal medya geniş bir platform olduğu için tek bir şeyden örnek veremem fakat yani her konuda düşünce ve plan oluşturulacak bir yer.” (K11, Erkek, Üniversite)

“Gördüğümüz şeylerden etkilenme eğilimimizin fazla olduğunu düşünüyorum. Ayrıca sosyal medya olmadan haberimizin olmayacağı bazı bilgiler var, bunlarla karşılaşmak hayatımız hakkında yeni kararlar almamıza sebep olabiliyor. Bu biraz takip ettiğimiz sayfalar/profillerle de ilgili olabilir bir bakıma.” (K14, Kadın, Üniversite)

Gündemdeki olaylar sebebiyle sosyal medyanın kendilerini psikolojik olarak etkilediğini ifade edenler de bulunmaktadır. Gençler ekonomik ve siyasi olaylardan ya da şiddet içeren olumsuz davranışların yansımından etkilenmektedirler.

“Bazen etki ediyor. Mesela gündemde bir olay var, ekonomi, siyaset olabilir. Bunlar etkilemiyor ama bir zulüm olduğu zaman, Kudüs’te bir saldırı olduğu zaman etkileniyorum. Müslümanlık adına daha fazla çalışma isteği duyuyorum.” (K4, Erkek, Lise)

“Sosyal medyanın negatif etkisi kimi zaman sosyal medyada görmüş olduğum hayvanlara yönelik kötü davranışlar beni ruhsal anlamda o kadar yıpratıyor ki bütün günümü hatta günlerimi bunu düşünerek geçirebiliyorum. Aynı negatif etki çevre kirliliği konusu için de geçerli elbette. Günümüzde eğitim seviyesinin yükseliyor olması maalesef çevre konusundaki bilinci arttırmıyor. İnsanların doğru bilinçlendirilmemesinin yarınki nesillere haksızlık olduğunu düşünüyorum ve bu da yine negatif bir etki oluşturuyor.” (K6, Kadın, Üniversite)

Sosyal medyanın normalde ulaşmakta zorlanabileceği iletişim kanallarına kolay ulaşma yönündeki etkilerine değinen bir katılımcı ise şunları söylemiştir:

“Sosyal medyanın pozitif ve negatif etkileri olduğunu düşünüyorum. Pozitif etkisine örnek ben yaşantım boyunca hayvanlarla güçlü bir bağ kurduğumu hissetmişimdir. Şu an sosyal medyadaki çeşitli güvenilir hesaplardan sokak hayvanlarına ve çeşitli sağlık problemleri yaşayan hayvanlara elimden geldiğince yardımcı oluyorum.” (K6, Kadın, Üniversite)

Tablo 4. Katılımcı Profiline Göre Sosyal Medya ve İletişim

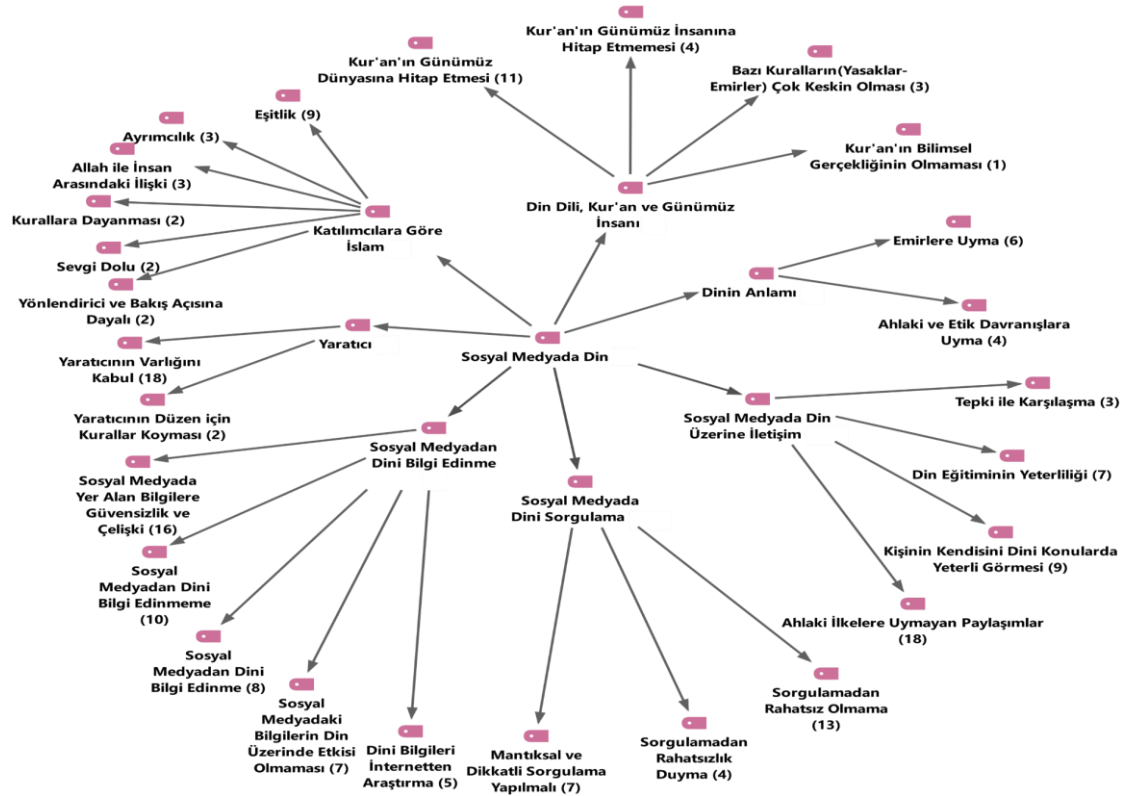
Kod Sistemi	K1	K2	K3	K4	K5	K6	K7	K8	K9	K10	K11	K12	K13	K14	K15	K16	K17	K18
Sosyal Medya ve İletişim																		
Sosyal Medya ve Aile																		
Anlayışla Karşılaşma																		
Kullanıma Müdahale																		
Sosyal Medyada Arkadaşlık																		
Sosyal Medyadan Tanışılan Kişilere Güven Duymama																		
Sosyal Medyadan Tanışılan Kişilere Güven Duyma																		
Sosyal Medyadan Arkadaş Edinme																		
Sosyal Medyadan Arkadaş Edinme																		
Sohbet Odalarına Katılmama																		
Sohbet Odalarına Katılma																		
Sohbet Odalarında Fikir Alışverişi Yapma																		
Sosyal Medyanın Günlük Hayata Etkisi																		
Zaman Kaybı Yaşatması																		
Kontrollü Zaman Geçirme																		
Gelecek Planlarını Etkilemesi																		
Psikolojik Etkiler																		
İletişim Kanallarına Kolay Ulaşma																		

Sosyal medya ve iletişim ile ilgili olarak katılımcılar farklı açılardan yorumlarda bulunmuşlardır. Ancak tabloda birkaç nokta göze çarpmaktadır. Tablo 4'e göre K2 kodlu katılımcı sosyal medyadan arkadaş edinme ve zaman kaybı

yaşatması, K4 kodlu katılımcı kullanıma müdahale ve K5 kodlu katılımcı zaman kaybı yaşatması kodu ile ilgili yoğun ifadelerde bulunmuşlardır.

2. Sosyal Medyada Din

Araştırma bulgularına göre oluşturulan ikinci tema olan sosyal medyada din teması katılımcı ifadeleri doğrultusunda 7 kategori altında toplanmıştır. Bu kategoriler; din dili, Kur'an ve günümüz insanı, dinin anlamı, yaratıcı, katılımcılara göre İslam, sosyal medyadan dini bilgi edinme, sosyal medyada dini sorgulama, sosyal medyada din üzerine iletişimdir.



Şekil 4. Sosyal Medyada Din Temasına Ait Hiyerarşik Kod Alt Kod Bölümler Modeli

2.1. Din Dili, Kur'an ve Günümüz İnsanı

Temanın ilk kategorisi olan Din dili, Kur'an ve günümüz insanı kategorisinde; Kur'an'ın günümüz dünyasına hitap etmesi, Kur'an'ın günümüz insanına hitap etmemesi, bazı kuralların (yasaklar-emirler) çok keskin olması ve Kur'an'ın bilimsel gerçekliğinin olmaması hususlarına değinilmiştir. Katılımcılar bu kategoride Kur'an'ın günümüz dünyasına hitap ettiğine dair yoğun ifadelerde bulunmuşlardır.

"Kur'an sadece indirildiği dönem için geçerli olan bir kitap değildir. Her zamanın insanına hitap eder. Olabildiğince Kur'an'daki yasaklardan kaçınmaya çalışıyorum Allah'ın emirlerini yerine getirmeye çalışıyorum." (K16, Erkek, Lise)

Bazı katılımcılar ise Kur'an'ın günümüz insanına hitap etmediğini, değerlerin dinle ilgili olmadıklarını ifade etmişlerdir.

"Bence Kuran günümüz insanına kesinlikle hitap etmiyor. Kul hakkı ya da insanlara sevgi ve merhamet yani empati dediğimiz şeyler bence dinle alakalı değil. Bu insanların beraber yaşamak için yapması gerekenler." (K10, Kadın, Üniversite)

Cennet ve cehennem vaatlerini doğru bulmayan ve bu konuda sorgulamalar yapan bir katılımcı görüşlerini söyle dile getirmiştir.

"Allah'ın cennet ve cehennem vaatlerini çok doğru bulmuyorum. Dünyada iyi insanlar bu kadar acı çekerken akıllarındaki düşüncenin öldüğüm zaman mutlu olacağım, bana bunu yapanlar zaten cehenneme gidecek diye düşünmesi bence sağlıksız. Adaletin bu dünyada şu an yaşıyorsak yine bu dünyada olmasını isterdim." (K10, Kadın, Üniversite)

Katılımcılar tarafından ifade edilen bir diğer husus bazı kuralların (yasaklar-emirler) çok keskin olmasıdır. Katılımcılar Kur'an ve din ile ilgili bazı konuların abartıldığını ve tesettür gibi konularda kısıtlayıcı sınırlar konulduğunu belirtmişlerdir.

"Ben İslam dininin ayrımcı bir din olduğunu düşünmüyorum, ama bu gibi konular benim de kafamı karıştırıyor. Örneğin tesettür konusunda insanların biraz daha özgür olması gerektiği düşüncesindeyim, elbette giyimimize dikkat etmeliyiz ancak fazla açık giyinmeyip, oldukça düzgün ve kapalı giyinen bir insanın tesettürlü bir kişiden farklı olmaması gerektiği düşüncesindeyim." (K7, Kadın, Lise)

Kur'an'ın bilimsel gerçekliğinin olmadığını ifade eden katılımcı, kurallara uymanın insanın inisiyatifinde olması dolayısıyla Kuran'ın emir ve kurallarının anlamsız olduğunu düşünmektedir (K13, Erkek, Lise).

2.2. Dinin Anlamı

Katılımcılar dini nasıl anlamlandırdıkları konusu çalışma açısından önem arz etmektedir. Bu bağlamda katılımcılar emirlere uyma denildiğinde farz ve haram gibi kavramların akıllarına geldiğini, Allah inancı ile birlikte bu sorumlulukları kabul edip, yerine getirdiklerini ifade etmişlerdir.

"Emir ve yasak denildiğinde farzlar ve haramlar geliyor aklıma yani Allah'a olan ibadetimizi ya da kulluğumuzu yaparken herhangi bir günah işlemeden yapmak gibi düşünüyorum." (K11, Erkek, Üniversite)

"Dinimin ve Allah'ın emir ve yasaklarının benim hayatımda normal bir boyutta yer aldığını düşünüyorum. Din, emir ve yasaklar hayatımda bir amaç ya da odak değildir ancak bunlara dikkat etmeye ve olabildiğince uygun davranmaya özen gösteririm." (K15, Kadın, Üniversite)

Katılımcılar dini, ahlaki davranışların yerine getirilmesi ve kendilerine yapılmasını istemedikleri davranışları başkalarına yapmamaları gerektiğini ifade etmişlerdir.

“Allah’ın emir ve yasakları benim için, bir insanın ahlaki olarak yapması gerekenler, etik davranışlar, bir başkasının kendisine yapmasını istemediği şeyleri yapmaması anlamına gelir. Bir insan bana göre, ahlaklı ve etik davranışlar sergilerse dine daha uygun yaşamış olur.” (K7, Kadın, Lise)

“Doğru-güvenilir insan olma, ihtiyaç sahiplerine yardım etme, insanlara güzel sözler söyleme, iftiradan-dedikodudan kaçınma gibi büyük çoğunluğu iyi-ahlaklı bir insan ve en nihayetinde iyi bir toplum olabilmemiz için gerekli emir ve yasaklardır.” (K14, Kadın, Üniversite)

2.3. Yaratıcı

Son dönemlerde bir yaratıcıya ihtiyaç olmadığı söylemlerinin gündemde olduğu görülmektedir. Sekülerizm, deizm, agnostisizm, ateizm gibi düşünce ve inanç biçimlerinin etkisiyle yaratıcı konusundaki sorgulamalar artmıştır. Bu sebeple katılımcıların bu söylemlerden etkilenip etkilenmediğini ölçmek için bu yönde sorular yöneltilmiştir. Katılımcılar yoğun olarak yaratıcının varlığını kabul ettiklerini belirtmektedirler. Katılımcıların hepsi dünyada bir yaratıcıya ihtiyaç olduğunu ifade etmişlerdir.

“Dünyanın bir yaratıcının varlığıyla var olduğunu düşündüğümde elbette bir yaratıcıya ihtiyaç vardır diyorum. İnsan nefsinin kötüyü de arzuladığına, her gün tanıklık ettiğimiz bu dünyada elbette Allah’ın cenneti vaat etmesinin bizler için büyük bir yardım olduğunu düşünüyorum. Yarattığı varlığın (insanın) kendini törpülemesinde bir uyarı olarak cehennemi göstermesiyse bence diğer bir yardımdır.” (K6, Kadın, Üniversite)

“İnsanların yaratıcı ve yaratmak olgusunu anlamasına ihtiyacı olduğunu ancak yaratıcı ihtiyacının yaratıcı olgusuna ters düştüğü için olmadığını düşünüyorum. Yani tüm bu olan şeylerin bir yaratıcıyı işaret etmesi durumunun mantıksal olarak varılması gereken sonucu çarptırdığını ve yaratılmış-yaratıcı ilişkisine yanlış bir bakış açısı olduğunu düşünüyorum. Aynı şekilde manevi ihtiyaç bakımından yaratıcının varlığının ihtiyaçsal görülmesinin yalnızca yaratmak eyleminden ibaret olması gerektiğini bundan sonrası yaratıcının ‘yaratıcı’ sıfatına değil diğer sıfatlarına işaret edileceğinden yaratıcıya ihtiyaç durumunun manevi yönden olmadığını düşünüyorum. Şöyle ki hali hazırda yaratılmış bir varlığın ‘yaratıcı’ya ihtiyacı sonlanmıştır ancak ‘öğretici’ye hala ihtiyaç duymaktadır.” (K9, Erkek, Üniversite)

Katılımcılar yaratıcının düzeni korumak için kurallar olması gerektiğini ifade etmişlerdir.

“Bir yaratıcı yarattığı varlıklar için kurallar koyup düzeni sağlamaktadır. Allah’ın insanları yaptıkları eylemlerle sınaması da benim mantık çerçeveme sığmaktadır.”

Tıpkı her yerde olduğu gibi yaptığımız eylemlerin daima bir sonucu vardır olumlu ya da olumsuz biz bunlardan etkilenebiliriz. Ayrıca kişinin cennet-cehennem anlayışıyla eylemlerinin daha kontrol altında tutulabilir olduğunu düşünüyorum.” (K15, Kadın, Üniversite)

2.4. Katılımcılara Göre İslam

Katılımcılara göre İslam; eşitlik, ayrımcılık, Allah ile insan arasındaki özel ilişki, kuralcı, yönlendirici, göreceli ve sevgi dolu olarak değerlendirilmiştir. Katılımcılar yoğun olarak İslam’da eşitlik anlayışı olduğundan bahsetmişlerdir.

“İslam dininde her şey ve herkes eşittir. Müslüman olmayan cehenneme gidecek demek yanlış yolda olan birinin hayatı boyunca yaptığı yanlış şeylerin cezası demektir. Bu nedenle bu bir ayırım değil cennete gidecekleri seçme yoludur.” (K12, Erkek, Lise)

“Sosyal medyada İslam’ı ve dini karalamak için birçok paylaşım yapıyor ama gerçekte İslam dininde bir ayrımcılık olduğunu düşünmüyorum. Ameller niyetlere göredir ve sen nasıl yaşarsan o şekilde değerlendirilirsin.” (K18, Kadın, Üniversite)

Bazı katılımcılar ise İslam dininde ayrımcılık olduğunu belirterek şu ifadelerde bulunmuşlardır.

“Bence İslam’da ayrımcılık var. Kadın erkek ayrımcılığı zaten en başta gelen. Kadınların bu kadar kendilerini sakınmak zorunda hissetmesi hep erkekler tarafından aşağılanması gibi. Tesettür olayına gelirsek bence herkes istediğini yapmakta özgür olmalı ancak din adı altında yapılan sömürüler yüzünden birçok ayrımcılıklar söz konusu ki bu da bence Müslümanlık olarak anlatılan dinin bir parçası olmamalı.” (K10, Kadın, Üniversite)

“Bu soruyu cevaplayabilecek kadar bilgi sahibi olduğumdan emin değilim. Yine de düşüncelerimi paylaşmam gerekirse, “Müslüman olmayan cehenneme gidecek” keskinliğinde bir cümleye bakınca ayrımcı bir dil olarak görüldüğünü kabul etmek gerekiyor. Çünkü Müslüman olmayan fakat bir yaratıcının varlığına inanan, doğru yoldan ayrılmayan, çevresine pek çok faydası dokunan insanların cehenneme gidecek olduğunu düşünmek onlara haksızlık gibi geliyor. Bizim ailemiz Müslüman olduğu için, İslam dininin yaygın olduğu bir ülkede olduğumuz için bu dini yaşama fırsatımız oldu fakat herkes bu şekilde İslam dininin içine doğmuyor. Tabii ki bu insanların da aklını kullanarak, araştırmalar yaparak bir sonuca ulaşması gerektiğini biliyorum ama yine de eşit şartlarda değilmişiz gibi hissedirdim.” (K14, Kadın, Üniversite)

Katılımcılar İslam’ın Allah ile insan arasında özel bir ilişki olduğundan bahsetmişlerdir.

“Bu insan ile Allah arasındaki bir ilişki. Buna kimsenin karışmaması gerekli. Yanlış da doğruyu da kişi kendisi yaşayacak ve kendisi görecektir, kimsenin buna

konuşmaya yetkisi yok. Tabii uyarırsın ama kimse uyarmadan ötesine gidemez. Dinde tebliğ var ama zorlama yoktur. Hiçbir zaman Peygamberin kimseyi zorladığını görmedik.” (K2, Kadın, Lise)

Katılımcılar İslam dininde kuralların belli olduğunu ve buna uyulması gerektiğini ifade etmişlerdir.

“Bu ayrımcılık değildir. Allaha iman edip emirleri yerine getirmeye gayret edersen cennete gidersin. Örnek vermek gerekirse, sınava çalışıp giren bir öğrenci barajı geçer, istediği güzel bir okula yerleşir, sınava çalışmayan öğrenci barajı geçemez belki bir okula bile giremez.” (K16, Erkek, Lise)

Katılımcılar arasında İslam’da ayrımcı bir dilin olduğu düşüncesinin bakış açısına göre şekillendiğini belirtenler de bulunmaktadır.

“İslam dini hakkında olan bilgilerin yorumlanmasından doğan bu tarz şeylerin bakış açısıyla alakalı olduğunu ve benim bakış açımdan dinin tebliğiyle ters düştüğü için sosyal ayrımcılık durumunun kesinlikle olmadığını düşünüyorum.” (K9, Erkek, Üniversite)

İslam’ın insanları doğru olana yönlendirici niteliğine de dikkat çekilmiştir (K17, Erkek, Lise). Katılımcılardan bazıları İslam dinini herkese sevgiyi öğreten bir din olarak tanımlamaktadırlar (K1, Kadın, Lise).

“Annem bana anlatmıştı. Bir tane adam köpeğe su verdiği için cennetlik, Müslüman bir kadın kediyi odaya kapattığı ve yemek vermediği için cehennemlik oluyor. Allah cömert. Kimin cennete kimin cehenneme gideceğine kimse karar veremez. Mesela tesettürlü var namaz kılmıyor, açık var namaz kıyor, yanında eşarbını taşıyor. İnsanların dış görünüşüne göre karar veremeyiz. Sonuç olarak kimse Allah yerine karar veremez.” (K3, Kadın, Lise)

2.5. Sosyal Medyadan Dini Bilgi Edinme

Sosyal medyadan dini bilgi edinme kategorisi; sosyal medyada yer alan bilgilere güvensizlik ve çelişki, sosyal medyadan dini bilgi edinmeme, sosyal medyadan dini bilgi edinme, sosyal medyadaki bilgilerin din üzerinde etkisi olmaması ve dini bilgileri internette araştırma olmak üzere 5 şekilde ifade edilmiştir. Katılımcılar bu kategoride yoğun olarak sosyal medyada yer alan bilgilere duydukları güvensizlik ve çelişki ile ilgili ifadelerde bulunmuşlardır ve sosyal medyadan bilgi edinmeyi tercih etmediklerini belirtmişlerdir.

“Sosyal medyada herhangi bir konuda araştırma yapmıyorum bu sadece din için geçerli değil. Çünkü sosyal medyada yanlış araştırmalar yapma, yanlış sonuçları bulma olasılığı daha fazla.” (K12, Erkek, Lise)

“Hayır, sosyal medyada dinî konular hakkında araştırma yapmıyorum. Ayrıca sosyal medyadaki bilgilerin güvenilir olduğunu düşünmüyorum.” (K13, Erkek, Lise)

Katılımcılar sosyal medyaya güven duymadıkları için sosyal medyadan ziyade başka kaynaklardan araştırma yaptıklarını sosyal medyadan dini konularda bilgi edinmediklerini ifade etmişlerdir.

“Bir araştırma yapmak istediğimde daha güvenilir kaynaklara sormayı tercih ederim. Sosyal medyada gördüğüm bilgileri de başkalarına, büyüklerime ya da uzmanlara sorarım.” (K16, Erkek, Lise)

Bazı katılımcılar (K4 ve K15) ise sosyal medyadan bilgi edindiklerini ve ona güvendiklerini ifade etmişlerdir. Öte yandan katılımcılardan bazıları (K1 ve K7) dini konularda sosyal medyadan ziyade internetten araştırma yaptıklarını belirtmektedir. Araştırma yaparken güven duydukları ortamları tercih ettiğini ifade edenler de bulunmaktadır.

“Sözler köşkü gibi sayfaları takip ediyorum. Kaliteli bir sayfaysa yani güvenilir bir sayfaysa mavi tik diye bir şey var ona göre araştırma yapıyorum. Bu sayfalar çok fazla insana hitap ettiği için daha fazla güvenirim. Her gördüğüme inanmam ama belli bir araştırmayı sosyal medyada yaparım.” (K4, Erkek, Lise)

“Başka inançlara karşı olabildiğince bilgili ve açık olmaya gayret ediyorum. Bu nedenle sosyal medyada kendi inancım olan İslam dışında farklı inançlarla ilgili yapılan paylaşımlar ve bu inançlara sahip insanların düşünceleri benim ilgimi çekiyor. Agnostisizme sıcak bakıyorum çünkü benim inancım doğrultusunda da olduğu gibi evrenin bir yaratıcısı olduğu gerçeğini yok saymıyor. Bu kadar büyük bir evren ve her şeyin belli bir düzende işlemesi ancak bir yaratıcının varlığıyla açıklanabilir.” (K15, Kadın, Üniversite)

Katılımcılardan bazıları (K6 ve K18) sosyal medyada karşılaştıkları bilgilerin kendi dine bakış açıları üzerinde etkili olmadığını, herhangi bir çatışma yaşatmadığını ifade etmişlerdir.

2.6. Sosyal Medyada Dini Sorgulama

Sosyal medyada dinin sorgulanması konusunda; sorgulamadan rahatsız olunmadığı, mantıksal ve dikkatli sorgulama yapılması gerektiği ve sorgulamadan rahatsızlık duyulduğu görüşleri ortaya çıkmıştır. Katılımcılar bu kategoride yoğun olarak sorgulamadan rahatsız olmadıklarına dair ifadelerde bulunmuşlardır.

“Bu tarz paylaşımlarla çok fazla karşılaşmadım. İfade şekline göre değişiklik gösterebilir tabi ama rahatsız edeceğini pek düşünmüyorum. Bu tarz şeylerin sorgulanması normal ve hatta gerekli geliyor. İnsan sorular sora sora gelişir; sorduğu sorular üzerine düşünür, araştırır, cevaplar bulur.” (K14, Kadın, Üniversite)

“Hayır rahatsız olmuyorum. Bence yapmasalar sıkıntı. İnsanların hiç sorgulamaması demek her şeye körü körüne inanması demek. Mantık çok önemli, mantığın olmasa herkese inanırsın.” (K2, Kadın, Lise)

Katılımcılar dinin hassas bir konu olduğunu, sorgulamaların saygı ve hassasiyet çerçevesinde yapılması gerektiğini ifade etmişlerdir.

“Bence insanların bazı durumları düşünmesi sorgulaması çok normal ve zararsız bir durum ancak bazı insanların bunu aşırıya kaçırması doğru değil. Sorgulama belirli bir noktaya kadar yapılması yanlış olmayan bir şey bence.” (K7, Kadın, Lise)

Bazı katılımcılar ise sosyal medyadaki dini sorgulama söylemlerinden rahatsızlık duyduklarını ifade etmişlerdir.

“Evet, rahatsız oluyorum ve toplumun bu durumuna acıyorum. Çünkü sadece kendi mantıklarınca olan şeyleri kabul etmeye çalışıyorlar. İnsanın aklı her şeye yetmez.” (K16, Erkek, Lise)

2.7. Sosyal Medyada Din Üzerine İletişim

Sosyal medyada din üzerine iletişim kategorisi kapsamında; ahlaki ilkelere uymayan paylaşımlara tepki gösterildiği, alınan din eğitiminin yeterli görüldüğü ve din hakkında konuşulduğunda tepki ile karşılaşıldığına dair değerlendirmeler yapılmıştır. Katılımcıların çoğu ahlaki ilkelere ve inanca uymayan paylaşımlardan rahatsızlık duyduklarını ve bu tarz paylaşım yapan kişileri engellediklerini ifade etmişlerdir.

“Evet, uygun değilse engel atarım. Mesela benden farklı bir dine sahip olabilir. Ama belli bir çerçeve içinde değilse, hareketlerini onaylamıyorsam takip etmem.” (K1, Kadın, Lise)

Bazı katılımcılar ise bu durumu önemsemediklerini belirtmişlerdir. *“İnancıma ve ahlaki değerlerime çok aykırı değilse problem görmüyorum.”* (K17, Erkek, Lise)

Katılımcılar aldıkları dini eğitimin yeterli olduğunu ve kendilerini dini konularda yeterli gördüklerini belirtmişlerdir. *“Ben geliştikçe din konularıyla ilgili sorulara daha rahat cevap verebiliyorum.”* (K1, Kadın, Lise)

“Ben okulda ve ailemde aldığım dini eğitimin bu konuda yeterli olduğunu düşünüyorum. Tabi ki insanların yanlış düşüncelerine karşı tamamen doğru ve kesin bilgiler söyleyebilecek kadar bilgili olduğumu düşünüyorum ancak İslam dini açısından neyin doğru neyin yanlış olduğunu anlayabildiğimi düşünüyorum.” (K7, Kadın, Lise)

Katılımcıların bir kısmı aldıkları din eğitiminin yetersiz olduğunu belirtmişlerdir.

“Okullarda verilen dini eğitimler kesinlikle yetersiz bence. Aile konusunda her aile farklıdır benim ailem benim her sorumu cevaplayabilecek nitelikte olduğu için şanslıyım. Ama diğer insanlar için bu şans olmayabilir.” (K16, Erkek, Lise)

Bazı katılımcılar sosyal medyada din ile ilgili konularda fikirlerini belirttiklerinde tepkiyle karşılaştıklarını belirtmişlerdir.

“Bir kere olumsuz tepki aldım. Bir defa LGBT’nin yanlış olduğunu savunuyordum, bilimsel ve mantıklı şekilde açıkladım, o kişi yorumumu sildi, bana mantıklı bir açıklama yapamadı.” (K2, Kadın, Lise)

“Birkaç defa fikirlerimi ifade ettiğimde kabullenmeyen insanlar “Çomar” olarak adlandırdılar. Sosyal medyada dini savunan insanlara, küçümseyerek “Çomar” diyorlar. Ben de artık dini konularda kendimi ifade etmiyorum. Zaten yazarak insanları etkileyeceğimi düşünmüyorum.” (K4, Erkek, Lise)

Bazı katılımcılar ise sosyal medyada din konusunda tepkiyle karşılaşmadıklarından ve tartışmaya girmediklerinden bahsetmişlerdir.

“Çok olumsuz tepki almadım. Zaten yorumları çok önemsemiyorum. Kimseyle büyük tartışmalara girmiyorum. Herkesin fikirlerine saygı göstermeye çalışıyorum.” (K5, Erkek, Üniversite)

3. Sosyal Medyada Ahlak ve Değerler

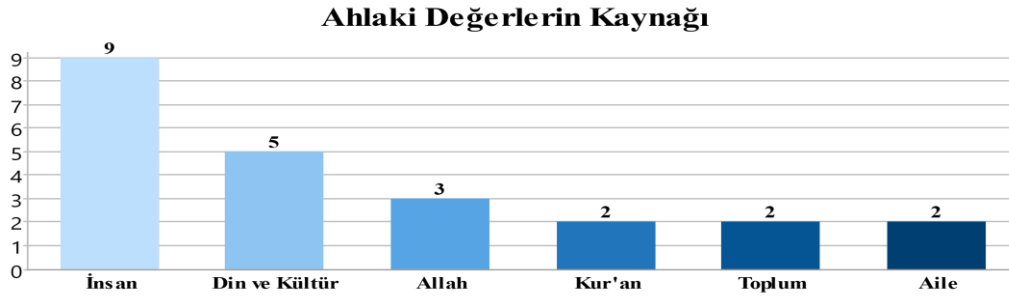
Araştırmanın üçüncü teması olan sosyal medyada ahlak ve değerler teması, katılımcı ifadeleri doğrultusunda 5 kategori altında toplanmıştır. Bu kategoriler; ahlaki değerlerin kaynağı, vazgeçilmez görülen değerler, sosyal medyada cinsiyetsizlik, sosyal medyada yardım faaliyetleri ve sosyal medyada lüks hayatları değerlendirmedir.



Şekil 5. Sosyal Medyada Ahlak ve Değerler Temasına Ait Hiyerarşik Kod Alt Kod Bölümler Modeli

3.1. Ahlaki Değerlerin Kaynağı

Ahlaki değerlerin kaynağı; insan, din ve kültür, Allah, Kur'an, toplum ve aile olmak üzere 6 şekilde ifade edilmiştir. Katılımcılar bu kategoride yoğun olarak ahlaki değerlerin kaynağı olarak insana vurgu yapmışlardır. Ahlaki değerlerin kaynağına dair görüşler Tablo 5'de açık olarak görülmektedir.



Tablo 5. Ahlaki Değerlerin Kaynağı

Ahlaki değerlerin kaynağını insan olarak tanımlayan bir katılımcı şu ifadeleri kullanmıştır:

“Ahlaki değerleri herkes kendi belirler. Benim ahlaki değerlerim saygı, sevgi, güzel konuşma yer alıyor ama bu bir başkasında yer almayabiliyor.” (K12, Erkek, Lise)

Bir katılımcı (K13, Erkek, Lise) ise bu görüşleri paylaşmamakta, kültür ve dinden kaynaklanan ahlaki değerleri kimsenin belirlememesi gerektiğini ifade etmektedir. Bununla birlikte ahlakın kaynağı olarak sadece Allah'ı gören katılımcılar da bulunmaktadır:

“Ahlaki değerleri Allah dışında kimsenin belirleyemeyeceğini düşünüyorum. İnsan aklının buna yeterli olmayacağını düşünüyorum. Evrensel ahlak kurallarını da Allah belirler.” (K2, Kadın, Lise)

Benzer şekilde Kuran'ı ahlakın kaynağı olarak tanımlayanlar da bulunmaktadır.

“Ahlaki değerlerin kaynağı Kur'an ve insanın doğru ve yanlış ayırt edebilmesi olmalıdır. Benim için vazgeçilmez değerlerim insanın kendisine yapılmasını istemeyeceği şeyleri başkasına yapmaması, her zaman karşısındaki insanın duygularını düşünerek konuşması, hakaret etmemesi; sadece kendini düşünmeden, çevresindeki kişileri, varlıkları dikkate alarak yaşaması gibi şeyler.” (K7, Kadın, Lise)

Ahlaki değerlerin kaynağına toplumu (K14) ya da aileyi (K5) yerleştirenler de bulunmaktadır. Bununla birlikte bu katılımcılar görüşlerini açıklarken dine de değinmişlerdir.

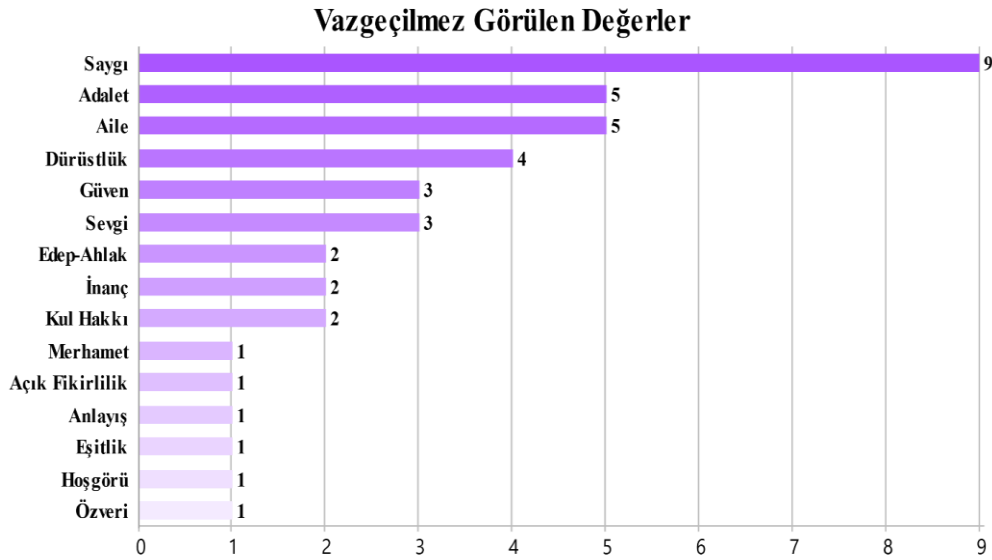
“Ahlaki değerlerin kaynağının toplum olduğunu düşünüyorum. Zaman zaman yanlış yöne doğru olan sapmalar ise dinî emirlerle düzeltilmiş.” (K14, Kadın, Üniversite)

“Ahlaki değerler aileden gelmeli. İnsanlar ahlaki değerleri önce inancından, sonra ailesinden alır. Aslında ilk önce kendinden alır. Kişinin kendisinde yoksa istediğin kadar ders ver.” (K5, Erkek, Üniversite)

3.2. Vazgeçilmez Görülen Değerler

Katılımcılar vazgeçilmez gördükleri değerleri farklı yorumlamışlardır. Katılımcılar bu kategoride yoğun olarak saygı değerinden bahsetmişlerdir. Ayrıca saygının yanı sıra adalet, aile, dürüstlük, güven, sevgi, edep-ahlak, kul hakkı, inanç, merhamet, açık fikirlilik, anlayış, eşitlik, hoşgörü, özveri vazgeçemeyecekleri değerler olarak ifade edilmiştir.

Tablo 6. Vazgeçilmez Görülen Değerler



“Benim vazgeçilmez olarak gördüğüm değerler "saygı" (fakat bu yalnızca insana yönelik değil içinde can taşıyan her varlığa yönelik olarak), "özveri" toplumu daha iyiye ulaştırmak ve kalkınmak için kişinin kendinden taviz verebilmesi, "adalet" saygı ve özveriyle sağlanacak iyileşmenin insan ve tüm canlılar için bir adalet düzeni içerisinde olması.” (K6, Kadın, Üniversite)

“Benim için vazgeçilmez olan değerler; ailem, saygı, sevgi, güven.” (K7, Kadın, Lise)

“Sözüne güvenilir olmak, kötü söz söylememek-iftirada bulunmamak, çevredekilere zarar vermemek, çalmamak, hakkına sahip çıkmak gibi. Vazgeçilemeyecek çok fazla değerimiz var.” (K14, Kadın, Üniversite)

“Vazgeçilmez gördüğüm değerler saygı, adalet, inanç ve merhamet.” (K17, Erkek, Lise)

“Benim için değişmez değerlerim saygı ve anlayış. Aynı zamanda dar görüşlü olmama durumu, her fikre açık olmak.” (K1, Kadın, Lise)

“Benim en vazgeçilemez ahlaki değerim hoşgörü ve saygı. Kişi başkalarına ve kendinden farklı olan insanlara karşı daima saygılı ve hoşgörülü olmalıdır.” (K15, Kadın, Üniversite)

3.3. Sosyal Medyada Cinsiyetsizlik

Sosyal medyada cinsiyetsizlik konusunu katılımcılar; cinsiyetsizliğe olumlu bakma ve saygı duyma, cinsiyetsizliğe karşı olma, toplumsal rol olarak görme, doğuştan gelen bir özellik olarak görme, proje olarak tanımlama ve bir kaçış olmak üzere 6 şekilde yorumlamışlardır. Katılımcılar bu kategoride yoğun olarak cinsiyetsizliğe olumlu baktıkları ve saygı duyduklarından bahsetmişlerdir.

“Bana bir zararı yoksa bana ve benim dinime saygılılarsa her türlü cinsiyete açığım. Bana zararı yoksa ben de zarar vermem. Saygılılarsa istediklerini yapabilirler. Onlar da insan istediklerini yapabilirler. Eşcinsel arkadaşım var. Gey arkadaşlarla daha rahat ve güvende hissediyorum. Gey oldukları için kızlarla ilgileri yok, abi gibi ilgileniyorlar.” (K3, Kadın, Lise)

“Biyolojik olarak kadın olarak doğup kendini erkek gibi hissedenleri (ya da tam tersi), toplumun etkisiyle ortaya çıkan bir durum olarak göremiyorum. Bu konular bizim için doğduğu cinsiyetle bağdaşan kişiler için kavraması güç gelebiliyor; hormonal/biyolojik farklılıklar olduğu için mi cinsiyetlerini farklı görüyorlar yoksa gözlemleyemediğimiz başka etkenler mi var tam olarak bilmiyorum. Fakat bu şekilde doğdukları cinsiyetten “farklı” hissediyorlarsa, bunun kendi tercihleri olmadığını, doğuştan geldiğini ve bu yüzden suçlanmamaları gerektiğini düşünüyorum.” (K14, Kadın, Üniversite)

Katılımcılardan cinsiyetin Allah tarafından insanlara fitri olarak verildiğini ifade edenler de bulunmaktadır. Ayrıca bu katılımcılar cinsiyetsizliğe karşı bir duruş sergilemektedirler.

“Toplum kadın ve erkekten oluşur, bu fitridir diye düşünüyorum. Cinsiyetsizliğe karşıyım.” (K5, Erkek, Üniversite)

“Biyolojik cinsiyetin varlığını inkâr edemeyiz. Biyolojik cinsiyet Allah tarafından bize fitri olarak verilen bir kimliktir.” (K15, Kadın, Üniversite)

“Allah vergisi olduğunu düşünüyorum. LGBT’yi desteklemiyorum, yanlış geliyor. Şahsen saygı da duymuyorum.” (K8, Erkek, Lise)

Bazı katılımcılar ise cinsiyetsizliği, Allah’ın değil insanların belirlediğini ve *“insanlığın kendi kendini soktuğu bir durum”* olduğunu ifade etmişlerdir. (K12, Erkek, Lise)

Katılımcılar insanın cinsel kimliğinin doğduğu andan itibaren belli olduğunu ancak toplumun bu kimliğe yön verdiğini ifade etmişlerdir. (K11, Erkek, Üniversite)

“İnsan doğası gereği kadın ve erkek olarak birbirinden farklıdır fakat toplum cinsiyetler üzerine farklı misyonlar yüklemiştir ve elbette bu adil bir durum oluşturmamıştır. Kadının doğası gereği maneviyatının güçlü olması acizlik gibi algılanırken erkeğin fiziksel gücü kadının muhtaç olduğu bir şeymiş gibi kabul edilmiştir. Halbuki toplum yapısını incelediğimizde anne sevgisiyle yetişen erkeklerin anne sevgisinden mahrum yetişenlerden çok daha konforlu ve iyi (ruhsal sağlık yönünden) bir hayat yaşadığını görmekteyiz. Öyleyse yalnızca kadınlar mı erkeklere ihtiyaç duyar yoksa bu durum her iki cinsiyet için de geçerli midir? Bence her iki cinsiyet içinde kesinlikle geçerlidir.” (K6, Kadın, Üniversite)

Katılımcılardan bazıları cinsiyetsizliği proje olarak tanımlamamış (K4, Erkek, Lise) ve kaçış olarak gördüklerini belirtmişlerdir.

“Tam olarak kesin bir fikrim yok ancak çoğu insanın farklı problemlerinden kaçıp da bu tarz kendini kabul ettirme odaklı farklılaşma algısı yaratma uğraşında olduğunu ve sağlıklı şeyler olmadığını düşünüyorum.” (K9, Erkek, Üniversite)

3.4. Sosyal Medyada Yardım Faaliyetleri

Sosyal medyada yardım faaliyetleri kategorisi; yardım faaliyetlerini yetersiz görme, farkındalık oluşturduğunu düşünme ve yardım faaliyetlerinin sosyal medya ile sınırlı kalmaması olmak üzere 3 şekilde ifade edilmiştir.

Katılımcılar sosyal medyada gerçekleştirilen yardımlaşma faaliyetlerini yetersiz bulduklarını ve yardımlaşma faaliyetleri ile ilgili toplumsal farkındalık oluşturulması gerektiğini ifade etmişlerdir.

“Benim vicdanımı rahatlatmasa da paylaşan kişilerin vicdanlarını rahatlatmalarını anlayabiliyorum. Sosyal medyanın tepkisini süreklilik bakımından yeterli görmüyorum.” (K13, Erkek, Lise)

Bazı katılımcılar ise sosyal medyada gerçekleştirilen yardım faaliyetlerinin farkındalık oluşturduğunu ve daha farklı insanlara ulaşmasına yardımcı olduğunu ifade etmişlerdir.

“Tam emin olmamakla birlikte sanırım biraz vicdanımı rahatlatıyor. Her zaman yeterli olmasa da sosyal medya tepkisi çok fazla iş başarabiliyor, ihtiyaç sahiplerine yardım edebilecek kişilere ulaşabiliyor.” (K14, Kadın, Üniversite)

“Bu tarz mağduriyet durumlarında insanların umursamadan hayatlarına devam etmemeleri ve sosyal medyada paylaşım yapmaları beni daha iyi hissettiriyor. Ve yüksek takipçisi olan hesapların bir yardım toplama durumunda destek olmaları da iyi bir durum.” (K18, Kadın, Üniversite)

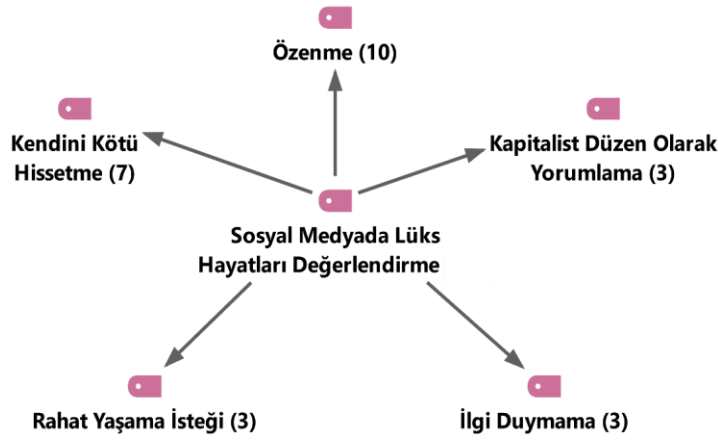
Katılımcılar sosyal medyada gerçekleşen yardım faaliyetlerini yetersiz bulmakla birlikte, çalışmaların bir yere varmadığını ifade etmişlerdir.

“Sosyal medyada tepki paylaşımları tamamen gereksiz bence. Tamam haberdar olmamızda işe yarıyor ama birçok insan çok umursuyormuş gibi görünmek için paylaşıyor ve normal yaşantısına devam ediyor. Gerçekten yardım etmek isteyen insanlar yardım yapar ve bunu söylemez bile bence.” (K16, Erkek, Lise)

Sosyal medyada yardım faaliyetlerini duyurmakla yetinmenin vicdani açıdan yeterli olmadığını da vurgulamışlardır.

“Hayır, yeterli görmüyorum. Sosyal medyada yardım faaliyetleri çok da fark yaratamaz. Paylaşımları beğenmekle vicdanım rahatlamaz.” (K17, Erkek, Lise)

3.5. Sosyal Medyada Lüks Hayatları Değerlendirme



Şekil 7. Sosyal Medyada Lüks Hayatları Değerlendirme Kategorisi Kod Alt Kod Modeli

Sosyal medyada lüks hayatları değerlendirme kategorisinde katılımcılar yoğun olarak özentili duyduklarından bahsetmişlerdir. Katılımcılar sosyal medyada gösterilen lüks yaşamlara bazen özendiklerini, “ben de zengin olsam” diye içlerinden geçirdiklerini ifade etmişlerdir.

“Zaman zaman insan özeniyor, “keşke ben de böyle bir hayat yaşayabilseydim” noktasına gelebiliyor. Tabi böyle bir hayata sahip olmadığını fark etmek insanı kötü hissettiriyor.” (K14, Kadın, Üniversite)

“Bazen “Of arabaya bak, bende de olsa!” diyorum. Lüks hayat tarzlarından bana uygun, ilgimi çeken bir şeyler olduğunda ben de içimden zengin olsaydım diye geçiriyorum.” (K17, Erkek, Lise)

Sosyal medya gençlerin duygu durumlarına etkilerde bulunmaktadır. Katılımcılar sahip olmadıkları bir hayatı sosyal medyada gördüklerinde kıskançlık yaşayabildiklerini ancak bu durumla mücadele ettiklerini ve kendilerini kötü hissettiklerini ifade etmişlerdir.

“İster istemez sahip olmak istediğim bir hayata sahip olan insanları görünce kıskanabiliyor ve kendimi kötü hissedebiliyorum. Ama bu hissimle kendi içimde başa çıkmaya gayret ediyorum.” (K15, Kadın, Üniversite)

“Bazı insanlar çok çalışıp yapınca o hak ediyor. Bazı insanlar lay lay lom yaparak bir şeyler paylaşıyor, birden fenomen oluyorlar. İnsan gerçekten bir kırgınlık hissediyor. İyi ben de okumayıp bunu yapayım, para kazanayım diye düşünebiliyorsun. İnsan o fenomenlere bakınca bende de olsa ben de istediklerimi yapardım, daha güzel olurdu diye düşünüyorum. İnsan böyle düşününce üzülüyor.” (K3, Kadın, Lise)

Katılımcılar sosyal medyada lüks yaşamları gördükçe rahat yaşama isteklerinin arttığını ve kendi durumlarıyla kıyasladıklarını ifade etmişlerdir.

“Tabi ki etkiliyor. Çok para harcıyorlar. Onların yaşıyla aramızda bir iki yaş var ve benim hayatım boyunca harcamayacağım kadar parayı birkaç günde harcıyorlar. Öyle harcasam mutlu olmam ama en azından elimde o kadar para olduğunu bilmek isterdim yani. Arkamda bir dayanağın olması gibi bir şey ya da daha rahat yaşamak.” (K2, Kadın, Lise)

Katılımcılardan sosyal medyada yapılan lüks paylaşımlardan etkilense de bu durumu anlamlandırmaya çalışanlar ve kapitalist düzenin bir parçası olduğunu ifade edenler de olmuştur.

“Etkileniyorum, bir haftada harcadıkları para benim bir ömürde harcamayacağım para olabiliyor ve bu insana çok sinir bozucu geliyor. Öyle yaşamayı neden istemeyeyim ki? Sonra kendime bakıp ben neden öyle olamıyorum diye düşünüp bu konuda isyan bile çıkarabilirim bence. Çünkü öbür insanların böyle yaşayıp bizim böyle yaşamamız zalimce. Kapitalizmin zalimliği.” (K1, Kadın, Lise)

Tablo 7. Katılımcı Profiline Göre Sosyal Medyada Lüks Hayatları Değerlendirme

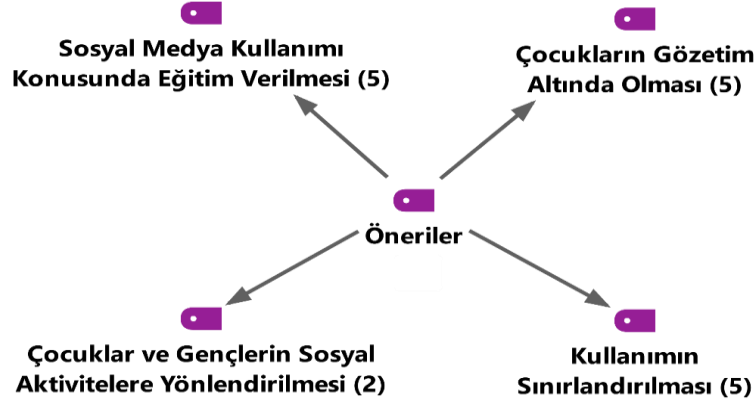
Kod Sistemi	K1	K2	K3	K4	K5	K6	K7	K8	K9	K10	K11	K12	K13	K14	K15	K16	K17	K18
▼ Sosyal Medyada Lüks Hayatları Değerlendirme																		
Özenme																		
Kendini Kötü Hissetme																		
Rahat Yaşama İsteği																		
İlgi Duymama																		
Kapitalist Düzen Olarak Yorumlama																		

Sosyal medyada lüks hayatları değerlendirme ile ilgili katılımcı görüşlerini incelediğimizde Tablo 7’de görüldüğü üzere katılımcılar benzer yoğunlukta yorumlarda bulunmuşlardır. Tabloyu incelediğimizde K14 (Kadın, Üniversite) kodlu katılımcının özenme ve kendini kötü hissetme kodları ile ilgili yoğun ifadelerde bulunduğu görülmektedir.

4. Öneriler

Araştırmanın son teması olan öneriler temasına ait kod alt kod bölümler modeli Şekil 8’de görülmektedir. Öneriler teması katılımcı ifadeleri doğrultusunda; çocukların gözetim altında olması, kullanımın sınırlandırılması, sosyal medya

kullanımı konusunda eğitim verilmesi ve çocuklar ve gençlerin sosyal aktivitelere yönlendirilmesi olmak üzere 4 kod ile ifade edilmiştir. Öneriler temasında katılımcılar çoğunlukla benzer önerilerde bulunmuşlardır.



Şekil 8. Öneriler Temasına Ait Kod Alt Kod Modeli

Katılımcılar çocuklar sosyal medya kullanırken mutlaka ailelerinin gözetimi altında olması ve çocukların sosyal medya kullanımına kısıtlama getirilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.

“Çocukların kesinlikle ebeveyn kontrolü altında sosyal medyada zaman geçirmelerini öneriyorum.” (K13, Erkek, Lise)

“Yaşa göre sosyal medyada bakılan şeylerin kısıtlanması gerektiğini düşünüyorum. Çocukların ellerinden telefonu alarak değil birkaç yazılım kullanılarak kötü içerikli, yaşa uygun olmayan şeyler kısıtlanmalıdır.” (K2, Kadın, Lise)

Ailenin çocuklarıyla kurması gereken iletişimin özelliklerine de değinilmiştir. Ailenin çocuklarıyla kuracağı sağlıklı ilişkinin sosyal medya konusundan atılacak en önemli adım olduğuna dikkat çekilmektedir.

“Sosyal medya ile ilgili yapılacak bir şey yokmuş gibi geliyor. Bence biraz ailenin tutumuyla alakalı. Çocuklar ve gençler çekinmeden ailelerine her şeyi sorabilmeli. Ki merak ettiği anda ilk gideceği yer ailesi olsun. Sosyal medyadan uzak dursunlar diye ailelerin kızmaları veya ceza vermeleri tamamen yanlış bence.” (K16, Erkek, Lise)

Katılımcılar sosyal medya konusunda çocuklara sosyal medyayı doğru şekilde kullanma eğitimi verilmesi gerekliliğini ifade etmişlerdir.

“Şayet küçük yaşta çocuklar sosyal medya kullanacaksa ona göre bir eğitim verilmeli. Bence devlet bu konuda eğitim verebilir. Ticari faaliyetler sosyal medyaya giriyorsa eğitimimiz neden girmesin? Ailelerin çoğunluğu, %90'ı sosyal medyada, neyin ne olduğunu görüyorlar. Ona göre uyarılarını yapabilir.” (K5, Erkek, Üniversite)

“Sosyal medyanın yaşamın önemli bir parçası olduğunu ve teknolojinin ilerlemesiyle bunun daha da önemli hale geleceğini düşünüyorum. Ben ve benim gibi gençlerin minimum zarar ve maksimum fayda ile sosyal medyayı kullanmasının gerektiğini düşünüyorum. Dolayısıyla bu konuda eğitimler verilmesi gerekmektedir.” (K6, Kadın, Üniversite)

Katılımcılar son olarak çocukların ve gençlerin sosyal aktivitelere yönlendirilmesini öneri olarak sunmuşlardır.

“Gençleri sosyal aktivitelere yönlendirilmeliler Spor, sanatla uğraşan kişilerin sosyal medyada fazla vakit geçirmeyeceklerini düşünüyorum.” (K4, Erkek, Lise)

“Sosyal medyanın zararlarından korumak için çocuklar sosyal aktivitelere, hobilere yönlendirilebilir.” (K7, Kadın, Lise)

DEĞERLENDİRME

Bu araştırma gençlerin sosyal medyaya günlük hayatlarının ciddi bir bölümünü ayırdıklarını ortaya koymuştur. Günde 2 ile 6 saat arasında değişen zaman dilimlerinde sosyal medya aktif olarak kullanılmaktadır. Araştırma gençlerin sosyal medya kullanımı zaman kontrolünde sıkıntı yaşadıklarını ortaya koymuştur. Hem kullanım yoğunluğu hem de amaçlar açısından lise ve üniversite öğrencileriyle yapılan diğer çalışmalarda da benzer sonuçlara ulaşılmıştır. Yapılan araştırmalarda öğrencilerin tamamına yakınının ya da tamamının sosyal medya kullandıkları ve çoğunun 4 saat üzerinde vakit ayırdıkları, araştırma katılımcılarının yarısından fazlasının bağımlı oldukları²⁷, sosyal medyada günde ortalama 1-3 saati²⁸, 2-4 saati²⁹, 2-4 saati (katılımcıların %53,8'i), 5-8 saati (katılımcıların %25'i)³⁰, 4 saati³¹, 6 saatten fazlasını³², ortalama 4 saat 15 dakika en fazla 15 saati³³ “zaman geçirmek” amacıyla sosyal medyada geçirdikleri belirlenmiştir. Lise öğrencileri için de benzer sonuçlara ulaşılmıştır. Lise öğrencilerinin % 40'ının sosyal medyaya günde 2 saatten fazla³⁴

²⁷ Ferya Karadayı, *Yeni Medya Bağlamında İnternet ve Sosyal Medya Bağımlılığı* (İstanbul: İstanbul Arel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 106.

²⁸ Z. Beril Akıncı Vural - Mikail Bat, “Yeni Bir İletişim Ortamı Olarak Sosyal Medya: Ege Üniversitesi İletişim Fakültesine Yönelik Bir Araştırma”, *Journal of Yaşar University* 20/5 (2010), 3361.

²⁹ Murat Hazar, “Sosyal Medya Bağımlılığı-Bir Alan Çalışması”, *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi* 32 (2011), 164.

³⁰ MAK Danışmanlık, “Türkiye Geneli Gençlik Araştırması” (Erişim 24 Kasım 2021).

³¹ Mehmet Fatih Çömlekçi - Oğuz Başol, “Gençlerin Sosyal Medya Kullanım Amaçları İle Sosyal Medya Bağımlılığı İlişkisinin İncelenmesi”, *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (30 Aralık 2019), 179.

³² Ömer İçirgin, *Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Medya Kullanım Alışkanlıkları ve Motivasyonları* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 80.

³³ Mehmet Tahir Karaboğa, “Üniversite Öğrencilerinin Bir Sosyalleşme Alanı Olarak Sosyal Medya Hakkındaki Görüşleri”, *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 14/3 (25 Aralık 2018), 923.

³⁴ Ayşe İnan Kılıç, “Lise Öğrencilerinin Manevi- İnsani Değerler Eğilimi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/2 (12 Aralık 2020), 818.

ortalama 3 saatini³⁵ ayırdığı ve araştırma katılımcılarının % 51,2'sinin yani yarıdan fazlasının eğlence/vakit geçirme amacıyla sosyal medyada yer aldığı³⁶, 14-17 yaşları arasındaki gençlerin en çok "instagram" kullandığı ve çoğunluğunun ortalama 4 yıldır sosyal medya kullandığı belirlenmiştir.³⁷ Lise düzeyinde akademik başarının etkilenmemesi için sosyal medya kullanımının 4,33 saati geçmemesi gerektiği vurgulanmaktadır.³⁸ Kullanım süresinin 5 saati geçmesi durumunda daha çok eğlence amaçlı kullanıma yöneldiği³⁹ belirlenmiştir. Ayrıca kullanım süresindeki artış arttıkça sosyal medyaya güven ve bağımlılık düzeyinde de artış görülmektedir.⁴⁰ Öte yandan yaş, eğitim ve kültür düzeyi ile sosyoekonomik durumun yükselmesiyle medyaya karşı olan güven azalmaktadır.⁴¹

Bu araştırma, sosyal medyada geçirilen zamanın çok da önemsenmediğini, gençlerin sosyal medyayı zaman kaybı yaşadığının bilincinde olarak kullandıklarını ortaya koymaktadır. Daha önce yapılan bazı araştırmalarda sosyal medyanın vakit aldığını ve bundan rahatsızlık duyduğunu ifade edenlerin oranı oldukça yüksek olarak (%47) ortaya konmuştur.⁴² Bu anlamda ortaya çıkan sonuçlara göre gençlerde bir dönüşümün gerçekleştiği ifade edilebilir. Bu araştırmada en çok Youtube ve Instagram'ın tercih edilmesi de⁴³ bu dönüşümün göstergelerinden biri olarak yorumlanabilir. Biçer ve Şener'in çalışmasında da aynı platformların tercih edildiği görülmektedir.⁴⁴ Bu platformlardan Instagram görsel odaklı tasarımıyla eğlenme ve vakit geçirmeyi ifade ederken, Twitter gündem takibini, Facebook sosyalleşmeyi ifade etmektedir.⁴⁵ Youtube ise bireylerin; sosyal etkileşim, ürün ve içerik tanıma/tanıtma,

-
- 35 Ceyda Ilgaz Büyükbaykal - Gülden Temel, "Kullanımlar ve Doyumlar Yaklaşımı Bağlamında Sosyal Medya Kullanımı ve Gençlik", *International Journal of Cultural and Social Studies (IntJCSS)* 5/2 (2019), 445.
- 36 İnan Kılıç, "Lise Öğrencilerinin Manevi- İnsani Değerler Eğilimi", 818.
- 37 Büyükbaykal - Temel, "Kullanımlar ve Doyumlar Yaklaşımı Bağlamında Sosyal Medya Kullanımı ve Gençlik", 445.
- 38 Muhammet Yorulmaz & Seher Yorulmaz, "Lise Öğrencilerinin Sosyal Ağ Sitelerini Kullanma Sürelerinin Akademik Başarılarına Etkisi", *Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi* 6/3 (2020), 35.
- 39 Somayyeh Radmard vd., "Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Medya Kullanım Amaçlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Uluslararası Eğitim Araştırmacıları Dergisi* 3/2 (2020), 190.
- 40 Mustafa İnce & Mevlut Can Koçak, "Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Medya Kullanım Alışkanlıkları: Necmettin Erbakan Üniversitesi Örneği", *Journal of Humanities and Tourism Research* 7/2 (01 Ocak 2017), 748.
- 41 Ali Arslan, "Medyanın Gücünün Sosyolojik Temelleri", *İş, Güç, Endüstri İlişkileri ve İnsan Kaynakları Dergisi* 6/2 (2014).
- 42 Hazar, "Sosyal Medya Bağımlılığı-Bir Alan Çalışması", 169.
- 43 Bkz. Tablo 2.
- 44 Serkan Biçer & Yeşim Şener, "Kullanımlar ve Doyumlar Yaklaşımı Bağlamında Üniversite Öğrencilerinin Youtube Kullanım Alışkanlıkları", *Selçuk İletişim* 13/2 (2020), 619.
- 45 Neda Üçer, "Kullanımlar Ve Doyumlar Yaklaşımı Bağlamında Gençlerin Sosyal Media Kullanımına Yönelik Niteliksel Bir Araştırma", *Global Media Journal: Turkish Edition* 6/12 (Spring 2016), 13.

bilgilenme/eğitim, eğlence ve kaçış motivasyonlarıyla kullanılmaktadır.⁴⁶ Bununla birlikte bilgilenmekle amaçlı kullanılsa da gençlerin bu platforma pasif izleyici olarak katıldıkları⁴⁷ ve serbest zamanların en yoğun değerlendirildiği etkinlik biçimi olarak sosyal medyanın pasif bir etkinlik kapsamında olduğu⁴⁸ vurgulanmalıdır.

Araştırmaya katılan gençlerin sosyal medyayı çoğunlukla eğlenme, boş vakit geçirme, gündemi takip amaçlarıyla kullandıkları belirlenmiştir ve bu durum literatürdeki araştırmalarla da uyum göstermektedir. İncelenen tüm araştırmalarda üniversite öğrencilerinin sosyal medyayı bilgi edinmek, eğlenmek ve “boş zaman değerlendirme” amaçlarıyla kullandıkları vurgulanmaktadır. Gençlerin %40,1'i okul ve iş dışında internette takılarak vakit harcamaktadır.⁴⁹ Gençler sosyal medyayı; iletişim, gündemi takip etme⁵⁰, haberleşme⁵¹, sosyal iletişim ve problem çözme⁵², rahatlama, iletişim ve boş zamanlarını değerlendirme⁵³ zaman geçirme ve sohbet etme⁵⁴, kültürlenme ve saygınlık ihtiyacını karşılama⁵⁵, özellikle ergenlik döneminde ergen güvensizliklerini hafifletmek için kendisi gibi olanlarla iletişim kurma⁵⁶ amaçlarıyla da kullanılmaktadırlar. We are Social 2021 araştırması da bu kullanım amaçlarına dikkat çekmektedir. İnternet kullanımının en temel sebepleri bilgi edinmek, arkadaş/aileyle iletişimde kalmak, gündemdeki olaylardan haberdar olmak, bir şeylerin nasıl yapıldığını araştırmak, video/film izlemek iken; sosyal medya en çok arkadaş/aileyle iletişimde kalmak, boş zaman doldurmak, haber okumak, komik ve eğlenceli içerik, ne konuşulduğunu görmek amacıyla ziyaret edilmektedir.⁵⁷ Gençlerle yapılan bir araştırma gençlerin haberleri en çok sosyal medyadan ve internet haber

⁴⁶ Biçer & Şener, “Kullanımlar ve Doyumlar Yaklaşımı Bağlamında Üniversite Öğrencilerinin Youtube Kullanım Alışkanlıkları”, 618.

⁴⁷ Erol İlhan & Adalet Görgülü Aydoğdu, “Youtube Kullanıcılarının Kullanım Motivasyonlarının İncelenmesi”, *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi* 7/2 (21 Ekim 2019), 1150.

⁴⁸ Aslıhan Kocaman-Karoğlu & Bilal Atasoy, “Sosyal Medya Kullanımı ile Serbest Zaman Tatmini Arasındaki İlişki”, *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, (31 Ağustos 2018), 836.

⁴⁹ MAK, “Türkiye Geneli Gençlik Araştırması”.

⁵⁰ Çömlekçi & Başol, “Gençlerin Sosyal Medya Kullanım Amaçları İle Sosyal Medya Bağımlılığı İlişkisinin İncelenmesi”, 180.

⁵¹ Hazar, “Sosyal Medya Bağımlılığı-Bir Alan Çalışması”, 165.

⁵² Radmard vd., “Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Medya Kullanım Amaçlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”, 190.

⁵³ İnce - Koçak, “Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Medya Kullanım Alışkanlıkları”, 748.

⁵⁴ Ali Yıldız - Fatih Demir, “Üniversite Öğrencilerinin İnternet ve Sosyal Medya Kullanım Amaçlarının Belirlenmesine Yönelik Bir Araştırma: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Örneği”, *Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Dergisi* 17/37 (28 Temmuz 2016), 27.

⁵⁵ Turan Şimşek, “Sosyal Medyada Mahremiyetin İfşası ‘Instagram Örneği’”, *Sosyolojik Düşün* 4/1 (2019), 21.

⁵⁶ Georgios Floros - Konstantinos Siomos, “The Relationship Between Optimal Parenting, Internet Addiction and Motives for Social Networking in Adolescence”, *Psychiatry Research* 209/3 (Ekim 2013), 531.

⁵⁷ We Are Social, “Digital 2021”.

portallerinden takip ettiğini göstermektedir. Öte yandan gençlerin yarısı telefonunu olmazsa olmaz bir ihtiyaç olarak görmektedir.⁵⁸

Bu araştırmada sosyal medya ortamındaki kişilere ve arkadaşlıklara güven duymama oranı oldukça yüksek çıkmıştır. Karaboğa'nın yaptığı bir araştırmada da benzer bulgulara ulaşılmıştır.⁵⁹ Araştırma katılımcıları sosyal medyadan arkadaş edinmemekte, sosyal çevrelerindeki arkadaşları ya da tanıdık/akrabalarıyla iletişim kurmak için sosyal medyayı kullanmaktadırlar. Bu durum bir araştırmada da ortaya koyulduğu gibi sosyal ağlarda en çok arkadaşlık kurulanların okul arkadaşları, arkadaşlar, aile ve iş arkadaşlarından oluştuğu⁶⁰ verisiyle uyum göstermektedir. Araştırmada fake hesap kullanımı oldukça yüksek çıkmıştır. Bu sonuç daha önce öğrencilerin %97'sinin⁶¹ sosyal ağları kendi ismi ile kullanmayı tercih ettikleri bulgusuyla karşılaştırıldığında oldukça manidar bulunmuştur.

Bu araştırma gençlerin sosyal medyada sunulan bilgilere ve dini bilgilere güven duymadığını ortaya koymuştur. Medyada din ile ilgili yanlış bilgilerin yer alması, medya mensuplarının dini bilgi yetersizliklerinden kaynaklandığı gibi, dini duygu ve düşüncelerin kasıtlı olarak çarpıtıldığı da görülmektedir. Bu tarz yayınlar medyaya karşı olan güveni sarsmaktadır.⁶² Bir araştırmada katılımcıların %62,7'sinin internetteki dini bilgilerin güvenilirliği hakkında olumsuz düşüncelere sahip olduğu ortaya konulmuştur.⁶³ We Are Social 2021 araştırmasına göre sosyal medyadaki bilgilere güven duymama yönündeki yaklaşımın dünya ortalaması %44'tür.⁶⁴ Üniversite öğrencileriyle yapılan bir araştırma da sosyal medya hem kişilere hem de bilgilere güven duyulmadığını⁶⁵ ortaya koymuştur. Bununla birlikte yapılan bazı araştırmalar gençlerin sosyal paylaşım ağlarında kolayca erişilebilen bilgilere daha fazla güvenmeye başladıklarını, bu durumun öğrenme ve araştırma yeteneklerini azalttığını, istenilen bilgi ve yazma becerilerinden yoksun oldukları için okulda düşük notlar aldıklarını göstermektedir.⁶⁶ Öğrencilerle yapılan bir araştırma katılımcıların

⁵⁸ MAK, "Türkiye Geneli Gençlik Araştırması".

⁵⁹ Karaboğa, "Üniversite Öğrencilerinin Bir Sosyalleşme Alanı Olarak Sosyal Medya Hakkındaki Görüşleri", 928.

⁶⁰ Hatice Budak, "Sosyal Medya İletişiminde Mahremiyetin Serüveni", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2018), 156.

⁶¹ Necla Tektaş, "Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Ağları Kullanımlarına Yönelik Bir Araştırma", *Journal Of History School* 7/XVII (01 Ocak 2014), 862.

⁶² Abdurrahman Güneş, "Medyanın Olumsuz Din Algısına Etkisi", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 28/1 (31 Ocak 2018), 210-213.

⁶³ Recep Vardi, "İnternette Yer Alan Dini İçerikli Bilginin Güvenilirliği", *Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (2013), 84.

⁶⁴ We Are Social, "Digital 2021".

⁶⁵ Karaboğa, "Üniversite Öğrencilerinin Bir Sosyalleşme Alanı Olarak Sosyal Medya Hakkındaki Görüşleri", 931.

⁶⁶ PL Rani - Metilda Buvanewari, "Social Networking Addiction among Adolescents", *Research on Humanities and Social Sciences* 7/17 (2017), 215-216.

yarısının önemli işlerini aksattığını ortaya koymuştur.⁶⁷ Bu araştırmanın bulguları bu açıdan farklılık göstermektedir. Nitel çalışma olması sebebiyle bu durumun genellenemeyeceği ancak bazı ipuçları sunduğu ifade edilmelidir.

Araştırmada sosyal medyadan bilgi edinme yönelimi de oldukça düşük bulunmuştur. Nitekim 2014 tarihli Türkiye’de Dini Hayat Araştırması’nda da internetten dini bilgi edinme oranı %4,8 gibi oldukça düşük bir yüzdeye sahiptir. Ancak 18-24 yaş dönemi için bu oran %9,4’e çıkmaktadır. O dönemde daha aktif olarak kullanılan televizyon, radyo, gazete ve dergi gibi geleneksel medya araçlarından yararlanma oranı ise %24 civarında bir yüzdeye sahiptir.⁶⁸ Bir başka araştırmaya göre dini konulardaki araştırmalarda internete ilk kaynak olarak müracaat edenler %16 oranındadır.⁶⁹ Günümüzde geleneksel medya araçlarından yararlanan kişilerin yeni medya araçlarını yani internet ve sosyal medyayı kullanmaya başladıklarına dikkat çekilmelidir. Dolayısıyla %4 olarak belirlenen düşük yüzdenin günümüzde daha yüksek bir orana tekabül edebileceği de göz ardı edilmemelidir. Nitekim Oyman’ın 30 yaş altındaki bireylerle yaptığı araştırma da sosyal medyadaki dini bilgilere güven duyulmadığı, dini konularda öncelikle kitaplara başvurulduğu tespit edilse de⁷⁰ başka bir araştırmada dini bilgi edinme kaynaklarının kitaplar, aile ve akraba çevresi ve internet olduğu, internetin geleneksel bilgi edinme kaynaklarıyla birlikte en çok başvurulan kaynaklar arasında yer aldığı⁷¹ belirlenmiştir. Kılıç ve Acar’ın üniversite öğrencilerinin içinde yer alan bilgilere güven duymamakla birlikte interneti en çok dini bilgi araştırmak için kullandıkları⁷² tespiti de oldukça dikkat çekicidir.

Sosyal medyada gündeme gelen pek çok dini konunun araştırmada yer alan katılımcıların gündemine girmediği tespit edilmiştir. İslam dininde ayrımcılık olduğu, Kur’an’ın günümüz dünyasına hitap etmediği, Allah’ın emir ve yasaklarla insanları sınırlandırdığı şeklindeki söylemlere katılımcıların büyük çoğunluğu katılmamışlardır. Bununla birlikte araştırmada yer alan gençler sosyal medyada dinin tartışılmasından da rahatsızlık duymamaktadır. Bu anlamda kendileriyle görüşülen gençlerin demokratik bir tavır ve hoşgörü değerini benimsedikleri ifade edilebilir. Ayrıca en çok benimsenen değer “saygı” olması da bu bakış açısıyla oldukça

⁶⁷ Ömer Şükrü Yusufoglu, “Boş Zaman Faaliyeti Olarak Akıllı Telefonlar ve Sosyal Yaşam Üzerine Etkileri: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma”, *Itobiad: Journal of the Human & Social Science Researches* 6/5 (Eylül 2017), 2424.

⁶⁸ DİB, *Türkiye’de Dini Hayat Araştırması*, 115.

⁶⁹ Gürses - İrk, “İnternet Kullanımı ve Ergenlerin Dini Gelişimleri Üzerine Bir Araştırma”, 125.

⁷⁰ Nihat Oyman, “Sosyal Medya Dindarlığı”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (15 Aralık 2016), 161.

⁷¹ Mustafa Temel vd., “İnternet Üzerinden Dini Bilgi Edinme Süreci ve Eleştirel Yeterlilikler: Erciyes Üniversitesi İletişim Fakültesi Öğrencileri Üzerine Ampirik Bir Değerlendirme”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/59 (2018), 1126.

⁷² Ünal Kılıç & Nihal Acar, “Sanal Dini İletişim Motivasyonları Üzerine Bir Alan Araştırması: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Öğrencileri”, *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi (MEDİAD)* 3/1 (2020), 13.

tutarlıdır. Ayrıca katılımcılar arasında cinsiyetsizliğe saygı duyma yönündeki yoğun kabul de bu tutumun bir yansıması olarak görülebilir. Cinsiyetsizlik konusunda görüşlerin alınması sosyal medyada ötekileştirmenin ardından en çok karşılaşılan durumlardan biri olması dolayısıyla idi.⁷³ Bu bağlamda cinsiyetsizliğe yönelik tutumun yorumlanmasında çok karşılaşılan bir olgu olmasının da etkisi olabileceği dikkate alınabilir. Gençlerle gerçekleştirilen bir araştırma gençlerin bu konuda kişisel bir tercih olduğu ve kimseyi ilgilendirmeyeceği şeklindeki görüşleri⁷⁴ bu araştırma benzer sonuçlara ulaşıldığını göstermektedir.

Araştırma katılımcılarının dini konular hakkında çoğunlukla sosyal medyada tartışmaya girmemesinin de oldukça dikkat çekici olduğu düşünülmektedir. Sodev'in yapmış olduğu araştırma sosyal medyada düşüncelerin ifade edilme oranının çok da yüksek olmadığını ortaya koymaktadır. Düşüncelerini tam olarak ifade edebildiğini belirtenler %23 civarındadır.⁷⁵ Gençlerle yapılan başka bir araştırma gençlerin yarısından fazlasının (%53,2) sosyal medyada düşüncelerini özgürce ifade edemediğini, üçte birinin ise (%31,5) kısmen ifade edebildiğini ortaya koymaktadır.⁷⁶ Çetin, gençlerin dini kimliklerini yeni medya ortamlarında yansıtmada çekingen davrandıkları sonucuna ulaşmıştır.⁷⁷ Bu araştırma da katılımcı gençlerin sosyal medyada dinle ilgili konularda çok fazla fikir beyan etmediklerini göstermiştir.

Katılımcıların çoğunluğunun değerlerin kaynağına insanı yerleştirmiş olması oldukça dikkat çekici bir bulgudur. Bu anlamda kaynağını dinden alan değer kaynağı yaklaşımının talep görmediği ifade edilebilir. Bu çalışmada değerlerle ilgili olarak yardımseverlik vurgusu ve hayvanlara duyarlılık hissi dikkat çekmektedir. Değerler konusunda ortaokul öğrencileriyle Ayaydın ve Yıldız Ayaydın tarafından yapılan bir çalışmada da sosyal medyada özgürlük, mutluluk, sevgi, vatanseverlik, kültürel duyarlılık, hayvanlar konusunda duyarlılığın arttığı⁷⁸ tespit edilmiştir. Ayrıca çalışmada saygı, adalet ve aile en çok vurgulanan değerler olmuştur. Karaduman'ın çalışmasında sosyal medyada yansıtıldığı düşünülen değerler "dayanışma", "yardımseverlik" ve "duyarlılık" olarak ifade edilmiştir. En çok ihmal edildiği düşünülen değerler ise "saygı", "özel yaşamın gizliliği", "tarafsızlık", "sabırlı olma" ve

⁷³ Mevlüt Can Koçak vd., "Toplumsal Yaşamda ve Sosyal Medyada Kötülüğün Konumlandırılması: Konya Örneği", *Journal of Humanities and Tourism Research* 10/4 (01 Ocak 2020), 771.

⁷⁴ Sosyal Ekonomik ve Kültürel Araştırmalar Merkezi (SEKAM), *Türkiye'de Gençlik Gençliğin Özellikleri, Sorunları, Kimlikleri Ve Beklentileri* (İstanbul: SEKAM Yayınları, 2016), 61.

⁷⁵ Sosyal Demokrasi Vakfı (Sodev), "Türkiye'nin Gençliği Araştırması Raporu", (Erişim 25 Kasım 2021).

⁷⁶ MAK, "Türkiye Geneli Gençlik Araştırması".

⁷⁷ Nida Sümeyya Çetin, "Gençlerin Dini Kimliğinde Medya Etkisi: İnönü Üniversitesi İletişim Fakültesi ve İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma", *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi (MEDİAD)* 4/1 (03 Haziran 2021), 149.

⁷⁸ Yakup Ayaydın & Hatice YILDIZ Ayaydın, "Sosyal Medyanın Değer Oluşturma Sürecindeki Rolünün Öğrenci Görüşleriyle İncelenmesi", *Değerler Eğitimi Dergisi* 16/35 (2018), 58.

“etik değerler” dir.⁷⁹ Bu araştırmada bireyler tarafından benimsenen değerler, başta saygı olmak üzere adalet, aile, dürüstlük, güven, sevgi, edep-ahlak, kul hakkı, inanç, merhamet, açık fikirlilik, anlayış, eşitlik, hoşgörü, özveri olarak aktarılmıştır.

Gençlerle yapılan bir araştırmada gençlerin %86 gibi yüksek bir kısmının iyi para kazanabilecekleri bir işte çalışmayı önemsedikleri görülmüştür.⁸⁰ Lise öğrencileriyle yapılan bir araştırma öğrenciler sanal ortamda yaşanan hayatlara özindiklerini⁸¹ ortaya koymaktadır. Ayrıca gençlik, din ve değer konularını ele alan makalelerin incelendiği bir çalışmada gençlerin dijital ortamda karşılaştıkları yaşam tarzlarını kendi yaşamlarıyla kıyasladıkları ve ikilemler yaşadıkları değerlendirilmiştir.⁸² Bu sonuçlara benzer şekilde bu araştırmada da gençlerin neredeyse tamamının lüks yaşamların sosyal medyada sunulmasından etkilendiği bulgulanmıştır. Ayrıca araştırmada ortaya çıkan bu durum, Sayar ve Yalaz’ın tespitleriyle uyum göstermektedir. Hayat tarzlarını kıyaslayan gençlerde kıskançlık, kin, nefret gibi duygular oluşabilmektedir. Araştırmaya katılan gençler için bu yönde bir tespit bulgulanmasa da bu doğrultuda ortaya çıkabilecek muhtemel sonuçları zaman gösterecektir. Bu bağlamda sosyal medyada geçirilen süre önem kazanmaktadır. Çalışma kapsamında ele alınan ahlak teması bağlamında sosyal medyanın/bağımlılığının gençleri ahlaki kayıtsızlığa⁸³ yöneltip yöneltmediğine yönelik veri alınmamıştır. Ayrıca gençlerle yapılan araştırmalar gençlerin yarısından fazlasının mutsuz olduğunu ve mutlu olmak için öncelikle sahip olunması gerekenler sıralamasının en üstünde paranın yer aldığını ortaya koymaktadır. Para, Statü-Kariyer ve Saygınlık gençlerin en az yarısının sahip olmayı istedikleri niteliklerdir.⁸⁴ Bu durumun ortaya çıkmasında sosyal medyanın ve bu ortamda sunulan lüks yaşamların olası etkileri dikkate alınmalıdır. Ancak bu durum genellenebilir bir sonuç değildir, gençlerle yapılan başka bir araştırmada yüksek çoğunluğun (%82,2) mutlu olduğu sonucuna ulaşılmıştır.⁸⁵

Ailelerin çocuklarının sosyal medya kullanımına müdahalede bulunmadıkları bulgusu oldukça dikkat çekicidir. Bu çalışmanın sonucuyla uyumlu olmasa da gençlerin aileleriyle en çok çatışma yaşadıkları konunun bilgisayar/telefon/internet kullanımı olduğuna⁸⁶ da dikkat çekilmelidir. Yapılan araştırmalara göre sorunlu anne-geç ilişkileri, gençlerin daha sonra çevrimiçi iletişimi tercih etmeleri ve çevrimiçi

⁷⁹ Hıdır Karaduman vd., “Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarına Göre Sosyal Medyada Değerler”, *Turkish Online Journal of Qualitative Inquiry* 8/2 (23 Nisan 2017), 258.

⁸⁰ Habitat Derneği, *Türkiye’de Gençlerin İyi Olma Hali Araştırması Özet Bulgular*, 21.

⁸¹ Gürses & İrk, “İnternet Kullanımı ve Ergenlerin Dini Gelişimleri Üzerine Bir Araştırma”, 120.

⁸² Fatma Kurttekin, “Bilişim Çağında ‘Gençlik, Din ve Değer’ Konularını Ele Alan Makaleler Üzerine Bir İnceleme”, *Eskiye* 45 (20 Eylül 2021), 791.

⁸³ Hızır Hacikeleşoğlu, “Ergenlerde Sosyal Medya Bağımlılığı, Dindarlık ve Ahlaki Kayıtsızlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (2021), 901.

⁸⁴ MAK, “Türkiye Geneli Gençlik Araştırması”.

⁸⁵ SEKAM, *Türkiye’de Gençlik Gençliğin Özellikleri, Sorunları, Kimlikleri Ve Beklentileri*, 165.

⁸⁶ MAK, “Türkiye Geneli Gençlik Araştırması”.

tanıştığı biriyle arkadaşlık kurma olasılığını yükseltmektedir.⁸⁷ Ergenlerin çevrimiçi bağlılığı, çevrimdışı iletişim ve sosyalleşmenin bir uzantısıdır.⁸⁸ Ebeveynlerin çocuklarına rehberlik etme konusundaki bilgi eksikliği ve başarısızlığı, sosyal medya bağımlılığına yönelten başlıca nedenlerdendir, ayrıca sosyal medyada geçirilen süre arttıkça bağımlılık düzeyi artmaktadır.⁸⁹ Çalışmada sunulan öneriler genç-sosyal medya ilişkisi konusunda ailenin önemine dikkat çekmektedir. Ayrıca sosyal medyanın doğru ve etkili kullanımı konusunda verilecek bir eğitim de önerilmektedir.

ÖNERİLER

Bu çalışma verileri doğrultusunda aşağıdaki öneriler sunulmaktadır:

- Gençlere sosyal medya okuryazarlığı yetisi kazandırılmalıdır.
- Gençlere sosyal medya konusunda öz düzenleme ve zaman yönetimine yönelik eğitimler verilmelidir.
- Ailelere çocuklarının sosyal medyayı bilinçli kullanmalarına yardımcı olmalarını sağlayacak rehberlik eğitimleri düzenlenmelidir.
- Gençlerin sosyal medyada takip ettikleri uygulamalar gözlenmeli ve karşılaştıkları olumlu ya da olumsuz durumlar hakkında bilgilendirmeler yapılmalıdır.
- Okullarda DKAB derslerinde sosyal medyanın doğru kullanımı ile ilgili bilgilendirmeler yapılmalıdır.
- Gençlere DKAB derslerinde kaynağı belli olmayan veya konunun uzmanı olmayan kişilerin dinî konulardaki söylemlerine itibar edilmemesi gerektiği anlatılmalıdır.
- Benzer çalışmalar farklı yaş gruplarıyla, farklı dünya görüşlerinden bireylerle ve farklı kültürel çevrelerdeki kişilerle gerçekleştirilebilir.
- Bu araştırma konusu için yöntem çeşitlemesi yapılabilir.
- Sosyal medyada ahlak konusu özelinde çalışma yapılabilir.
- Sosyal medyada değerler konusu özelinde çalışma yapılabilir.
- Sosyal medyada din okuryazarlığı konusunda çalışmalar yapılabilir.

KAYNAKÇA

Aksoy, Melike & Faiz, Emel. "Pazarlama Aracı Olarak Sosyal Medya Kullanımının Online Satışlar Üzerindeki Rolü: Muhafazakar Giyim Sektörü Örneği". *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 3/5 (2018), 62-81.

⁸⁷ David E. Szewdo vd., "Qualities of Peer Relations on Social Networking Websites: Predictions From Negative Mother-Teen Interactions", *Journal of Research on Adolescence* 21/3 (2011), 595.

⁸⁸ Floros - Siomos, "The Relationship Between Optimal Parenting, Internet Addiction and Motives for Social Networking in Adolescence", 529.

⁸⁹ Ali Murat Kırık vd., "A Quantitative Research on the Level of Social Media Addiction among Young People in Turkey", *International Journal of Science Culture and Sport* 3/13 (01 Ocak 2015), 108.

- Ali Murat Kırık vd. "A Quantitative Research on the Level of Social Media Addiction among Young People in Turkey". *International Journal of Science Culture and Sport* 3/13 (01 Ocak 2015), 108-122. <https://doi.org/10.14486/IntJSCS444>
- Armaner, Neda. *Din Psikolojisine Giriş*. Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1980.
- Arslan, Ali. "Medyanın Gücünün Sosyolojik Temelleri". *İş, Güç, Endüstri İlişkileri ve İnsan Kaynakları Dergisi* 6/2 (2014). <http://www.isguc.org/?p=article&id=214&cilt=6&sayi=2&yil=2004>
- Ayaydın, Yakup & Ayaydın, Hatice YILDIZ. "Sosyal Medyanın Değer Oluşturma Sürecindeki Rolünün Öğrenci Görüşleriyle İncelenmesi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 16/35 (2018), 57-89.
- Bıçer, Serkan & Şener, Yeşim. "Kullanımlar ve Doyumlar Yaklaşımı Bağlamında Üniversite Öğrencilerinin Youtube Kullanım Alışkanlıkları". *Selçuk İletişim* 13/2 (2020), 589-627.
- Budak, Hatice. "Sosyal Medya İletişiminde Mahremiyetin Serüveni". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2018), 146-170.
- Büyükbaykal, Ceyda Ilgaz & Temel, Gülden. "Kullanımlar ve Doyumlar Yaklaşımı Bağlamında Sosyal Medya Kullanımı ve Gençlik". *International Journal of Cultural and Social Studies* (IntJCSS) 5/2 (2019), 434-447.
- Can Koçak, Mevlüt vd. "Toplumsal Yaşamda ve Sosyal Medyada Kötülüğün Konumlandırılması: Konya Örneği". *Journal of Humanities and Tourism Research* 10/4 (01 Ocak 2020), 762-774. <https://doi.org/10.14230/johut887>
- Çalış Duman, Meral & Aksoğan, Mustafa. "Sosyal Medya ve Akademik Başarı: İnönü Üniversitesi Öğrencileri Üzerinde Bir Alan Araştırması". *Social Sciences Studies Journal* 4/18 (2018), 1624-1638.
- Çetin, Nida Sümeyya. "Gençlerin Dini Kimliğinde Medya Etkisi: İnönü Üniversitesi İletişim Fakültesi ve İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma". *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* (MEDİAD) 4/1 (03 Haziran 2021), 137-152. <https://doi.org/10.47951/mediad.922886>
- Çömlekçi, Mehmet Fatih & Başol, Oğuz. "Gençlerin Sosyal Medya Kullanım Amaçları İle Sosyal Medya Bağımlılığı İlişkinin İncelenmesi". *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 173-188. <https://doi.org/10.18026/cbayarsos.525652>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. Türkiye'de Dini Hayat Araştırması. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014. http://www.ceidizleme.org/ekutuphaneresim/dosya/914_1.pdf
- Drahošová, Martina & Balco, Peter. "The analysis of advantages and disadvantages of use of social media in European Union". *Procedia Computer Science* 109 (2017).
- Floros, Georgios & Siomos, Konstantinos. "The Relationship Between Optimal Parenting, Internet Addiction and Motives for Social Networking in

- Adolescence". *Psychiatry Research* 209/3 (Ekim 2013), 529-534. <https://doi.org/10.1016/j.psychres.2013.01.010>
- Levent Eraslan Wordpress. "Gençlik ve Sosyal Medya Araştırma Raporu Yönetici Özeti". Erişim 02 Kasım 2021. <https://leventeraslan.files.wordpress.com/2015/09/genclik-sosyalmedyayonetici-ozeti.pdf>
- Gündüz, Muhammed Muhdi. "Gelişim Özellikleri Doğrultusunda Gençliğin Din Eğitimi". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmaları Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)* 12/4 (30 Aralık 2020), 1092-1117. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.737971>
- Güneş, Abdurrahman. "Medyanın Olumsuz Din Algısına Etkisi". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 28/1 (31 Ocak 2018), 203-216. <https://doi.org/10.18069/firatsbed.387896>
- Gürses, İbrahim & İrk, Esra. "İnternet Kullanımı ve Ergenlerin Dini Gelişimleri Üzerine Bir Araştırma". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (2018), 109-135.
- Habitat Derneği. Türkiye'de Gençlerin İyi Olma Hali Araştırması Özet Bulgular. Erişim 24 Kasım 2020. <https://habitatdernegi.org/wp-content/uploads/genclerin-iyi-olma-hali-arastirmasi-3-rapor-ozeti.pdf>
- Hacıkeleşoğlu, Hızır. "Ergenlerde Sosyal Medya Bağımlılığı, Dindarlık ve Ahlaki Kayıtsızlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (2021), 877-907.
- Hazar, Murat. "Sosyal Medya Bağımlılığı-Bir Alan Çalışması". *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi* 32 (2011), 151-175.
- Hou, Yubo vd. "Social Media Addiction: Its İmpact, Mediation, and İntervention". *Cyberpsychology: Journal of Psychosocial Research on Cyberspace* 13/1 (2019), 1-17.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- İçirgin, Ömer. *Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Medya Kullanım Alışkanlıkları ve Motivasyonları*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018. <https://toad.halileksi.net/sites/default/files/pdf/universite-ogrencilerinin-sosyal-medya-kullanim-aliskanliklari-ve-motivasyon-olcegi-toad.pdf>
- İlhan, Erol & Aydoğdu, Adalet Görgülü. "Youtube Kullanıcılarının Kullanım Motivasyonlarının İncelenmesi". *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi* 7/2 (21 Ekim 2019), 1130-1153. <https://doi.org/10.19145/e-gifder.570677>

- İnan Kılıç, Ayşe. "Lise Öğrencilerinin Manevi- İnsani Değerler Eğilimi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/2 (12 Aralık 2020), 807-831. <https://doi.org/10.18505/cuid.765415>
- İnce, Mustafa & Koçak, Mevlut Can. "Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Medya Kullanım Alışkanlıkları: Necmettin Erbakan Üniversitesi Örneği". *Journal of Humanities and Tourism Research* 7/2 (01 Ocak 2017), 736-749. <https://doi.org/10.14230/joiss430>
- Kamiloğlu, Fatma & Yurttaş, Özge. "Sosyal Medyanın Bilgi Edinme ve Kişisel Gelişim Sürecine Katkısı ve Lise Öğrencileri Üzerine Bir Alan Çalışması". *Galatasaray Üniversitesi İletişim Dergisi* 0/21 (02 Aralık 2014), 129-150. <https://doi.org/10.16878/gsuilet.96678>
- Kara, Bayram Kaan. *Bireylerin Kendini Gerçekleştirmesinde Sosyal Medyanın Rolü: Bir Alan Araştırması*. İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Karaboğa, Mehmet Tahir. "Üniversite Öğrencilerinin Bir Sosyalleşme Alanı Olarak Sosyal Medya Hakkındaki Görüşleri". *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 14/3 (25 Aralık 2018), 912-936. <https://doi.org/10.17860/mersinefd.475515>
- Karadayı, Ferya. *Yeni Medya Bağlamında İnternet ve Sosyal Medya Bağımlılığı*. İstanbul: İstanbul Arel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Karaduman, Hıdır vd. "Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarına Göre Sosyal Medyada Değerler". *Turkish Online Journal of Qualitative Inquiry* 8/2 (23 Nisan 2017), 250-271. <https://doi.org/10.17569/tojqi.266028>
- Kılıç, Ünal & Acar, Nihal. "Sanal Dini İletişim Motivasyonları Üzerine Bir Alan Araştırması: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Öğrencileri". *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi (MEDİAD)* 3/1 (2020), 5-22.
- Kocaman-Karoğlu, Ashıhan & Atasoy, Bilal. "Sosyal Medya Kullanımı ile Serbest Zaman Tatmini Arasındaki İlişki". *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 826-839. <https://doi.org/10.17860/mersinefd.330525>
- Kurttekin, Fatma. "Bilişim Çağında 'Gençlik, Din ve Değer' Konularını Ele Alan Makaleler Üzerine Bir İnceleme". *Eskiyeni* 45 (20 Eylül 2021), 781-795. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.937521>
- MAK, MAK Danışmanlık ve Yeditepe Üniversitesi. *Türkiye Geneli Gençlik Araştırması*. Erişim 24 Kasım 2021. <https://www.makdanismanlik.org/mak-danismanlik-genclik-arastirmasi/>
- Obar, Jonathan A. & Wildman, Steven S. "Social media definition and the governance challenge: An introduction to the special issue." *Telecommunications policy*, 39/9 (2015), 745-750.

- Oyman, Nihat. "Sosyal Medya Dindarlığı". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (15 Aralık 2016), 125-167.
- Patton, Michael Quinn. *Nitel Araştırma Ve Değerlendirme Yöntemleri*. çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir. Ankara: Pegem Akademi, 2. Baskı., 2018.
- Radmard, Somayyeh vd. "Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Medya Kullanım Amaçlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Uluslararası Eğitim Araştırmacıları Dergisi* 3/2 (2020), 171-198.
- Rani, PL - Buvaneswari, Mettilda. "Social Networking Addiction among Adolescents". *Research on Humanities and Social Sciences* 7/17 (2017), 214-218.
- SEKAM, Sosyal Ekonomik ve Kültürel Araştırmalar Merkezi. Türkiye'de Gençlik Gençliğin Özellikleri, Sorunları, Kimlikleri Ve Beklentileri. Ankara: SEKAM Yayınları, 2016. <http://sekam.com.tr/images/resimler/turkiyedegeclik2016.pdf>
- Sodev, Sosyal Demokrasi Vakfı. Türkiye'nin Gençliği Araştırması Raporu. Erişim 25 Kasım 2021. http://sodev.org.tr/wp-content/uploads/2020/05/detayli_rapor.pdf
- Solmaz, Bünyamin - Şahin, Adem. "Ergenlerde Dindarlık ve Sosyal Benlik". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 12/2 (2012), 145-158.
- Szwedo, David E. vd. "Qualities of Peer Relations on Social Networking Websites: Predictions From Negative Mother-Teen Interactions". *Journal of Research on Adolescence* 21/3 (2011), 595-607. <https://doi.org/10.1111/j.1532-7795.2010.00692.x>
- Şimşek, Turan. "Sosyal Medyada Mahremiyetin İfşası 'Instagram Örneği'". *Sosyolojik Düşün* 4/1 (2019), 10-24.
- Tektaş, Necla. "Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Ağları Kullanımlarına Yönelik Bir Araştırma". *Journal Of History School* 7/XVII (01 Ocak 2014), 851-870. <https://doi.org/10.14225/Joh474>
- Temel, Mustafa vd. "İnternet Üzerinden Dini Bilgi Edinme Süreci ve Eleştirel Yeterlilikler: Erciyes Üniversitesi İletişim Fakültesi Öğrencileri Üzerine Ampirik Bir Değerlendirme". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/59 (2018), 1121-1130.
- Turanalp, Muhammed Fatih. "İnternetin Ergenlere Olumsuz Etkileri Üzerine Din Eğitimi Temelli Bir Yaklaşım". *Marife* 16/1 (2016), 111-131.
- Üçer, Neda. "Kullanımlar Ve Doyumlar Yaklaşımı Bağlamında Gençlerin Sosyal Media Kullanımına Yönelik Niteliksel Bir Araştırma". *Global Media Journal: Turkish Edition* 6/12 (Spring 2016), 1-26.
- Vardi, Recep. "İnternette Yer Alan Dini İçerikli Bilginin Güvenilirliği". *Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (2013), 79-87.

- Vural, Z Beril Akıncı & Bat, Mikail. "Yeni Bir İletişim Ortamı Olarak Sosyal Medya: Ege Üniversitesi İletişim Fakültesine Yönelik Bir Araştırma". *Journal of Yaşar University* 20/5 (2010), 3348-3382.
- Yıldırım, Ali & Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 11. Baskı., 2018.
- Yıldız, Ali & Demir, Fatih. "Üniversite Öğrencilerinin İnternet ve Sosyal Medya Kullanım Amaçlarının Belirlenmesine Yönelik Bir Araştırma: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Örneği". *Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Dergisi* 17/37 (28 Temmuz 2016), 18-36.
- Yorulmaz, Muhammet & Yorulmaz, Seher. "Lise Öğrencilerinin Sosyal Ağ Sitelerini Kullanma Sürelerinin Akademik Başarılarına Etkisi". *Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi* 6/3 (2020), 27-39.
- Yusufoğlu, Ömer Şükrü. "Boş Zaman Faaliyeti Olarak Akıllı Telefonlar ve Sosyal Yaşam Üzerine Etkileri: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma". *Itobiad: Journal of the Human & Social Science Researches* 6/5 (Eylül 2017), 2414-2434.
- We Are Social. "Digital 2021". Erişim 04 Ekim 2021. <https://wearesocial.com/blog/2021/07/digital-2021-i-dati-di-luglio>

EK

Şekil 9. Kod Bulutu





e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Güz/Autumn, 2021, 8 (2), 1107-1140

MUÂZ B. CEBEL VE EĞİTİMCİLİĞİ

Muadh b. Jabal And His Understanding of Education

Yunus Emre SAYAN

Dr. Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı, Selçuklu Mahmut Sami Ramazanoğlu AİHL,
Konya, Türkiye. ysayan@gmail.com 0000-0002-1653-335X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received:	02/09/2021
Kabul Tarihi / Accepted:	09/12/2021
Yayın Tarihi / Published:	30/12/2021
Cilt / Volume:	8
Sayı / Issue:	2
Sayfa/ Pages:	1107-1140

Atıf / Cite as: Sayan, Yunus Emre. “ Muâz b. Cebel ve Eğitimsiciliği ” [Muadh b. Jabal And His Understanding of Education]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/2 (2021), 1107-1140.

Doi No: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.994157>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar/lar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author/s declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (2) 2021: 1107-1140

MUÂZ B. CEBEL VE EĞİTİMCİLİĞİ*

Yunus Emre SAYAN**

Öz

Rahmân'ın son elçisinin eğitiminden geçen sahâbîler, İslâm mirasını aktarmaları yanında pek çok alanda ortaya koydukları özel gayretlerle de öne çıkmışlardır. Sahâbîlerin din eğitim-öğretimi alanında ortaya koydukları tecrübeden faydalanmak, çağın her dönemindeki Din Eğitimi için farklı açılımlar kazandırabilir. Pek çok ilmi sahada adından söz ettirmesi yanında Muâz b. Cebel, özellikle din eğitim-öğretim alanında başarılı uygulamaları, manevi rehberliği ile öne çıkan sahâbîlerden biri olmuştur. Dokümantasyon yöntemi ile hazırlanan bu çalışmada Muâz b. Cebel'in, kısa ömrüne rağmen Ashab-ı Suffe'nin seçkin öğretmen sahâbîleri arasına girmesi, başarılı ve iyi bir eğitimci olmasının kodları, eğitimci özellikleri, Din Eğitimi noktasında uyguladığı metotlar, öncü ve örnek uygulamalar, stratejiler ana hatlarıyla ele alınmıştır. Yapılan inceleme sonrası, Muâz b. Cebel'in, Din Eğitimi konusunda, önemli çalışmalara imza attığı, günümüz din eğitimcilerine önemli örneklikleri olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Sahâbî, Öğretim Metodu, Manevi Eğitim-Öğretim Stratejileri.

Muadh b. Jabal And His Understanding of Education

Abstract

Şahâbîs, who passed the education of the last envoy of the Rahman, came to the fore with their special efforts in many areas, as well as conveying their Islamic heritage. Benefiting from the experience of the Şahâbîs in the field of religious education can provide different perspectives for Religious Educators of all ages. Muadh b. Cebel has been one of the Şahâbîs that stand out with their successful practices and spiritual guidance, especially in the field of religious education. In this study prepared with the documentation method, despite the short life of Muadh, the fact that he was among the distinguished teachers of the Şahâbîs, the codes of being a successful and good educator, his educationalist characteristics, the methods he applied at the point of Religious Education, pioneering and exemplary practices, strategies were discussed in outline. After the examination, it has been determined that Muadh has carried out important works on Religious Education and has important examples for today's religious educators.

Keywords: Religious Education, Şahâbî, Teaching Method, Spiritual Education-Teaching Strategies.

Structured Abstract: Islamic prophets are special messengers appointed by Allah as exemplary personalities. Each messenger of Allah first applied the special message he

* Makalenin Etik Kurul İzni gerektirecek bir unsur içermediğine, yazar/ lar arasında çıkar çatışması olmadığına ve makalenin hazırlanmasında herhangi bir kurumdan maddi destek alınmadığına dair yazarın yazılı beyanı bulunmaktadır.

** Dr. Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı, Selçuklu Mahmut Sami Ramazanoğlu AİHL, Konya, Türkiye. vsayan@gmail.com 0000-0002-1653-335X

received from Allah himself, and then passed it on to people, starting with his family and closest relative. The Last Messenger Of The Merciful, The Prophet. People who were in the conversation of Muhammad, became Muslims, tried to apply the messages of Allah to their lives and died as Muslims are referred to by the name of Şahâbî. The most beautiful teacher is Prophet Muhammad (as). Şahâbîs, who passed through the education of Muhammad, have come forward with their special efforts in many areas, as well as conveying their Islamic heritage. They were praised both by Allah and by His Merciful Messenger, the Prophet Muhammad. Benefiting from the experience of the Şahâbîs in the field of religious education can provide different perspectives for Religious Educators of all ages. Muadh b. Cebel has been one of the Şahâbîs that stand out with their successful practices and spiritual guidance, especially in the field of religious education. He is one of the young Şahâbîs whom the messenger of Allah has discovered and paid special attention to with his personality, abilities, and given many important tasks, especially teaching. In this study prepared with the documentation method, despite the short life of Muadh, the fact that he was among the distinguished teachers of the Şahâbîs, the codes of being a successful and good educator, his educationalist characteristics, the methods he applied at the point of Religious Education, pioneering and exemplary practices, strategies were discussed in outline. After the examination, it has been determined that Muadh has carried out important works on Religious Education and has important examples for today's religious educators. Learning climate he is grown, to receive a good education, a educator to receive prophet of Islam a role model, the universal understanding of the communiqué, self-confidence, professional competence and versatile, superior intelligence, reasoning ability to be open to criticism, full of travels, active life, use time efficiently, personality, advice... in Muadh b. Cebel's successful education, role-affirming dynamics can be counted among them. Muadh, of Yemeni origin, is a model teacher for today's educators in such matters as using his talents on time and on the spot, his remarkable oratory, his original teaching method, his relations with his students, his importance to competence. Merit in the field, his recognition of the region serve his cooperation among the groups. As head of state, the advice made by the Islamic Prophet Muhammad when he appointed Muadh, especially in Yemen, the messages he gave, as well as giving hints of educational policy at the time, contain important messages for teachers and religious educators in each period.

Keywords: Religious Education, Sahâbî, Teaching Method, Spiritual Education-Teaching Strategies.

GİRİŞ

Genelde tüm Peygamberlerin, özelde Hz. Peygamber'in (sav) eğitimde amacı ve hedefi, Allah'ın dinini, kendi hayatlarında canlandıracak mümin şahsiyetler yetiştirmektir. İnsanlar için en güzel örnek olan, muallim olarak gönderilen Hz. Muhammed (sav), yaşadığı dönemde kendisinden sonra misyonunu devam ettirecek, İslâm'ı dünyanın dört bir tarafına ulaştıracak sorumluluğu üstlenecek donanımda çekirdek, model bir kadro yetiştirmiştir. Sahâbî adı verilen bu örnek kişiler, Hz. Peygamber'in (sav) bu amaca matuf yaptığı sohbetlerinde bulunarak Müslüman olan, Kur'ân'ın indirilişine, hadislerin söylenişine ve Rasûlullâh'ın hayatına tanıklık ederek İslâm'ı ve Müslümanlığı en güzel şekilde anlama, yaşama imkânına sahip olan, İslâm'ın bayraktarlığını yapan ve İslâm üzere hayata veda eden seçkin şahsiyetlerdir. Allah'ın insanı yarattığı özellikler bağlamında, farklı ırk, renk, dil ve coğrafya insanı

olarak¹ yine böylesi farklı özellikteki yaşayan/yaşayacak dünya insanlarına örnek, yıldız şahsiyetler olmuşlar; her biri âdeta, “yaşayan bir peygamber” gibi kendilerinden sonraki nesle rehberlikleri², son güne/kıyamete kadar da devam edecek özellik taşımakta; sahâbe örnekliliği çoğu zaman bir tercih olmaktan çıkıp zorunluluk haline bile dönüşebilmektedir.³ Onları tanımak, Hz. Muhammed’i (sav), tebliğini, davasını, yöntemini, yetiştirdiği toplumu tanımada ve İslâm’ı doğru anla(t)mada kilit rol oynayacaktır.

Vahiyle birlikte hayatlarındaki değişimle değer kazanan, Kuran’da *gerçek mü’min* olarak vasıflandırılan⁴, *Allah’ın rızasına tâlib*⁵, *kendilerinden râzı* olarak *Allah’ın övgüsüne mazhar* olmuş seçkin⁶ ve “*kendilerine cennet vaad edilen*”⁷, Hz. Peygamber (sav) tarafından “*insanların en hayırlısı*” olarak nitelendirilen⁸, veda haccında yüzbinleri bulan zirve sayıdaki sahâbe, yaratılış farklılıkları yanında, zekâları, anlayışları, Hz. Peygamber’le beraberlik süreleri, ilmî seviyelerindeki farklılıkları bağlamında kişisel özellikleriyle de dikkat çekmiş, Rasûlullâh (sav) tarafından da hayattayken bu özellikleri takdir edilmiştir. Kimisi şiiiriyle, hitabetiyle dikkat çekerken kimisi de özel amelleriyle dünyada iken cennetle müjdelenmiştir.

Hayatları boyunca ailelerinden başlayarak ulaşabildikleri insanları İslâm’a taşımanın, Allah’ın râzı olacağı bir hayat yaşamamanın gayretinde olmuşlar, bireysel din eğitim-öğretimleri yanında içlerinden bazıları Hz. Peygamber (sav) tarafından öğretmen olarak görevlendirilmiş, Hz. Muhammed’in (sav) vefatı sonrası pek çoğu Medine’yi terk edip farklı ülkelere giderek, gittikleri şehirlerle İslâm’ı tanıştırmışlar, buldukları mahalleri, mescidleri birer okula dönüştürerek din eğitim-öğretim çalışmalarını aktif yürütmüşlerdir.

Eğitim-öğretim alanındaki yeterlik ve yetkinliğiyle öne çıkan isimlerden biri olan Muâz b. Cebel, Rasûlullâh’ın keşfederek kişiliği, kabiliyetleri ile özel ilgi gösterdiği, genç sahâbilerdendir. Rasûlullâh’ın “*Vallâhi Seni seviyorum Muâz!*” diyerek iltifat ettiği bilinmekte, Kur’ân, Tefsir, Hadis, İslâm Hukuku gibi temel İslâmî kaynakların her birinde Muâz’la ilgili bölümler dikkat çekmektedir. 18 yaşında iman etmiş, 21’inde Bedir ashabı arasına girmiş, 28’inde Yemen’e eğitim-öğretim başta olmak üzere çok amaçlı vazifelerle görevlendirilmiş ve 35 yaşında Ürdün’de vefat etmiştir. Kısa zaman diliminde ortaya koyduğu, İslâm ilim tarihine ismini altın harflerle yazdırmasına vesile olmuş bereketli çalışmaları ve birikimi, kıyamete kadar

¹ er-Rûm 30/22; el-Hucurât 49/13.

² Sabri Çap, “Hz. Peygamber’in Sonraki Nesillere Model Olarak Hazırlaması”, *Uluslararası İslâm ve Model İnsan Sempozyumu* (Kahramanmaraş, 2018), 326.

³ Mustafa Kılıç, *Hz. Muâz bin Cebel* (İstanbul: Beyan, 2020), 7.

⁴ el-Enfâl 8/74.

⁵ el-Fetih 48/48-49; el-Kehf 18/28.

⁶ et-Tevbe 9/100; 3/110.

⁷ el-Hadîd 57/10.

⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, thk. Muhammed b. Züheyr Nâsır (Beirut: Dâru Tavkî’n-Necât, 1422), Fezâilü ashâbi’n-nebî, 1 (No.3651).

tüm ilim adamları, din eğitimcileri ve genç kuşak için muallim, rehber, örnek olacak özelliktedir.

Çalışmamızda, Müslümanlığı sonrası yaşadığı on beş yıllık ömür süresince birçok alanda özellikle İslâmî ilimler alanında öncü çalışmalara imza atan sahabilerden Muâz b. Cebel'in din eğitimciliği bağlamında eğitim-öğretim çalışmalarını ele alacağız.

İlgili literatür incelendiğinde, sahâbi hayatıyla ilgili özel çalışmaların azlığı yanında⁹, Muâz b. Cebel'le ilgili de az sayıda çalışma yapıldığı tespit edilmiştir. Mûsâ Güler'in (2001) "*Muâz b. Cebel'in Hayatı, Kişiliği, İslâm Tarihi ve Kültüründeki Yeri*"; Mehmet Çiçekana'nın (2005) "*Muâz b. Cebel Hayatı ve Şahsiyeti*"; Ahmet Özcan'ın (2013) "*Muâz b. Cebel'in Hayatı ve Hadis rivayetindeki yeri*" adlı yüksek lisans tezleri ile Mehmet Akbaş'ın (2012) "*Asr-ı Saadette Üç Öğretmen*", Mustafa Kılıç'ın (2020) "*Muâz b. Cebel*" ve İshak Doğan'ın (2019) "*Muâz bin Cebel Müsnedi*" isimli çalışmaları dikkat çekerken, bu çalışmalar İslâm Tarihi ve Hadis bilim dallarında ele alınmış; Muâz b. Cebel'in eğitimciliğini konu alan özel bir çalışmaya rastlanmamıştır. Dokümantasyon yöntemiyle, İslâm'ın temel kaynakları ve özellikle sahâbeyi anlatan biyografik eserler taranarak hazırlanan çalışmayla, İslâm Eğitim Tarihi'nin bir döneminin aydınlatılması, başarılı bir eğitimci olan Muâz b. Cebel'in eğitim-öğretim konusundaki çalışmalarının tanınmasına bir nebze katkı sağlaması, bugünün din eğitimcilerine örnek olabilecek boyutlarının tespiti hedeflenmektedir.

1. Muâz B. Cebel'in Başarılı Eğitimciliğinde Rol Onayan Dinamikler

1.1. Yetiştirdiği İklim

Sahâbi nesli, Kur'ân ayetlerini ve Hz. Muhammed'in (sav) öğretilerini uygulamış bir nesildir. O neslin hassasiyetini, Aliya İzzetbegoviç'in şu ifadeleri çok güzel yansıtır: "yeryüzünün öğretmeni olmak isteyen gökyüzünün talebesi olmalıdır". Sahâbenin genç ve yeteneklilerinden olan Muâz, ilk İslâmî eğitimini Mus'ab b. Umeyr'den almış, Akabe görüşmelerinde tanıştığı ve biatleştiği Hz. Muhammed'in (sav) dikkatini çekmiş, o günden sonra Hz. Peygamber'in izinden ayrılmamış, yolculuklarda Hz. Peygamber'in binitine binme¹⁰ ayrıcalığını kazanmış¹¹ ve Hz. Peygamber'le başbaşa pek çok özel sohbet fırsatı yakalamıştır.

Medine'de, hicretten 18 yıl önce (m. 603) dünyaya gelen Muâz, Babası Hazreç kabilesinin kollarından Udeyoğullarına mensup olan Cebel b. Amr b. Evs, annesi ise Cuheyne kabilesinin Rifaağullarından Hind bt. Sehl el-Cuheydiyye'dir.¹² Cahiliye dönemi Medineli çocukları gibi Evs ve Hazreç'in hem kendi arasında, hem de Yahudilerle yaşadığı çatışma ortamında dünyaya gelmiştir. Çocuklarını kahramanlık,

⁹ Mithat Eser, "Sahâbî Vahşi b. Harb'in Hayatı", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 20/1 (30 Haziran 2020), 197.

¹⁰ Buhârî, "İsmü'l-Feras ve'l-himâr", 29 (No.2856).

¹¹ Bugünkü anlamda devlet başkanının makam aracına bindirmesi gibi düşünülebilir.

¹² İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l- İlmîyye, 1990, 3/583.

cesaret ve savaş üzere yetiştiren kavminin eğitiminden nasibini alan Muâz, bütün savaş ve binicilik kabiliyetlerini bu dönemde geliştirmiştir. Babası, Muâz'ın henüz ergenlik dönemine bile gelmediği bir süreçte ve İslam'a yetişmeden vefat edince, annesinin himayesi altında aynı şekilde yetişmeye devam etmiştir. Annesi Hind, Cebel'in vefatından sonra Cedd bin Kays ile evlenmiştir. Öyle olunca Muâz, Udeyoğullarından biri olmasına rağmen, Selimeoğullarının arasında yetişir. Selime oğullarının cimriliğiyle tanınan reisi Cedd b. Kays isimli¹³ bir üvey babanın evinde yetişmesine rağmen, vahyin rehberliğindeki ahlâkî tercihi ve cömertliği ile dikkatleri üzerinde toplamıştır. Kaynaklarda yer aldığına göre üvey babasının Rıdvan biatına katılmayan tek kişi olması¹⁴, Rasûlullâh'ın savaş seferberliklerindeki mesafeli tavrı onu etkilememiştir. Muâz'ın karakterini ve ahlâkını keşfeden Hz. Peygamber (sav), onunla yakından ilgilenmiştir. Medine döneminin eğitim-öğretim merkezi Suffe'nin gözde talebeleri arasından seçilerek, başarısıyla genç yaşta aynı mekânın hocalarından biri olmuştur. Bulunduğu ortamlarda pozitif bir öğrenme iklimini sağlayarak nübüvvet iklimini farklı coğrafyalara taşımıştır.

Hz. Peygamber'in çekirdek kadrosunda yer alan Muâz'ı keşfetmesi, eğitimcilerin eğitimleri altındaki kişileri iyi tanınması ve bireysel farklılıklara göre, öğrenci merkezli yetiştirmesi gerektiğine bir işaret olarak değerlendirilebilir.

1.2. İyi Bir Eğitim Alması

Muâz, Musab b. Umeyr aracılığıyla Es'ad b. Zürâre'nin evinde on sekiz yaşında İslâm'la tanışmasından sonra Hz. Muhammed'in (sav) rehberliğinde ilmi gayretini her daim sürdürmüş, merak ettiği konuları sorup öğrenmiş bir şahsiyettir.

Medine'ye hicret yolunu açan İkinci Akabe Biatı, Muâz'ın İslâm'da gördüğu ilk büyük olaydı. İkinci Akabe biatında Hz. Peygamber'e (sav), "hicret ettiği takdirde kendisini ve Mekkeliler bütün Müslümanları kendi canlarını, çocuklarını, kadınlarını ve mallarını korudukları gibi koruyacaklarına, iyi günlerde de sıkıntılı zamanlarda da kendisine itaat edeceklerine, bollukta da darlıkta da malî yardımda bulunacaklarına, iyiliği emredip kötülüğe engel olacaklarına, kimseden korkup çekinmeden hak üzere bulunacaklarına" dair söz veren, Medine'den gelen 75 kişiden biri olarak Muâz, ömrü boyunca bu biata sadakatle bağlı yaşayarak, mümtaz sağâbîlerden olmuştur.¹⁵

Hz. Peygamber hakkında; "*Muâz ne iyi adam!*" diye iltifatta bulunmuş, kıyamet gününde onun bir ok atımı mesafe ile âlimlerin önünde yürüyeceğini haber vermiş¹⁶; yine bir gün ilmi seviyesini: "*Ümmetimin içinde helal ve haramı en iyi bileni Muâz b.*

¹³ Mehmet Yaşar Kandemir, "Muâz b. Cebel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 30/339.

¹⁴ Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî (Riyad: Dâru'l- Vatan li'n-Neşr, 1419), 1/512.

¹⁵ İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Eyyûb el-Hımyerî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekkâ vd. 2 Cilt. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, 1955, 1/446.

¹⁶ İbn Sa'd, et-Tabakâtü'l-kübrâ, 3/443.

Cebel'dir." sözüyle ifade etmiştir.¹⁷ Vefatı sonrası taziye için uğradığı risâlet evinde, Hz. Fatıma, "Ey Muâz! Ölümü anında Rasûlullâh'ın (sav) şöyle buyurduğunu işittim: "Muâz'a selâmlarımı iletin ve ona, 'ulemânın imâmı' olduğunu bildirin" deyince, Muâz: "Allah'ın selâmı, rahmeti ve bereketi O'nun üzerine olsun" diye karşılık verir.¹⁸

Rasûlullâh (sav) ile pek çok hatıra biriktiren, O'nun imkân bulduğu bütün programlarını takip ederek, ashabına ve İslâm'a girmek için gelen ziyaretçilere söylediklerini de öğrenmeye çalışan Muâz, dini bilgisi ve birikimi sebebiyle Mekke fethi sonrası 26 yaşlarında, öğretmen olarak görevlendirilmiştir. Müslümanlığının, henüz 8. yılında almış olduğu ilk yurt dışı düzeyinde bu önemli görev, Rasûlullâh'ın gözetiminde eğitim-öğretimini, ilmi gelişimini başarıyla tamamladığının da bir alametidir.

Rasûlullâh (sav) onun hakkında: "Muâz b. Cebel, nebilerden ve rasûllerden sonra önceki ve sonraki insanların en bilginidir. Allah, meleklerle karşı onunla övünür"¹⁹ buyurmuştur. Âlimlerin âlimi Muâz'ın, Efendimiz'den 157²⁰ yahut 175 hadis naklettiği rivayet edilse de, Doğan, hazırladığı Muâz b. Cebel Müsnedi'nde²¹ 318 olarak tespit etmiştir.

Muâz, anlayış, fıkıh ve Kur'an konusunda sahâbîler arasında zirve şahsiyetlerdendir. Rasûlullâh (sav), insanlara, ashabından Kur'an'ın öğrenilmesini tavsiye ettiği dört kişiden biri Muâz'dır. Bu da, Rasûlullâh'ın (sav) Muâz'ın hafızasına ve Kur'an bilgisine ne kadar güvendiğini gösterir. Rasûlullâh (sav) döneminde Kur'an'ı ezberleyen Ensar'dan dört kişiden biri, ashabın ilminin toplandığı fetva veren altı kişiden biri, Mescid-i Nebevî'de fetva veren 4 kişiden biridir.²²

Hz. Ebu Bekir'in devlet başkanlığı döneminde istişare kurulunda yer alan Muâz, vaktini insanları dinî konularda bilgilendirerek, fetva vererek ve halifeye danışmanlık yaparak geçirmiş, Kur'an'ı toplayan altı kişilik ekipte yer almıştı. Yermük ve Ecnadeyn savaşlarında Dımaşk'ın fethinde bulunmuştur.²³

Hz. Ömer'in başkanlık döneminde de istişare heyetinde kalmış, gerek Medine'de gerekse diğer ülkelerde eğitim-öğretim, yönetim, ordu komutanlığı görevlerinde bulunmuştur. Hz. Ömer'in özel talepleri dinlediği bir ortamda, "bir oda dolusu Muâz gibi genç olsa da, Allah yolunda onları görevlendirsem" diye imrendiği üç gençten biri²⁴, bir fetvasındaki hatayı düzeltmesi sebebiyle; "Kadınlar Muâz gibisini

¹⁷ Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre Tirmizî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Matbaatü Mustafâ el-Bâbî, 1395). "Menâkib", 3795, 3791.

¹⁸ Abdülhamîd Sâlih Hamdân. *İmâmu'l-Ulemâ Muâz b. Cebel*, 46; Doğan. *Muaz bin Cebel Müsnedi*, 48-51.

¹⁹ Hâkim en-Neysâbûrî, *el-Müstedrek* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 4/307.

²⁰ Kandemir, "Muâz b. Cebel", 30/339.

²¹ Doğan, *Muaz bin Cebel Müsnedi*, 8.

²² Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 5/2435.

²³ Kandemir, "Muâz b. Cebel", 30/339.

²⁴ Muhammed Yûsuf Kandelevî. *Havâtü's-Sahâbe* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Li't-tabâati ve'n-neşr ve't-tevzî', 1999), 2/501.

doğurmaktan acizdir. Eğer Muâz olmasaydı, Ömer helak olurdu” kadirşinaslığı, “Fıkıh öğrenmek isteyen Muâz’a başvursun”²⁵ diyerek ilimdeki değerini ifade eden sözleri; yine hayatının sonuna doğru, “hayatta olsaydı onu halife tayin ederdim”²⁶ ifadeleri Muâz’ın konumunu, donanımını, özel kişiliğini ortaya koyan tespitlerdir. Muâz, hâfız, âlim, fakih, fetvâ sahibi, komutan, mücâhid, Allah yolunda gözyaşı döken, çok yönlü değerli bir eğitimcidir.

Sahâbe arkadaşları da hayattayken bu değerini farkındadır. Örneğin Abdullah b. Amr: “Bize, iki âkilden rivayette bulunun” deyip de, kendisine, “O iki âkil kimdir?” diye sorulunca, “Muâz ve Ebu Derdâ” karşılığını vermiştir.²⁷

Ebu Nuaym, onu “Fakîhlerin imamı ve âlimlerin büyüğü” olarak nitelerken²⁸, Nevevî de: “Muâz, sahâbenin önde gelenlerinden ve en fakihlerindedir. O, sahâbe arasında hükümleri en iyi bilenlerdendi” demektedir.²⁹

Muâz, Rasûlullâh’tan (sav) sekiz yıl sonra vefat edip, uzun yaşamadığı için çok hadis rivayet eden ve çok fetva veren sahabîlerden sayılmaz. Pek çok konuda fetva vermesi ve sahâbîlerin bilmedikleri hadisleri ona sormaları Muâz’ın çok hadis bildiğini, fakat az rivayette bulunduğunu göstermekte, Hz. Peygamber’den yazdığı hadisleri ihtiva eden bir sahifesi olduğu da belirtilmektedir³⁰.

Başarılı bir muallim olan Muâz’ın sahip olduğu ilim, başta Hicaz, Yemen ve Şam olmak üzere her yere yayılmıştır. Gittiği her yerde talebeleri olan Muâz, bilhassa hadis ve fıkıh konularında pek çok meşhur talebeler yetiştirmiştir.³¹ Talebeleri arasında görme engellilerin de bulunması³² onun insanlar arasında fiziksel anlamda bir ayırım yapmadan herkese ulaştığını gösterdiği gibi, engellilere yönelik din eğitiminin bu dönemde yapıldığının da bir işaretidir.

Donanımı ile aldığı iltifatlar yanında, Hz. Peygamber döneminde olduğu gibi vefatı sürecine kadarki devlet başkanları döneminde de Muâz’a önemli görevler verilmesi, onun sorumluluktan kaçmadığını gösterdiği gibi aynı zamanda o dönem yetkililerin liyakat merkezli atamaları esas aldıklarının da bir işareti olarak değerlendirilebilir.

²⁵ Ebû Bekr b. Hemmâm b. Nâfi’ el-Himyârî Abdürrezzâk es-San’ânî, *el-Musannef*, thk. Habîbü’r-rahmân el-A’zamî (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1403), 13454.

²⁶ Ebû Nuaym, *Ma’rifetü’s-sahâbe*, 5956.

²⁷ *İbn Sa’d, et-Tabakâtü’l-kübrâ, 2/266.*

²⁸ Ebû Nuaym, *Ma’rifetü’s-sahâbe*, 5/2431.

²⁹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî Nevevî, *el-Mecmû’ Şerhu’l-Mühezzeb* (Beyrut: Daru’l-Fikr, ts), 2/87.

³⁰ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 1421), 36/314.

³¹ Doğan, *Muaz bin Cebel Müsnedi*, 82.

³² Ebû’l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi’s-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdülmecûd-Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1415), 7/243.

1.3. Peygamberleri Rol Model Alan Bir Eğitimci

Kur'ân Müslümanlara örnek olarak, daha önce görevlendirilen İslâm Peygamberlerini³³ ve bunlar arasında özel olarak Hz. İbrahim'i³⁴ (as) ve Hz. Muhammed'i³⁵ (sav) "üsvei hasene/örnek şahsiyetler" olarak göstermiştir. İslâm'ın son mesajının ilk muhatapları olan sahâbîler bu mesajı en güzel şekilde almışlar, her biri İslâm Peygamberlerinin kendilerine tanıtılan özellikleriyle hayatlarını inşa etmişler, onları bir muallim görerek öğrendikleri özellikleri ve güzellikleri hayatlarına taşımanın gayretinde olmuşlardır.

Hız. Peygamber de, İslâm peygamberlerini sahâbenin dikkatine ve örneğine sunmak adına olsa gerek mizaçlarına göre kimi sahabîleri kimi peygamberlere benzetmiş; "Hız. Ebu Bekir'in (ra) Hız. İbrahim'e (as), Hız. Ömer'in (ra) Hız. Musa'ya (as), Hız. Osman'ın (ra) Hız. Harun'a (as), Hız. Ebu Zerr'in (ra) Hız. İsa'ya (as), Hız. Ali'nin (ra) de kendisine benzediğini" söylemiştir.³⁶

Muâz, Akabe biatı sonrası, Yesrib'e dönünce gençlerle ilgilenir. Ensar'dan bazı gençlerle birlikte ilk dinî görevlerinin Yesrib'i putlardan temizlemek olduğu görüşündedir. Bu nedenle şehirde yeni bir harekete girişir; genç arkadaşları Sa'lebe b. Aneme ve Abdullah b. Uneys ile birlikte Selemeoğullarının putlarını kırar. Yine Akabe'de müslüman olan genç arkadaşlarından Muâz b. Amr ile birlikte, Seleme oğulları kabilesinin önde gelenlerinden Amr b. Cemuh'un "Menat" denilen, ağaçtan yapılmış putunu alarak lağımlı alana atmıştır. Amr'ın putunu korumaya yönelik girişimleri sonuç vermemiş, kavminden müslüman olanlardan biri, kendini bile koruyamayan bu putta hayır olmadığını, tapılmaya layık olmayacağını anlatınca, bu olay, Amr'ın İslâm'ı kabul etmesi ile son bulmuştur.³⁷

Muâz'ın putları kırmaktaki amacı, onların ilahlarına hakaret etmek değil, ancak arkadaşlarının içine düştükleri yanlış anlamalarını sağlamaktır. Hız.İbrahim'in metodunu uyguladığından dolayı Abdullah b. Mes'ud: "Biz Muâz'ı, Allah'ın "O, Allah için ihlasla ibadet eden, hanif ve asla müşriklerden olmayan tek başına bir ümmettir" diye tarif ettiği Hız. İbrahim'e benzetirdik. O, Allah'a ve rasûlüne itaat eden hayırlı bir muallim/hayrın muallimiydi" demiştir³⁸.

En güzel muallim'in talebeleri olarak sahâbenin de birbirlerini peygamberlere benzetmesi kendileri için, rol model olarak İslâm Peygamberlerini aldıklarını gösterir. Buradan din eğitimcilerinin çıkarması gereken derslerden biri de talebelerine kahraman, örnek şahsiyetler olarak İslâm Peygamberlerini göstermeleridir.

³³ el-Mümtehine 60/6.

³⁴ el-Mümtehine 60/4.

³⁵ el-Ahzâb 33/21.

³⁶ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed el-Mekkî Muhibbüddîn et-Taberî, *er-Riyâzu'n-nadire fi menâkibi'l-aşere* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405), 1/50.

³⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/438.

³⁸ Ebü Ömer Yûsuf b. Abdillâh İbn Abdilber, *el-İstîâb fi Marifeti'l-Ashâb*, thk. Muhammed Ali el-Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1992), 3/1407.

Albert Bandura'nın davranışların oluşumunda etkili bir nitelik olarak açıkladığı sosyal bilişsel teorisine kaynaklık eden özyeterlilik algılarının oluşumundaki temel etkenlerden, dolaylı deneyimler ve sosyal iknanın³⁹, Bandura'nın keşfinden asırlar öncesi Muâz tarafından uygulamalı olarak gündeme getirilmiş olması dikkat çekicidir.

1.4. Tebliğde Ayrımcılık Yapmayan Bir Eğitimsi

Muâz, tebliğ çalışmalarını sadece mensubu olduğu Arapları İslâm'a davet etmekle ve putları kırmakla sınırlı tutmamıştır. Bunun yanında Medine'deki Yahudilere de tebliğde bulunmuştur. Aldığı iman ve ahlâk eğitimi onu yaşadığı toplumun her ferdine karşı aksiyoner kılmıştır. Muâz, Bişr b. Berâ ile birlikte Yesrib'de yaşayan Yahudilere: "Ey Yahudi topluluğu! Allah'tan korkun ve müslüman olun. Siz, Muhammed hakkında bildiklerinizi bizden saklıyordunuz. Biz müşriktik. Siz bize, bir peygamberin geleceğini söylüyor, onun özelliklerinden bahsediyordunuz" deyince, Sellâm b. Mişkem: "Bize, bildiğimiz biri gelmedi. Bizim size anlattığımız kişi o değildir" dedi.

Onların bu diyalogu üzerine Allah: "Kendilerine ellerindekini tasdik eden bir kitap (Kur'an) gelince onu inkâr ettiler. Oysa daha önce inkârcılara (Arap müşriklerine) karşı yardım istiyorlardı. (Tevrat'tan) tanıyıp bildikleri (bu peygamber) kendilerine gelince ise onu inkâr ettiler. Allah'ın lâneti inkârcıların üzerine olsun."⁴⁰ âyetini indirdi.⁴¹ Dolayısıyla Muâz'ın, bazı ayetlerin nüzulüne vesile olduğu da söylenebilir.

1.5. Kendine Güven ve Çok Yönlü Mesleki Yeterlilik

Muâz, yetenekli bir sahâbî olduğundan, asr-ı saadette onu farklı görevleri icra ederken görmekteyiz. Valilik, kadılık, zekât memurluğu, vahiy kâtipliği, mektup ve anlaşma metinleri yazımı, bayraktarlık, münadilik ve idarecilik gibi vazifeleri başarıyla yerine getirmiş, Ebu Bekir ve Ömer döneminde cephelede yer almış, halifelere danışmanlıkta bulunmuştur.

Muâz b. Cebel'in yaptığı en önemli görevlerden birisi, onun Kur'ân muallimliği, dini öğretmesi ve manevî rehberlik yapmasıdır. Mekke'nin fethinden sonra Mekkelilere bu konularda öğreticilik yapmak üzere tayin edilmiş, hatta Muâz aynı sebeple Huneyn Savaşı'na katıl(a)mamıştır. İslâm'ın doğumuna yataklık yapan, şehirlerin anası özelliğindeki Mekke'ye Rasulullâh'ın ilk muallim olarak onu vazifelendirmesi hem ilmi birikimine işaret etmekte hem de bu görevlendirme ile Ensar'a değer verdiğini ve İslâm toplumunda sosyal aidiyet açısından bir fark olmadığını göstermektedir. Muâz'ın Yemen'e gönderilirken de yapacağı en önemli

³⁹ Albert Bandura, "Self-Efficacy: Toward a Unifying Theory of Behavioral Change", *Psychological Review* 84/2 (1977), 195.

⁴⁰ el-Bakara 2/89.

⁴¹ Ebû Muhammed Abdülmelik b. Eyyûb el-Hımyerî İbn Hişâm, es-Sîretü'n-nebeviyye, thk. Mustafa es-Sekkâ vd. (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, 1955), 1/547.

görev hiç şüphesiz onun davetçiliği ve muallimliğidir. Bu zorlu görevi başarıyla yapabileceği noktasında kendine güveni tamdı.

Haddi zatında biz Muâz'ı savaş meydanlarında mücahit, ilim meclislerinde bir âlim ve öğretmen olarak görürüz. Nitekim Allah Rasûlü, "Diğer milletlere onları İslâm'a çağırarak ve dine teşvik edecek adamlar göndermek niyetindeyim." demiş, saydığı isimler arasında Muâz'a da yer vermiştir.⁴²

Hiz. Peygamber'in (sav) Kur'ân'ın Muâz'dan öğrenilmesi yönündeki işareti, hem Hiz. Peygamber hem sonrası dönemde ve gittiği her mekânda onu, tercih edilen öğretmen olmasını sağlamıştır. Biz Muâz'ı, Hiz. Peygamber vefatından sonra Dimeşk (Şam) Camii'nde genç yaşında insanlara ilim öğretirken görmekteyiz.

Muâz kısa ancak dolu geçen ömründe, bir yandan savaş meydanlarında görülmüş öbür yandan mescitte, ilim meclisinde ilim öğretiminde hazır bulunmuştur. Mahkemede kadılık yaparak insanlar arasında adaletle hükmederken; mihrapta imamlık yapmıştır. Daha da önemlisi Hiz. Peygamber'in yanında bazen onun emriyle misafirlere ikram görevini yürüten bir teşrifatçı, bazen onun emirlerini insanlara duyuran bir münâdî olmuş, aynı zamanda onun kâtipliğini de yapmıştır. O, *görev adamı* olduğunu göstermiş; Medine'den Yemen'e gitmiş, yalancı peygamber Esvedü'l-Ansî fitnessinin ortayı kasıp kavurduğu bir dönemde idareciliğin ve liderliğin gerektirdiği özellikleri sergilemiş, fitne ateşinin sönmeye öncülük etmiştir. Bütün yaptığı bu hususları gençliğinin yanı sıra ortopedik engelli biri olarak yapması, hem gençler hem de engelliler için büyük bir örneklik teşkil etmektedir.⁴³ Ecnadeyn ve Yermük'te askeri yüreklendirmesi ve yaptığı diplomatik görev sadece ilim değil, dava ve mücadele adamlığının da göstergesidir.⁴⁴

İbn Kuteybe'nin naklettiği Muâz'ın bir duası şöyledir: "Allah'ım biliyorsun ki, ne gündüzün dünyaya çalışmak ve ne de ağaç dikmek için dünyada yaşamayı sevmiyorum. Ancak uzun bir gecede yapılan ibadete tahammül etmek, şiddetli sıcaklardaki öğle vakti susamaya, âlimlerle zikir halkalarında diz dize yarışmak için dünyada yaşamayı seviyorum".⁴⁵ Muâz'ın ilmi yeterlilik konusundaki gayreti bile bu duasından anlaşılabilir.

Hiz. Ömer, Muâz'a çok değer verirdi. Bir gün Ömer, arkadaşlarına: "Her biriniz bir şey temenni edin" deyince oradakilerden biri, "Ben isterdim ki, şu oda dolusu altınım olsaydı da, Allah yolunda harcasaydım" dedi. Bir diğeri: "Ben de isterdim ki, şu oda dolusu gümüşüm olsaydı da yoksullara dağıtsaydım" derken, bir başkası da: "Ben de, şu oda dolusu mücevherimin olmasını ve hepsini Allah yolunda savaşanlara vermeyi isterdim" dedi. Bunun üzerine Ömer: "Ben de, şu oda dolusu Ebu Ubeyde b.

⁴² Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: Dâru'l-Advâ, 1410), 18.

⁴³ Mithat Eser, "Asr-ı Saadetten Günümüze Örnek Bir Genç: Muâz b. Cebel", *Dini Değerler ve Gençlik*, ed. Abdullah İnce-Gökhan Atmaca (İlahiyat, 2016), 124.

⁴⁴ Kılıç, *Hiz. Muâz bin Cebel*, 10.

⁴⁵ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 2/333.

Cerrah, Muâz b. Cebel ve Huzeýfe b. Yeman gibi adamlarımın olmasını ve onları Allah yolunda kullanmayı isterdim” demiştir.⁴⁶

1.6. Üstün Zekâ ve Muhakeme Yeteneği

Genç yaşıta müslüman olan Muâz’ın üstün zekâsı⁴⁷ ve muhâkeme yeteneğinin güçlü olması, diğer sahâbîler arasında onu farklı bir konuma taşımıştır. O böylece Kur’ân ve Sünnet’te derin bir bilgiye ulaşarak, Hz. Peygamber’in övgüsüne mazhar olmuştur.

Bir gün Muâz Rasûlullâh’ın (sav) yanına girer. Rasûlullâh ona: “Ey Muâz bu sabah nasılsın?” diye sorunca, Muâz; “Allah’a inanarak sabahlamış bulunuyorum.” dedi. Rasûlullâh (sav): “Her sözün bir doğruluk ölçüsü ve her hakkın bir hakikati vardır. Senin dediğinin doğruluk ölçüsü nedir?” deyince, Muâz: “Ya Rasûlallah! Uykudan uyandığım hiçbir sabah yoktur ki akşamlayamayacağımı, kavuştuğum hiçbir akşam yoktur ki sabahlayamayacağımı ve attığım hiçbir adım yoktur ki, onun ardından ikinci bir adım atamayacağımı, sanmayayım. Ben ümmetlerden her birinin, beraberinde kendi Peygamberi ve Allah’ı bırakıp da taptığı putları olduğu halde dizüstü çökerek kendi amel defterini okumaya çağırıldığını gözümle görür gibiyim. Ben cehennemliklere ceza ve cennetliklere mükâfat verilirken onları temaşa eder gibiyim,” dedi. Bunun üzerine Rasûlullâh (sav): “Sen nasibini bulmuşsun. Elinden bırakma” buyurdu.

İlmiyle âmil Muâz Öğretmen, Rasûlullâh hayattayken uyguladığı bir amelin *sünnet* haline gelmesiyle de seçkinliğini fark ettirmiştir. Bilindiği gibi cemaate geciken kişi başlangıçta, yetişemediği rekâtları namaz kılanlara sorup, namazdakilerin kıldıkları rekâtı işaretleriyle öğreniyor, önce kaçırdığı rekâtları kılıp, daha sonra imama uyararak yetiştiği kadarı imamla kılıyordu. Muâz bir gün cemaatle kılınan namaza gecikmişti. Ona namazdan ne kadar kaçırdığını işaret ettiler. Ancak o, hemen cemaate uydu. Rasûlullâh (sav) selâm verip namazını bitirdiğinde, Muâz ayağa kalktı, kaçırmış olduğu rekâtları kıldı.

Muâz selâm verdiğinde, orada bulunanlar bu yaptığı konusunda onunla konuştular. Bunu duyan Rasûlullâh (sav) Muâz’ın bu uygulamasını onaylayarak; “Muâz (bu konuda) sizin için bir *sünnet* kıldı. Bundan sonra siz de onun yaptığı gibi yapın” buyurmuştur.⁴⁸

O’nun muhakeme gücüne işaret eden bir başka örnek, aşağıda detaylı ele alınacak Yemen’e din eğitim-öğretimi ve manevi rehberlik amaçlı görevlendirilme sürecinde yaşanmıştır. Rasûlullâh (sav), onu Yemen’e göndereceğinde şöyle buyurdu:

“Sana bir dava getirildiğinde, nasıl hüküm vereceksin?”

Muâz: “Allah’ın Kitabı’yla hüküm veririm” dedi.

⁴⁶ Kandehevî, *Hayâtü’s-Sahâbe*, 2/501.

⁴⁷ *Hamdân, İmâmu’l-Ulemâ Muâz b. Cebel*, 16.

⁴⁸ Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, 5/246.

Rasûlullâh (sav): “Ya Allah’ın Kitabı’nda herhangi bir cevap bulamazsan?” deyince,

Muâz: “O zaman Allah Rasûlü’nün sünneti ile hükmederim” dedi. Rasûlullâh’ın (sav): “Allah Rasûlü’nün sünnetinde de bir hüküm bulamazsan nasıl hüküm vereceksin?” sorusuna Muâz: “Kendi görüşümle ictihad ederim, hüküm vermekten kaçınmam” dedi. Bunun üzerine Rasûlullâh (sav), Muâz’ın göğsüne vurdu ve şöyle buyurdu: “Allah Rasûlü’nün elçisini, Allah Rasûlü’nün arzusuna uygun hareket etmeye muvaffak kılan Allah’a hamdolsun.”⁴⁹

Bu diyalog, Muâz’ın Rasûlullâh’ın kendisi sebebiyle hamd ettiği bir yıldız şahsiyet olduğuna işaret ederken, aynı zamanda başarılı müzakere tekniğine örnekliği bakımından da dikkati câlibtir. Fıkıh ilminde *ictihad* kavramına öncülük etmiş, vahyin öncülüğünde aklın kullanımına da rehber olmuştur. Hüküm konusunda aldığı bu karar, “kişinin toplum ya da öteki bireyler karşısında yapıp ettiklerini ya da kendi yetki alanına giren bir olayın sonuçlarını üstlenmesi” anlamında⁵⁰ Muâz’ın *sorumluluk* sahibi bir özellikte olduğunu da gösterir.

Muâz, böylece ilmî bir metod geliştirmiş, talebelerine de bunu tavsiye etmiştir. Onun ortaya koyduğu bu esas, usul-ü fıkıh kaidelerinin en önemlisi ve kendisinden sonra gelen bütün mezhep imamlarının sarıldığı bir ilkedir. Şer’î hükümler için ilk kaynak Kur’an-ı Kerim’dir. Eğer hüküm Kur’an’da yok ise, ikinci kaynak sünnettir. Bu ikisi, dinî hükümler için iki temel kaynaktır. Bunların ardından ise içtihat gelir.

Muâz’ın muhakeme gücünün örnekleri sadece Muhammed (sav) dönemiyle sınırlı değildir. O yaşadığı her dönemde bu yeteneğiyle pek çok hatalı kararın da engelleyicisi olmuştur. Örneğin Hz. Ömer döneminde, iki sene eşinden uzakta ayrı yaşayan adamın biri, döndüğünde karısını hamile bulur. Adam durumu Ömer’e bildirince, Ömer kadının recmedilmesine karar verir. Muâz ona: “kadını öldürmeye hakkı varsa da kadının karnındaki bebeği öldürmeye hakkının olmadığını” söyler. Ömer kadını serbest bırakır. Bir süre sonra kadın doğurur. Çocuğun ön dişleri çıkıp da babasına benzediği ortaya çıkınca, adam: Bu benim oğlumdur, der. Bunun üzerine Ömer: “Kadınlar Muâz gibisini doğurmaktan âciz kaldılar. Muâz olmasaydı Ömer helak olmuştu”⁵¹ diyerek Muâz’ın hükmünün doğruluğunu teyit eder.

1.7. Eleştirilere Açık Bir Eğitimci

Eğitimciler de hata yapar. Önemli olan hatada ısrar etmemektir. Muâz’ın uyarıldığı hatası ise Hz. Peygamber’in ‘gözümün nuru’ dediği hassas konudur. Muâz, Rasûlullâh’ın (sav) imamlığında cemaatle namaz kılar, sonra gelir, kavmine imamlık yapardı. İmamlık yaptığı bir namazda muhtemelen cemaati unutmuş olmalı ki, Bakara -veya Nisâ- suresini okur. Ziraatla uğraştığı için yorgun düşen cemaatten biri, onu

⁴⁹ Ebû Dâvûd, Akdiye, 11 (No. 3592).

⁵⁰ Hayati Hökelekli, *Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsanı Değerler* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2013), 57.

⁵¹ Abdürrezzâk es-San’ânî, *el-Musannef*, 13454.

Rasûlullâh'a şikâyet eder. Rasûlullâh (sav), Muâz'a: "Sen fitne mi çıkarmak istiyorsun? İnsanlara imam olan hafif tutsun. A'lâ, Şems ya da Ğâsiye okuman yeterli..." demiştir.⁵²

Eğitimciler kendilerine yapılan uyarılara kulak vermeli, dini temsilde muhatabın konumuna göre kolaylaştırıcılık ilkesini unutmamalıdır.

1.8. Seyahatlerle Dolu Aktif Bir Hayat

Müslüman olmak için yaşadığı Yesrib/Medine'den Mekke'ye yolculuğu onu, hayatında yeni bir yola koymuş; girdiği İslâm yolunda yorulmak bilmez nice yolculuklarda seyyâh ilim adamı olarak din eğitim öğretimi çalışmalarını başarıyla sürdürmüştür.

Mekke fethinde Rasûlullâh'a yol arkadaşlığı yapmış, fetih sonrası Mekke'de muallim olarak, Kur'ân ve dini eğitim-öğretim hizmetleriyle buradaki başarılı çalışmaları sonrası Yemen'e görevlendirilmiştir.

Hız. Peygamber'in vefatı sonrası da, Medine, Şam ve Hız. Ömer (ra) döneminde Filistin bölgesinde eğitim-öğretim çalışmalarını sürdürmüştür. Çalışmalarıyla ilgili idareyi raporlarla bilgilendirmiştir. Gittiği yerlerde yetiştirdiği talebeler temayüz etmiş, 'Muâz'ın öğrencisi' olarak anılır olmuştur.⁵³

Muâz, Rasûlullâh'ın (sav); "İlim ancak öğretimle gerçekleşir"⁵⁴ sözünü şiar edinmiş, öğrendiklerini hayatı boyunca mekân sınırı gözetmeden öğretme gayretinde olmuştur.

1.9. Ümidi Rehber Edinmesi

Başarılı bir eğitimci sorumluluğu altındakilere heyecan vermeli, karşılaşılabileceği/yaşayabileceği muhtemel zorluklar karşısında ümitsizliğe düşmemeleri için onları motive etmelidir. Muâz bu noktada da başarılı bir eğitimcidir. O, sadece mescitlerde, sohbet halkalarında değil, bizzat savaş alanlarında da askerleri cesaretlendiren konuşmalar yapmıştır. Bugünün eğitim ordusu için geçerliliğini koruyan bu hitaplardan biri şöyledir:

"Ey Kur'ân halkı! Ey Kitab'ın muhafızları! Doğru yolun ve hakkın yardımcıları! Allah'ın rahmetine nâil olmak ve cennete girmek sadece kuru temenniyle gerçekleşmez. Allah'ın, mağfireti ve geniş rahmeti doğru kimseler ve kuvvetle inananlar içindir. Siz, Allah'ın şu buyruğunu işitmediniz mi? "Allah, içinizden inanıp yararlı iş işleyenlere, onlardan öncekileri mirasçı kıldığı gibi, onları da yeryüzüne mirasçı kılacağına dair söz vermiştir".⁵⁵ Allah size rahmet etsin. Rabbinizin sizi düşmandan kaçarken görmesinden utanın. Siz O'nun elindesiniz.

⁵² Buhârî, "Ezân", 63 (No.705); Ebû Dâvûd, "Kitâbü's-Salât", 127 (No. 790).

⁵³ İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*, 6/551.

⁵⁴ Buhârî, "İlim", 10.

⁵⁵ en-Nûr, 24/55.

*O'ndan başka sığınacağınız bir yer yok. O'nun yanında olmaktan başka izzet de yok!*⁵⁶

Muâz, bir eğitimci olarak hep ümitvâr olmuş öğrencilerine de daima ümit aşılamıştır. Aynı zamanda dini ve ilmi sadece kendisiyle de tekelleştirmemiştir. Rivayetlere göre; Muâz, vefatı sırasında yanında ağlayanlara, niçin ağladıklarını sorunca, yanındakiler: “Senin ölümün ile ilmin sonu geleceği için ağlıyoruz”, dediler. Muâz: “İlim ile imanın sonu gelmez. Bunlar kıyamete kadar yerlerinde sabittirler. Onları arayan kimse mutlaka bulur. Onlar Allah’ın kitabı ile Allah’ın sünnetidir. Bir sözün doğru olup olmadığını öğrenmek istediğinizde Allah’ın kitabına başvurun. Allah kitabının doğruluğunu öğrenmek içinse hiçbir söze başvurmayın. İlimi de Ömer, Osman ve Ali’de arayın. Şayet bunları yitirirseniz, ilmi Uveymir, İbn Mesud Selman ve Yahudilikten dönme Abdullah b. Selam’da arayın. Ben Hz. Peygamber’i “Abdullah b. Selâm cennete girenlerin onuncusudur.” buyurduğunu işittim. Âlimin ayak kaymasından da sakının ve ilmi kim size verirse ondan alın. Batıl ise kimden gelirse gelsin onu reddedin.” dedi.⁵⁷

Yine hastalığı sürecinde ziyaretçilerinden, kendine bakıp ağlayan birine, niçin ağladığını sorunca: “Vallahi aramızda bulunan yakınlıktan ötürü veyahut senden bir dünya menfaati gördüğüm için ağlamıyorum. Ancak ben, senden ilim öğreniyordum. Korkarım ki benim bu isteğim yarıda kalmış olur”, diyen adama Muâz da: “Ağlama! Zira ilim ve iman isteyen kimseye, Allah verir. Nitekim Hz. İbrahim zamanında yeryüzünde ne ilim ve ne de iman olduğu halde Allah, ona bu iki hasleti de verdi”⁵⁸ diyerek teselli etmiştir.

1.10. Zamanı Verimli Kullanmak

Muâz, geceleyin bir süre uyuduktan sonra kalkıp Kur' an okur, namaz kılardı. Daha dinç ibadet edebilmek niyetiyle uyuduğunu, bu sebeple uykusundan da sevap beklediğini söylerdi. Yemen’de görevli olduğu bir dönemde Muâz, ziyaretine gittiği Ebu Musa’ya: “Ey Abdullah! Kur’an’ı nasıl ve ne zaman okursun?” diye sordu. Ebu Musa: “Gündüz ve gecenin ayrı ayrı zamanlarına ayırarak okurum” dedi. Bu defa da Ebu Musa: “Ey Muâz! Peki ya sen nasıl okursun?” diye sordu. O da: “Ben gecenin ilk kısmında uyurum, sonra uykumdan bir kısmını uyumuş olarak kalkar ve Allah’ın bana takdir edip yazdığı kadar Kur’an okurum, kalkışından sevap umduğum gibi, uykumdan da sevap umarım” dedi.⁵⁹

Muâz’ın gece programı, Hz. Dâvûd’un gece planlamasını hatırlatır. Bilindiği gibi Hz. Peygamber (sav), “Hz. Dâvûd’un her gecenin yarısında uyuduğunu, üçte birinde namaz kıldığını, altıda birinde yine uyuduğunu” haber vermiştir.⁶⁰ Muâz adeta

⁵⁶ Kılıç, *Hiz. Muâz bin Cebel*, 56.

⁵⁷ Ahmed b. Abdillâh el-İsbahânî Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakatü'l-Asfiyâ* (Mısır, 1974), 1/234.

⁵⁸ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakatü'l-Asfiyâ*, 1/234.

⁵⁹ Buhârî, “Meğazi”, 62 (No.4341).

⁶⁰ Buhârî, “Teheccüd”, 7; “Enbiyâ”, 38.

“zamanı yöneten hayatı yönetir” mesajı vermektedir. 18-20 yıllık ömründe az zamanda çok iş yapan; işi vaktinden çok isimler arasındadır. Din eğitim-öğretiminde zaman yönetimini yaşayarak gösteren en güzel örneklerinden biridir.

1.11. Örnek Kişilik

Muâz, güzel yüzlü, iyi huylu, cömert, tatlı dilli, yiğit, adalet sahibi, muttaki ve çok sadaka veren biriydi.⁶¹ Muâz, nübüvvet medresesinde yetişmesinin hakkını vermeye çalışmış, Müslümanlığı sonrası en güzelin örneğinde hayat yaşamış, yaşadığı hayat örnek olmuştur.

Bulunduğu bir mecliste Tebuk seferine katılmayanlardan Ka'b ile ilgili olumsuz konuşmaları işitince, söylenenlerle ilgili Ka'b'ı gıyabında tezkiye etmiş, arkadaş ahlâkının gereğini örneklik göstererek ortaya koymuştur. Yine bu süreçte Ka'b'a arkadaşları, diğer geri kalanlar gibi Hz. Peygamber'e yalan bir mazeret belirtmesini telkin ederlerken; Muâz, arkadaşlarına uymamasını, doğruluktan ayrılmamasını ve Allah dilerse ona bir çıkış yolu göstereceğini söylemiş,⁶² akranlarına daima iyiliği, doğruluğu tavsiye etmiştir.

Aile ilişkilerinde de şaka bile olsa yalan söylememiş, karı-koca ilişkilerinde hanımının gönlünü alacak edebi sanatlarla başvurarak sağlıklı ve örnek bir tavır ortaya koymuştur.⁶³

Muâz, alan değil veren bir özelliğe sahipti. Kendinden istenildiği zaman isteyen eli boş çevirmediğinden, borçlandığı zamanlar da olmuş, Rasûlullâh (sav) borcunu ödemesinde yardımcı olmuştur.⁶⁴ Hz. Peygamber, devlet görevlilerinin hediye alma yasağını Muâz özelinde kaldırmış ve: “Senin borç sıkıntını biliyorum. Alacaklılar peşine düştü. Sana hediye helal kılındı. Bir şey hediye edildiğinde onu al! Umulur ki, Allah sana yardım eder ve borçlarını ödersin” buyurmuştur.⁶⁵

Ebu Nuaym, onun hakkında şöyle der: “Ebu Abdurrahman Muâz b. Cebel, işini sağlam yapan, tartışmaktan uzak duran, âlimlerin öncüsü, bilgelerin imamı, mükrimlere ikramda bulunan kişidir. Okuyup dua eden, okuduklarıyla amel eden, sevgisinde sebat eden, güvenilir dost, rahat yürüyen, eli açık, cömert, güvenilir vali, vefalı, ibadet eden, insanların ve malların kendisine emanet edildiği biridir”.⁶⁶

Sahâbe arasında hadis rivayet ederken heybetinden herkesin ona baktığı, ilmi kariyerinin yüksek olduğu ifade edilmektedir.⁶⁷

⁶¹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/440.

⁶² Muhammed b. Ömer b. Vâkîd Vâkîdî, *Kitâbü'l-megâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1409), 3/997, 1050.

⁶³ Kandehevî, *Hayâtü's-Sahâbe*, 3/30.

⁶⁴ İbn Abdilber, *el-İstîâb fî Marifeti'l-Ashâb*, 3/1404.

⁶⁵ İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, 6/108.

⁶⁶ Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 1/228.

⁶⁷ Kılıç, *Hz. Muâz bin Cebel*, 67.

1.12. Tutarlı Bir Eğitimci

Muâz sadece kendisi için ilim öğrenmemiş, tam aksine amel etmek, davet ve tebliğde bulunmak için öğrenmiştir. Nitekim dostlarına söylediği: “Dilediğiniz şeyi öğrenin. Ancak Allah, kendisiyle amel etmediğiniz sürece ilminizden sizi faydalandırmayacaktır” sözü bunu ispatlamaktadır.⁶⁸

1.13. Vefat Anında Bile Nasihat Eden Bir Eğitimci

Kişinin dini temsiliyeti, hayat boyu süren bir süreci kapsar. Din eğitimcisinin dini, din eğitim öğretimini hayatında inşâ etmesi kadar; bunu son ânına kadar sağlıklı bir zeminde idâmesi, kararlılıkla, yol kazalarına uğramadan sürdürmesi de önem taşır.

Muâz hayatının 18’inde çıktığı bu şeref yolculuğunda, İslâm ahlâkının gerektirdiği sorumluluklarının farkında, sapmadan istikamet üzere kalmış, başkalarını hakka, hakkın temsiliğine çağırmış, bu duruş üzere hayatını sonlandırmıştır. İki oğlunu ve iki hanımını vefatı öncesi kaybetmiş, bu zorluklara göğüs germiştir.

Vefatı öncesi son sözleri de din eğitimcileri için rehber olacak niteliktedir:

“Sabahında beni Cehennem ateşine götürecek olan bir geceden Allah’a sığınırım! Merhaba ey ölüm! Gurbetten gelen ziyaretçi, ihtiyaç anında gelen dost merhaba! Allah’ım! Ben ki, beni cezalandırmandan korkardım, ama şimdi merhametini umuyorum. Allah’ım! Sen de bilirsin ki; ben, dünyayı; akan nehirleri, dikili ağaçları için değil; aksine uzlete çekilmek, zamanın getirdiklerine sabretmek ve zikir halkalarında âlimlerle birlikte olmak için istedim.” Veba etkisiyle kendinden geçen Muâz, kendine geldiği vakitlerde: “Yâ Rabbi! İster boğazımı sık, ister nefesimi bitir, ister canımı al. İzzetinin hakkı için ben seni çok seviyorum!” diyerek son nefesini verir.⁶⁹

Buradan Muâz’ın istiğna/gönül zenginliği, kanaat gibi bir değere sahip olduğu, ilim yolunda olsa da kimseden dünyalık talepte bulunmadığı anlaşılabilir.

2. Eğitim-Öğretim Çalışmalarındaki İyi Örnekler

Gerek kendisinin Hz. Muhammed’e talebeliği gerekse talebeleriyle ilişkileri bağlamında Muâz b. Cebel’in din eğitimcilerine örnek pek çok özelliği vardır.

2.1. Dikkat Çeken Hitabet

Muâz, herhangi bir kavme geldiğinde, yanında toplanmaları için *sesini yükseltirdi*. Toplandıklarında, onlara Rasûlullâh’ın (sav) elçisi olduğunu bildirir; kendisini tanıtır.

Amr b. Meymûn el-Evdî anlatıyor: “Rasûlullâh’ın (sav) elçisi Muâz b. Cebel bize, Yemen’e seher vakti geldi. Sabah namazıyla birlikte onun yüksek sesle getirdiği

⁶⁸ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-Evliyâ ve Tabakatü’l-Asfiyâ*, 1/236.

⁶⁹ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-Evliyâ ve Tabakatü’l-Asfiyâ*, 1/239-240.

tekbirini işittim. Kalın sesli biri idi... Aramızda ayakta durup şöyle dedi: “Evlatlarım! Ben, Rasûlullâh’ın (sav) size gönderdiği elçiyim. Bilin ki, Allah’a dönüş haktır. Cennete ya da cehenneme gireceksiniz. Orada ebedî olarak ikamet ve daimi bir hayat vardır”.

70

Rivayetlere göre, Muâz konuşunca, sanki ağzından nurdan inciler çıkıyordu. Konuşması tatlı ve aydınlatıcıydı.⁷¹

Muâz’ın dostlarından Yezid b. Umeyra, Muâz’ın vaaz için bir meclise oturduğunda mutlaka: “Allah, âdil bir hâkimdir. Bundan şüphe edenler helâk olur”⁷² dediğini söyler.

2.2. Yeteneklerini Kullanması

Amr b. Meymun el-Evdi’nin haber verdiğine göre Muâz b. Cebel, Rasûlullâh’ın yanından deniz yolu ile Yemen’e gelir. Amr rivayetinde Muâz’a dair; “Sesini yükselterek tekbir getiriyordu. Güzel sese sahip bir insandı. Ona sevgi duymaya başladım ve Şam’da vefat edinceye kadar ondan ayrılmadım”⁷³ demiştir. Din eğitimcilerinin sesini eğitmesi Kur’ân eğitim ve öğretiminde önem arz etmektedir. Bununla birlikte güzel ses, ilahi, ezgi vb. dini musiki alanındaki meziyetler de çevredekilerin dikkatini çeken, eğitim-öğretimde iletişimi güçlendirici bir araç olarak değerlendirilebilir.

2.3. Özgün Öğretim Metodu

Eğitimciler eğitim-öğretim metotlarında zengin türlerden yararlanmaktadır. Tecrübe arttıkça her eğitimcinin kendine özgü öğretim metodu öne çıkmaya başlar. Rivayetlere göre bir adam Muâz’a; ‘bana bir şeyler öğret’, deyince, Muâz: “Sözümü dinleyecek misin?” karşılığını verir. Adam; ‘Sana saygı gösterme hususunda pek istekliyim.’ deyince, Muâz: “Öyleyse bir gün oruç tut, bir gün ye! (Gece) kalk namaz kıl, fakat uykudan da nasibini unutma! Rızkını temine çalış ama bunu yaparken de sakın doğruluktan ayrılmı, günah işleme! Müslüman olarak öl, mazlumun bedduasından sakın!” demiştir.⁷⁴

Muâz, bilgi vereceği kişiyi önce hazırlayarak bilginin gereğini yapıp yapmayacağı konusunda muhatabına dikkat çekmiştir. Muhatabın gayretini, samimiyetini fark edince de ona gerekli bilgiyi vermiştir.

2.4. Öğrenci Öğretmen İlişkisi

Muâz, her görev mahallindeki gibi, Yemen görevlendirmesi sürecinde de halkla sıcak ilişkiler kurmuştu. Yemenlilerle kurduğu güzel iletişimle, öğrencileri, Muâz’ı o kadar titiz takip ediyorlardı ki, o ne yaparsa aynısını yapıyorlardı. Öğretmen

⁷⁰ İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi’s-sahâbe*, 5/120.

⁷¹ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-Evliyâ ve Tabakatü’l-Asfiyâ*, 1/231.

⁷² Doğan, *Muaz bin Cebel Müsnedi*, 78.

⁷³ Ahmet Özcan, *Muâz b. Cebel’in Hayatı ve Hadis Rivayetindeki Yeri* (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi, 2013), 42.

⁷⁴ Kandehevî, *Hayâtü’s-Sahâbe*, 4/216.

görevlendirildiğinde ortopedik engelli olan Muâz'ın ayağı hafif aksaktır. Namazda ayağını uzatınca cemaat de uzatır. Namaz kıldıktan sonra; güzel yaptınız, ama siz geri yaymayın, mazeretim sebebiyle ayağımı yaydım⁷⁵ diyerek onları güzel bir şekilde uyarır.

Kuşkusuz Rasûlullâh (sav), ashabını çok iyi tanırdı. Onları tanıdığı ölçüde sever ve kendine yakın tutardı. Bir gün Rasûlullâh (sav) Muâz'ın elinden tuttu ve: *“Ey Muâz! Vallahi seni seviyorum”* buyurdu. Muâz: *“Anam-babam sana feda olsun ey Allah'ın Rasûlü! Vallahi ben de seni seviyorum”* deyince şöyle buyurdu: *“Ey Muâz, sana bir şeyler tavsiye edeyim, onları her (farz) namazın sonunda oku, kesinlikle terk etme. Şöyle de: “Allah'ım! Seni zikretmekte, sana şükretmekte ve sana güzelce ibadet etmekte bana yardım et.”*⁷⁶

Bu, bir muallimin sevginin eğitimin temeli olduğunu ortaya koyan en büyük işaretidir. Muâz da talebelerini sever ve tıpkı Rasûlullâh (sav) gibi onları sevdiğini açıkça söylerdi. Bu duayı başkalarına öğretirken sahâbiler de, *“ben seni seviyorum”* diyerek rivayet etmiştir⁷⁷. Muâz, öğretirken elinden tutarak ortaya koyduğu *beden dili*, kalbine hitap ederek öne çıkarılan *sevgi dili*, hem namazın devamlılığı hem de her namaz sonrası duanın *devamlılığını talep*; duada Allah'ı zikir, şükür, güzel ibadet merkezli kulluk noktasında Allah'tan yardım isteme ile *eğitim-öğretimin kodlarını* da vermiş oluyordu. Bu rivayet, sevgi zinciri ile öğretilerek gelen bir hadis olması yönüyle de değerlidir.

O, Allah'ı zikretmeyi kalbin cilası ve imanın yenilenmesi olarak görürdü. Bu yüzden talebelerine, Allah'ı zikretmek için kendisiyle birlikte oturmalarını ister ve: *“Haydi gel de bir saat/süre iman edelim”* derdi. Böylece otururlar, Allah'ı zikredip O'na hamd ederlerdi.⁷⁸

Rasûlullâh (sav), Muâz'ı sık sık bineğine bindirir ve ona bazı önemli dinî meseleleri öğretirdi. Onun dikkatini vermesi ve daha iyi kavraması için soru-cevap metodunu kullanırdı.

Hz. Muhammed'in (sav) eğitiminde yetişen Muâz ilk talebeleri olan evindeki çocuklarını eğitirken, örnek hitabı kullanmış, ilk eğitim olarak namazla başlamış ve bu namazı dikkatli kılması konusunda, oğluna şu uyarıları yapmıştır: *“Yavrucuğum! Namaz kılacağın zaman, sanki son namazını kılıyormuş, bir daha namaz kılamayacakmışın gibi, dünyaya veda etmek üzere olduğunu ve oraya bir daha dönemeyeceğini düşünerek namaz kıl! Şunu bil ki yavrucuğum, mü'min iki iyilik arasında ölmelidir; biri yaptığı, diğeri yapacağı iyilik”*.⁷⁹

⁷⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/438.

⁷⁶ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, “Salât”, 1 (No.1522).

⁷⁷ Doğan, *Muaz bin Cebel Müsnedi*, 82.

⁷⁸ *Buhârî*, “İmân”, 1.

⁷⁹ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakatü'l-Asfiyâ*, 1/234.

İlmî kaynaklar, Muâz'ın öğrencilerinin ilim, din, fazilet ve doğruluk konusunda gizlenemez bir yücelikte olduklarını, yalanla itham edilmediklerini ve cerh edilmediklerini belirtir.⁸⁰

2.5. Ahlâk Eğitime Önem Vermesi

Yaptığı şu tavsiye onun ahlaki özelliğini ve ahlak eğitimine verdiği önemi ortaya koymaktadır: “Biriyle kardeş olursan; onunla tartışma, onu kötü görme, onun hakkında başkasından bilgi alma; korkulur ki, bir düşmana rastlar, onda olmayan şeyleri sana söyler de ikinizi birbirinden ayırır”.⁸¹ Kardeşlik ahlâkının inşasında bu ifadeler önemlidir. Eğitimcilerin hem kendi aralarında hem öğrencileriyle münasebetlerinde de bu uyarılar dikkate değerdir.

2.6. Alanda Yeterliliğe, Liyakate Önem Vermesi

Abdullah b. Mes'ud şöyle demiştir: “Muâz, Rasûlullâh'a (sav) gelip: “Ey Allah'ın Rasûlü! Bana Kur'an oku” dedi. Rasûlullâh da (sav) bana: “Ey Abdullah, onu okut!” buyurdu. Ben de bildiğim sûreleri ona okudum. Daha sonra Muâzla birlikte Rasûlullâh'a (sav) gidip-geldik. Muâz, Rasûlullâh (sav)'a okudu. O, Rasûlullâh (sav) döneminde ileri gelen Kur'an öğreticilerinden biriydi”.⁸²

Muâz, hicretten önce nazil olan sûreleri öğrenmek için sık sık Kur'an öğretiminde ve okuyuşta otorite olan Abdullah b. Mes'ud'la otururken, Medine'de inen ayetleri Hz. Peygamberden öğrenmek için de birlikte onun yanında bulunuyorlardı. Muhtemelen bu yüzden Rasûlullâh (sav), Medine'de icra ettiği kardeşlik uygulamasında ikisini kardeş kılmış, Abdullah b. Mes'ud da birçok yerde Muâz'dan övgüyle bahsetmişti. Hatta onun hakkında: “Muâz b. Cebel, kendisini Allah'a adanmış hanif bir ümmetti” demiştir.⁸³

Muâz da onun sahip olduğu ilme büyük değer veriyor, kendisinden sonra talebelerine ilmi Abdullah b. Mes'ud'un yanında aramalarını tavsiye ediyordu.⁸⁴ Muâz'ın eğitim öğretimde muallimin liyakatini önceleyen tavsiyesi, günümüz eğitimcilerine de ışık tutmaktadır. Öğrencileri ve öğrenmek isteyenleri doğru kaynağa yönlendirmek eğitimin olmazsa olmaz kurallarındandır.

Gençler arası iletişimde akranlar birbirinden öğrenirler. İkisi arasındaki ilişki günümüzde akran birlikteliğinin olumlu yönde etkisinin iyi örneklerinden biri olarak kabul edilebilir.

⁸⁰ Abdülhamid Mahmud Tahmaz, *Muaz b. Cebel İmamı'Ulemâ ve Muallimu'n-nâse'l-hayr* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1415), 90.

⁸¹ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418), 2/309.

⁸² İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, 1/271.

⁸³ İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdülmecûd-Ali Muhammed Muavvaz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994, 3/196.

⁸⁴ İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, 3/427.

3. Hizmet Edeceği Bölgeyi Tanı(t)ması ve Yemen Görevi

Kişinin görev yapacağı mekânı, o mekândaki insanları/muhatablarını tanıması ve hassasiyetlerini bilmesi önemlidir. Zira muhatabı tanımak, seviyelerine uygun dil kullanımında, kaldırılabileceği görevler vermede ve doğru zamanda doğru iş yapmada fayda sağlayacaktır.

Rasûlullâh (sav), Yemen yolculuğu öncesi Muâz'a birçok tavsiyede bulunmuştur ki, bu nasihatler Rasûlullâh'ın (sav) Muâz'a ve onun yerine getireceği göreve verdiği önemi gösterir. Muâz'ı özellikle Yemen'e görevlendirmesinde, Yemenlilerin sahip olduğu özellikleri taşıması yanında, onun köken olarak o toprağın çocuğu olmasının da rolü olabilir. Bilindiği gibi Muâz'ın ailesi, Yemen'de yaşanan sel felaketi sonrası Yesrib'e göçmüşlerdi. Kişinin tanıdığı kavmine, içlerinden biri olarak mesajı ulaştırması bazı dezavantajları yanında önemli kolaylıklar sağlar.

Köklü medeniyete sahip bir Arap bölgesi olan, zekâ, cesaret, hikmetleri ile meşhur ve *"Size Yemenliler geldi. Onlar yumuşak kalpli ve nazik gönüllü kimselerdir. Fıkıh Yemenli, hikmet de Yemenlidir"*⁸⁵ ifadeleriyle Rasûlullâh, methettiği bir halka sahip Yemen'e görevlendirilen Muâz'a burayla ilgili bilgiler verir.

"Rasûlullâh (sav), beni Yemen'e gönderirken şöyle buyurdu: "...Seni, yufka yürekli ve hak için iki defa savaşan bir kavme yolluyorum. Sana itaat edenleri yanına alıp, sana isyan edenlerle savaş. Sonra sana isyan edenler İslâm'a dönerler. Hatta bu nedenle kadın kocasıyla, çocuk babasıyla, kardeş kardeşiyle yarışır. Sekûn ve Sekâsik kabileleri arasında ikamet et."⁸⁶

Bölgesel farklılığa göre eğitim çalışanlarına tavsiye stratejisini Rasûlullâh'ın izini süren sahâbilerin sürdürdüğünü görüyoruz. Bu eğitim stratejisini izleyen devlet adamlarından biri de Hz. Ömer'dir.

Hiz. Ömer: "Şam'daki din kardeşleriniz, kendilerine Kur'an ve din ahkâmını öğretecek birkaç kişiyi göndermem için istekte bulunuyorlar" diyerek oraya gönüllü görevli arayışındayken isimler netleşince, Muâz'ın da içinde bulunduğu gidecek ekipteki üç kişiye; "Önce Humus'a gidin. Çünkü siz orada çeşitli kimseler göreceksiniz. Kimisi çabuk anlar. Böyle bir kimseyi gördüğünüzde, önce ona öğretin. Ondan sonra halkın bir kısmını ona teslim edin. Humus'ta işinizi tamamladığınıza kanaat getirdikten sonra biriniz orada kalsın. Biriniz Dımaşk'a, biriniz de Filistin'e gitsin" demiştir.⁸⁷

Muâz, Ubâde ve Ebu'd-Derdâ Humus'a vardıkları zaman, her üçü de işlerini bitirdiklerine kanaat getirinceye kadar Humus'ta kaldılar. Sonra Ubâde orada kaldı. Ebu'd-Derdâ, Dımaşk'a ve Muâz, Filistin'e döndü. Amvas vebasında vefat edene kadar Filistin'de kaldı.

⁸⁵ Buhârî, "Meğâzî", 2 (No. 4390).

⁸⁶ Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, 36/376 (No.22053).

⁸⁷ Tahmaz, *Muaz b. Cebel İmamı'l-Ulemâ ve Muallimu'n-nâse'l-hayr*, 98.

Rasûlullâh'ın (sav) bu tavsiyeleri, her eğitimcinin, her davetçinin, Allah'ın dinini yeryüzünde yaymak için çalışan herkesin tutması gereken önemli nasihatler olduğu gibi, müslümanların işlerini üzerine alan her yöneticinin de dikkate alması gereken ilkelerden sayılır.⁸⁸

3.1. Yemen Görevi

Hz. Peygamber (sav), bazen gelen talep üzerine bazen idari tasarrufuyla ülke dışına görevlendirmelerde bulunurdu. Mekke fethi sonrası da, komşu ülkelere İslâm'ı tebliğ eden, diplomatik ilişkileri güçlendiren mektuplar, elçiler göndermeye başladı. Tebuk seferi sonrası da elçilerle münasebetler artmış, Yemen'den de elçiler gelmişlerdi. İslâm'ın Arabistan'da tutunabilmesi ve tahkim edilebilmesi için Yemen'in özel bir önemi olduğunu düşünüyordu.⁸⁹

Geçmişte yaşanan Fil olayı tecrübesi yanında, Yemen'in antik medeniyetlere ev sahipliği, halkının zekâ, cesaret ve hikmetleriyle meşhur olması bölgenin stratejik önemine işaret ediyordu. Buraya görevlendireceği isimlerin, dini bilgi ve temsil kabiliyetinin yüksek olması gerekiyordu. Hz. Peygamber gelen talepler doğrultusunda, idari düzeni sağlamak, hızlı karar almak ve çözüm üretebilmek için coğrafyanın genişliğini hesaba katarak⁹⁰ Yemeni 5'e ayırmış; besmeleyi ilk yazan, vahiy kâtiplerinden Hâlid b. Saîd'i San'a'ya, kâtiplerden Muhâcir b. Ebû Ümeyye'yi Kinde'ye, Ziyâd b. Lebîd'i Hadramevt'e, Muâz'ı Cened'e, Ebû Mûsâ Eş'arî'yi Zebid, Aden ve Sâhil bölgesine görevlendirirken, Muâz'ı aynı zamanda hepsinin başına emir tayin etmişti.⁹¹ Bu görevlendirmeler hicretin 9. yılı Rebû'l-âhir ayında (Ağustos 630) yapılmıştı.⁹²

Görevlendirmenin yapıldığı Yemen halkına da; "Bismillâhirrahmânirrahîm. Bu, Allah'ın elçisi Muhammed b. Abdullah'tan işlerini yürütmekle görevlendirdiği Muâz b. Cebel'e ve Yemen halkına bir ahidnâmedir" diyerek başlayan, Muâz'a Allah'tan korkmasını, O'nun kitabıyla ve Rasûlünün sünnetiyle işleri yürütmesini emrettiğini, Muâz'ın kendilerine işlerin yasallığını ve yararlılığını teftiş edip düzenleyen, iyilere iyilikle muamele edip, kötülük yapanları engelleyen merhametli bir baba olarak görevlendirdiğini, Muâz'ı kesinlikle bir mutlak otorite değil; aksine, Allah'ın emrini uygulayan hak ve sorumluluklarını bilen/öğreten bir kardeş olarak gönderdiğini, gizli-açık her durumda kendisinin dinlenilmesini, ona itaat etmelerini tavsiye etmiştir. Hz. Peygamber, talimatnamede; Yemenlilerin hak ve sorumluluklarını detaylıca anlatmış, zekât konusunda da etraflı malumatlara yer vermiş, gelen

⁸⁸ Kandehlevî, *Hayâtü's-Sahâbe*, 3/221.

⁸⁹ Tahmaz, *Muaz b. Cebel İmamu'l-Ulemâ ve Muallimu'n-nâse'l-hayr*, 51.

⁹⁰ Kılıç, *Hz. Muâz bin Cebel*, 41.

⁹¹ İbn Abdilber, *el-İstîâb fî Marifeti'l-Ashâb*, 3/1404.

⁹² İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/438.

görevlilere iyi davranılması, gereken ilgi alakanın gösterilmesi tavsiyesinde bulunmuştur.⁹³

Kaynaklarda Yemen'e gönderilen isimlerle ilgili farklı bilgilerin yer aldığını görüyoruz.⁹⁴ Yemen'e birçok kez görevlendirme yapıldığı düşünülebilir. Zira Mekke fethi sonrası Hz. Peygamber (sav), diplomatik girişimleri artırmıştı. Bunun gereği Yemen'de farklı alanlara dağılmış topluluk liderlerine, elçiler göndermişti. Bu elçilerin dönemsel ve görev içeriğine göre farklılıklar arz ettiği söylenebilir.

Hz. Peygamber (sav)'in Muâz'ı Yemen'e görevlendirmesi de bu bağlamda tekerrür etmiş olabilir. İlk zamanlar mesaj/mektup ileten bir elçi; ardından zekât, vergi tahsildârı olarak dönemsel görevlendirmeler söz konusu olabilir. Son görevlendirme ise Muâz'ın örnek bir kardeşlik yanında; muallimliğini, eğitim koordinatörlüğünü, zekât tahsildarlığını, hâkimliğini ve muhtemelen valiliğini de kapsayan bir genişlik arz etmektedir. Hz. Peygamber'in Muâz'ı Kur'ân öğretimi ve aralarında hüküm vermesi için Yemen'e gönderirken tavsiyeleri, farklı kaynaklarda farklı konular bağlamında ele alınmaktadır. Geniş kapsamlı bu tavsiyeler, Muâz'ın Yemen'de almış olduğu görevlerin de çeşitliliğini teyit etmektedir. Muâz'ın eğitimci rolü bağlamında -ki eğitim dahil Müslümanların her tür yönetim işlerini üstlenen sorumlunun, yol haritası olabilecek muhtevada- bu tavsiyeleri tespit edebildiğimiz kadarıyla bir bütün halinde şöylece ele alabiliriz;

- İnsanlar arası sorunların çözümünde, eğitim-öğretim çalışmalarını yürütürken dikkate alması gereken temel bilgi ve başvuru kaynaklarına yukarıda işaret etmiştik; Allah'ın kitabı, Rasûlün hükümleri ve bu iki kaynakta olmayan konularda bu kaynaklara uygun içtihat.

- Genel idare kMuâzonusunda Rasûlullâh (sav), ümmetin zayıflarına önem vermesini, onların sıkıntılarını dinleyip ihtiyaçlarını hemen karşılaması gerektiğini tavsiye etmiştir. Rasûlullâh (sav) ona: *"Her kim, insanların idaresini alır da, zayıfların ve ihtiyaç sahiplerinin sıkıntı ve ihtiyaçlarını dinlemekten uzak durursa, kıyamet günü Allah da onun sıkıntı ve ihtiyacını dinlemekten uzak durur"* buyurmuştur.⁹⁵

Bir eğitim politikası olarak her şeyden önce, eğitimci görevlendirmesi yapılırken seçici davranılmalıdır. Eğitimci, bilgi, bilinç, donanım, temsiliyet vb. birçok özelliğe sahip olması gerektiği için Hz. Peygamber'in (sav) eğitimci görevlendirmelerinde çok hassas davrandığı görülmektedir. Bir bölgeye bir (büyük)elçi, öğretmen görevlendirirken de "dertli olmak" diye ifade edebileceğimiz öncelikle sorumluluklarına ve dikkat etmesi gereken hassasiyetlere dikkat çekmiştir. *İhsân* değeri diyebileceğimiz her an Allah tarafından izlendiği bilinciyle hareket etmek yanında, hak sahiplerine hakkın verilmesine işaret etmiştir. Eğitimciler gerek hayatı

⁹³ Muhammed Hamidullah, *el-Vesâikü's-Siyâsiyye li'l-Ahdi'n-Nebevî ve'l-Hilâfeti'r-Râşide* (Beyrut: Daru'n-Nefais, 1407), 214.

⁹⁴ Vâkıdî, *Kitâbü'l-megâzî*, 3/1050.

⁹⁵ İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, 7/308; Tahmaz, *Muaz b. Cebel İmamü'l-Ulemâ ve Muallimu'n-nâse'l-hayr*, 51.

yaşarken gerekse eğitim çalışmalarında, görevleri ve sorumlulukları altındaki kişiler noktasında yapılması gerekirken yapmadıklarından ve yapılmaması gerekirken yaptıklarından dünyadaki idarece teftişinden daha çok, bir ismi de Hak olan Allah tarafından kıyamette hesaba çekileceğinin bilincinde olmalıdır. Sorumluluk bilinciyle hareket eden eğitimci, müfredat, zamanı kullanma, insani ilişkiler, uygulayacağı metot ve teknikler vb. yürüteceği her tür çalışmalarını bu dikkatle, bu bilinçle yürütmelidir.

Eğitimci, kendi hayatı, ailesi yanında sorumluluğu altındaki öğrenciler ve varsa eğitim yönetimi bağlamında diğer eğitim çalışanlarına karşı da sorumluluk sahibidir. Hatta eğitimcinin hayatında iletişimde olduğu her insan bir yönüyle onun eğitim ağındadır, sorumluluğundadır diyebiliriz. Zira eğitimcinin, konumu gereği örnekliliği hayatın her ânını ve alanını kapsamaktadır. Bu anlamda duyarlılığını her daim ortaya koymalıdır. Öte yandan başta sınıfındaki öğrencileri olmak üzere, okuldaki diğer öğrencilerin, eğitim çalışanlarının sıkıntılarını tespit ve çözüm noktasında inisiyatif alabilmelidir.

- Rasûlullâh (sav), Allah'a davet ve İslâm'ı yayma konusunda, insanlara kolaylık ve merhamet göstermelerini, kalplerini ısıdırmalarını, nefret ettirmemelerini tavsiye eder. Rasûlullâh (sav), Muâz'ı ve Ebu Musa el-Eş'arî'yi Yemen'e gönderirken: "Kolaylaştırın, zorlaştırmayın. Müjdeleyin, nefret ettirmeyin ve ikiniz de hükümde birbirinize uygun olun" buyurur.⁹⁶

Rasûlullâh'ın bu tavsiyeleri, kendi öğretmenliğinin ipuçlarını verdiği; "Allah beni zorlaştırıcı ve başkalarının hatalarını arzu eden değil, bir muallim ve kolaylaştırıcı olarak gönderdi"⁹⁷ sözlerini daha da güçlendirecek niteliktedir.

Eğitimde ilkeler önemlidir. Özellikle din eğitiminde bu daha fazla önem taşır. Bu bağlamda din eğitimcisi, kolaylaştırıcı bir rol üstlenmeli, zorlaştırmamalı, sevdirmeli, sevgi merkezli çalışmalarını yürütmelidir. Gerek sözlerinde gerek davranışlarında pozitif bir insan rolünde olmalıdır. Zorlaştırıcı, bezdirici yöntemlerden, söz ve davranışlardan kaçınmalıdır. Aynı zamanda eğitimciler hükümlerde, açıklamalarda -Kur'ân-Sünnet temelinde-, doğru-yanlış, iyi-kötü, güzel-çirkin vb. değer(lendirme)lerde ortak duruş, ilkesel bir tavır sergilemelidir. Özellikle birden fazla din eğitimcisinin çalıştığı aynı ortamlarda aynı konularda, birbirine zıt açıklamalar, kafalarda soru işareti, şüphe bırakacak, öğrenmeleri zorlaştıracaktır.

- Rasûlullâh (sav), Allah'a davet ve İslâm'ı yayma konusunda Muâz'a kolaylaştırmanın yolunu ayrıntılı bir şekilde açıklamış ve onu Yemenlilerden zekât almakla görevlendirmiştir: "Şüphesiz sen, ehl-i kitap olan bir topluma gidiyorsun. Cennet'in anahtarı nedir? diye sorarlarsa: "tek olan, ortağı olmayan Allah'tan başka

⁹⁶ Buhârî, "Meğâzî", 62 (No. 4344, 4341).

⁹⁷ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsî'l-Arabî, ts), "Talâk", 29.

ilâh yoktur de!”⁹⁸, “öncelikle onları Allah’a kulluğa çağır!”⁹⁹, “onları Allah’tan başka ilâh olmadığına ve benim de Allah’ın Rasûlü olduğuma şehadete davet et. Eğer onlar bunda sana itaat ederlerse, Allah’ın kendilerine bir günde beş vakit namazı farz kıldığını bildir. Eğer onlar bunda da sana itaat ederlerse, Allah’ın onlara mallarında zenginlerinden alınıp da fakirlerine verilen zekâtı farz kıldığını kendilerine bildir. Şayet onlar bunda da sana itaat ederlerse, mallarının iyilerini almaktan sakın. Mazlumun bedduasından da korun. Çünkü onunla Allah arasında hiçbir perde yoktur”.¹⁰⁰ “Kendim için istediklerimi senin için de istiyor; kendim için çirkin olanları senin için de çirkin buluyorum”.¹⁰¹

- “Sana can parçası (kardeş yarısı) olarak tavsiye ederim ki; Allah’a takvâli ol! Hastayı ziyaret et! Dulların ve zayıfların ihtiyaçlarını gidermek için koş! Fakir fukarayla otur! Hem kendine hem de diğer insanlara karşı insafli ol! Nerede olursan ol, hakkı hakikati söyle. Allah’ın dinini uygularken, Allah’ın razı olacağı tercihlerde bulunurken seni kınayan kimsenin kınamasından korkma! Karşıma yanımdan ayrılırken beni bıraktığın gibi gel!”¹⁰² diyerek, halkın arasında olmasını, onlarla arkadaşlık kurmasını yakınlık göstermesini, onlardan ayrı durmamasını tavsiye etmiştir.

Eğitimde muhatabı tanımak çok önemlidir. Muhataba göre bir söylem, başarıyı kolaylaştıracaktır. Eğitim alanında bir başka önemli konunun, *öncelikler* olduğunu görüyoruz. *Önce neyi öğreteceğiz?* Bu sorunun cevabı bağlamında *öncelikle öğretilecekler* stratejisi geliştirilmeli, muhataba özel müfredat belirlemesi yapılmalıdır. Eğitim-öğretimde çalışmalar tedrici olarak yürütülmelidir. Hadiste görüldüğü üzere ilk konu tevhid eğitimidir. Buna icabet edilince, Allah’ın istediği beş vakit namaz ikinci temel eğitim-öğretim konusudur. Bu eğitimde tadrîciliğe de işaret etmektedir. Binanın önce çatı ve duvarlarının değil, güçlü bir temelinin inşa edilmesi gibi öğretilecekler, önem sırasına ve muhatabın kabulüne göre aşama aşama sürdürülmelidir.

- Muâz: “Ya Rasûlulâh! Bana tavsiyelerde bulun!” deyince Hz Peygamber (sav): “Ya Muâz! Her ne halde ve nerede olursan, ol, Allah’tan kork!” buyurur. Muâz: “Ya Rasûlulâh! Bana tavsiyeni arttır!” deyince Hz. Peygamber (sav): “(Bir günah işlersen) günahın arkasından, hemen bir hasene (sevap elde edeceğin bir amel) işle ki, işlemiş olduğun hasene, günahını yok etsin!” buyurur. Muâz: “Ya Rasûlulâh! Bana tavsiyeni biraz daha arttır!” deyince Hz. Peygamber (sav): “Ya Muâz! İnsanlara güzel ahlâkla muamele et!” buyurur. Muâz bir daha: “Ya Rasûlulâh! Bana tavsiyeni biraz

⁹⁸ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/590.

⁹⁹ Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve Ahbâru'l-Hulefâ* (Beyrut: el-Kütübü's-Sekâfiyye, 1417), 1/381.

¹⁰⁰ Buhârî, “Zekât”, 1 (No.1395); Ebû Bekir Muhammed b. İshâk b. Huzeyme İbn Huzeyme, *Sahîh*, thk. Muhammed Mustafâ A'zamî (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, ts.), 4/23 (No. 2275).

¹⁰¹ İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve Ahbâru'l-Hulefâ*, 1/381.

¹⁰² İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve Ahbâru'l-Hulefâ*, 1/381; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakatü'l-Asfiyâ*, 241.

daha arttır!” deyince, Hz. Peygamber (sav): “Bunları yap, bunlar sana yeter!” buyurmuştur.

- Hz. Peygamber, Muâz’ı, ümmetin mallarını koruma ve ümmetin malına ihanet etmeme konusunda da onu uyarmıştır. Kur’ân’da: “Kim hıyanet ederse, kıyamet günü, hıyanet ettiği şeyle birlikte gelir”¹⁰³ buyurulmaktadır. Rasûlullâh (sav), Muâz ile vedalaştıktan sonra peşinden bir haberci göndererek onu çağırdı ve şöyle buyurdu: “Seni niçin geri çevirdiğimi biliyor musun? Benim iznim olmadan sakın bir şey alma, çünkü bu ihanettir, bir hainliktir. Her kim ihanet ederse kıyamet günü Allah’ın huzuruna, yaptığı o hainlikle getirilir. İşte bunun için seni çağırmıştım, şimdi vazifene gidebilirsin.”¹⁰⁴

- Rasûlullâh (sav), Muâz’ı özel yaşamı konusunda da, insanlara kötü bir örnek olmaması için onu israf, lüks ve bolluk içinde yaşamaya karşı da uyarmıştır: “Aşırı bolluktan/lüksten uzak dur. Çünkü Allah’ın (halis) kulları, lüks yaşam içinde olamazlar.”¹⁰⁵

Muâz b. Cebel anlatıyor: Yolculuk ve ayrılık vakti geldiğinde Rasûlullâh (sav), bana: “Ey Muâz! Bineğini al gel, seni Yemen’e göndereceğim” buyurdu. Bunun üzerine gidip bineğimi hazırladım ve gelip Rasûlullâh (sav) izin verene kadar mescidin kapısında durdum. “Ey Muaz adaletle, yumuşaklığınla, affediciliğinle, güzel ahlâkınla, İslâm’ı güzelleştir. Çünkü insanlar hep sana bakacaklar ve sana Allah Rasûlü’nün en seçkini diyecekler”¹⁰⁶ buyurdu.

Bu tavsiye özelde dini temsil konumunda ve görevinde olanların; genelde ise tüm Müslümanların, diğer insanlar tarafından izlenerek, dinle iletişim kurmada aracılık rollerine işaret etmesi bakımından büyük değer taşımaktadır. Bu noktada din gönüllüsü insanlara, din eğitimcilerine ve Müslümanım diyen insanlara temsil ve dini yaşantıyı imrendirme konusunda önemli görevler düşmektedir.

Muâz anlatıma devam ediyor; Sonra Rasûlullâh (sav) elimden tutup yürüdü ve şöyle buyurdu: “Ey Muâz! Sana, Allah’tan korkmanı, doğru sözlü olmanı, sözünde durmanı, ahde vefâyı, emaneti sahibine vermeni, hainlikten uzak durmanı, yetime karşı merhametli olmanı, komşunu gözetmeni, öfkeni yenmeni, şefkat kanatlarını açmanı, selâmı yaymanı, yumuşak sözlü olmanı, imana sarılmanı, kendini Kur’an’ı öğrenmeye adanmanı, hesap gününden korkmanı, âhireti sevmeni, dünya emellerini kısaltmanı ve iyi amel işlemeni vasiyet ederim. Bir Müslümana sövüp onu kötüleme, doğru bildiğin kimseyi yalanlama, yalancıyı onaylama, adil bir yöneticiye isyandan sakınmanı tavsiye ederim. Ey Muâz! Her ağaç ve her taşın yanında Allah’ı zikret. Her günahın peşinden tevbe et. Gizli günah işlediğinde gizlice ve aleni günah işlediğinde aleni olarak tevbe et”¹⁰⁷

¹⁰³ Âl-i İmran 3/161.

¹⁰⁴ Tirmizî, “Ahkâm”, 8 (No. 1335).

¹⁰⁵ Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, 35/477 (No. 21599).

¹⁰⁶ Muhammed b. Ahmed el-Hacrî Yemânî, *Mecmû’ Büldâni’l-Yemen ve Kabâlihâ*, thk. İsmail b. Ali el-Ekvâ (San’a: Dâru’l-Hikmeti’l-Yemâniye, 1996), 150.

¹⁰⁷ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-Evliyâ ve Tabakatü’l-Asfiyâ*, 1/240-241.

Yine Muâz'a işlediği amellerde ihlaslı olmasını öğütledi: *“Dinine samimi olarak bağlan; az amel yapsan da sana yeter”*¹⁰⁸ buyurdu. Az amel vurgusunun yapılması, yukarıda ifade edildiği üzere uzun kırdığı namazla ilgili şikâyet karşısında uyarıldığı hatırlanırsa, ibadete düşkün olan Muâz'a, anlamlı bir uyarı olduğu düşünülebilir. Bu noktada görevlendirilecek her eğitimcinin iyi tanınarak bazı özellikleri sebebiyle kişiye özel tavsiyelerin yapılmasının da önemine işaret ettiği söylenebilir.

Muâz b. Cebel şöyle dedi: *“Ayağımı üzengiye koyduğumda, Rasûlullâh'ın (sav) bana tavsiye ettiği son şey şu oldu: “Ey Muâz b. Cebel, insanlara iyi davran!”*¹⁰⁹

Muâz bineğinin üzerindeyken, Rasûlullâh (sav) onu yolcu etmek için yaklaşık bir mil kadar yanında yürüdü ve nasihatlerde bulundu. Yolcu uğurlamanın, bir sünnet olması yanında, bir göreve giden kimseye 'yanındayız' mesajı vermesi, yeni başlangıçlar için yeni görevine giderken son tavsiye fırsatı ve hayır dua imkanı vb. sebeplerle önemli olduğu değerlendirilmektedir.

Uğurlama işini tamamladığında şöyle dedi: *“Ey Muâz! Belki bu seneden sonra beni görmeyeceksin. Belki bu son görüşmemiz olabilir. Belki artık bu mescidime ve kabrime uğrarsın.”* Rasûlullâh'ın (sav) bu sözleri üzerine Muâz, Rasûlullâh'tan (sav) ayrılacağı korkusuyla hıçkırma hıçkırma ağlamaya başladı. Bundan sonra Rasûlullâh (sav), yüzünü Medine'ye çevirerek: *“Bana en yakın olanlar, her kim ve her nerede olurlarsa olsunlar muttaki olanlardır.”*¹¹⁰ *Ağlama ey Muâz! Vaktinden önce ağlamak şeytandandır”* buyurdu.¹¹¹

Muâz ağlayarak Yemen'e doğru yöneldiğinde, Rasûlullâh (sav): *“Allah seni önünden, arkandan, sağından ve solundan olan tehlikelerden korusun. İnsanların ve cinlerin şerlerini senden uzaklaştırsın”* diye dua etti.¹¹²

Sonunda Muâz, Rasûlullâh (sav) ile ağlaşarak vedalaştı. Böylece Rasûlullâh (sav), bu eşsiz tavsiyeleriyle Allah'a davet yolunu açıklamış oldu. Allah'a davette bulunan herkesin bu nasihatlere uyması, kalbine yerleştirmesi, hayatında ve amelinde bunları ilke kabul etmesi gerekir. Aksi halde, davetçi olduğunu iddia etse de bu boş bir iddia olur. Her davetçinin, bu tavsiyeler ışığında kendisini gözden geçirmesi, Rasûlullâh'ın (sav) bu tavsiyelerde davet ile davetçinin davranışlarını, hayatını ve ahlâkını birbirinden ayırmadığını fark etmesi gerekir.

Seçilen öğreticinin her ne kadar donanımlı da olsa, görevlendirme sonrası son tavsiyeler bağlamında yapılacak hatırlatmalar, onu yapacağı göreviyle ilgili daha da dikkatli olmasını sağlayacaktır. Bu anlamda yüksek din öğretimi kurumlarında mezuniyet ve atama süreçlerinde yapılacak programlarla hayata atılacak genç din

¹⁰⁸ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakatü'l-Asfiyâ*, 1/855.

¹⁰⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/439.

¹¹⁰ Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, 22052.

¹¹¹ Yemânî, *Mecmû' Büldâni'l-Yemen ve Kabâilihâ*, 150.

¹¹² İbn Hacer, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, 6/108.

eğitimcilerine, yapacakları muhtemel görevlerle ilgili hatırlatmaların son derece fayda sağlayacağı değerlendirilmektedir.

Muâz Yemen'e geldiğinde bölgenin ciddi problemleri bulunmaktaydı. Hz. Peygamber'in vefatı öncesi başlayan dinden dönme isyanları artarak bölgeyi derinden etkilemeye başlamış, insanların İslâm'dan şüphelenmesine sebep olmuştu.

Muâz, Yemen'e gidince Hz. Peygamber'in tavsiyesine uyarak Cened şehrine yerleşti. Cened, Muâz'ın ikametiyile meşhur oldu. Muâz, burayı Yemen'deki çalışmalarının merkezi yaptı. Orada sonradan kendi ismi ile anılan sade bir mescid inşa etti. Yemen'deki en büyük dinî ve ilmî merkezlerden biri hâline geldi. Rasûlullâh'ın (sav) Muhacir ile Ensar'ı birbirine kardeş kıldığı gibi, o da Sekûn ve Sekâsik kabilelerini birbirine kardeş kıldı. İlk iş olarak mescid inşâ ederek hareket ve davet merkezine mescidi alması ve kardeşlik uygulaması onun 'En güzel muallimin/örneğin' iz'inden gittiğine işaret etmektedir.

Muâz, Hz. Peygamber'in tavsiyeleri doğrultusunda, davet görevini en güzel şekilde yerine getirmiş, insanları İslâm'a çağırmıştır. Bunun sonucunda Yemen'deki bütün krallar ve prensler müslüman olmuştur. Tev'em el-Hımyerî de, onun eliyle müslüman olanlardandır.¹¹³

Hz. Peygamber'in veda haccı sonrası rahatsızlığı, sahte peygamberlik iddiasıyla çıkan Esved el-Ansî'nin Yemen'deki isyanı, İslâmî çalışmaları olumsuz etkilemiştir. Muâz Hz. Peygamber'le yazışarak istişare ile hareket etmiş, stratejik hamlelerle Esved öldürülerek isyanlar bastırılmıştır. Burada yapılan istişareler, liyakatli bir eğitimci de olsa, kamuoyunu etkileyebilecek konularda eğitimcilerin idareyle istişareli çalışmalar yürütmesinin önemini ortaya koymaktadır. Hicri 11. yılın Zilkade ayında, yaklaşık 15 aylık süre sonrası, Muâz, Yemen'den ayrılmıştır. Bu sürede Yemen'de, Hadis, Fıkıh ve Kur'ân ilimlerinin temellerini attı.¹¹⁴ Muâz'ın Yemen'deki tebliğ ve irşâd faaliyetlerinin başarılı olduğu görülmektedir.

3.2. Zümreler Arası Bilgi Alış Verişi

Merkezi idareye bağlı eğitim çalışmalarında, yürütülecek eğitim-öğretim etkinliklerinin temel ilkeleri, yönetimi, işleyişi ve işlevlerini düzenleyerek eğitim çalışanlarının birbirlerini tanımalarını, çevreyle iş birliğini teşvik; öğretim programlarını uygularken ilçe, il ve ülke geneli birlikteliği sağlamak vb. amaçlarla zümreler oluşturulmakta, bunların iş ve işleyişi yönergelerle belirlenmektedir. MEB'de de zaman içinde güncellenen "Eğitim Kurulları ve Zümreler Yönergesi"¹¹⁵ gereği, "İl genelinde eğitimi planlamak ve koordine etmek, eğitim ve öğretimin kalitesini yükseltmek, eğitimle ilgili görüş ve öneriler geliştirmek, aynı alanlar arasında iletişim, uyum ve iş birliği sağlamak amacıyla sınıf ve alan zümreleri"

¹¹³ İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, 3/348.

¹¹⁴ Kılıç, *Hz. Muâz bin Cebel*, 45.

¹¹⁵ MEB Zümre Yönerge, "MEB Eğitim Kurulları ve Zümreleri Yönergesi", Milli Eğitim Bakanlığı Ortaöğretim Genel Müdürlüğü.

oluşturulmaktadır. “Eğitim kurumu sınıf/alan zümreleri; eğitim kurumunda aynı sınıfı okutan veya alanı aynı olan öğretmenlerden oluşur.” Din Eğitimi ile ilgili, İlkokul, Ortaokul ve Liselerde, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi” vb. ders bazlı alan zümreleri oluşturulurken, Anadolu İmam Hatip Liselerinde “İmam hatip liseleri meslek dersleri” alan zümreleri oluşturulmaktadır. Zümrelerde; “öğretim programı, öğrenme alanları ve bunlara bağlı kazanımlara ulaşılmasında eğitim kurumu, eğitim bölgesi, ilçe, il ve ülke genelinde birliktelik sağlanmasına” çalışılır. Okul/bölge/il Zümre öğretmenleri belirli periyotlarla toplantılar yaparak değerlendirmelerde bulunur.

Bugün uygulanan bu çalışmanın, asırlar öncesi uygulanıyor olması o dönemin eğitim çalışmalarının değerini ortaya koyması ve günümüze örnekliği bakımından da anlamlıdır. Muâz bu manada, sadece ikamet ettiği Cened ve bağlı bölgelerde sınırlı eğitim-öğretimle yetinmemiş, yaşadığı coğrafyada görevli diğer din eğitimcileri ile de irtibat kurarak görüş alışverişinde bulunmuştur. Zümreler arası işbirliğinin eğitim çalışmalarında son derece etkili olduğunun bilincinde olan Muâz’ın çalışmaları da, Yemen ve Hadramevt’in dört bir yanına uzanıyordu. Zaman zaman Rasûlullâh’ın (sav) San’a ve civarındaki bölgelere göndermiş olduğu Ebu Musa el-Eş’arî’nin de yanına gidiyordu.

Bu ikisinden her biri, kendi görevli bulunduğu bölgede gezip dolaşır, arkadaşını çalışma mekânında ziyaret ederek; bir taraftan dostluğunu yeniler, ona selâm verip esenlik diler, bir taraftan da eğitim öğretim konularında birbirleriyle istişare ederlerdi. Muâz, Yemen’deki tüm bölgeleri gezen bir öğretici idi. Din Eğitimcileri de buldukları mahaldeki, eğitim bölgelerindeki eğitimciler yanında bugün dijital dünyanın fırsatlarını kullanarak online olarak da yaşadıkları coğrafya dışında gerek ülke içi gerekse ülke dışı din eğitimcilerinin çalışmalarını takip etmelidir. Bu bir anlamda “iyilik bulaşıcıdır” anlayışıyla iyi örneklerin paylaşımını ve yayılımını sağladığı gibi yeni öğrenmelere de kapı aralayacaktır.

3.3. Eğitimde Her Fırsatı Değerlendirme

Muâz b. Cebel insan eğitiminde her fırsatı değerlendiren bir özelliğe sahiptir. O dönem koşullarında sözlü anlatım, fiili/uygulamalı, göstererek eğitim-öğretim yanında erişim imkânı olmayan zaman ve mekânlarda mektupla uzaktan eğitim yapıyordu. Yine yönetici eğitimi diyebileceğimiz idarecilere ahlaki mesajlar noktasında da duyarlı idi.

4. Günümüz Eğitimcilerine Tavsiyeleri

Muâz, yaşadığı dönemde çevresindekilerin eğitimine ağırlık vererek çeşitli tavsiyelerde bulunmuştur.

Eğitimciliği noktasında yukarıda işaret ettiğimiz özellikleri, örneklikleri yanında Hz. Peygamber’den aktardığı hadislerin eğitsel içeriği de ayrı bir araştırma konusudur. Zira bir konuşmacıyı/konuşmayı, sohbeti dinleyenlerin ilgi alanına giren konulara daha çok yoğunlaştıkları gibi her sahâbi Hz. Peygamber’den kendi ilgi alanlarına göre hadisleri daha çok dikkate alarak öğrenmişler ve aktarmışlardır. Bu

bölümde Muâz'ın Hz Peygamber'den aktardığı eğitim-öğretim alanında önemli mesaj içeren bir hadisi ve kendi sözlerinden birkaç tavsiyesine işaret edeceğiz:

İmanı güçlendirme, bilinci tazeleme ve yenilemede, "Gelin, bir saat/süre oturup iman edelim"¹¹⁶, bilinci kuşanmada; "İnsanlarla az, rabbinle çok konuş; belki o zaman kalbin rabbini görür"¹¹⁷ dediği nakledilmiştir.

Muâz'ın dünya-âhiret dengesini kurması açısından çevresine örnek olması da, bir eğitimcinin önem vermesi gereken hususlardandır. Çünkü insanlar sözlerden çok uygulamalara dikkat eder ve öğretici, her zaman için öğrenen kitlelere rol modelliği yapar. Bir kimseye şöyle demişti: "Sana iki şey tavsiye edeceğim. Eğer onlara sahip çıkarsan sen de korunursun. Dünyada sana takdir edilen nasibine ihtiyacın olacak, ancak senin âhiretteki nasibine daha fazla ihtiyacın vardır. Sen âhiretteki nasibini dünyadaki nasibine tercih et ki, âhiretteki bu nasibin seni bulsun veya dünyadaki nasibini senin için hayırlı bir şekilde düzenleyip ayağına getirsin. O vakit sen ne tarafa yönelirsen, dünyadaki bu nasibin de senin peşinden gelecektir".¹¹⁸

Muâz anlatıyor; "Rasûlullâh (sav) ile bir yolculukta beraberdim. Bir gün yürürken yanına yaklaştım ve: "Ey Allah'ın Rasûlü! Bana öyle bir amel öğret ki, beni cehennemden uzaklaştırıp cennete koysun!" dedim. (...) Rasûlullâh (sav): "Sana tüm bunların can damarını bildireyim mi?" diye sordu. Ben: "Evet, ey Allah'ın Rasûlü!" deyince, Rasûlullâh (sav) dilini tuttu ve: "Şuna sahip ol!" buyurdu. "Ey Allah'ın Rasûlü! Biz, konuştuklarımız yüzünden sorguya mı çekileceğiz?!" deyince, Rasûlullâh (sav): "Anan hasretine yansın ey Muâz! İnsanları yüzü koyun -veya burunlarını yerde süründürerek- cehenneme dolduran, dillerinin kazandığından başkası mı?"¹¹⁹ "Ey Muâz! Sustuğun sürece güvendesin. Konuştuğunda ise sözlerin ya lehine ya da aleyhine yazılır"¹²⁰ buyurmuştur.

İlim konusunda kendine ait sözleri günümüz din eğitimcileri için ufuk açacak niteliktedir:

"İlim öğrenin! Çünkü ilmi Allah için öğrenmek saygıdır. İlim talep etmek ibadettir. İlim müzâkere etmek/ders çalışmak tesbihtir. İlimi ara(ştı)rmak cihaddır. İlimi bilmeyene öğretmek sadakadır. İlimi ehline bolca vermek Allah'a yak(ın)laşmaya vesiledir. Çünkü ilim, helal ve haramları ayırt eden bir işaret direğidir. İlim, Cennet ehlinin feneridir. Korku ve hüznün anında tesellidir. Gurbette dosttur. Yalnızlıkta sohbet arkadaşıdır. İyi günde de kötü günde de yol gösterici, düşmana karşı silahtır. Değerli insanların/dostların yanında süstür. Allah ilimle kimi kavimleri yüceltir, onları hayırda önder ve imam kılar; iz'leri takip edilir/eserleri taklid edilir, yaptıkları örnek olur, fikirlerine müracaat

¹¹⁶ Buhârî, "İmân", 1.

¹¹⁷ Hamdân, *İmâmu'l-Ulemâ Muâz b. Cebel*, 67.

¹¹⁸ Doğan, *Muaz bin Cebel Müsnedi*, 88.

¹¹⁹ Tirmizî, "İmân", 8 (No. 2616).

¹²⁰ Nureddin Ali b. Ebubekir Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, thk. Hüsâmeddin el-Kudsî (Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414), 10/300 (No. 18156).

edilir. Melekler onlarla dost olmak ister, kanatlarıyla onları okşarlar. Yaş ve kuru her şey; denizdeki küçük büyük tüm canlılar, yabani/yırtıcı ve evcil hayvanlar hepsi onlar için af diler, istiğfâr eder. Çünkü ilim, kalpleri cehaletten kurtarıp diriltir hayattır, gözleri karanlıktan kurtaran ışıktır. Kul, ilimle değerli insanların mertebesine erişir, dünya ve âhiretteki yüksek/yüce derecelere ulaşır. İlmi tefekkür etmek oruca denktir. İlim dersi (gece) kıyam(ın)a denktir. İlimle sıla-i rahim sağlanır/akrabalık bağları bağlanır, helâl haramdan ayrılıp bilinir. İlim işlerin sultanıdır, amel de ona tâbîdir. Mutlular ilimden ilham alır, eşkıyalar ona yaklaşamaz/ondan mahrum olur.”¹²¹

İlmi bu kadar güzel tarif eden bir kimsenin, Hz. Peygamber’in ifade ettiği gibi âlimlerin imamı olarak nitelendirilmesi, bu iltifata ne kadar yakıştığını göstermektedir.

SONUÇ

İslâm’ı öğrenme yetenekleri, yaşama geçirme becerileri, samimi, fedakâr halleri ile İnsanlığın aynaları olan Sahâbîler, İslâm’ı doğru anlamada Müslümanlığı doğru yaşamada “En Güzel Muallim”in en güzel talebeleri olarak örnek alınacak insanlardır. İnsanların yaratılış farklılıklarındaki zenginlikteki gibi her bir sahâbi de farklı özellikleri güzellikleri ile kıyamete kadar yaşayacak dünya insanları için rehber şahsiyetlerdir. Günümüz din eğitimcileri için de önemli örneklikleri sözkonusudur. Bu sahâbîlerden din eğitim-öğretim alanında öne çıkan isimlerden Muâz b. Cebel, günümüz din eğitimcilerine örnekliği araştırılmıştır.

Muâz’ın günümüz din eğitimciler için önemli örneklikleri tespit edilmiştir. O, insanlar için bir öğretici, âlimlerin önderi, âbidlerin ve zahidlerin efendisi olması yanında, Yemen’den Şam’a kadar insanlara hayr’ı yaymış, kendisinden sonra ictihad kaidelerinin oluşmasını sağlayacak bir ilmi miras bırakmış, gerçek zühd ve sahih ibadetin nasıl olduğunu tarif etmiştir. Muâz b. Cebel kendisini Kur’an-ı Kerim’i en güzel şekilde okumaya, öğrenmeye ve ezberlemeye vermiş, böylelikle önde gelen hafızlardan ve kâriflerden biri olmuştur. Genel olarak Ensar ve özel olarak da Hazrec onunla övünür, onu Rasûlullâh (sav) zamanında Kur’an’ı tümüyle öğrenen dört kişiden biri kabul ederlerdi. Muâz iman ettiği andan itibaren kulluğunun temeli bu iman gereğini yapan bu imanı da hayatı boyunca beslemeye devam eden, sorumluluklarının bilincinde, sözüyle ameli tutarlı bir eğitimcidir. Allah’ı razı etmek adına ihsân üzere bir anlayışı benimsediği, istikamet üzere bir hayat yaşadığı görülmektedir. Elinin emeğiyle geçinen, yük alan ama yük olmayan, cömert; görevinin gerektirdiği cehd ve gayreti ortaya koymuş, kendine ihtiyaç duyulan her alanda her sahada başarılı mücadeleler vermiş aksiyoner bir eğitimcidir.

Muâz, yetiştiği iklimi, iyi bir eğitim alması, İslâm Peygamberlerinin örnekliğinde eğitsel çalışmaları, evrensel bir anlayışla yürüttüğü davet ve tebliğ

¹²¹ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakatü'l-Asfiyâ*, 1/238; İbn Abdilberr, *Câmiu'l-Beyân*, 1/238-239.

çalışmaları, kendine güveni, çok yönlü mesleki kabiliyetleri, üstün zeka ve muhakeme yeteneği, eleştirilere açık özelliği, seyahatlerle dolu aktif hayatı, ümidi rehber edinmesi, zamanı verimli kullanması güzel ahlâkı, tavrı, sıcakkanlılığı onun eğitimiğinin başarı kodları olarak görmekteyiz. Örnek bir eğitimiçi olarak yaşadığı dönemden günümüze örnekligi sürmektedir.

Muâz b. Cebel'in Müsnedi'nde rivayet ettiği hadisler eğitsel bakış açısıyla değerlendirilebilir. Eğitimiçilikleri öne çıkan başka sahâbiler araştırılarak asrısaaadetin eğitsel kodlarının izi sürülebilir.

KAYNAKÇA

- Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr b. Hemmâm b. Nâfi' el-Himyerî. *el-Musannef*. thk. Habîbü'r-rahmân el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, 1403.
- Ahmed İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvut. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1421.
- Bandura, Albert. "Self-Efficacy: Toward a Unifying Theory of Behavioral Change". *Psychological Review* 84/2 1977, 191-215.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed b. Zühayr Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422.
- Çap, Sabri. "Hz. Peygamber'in Sonraki Nesillere Model Olarak Hazırlaması". *Uluslararası İslâm ve Model İnsan Sempozyumu*. 326-338. Kahramanmaraş, 2018.
- Doğan, İshak. *Muaz bin Cebel Müsnedi*. Konya: Özdemir Kitabevi, 2019.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsbahânî. *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakatü'l-Asfiyâ*. 10 Cilt. Mısır, 1974.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî. *Ma'rifetü's-sahâbe*. thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî. 7 Cilt. Riyad: Dâru'l- Vatan li'n-Neşr, 1419.
- Eser, Mithat. "Asr-ı Saadetten Günümüze Örnek Bir Genç: Muâz b. Cebel". *Dini Değerler ve Gençlik*. ed. Abdullah İnce-Gökhan Atmaca. 109-131. İlahiyat, Hermes Ofset, 2016.
- Eser, Mithat. "Sahâbî Vahşî b. Harb'in Hayatı". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 20/1 (30 Haziran 2020), 195-211. <https://doi.org/10.33420/marife.720591>
- Hamdân, Abdulhamîd Sâlih. *İmâmu'l-Ulemâ Muâz b. Cebel*. Lübnan: Dâru'l-Mısriyye Lübnâniyye, 1990.
- Hamidullah, Muhammed. *el-Vesâikü's-Siyâsiyye li'l-Ahdi'n-Nebevî ve'l-Hilâfeti'r-Râside*. Beyrut: Daru'n-Nefais, 6. Basım, 1407.
- Heysemî, Nureddin Ali b. Ebubekir. *Mecmau'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*. thk. Hüsâmeddin el-Kudsî. 10 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414.

- Hökelekli, Hayati. *Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsanî Değerler*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2013.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh. *el-İstîâb fî Marifeti'l-Ashâb*. thk. Muhammed Ali el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1992.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve Ahbâru'l-Hulefâ*. 2 Cilt. Beyrut: el-Kütübü's-Sekâfiyye, 1417.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Eyyûb el-Hımyerî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekkâ vd. 2 Cilt. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, 1955.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk b. Huzeyme. *Sahîh*. thk. Muhammed Mustafâ A'zamî. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *el-İmâme ve's-Siyâse*. thk. Ali Şîrî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Advâ, 1410.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *Uyûnu'l-Ahbâr*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmiyye, 1990.
- Kandehlevî, Muhammed Yûsuf. *Hayâtü's-Sahâbe*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Lî't-tabâati ve'n-neşr ve't-tevzî', 1999.
- Kandemir, Mehmet Yaşar. "Muâz b. Cebel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/338-339. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kılıç, Mustafa. *H. Muâz bin Cebel*. İstanbul: Beyan, 2020.
- MEB Zümre Yönerge. "MEB Eğitim Kurulları ve Zümreleri Yönergesi". Milli Eğitim Bakanlığı Ortaöğretim Genel Müdürlüğü, 27 Ağustos 2019. Milli Eğitim Bakanlığı Ortaöğretim Genel Müdürlüğü. https://ogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2019_08/28100906_MEB_EYitim_KurullarY_ve_Zumreleri_Yonergesi_27.08.2019.docx
- Muhibbüddîn et-Taberî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed el-Mekkî. *er-Riyâzu'n-nadire fî menâkibi'l-aşere*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.
- Neysâbü'rî, Hâkim en-. *el-Müstedrek*. I-VI Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Özcan, Ahmet. *Muâz b. Cebel'in Hayatı ve Hadis Rivayetindeki Yeri*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi, 2013.

- Tahmaz, Abdülhamid Mahmud. *Muaz b. Cebel İmamı'ı-Ulemâ ve Muallimu'n-nâse'l-hayr*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1415.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *el-Câmi'u's-sahîh. el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 5 Cilt. Mısır: Matbaatü Mustafâ el-Bâbî, 1395.
- Vâkıdî, Muhammed b. Ömer b. Vâkıd. *Kitâbü'l-megâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1409.
- Yemânî, Muhammed b. Ahmed el-Hacrî. *Mecmû' Büldâni'l-Yemen ve Kabâlihâ*. thk. İsmail b. Ali el-Ekvâ. 2 Cilt. San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniye, 1996.
- Yıldırım, Muhammed Emin. "Âlimlerin İmamı Muâz b. Cebel". *Suffa Meclisleri Sahâbe Dersleri*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018, 623-644.
- Ovacık, Zübeyir. "Tabiat ve Şurdan Daha Öte Varlık Olarak İnsan: Aliya İzzetbegoviç'te Felsefi Antropoloji". *Felsefe Dünyası* (61) 2015, 186-217



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Güz/Autumn 2021, 8/2, 1141-1157

VAHİY BAĞLAMINDA EDİMSÖZ EDİMLERİ VE DİL-DÜNYA
ARASINDAKİ UYUMUN YÖNÜ

Illocutionary Acts and the Direction of Fit Between Language and World
in The Context of Revelation

Okan BAĞCI

Dr. Öğt. Üyesi, Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Felsefesi Anabilim Dalı, Türkiye. e-Mail: okan_bagci@hotmail.com Orcid No: 0000-0002-0809-3761

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received:	10/10/2021
Kabul Tarihi / Accepted:	14/12/2021
Yayın Tarihi / Published:	30/12/2021
Cilt / Volume:	8
Sayı / Issue:	2
Sayfa / Pages:	1141-1157

Atıf / Cite as: Bağcı, Okan. "Vahiy Bağlamında Edimsöz Edimleri Ve Dil-Dünya Arasındaki Uyumun Yönü" [Illocutionary Acts and the Direction of Fit Between Language and World in The Context of Revelation]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/2 (Aralık 2021), 1141-1157.

Doi No: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.1007812>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar/lar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author/s declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (2) 2021: 1141-1157

VAHİY BAĞLAMINDA EDİMSÖZ EDİMLERİ VE DİL-DÜNYA ARASINDAKİ UYUMUN YÖNÜ*

Okan BAĞCI**

Öz

Bu çalışmada vahiy bağlamında edimsöz edimlerinin kullanılmasının ele alınması hedeflenmiştir. Bu amaçla, 'önerme merkezli' vahiy anlayışı merkeze alınarak vahyin içeriğindeki ifadelerin özellikle Searle tarafından oluşturulmuş olan edimsöz edimi sınıflandırmasında nasıl konumlandırılabilirliği irdelenmiş ve edimsöz edimleri arasındaki farklılıklardan biri olan 'kelimeler ile dünyanın uyumunun yönü'ndeki farklılıklar değerlendirilmiştir. Söz konusu fark, 'Dil ile dünya arasında bir uyumsuzluk olduğunda bu uyumsuzluğu gidermek için ne yapılmalıdır?' sorusuna verilebilecek cevap açısından belirleyicidir. Bu farkı önemli kılan şey, vahyin içeriğindeki herhangi bir cümlenin 'iddialar, savlayıcılar' veya 'yönlendiriciler' sınıfında değerlendirilmesi sonucunda uyum yönünün değişmesi, dolayısıyla vahyin muhatabının dili dünyaya ya da dünyayı dile uydurmak gibi iki farklı tutumdan birini takınmak durumuyla karşı karşıya kalması olmuştur. Sonuç olarak, vahiy bağlamında edimsöz edimlerinin kullanımıyla beraber geliştirilebilecek bir yaklaşımın özellikle dil-dünya uyumunun yönü konusunda belirleyici olacağı ve olguların dünyasından hareketle dili yorumlamanın yanı sıra dilden yola çıkarak dünyaya müdahale etme seçeneğinin de zemininin oluşacağı ortaya konulmuştur.

Anahtar kelimeler: Din Felsefesi, Gündelik Dil Felsefesi, Vahiy, Söz Edimleri, Edimsöz Edimleri

Illocutionary Acts and the Direction of Fit Between Language and World in The Context of Revelation

Abstract

In this study, it is aimed to deal with the use of illocutionary acts in the context of revelation. For this purpose, by putting the 'propositional revelation' into the centre, how the expressions in the content of the revelation can be positioned especially in the illocutionary act classification created by Searle, and one of the differences between illocutionary acts, the 'differences in the direction of the harmony between words and the world' are evaluated. The mentioned difference is decisive in terms of the answer to the question "What should be done to eliminate any incompatibility between language and the world?" What makes this difference important is that as a result of the evaluation of any sentence in the content of the revelation in the category of 'assertives'

* Makalede Etik Kurul İzni gerektirecek bir unsur bulunmadığına, yazar/ lar arasında çıkar çatışması olmadığına ve makalenin hazırlanmasında herhangi bir kurumdan maddi destek alınmadığına dair yazarın yazılı beyanı bulunmaktadır.

** Dr. Öğt. Üyesi, Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Felsefesi Anabilim Dalı, Türkiye. e-Mail: okan_bagci@hotmail.com Orcid No: 0000-0002-0809-3761

or 'directives', the direction of fit changes, so the addressee of the revelation is faced with the situation of adopting one of two different attitudes, such as adapting the language to the world or the world to language. As a result, it has been revealed that an approach that can be developed together with the use of illocutionary acts in the context of revelation will be decisive especially in the direction of the fit between language and world, and that the basis for the option of intervening in the world based on language will be formed as well as interpreting language based on the world of facts.

Keywords: Philosophy of Religion, Philosophy of Ordinary Language, Revelation, Speech Acts, Illocutionary Acts

Structured Abstract: Although its effect did not last long, the verificationist approach of logical positivism brought serious debates on the interpretation of religious expressions. By accepting verifiability as the criterion of a proposition's significance, especially when insisting on empirical verification, the process led to the conclusion that religious statements are not meaningful. Various arguments have been developed against this problem by theologians and those dealing with the philosophy of religion, and various solutions have been produced in the philosophy of language with the emergence of the philosophy of ordinary language. For example, Wittgenstein argued with the theory of language games that there were many uses of language that would not be the subject of verification. A similar approach has been taken by Austin and Searle in the context of speech acts. Speech acts, which were also mentioned by Aristotle and based on the assumption that "to say something is to do something", evaluated the sentences as happy / unhappy rather than correct / incorrect, pointing out their many functions and contributing to removing them from being the subject of mere verification principle. The reasons why a speech act cannot be happy include lack of agreement, incompleteness of the necessary procedure, insincerity and misunderstandings. In addition, speech acts are generally classified as locutionary acts, illocutionary acts and perlocutionary acts. Austin, who initially separated speech acts as demonstratives and performatives, later abandoned this idea and argued that all speech acts are performative, classifying them as 'verdictives', 'exercitives', 'commissives', 'behabitives' and 'expositives'. Searle, on the other hand, advocated a classification that can be summarized as 'assertives', 'directives', 'commissives', 'expressives' and 'declaration' instead of this classification created by Austin. While making this classification, Searle evaluated the differences between illocutionary acts from various perspectives, for example 'the purpose of the act', 'the direction of the fit of words and the world', 'the psychological states expressed', 'the positions of the speaker and the listener', 'acts that need a non-linguistic institution and acts that do not' etc. In the first part, the indirect illocutionary acts, which were also put forward by Searle by taking into account the approaches of consensus and collaborative speech, were evaluated. In the second part of the study, it is aimed to deal with the use of illocutionary acts in the context of revelation. For this purpose, by putting the 'propositional revelation' into the centre, how the expressions in the content of the revelation can be positioned especially in the illocutionary act classification created by Searle, and one of the differences between the above-mentioned illocutionary acts, the 'differences in the direction of the harmony between words and the world' are evaluated. The mentioned difference is decisive in terms of the answer to the question "What should be done to eliminate any incompatibility between language and the world?" For example, if a person who acts in accordance with an instruction in his hand and someone else who records his actions makes a mistake, correcting the mistake requires different actions. To put it more clearly, the former can solve the problem by changing his action, and the latter by changing the words he writes. What makes this difference important is that as a result of the evaluation of any sentence in the content of the revelation in the category of 'assertives' or 'directives', the direction of fit changes, so the addressee of the revelation is faced with the situation of adopting one of two different attitudes, such as adapting the language to the world or the world to language.

Finally, in the second part, it was evaluated whether a normative result could be obtained from the premises consisting of descriptive statements. According to Searle, although this is possible, this possibility is not within the framework of regulatory rules, but with the existence of constitutive rules. As a result, it has been revealed that an approach that can be developed together with the use of illocutionary acts in the context of revelation will be decisive especially in the direction of the fit between language and world, and that the basis for the option of intervening in the world based on language will be formed as well as interpreting language based on the world of facts.

Keywords: Philosophy of Religion, Philosophy of Ordinary Language, Revelation, Speech Acts, Illocutionary Acts

GİRİŞ

Din felsefesi ile uğraşanların günümüzdeki en büyük çabalarından birisi doğrulama ilkesine karşı din dilinin anlamlılığının savunulması olmuş ve bu kapsamda analogik din dilinin kullanılmasından din dilinin kendisine özgü bir mantık inşa edilmesine kadar uzanan çeşitli çözümler üretilmiştir. Söz konusu probleme bir çözüm önerisi de analitik felsefe geleneğinin içinden, özellikle Oxford merkezli gündelik dil felsefesi filozofları tarafından getirilmiştir.¹

Doğrulama ilkesi, cümlelerin doğrulanabilir olup olmadıklarını değerlendirerek onları ‘anamlı’ ya da ‘anlamsız’ diye sınıflandırırken önce Wittgenstein dilin, doğrulamanın konusu olmayacak, birçok kullanıma sahip olduğunu ifade etmiş,² ardından Austin “bir şey söylemek bir şey yapmaktır” şeklinde özetlenebilecek söz edimleri³ yaklaşımını ortaya koymuştur. Biraz açacak olursak, bu yaklaşıma göre bir nikah memuru ‘Sizleri karı-koca ilan ediyorum!’ dediğinde bir evlilik kurumu oluşturmuş ve dolayısıyla bir şey söylemenin yanı sıra bir şey yapmış olmaktadır.

Düşünce tarihine bakıldığında söz edimleri yaklaşımının ilk izlerine Aristoteles’te rastlamak mümkündür. Ona göre her cümle deklaratif değildir. Örneğin, bir duanın, cümle olmakla beraber deklaratif olmadığından, doğru veya yanlış olarak değerlendirilmesi mümkün değildir.⁴ Ne var ki, Aristoteles bugün anladığımız şekliyle söz edimlerinden bahsetmiş olmakla beraber onları felsefi açıdan işlevsiz görmüş ve retorik sanatının konusu olarak ele almıştır. Oysa, Austin söz edimlerinin önemini fark etmiş ve onlardan hareketle doğruluk ve anlamlı ile ilgili yeni bakış açıları geliştirmiştir.⁵

¹ James F. Harris, “Speech Acts and God Talk”, *International Journal for Philosophy of Religion* 11/3 (1980), 167.

² L. Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. D. Kanıt (İstanbul: Totem Yayıncılık, 2006), 24.

³ Bk. J. L. Austin, *Söylemek ve Yapmak*, çev. R. Levent Aysever (İstanbul: Metis Yayınları, 2017).

⁴ Aristoteles, *Organon II: Önerme*, çev. Hamdi Ragıp Atademir (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996), 9.

⁵ Zeki Özcan, *Dil Felsefesi IV (Austin’de Eylemsel Paradigma)*, (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2020), 142-143.

Başlangıçta 'saptayıcılar' ve 'performatifler' olmak üzere iki sözcük türünü kabul eden Austin, daha sonra bu düşüncesini terk etmiş ve tüm sözcüklerin performatif olduğunu savunmuştur. Bu durumda, yani saptayıcı kategorisi reddedildiğinde, artık sözcükler için 'doğru' veya 'yanlış' ölçütlerinin kullanılma imkânı ortadan kalkmıştır.⁶

Austin ve sonrasında Searle'ün farklı sınıflandırmalar ortaya koyarak ele aldıkları söz edimlerinin genel olarak düzsöz edimi, edimsöz edimi ve etkisöz edimi şeklindeki başlıklar altında incelenmesi mümkündür. Düz söz edimi ile genellikle referans anlam yani 'söylenmiş olan şey'; edimsöz edimi ile niyetlenen anlam yani 'kastedilen (denilmek istenilen) şey'; etkisöz edimi ile de anlaşılabilir anlam yani 'işitilen (anlaşılabilir) şey' kastedilir. Aynı şeyi ifade etmemekle birlikte, İslam düşüncesinde de, özellikle fıkıh alanında, "mantûk", "mefhum" ve "mecâz" gibi kavramlar kullanılarak benzer bir sınıflandırma yapılmış olduğunu belirtmekte yarar vardır.

Biz bu çalışmada öncelikle Austin ve Searle'ün bakış açısından edimsöz edimlerini değerlendirip ardından vahiy bağlamında söz edimlerinin kullanım imkânını ve bununla bağlantılı olarak dil-dünya uyumunu ele almaya çalışacağız.

1. Edimsöz Edimleri

Öncelikle belirtmemiz gerekir ki doğrulama ilkesinin aksine edimsöz edimleri söz konusu olduğunda cümleler doğru/yanlış olarak değil, başarılı/başarısız olarak değerlendirilirler. Bir cümlenin başarılı olmasının önündeki engellerin en önemlileri ise uzlaşımın olmaması, gerekli prosedürün tamamlanmamış olması, samimiyetsizlik ve yanlış anlamalar olarak sıralanabilir.⁷

Edimsöz edimlerinin nasıl sınıflandırılacağından bahsetmeden önce dikkate alınması gereken farklılıkları⁸ ele almak yerinde olacaktır. İlk olarak, edimin amacında farklılıklar olduğunu söylememiz gerekir. Örneğin, amacımız dinleyene bir şey yaptırmak olabileceği gibi kendimiz bir vaatte de bulunuyor olabiliriz. Ayrıca, kelimeler ile dünyanın uyumunun yönündeki farklılıklar da mutlaka dikkate alınmalıdır. Bazı edimsöz edimleri kelimeleri dünyaya uydurmayı amaçlarken, diğerleri dünyayı kelimelere uydurmayı hedefler.

Dahası, ifade edilen psikolojik durumlardaki farklılıklar ve edimsöz edimin sunumundaki gücün farklılığı da bir sınıflandırmaya katkı sağlayabilir. Mesela, "... yapmayı öneriyorum/... yapmakta ısrar ediyorum" veya "Yemin ederim ki .../Öyle sanıyorum ki ..." aynı teklifi ya da saptamayı birbirinden oldukça farklı güçlerle ortaya koymayı mümkün kılar. Konuşan ile dinleyenin pozisyonlarındaki farklılıklar (komutan/er, emretmek/önermek) veya konuşmacı ve dinleyicinin ilgi/çıkarları ile

⁶ Özcan, *Dil Felsefesi IV (Austin'de Eylemsel Paradigma)*, 47-48.

⁷ J. L. Austin, "Performative Utterances", *The Philosophy of Language*, ed. Aloysius Patrick Martinich, (New York: Oxford University Press, 1996), 122-124.

⁸ John Rogers Searle, "A Taxonomy of Illocutionary Acts", *The Philosophy of Language*, ed. Aloysius Patrick Martinich, (New York: Oxford University Press, 1996), 142-144.

ilişkisindeki farklılıklar (övünme/dövünme, tebrik etme/başsağlığı dileme) da bize doğru bir sınıflandırma yapmak için uygun zemini sağlayacaktır.

Bunlara ek olarak, söylemin kalan kısmıyla olan ilişkilerdeki farklılıklar, önermesel içerikteki farklılıklar (tahmin-gelecek zaman, rapor-şimdiki/geçmiş zaman) ve daima söz edimi olması gereken edimler ile söz edimi olabilen ancak söz edimi olarak gerçekleştirilmesi şart olmayan edimler arasındaki farkların da doğru bir sınıflandırma oluşturulurken dikkate alınması gerekir.

Ayrıca, gerçekleştirilmesi için dil dışı bir kuruma ihtiyaç duyan edimler ile buna ihtiyaç duymayan edimler arasındaki farklılıklar da göz ardı edilmemelidir. Örneğin, suçlu ilan etme, savaş ilan etme vb. dil dışı bir kurumu gerekli kılar. Bir başka deyişle, savaş ilan etmek dil dışı bir kurumun varlığını gerekli kılar, dolayısıyla bir fakültenin dekanının bir ülkeye karşı savaş ilan etmesi gerekli prosedür tamamlanmış olmadığından 'başarılı' bir edimsöz edimi olarak değerlendirilemez.

Son olarak, içinde geçen edimsöz fiilin performatif bir kullanıma sahip olduğu edimler ile böyle olmayan edimler arasındaki farklılıklar ve edimsöz edimin gerçekleştirilme tarzındaki farklılıklara değinelim. Çoğu edimsöz fiilin edimsel (performatif) kullanımı vardır (söz vermek, emretmek vb.). Fakat bir kişi "övünüyorum" diyerek övünme edimini gerçekleştiremez. 'Duyurmak' ve 'sır vermek' ise amaç bakımından değil ama tarz bakımından farklıdır.

Bu farklılıkları da dikkate alan Searle, Austin'in sınıflandırmasını eleştirmiş ve edimsöz edimleri yeni bir yaklaşım ile sınıflandırmıştır. Austin'e göre hüküm belirticiler, erk belirticiler, sorumluluk yükleyiciler, davranış belirticiler ve serimleyiciler şeklinde adlandırılacak beş çeşit edimsöz edimi vardır.⁹ Hüküm belirticilere örnek olarak bir hâkimin hüküm vermesi gösterilebilir. Erk belirticiler ise bir gücün kullanılmasını içerirler ve en belirgin örnekleri arasında 'atama yapmak', 'emretmek' ve 'tavsiyede bulunmak' sayılabilir. 'Söz vermek' ve 'vaatte bulunmak' sorumluluk yükleyici edimsöz edimlerinin en yaygın örnekleridir. Davranış belirticiler (özür dilemek, tebrik etmek vb.) genellikle toplumsal davranışla ilgiliyken, serimleyiciler (savunuyorum, farz ediyorum vb.) daha çok sözcelerin akıl yürütmede hangi zemine oturduğunu belirtirler.¹⁰

Austin'in bu sınıflandırmasına karşın Searle'ün edimsöz edimleri sınıflandırması şu şekilde özetlenebilir:

1. İddialar, savlayıcılar (assertives): Bir şeyin olgu olduğunu, ifade edilen önermenin doğru olduğunu gösterirler. Uyumun yönü 'kelime-dünya' şeklindedir. İfade edilen psikolojik durum inançtır. İleri sürmek, ısrar etmek, varsaymak, yemin etmek fiilleri kullanıldığında inancın derecesi farklılık gösterebilir, ancak söz konusu durumun bir rica olmadığı açıktır.

⁹ Austin, *Söylemek ve Yapmak*, çev. R. Levent Aysever, 162.

¹⁰ Austin, *Söylemek ve Yapmak*, çev. R. Levent Aysever, 162-163.

2. Yönlendiriciler (directives): Dinleyiciye bir şey yaptırmayı amaçlarlar. 'Önermek' ve 'davet etmek' ılımlı örnekler iken 'ısrar etmek' daha serttir. Uyumun yönü 'dünya-kelime' şeklindedir. İçtenlik koşulu 'istek'tir.

3. Vaatler (commissives): Konuşmacının gelecekte bir şey yapacağını gösteren edimsözel edimlerdir. Uyumun yönü 'dünya-kelime' şeklindedir. İçtenlik koşulu 'niyet'tir.

4. Dışa vurumlar (expressives): Bu sınıfın edimsözel amacı bir koşul altında psikolojik durumu ifade etmektir (teşekkür etmek, tebrik etmek, özür dilemek vb.). Ne dünyayı kelimelere ne de kelimeleri dünyaya uydurmak söz konusudur.

5. Beyan, ilan etme (declaration): Önermenin içindeki durum edimsözel edim ile gerçekleştirilir (başkan olarak atamak, savaş ilan etmek vb.). Dünyayı kelimelere veya kelimeleri dünyaya uydurmaktan ziyade ikisini birden yaptıkları söylenebilir. İçtenlik koşulu yoktur. Beyanların veya ilan etmelerin bir kısmı 'savlayıcı beyanlar' olarak adlandırılabilir. Onların savlayıcılarla ortak yönü bir içtenlik koşuluna sahip olmalarıdır. Örneğin, bir hâkim mantiken yalan söyleyebilir, oysa savaş ilan eden bir kişinin, bunu yaparken yalan söylemesi mümkün değildir.¹¹

Bu noktada dolaylı edimsöz edimlerinden de bahsetmek istiyoruz fakat konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağı için uzlaşım ve konuşmada iş birliği hususlarına kısaca değinmek yerinde olacaktır. Çünkü, özellikle uzlaşım edimsöz edimlerinin anlamlılığının teminatı olarak görülebilir.¹²

Dilde uzlaşımı, doğal ve yapay anlam ayrımını yapmadan ele almak çok mümkün değildir. Şu iki örnek bu konuda aydınlatıcı olacaktır:

a- Şu dumanın yükselmesi orada ateş olduğu anlamına geliyor.

'Şu dumanın yükselmesi orada ateş olduğu anlamına geliyor ama orada ateş yok.' denilemez, çünkü bu örnekte 'x p anlamına gelir.' ve 'x p anlamına gelir.' p'yi gerektirir.

b- Şu ambulansın sireninin çalması içinde hasta olduğu anlamına geliyor.

Bu örnekte ise 'x p anlamına gelir.' ve "x p anlamına gelir." p'yi gerektirir" denilemez. Dolayısıyla, a cümlesi doğal anlam, b cümlesi ise yapay anlam içerir.¹³ Yapay anlam ise bir uzlaşım olmadan iletilemez. Uzlaşımın bazı davranışların bireysel olmaktan toplumsal olmaya dönüşmesi olduğu söylenebilir. Uzlaşımın sonucunda ise toplumda bir davranış düzenliliği oluşur, ki bu dil için de geçerlidir.¹⁴ Ayrıca, bir uzlaşımın ürünü olan öğelerin kullanılabilmesi öğrenilmeleri ile mümkün olur.¹⁵

¹¹ Searle, "A Taxonomy of Illocutionary Acts", 147-151.

¹² Atakan Altınörs, *Anlam, Doğrulama ve Edimsellik: Austin Üzerine Bir İnceleme* (Bursa: Alfa Yayınları, 2001), 60.

¹³ Herbert Paul Grice, "Meaning", *The Philosophy of Language*, ed. Aloysius Patrick Martinich, (New York: Oxford University Press, 1996), 85-86.

¹⁴ Arda Denkel, *Anlaşma: Anlatma ve Anlama*, (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1981), 69.

¹⁵ Denkel, *Anlaşma: Anlatma ve Anlama*, 8.

İletişimdeki uzlaşmaları uzlaşım öncesi iletişimi temel düzeyde inceleyerek açıklayabiliriz.¹⁶ Bir konuşmacının x söylemi ile bir muhatap ile uzlaşım öncesi bir iletişimi başarıyla gerçekleştirdiğini düşünelim. Konuşmacının x söylemi ile p anlamını vermeye niyetli olduğunu ve iletişim başarısını sağladığını varsayalım. Aynı konuşmacı aynı muhatap ile aynı iletişim problemini yaşarsa hem konuşmacı hem de muhatap tarafından bilinen konuşmacının x söylemi ile p 'yi anlatıyor olduğu gerçeği konuşmacıya x ifadesini kullanmak, muhataba ise x 'i p diye yorumlamak için bir sebep sunar.¹⁷ Sonuç olarak, bu süreçler tekrar ettiğinde ortaya bir uzlaşım çıkar ve muhtemelen tekrarlandığı ölçüde yaygın bir uzlaşım dönüşür.

Ayrıca, bir ifadenin sahibinin niyetiyle ilgili şüphe söz konusu olduğunda dil açısından veya başka açılardan bağlama bakılabilir. Alternatiflerden hangisinin uygun olduğu, ifadenin sahibinin başka ne söylediğine veya yaptığına bakılarak ya da ifadenin sahibinin açıkça sahip olduğu amaca bakılarak belirlenebilir.¹⁸ Unutulmamalıdır ki, bir konuşmacı yorumlanmasına niyetlendiği şekilde yorumlanırsa anlaşılabilir olur.¹⁹ Bu bağlamda yorum üretmeye yardımcı olabilecek bir yaklaşım da Grice tarafından geliştirilmiş olan, konuşmada iş birliği prensibidir. Bu prensibi şu şekilde özetlemek mümkündür:

1. Nicelik: Katkını gerektiği kadar bilgilendirici bir şekilde yap, katkı gerektiğinden fazla bilgilendirici yapma. Örneğin, eğer bir kek yapıyor ve bunun için dört yumurtaya ihtiyaç duyuyorsam bana iki veya altı yumurta verilmemelidir.

2. Nitelik (Doğru olanı katkı olarak sun.): Yanlış olduğuna inandığın şeyi söyleme, yeterli delilin olmayan şeyi söyleme. Örneğin, kek yaparken şekere ihtiyacım varsa tuz, kaşığa ihtiyacım varsa çatal verilmemelidir.

3. İlişki (Konuya uygun konuş.) Örneğin, eğer bir kekin malzemelerini karıştırıyorsam bana iyi bir kitap uzatılmasını beklemem.

4. Tavrı (Anlayışlı ol.): Anlaşılmaz ifadelerden kaçın, belirsizlikten kaçın, kısa ve öz konuş ve düzenli ol. Örneğin, ne tür bir katkı sunulduğu net bir şekilde ortaya konulmalı ve katkı uygun bir tavırla sunulmalıdır.²⁰

Açıkça ifade etmek gerekir ki nitelik koşulu gerçekleşmedikçe diğer koşulların değerlendirilmesi gereksizdir.²¹ Ayrıca, yukarıdaki koşulların yanı sıra estetik, sosyal ve ahlaki koşullardan da söz etmek mümkündür.²² (Nezakət, diksiyon vb.)

¹⁶ Peter Frederick Strawson, "Meaning and Truth", *The Philosophy of Language*, ed. Aloysius Patrick Martinich, (New York: Oxford University Press, 1996), 106.

¹⁷ Strawson, "Meaning and Truth", 106.

¹⁸ Grice, "Meaning", 90.

¹⁹ Donald Davidson, "A Nice Derangement of Epitaphs", *The Philosophy of Language*, ed. Aloysius Patrick Martinich, (New York: Oxford University Press, 1996), 467.

²⁰ Herbert Paul Grice, "Logic and Conversation", *The Philosophy of Language*, ed. Aloysius Patrick Martinich, (New York: Oxford University Press, 1996), 159-160.

²¹ Grice, "Logic and Conversation", 159.

²² Grice, "Logic and Conversation", 159.

Grice'a göre konuşmada iş birliğinin birtakım koşulları vardır. Buna göre, nihai hedefler farklı olabilir, ancak katılımcıların ortak bir anlık amacı olmalıdır. Ayrıca, katılımcıların katkıları uyum içinde olmalı ve süreç her iki taraf sonlandırmaya karar verinceye kadar devam etmelidir.²³ Özetle, iletişimin merkezinde olan hedefi önemseyen herhangi bir kişinin bir karşılıklı konuşmaya ilgi duyması ancak konuşmanın iş birliği prensibine genel bir uyum içerisinde sürdürüldüğü varsayıldığında beklenmelidir.²⁴

Konumuza dönecek olursak, Searle edimsöz edimleri için yeni bir sınıflandırma oluşturmanın yanında, uzlaşım ve iş birliği prensipleri de dikkate alındığında daha iyi anlaşılabilir bir başka söz ediminden bahsetmektedir: Dolaylı edimsöz edimleri.

Dolaylı edimsöz edimlerini tespit edebilmek için gerekli olan tahliller adım adım şu şekilde özetlenebilir:

A: Bu gece sinemaya gidelim. (1)

B: Ders çalışmam gerekiyor. (2)

(1) cümlesi anlamı ile bir teklif ortaya koyarken, (2) cümlesi bu teklifi geri çevirmekte, ancak bunu literal anlamı ile gerçekleştirilmemektedir. (2) cümlesinin literal anlamından öte bir şey ifade ettiğini nasıl anlayabiliriz? Bir başka deyişle, A (2) cümlesinin bir reddetme olduğunu nasıl anlamakta, B'nin söz konusu cümlelerin bir reddetme anlamına gelmesine niyetlenmesi nasıl mümkün olmaktadır?

(2) cümlesindeki birincil edimsöz edimi literal değilken, ikincil edimsöz edimi literaldir. Literal olmayan birincil edimsöz edimi on adımdan oluşan bir analiz ile tespit edilebilir:

1. Adım: B'ye bir teklifte bulundum, o ise ders çalışmak zorunda olduğunu bildiren bir beyanda bulundu.

2. Adım: B'nin diyalogda iş birliği içinde olduğunu kabul ediyorum, dolayısıyla onun ifadesi konuyla ilgili olduğu niyetiyle ortaya konulmuştur.

3. Adım: Bu durumda uygun cevap kabul, ret, başka bir teklif vb. olmalıdır.

4. Adım: B'nin cümlesi bunlardan birini literal olarak karşılamıyor, dolayısıyla duruma uygun değildir. (1. ve 3. adımlardan çıkarım)

5. Adım: Bu yüzden B söylediğinden daha fazlasını demek istiyor olmalıdır. (2. ve 4. adımlardan çıkarım)

6. Adım: Açıktır ki ders çalışmak uzunca zaman alan bir iştir. Aynı şekilde sinemaya gitmek de zaman alan bir etkinliktir.

7. Adım: Dolayısıyla B bir akşam hem sinemaya gidip hem de ders çalışamaz. (6. adımdan çıkarım)

²³ Grice, "Logic and Conversation", 160.

²⁴ Grice, "Logic and Conversation", 160-161.

8. Adım: Bir teklifin kabul edilmesindeki ön koşullardan birisi önermesel içeriğin koşulundaki yüklemi gerçekleştiribilme yeterliliğine sahip olmaktır.

9. Adım: Bu yüzden B'nin muhtemelen teklifi kabul edemeyeceği sonucunu ortaya koyan bir şey söylediğini biliyorum. (1., 7. ve 8. adımlardan çıkarım)

10. Adım: Böylece onun birincil edimsözel amacı muhtemelen teklifi reddetmektir.

Bu sonuç muhtemeldir, çünkü B'nin cevabı şöyle de olabilir:

B: Ders çalışmam gerekiyor, ama yarın da çalışabilirim.²⁵

Dolaylı edimsöz edimleri ile birlikte edimsöz edimleri ana hatlarıyla ele almış olduk. Bu aşamada değerlendirilmesi gereken husus, vahiy bağlamında edimsöz edimlerinin kullanımı ve özellikle Searle'ün ortaya koymuş olduğu sınıflandırma çerçevesinde dil-dünya uyumunun yönü olmalıdır.

2. Vahiy ve Dil-Dünya Uyumunu

'Tanrı'nın insanlara dil veya evren vasıtasıyla kendisini veya mesajını bildirmesi'²⁶ veya 'Allah'ın mesajını Cebraile aracılığıyla peygamberlerine iletmesi'²⁷ şeklinde tanımlanabilecek olan vahyin, 'genel' ve 'özel' şeklinde sınıflandırılması mümkündür.²⁸ Ayrıca, vahyin içeriği dikkate alındığında 'önermesel' ve 'önermesel olmayan (kişi merkezli)' vahiy anlayışları da söz konusudur. Biz bu çalışmada 'vahiy' kavramını 'Tanrı'nın insanlara belirli hakikatleri kutsal metinler vasıtasıyla önerme formunda iletmesi'²⁹ şeklinde açıklanabilecek olan 'önermesel' ve 'özel' vahiy anlamında kullanmaktayız.

Farklı vahiy modellerini benimseyenler vahyin tarihî olaylar veya fiziki dünyaya ait olgularla ilgili bilgi verip vermediğine dair bir soruya müspet veya menfi cevap verebilirler. Örneğin, vahyin bu konularda bir bilgi kaynağı olduğunu, vahiy ile seküler bilgi alanının birbirinden tamamen farklı olduğunu savunmak mümkündür.³⁰ Ne var ki, vahiyde tarihî bilgilere yer verilmiş olması onu bir tarih metnine dönüştürmez.³¹

²⁵ John Rogers Searle, "Indirect Speech Acts", *The Philosophy of Language*, ed. Aloysius Patrick Martinich, (New York: Oxford University Press, 1996), 169-171.

²⁶ Charles Taliaferro – Elsa J. Marty, *A Dictionary of Philosophy of Religion* (New York: The Continuum International Publishing Group, 2010), "Revelation", 199.

²⁷ İsmail Karagöz, *Dinî Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), "Vahiy", 676.

²⁸ Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2004), 23-30.

²⁹ John H. Hick, *Philosophy of Religion* (New Jersey: Prentice-Hall Inc., 1973), 51-53.

³⁰ Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, 148.

³¹ Şehmus Demir, *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2019), 135.

Ayrıca, vahyin salt olgusal içeriğe sahip olduğunun iddia edilmesi bir doğrulama problemini de beraberinde getirecektir. Frege'nin bir örneği ile bu durumu daha iyi açıklayabiliriz:

Bir komutan bir savaşın sonuna doğru destek kuvvetlerinin geliyor olmasından memnuniyet duyduğunda, onun memnuniyeti ikna olmuş olmasından kaynaklanır. Kandırılmış olsa, inancını koruduğu sürece, daha az memnun olmaz. Oysa destek kuvvetleri gerçekten geliyor olsalar bile, o komutanın, destek kuvvetlerinin geliyor olduğu inancına varmadıkça, mutlu olması mümkün değildir.³²

Bu örnekten hareketle, bir insanın duygusal durumunun herhangi bir olgusal gerçekliğe doğruluğundan bağımsız olarak inanmasına bağlı olduğu düşünülebilir. Hatta, inancını sürdürdüğü müddetçe bir doğrulama probleminin olmayacağı da söylenebilir. Ancak, bahse konu olan olgusal durumun yanlışlanması durumunda, sürdürülebilecek herhangi bir inancın imkânı ortadan kalkmış olur.

Dahası, bir alet olmaktan öte, ilahî inisiyatifin bir yansıması olarak değerlendirilebilecek vahiy, ilahî bir faaliyet olarak insanlarla iletişim kurmayı ve onları belirli bir tutum takınmaya yöneltmeyi amaçlar.³³ Örneğin, İslam vahyi açısından bakıldığında, ilk indirilen ayetlerin özellikle üzerinde durduğu konuların şunlar olduğu söylenebilir:

1. Allah'ın birliği, mutlak kudreti ve iyiliği
2. Ahiret inancı
3. İnsanların Allah'a ibadet etmesinin gerekliliği
4. İnsanların dosdoğru olmasının gerekliliği
5. Hz. Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğu³⁴

Zikredilen bu konulara eklemeler yapılabileceği gibi bir kısmını listeden çıkarmak da mümkündür. Ancak, Tanrı'nın sıfatlarına dair malumat ve getirilen mesajın doğruluğunu ortaya koymak üzere mesajı getirenin Tanrı'nın elçisi olduğu mutlaka vahyin içeriğinde bulunmalıdır. Zira, 'vahyin imkânı' felsefi bir problem olarak ele alınabilirse de etraflıca bir araştırmadan sonra ortaya konulabilecek şey 'vahyin imkânı' değil, 'Tanrı'nın zâti fiillerinin doğasının O'nun vahyi olmaksızın kavranabilmesinin imkânsızlığı' olacaktır.³⁵ Sonrasında ise inananların bir tutum takınmaya davet edilmesi gerektiği açıktır. Alınan bir mesaja dayalı bir tutum belirlemek ise değerler ihtiva eden, normatif bir dilin araç olarak kullanılmasıyla söz konusu olabilir, ki din bir değer koyma tarzı³⁶ olarak değerlendirilecek olursa bu sonuç kaçınılmazdır. Zira, genel bir kabul olarak denilebilir ki 'Bilim açıklar, felsefe

³² Gottlob Frege, "On Sense and Nominatum", *The Philosophy of Language*, ed. Aloysius Patrick Martinich, (New York: Oxford University Press, 1996), 192.

³³ W. Montgomery Watt, *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, çev. Mehmet S. Aydın (Ankara: Hülbe Yayınları, 1982), 24-25.

³⁴ Watt, *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, çev. Mehmet S. Aydın, 71.

³⁵ Austin Farrer, "Revelation", *Faith and Logic*, ed. Basil Mitchell, (London: George Allen & Unwin Ltd., 1958), 99.

³⁶ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlâhiyat Vakfı Yayınları, 2012), 6.

düşündürür, din anlam yükler.' Örneğin, Swinburne'e göre Tanrı vahiy yoluyla insanlara dört farklı konuda emirlerini iletir:

1. Tanrı bizleri kendisinin de herhangi bir istisna uygulamadığı zorunlu bir ahlâki hakikat hakkında bilgilendirir ve onu gerçekleştirmemizi emreder.
2. Tanrı bizleri zorunlu bir ahlâki hakikat hakkında bilgilendirir ve kendisi aksini bildirmediği onu gerçekleştirmemizi emreder.
3. Tanrı tüm insanlara kendi emri olmadıkça zorunlu olmayacak bir şeyi tüm zamanlarda geçerli olacak şekilde emreder.
4. Tanrı bir grup insana kendi emri olmadıkça zorunlu olmayacak bir şeyi belirli bir zaman dilimi içerisinde geçerli olacak şekilde emreder.³⁷

Bu noktada bir Euthyphro tartışmasına girişmek niyetinde değiliz, ancak Swinburne tarafından ortaya konulan bu sınıflandırmaya göre Tanrı, insanın akıl yoluyla keşfedebileceği bazı zorunlulukları bildirdiği gibi, Tanrı tarafından emredilmediği sürece aslında zorunlu olmayacak şeyler de vardır.

O halde, vahyin içeriği değerlendirildiğinde olgusal içeriklerle birlikte değer bildiren ifadelerin bulunduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu çalışmanın amacı açısından bir tespit yapmak adına vahyin içeriğinin edimsöz edimleri sınıflandırmasında hangi zemine oturduğunu belirlemek önemlidir. Çünkü, özellikle Searle tarafından oluşturulmuş olan sınıflandırma çerçevesinde kelimelerle dünyanın uyum yönü, üzerinde hassasiyetle durulması gereken bir konudur. Bundan sonra 'dil-dünya uyumu' şeklinde ifade edeceğimiz bu yaklaşımı bir örnekle açıklamak işimizi kolaylaştıracaktır:

Elinde bir listeye alışverişe giden bir adam düşünün. Listesine göre alışveriş yaparken, onu takip eden bir dedektif ise adamın aldıklarını bir kâğıda yazmaktadır. Burada adamın yaptığı şey dünyayı kelimelere uydurmaktır. Dedektif ise kelimeleri dünyaya uydurmaya çalışmaktadır. Her ikisi de eve döndüklerinde bir hata yaptıklarını fark etmiş olsunlar. Örneğin, dedektif listesine yumurta yazmış olduğu halde adamın yumurta değil, peynir aldığını hatırlasa yapacağı şey bellidir: yumurtayı silip, yerine peynir yazmak. Oysa adam yumurta alması gerekirken peynir aldığını fark etse, listedeki yumurtayı silip yerine peynir yazmakla sorunu çözmüş olamaz.³⁸

Örnekten de anlaşılacağı üzere, dil-dünya uyumunun yönüne bağlı olarak bu uyumu gerçekleştirmeye katkı sağlamak veya uyumsuzluk söz konusu olduğunda bunu gidermek adına iki seçenek vardır. Böyle bir durumda ya dünyaya uydurmak için dil düzeltilmelidir ya da dile uydurmak üzere dünya düzeltilmelidir. Dolayısıyla, vahyin taşıdığı mesajın edimsöz edimleri sınıflarından hangisine uygun olduğunu belirlemek yapılması gereken ilk iştir. Searle'ün sınıflandırmasından örnek verecek olursak, bir ifadenin olgusal bir iddia olduğu düşünülüyorsa, bu ifade açısından uyum

³⁷ Richard Swinburne, *Revelation: From Metaphor to Analogy* (New York: Oxford University Press, 2007), 92.

³⁸ G. E. M. Anscombe, *Intention* (Oxford: Basil Blackwell, 1976), 56.

yönü dil-dünya şeklinde olmalıdır. Oysa, yönlendirici olduğu kabul edilen bir ifade söz konusu olduğunda uyumun yönü dünya-dil şeklinde olur. Bu sınıflandırmada yapılacak bir hatanın dünyayı düzeltmek gerekirken dili gözden geçirmeye, dili gözden geçirmek gerekirken ise dünyayı düzeltmeye kalkışmakla nihayete ereceği açıktır.

Vahiy merkezli düşünüldüğünde aslında hangi ifadelerin hangi edimsöz edimi sınıfına dâhil edilebileceği rahatça tespit edilebilir. Daha açık ifade etmek gerekirse, en azından yönlendirici cümleleri tespit etmek çok zor değildir. Ne var ki, bu noktada bir seçeneği daha dile getirmek istiyoruz: Acaba deskriptif cümlelerden oluşan öncüllerden değer bildiren bir sonuç çıkarılabilir mi? Örneğin, “*Kendisine o âmâ geldi diye Peygamber yüzünü ekşitti ve öteye döndü.*”³⁹ ayetleri görünüşte olgu ifade etmektedir. Ancak, acaba ayetlerin indirildiği zaman diliminde bu olaya bizzat şahit olmuş insanlara ve vahyin iniş sürecinin sonrasındaki zaman dilimlerinde vahye muhatap olanlara olayı olduğu gibi aktarmanın ötesinde bir fonksiyon söz konusu olabilir mi? Öyle bir fonksiyonun olmadığını ifade etmek, anlatılan olayın sonraki insanlar için bir mana ve mesaj içermediği anlamına gelir ki bunu kabul etmek hayli güçtür. Elbette ki ayetleri yorumlamaya kalkışarak haddimizi aşacak değiliz. Biz sorumuza dönelim ve yukarıdaki soruyu farklı bir biçimde ifade edelim: Olgusal iddialardan oluşan öncüllerden yönlendirme içeren bir sonuç çıkarılabilir mi? Searle bu soruya olumlu cevap veriyor ve aşağıdaki örnek ile tezini destekliyor:

1. A “B’ye olan borcumu ödeyeceğime söz veriyorum.” cümlesini sarf etti.
2. A B’ye olan borcunu ödeyeceğine söz verdi.
3. A kendisini B’ye olan borcunu ödeme zorunluluğu altına soktu.
4. A B’ye olan borcunu ödeme zorunluluğu altındadır.
5. A B’ye olan borcunu ödemelidir.⁴⁰

Açıkça görülüyor ki, Searle ‘... etti.’ şeklindeki olgusal içerikli bir öncülden hareket ederek, üstelik arada değer bildiren bir öncül kullanmaksızın, ‘...melidir.’ şeklinde biten, yani değer bildiren bir sonucun elde edilebileceğine işaret ediyor. Buradaki yaklaşımı şu şekilde özetlemek mümkündür:

1. Klasik bakış açısı kurumsal olguları hesaba katmakta başarılı değildir.
2. Kurumsal olguların varlığı kurucu kurallar sistemleri dâhilinde mümkündür.
3. Bu sistemler zorunluluk, vaatler, sorumluluklar vb. ile ilgilidir.
4. Bu sistemler içerisinde “...dır.” şeklindeki ifadelerden “...melidir.” çıkarılabilir.⁴¹

³⁹ *Kur’an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), Abese 80/1-2.

⁴⁰ John Rogers Searle, “How To Derive ‘Ought’ from ‘Is’”, *The Philosophical Review* 73 (January 1964), 44.

⁴¹ Searle, “How To Derive ‘Ought’ from ‘Is’”, 57.

Yukarıda da belirtildiği gibi kurumsal olguların varlığını mümkün kılan aslında kurucu kuralların varlığıdır. Ayrıca, bir dilin semantiği bir kurucu kurallar sistemi dizisi olarak düşünülebilir ve edimsöz edimleri ise bu kurucu kurallara uygun olarak gerçekleştirilen edimlerdir.⁴² Bu konuyu biraz açmak gerekirse; Kant'ın da çok önceden işaret ettiği gibi,⁴³ kurallar “düzenleyici” ve “kurucu” olarak sınıflandırılabilir. Kendisinden önce var olan davranışları düzenleyen kurallara “düzenleyici kurallar” denir. Örneğin, görgü kuralları. Bazı kurallar ise düzenleyici olmaktan öte, yeni davranışlar yaratır veya tanımlarlar. Bunlara “kurucu kurallar” denilebilir. Örneğin, futbolun kuralları. İlkinde davranışlar kurallardan bağımsız olarak var olabilirken, ikincisinde bu mümkün değildir.⁴⁴ Düzenleyici kurallar karşımıza genellikle emir kipi ile çıkarken kurucu kurallar betimleyici olabilir.⁴⁵ ‘Hapşırırken ağzını kapa!’ ve ‘Şah tehdit altındayken bu tehditten kaçamayacak durumdaysa mat olur.’ bu duruma birer örnek olarak verilebilir.

Meseleyi vahiy bağlamında ele alacak olursak, belki herhangi belli bir vahyin kurucu kurallar ihtiva ettiğini söylemek zor olabilir, zira tüm vahiyler, aynı temel prensiplere ve kurucu kurallara dayanır. Ancak, vahyi genel manada değerlendirdiğimizde insanlara özellikle dine ait kurumsal olguları ilettiği, dolayısıyla kendi kurucu kurallarına sahip olduğu söylenebilir. Bu yüzden, yüzeysel olarak bakıldığında olgusal bir içeriği aktarıyormuş gibi görünen ifadelerin, aslında söz konusu olgusal içeriklerin yanı sıra normatif bir değer taşıdığı ve ‘yönlendirici edimsöz edimi’ olarak değerlendirilebileceği üzerinde dikkatle durulması gereken önemli bir husustur. Bu durumu önemli kılan şey ise, böyle bir tespitin yapılmasının edimsöz edimleri bağlamında dil-dünya uyumunun yönünü değiştirecek olmasıdır.

Örneğin, Tebbet Sûresinin “*Ebû Leheb'in elleri kurusun. Zaten kurudu. Ona ne malı fayda verdi, ne de kazandı.*”⁴⁶ mealindeki ilk iki ayeti kısmen dışavurum (lanetlemeden dolayı) kısmen de savlayıcı (tarihsel olarak yaşanmış bir olayı naklettiği için) edimsöz edimi grubunda değerlendirilebilir. Bu durumda, dışavurum açısından bir dil-dünya ilişkisinden söz edilemeyecek, savlayıcı söz edimleri bağlamında ise uyumun yönü dil-dünya şeklinde olacaktır. Ne var ki, özellikle ikinci ayeti merkeze alarak, yönlendirici edimsöz edimleri ekseninde bir değerlendirme yapılacak olursa, bu kez uyumun yönü dünya-dil şeklinde gerçekleşecektir. Bir başka deyişle, vahyin muhatabı, tarihte yaşamış bir kişi ve onun başına gelenlerle ilgili malumat edinmiş olmaktan öte, ‘dünyada kazanılan ve hakikatte insana bir faydası olmayan mallara karşı doğru bir tutum geliştirme’ şeklinde ifade edebileceğimiz bir

⁴² Searle, “What Is a Speech Act?”, 132.

⁴³ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* çev. ve ed. Paul Guyer, Allen W. Wood (New York: Cambridge University Press, 2000), 520.

⁴⁴ John Rogers Searle, “What Is a Speech Act?”, *The Philosophy of Language*, ed. Aloysius Patrick Martinich, (New York: Oxford University Press, 1996), 131.

⁴⁵ John R. Searle, *Söz Edimleri*, çev. R. Levent Aysever (Ankara: Ayraç Yayınevi, 2000), 105.

⁴⁶ Tebbet 111/1-2.

yönlendirmeye maruz kalmış ve bu anlamda dünyayı dile uydurmak gibi bir sorumluluk yüklenmiş olacaktır.

Keza, ana hatlarıyla kıyamet günü ve sonrasında yaşanacakları anlatan İnfîtâr Sûresi, ortaya bir sav koyan edimsöz edimi grubunda değerlendirilecek olursa, bir başka ifade ile yalnızca kıyamet ve sonrasında olacakları betimlediği kabul edilirse, bahsettiğimiz uyumun yönü dil-dünya şeklinde gerçekleşir. Bu durumda, her ne kadar dil-dünya şeklinde ifade etsek de uyumun yönü aslında dilden, kıyametten sonra gerçekleşeceği bildirilen olaylar silsilesine doğru olacaktır ki bu uyumun test edilmesi dahi, eskatolojik doğrulama ilkesini⁴⁷ bir yana bırakacak olursak, mümkün değildir. Dolayısıyla bu yorum bizlere inanmak ve inanmamak gibi iki seçenek sunmaktadır. Halbuki, bu sûreyi, özellikle aynı sûrenin kıyametten sonra kimsenin bir başkasına faydasının olmayacağını ve hükmün yalnızca Allah'a ait olacağını bildiren son ayetinden⁴⁸ hareketle, vahyin kurucu kuralları bağlamında yönlendirici edimsöz edimi grubunda değerlendirmek mümkündür. Bu kez, dünya-dil şeklinde bir uyum yönüyle beraber, insanın kendi imkanları çerçevesinde etken bir özne olduğu bu dünyada yapıp ettiklerinin, tamamen edilgen olacağı hesap gününde neyle karşılaşacağını belirleyeceği söylenebilir. Dolayısıyla insana, ahiret gününü bekleyip durmak yerine, henüz imkânlarını kaybetmemişken bu dünyada faal olması gerektiği yolunda bir yönlendirmede bulunduğu rahatlıkla ifade edilebilir. İslam inancına göre insanın ölümünden sonra amel defterinin kapanmamasını sağladığı kabul edilen işlerin⁴⁹ de insanın hayattayken yaptıkları ile ilgili olması bu yaklaşımı desteklemektedir.

SONUÇ

Çalışmamızda, edimsöz edimlerinin vahiy bağlamında uygulanabilme imkânıyla birlikte, vahyin içeriğinin hangi edimsöz edimi sınıfına dahil edilebileceğini ve bu bağlamda dil-dünya uyumunun yönünün nasıl şekilleneceğini ele almış olduk. Değerlendirmemize göre, bir ifadeyi olgu ifade eden bir edimsöz edimi veya yönlendirici bir edimsöz edimi olarak kabul etmek, özellikle dil-dünya uyumunun yönü açısından önemli farklılıklar ortaya çıkarmaktadır.

Daha açık ifade etmek gerekirse, özellikle önerme merkezli olduğu kabul edilen bir vahyin içeriği olgu ifadesi olarak yorumlandığı ölçüde uyum yönü dil-dünya şeklinde olacaktır. Böyle bir durumda, örneğin pozitif bilimlerin de konusu olan deskriptif ifadeler karşısında, vahyin muhatabı bilimsel gelişmeler ışığında dünyayla ilgili bir gözlemci, vahiyle ilgili olarak ise bir yorumcu olarak kalacaktır. Oysa, vahyin içeriği yönlendirici edimsöz edimleri sınıfına dahil edildiği oranda uyum yönü dünya-dil şeklinde olacaktır, ki bu vahyin muhatabı açısından bir paradigma değişikliği

⁴⁷ Hick, *Philosophy of Religion*, 90-92.

⁴⁸ el-İnfîtâr 82/19.

⁴⁹ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1412/1991), "Vasiyyet", 1631.

anlamına gelecektir. Bu kez bir yorumcu veya gözlemci olmanın yerini dünyayı dile uygun hale getirmek üzere harekete geçmeyi gerektiren bir yaklaşım alacaktır.

Sonuç olarak, amaçların doğru bir biçimde ortaya konulması durumunda beklenen sonuçların alınabileceği düşüncesinden hareketle, herhangi bir indirgemeci tavrı da dışarıda bırakarak, bahsettiğimiz edimsöz edimi sınıflarının vahiy bağlamında kullanılabilmesinin vahyin muhatabının geliştireceği tutumu belirleme noktasında büyük bir etkisinin olacağı açıktır.

KAYNAKÇA

- Altınörs, Atakan. *Anlam, Doğrulama ve Edimsellik: Austin Üzerine Bir İnceleme*. Bursa: Alfa Yayınları, 2001.
- Anscombe, G. E. M.. *Intention*. Oxford: Basil Blackwell, 1976.
- Aristoteles. *Organon II: Önerme*. çev. Hamdi Ragıp Atademir. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996.
- Austin, J. L.. "Performative Utterances". *The Philosophy of Language*. ed. Aloysius Patrick Martinich. 120-129. New York: Oxford University Press, 1996.
- Austin, J. L.. *Söylemek ve Yapmak*. çev. R. Levent Aysever. İstanbul: Metis Yayınları, 2017.
- Aydın, Mehmet S.. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlâhiyat Vakfı Yayınları, 2012.
- Davidson, Donald. "A Nice Derangement of Epitaphs". *The Philosophy of Language*. ed. Aloysius Patrick Martinich. 465-475. New York: Oxford University Press, 1996.
- Demir, Şehmus. *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2019.
- Denkel, Arda. *Anlaşma: Anlatma ve Anlama*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1981.
- Farrer, Austin. "Revelation". *Faith and Logic*. ed. Basil Mitchell. 84-107. London: George Allen & Unwin Ltd., 1958.
- Frege, Gottlob. "On Sense and Nominatum". *The Philosophy of Language*. ed. Aloysius Patrick Martinich. 186-198. New York: Oxford University Press, 1996.
- Grice, Herbert Paul. "Logic and Conversation". *The Philosophy of Language*. ed. Aloysius Patrick Martinich. 156-167. New York: Oxford University Press, 1996.
- Grice, Herbert Paul. "Meaning". *The Philosophy of Language*. ed. Aloysius Patrick Martinich. 446-455. New York: Oxford University Press, 1996.
- Harris, James F.. "Speech Acts and God Talk". *International Journal for Philosophy of Religion* 11/3 (1980), 167-183.
- Hick, John H.. *Philosophy of Religion*. New Jersey: Prentice-Hall Inc., 1973.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. çev. ve ed. Paul Guyer, Allen W. Wood. New York: Cambridge University Press, 2000.

- Karagöz, İsmail. *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Kılıç, Recep. *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2004.
- Kur'an-ı Kerim Meâli. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. el-Câmi'ü's-şâhîh. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1412/1991.
- Özcan, Zeki. *Dil Felsefesi IV (Austin'de Eylemsel Paradigma)*. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2020.
- Searle, John R.. *Söz Edimleri*. çev. R. Levent Aysever. Ankara: Ayraç Yayınevi, 2000.
- Searle, John Rogers. "A Taxonomy of Illocutionary Acts". *The Philosophy of Language*. ed. Aloysius Patrick Martinich. 141-155. New York: Oxford University Press, 1996.
- Searle, John Rogers. "Indirect Speech Acts". *The Philosophy of Language*. ed. Aloysius Patrick Martinich. 168-181. New York: Oxford University Press, 1996.
- Searle, John Rogers. "What Is a Speech Act?". *The Philosophy of Language*. ed. Aloysius Patrick Martinich. 130-140. New York: Oxford University Press, 1996.
- Searle, John Rogers. "How To Derive 'Ought' from 'Is'". *The Philosophical Review* 73 (January 1964), 43-58.
- Strawson, Peter Frederick. "Meaning and Truth". *The Philosophy of Language*. ed. Aloysius Patrick Martinich. 104-114. New York: Oxford University Press, 1996.
- Swinburne, Richard. *Revelation: From Metaphor to Analogy*. New York: Oxford University Press, 2007.
- Taliaferro, Charles – Marty, Elsa J.. *A Dictionary of Philosophy of Religion*. New York: The Continuum International Publishing Group, 2010.
- Watt, W. Montgomery. *Modern Dünyada İslâm Vahyi*. çev. Mehmet S. Aydın. Ankara: Hülbe Yayınları, 1982.
- Wittgenstein, L.. *Felsefi Soruşturmalar*. çev. D. Kani. İstanbul: Totem Yayıncılık, 2006.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Güz/Autumn, 2021, 8 (2),1158 -1182

COVID-19 SALGIN SÜRECİNDE DİN DERSİ ÖĞRETMENLERİNİN ÖLÇME VE DEĞERLENDİRME FAALİYETLERİNE İLİŞKİN YETERLİK ALGILARI

The The Competency Perceptions of Religious Education Teachers Regarding Measurement and Evaluation Activities During the Covid-19 Epidemic Process

Ali BALTACI

Doç. Dr., Mersin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Anabilimdalı Türkiye. e-posta: alibaltaci@mersin.edu.tr ORCID: 0000-0003-2550-8698 (Sorumlu Yazar)

Fatih ÖZKAN

Arş. Gör. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Anabilimdalı, Türkiye. e-posta: fatih.ozkan@dicle.edu.tr ORCID: 0000-0001-5774-7664

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received:	30/09/2021
Kabul Tarihi / Accepted:	14/12/2021
Yayın Tarihi / Published:	30/12/2021
Cilt / Volume:	8
Sayı / Issue:	2
Sayfa / Pages:	1158-1182

Atıf / Cite as: Baltacı, Ali & Özkan, Fatih. "Covid-19 Salgın Sürecinde Din Dersi Öğretmenlerinin Ölçme Ve Değerlendirme Faaliyetlerine İlişkin Yeterlik Algıları" [The The Competency Perceptions of Religious Education Teachers Regarding Measurement and Evaluation Activities During the Covid-19 Epidemic Process]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/2 (2021),1158-1182.

Doi No: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.1002570>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar/lar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Authors declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar/lar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (2) 2021: 1158-1182
COVID-19 SALGIN SÜRECİNDE DİN DERSİ ÖĞRETMENLERİNİN ÖLÇME VE DEĞERLENDİRME FAALİYETLERİNE İLİŞKİN YETERLİK ALGILARI*

Ali BALTACI**
Fatih ÖZKAN***

Öz

Covid-19 sürecinde eğitimde yapılan önemli tartışmalardan birisi, öğrencilerin öğrendiklerinin nasıl değerlendirileceği konusudur. Ölçme ve değerlendirme yeterlikleri, öğretmenlerin eğitim süreçlerinde yaptıkları çalışmaların sonuçlarını görmeleri ve öğrencilerdeki davranış değişimlerini belirlemeleri açısından önemlidir. Din eğitimi içerisinde çeşitli şekillerde yapılan ölçme ve değerlendirme faaliyetlerine yönelik öğretmenlerin mevcut algı ve yeterlik düzeyinde Covid-19 süreciyle birlikte beliren eksiklikler, bu çalışmanın yürütülmesinin ana gerekçesidir. Bu çalışmanın amacı, öğretmen mesleki yeterlik alanlarından biri olan ölçme ve değerlendirme alanına yönelik olarak din dersi öğretmenlerinin yeterlik algılarının belirlenmesidir. İlişkisel tarama modelinde tasarlanan çalışma, tabakalı örnekleme yöntemiyle belirlenen ve Ankara ilinde görev yapan 382 din dersi öğretmeni üzerinde yürütülmüştür. Veriler, Karaca'nın geliştirdiği "Ölçme ve Değerlendirme Yeterlik Algısı Ölçeği" sayesinde toplanmış ve SPSS programı kullanılarak çözümlenmiştir. Araştırma sonuçlarına göre öğretmenler genel olarak ölçme ve değerlendirme etkinlikleri hususunda kendilerini 'kısmen yeterli' seviyede algılamaktadırlar. Öğretmenlerin ölçme ve değerlendirme faaliyetlerine ilişkin yeterlik algıları; cinsiyet, mesleki kıdem, öğrenim düzeyi ve mezun olunan bölüm açısından anlamlı farklılık göstermektedir. Erkek, DKAB veya İDKABÖ Programı mezunları, lisansüstü eğitim mezunları ve mesleki kıdemi 5 yıl ve altında olan din dersi öğretmenleri, ölçme ve değerlendirme etkinliklerinde kendilerini daha yeterli görmektedir. Din dersi öğretmenlerinin yeterliklerine ilişkin tartışmalara yön verecek nitelikte veri sunma amacındaki bu çalışmanın literatürdeki önemli bir eksikliği gidereceği, yeni çalışma alanları oluşturacağı ve salgın sonrası süreçte din dersi öğretmenlerinin yeterliklerinin geliştirilmesine yönelik politika ve uygulamaları etkileyeceği umulmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Din Eğitimi, Öğretmen, Ölçme ve değerlendirme, Öğretmen yeterlikleri, Mesleki yeterlik.

* Mersin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Alt Etik Kurulunun 04/05/2020 Tarih ve 62 nolu kararı ile Etik Kurul İzni alınmıştır. Ayrıca yazar/lar arasında çıkar çatışması olmadığına ve makalenin hazırlanmasında herhangi bir kurumdan maddi destek alınmadığına dair yazarın yazılı beyanı bulunmaktadır.

** Doç. Dr., Mersin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Anabilimdalı e-posta: alibaltaci@mersin.edu.tr ORCID: 0000-0003-2550-8698 (Sorumlu Yazar)

*** Arş. Gör. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Anabilimdalı e-posta: fatih.ozkan@dicle.edu.tr ORCID: 0000-0001-5774-7664

The Competency Perceptions of Religious Education Teachers Regarding Measurement and Evaluation Activities During the Covid-19 Epidemic Process

Abstract

One of the important discussions in education in the Covid-19 process is how to evaluate what students learn. Measurement and evaluation competencies are important for teachers to see the results of their studies in their education process and to determine the behavioral changes in students. The deficiencies that appear with the Covid-19 process at the current perception and competence level of teachers regarding the measurement and evaluation activities carried out in various ways in religious education are the main reason for this study. The aim of this study is to determine the competence perceptions of religious education teachers towards the field of measurement and evaluation, which is one of the teacher professional competency areas. The study, which was designed in the relational survey model, was carried out on 382 religion teachers working in Ankara and determined by the stratified sampling method. The data were collected through the "Measurement and Evaluation Competence Perception Scale" developed by Karaca and analyzed using the SPSS program. According to the results of the research, teachers generally perceive themselves at a "partially sufficient" level in terms of measurement and evaluation activities. Competence perceptions of teachers regarding measurement and evaluation activities; shows a significant difference in terms of gender, professional tenure, education level, and the department graduated from. Male, Religious Education Bachelors, graduates of postgraduate education, and religious education teachers with professional seniority of 5 years or less consider themselves more competent in assessment and evaluation activities. It is hoped that this study, which aims to provide data that will guide the debates on the competences of religious education teachers, will eliminate an important deficiency in the literature, create new fields of study, and affect the policies and practices for the development of the competencies of religious education teachers in the post-epidemic period.

Keywords: Religious Education, Teacher, Measurement and evaluation, Teacher competencies, Professional competence.

Structred Abstract: One of the essential discussions in education during the Covid-19 process is how to evaluate what students learn. Measurement and evaluation competencies are critical for teachers to see the results of their studies in their education process and to determine the behavioral changes in students. To increase the quality of religious education offered in schools, it is necessary to accurately measure the religious education given to students and to eliminate erroneous and incomplete learning by determining learning deficiencies. In this respect, religious education teachers should be able to develop programs related to religious education and training and design assessment and evaluation activities for course content. In addition, it is expected that the religious education teachers will enable the students to gain the competence to correctly determine the gains for these programs.

Religious education includes religious and moral education offered at different levels within the general education system. The prerequisite for the religious course teachers working in this field to be able to determine the academic success and performance of students in a reliable, valid, and consistent manner is to have qualified theoretical and practical knowledge, skills, and experience in measurement and evaluation competencies. The evaluations made in the process of religious education and teaching are important in terms of conveying the level of realization of the desired learning situations and the problems experienced in teaching to the teacher. Plus, the learning

approaches adopted in the development process of the religious education program are also important in terms of adopting the selection and application principles of measurement and evaluation methods.

Based on the research findings in the literature, it can be determined that religious education teachers face different difficulties while conducting assessment and evaluation activities in the teaching process, but they feel competent in this area. However, considering the difference between the aims and outputs of religious education and the ever-changing and updated educational activities in the Covid-19 process, it is obvious that the situation for measuring and evaluating student achievements is not as optimistic as teachers perceive. In this study, it was aimed to determine the competency perceptions of religion teachers towards existing assessment and evaluation activities, and the different measurement and evaluation activities were taken into consideration in the Covid-19 process. This study mainly focuses on the competencies of religion teachers in the field of measurement and evaluation. It aims to determine the level of competence perception of religion teachers regarding measurement and evaluation activities during the Covid-19 epidemic process. In this context, the answers to the following questions were tried to be sought: (1) What is the level of competence perceptions of religious education teachers regarding measurement and evaluation activities? (2) Do the perceptions of competence of religious education teachers regarding assessment and evaluation activities vary according to gender, professional tenure, education level, and the faculty/program they graduated from (theology or religious culture ethics teaching/education)?

This study was basically designed according to the explanatory paradigm and designed with the relational survey model, one of the quantitative research methods. The stratified sampling method, which is among the purposeful sampling methods, was used in the study, and the sample size was determined as 328. In the study, the 30-item "Measurement and Evaluation Competence Perception Scale" developed by Karaca was used by obtaining the necessary ethics and application permission. In the study, the SPSS program was used to analyze the data obtained online.

According to study results, the competence perceptions of teachers regarding measurement and evaluation activities; shows a significant difference in terms of gender, professional tenure, education level, and the department graduated from. Male, Religious Education Bachelors, graduates of postgraduate education, and religious education teachers with professional seniority of 5 years or less consider themselves more competent in assessment and evaluation activities. As a result of the study, it was determined that the perceived competence in the measurement and evaluation activities differed according to the genders of the teachers. Men saw themselves as more competent than women. As claimed by the results, graduation creates a differentiation in the assessment and evaluation competency perceptions of teachers. Unlike undergraduate education, postgraduate education offers teachers the opportunity to improve their professional knowledge and skills. At this point, the measurement and evaluation competencies of graduate graduates also increase. With respect to the results, the graduates of the Religious Education program see themselves more competent in the field of assessment and evaluation than the graduates of other programs in the faculties of theology/Islamic sciences. Another result of this study is that there is a significant change between religious education teachers' professional tenure and their perceptions of efficacy regarding measurement and evaluation activities. As professional tenure increases, teachers see themselves as inadequate in assessment and evaluation.

This study was conducted on a narrow sample group in an extraordinary period such as the Covid-19 epidemic period and is a prediction study based on the interpretation of data obtained with the application of a quantitative scale. It may be suggested that future research should be conducted in a context that includes teachers working in

different provinces and different assessment and evaluation approaches. It is hoped that this study, which aims to provide data that will guide the debates on the competences of religious education teachers, will eliminate an important deficiency in the literature, create new fields of study, and affect the policies and practices for the development of the competencies of religious education teachers in the post-epidemic period.

Keywords: Religious Education, Teacher, Measurement and evaluation, Teacher competencies, Professional competence.

GİRİŞ

Günümüzde bilim, teknoloji ve kültürde yaşanan hızlı gelişmeler, sosyal yaşamın tüm alanlarına yansımakta; genelde eğitim, özelde ise din eğitimi bu değişimden etkilenmektedir. Öğretme-öğrenme ile ölçme-değerlendirme gibi eğitim faaliyetinin temelini oluşturan temel süreçler de söz konusu değişimden nasibini almakta, her geçen gün yeni bir öğrenme modeli, öğretim tekniği ve öğrenci değerlendirme yaklaşımı gelişmektedir. Söz konusu hızlı değişime maruz kalan ve eğitimin temel unsurlarından olan öğretmen, öğrenme-öğretme sürecini yönlendiren başat aktördür.¹ Öğretmenler, öğrencilerin öğretimsel kazanımlarını, çeşitli eğitim hedefleri doğrultusunda değerlendirmekte; öğrencilerin akademik ve kariyer gelişimlerini yönlendirmektedir.² Covid-19 süreciyle birlikte kamusal alanda tartışma konusu olan hususlardan bir olan değerlendirme, öğrencinin derse ilişkin hazırbulunmuşluk, dersin içeriğini anlama ve içselleştirme düzeyi ile öğrenme eksikliğinin belirlenmesi amacıyla yapılmaktadır.³ Bu bağlamda, öğretmenlerin mesleki yeterliğinin önemli bir parçasını, ölçme ve değerlendirme bilgisi ile bu bilgiyi etkin bir şekilde kullanma becerisi oluşturmaktadır.

Okullarda sunulan din eğitiminin kalitesinin artırılabilmesi için öğrencilere verilen din eğitiminin doğru bir biçimde ölçülmesi ve öğrenme eksikliklerinin belirlenerek hatalı ve eksik öğrenmelerin giderilmesi gereklidir. Bu açıdan din dersi⁴ öğretmenlerinin, din eğitim ve öğretimine ilişkin programları geliştirebilmesi ve ders içeriklerine yönelik ölçme ve değerlendirme etkinliklerini tasarlayabilmesi gerekir. Ayrıca din dersi öğretmenlerinin, öğrencilerin bu programlara yönelik kazanımları doğru şekilde belirleme yeterliğini kazanmalarını sağlaması beklenir. Bu çalışma temelde din dersi öğretmenlerinin ölçme ve değerlendirme alanına ilişkin yeterliklerine odaklanmaktadır. Bu çalışma, Covid-19 salgın sürecinde din dersi öğretmenlerinin ölçme ve değerlendirme etkinliklerine ilişkin yeterlik algı

¹ Cemal Tosun, *Din eğitimi bilimine giriş* (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2017), 13.

² Nevzat Yaşar Aşıkoglu, "Din öğretiminde öğretmenin rolü ve din dersi öğretmeni yeterlilikleri (Türkiye örneği)", *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2011): 7.

³ Ahmet Koç, "Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenlerinin yeterlilikleri", *Değerler Eğitimi Dergisi* 8/19 (2010): 112.

⁴ Din eğitimi, eğitim sistemi içerisinde belirli derece ve kademelerde sunulan bir öğretim alanıdır. Literatürde farklı tanımlamalar yapılsa da burada kullanılan "din dersi" kavramı öğretimin farklı düzeylerinde (ilkokul, ortaokul ve lise) verilen din grubu dersleri olan "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, Temel Dini Bilgiler, Hz. Muhammed'in Hayatı, Kur'an-ı Kerim ve İHL Meslek Derslerini ifade etmek için kullanılmıştır.

seviyelerini tespit etmeyi amaçlamaktadır. Bu kapsamda şu soruların yanıtı aranmaya çalışılmıştır: (1) Din dersi öğretmenlerinin ölçme ve değerlendirme etkinliklerine ilişkin yeterlik algıları hangi seviyededir? (2) Din dersi öğretmenlerinin, ölçme ve değerlendirme etkinliklerine ilişkin yeterlik algıları cinsiyet, mesleki kıdem, öğrenim düzeyi ve mezun oldukları fakülte/programa (ilahiyat veya din kültürü ahlak bilgisi öğretmenliği/ eğitimi) göre değişim göstermekte midir? Bu çalışma ile din eğitimi literatürüne yeni ve özgün bilgi sunulmasının yanında, Covid-19 salgın süreci ve sonrasında öğretmenlerin ölçme ve değerlendirme alanına ilişkin yeterliklerini arttırıcı tedbirlerin alınması için çeşitli politikalar önerilmesi de hedeflenmektedir.

1. Din Eğitiminde Ölçme ve Değerlendirme

Din eğitimi, genel eğitim sistemi içinde farklı düzeylerde sunulan din ve ahlak eğitimini kapsar.⁵ Bu alanda çalışan din dersi öğretmenlerinin, öğrencilerin akademik başarı ve performanslarını güvenilir, geçerli ve tutarlı bir şekilde belirleyebilmelerinin ön koşulu, ölçme ve değerlendirme yeterlikleri hususunda nitelikli teorik ve pratik bilgi, beceri ve deneyime sahip olmaktır. Din eğitimi ve öğretimi sürecinde yapılan değerlendirmeler, öğrencilerde istendik öğrenme durumlarının gerçekleşme düzeyini ve öğretimde yaşanan aksaklıkları öğretmene iletmesi açısından önemlidir. Ayrıca din öğretimi programının geliştirilme sürecinde benimsenen öğrenme yaklaşımları, ölçme ve değerlendirme yöntemlerinin seçim ve uygulama esaslarını benimsemesi açısından da önem taşır. Örneğin son din öğretimi programının temellendirildiği yapılandırmacı öğrenme yaklaşımı kapsamında, ölçme ve değerlendirme etkinliklerini, öğretim süreci içine dağılmış bir şekilde tasarlanmıştır. Bu noktada söz konusu etkinlikler, öğrenme süreci boyunca farklı kazanımlara göre esnek bir şekilde belirlenen, alternatif veya çağdaş ölçme yöntemleri olarak anılan öğrenci merkezli değerlendirme faaliyetlerini kapsamaktadır.⁶ Bu açıdan var olan din öğretimi müfredatında, sonuç odaklı geleneksel öğrenme yöntemleri yerine, öğrenci merkezli ve süreç odaklı çağdaş bir yaklaşımın temel alındığı söylenebilir.

Ülkemizde öğretmenlerin, özellikle de din dersi öğretmenlerinin ölçme değerlendirme alanına ilişkin sahip olması gereken temel yeterliklere ilişkin belirlenmiş ölçütler bulunmamaktadır. Buna karşın uluslararası düzeyde bir öğretmenin doğru bir ölçme ve değerlendirme yapabilmesi için ne bilmesi gerektiğine ve hangi ölçme araçlarını kullanacağına dair standartlar geliştirilmiş ve diğer ülkelerde bahsi geçen yeterlik standartları kabul görmüştür.⁷ Söz konusu standartlar:

⁵ Beyza Bilgin, *Türkiye’de din eğitimi ve liselerde din dersleri* (Emel Matbaacılık, 1980), 8.

⁶ Mehmet Yıldız - M. Fatih Genç, “Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Alternatif Ölçme ve Değerlendirme Tekniklerini Kullanma Düzeyleri ve Karşılaştıkları Sorunlar”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 45 (2015): 46.

⁷ Ayşe Özlem Ergül, *Öğretmenlerin Ölçme ve Değerlendirme Okuryazarlık Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2019), 15.

(1) eğitim durumunun gerektirdiği ölçme tekniklerini belirleme; (2) ölçme tekniğini usulüne göre uygulama; (3) uygulanan ölçme aracını doğru şekilde puanlama; (4) elde edilen puanlardan geçerli ve güvenilir sonuçlara ulaşabilme; (5) sonuçları doğru şekilde yorumlama; (6) yorumları öğretimsel karar alma süreçlerinde kullanabilme; (7) değerlendirme sonuçlarını diğer öğretmenler, aileler ve öğrencilerle paylaşma ve (8) öğretim etkinliklerine uygun olmayan ölçme tekniklerini belirleyip kullanmaktan imtina etme olarak özetlenebilecek yeterlikleri kapsamaktadır.⁸ Din eğitiminde öğrenci merkezli veya yapılandırmacı eğitim anlayışının uygulanması ile birlikte adı geçen yeterlik standartlarına öğrenci performansını değerlendirme, erişim derecelerinin puanlanması (rubrikler), öğrenci ürün dosyaları (portfolyo) gibi tanılayıcı ölçme biçimlerinin de eklendiği görülmektedir.⁹ Bununla birlikte, çağdaş ölçme yöntemlerine ilişkin uygulama becerileriyle donanmış olması istenen din dersi öğretmenlerinin, ayrıca geleneksel veya klasik ölçme etkinlikleri olarak adlandırılan kâğıt/kalem testlerini (yazılı sınav, çoktan seçmeli test, kısa cevaplı test vb.) uygulama becerisine sahip olması da beklenmektedir.¹⁰

Öğrencilerin bilişsel, duyuşsal ve davranışsal kazanımlarını belirlemek için kullanılacak uygun ölçme ve değerlendirme tekniklerinin, öğretmenlerin hizmet öncesi ve hizmet içi eğitimleri ile sağlanabileceğini vurgulayan Leberman ve McDonald, ölçme ve değerlendirme yeterliklerini hizmet öncesi dönemde kazanmış bir öğretmenin, sonraki dönemlerde bu yeterlikleri kazananlara göre daha nitelikli bir öğretmen olacağını vurgulamaktadır.¹¹ Buradan hareketle son dönemde tartışmaların odağı haline gelen ilahiyat/islami ilimler fakültelerindeki öğretmenlik eğitimi (pedagojik formasyon) programlarının kaldırılarak hizmetiçi döneme aktarılması düşüncesi sakıncalıdır. Çünkü öğretmenlik meslek eğitimi programları belirli bir süreç içinde içselleştirilmektedir. Yeterlik kazanımındaki içselleştirme süreci kısaldığında, mesleki yeterliğin niteliği de düşmektedir. Din eğitiminde yaygın olarak kullanılan yapılandırmacı öğrenme anlayışı, öğretmenlerin temel yeterliklerinden olan ölçme ve değerlendirme alanını da şekillendirmektedir.

Yapılandırmacı din eğitimi anlayışında ölçme ve değerlendirme faaliyetleri, öğrenme sürecinin odağındadır.¹² Bu durum, söz konusu yeterliklerin hizmet öncesi dönemde edinilmesini ve içselleştirilmesini zorunlu kılsa da hizmet içi eğitim sürecinde adı anılan yeterliklerin edinilmesi ve geliştirilmesi de mümkündür. Yıldız,

⁸ Cecil R. Reynolds v.dğr., *Measurement and assessment in education* (Boston: Pearson, 2010), 112-121.

⁹ Yusuf Gündoğdu, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin tercih ettikleri ölçme araçları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27 (2012): 89.

¹⁰ Yusuf Bahri Gündoğdu, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğrenci Başarısını Değerlendirme Yeterlikleri (İstanbul Örneği)", *Milli Eğitim Dergisi* 43/198 (2013): 239.

¹¹ Sarah Leberman - Lex McDonald, *The transfer of learning: Participants' perspectives of adult education and training* (New York: Routledge, 2016), 53.

¹² Yıldız Kızılabdullah, "Yapılandırmacılık yaklaşımının ilköğretim din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin amaçlarının gerçekleşmesine etkisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/2 (2008): 201.

Genç ve Zengin'e göre yapılandırmacı yaklaşımın din eğitiminde verimli olarak kullanılmasına mani olan durumlardan birisi, din dersi öğretmenlerinin ölçme ve değerlendirme alanındaki yeterliklerinin düşük düzeyde olmasıdır. Onlara göre hizmet öncesi ve hizmetiçi dönemde din dersi öğretmenlerine yönelik nitelikli bir pedagojik formasyon eğitimi verilmemektedir.¹³ Ayrıca din dersi öğretmenlerinin ölçme ve değerlendirme yeterliklerinin, öğretmen eğitim sistemindeki temel müfredatın sınırlılığıyla ilgili olduğunu belirten Çınar ile Yıldırım ve Vural, eğitim fakültelerinde sunulan öğretmenlik formasyon programlarının uygulamaya dönük olmaktan ziyade sadece sınırlı kuramsal bilginin öğretmen adaylarına sunulması ile gerçekleştirildiğini, uygulamalı olmayan formasyon eğitimlerinin gelecekte öğretmenlik mesleğini yapacak bireyler için önemli bir sorun oluşturduğunu ifade etmiştir¹⁴. Din dersi öğretmenlerinin ölçme ve değerlendirme yeterliği, belirli düzeyde bilgi, beklenti, yeterlik inancı (öz yeterlik) gibi içsel unsurlar ile din eğitimi politikaları, okul ve öğretmenin sosyo-ekonomik düzeyi veya sosyo-kültürel çevresi gibi dışsal unsurlardan da etkilenmektedir.¹⁵ Bu noktada din dersi öğretmenlerinin, ölçme ve değerlendirme etkinliklerine yönelik yeterliklerine ilişkin algılarının belirlenmesi, var olan din öğretimi faaliyetlerinin niteliğinin artırılması ve ileride kurgulanacak olası geliştirme faaliyetleri için önem arz etmektedir. Ayrıca Covid-19 süreciyle birlikte sektöre uğrayan ve uzaktan eğitim yöntemiyle giderilmeye çalışılan eğitim ve öğretim faaliyetlerinin nasıl ölçüleceği ve öğrencilerin öğrenme düzeylerinin nasıl belirleneceği bir sorun haline gelmiştir. Bunun yanında olağanüstü bir dönem olsa da salgın sürecine yönelik ortaya atılan ölçme ve değerlendirme yöntemlerine yönelik öğretmen yeterlikleri ve öğretmenlerin bu yeni süreçteki rolleri de tartışma konusu olmuştur.

Genelde eğitimin, özelde ise din eğitiminin niteliği, öğretmenin mesleki yeterlikleri ile doğrudan ilişkilidir. 1990'lı yıllardan itibaren öğretmen eğitiminin kalitesinin artırılmasına yönelik ulusal ve uluslararası çalışmalar devam etmekte olup öğretmen eğitimindeki kalite artışının sağlanması ile daha nitelikli öğrencilerin yetiştirilmesi önemli bir eğitim politikası haline gelmiştir.¹⁶ Öğretmenlerin yalnızca ölçme ve değerlendirmeye değil öğretmenlik meslek alanlarına (eğitim programları,

¹³ Yıldız - Genç, "Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Alternatif Ölçme ve Değerlendirme Tekniklerini Kullanma Düzeyleri ve Karşılaştıkları Sorunlar", 76; Mahmut Zengin, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Eğitim Öğretim Yeterlik Algıları", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/27 (2013): 24.

¹⁴ İbrahim Yıldırım - Ömer Faruk Vural, "Problems Related with Teacher Training and Pedagogical Formation in Turkey", *Journal of Teacher Education and Educators* 3/1 (2014): 73-90; Eyup Şimşek, "Öğretmen Adaylarının Ölçme ve Değerlendirme Genel Yeterlik Algıları: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-AUID* 11/2 (2018): 59-80.

¹⁵ Koç, "Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenlerinin yeterlikleri", 145; Recai Doğan - Nurullah Altaş, "İkögretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri Yeterlik Ölçeği Üzerine Bir Ön Araştırma", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/1 (2002): 112.

¹⁶ Songül Aynal Kilimci, *Türkiye'de öğretmen yetiştirme* (Ankara: Pegem Akademi, 2011), 53-54.

sınıf yönetimi vb.) ilişkin yeterli bilgi ve beceriye sahip olmaları, uzun süredir devam eden nitelikli öğretmen yetiştirme politika arayışlarına konu olmaktadır.¹⁷ Söz konusu arayış içinde başta öğretmen yetiştirmekle görevli eğitim fakülteleri ve son dönemde DKAB¹⁸ öğretmeni yetiştiren lisans düzeyindeki programların kapatılmasıyla din dersi öğretmeni yetiştirmekle görevli İlahiyat/İslami ilimler fakültelerine büyük görev ve sorumluluk düşmektedir. Din dersi öğretmenlerinin ölçme ve değerlendirme faaliyetlerine ilişkin yeterlilikleri, öğrencinin okul içi öğrenmelerdeki durumunun belirlenmesi ve etkili geri bildirimler vermesini sağlayıp öğrencideki öğrenme eksikliklerini giderilmesine yardım edecek; öğretmenlerin etkinlikleri planlama ve uygulama sürecini kolaylaştıracaktır. Bu sebeple din dersi öğretmenlerinin ölçme ve değerlendirme alanında iyi bir hizmet öncesi eğitim almış veya eksikliklerini hizmet içi eğitim aldığı dönemde kapatmış olması önemlidir. Bu sayede Covid-19 salgınında yaşanan hızlı değişimlere daha kolay ayak uydurulması ve öğretim faaliyetlerinin sekteye uğramaması sağlanmış olacaktır.

Literatüre bakıldığında öğretmenlerin ölçme değerlendirme alanındaki yeterliklerinin belirlenmesini konu edinen araştırmaların sınırlı sayıda olduğu görülmektedir. Örneğin Gündoğdu'nun yaptığı çalışmada, öğretmenlerin klasik ölçme etkinliklerini, yenilikçi ölçme araçlarına göre daha fazla tercih ettiklerini; DKAB öğretmenlerinin sıklıkla kullandığı ölçme etkinliğininse öğrenci performansını değerlendirmeye yönelik ödevler olduğunu belirlemiştir.¹⁹ Yıldız ve Genç çalışmalarında, öğrenci performans ödevi, gözlem raporları ve kavram haritalama gibi etkinliklerin ölçme ve değerlendirme faaliyetlerinde daha çok tercih edildiğini; öğretmenlerin cinsiyet, yaş ve mezuniyetlerinin yenilikçi ölçme ve değerlendirme etkinliklerini tercih etme düzeylerini önemli ölçüde etkilediğini belirlemişlerdir.²⁰ Gündoğdu çalışmasında, öğretmenlerin ölçme ve değerlendirme etkinlik yeterliklerine yönelik algıları ile cinsiyet, branş, mesleki kıdem, okul türü ve hizmetiçi dönemde öğrenci değerlendirmesine yönelik eğitim almaları arasında anlamlı değişimler olduğunu; DKAB öğretmenlerinin, öğrencilerin başarısını değerlendirme noktasında yeterli olduklarını belirlemiştir.²¹ Işıkoğlan'ın yaptığı çalışmada, erkek öğretmenlerin kadınlara göre yenilikçi ölçme ve değerlendirme etkinliklerini yüksek düzeyde içselleştirdikleri; kalabalık sınıf, yoğun ders yükü ve çalışma süresi ile

¹⁷ Adnan Baki, "Öğretmen eğitiminin lisans ve lisansüstü boyutlardan değerlendirilmesi", *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 11/3 (2010): 24.

¹⁸ Burada kullanılan DKAB kavramı, İlahiyat Fakülteleri bünyesinde açılan İDKABÖ (İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği) Programını ifade etmek için de kullanılmaktadır.

¹⁹ Gündoğdu, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin tercih ettikleri ölçme araçları", 85-112.

²⁰ Yıldız - Genç, "Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Alternatif Ölçme ve Değerlendirme Tekniklerini Kullanma Düzeyleri ve Karşılaştıkları Sorunlar", 45-80.

²¹ Gündoğdu, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğrenci Başarısını Değerlendirme Yeterlikleri (İstanbul Örneği)", 237-258.

öğretmenin mezun olduğu okul türünün, ölçme ve değerlendirme etkinliklerine yönelik algı üzerinde etkili faktörler olmadığını belirlemiştir.²²

Çakmak, çalışmasında; öğretmenlerin %80'inin öğrenci kazanımlarını ölçerken geleneksel yazılı sınavları kullandığını, %12'sinin çoktan seçmeli testleri tercih ettiğini belirlemiştir. Aynı çalışmada öğretmenlerin %60'lık bir oranla yazılı sorularını internette temin ettikleri, yalnızca %32'sinin girdikleri sınıfın erişti düzeyine uygun olarak soruları kendilerinin hazırladığını tespit etmiştir. Çakmak, çalışmasında öğretmenlerin demografik özellikleri ile yenilikçi ölçme ve değerlendirme etkinliklerini tercih etme düzeyi arasında herhangi bir farklılık olmadığını dile getirmiştir. Buna karşın Çakmak, DKAB öğretim programı tanıtımına katılan, bu programın ölçme ve değerlendirme bölümünü inceleyen öğretmenlerin, diğer meslektaşlarına göre yenilikçi veya alternatif ölçme ve değerlendirme etkinliklerine daha fazla ilgi gösterdiklerini saptamıştır.²³

Rençber, çalışmasında, öğretmenlerin ölçme ve değerlendirme etkinliklerine yönelik algılarının kabul edilebilir seviyede olduğunu; bunun yanında öğretmenlerin geleneksel olmayan veya alternatif ölçme ve değerlendirme etkinliklerine yönelik algılarının da yeterli olduğunu belirlemiştir.²⁴ Yıldız, çalışmasında; öğretmenlerin öğrencilere verdikleri proje ve performans görevlerini ile kavram haritalama gibi etkinlikleri tercih etme seviyesinin, diğer ölçme etkinliklerini tercih etme seviyelerine göre daha fazla olduğunu; ayrıca, öğretmenlerin demografik özelliklerinin alternatif ölçme ve değerlendirme tekniklerini kullanma düzeylerini önemli ölçüde etkilediği sonucuna ulaşmıştır.²⁵ Karbeyaz, çalışmasında; öğretmenlerin en çok açık uçlu soru, kavram haritası, sözlü sunum, proje, gözlem, performans ödevi/görevi gibi alternatif ölçme değerlendirme tekniklerini kullandığı; en az ise derecelendirilmiş rubrik, öğrenci etkinlik veya sürece dönük ürün dosyaları ile öz ve akran değerlendirme gibi daha özgün teknikleri tercih ettiklerini belirlemiştir.²⁶ Aynı çalışmada öğretmenlerin, yenilikçi değerlendirme etkinliklerini tercih etmeleriyle öğretmenlerin demografik nitelikleri arasında önemli bir değişiklik olmadığı da belirlenmiştir.

²² Davut Işıkdogan, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Yapılandırıcı Ölçme ve Değerlendirme Yöntemlerine Yönelik Görüşleri", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/11 (2014): 165-181.

²³ Alaaddin Çakmak, *Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenliğinde ölçme ve değerlendirme teknikleri ve öğretmenlerin bunları kullanma düzeyleri* (Yüksek Lisans, Sakarya Üniversitesi, 2011).

²⁴ İbrahim Halil Rençber, *Din kültürü ve ahlak bilgisi dersi öğretmenlerinin ölçme ve değerlendirme algıları (Şanlıurfa ili örneği)* (Yüksek Lisans, Harran Üniversitesi, 2010).

²⁵ Mehmet Yıldız, *Ortaokul din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenlerinin alternatif ölçme ve değerlendirme tekniklerini kullanma düzeyleri ve karşılaştıkları sorunlar (Sivas ili örneği)* (Yüksek Lisans, Cumhuriyet Üniversitesi, 2015).

²⁶ Pervin Karbeyaz, *İlkokul ve ortaokul din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenlerinin alternatif ölçme ve değerlendirme tekniklerini kullanma düzeyleri ve karşılaştıkları sorunlar (Osmaniye ili örneği)* (Yüksek Lisans, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, 2018).

Literatürdeki araştırma bulgularından hareketle, din dersi öğretmenlerinin, öğretim sürecinde içinde ölçme ve değerlendirme etkinliklerini yürütürken farklı güçlüklerle karşılaştıkları, buna karşın bu alanda kendilerini yeterli hissettikleri belirlenebilir. Ancak din eğitiminin amaçları ile çıktıları arasındaki farklılık ile Covid-19 sürecinde sürekli değişen ve güncellenen eğitim faaliyetleri dikkate alındığında, öğrenci kazanımlarını ölçme ve değerlendirmeye yönelik durumun öğretmenlerin algıladıkları kadar iyimser olmadığı aşikârdır. Bu araştırmada Covid-19 süreci özelinde farklılaşan ölçme ve değerlendirme etkinlikleri dikkate alınmış ve din dersi öğretmenlerinin, var olan ölçme ve değerlendirme etkinliklerine yönelik yeterlik algılarının belirlenmesi amaçlanmıştır. Araştırmanın alt problemleri aşağıdaki gibidir:

1. Din dersi öğretmenlerinin ölçme ve değerlendirme etkinliklerine yönelik yeterlik algıları hangi seviyededir?

2. Din dersi öğretmenlerinin, ölçme ve değerlendirme etkinliklerine yönelik yeterlik algılarıyla öğretmenlerin cinsiyet, mesleki kıdem, öğrenim düzeyleri ve mezun oldukları fakülte (ilahiyat veya din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenliği) değişkenleri arasında anlamlı bir farklılaşma var mıdır?

2. Yöntem

2.1. Araştırma Modeli

Bu çalışma temelde açıklayıcı paradigmaya göre kurgulanmış olup nicel araştırma yöntemlerinden ilişkisel tarama modeliyle tasarlanmıştır. İlişkisel tarama modelinde incelenen olgular, gerçek yaşamda var oldukları biçimde betimlenir ve farklı değişkenlerle arasındaki ilişki kalıpları tespit edilmeye çalışılır.²⁷

2.2. Evren ve Örneklem

Çalışmanın yürütüldüğü hedef evren, 2019-2020 eğitim öğretim yılının ikinci döneminde (2020 yılı Mart - Haziran ayları arasındaki süreç) Ankara'nın 25 ilçesindeki resmî ilkökul, ortaokul ve ortaöğretim okullarında çalışan 2162 din dersi öğretmeninden oluşmaktadır. Çalışmada, amaçlı örnekleme yöntemleri arasında yer alan tabakalı örnekleme yöntemi kullanılmış olup örneklem büyüklüğü 328 olarak belirlenmiştir. Covid-19 salgın sürecinde örneklem grubuna erişim sağlık güvenliğini tehlikeye atacağından, örneklem kapsamında belirlenen 500 katılımcıya gerekli etik ve uygulama izinleri alınan ölçekler araştırmacı tarafından çevrimiçi olarak ulaştırılmış, doldurulan ölçekler veri depolama sistemine aktarılmıştır. Bu bağlamda dağıtılan ölçeklerden, 437'si için veri girişi sağlanmıştır. Doldurulan ölçeklerden 27'si hatalı, eksik veya yanlış seçenekleri işaretleme, 28'i de dağınık veya sıra dışı değerler barındırması sebebiyle analiz kapsamına alınmamıştır. Çalışmada sıra dışı değerlerin tespiti, Z

²⁷ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler*, 33. Bs (Ankara: Nobel Akademik Yayın, 2018).

testi ve Mahalanobis uzaklıklarına ilişkin hesaplamalarla tespit edilmiştir. Belirlenen örneklem sayısına karşılık gelen ve hedef evrenin %17'lik bölümünü kapsayan 382 ölçek analiz edilmeye değer bulunmuştur. Örneklem grubunu tanılayıcı demografik özellikler Tablo 1'de sunulmuştur.

Tablo 1. Örneklem Grubunun Demografik Bilgileri

Değişkenler	Değişken Grupları	Sayı	%	Toplam
Cinsiyet	Erkek	175	45,8	382
	Kadın	207	54,1	
Eğitim Durumu	Lisans	309	80,8	382
	Lisansüstü	73	19,1	
	1-5 yıl	112	29,3	
Mesleki Kıdem	6-10 yıl	129	33,7	382
	11 yıl ve üstü	141	36,9	
Mezun Olunan Bölüm	İlahiyat/İslami İlimler	203	53,1	382
	DKAB Eğitimi	179	46,8	

Tablo 1 incelendiğinde, katılımcıların % 54'1'i kadındır ve % 80,8'i lisans düzeyinde eğitim almıştır. % 36,9'unun mesleki kıdemi 11 yıl ve üzerindedir. Ayrıca katılımcıların %53,1'i ilahiyat/İslami ilimler fakültelerinden mezun olmuştur.

2.3. Ölçme Aracı

Çalışmada Karaca'nın geliştirdiği, 30 maddelik "Ölçme ve Değerlendirme Yeterlik Algısı Ölçeği" gerekli etik ve uygulama izni alınarak kullanılmıştır.²⁸ Beşli likert tipi tasarlanan söz konusu ölçekten elde edilebilecek üst puan sınırı 150 iken alt puan 30 olarak belirlenmiştir. Ölçeğin aralık genişliği olarak ifade edilebilecek sınır değerler, alınabilecek en yüksek ve en düşük puan arasındaki farkın, grup sayısına oranlanmasıyla tespit edilmiştir. Bu durumda ölçekten 30 ile 54 puan arasında bir değer elde edenler "yetersiz", 55 ile 79 puan arasında bir değer alanlar "kısmen yeterli", 80 ve 104 puan arası bir değer elde edenler "orta düzeyde yeterli", 105 ile 129 puan arası değere sahip olanlar "yeterli" ve 130 ile 154 puan arası bir değeri elde etmiş olanlar ise "oldukça yeterli" şeklinde nitelenebilecek bir sınıflamaya

²⁸ Erol Karaca, "Öğretmen Adaylarının Ölçme ve Değerlendirme Yeterliklerine İlişkin Likert Tipi Bir Yeterlik Algısı Ölçeğinin Geliştirilmesi", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/1 (2003): 179-198.

tabii tutulmuştur. Bu çalışma kapsamında ölçeğin genel güvenilirlik katsayı değeri (Cronbach's Alpha) .91 olarak hesaplanmıştır.

2.4. Verilerin Analizi

Çalışmada çevrimiçi ortamda elde edilen verilerin çözümlenmesi için SPSS programı kullanılmıştır. Örneklemin normal dağılım gösterme durumu (basıklık ve çarpıklık değerleri) incelenmiştir. Veri seti üzerinde normal dağılım analizleri yapılmış *çarpıklık*= -.893; kurtosis *basıklık*= .779 olarak hesaplandığından, örneklemin normal dağılım gösterdiği saptanmıştır. Katılımcıların ölçme ve değerlendirmeye ilişkin algılarının farklılık analizinde, cinsiyet, mezun olunan okul türü ve öğrenim durumu değişkenleri için t testi; mesleki kıdem değişkeni için ise ANOVA kullanılmıştır. Yapılan analizlerde değişkenler arası farklılığı tespit edecek anlamlılık değeri 0.05 olarak seçilmiş; veriler bu anlam değeri üzerine yorumlanmıştır.

3. Bulgular

3.1. Ölçme ve değerlendirme yeterlik algısına ilişkin bulgular

Tablo 2. Katılımcıların Ölçme ve Değerlendirme Yeterlik Algısı

Değişkenler	Değişken Grupları	Sayı	X	Ss
Cinsiyet	Erkek	175	79,04	11,61
	Kadın	207	72,64	10,65
Öğrenim Durumu	Lisans	309	74,11	11,26
	Lisansüstü	73	77,57	10,99
Mesleki Kıdem	1-5 yıl	112	80,02	9,81
	6-10 yıl	129	74,98	11,21
	11 yıl ve üstü	141	72,51	12,36
Mezun Olunan Bölüm	İlahiyat/İslami İlimler	203	68,13	13,26
	DKAB Eğitimi	179	83,55	8,99
Toplam		382	75,84	11,13

Tablo 2 incelendiğinde, katılımcıların (din dersi öğretmenleri), ölçme ve değerlendirme yeterlik algılarının genel olarak "kısmen yeterli" düzeyde ($X=75,84$) olduğu belirlenmiştir. Cinsiyete göre incelendiğinde erkeklerin ($X=79,04$), kadınlara ($X=72,64$) göre daha fazla ölçme ve değerlendirme yeterlik algısına sahip olduğu belirlenebilir. Ayrıca lisansüstü düzeyde mezuniyete sahip olanların ($X=77,57$), lisans mezunlarına ($X=74,11$) göre daha fazla ölçme ve değerlendirme yeterlik algılarının olduğu; DKAB mezunlarının ($X=83,55$), ilahiyat/İslami ilimler programlarından

mezunlarına (X=68,13) göre daha yüksek düzeyde ölçme ve değerlendirme yeterliğine sahip oldukları belirlenmiştir. Mesleki kıdemi 5 yıl ve altında olanlar (X=80,02) ölçme ve değerlendirme alanında diğer kıdem gruplarına göre daha yüksek algı düzeyine sahiptirler.

3.2. Çeşitli Değişkenlere Göre Ölçme ve Değerlendirme Yeterlik Algısına İlişkin Bulgular

Tablo 3. Çeşitli Değişkenlere Göre Ölçme ve Değerlendirme Yeterlik Algısı Arasındaki İlişki

Değişkenler	Değişken Grupları	Sayı	X	Ss	t	p
Cinsiyet	Erkek	175	79,04	11,61	5.615	.001
	Kadın	207	72,64	10,65		
Öğrenim Durumu	Lisans	309	74,11	11,26	2.372	.018
	Lisansüstü	73	77,57	10,99		
Mezun Bölüm	Olunan İlahiyat/İslami	203	68,13	13,26	13.124	.001
	DKAB Eğitimi	179	83,55	8,99		

Tablo 3 incelendiğinde, cinsiyete göre ölçme ve değerlendirme yeterlik algısı anlamlı bir şekilde farklılaşmaktadır ($t_{(380)}=5.615$; $p<.05$). Erkekler, kadınlara göre ölçme ve değerlendirme alanında kendilerini daha yeterli görmektedirler. Çalışmanın bu bulgusu literatürde yer alan farklı araştırmalarla benzerlik göstermektedir. Subrahmanian, kadınların erkeklere göre nispeten sayısal işlem becerisi isteyen ölçme ve değerlendirme alanında kendilerini yeterli görmediğini, erkeklerin ise bu alanda daha fazla yeterli olduğunu savunmaktadır.²⁹ Çakmak, çalışmasında; ölçme ve değerlendirme alanına ilişkin erkeklerin, kadınlara göre kendilerini daha yeterli gördüklerini belirlemiştir.³⁰ Yıldız'ın çalışmasında ise, erkeklerin ölçme ve değerlendirme alanında kendilerini kadınlara göre daha yeterli gördüklerini ve farklı ölçme tekniklerini kullanmada daha hevesli olduklarını bildirmektedir.³¹ Ancak literatürde bu araştırma bulguları ile çelişen çalışmalar da bulunmaktadır. Örneğin Şimşek çalışmasında, kadınların, erkeklere göre ölçme ve değerlendirme yeterliklerinin daha yüksek olduğunu belirlemiştir.³² Rençber'in çalışmasında ise,

²⁹ Ramya Subrahmanian, "Gender equality in education: Definitions and measurements", *International Journal of Educational Development* 25/4 (2005): 403.

³⁰ Çakmak, *Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenliğinde ölçme ve değerlendirme teknikleri ve öğretmenlerin bunları kullanma düzeyleri*, 142.

³¹ Yıldız, *Ortaokul din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenlerinin alternatif ölçme ve değerlendirme tekniklerini kullanma düzeyleri ve karşılaştıkları sorunlar (Sivas ili örneği)*, 53.

³² Şimşek, "Öğretmen Adaylarının Ölçme ve Değerlendirme Genel Yeterlik Algıları: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği".

kadın ve erkekler arasında ölçme ve değerlendirme yeterlik algısının farklılaşmadığını tespit etmiştir.³³

Tablo 3'e göre katılımcıların öğrenim düzeyleri ile ölçme ve değerlendirme etkinliklerine yönelik yeterlik algıları anlamlı bir farklılaşma içindedir ($t_{(380)}=2.372$; $p<.05$). Buna göre lisansüstü düzeyde eğitim alanlar, lisans düzeyinde eğitim alanlara göre, ölçme ve değerlendirme alanında kendilerini daha yeterli görmektedirler. Araştırmanın söz konusu bulgusu literatürde farklı çalışma bulguları ile benzerlik göstermektedir. MacNell, Driscoll ve Hunt, eğitim seviyesindeki yükselmenin, öğretmenin ölçme ve değerlendirme becerisinde de artışa neden olduğunu; daha üst (lisansüstü) eğitim ve hizmet içi eğitimlere katılan öğretmenlerin, ölçme ve değerlendirme etkinlik alanında kendilerini daha yetkin gördüklerini belirlemiştir.³⁴ Sharma, Loreman ve Forlin çalışmalarında, lisansüstü düzeyde eğitim alan öğretmenlerin ölçme ve değerlendirme çalışmalarına katılmaya daha istekli olduğunu; daha etik ve saydam ölçme becerileri sergilediklerini tespit etmiştir.³⁵ Marzano ise, lisans düzeyinde alınan eğitimin, öğretmeni bir süre idare ettiğini, ancak ölçme ve değerlendirme gibi gelişme potansiyeli güçlü olan alanların mutlaka hizmet içi veya lisansüstü eğitimlerle geliştirilmesi gerektiğini savunmaktadır.³⁶ York, Gibson ve Rankin, çalışmalarında; lisansüstü eğitim alanların, lisans mezunlarına göre öğrencilerin öğrenme durumlarında daha hassas ölçüm yaptıklarını ve bu alanda kendilerini daha yeterli hissettiklerini ifade etmiştir.³⁷

Tablo 3 incelendiğinde mezun olunan eğitim kurumuna göre ölçme ve değerlendirme yeterlik algısının farklılaştığı belirlenmiştir ($t_{(380)}=13.124$; $p<.05$). Bu bağlamda DKAB programı mezunları, ilahiyat/İslami ilimler fakültesindeki diğer programlardan mezun olanlara göre ölçme ve değerlendirme alanında kendilerini daha yeterli görmektedirler. Bu bulgu, literatürdeki çeşitli araştırmalarla paralellik göstermektedir. Örneğin Çakmak, DKAB mezunlarının ilahiyatın diğer programlarından mezun olanlara göre ölçme ve değerlendirme alanında daha yeterli olduğunu ve alternatif ölçme yaklaşımlarına daha yatkın olduğunu belirlemiştir.³⁸ 2017 yılında kapatılan DKAB programları temelde ilahiyat/İslami ilimler fakültelerindeki diğer programlardan farklıdır. DKAB programlarında ilahiyat programlarına göre yoğun bir öğretmenlik eğitimi yapılmakta; buna karşın ilahiyat

³³ Rençber, *Din kültürü ve ahlak bilgisi dersi öğretmenlerinin ölçme ve değerlendirme algıları (Şanlıurfa ili örneği)*, 88.

³⁴ Lillian MacNell v.dğr., "What's in a name: Exposing gender bias in student ratings of teaching", *Innovative Higher Education* 40/4 (2015): 297.

³⁵ Umesh Sharma v.dğr., "Measuring teacher efficacy to implement inclusive practices", *Journal of Research in Special Educational Needs* 12/1 (2012): 18.

³⁶ Robert J. Marzano, "Teacher evaluation", *Educational Leadership* 70/3 (2012): 16.

³⁷ Travis T. York v.dğr., "Defining and Measuring Academic Success.", *Practical Assessment, Research & Evaluation* 20 (2015): 20.

³⁸ Çakmak, *Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenliğinde ölçme ve değerlendirme teknikleri ve öğretmenlerin bunları kullanma düzeyleri*, 88.

alanındaki pek çok ders yer almamaktadır.³⁹ Son değişikliklerle ilahiyat fakültelerinde öğretmenlik meslek dersleri öğretim programının içine alınmış; böylelikle ilahiyat fakültesi mezunlarının dışarıdan pedagojik formasyon almalarına gerek kalmamıştır.⁴⁰ Öğretmenlik meslek dersleri, lisans mezuniyeti sonrası, dışarıdan birkaç aylık eğitimle alınabilse de bu derslerin içselleştirilememesi sonucu ölçme ve değerlendirme gibi yoğun uygulama gerektiren dersler, öğretmen adaylarınca tam olarak kavranmamaktadır.⁴¹ Bu durum ölçme ve değerlendirme gibi teknik bir alanın yeterliğini etkilemektedir. Ayrıca Milli Eğitim Bakanlığı (MEB) bünyesinde çeşitli ölçme ve değerlendirme hizmet içi eğitimleri verilse de her öğretmenin bu hizmetlere erişimi de söz konusu değildir.⁴² İlahiyat fakültelerinin öğretim programlarına eklenen öğretmenlik meslek derslerinin, gelecek öğretmen nesilleri için sonuç vereceği aşikâr olsa da halen sistemde yer alan din dersi öğretmenleri için acil önlem alınması gerekmektedir.

Tablo 4. Mesleki Kıdemine Göre Ölçme Ve Değerlendirme Yeterlik Algıları

Değişken	Değişken Grupları	Sayı	X	Ss	F	p	Fark
Mesleki Kıdem	1 1-5 yıl	112	80,02	9,81			1-2
	2 6-10 yıl	129	74,98	11,21	5.027	.007	1-3
	3 11 yıl ve üstü	141	72,51	12,36			2-3

Tablo 4 incelendiğinde, katılımcıların mesleki kıdemleri ile ölçme ve değerlendirme etkinliklerine yönelik yeterlik algılarının farklılaştığı görülmektedir ($F_{(2;379)}=5.027$; $p<.05$). Buna göre 5 yıl ve altında mesleki kıdeme sahip olanlar, 6-10 yıl ile 11 yıl ve üstünde mesleki kıdeme sahip olan öğretmenlere göre kendilerini ölçme ve değerlendirme alanında daha yeterli görmektedirler. Ayrıca 6-10 yıl arası mesleki deneyimi olanların da 11 yıl ve üstü mesleki deneyimi olanlara göre daha yüksek düzeyde ölçme ve değerlendirme algısına sahip oldukları belirlenmiştir. Buradan hareketle, mesleki kıdemdeki artışın, öğretmenlerin ölçme ve değerlendirme yeterlik algılarında negatif etkisinin olduğu ve söz konusu algıyı azaltıcı yönde etkilediği belirlenebilir. Çalışmanın bu bulgusu literatürde çeşitli araştırma sonuçları ile benzeşim göstermektedir. Örneğin Jones, çalışmasında;

³⁹ Muhammet Fatih Genç, "Avrupa ve Türkiye'de İlahiyat Fakülteleri Lisans Programları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/3 (2013): 28.

⁴⁰ Ozan Çepni, "YÖK'ten ilahiyata formasyon ayrıcalığı - Cumhuriyet Eğitim Haberleri", *Cumhuriyet Gazetesi*, 10 Temmuz 2017, blm. Eğitim, http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/egitim/777732/YOK_ten_ilahiyata_formasyon_ayrivaligi.html.

⁴¹ Hasan Demirtaş - Metin Kırbaç, "Pedagojik formasyon sertifika programı öğrencilerinin pedagojik formasyon eğitimine ilişkin görüşleri", *Trakya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/2 (2016): 138-152.

⁴² Serkan Şendağ - Nuray Gedik, "Yükseköğretim dönüşümünün eşiğinde Türkiye'de öğretmen yetiştirme sorunları: Bir model önerisi", *Eğitim Teknolojisi Kuram ve Uygulama* 5/1 (2015): 75.

öğretmenlerin mesleki kıdemleri arttıkça kendilerini geliştirme eğilimlerinin de azaldığını ve lisans döneminde öğrendikleri bilgileri unuttuklarını; böylece ölçme ve değerlendirme alanında mesleki kıdemi yüksek olanların kendilerini yetersiz hissettiklerini belirlemiştir.⁴³ Danielson, mesleki kıdemle birlikte öğretmenlerin rutin işleri otomatikleştirdiğini ve ölçme ve değerlendirme gibi teknik yeterliklerin giderek köreldiğini; böylelikle öğretmenlerin giderek kendilerini yetersiz hissettiklerini belirlemiştir.⁴⁴ Henson, mesleklerinin ilk yıllarında olan öğretmenlerin kendilerini daha bilgili ancak tecrübesiz gördüklerini, tecrübe kazandıkça bilginin azaldığını ve mesleki yetersizlik duygusunun arttığını belirlemiştir.⁴⁵

TARTIŞMA, SONUÇ VE ÖNERİLER

Covid-19 sürecinde okullarda alışıldık şekilde sürdürülen yüz yüze eğitim yerini çevrimiçi, uzaktan ve açık öğretim gibi mesafeli öğretim yöntemlerine bırakmış; salgın sürecinde alışıldık öğretim yöntemleri yerini daha teknolojik yöntemlere bırakmıştır. Benzer şekilde yüz yüze eğitime ilişkin ölçme ve değerlendirme etkinliklerinin de Covid-19 salgın sürecinde nasıl yürütülebileceği de eğitim sistemi için farklı güçlükler oluşturmuştur. Değişen eğitim anlayışıyla birlikte öğrencilerin öğrenme seviyelerinin belirlenmesi sorunun bir tarafı iken, var olan öğretmenlerin yeterlikleri sorunun diğer yüzünü oluşturmuştur. Mevcut din dersi öğretmenleriyle Covid-19 salgın sürecinde değişen eğitim sisteminin ne derece etkin yürütüldüğüne odaklanan bu çalışma, öğretmen yeterlik alanlarından biri olan ölçme ve değerlendirme yetkinliklerine odaklanmıştır. Bu çalışmada din dersi öğretmenlerinin salgın sürecinde karşılaştıkları güçlüklerden ziyade, onların ölçme yeterlikleri ve bu yeterlikleri değişen eğitim faaliyetlerinde kullanma biçimleri belirlenmeye, öğretmenlerin ölçme ve değerlendirmeye ilişkin algıları çözümlenmeye çalışılmıştır.

Din eğitimi uygulamalarının okullarda etkili bir şekilde sürdürülmesi için, din dersi öğretmenlerinin, öğretmenlik mesleki bilgi ve becerilerinin belirlenmesi ve bu yönde devam eden araştırmaların teşvik edilmesi gereklidir. Öğretmenlerin, mesleki bilgi ve beceri alanlarından birisi olan ve öğrenci erişimini belirlemek için meslek yaşantıları boyunca kullandıkları ölçme ve değerlendirme faaliyetleri, eğitim sisteminin başarısının belirlenebilmesi için elzemdir. Din eğitiminin, istedik hedeflere ulaşma düzeyi de ölçme ve değerlendirme faaliyetleri ve bu faaliyetleri yürüten öğretmenlerin yetkinlikleriyle doğrudan ilintilidir. Bu açıdan bu çalışma bulguları, din dersi öğretmenlerinin var olan ölçme ve değerlendirme yeterlik algılarına yönelik önemli veriler sunma gayretindedir. Çalışma bulguları, din dersi

⁴³ Michael D. Jones, "How do teachers respond to tenure?", *IZA Journal of Labor Economics* 4/1 (2015): 8.

⁴⁴ Charlotte Danielson, *Talk about teaching!: Leading professional conversations* (New York: Corwin Press, 2015), 40-41.

⁴⁵ Cassandra R. Henson, "Combating Teaching Failure: An Interdisciplinary Approach to Educating the Next Generation and Producing Market-Ready Graduates", *Journal of Interdisciplinary Studies in Education* 7/2 (2019): 57.

öğretmenlerinin ölçme ve değerlendirme etkinliklerine yönelik yeterlik algılarının “kısmen yeterli” seviyede olduğunu saptamıştır. Literatürde bulunan çeşitli çalışmalarda, bu araştırma sonuçlarına paralel bulgulara rastlanılmaktadır. Gencil ve Özbaşı⁴⁶, Gelbal ve Kellecioğlu⁴⁷, Karaca⁴⁸ ile Kilmen, Kösterelioğlu ve Kösterelioğlu⁴⁹ da yaptıkları çalışmalarda öğretmenlerin veya öğretmen adaylarının, ölçme ve değerlendirme etkinliklerine ilişkin algılarının “orta düzeyde” yeterli olduğu sonucunu tespit etmiştir. Ayrıca, Birgin ve Gürbüz⁵⁰, Çoklar ve Odabaşı⁵¹, Yaman ve Karamustafaoğlu⁵² çalışmalarında, öğretmenlerin veya öğretmen adaylarının ölçme ve değerlendirme etkinliklerine yönelik yeterlik algılarının yüksek düzeyde olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu çalışmada elde edilen bulguların, literatürle tutarlılık gösterdiği ve din dersi öğretmenlerinin ölçme ve değerlendirme etkinliklerine yönelik yeterlik algılarının ortalamasının altında olduğu veya kısmen yeterli algı düzeyinin ise nitelikli bir öğretmenden beklenen seviyenin çok altında olduğunu göstermektedir.

Ölçme ve değerlendirme etkinlikleri özelinde algılanan yeterliğin, öğretmenlerin cinsiyetlerine göre farklılaştığı ve erkeklerin, kadınlara göre kendilerini daha yeterli gördükleri bulgusu önemlidir. Literatürde öğretmenlerin cinsiyetleri ile ölçme ve değerlendirme yeterlik algıları arasındaki farklılığa ilişkin çelişkili bulgular olsa da genelde erkekler lehine bir yeterlik algısının olduğu görülmektedir. Zimbardo ve Coulombe, erkeklerin son dönemlerde pek çok konuda kadınların arkasında kaldıklarını, kadınların sosyal alanlarda erkeklere göre daha başarılı olduğunu ve fen ve teknik beceri gerektiren alanlarda ise kadınların ortalamasının altında başarı sağladığını ifade etmektedir.⁵³ Grossman ve Grossman, kadın ve erkekler arasında temelde bilişsel bir farklılık olmamasına karşın kadınların dikkat gerektiren işlere erkeklerden daha yatkın olduklarını, fiziksel çaba ve cesaret

⁴⁶ İlke Evin Gencil - Durmuş Özbaşı, “Investigating prospective teachers’ perceived levels of competence towards measurement and evaluation”, *İlköğretim Online* 12/1 (2013): 190-201.

⁴⁷ Selahattin Gelbal - Hülya Kellecioğlu, “Öğretmenlerin Ölçme Ve Değerlendirme Yöntemleri Hakkındaki Yeterlik Algıları ve Karşılaştıkları Sorunlar”, *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 33/1 (2007): 135-145.

⁴⁸ Karaca, “Öğretmen Adaylarının Ölçme ve Değerlendirme Yeterliklerine İlişkin Likert Tipi Bir Yeterlik Algısı Ölçeğinin Geliştirilmesi”.

⁴⁹ Sevilay Kilmen v.dğr., “Öğretmen adaylarının ölçme değerlendirme araç ve yaklaşımlarına ilişkin yeterlik algıları”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 7/1 (2007): 117-127.

⁵⁰ Osman Birgin - Ramazan Gürbüz, “Sınıf öğretmeni adaylarının ölçme ve değerlendirme konusundaki bilgi düzeylerinin incelenmesi”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 20 (2008): 163-179.

⁵¹ Ahmet Naci Çoklar - Hatice Ferhan Odabaşı, “Eğitim Teknolojisi Standartları Açısından Öğretmen Adaylarının Ölçme ve Değerlendirme Özyeterliklerinin Belirlenmesi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 28/1 (2009): 1-12.

⁵² Süleyman Yaman - Sevilay Karamustafaoğlu, “Investigating prospective teachers’ perceived levels of efficacy towards measurement and evaluation”, *Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 44/2 (2011): 53.

⁵³ Philip Zimbardo - Nikita Coulombe, *Man, interrupted: Why young men are struggling & what we can do about it* (Red Wheel/Weiser, 2016), 58.

gerektiren işlerde ise erkeklerin gerisinde kaldıklarını ifade etmektedir.⁵⁴ Echevarria ve Merlo, kadınların erkeklere göre matematik ve istatistik becerilerinin daha geride kaldığını; hata yapmaktan veya eleştirilmekten korkan kadınların, erkekler kadar cesur kararlar alıp istatistiksel verileri yorumlamada isteksiz davrandıklarını ifade etmişlerdir.⁵⁵ Kahle ve arkadaşları ise, kadınların belirli karar aşamalarında erkeklere göre daha keskin davranabildiklerini, matematik veya işlem gerektiren konularda erkeklerden farklılığın bulunmadığını ancak istatistiksel verileri hayata uygularken zorluklar yaşadıklarını bildirmiştir.⁵⁶ Literatürde kadın ve erkek öğretmenler arasında ölçme yeterlikleri noktasında belirgin farklılıklar bulunduğu kanıtlardan hareketle, erkek din dersi öğretmenlerinin kadınlara göre işlemsel bilgi ve beceri gerektiren ölçme ve değerlendirme yeterliklerine daha fazla sahip oldukları sonucu önemlidir. Bu sonuçtan hareketle özellikle kadın din dersi öğretmenlerine yönelik hizmetçi eğitim faaliyetlerinin düzenlenmesi, ölçme ve değerlendirme yeterliklerini artırıcı uygulamalı eğitimlerin verilmesi önerilebilir.

Araştırma sonuçlarına göre lisansüstü mezuniyeti, öğretmenlerin ölçme ve değerlendirme yeterlik algılarında farklılaşma oluşturmaktadır. Lisansüstü eğitim, lisans eğitiminden farklı olarak öğretmenlerin mesleki bilgi ve becerilerini geliştirme imkânı sunmaktadır. Bu noktada lisansüstü mezunlarında ölçme ve değerlendirme yeterliklerinin de artması söz konusudur. Araştırmanın bu bulgusu literatürde desteklenmektedir. Levine, lisansüstü eğitiminin öğretmenlerin mesleki bilgi ve becerilerine katkı yaptığını; öğretmenlerin pek çok alandaki yeterliklerinin gözle görülür ölçüde arttığını ifade etmiştir.⁵⁷ Özellikle eğitim bilimleri alanlarında yapılan lisansüstü eğitimlerin öğretmenlerin niteliklerinde pozitif yönlü ve anlamlı değişimlere neden olduğu bildirilmiştir.⁵⁸ Elbette ölçme ve değerlendirme yeterliklerini geliştirmek isteyen öğretmenler için lisansüstü eğitim bir alternatif olsa da gönüllülüğe bağlı olan lisansüstü eğitimlerine öğretmenlerin teşvik edilmesi gereklidir. Bu amaçla lisansüstü eğitim almış öğretmenlerin özlük haklarında yapılacak iyileştirmeler (lisansüstü eğitim almış öğretmenlere ek ödemeler, izin işlemlerinde kolaylık vb.), söz konusu eğitimin özendirilmesi noktasında önem arz etmektedir.

Bu araştırma sonucuna göre DKAB eğitimi/öğretmenliği programı mezunları, ilahiyat/İslami ilimler fakültelerindeki diğer programlardan mezun olanlara göre kendilerini ölçme ve değerlendirme alanında daha yeterli görmektedirler. Bu durum öğretmenlik programlarından mezun olanların, ölçme ve değerlendirme derslerini

⁵⁴ Herbert Grossman - Suzanne H. Grossman, *Gender issues in education*. (ERIC, 1994).

⁵⁵ Cristina Echevarria - Antonio Merlo, "Gender differences in education in a dynamic household bargaining model", *International Economic Review* 40/2 (1999): 267.

⁵⁶ Jane Butler Kahle v.dğr., "Gender differences in science education: Building a model", *Educational psychologist* 28/4 (1993): 379-404.

⁵⁷ Arthur Levine, "How the academic profession is changing", *The American academic profession* (Routledge, 2017), 12-13.

⁵⁸ Lynda Kidd v.dğr., "Beginning Teachers' Perception of Their Induction into the Teaching Profession.", *Australian Journal of Teacher Education* 40/3 (2015): n3.

kuram ve uygulamalı olarak program içerisinde aldıkları; ilahiyat/İslami ilimler fakültelerindeki diğer programlardan mezun olanların ise bu dersleri lisans döneminde değil, öğretmenlik alan bilgisi eğitimi bünyesinde ve genellikle kuramsal olarak aldıklarına bağlanabilir. Öğretmenlik mesleki alan bilgisi eğitimleri, eğitim fakültelerinin öğretmenlik alanlarından mezun olmayıp öğretmenlik mesleğini icra etmek isteyenler için üniversitelerin eğitim fakülteleri bünyesinde yürütülen faaliyetlerdir. Bu eğitimler genellikle kuramsal olup uygulama gerektiren bölümleri de çok fazla uygulama imkânı olmadan yapılmaktadır. Bu yönü ile uygulamaya dayalı bir meslek alanı olan öğretmenliğin, salt kuramsal bilgi temelli etkinliklerle sunulması, mesleki yeterliklerin edinimi açısından sorun teşkil etmektedir.⁵⁹ Ayrıca genellikle yaz aylarına sıkıştırılan ve kısa dönemler halinde verilen öğretmenlik pedagojik formasyon eğitimlerinin, gerek öğretmen adaylarına gerekse eğitim sistemine yarardan çok zarar vereceği akıldan çıkarılmamalıdır.⁶⁰

Geleneksel ölçme ve değerlendirme etkinliklerinden ziyade alternatif veya yeni ölçme etkinliklerine yönelimi destekleyen yapılandırmacı din eğitimi yaklaşımının gereği olarak din dersi öğretmenleri, yeni ölçme ve değerlendirme tekniklerine yatkın olmalıdır. Alternatif ölçme ve değerlendirme etkinlikleri konusunda din öğretmenlerinin kendilerini “yetersiz” algılaması, öğretmen eğitimine yönelik farklı yaklaşım ve pratik çözümlerin ele alınmasını zorunlu kılmaktadır.⁶¹ İlahiyat ve İslami ilimler fakültelerinde yürütülen pedagojik formasyon dersleri arasında yer alan ölçme ve değerlendirme derslerinin teorik olmaktan ziyade pratik süreçleri de ihtiva edecek şekilde işlenmesi önemlidir. Bu süreçte ölçme ve değerlendirme dersine yönelik kazanımlarda ayrıntılı proje ve performans ödevlerinin kullanılması ve her din dersi öğretmen adayının kendini ifade edebileceği demokratik öğrenme ortamlarının yaratılması önerilebilir. Ayrıca İlahiyat/İslami ilimler fakültesi öğretim programında “Din eğitiminde çağdaş ölçme ve değerlendirme yöntemleri”, “din eğitiminde uygulamalı ölçme ve değerlendirme” ve “din eğitiminde alternatif ölçme yaklaşımları” gibi derslere yer açılması, din dersi öğretmen adaylarının mesleki yeterliliğini olumlu yönde etkileyecektir.

Bu araştırmanın bir diğer sonucu, din dersi öğretmenlerinin mesleki kıdemleri ile ölçme ve değerlendirme etkinliklerine ilişkin yeterlik algıları arasında anlamlı bir değişimin söz konusu olmasıdır. Mesleki kıdem arttıkça öğretmenler kendilerini ölçme ve değerlendirme alanında yetersiz görmektedirler. Bu durum literatürdeki farklı araştırma sonuçları ile benzerlik göstermektedir. Örneğin Avalos, mesleğin ilk yıllarında olan öğretmenlerin, meslekte kıdem sahibi öğretmenlere göre, öğretmenlik

⁵⁹ Demirtaş - Kırbaç, “Pedagojik formasyon sertifika programı öğrencilerinin pedagojik formasyon eğitimine ilişkin görüşleri”, 147.

⁶⁰ Yıldırım - Vural, “Problems Related with Teacher Training and Pedagogical Formation in Turkey”, 77.

⁶¹ Işıkdogan, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Yapılandırmacı Ölçme ve Değerlendirme Yöntemlerine Yönelik Görüşleri”; Şimşek, “Öğretmen Adaylarının Ölçme ve Değerlendirme Genel Yeterlik Algıları: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği”.

mesleğine ilişkin bilgilerinin daha fazla olduğunu; ancak, mesleki tecrübe gerektiren konularda kıdem sahibi öğretmenlerin daha bilgili olduğunu ifade etmiştir⁶². Borko, ölçme ve değerlendirme gibi teknik terim ve uygulamanın yoğunlukta olduğu mesleki bilginin yıllar içinde unutulma eğiliminde olduğunu⁶³; Guskey ise mesleki bilgilerin tecrübeye dönüşmediğinde yani öğretmenler tarafından aktif olarak uygulama yapılmadığında çabucak unutulduğunu bildirmektedir.⁶⁴ Desimone, yıllar içinde kendini geliştirmeyen öğretmenlerin, mesleki bilgilerinin unutulduğunu; unutilan mesleki bilgi yerine genellikle kulaktan dolma bilgi ve becerilerin işe koşulduğunu bildirmiştir.⁶⁵ Hill, kısa aralıklarla (her 3 ya da 5 yılda bir) öğretmenlere mesleki yeterlik eğitimleri verilmesinin önemine dikkat çekmektedir.⁶⁶ Literatürdeki tartışmalardan hareketle, din dersi öğretmenlerinin yıllar içinde ölçme ve değerlendirmeye ilişkin bilgilerinin unutulma eğiliminde olacağı, kariyerlerinin bir aşamasında ise öğretmenlerin sadece tecrübi bilginin işe koşulmasından kaynaklanan bir tutum içinde olacakları öngörülebilir. Bu durumun önüne geçilmesi için din dersi öğretmenlerine yönelik her üç yılda bir ‘ölçme ve değerlendirme eğitimi’ veya ‘öğretmenlik meslek bilgisi eğitimi’ düzenlenmesi gerekli görülmektedir. Özellikle din eğitimi politikalarına yön veren Milli Eğitim Bakanlığının, halen sistemde yer alan din dersi öğretmenlerine yönelik anılan eğitimleri sağlaması önerilebilir.

Bu çalışma Covid-19 salgın dönemi gibi olağanüstü bir dönemde, dar bir örneklem grubu üzerinde yürütülmüş, nicel bir ölçeğin uygulaması ile elde edilen verilerin yorumlanmasına dayalı bir kestirim çalışmasıdır. İleride yapılacak araştırmaların farklı illerde çalışan öğretmenleri ve farklı ölçme ve değerlendirme yaklaşımlarını da içeren bir kapsamda yürütülmesi önerilebilir. Özellikle salgın süreci ve sonrasında ölçme ve değerlendirme etkinliklerinin önemli ölçüde değişeceği öngörüsünden hareketle, ileride yapılacak çalışmaların boylamsal zeminde kurgulanması, öğretmenlerin farklı dönemlerdeki ölçme ve değerlendirme algılarının nasıl şekillendiğinin belirlenmesi önemlidir. Ayrıca bu çalışma ile elde edilen sonuçlar, sosyal bilimlerin durumsal ve bağlamsal doğası gereği, farklı araştırma sonuçları ile çelişebilir. Kısa bir zaman diliminde öğretmen yeterliliğinin veya yeterlik algısını belirlemeye çalışan nicel ölçme araçlarının kullanılması yerine ileride yapılacak araştırmaların nitel düzlemde ele alınması; ayrıca nicel ve nitel yaklaşımların birlikte kullanılması önerilebilir. Yapılandırmacı din öğretiminin gereği olan alternatif ölçme ve değerlendirme yaklaşımlarına ilişkin ölçümün yapılmadığı bu

⁶² Beatrice Avalos, “Teacher professional development in teaching and teacher education over ten years”, *Teaching and teacher education* 27/1 (2011): 10-20.

⁶³ Hilda Borko, “Professional development and teacher learning: Mapping the terrain”, *Educational researcher* 33/8 (2004): 3-15.

⁶⁴ Thomas R. Guskey, “Professional development and teacher change”, *Teachers and teaching* 8/3 (2002): 381-391.

⁶⁵ Laura M. Desimone, “Improving impact studies of teachers’ professional development: Toward better conceptualizations and measures”, *Educational researcher* 38/3 (2009): 181-199.

⁶⁶ Heather C. Hill, “Fixing teacher professional development”, *Phi Delta Kappan* 90/7 (2009): 470-476.

araştırma yerine ileride yapılacak araştırmaların bu konuyu daha geniş bir kapsamda ele alması önerilebilir.

KAYNAKÇA

- Aşıkoğlu, Nevzat Yaşar. "Din öğretiminde öğretmenin rolü ve din dersi öğretmeni yeterlilikleri (Türkiye örneği)". *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2011): 5-13.
- Avalos, Beatrice. "Teacher professional development in teaching and teacher education over ten years". *Teaching and teacher education* 27/1 (2011): 10-20.
- Baki, Adnan. "Öğretmen eğitiminin lisans ve lisansüstü boyutlardan değerlendirilmesi". *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 11/3 (2010): 15-31.
- Bilgin, Beyza. *Türkiye'de din eğitimi ve liselerde din dersleri*. Emel Matbaacılık, 1980.
- Birgin, Osman & Gürbüz, Ramazan. "Sınıf öğretmeni adaylarının ölçme ve değerlendirme konusundaki bilgi düzeylerinin incelenmesi". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 20 (2008): 163-179.
- Borko, Hilda. "Professional development and teacher learning: Mapping the terrain". *Educational researcher* 33/8 (2004): 3-15.
- Çakmak, Alaaddin. *Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenliğinde ölçme ve değerlendirme teknikleri ve öğretmenlerin bunları kullanma düzeyleri*. Yüksek Lisans, Sakarya Üniversitesi, 2011.
- Çepni, Ozan. "YÖK'ten ilahiyata formasyon ayrıcalığı - Cumhuriyet Eğitim Haberleri". *Cumhuriyet Gazetesi*. 10 Temmuz 2017. blm. Eğitim. http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/egitim/777732/YOK_ten_ilahiyata_formasyon_ayrivaligi.html.
- Çoklar, Ahmet Naci & Odabaşı, Hatice Ferhan. "Eğitim Teknolojisi Standartları Açısından Öğretmen Adaylarının Ölçme ve Değerlendirme Özyeterliklerinin Belirlenmesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 28/1 (2009): 1-12.
- Danielson, Charlotte. *Talk about teaching!: Leading professional conversations*. New York: Corwin Press, 2015.
- Demirtaş, Hasan & Kırbaç, Metin. "Pedagojik formasyon sertifika programı öğrencilerinin pedagojik formasyon eğitimine ilişkin görüşleri". *Trakya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/2 (2016): 138-152.
- Desimone, Laura M. "Improving impact studies of teachers' professional development: Toward better conceptualizations and measures". *Educational researcher* 38/3 (2009): 181-199.

- Doğan, Recai & Altaş, Nurullah. "İköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri Yeterlik Ölçeği Üzerine Bir Ön Araştırma". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/1 (2002): 109-122.
- Echevarria, Cristina - Merlo, Antonio. "Gender differences in education in a dynamic household bargaining model". *International Economic Review* 40/2 (1999): 265-286.
- Ergül, Ayşe Özlem. *Öğretmenlerin Ölçme ve Değerlendirme Okuryazarlık Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2019.
- Gelbal, Selahattin & Kellecioğlu, Hülya. "Öğretmenlerin Ölçme Ve Değerlendirme Yöntemleri Hakkındaki Yeterlik Algıları ve Karşılaştıkları Sorunlar". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 33/1 (2007): 135-145.
- Gencel, İlke Evin & Özbaşı, Durmuş. "Investigating prospective teachers' perceived levels of competence towards measurement and evaluation". *İlköğretim Online* 12/1 (2013): 190-201.
- Genç, Muhammet Fatih. "Avrupa ve Türkiye'de İlahiyat Fakülteleri Lisans Programları". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/3 (2013): 27-45.
- Grossman, Herbert & Grossman, Suzanne H. *Gender issues in education*. ERIC, 1994.
- Guskey, Thomas R. "Professional development and teacher change". *Teachers and teaching* 8/3 (2002): 381-391.
- Gündoğdu, Yusuf. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin tercih ettikleri ölçme araçları". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 27 (2012): 85-112.
- Gündoğdu, Yusuf Bahri. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğrenci Başarısını Değerlendirme Yeterlikleri (İstanbul Örneği)". *Milli Eğitim Dergisi* 43/198 (2013): 237-258.
- Henson, Cassandra R. "Combating Teaching Failure: An Interdisciplinary Approach to Educating the Next Generation and Producing Market-Ready Graduates". *Journal of Interdisciplinary Studies in Education* 7/2 (2019): 55-62.
- Hill, Heather C. "Fixing teacher professional development". *Phi Delta Kappan* 90/7 (2009): 470-476.
- Işıkoğdu, Davut. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Yapılandırıcı Ölçme ve Değerlendirme Yöntemlerine Yönelik Görüşleri". *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/11 (2014): 165-181.
- Jones, Michael D. "How do teachers respond to tenure?" *IZA Journal of Labor Economics* 4/1 (2015): 8.

- Kahle, Jane Butler & Parker, Lesley H. - Rennie, Leonie J. - Riley, Dana. "Gender differences in science education: Building a model". *Educational psychologist* 28/4 (1993): 379-404.
- Karaca, Erol. "Öğretmen Adaylarının Ölçme ve Değerlendirme Yeterliklerine İlişkin Likert Tipi Bir Yeterlik Algısı Ölçeğinin Geliştirilmesi". *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/1 (2003): 179-198.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler*. 33. Bs. Ankara: Nobel Akademik Yayın, 2018.
- Karbeyaz, Pervin. *İlkokul ve ortaokul din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenlerinin alternatif ölçme ve değerlendirme tekniklerini kullanma düzeyleri ve karşılaştıkları sorunlar (Osmaniye ili örneği)*. Yüksek Lisans, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, 2018.
- Kızılabdullah, Yıldız. "Yapılandırmacılık yaklaşımının ilköğretim din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin amaçlarının gerçekleşmesine etkisi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/2 (2008): 197-215.
- Kidd, Lynda & Brown, Natalie - Fitzallen, Noleine. "Beginning Teachers' Perception of Their Induction into the Teaching Profession." *Australian Journal of Teacher Education* 40/3 (2015): n3.
- Kilimci, Songül Aynal. *Türkiye'de öğretmen yetiştirme*. Ankara: Pegem Akademi, 2011.
- Kilmen, Sevilay & Kösterelioğlu, Meltem Akın - Kösterelioğlu, İlker. "Öğretmen adaylarının ölçme değerlendirme araç ve yaklaşımlarına ilişkin yeterlik algıları". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 7/1 (2007): 117-127.
- Koç, Ahmet. "Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenlerinin yeterlikleri". *Değerler Eğitimi Dergisi* 8/19 (2010): 107-149.
- Leberman, Sarah & McDonald, Lex. *The transfer of learning: Participants' perspectives of adult education and training*. New York: Routledge, 2016.
- Levine, Arthur. "How the academic profession is changing". *The American academic profession*. 1-20. Routledge, 2017.
- MacNell, Lillian & Driscoll, Adam - Hunt, Andrea N. "What's in a name: Exposing gender bias in student ratings of teaching". *Innovative Higher Education* 40/4 (2015): 291-303.
- Marzano, Robert J. "Teacher evaluation". *Educational Leadership* 70/3 (2012): 14-19.
- Rençber, İbrahim Halil. *Din kültürü ve ahlak bilgisi dersi öğretmenlerinin ölçme ve değerlendirme algıları (Şanlıurfa ili örneği)*. Yüksek Lisans, Harran Üniversitesi, 2010.

- Reynolds, Cecil R. & Livingston, Ronald B. - Willson, Victor L. - Willson, Victor. *Measurement and assessment in education*. Boston: Pearson, 2010.
- Sharma, Umesh & Loreman, Tim - Forlin, Chris. "Measuring teacher efficacy to implement inclusive practices". *Journal of Research in Special Educational Needs* 12/1 (2012): 12-21.
- Subrahmanian, Ramya. "Gender equality in education: Definitions and measurements". *International Journal of Educational Development* 25/4 (2005): 395-407.
- Şendağ, Serkan & Gedik, Nuray. "Yükseköğretim dönüşümünün eşiğinde Türkiye'de öğretmen yetiştirme sorunları: Bir model önerisi". *Eğitim Teknolojisi Kuram ve Uygulama* 5/1 (2015): 70-91.
- Şimşek, Eyup. "Öğretmen Adaylarının Ölçme ve Değerlendirme Genel Yeterlik Algıları: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-AUID* 11/2 (2018): 59-80.
- Tosun, Cemal. *Din eğitimi bilimine giriş*. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2017.
- Yaman, Süleyman & Karamustafaoglu, Sevilay. "Investigating prospective teachers' perceived levels of efficacy towards measurement and evaluation". *Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 44/2 (2011): 53.
- Yıldırım, İbrahim & Vural, Ömer Faruk. "Problems Related with Teacher Training and Pedagogical Formation in Turkey". *Journal of Teacher Education and Educators* 3/1 (2014): 73-90.
- Yıldız, Mehmet. *Ortaokul din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenlerinin alternatif ölçme ve değerlendirme tekniklerini kullanma düzeyleri ve karşılaştıkları sorunlar (Sivas ili örneği)*. Yüksek Lisans, Cumhuriyet Üniversitesi, 2015.
- Yıldız, Mehmet & Genç, M. Fatih. "Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Alternatif Ölçme ve Değerlendirme Tekniklerini Kullanma Düzeyleri ve Karşılaştıkları Sorunlar". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*. 45 (2015): 45-80.
- York, Travis T. & Gibson, Charles - Rankin, Susan. "Defining and Measuring Academic Success." *Practical Assessment, Research & Evaluation* 20 (2015).
- Zengin, Mahmut. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Eğitim Öğretim Yeterlik Algıları". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/27 (2013): 1-28.
- Zimbardo, Philip - Coulombe, Nikita. *Man, interrupted: Why young men are struggling & what we can do about it*. Red Wheel/Weiser, 2016.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty
Güz/Autumn, 2021, 8 (2), 1183-1216

“GENÇLİK DİN SOSYOLOJİSİ” ÜZERİNE BİBLİYOGRAFİK BİR DEĞERLENDİRME
A Bibliographic Review on “Youth Sociology of Religion”

Fatma ODABAŞI

Dr. Öğt. Üyesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Türkiye. e-Mail: fodabasi@marmara.edu.tr Orcid No: 0000-0001-5409-8670

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 15/11/2021
Kabul Tarihi / Accepted: 20/12/2021
Yayın Tarihi / Published: 30/12/2021
Cilt / Volume: 8
Sayı / Issue: 2
Sayfa/ Pages: 1183-1216

Atıf / Cite as: Odabaşı, Fatma. “Gençlik Din Sosyolojisi” Üzerine Bibliyografik Bir Değerlendirme” [A Bibliographic Review on “Youth Sociology of Religion]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/2 (2021), 1183-1216

Doi No: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.1024089>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar/lar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author/s declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.org.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (2) 2021: 1183-1216

“GENÇLİK DİN SOSYOLOJİSİ” ÜZERİNE BİBLİYOGRAFİK BİR DEĞERLENDİRME*

Fatma ODABAŞI**

Öz

Bu araştırmanın konusu, Türkiye’deki İlahiyat Fakülteleri’nin Din Sosyolojisi anabilim dallarında, gençlik ve din üzerine yapılan lisansüstü çalışmaların genel bir değerlendirmesini yapmaktır. Başka bir ifadeyle, tezler üzerinden bir “Gençlik Din Sosyolojisi” bibliyografyası sunmaktır. YÖK Tez Kataloğundaki gençlik-din konulu literatür taranarak kırk bir adet tezdin oluşan bir liste belirlenmiştir. Çalışma nicel ve nitel değerlendirme olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Nicel değerlendirme kısmında tezlerin; türlerine, yıllarına, üniversitelerine, temalarına, yöntemlerine ve alt gruplarına ait istatistiki bilgiler çeşitli tablolarla sunulmuştur. Nitel değerlendirmede ise, araştırma kapsamına giren tezler incelenmiş ve bazı temalar belirlenmiştir. İlgili temalara dahil olan tezler, konu, yöntem ve varılan sonuçları içine alacak şekilde özetlenmiştir. Araştırmanın amacı, hem gençlik sosyolojisine katkı sağlamak, hem de din sosyolojisi alanında gençlik meselesini çalışmak isteyenlere, ne yapıldığından hareketle neler yapılabileceğine dair yeni fikirler vermektir. Çalışma sonunda, özellikle son yıllarda gençlik konusuna ilginin arttığı ve içerik ve yöntem açısından eksiklikler bulunsa da bir “Gençlik Din Sosyolojisi” nin varlığından söz edilebileceği ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Gençlik Sosyolojisi, gençlik, gençlik ve din, gençlik dindarlığı.

A Bibliographic Review on “Youth Sociology of Religion”

Abstract

The subject of this research is to make a general evaluation of postgraduate studies on youth and religion in the Sociology of Religion departments of Theology Faculties in Turkey. In other words, it aims to present a "Youth Sociology of Religion" bibliography through theses. A list of forty-one theses was determined by scanning the literature on youth-religion in the YOK Thesis Catalogue. The study consists of two parts: Qualitative and quantitative evaluation. In the quantitative evaluation presented statistical information about the types, years, universities, themes, methods, and youth subgroups of the theses. The qualitative evaluation part, the theses within the scope of the research were examined and some themes were determined. The thesis related to the determined themes is summarized in a way to include the subject, method(s), and conclusions. The aim of the research is to both contribute to the sociology of youth and to give new ideas to those who want to study the youth issue in the field of sociology of religion, based on what has been done. At the end of the study, it has been revealed that

* Makalenin Etik Kurul İzni gerektirmediğine, yazar/lar arasında çıkar çatışması olmadığına ve makalenin hazırlanmasında herhangi bir kurumdan maddi destek almadığına dair yazarın yazılı beyanı bulunmaktadır.

** Dr. Öğt. Üyesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Türkiye. e-Mail: fodabasi@marmara.edu.tr Orcid No: 0000-0001-5409-8670

there has been an increased interest in the subject of youth in recent years and that there is a "Youth Sociology of Religion" even though there are deficiencies in terms of content and method.

Keywords: Sociology of Religion, Youth Sociology, youth, youth and religion, youth religiosity.

Structured Abstract: This study is about the theses on youth and religion in the Sociology of Religion departments of Theology Faculties. The research is bibliographic and conducted using a descriptive style. Forty-one theses were analyzed in terms of both qualitative and quantitative aspects. In the qualitative evaluation, twenty themes were determined, and the relevant theses were summarized by considering the subject, method, and conclusions. In the quantitative evaluation, statistical information is given showing the distribution of theses according to their types, years, universities, methods, themes, and subgroups. In the light of qualitative and quantitative evaluations, the following determinations were reached: In the field of Sociology of Religion, the trend towards youth-religion has started since the 1990s, and there has been a noticeable increase, especially in the second half of the 2000s. While the first-period Sociology of Religion studies conveyed the conceptual and theoretical framework in the foreign literature, the theses on youth-religion started directly on the youth of Turkey and the issues here. Although religious life studies on the perception of religion, religious belief attitudes, and behaviors of young people have been the priority topics, the diversity of topics that have started to be seen in the Sociology of Religion over time has been reflected in youth studies and researched by associating them with different phenomena such as youth religion-relation, socialization, secularization, consumption, and gender. In all theses, the youth-religion relationship has been handled with a multidimensional religiosity approach and its interaction with various socio-demographic variables. During the study, some youth subgroups such as "university youth, high school youth, overseas youth, disadvantaged youth, Y and Z generations, village and town youth" emerged. The most studied segment is the university and high school youth, which we can call "study youth". It has been observed that there is no thesis about subgroups such as working youth and disabled youth, which constitute a significant part of the young population. Although the quantitative methodological approach is dominant throughout the theses, it is noteworthy that more qualitative approaches have begun to be adopted in recent years. As a result of the quantitative approach, it has been contented with describing the general landscape without going into in-depth analysis. This shortcoming can be overcome by using both methods in a mixed form. Youth-religion studies seem weak in terms of theoretical infrastructure. The main reason for this is that the majority of theses are made up of transfer/reflective master's studies, and the number of doctoral studies that include in-depth theoretical connections and analyses is very few. The primary purpose of sociology is to identify behavior patterns and present "ideal types". Based on theses, it is not possible to present a clear "typology of youth religiosity", and such a generalization would not be correct. However, it can be said that youth religiosity is complex, dynamic, and multidimensional, with individual, rational and skeptical features, traditional and modern influences intertwined the religious and the secular.

Keywords: Sociology of Religion, Youth Sociology, youth, youth and religion, youth religiosity.

GİRİŞ

Gençlik hem bireysel hem de toplumsal anlamda özellikli ve önemli bir dönemdir. Bireysel anlamda fiziksel, zihinsel ve duygusal birçok değişim ve dönüşümün yaşandığı; kişinin anlam dünyasının, inanç ve değerlerinin şekillendiği ve bu süreçte, tereddüt, şüphe, kırılma ve çatışmalarla yüz yüze kaldığı bir geçiş evresidir. Toplumsal anlamda, geleceğin kendileri üzerinden kurgulandığı/inşa

edildiği ve bir anlamda devamın ve istikrarın onlarla sağlandığı bir kategoridir. Bu sebeptendir ki birçok bilim dalı bu dönemle ilgilenmiş ve meseleyi kendi bakış açılarından ele almışlardır. Sosyoloji, bunların önde gelenlerindedir ve Gençlik Sosyolojisi adında bir alt dalı da vardır. Türkiye gibi dikkate değer oranda¹ genç nüfusa sahip ülkelerde gençlik çalışmaları her zaman önem arz eder. Nitekim içerik ve metodik eksikliklere rağmen kapsamlı bir Gençlik Sosyolojisi literatüründen bahsedilmektedir.²

Gençlik konusu, İlahiyat içinde de farklı disiplinlerin ilgi alanına girmiş ve Temel İslam Bilimleri ve İslam Tarihi ve Sanatları bölümlerinde çeşitli çalışmalar yapılmıştır.³ Konunun sosyal bilim perspektifiyle ele alınıp incelendiği bilim dalları ise, Felsefe ve Din bilimleri içinde yer alan, Din Eğitimi,⁴ Din Psikolojisi⁵ ve Din Sosyolojisi gibi alanlardır.

¹ Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi (ADNKS) sonuçlarına göre 2020 yılı sonu itibarıyla Türkiye'nin toplam nüfusu, 83 milyon 614 bin 362 kişidir ve 15-24 yaş grubundaki genç nüfus 12 milyon 893 bin 750 kişidir. Genç nüfus, toplam nüfusun %15,4'ünü oluşturmaktadır. <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Istatistiklerle-Genclik-2020-37242>

² Bkz. Miraç Yaman, “Türkiye’de Gençlik Sosyolojisi Çalışmalarına Dair Bibliyografik Bir Değerlendirme”, *Alternatif Politika*, 5/2 (2013), 114-138.

³ İlahiyat Fakülteleri’nin Temel İslam Bilimleri ve İslam Tarihi ve Sanatları Bölümlerinde gençlik konusuyla ilgili tezlere bazı örnekler: Seyfullah Kara, *Hz. Peygamber (S.A.V) Döneminde Gençlik*, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 1996; İlhami Günay, *Kur’an-ı Kerim’de Gençlik Tipolojileri*, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2003; Refik Öztürk, *Gençlerin Ahiretle İlgili Düşüncelerinin Kelâmî Açısından Değerlendirilmesi (Uşak Üniversitesi Örneği)*, Uşak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Kelam Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

⁴ Din Eğitimi’nde gençlikle ilgili yapılan tezlere birkaç örnek: Saadettin Özdemir, *Korunmaya Muhtaç Gençlerin Din Öğretimi İhtiyaçları*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Din Eğitimi Bilim Dalı, Doktora Tezi, 1999; Kadir Ak, *17 - 25 Yaş Gençlerde Görülen Bazı Dini Şüpheler Ve Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2002; Nesime Tanrıverdi, *Gençlere Allah İnancı Eğitiminde “Esmâ-î Hüsnâ”*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Din Eğitimi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

⁵ Din Psikolojisinde gençlik ve din konusuyla ilgili tezlere şu örnekleri verebiliriz: Züleyha Akyüz, *Gençlerde Benlik Saygısı Ve Tanrı Tasavvuru*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Ana Bilim Dalı, Din Psikolojisi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2010; Berna Kesmen, *Gençlerdeki Hazcılığa (Hedonizm) Psikolojik Ve Manevi Yaklaşım*, Ankara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü/Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı/Din Psikolojisi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2012; Esra Okumuş, *Genç Yetişkinlerde Narsisizm Ve Dindarlık İlişkisi Kayseri: Kocasinan İlçesi Örneği*, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

İlahiyat alanında din bilimlerine ilginin artması, Din Sosyolojisine yönelişi de artırmıştır. 1949 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin açılışıyla başlayan Din Sosyolojisinin kurumsallaşma süreci, özellikle 90'lı yıllardan itibaren İlahiyat Fakültelerinin sayılarının artmasına paralel olarak hız kazanmıştır. Başlangıç aşamasında, alanın temel kavram ve teorilerinin aktarılmasına yönelik çalışmalar yapan bu disiplin, zamanla bakışını kendi toplumunun meselelerine çevirmiş ve hem metodik hem de içerik olarak daha özgün çalışmalar yapar hale gelmiştir.⁶ Gençlik ve din ilişkisine dair çalışmalar da bu kapsamdadır.

Bu araştırmanın konusu, Türkiye'deki İlahiyat Fakülteleri'nin Din Sosyolojisi anabilim dallarında gençlik ve din üzerine yapılan lisansüstü çalışmaların genel bir değerlendirmesini yapmaktır. Başka bir ifadeyle, tezler üzerinden bir Gençlik Din Sosyolojisi bibliyografyası sunmaktır. Daha önce rastlamadığımız "Gençlik Din Sosyolojisi" adlandırması bize aittir ve bu çalışma, bir açıdan böyle bir alanın varlığından bahsetmenin mümkün olup olmadığını da gösterecektir. Araştırma, konuya ilişkin din sosyolojisi yaklaşımlarını, çalışılan temaları ve kullanılan yöntemleri sunmak suretiyle gençlik ve din konusundaki genel fotoğrafı çekmek gibi teorik amacı ve bunun da ötesinde gençliğin din algısını ve konuyla ilgili soru(n)larını tespit etme gayretini de muhtevindir. Bu bağlamda, genel olarak gençlik politikaları oluşturmaya özel olarak da ilahiyatçılar nezdinde gençlik meselelerine yönelik yaklaşımlar geliştirmeye faydalı olacaktır kanaatindeyiz. Araştırmanın, Gençlik Sosyolojisi/Gençlik Din Sosyolojisi alanına katkısı yanında, konuya ilgi duyan araştırmacılara yeni çalışma konuları hakkında fikir vermesi de umulmaktadır. Araştırma Türkiye'deki üniversitelerin Din Sosyolojisi anabilim dallarında, 1989-2021⁷ yılları arasında yapılan ve YÖK Tez Kataloğunda yer alan yüksek lisans ve doktora tezleriyle sınırlıdır.

Araştırma, konuyla ilgili birkaç çalışmadan esinlenerek kurgulanmıştır. Bunlardan ilki Miraç Yaman'ın "Türkiye'de Gençlik Sosyolojisi Çalışmalarına Dair Bibliyografik Bir Değerlendirme" adlı makalesidir.⁸ Yazar üç bölümde sunduğu çalışmasında, 1923-2012 yılları arasında gençlik üzerine yapılan sosyolojik çalışmaları, temaları, genel eğilimleri, akademi ve akademi dışındaki çalışmaların temel özelliklerini ve konuyla ilgili seçtiği çalışmaları kapsamlı ve detaylı analiz ederek gençlik sosyolojisi çalışmalarında önemli bir boşluğu doldurmuştur.

Diğer bir araştırma, gençlik üzerine çalışmalarıyla bilinen Vehbi Bayhan'ın makalesidir.⁹ Bayhan da Yaman'ın çalışmasına benzer şekilde, gençlik çalışmalarını

⁶ İhsan Çapcıoğlu, "Türkiye'de Din Sosyolojisi: Tarihsel Arkaplan ve Yeni Gelişmeler", *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 2/1 (2009), 225-230.

⁷ 1989 yılının başlangıç olarak seçilmesi, YÖK Tez Kataloğunda gençlik-din konulu en eski tez tarihinin bu olması sebebiyledir.

⁸ Miraç Yaman, "Türkiye'de Gençlik Sosyolojisi Çalışmalarına Dair Bibliyografik Bir Değerlendirme", *Alternatif Politika*, 5/2 (2013), 114-138.

⁹ Vehbi Bayhan, "Türkiye'de Gençlik Sosyolojisi Çalışmaları", *Sosyoloji Konferansları*, 52 (2015), 355-390.

tarihsel bağlamıyla ve sosyokültürel değişimlerle ilişkilendirerek ele almıştır. Bayhan’ın üzerinde durduğu diğer hususlar, Türkiye’deki gençlik çalışmalarında kuşak temelli analizlerin eksikliği ve üniversitelerde gençlik sosyolojisi derslerinin yetersizliğidir.

Bu iki çalışma da genel anlamda gençlik sosyolojisi çalışmalarına dairdir. Meseleyi daha özel bir alana çekip bizim araştırma konumuz olan gençlik ve din konusuna baktığımızda, çalışmamızın modelini belirlerken istifa ettiğimiz başka araştırmalar da vardır. Bunlardan biri, İsmail Akyüz’ün “Türkiye’de Gençlik, Din Ve Değerler Konusunda Yapılan Ampirik Araştırmaların Yöntem Ve İçerik Analizi” adlı makalesidir.¹⁰ Akyüz araştırmasında, değerler, ergenlik, gençlik ve dindarlık kavramlarını açıkladıktan sonra, ağırlıklı olarak 2000-2013 yılları arasında gençlik, din ve değerler konusunda yapılan ampirik çalışmalardan seçtikleri hakkında değerlendirmeler yapmıştır.

Yararlandığımız başka bir araştırma, Akyüz’ün çalışmasına göre çok daha kapsamlı olan *Gençlik ve Din, Değer ve Ahlâk Konulu Eserler Bibliyografyası (1910-2017) Türkiye Gençlik Bibliyografyası Serisi-1* adlı çalışmadır.¹¹ Hem incelenen zaman aralığı hem de temalar açısından çok muhtevalı olan bu çalışma, din, değer ve ahlâk temalarıyla ilgili, farklı bilim dallarında yapılan tez, makale ve kitap türündeki tüm çalışmaları içine almaktadır.

Bizim araştırmamız, 1989-2021 yıllarında, Türkiye’deki İlahiyat Fakülteleri’nin Din Sosyolojisi Anabilim dallarında gençlik ve din konularının ele alındığı yüksek lisans ve doktora çalışmalarını kapsamaktadır.¹² Bilim dalı tahdidi ve temalar

¹⁰ İsmail Akyüz, “Türkiye’de Gençlik, Din Ve Değerler Konusunda Yapılan Ampirik Araştırmaların Yöntem Ve İçerik Analizi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVII/30 (2014), 1-20.

¹¹ DEM, *Gençlik ve Din, Değer, Ahlak Konulu Eserler Bibliyografyası (1910-2017) Türkiye Gençlik Bibliyografyası Serisi-1*, (İstanbul: Çınar Matbaacılık 2019). Bu eserden, tabloların hazırlanması ve yorumlanması esnasında da istifa edilmiştir.

¹² Gençlik-din konularını İlahiyat disiplini dışında olmakla beraber, Din Sosyolojisi perspektifiyle ele alan çalışmaların bulunduğu muhakkaktır. Konunun sadece İlahiyat Fakülteleri/Din Sosyolojisi tekelinde olduğu gibi bir iddia söz konusu değildir. Ancak araştırmamızın çerçevesini çizerken biraz da makale sınırını aşabileceği endişesinden dolayı bu tür bir sınırlılık tarafımızca uygun görülmüştür. Din Sosyolojisi bilim dalı dışında olmakla birlikte benzer perspektifte çalışmalar, daha çok sosyoloji, antropoloji, kültürel çalışmalar ve iletişim gibi alanlarda yapılmıştır. Şu tezleri örnek verebiliriz: Vefa Adıgüzel, *Gençlerin Siyasallaşması Ve Siyasal Katılımında Kimlik Ve Din Etkisi: Bingöl Örneği*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020; Sare Aydın, *Üniversite Gençliğinin Kurumsal Ve Öznel Dindarlığa Bakışı Ve Etkileyen Faktörlerin İncelenmesi*, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020; Nida Sümeyya Çetin, *Medyanın Gençlerin Dini Kimlik İnşasındaki Rolü: İnönü Üniversitesi İletişim Fakültesi Ve İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma*, Doktora Tezi, 2020; Zeynep Dilekli, *Kendini Dindar Olarak Tanımlayan Gençlerin Aile Algısı Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Afyonkarahisar İli Örneği*, Afyon Kocatepe Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019; Muhammed Bahaddin Koç, *Dindar Ailelerin Çocuklarında Karşı Cins Arkadaşlık Algısı: Lise Son Sınıf Öğrencisi Gençler Üzerine Bir Araştırma*, Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011; Özlem Avcı, *Bir Özneleşme Örneği Olarak İstanbul’da Dindar Üniversite Gençliği*, Mimar

bakımından Akyüz'ün çalışmasından daha sınırlı olmakla beraber ampirik çalışmalar dışındakileri ve daha geniş bir zaman aralığını ele almış olması bakımından daha geniştir.

Çalışmamız, *Türkiye Gençlik Bibliyografyası Serisi-1*'den hem incelenen zaman aralığı hem temalar hem de bilim dalları açısından çok daha sınırlıdır. Bu hususlar bütünü görme açısından bazı mahzurlar barındırır da Din Sosyolojisi alanındaki çalışmalara dikkat çekmesi açısından faydaya dönüşebilir. Araştırmamız, söz konusu eserin basıldığı tarihten sonraki çalışmaları görebilme imkanı da sunmaktadır. Nitekim bu dönem aşağıda görüleceği üzere, gençlik-din konusunda en fazla tez yapılan dönemdir.

Bu çalışmanın temel kaynakları, ilgili tezlerdir. Künyeleri metin içinde detaylı bir şekilde verilmiş, kaynakça da ayrıca gösterilmemiştir. Araştırmamız, bibliyografiktir ve betimleyici tarz kullanılarak yapılmıştır. Bibliyografya çalışmaları, öncelikle, belli bir konuyla ilgili mevcut literatürün açığa çıkarılmasını sağlar. Sonrasında elde edilen verileri nicel ve nitel veya her iki tarzda yorumlamayı hedefler. Bu tür çalışmaların temel gayeleri, daha önce yapılan araştırmaları ve varılan sonuçları bir araya getirmek, eleştiriye tabi tutmak, konuyla ilgili ana başlıkları belirlemek ve yeni çalışma konularıyla ilgili projeksiyon sunmaktır.¹³ Çalışmamız esasında bu temel amaçlar serdedilmeye çalışılmıştır.

Araştırma süreci, YÖK Tez Kataloğunda gençlik-din konulu literatürü tespit etmekle başlamıştır.¹⁴ Bu bağlamda bazı anahtar kelimeler seçilmiş ve tarama bunlarla gerçekleştirilmiştir. Bu kelimeler, “genç, gençlik, Y kuşağı ve Z kuşağı”dır. Tarama sonucunda, “genç”le ilgili 2430, “gençlik”le ilgili 485, “Y Kuşağı”yla ilgili 184 ve “Z Kuşağı”yla ilgili 83 adet tez tespit edilmiştir. Tezler, yapıldıkları enstitü, bölüm ve anabilim dalı açısından incelenmiş ve Din Sosyolojisi anabilim/bilim dalında yapılmış kırk bir tezdten oluşan bir liste çıkarılmıştır.¹⁵ Çalışma nicel ve nitel değerlendirme olmak üzere iki bölümden müteşekkildir.

Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Doktora Tezi, 2010; Şerife Altıparmak, *XYZ Kuşağına Mensup Kadınların Din Algılarının Karşılaştırılması: Konya Örneği*, Karatay Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

¹³ DEM, *Gençlik ve Din, Değer, Ahlak Konulu Eserler Bibliyografyası (1910-2017) Türkiye Gençlik Bibliyografyası Serisi-1*, (İstanbul: Çınar Matbaacılık 2019), 12.

¹⁴ Tez taramalarında ve tabloların hazırlanmasında teknik yardım aldığım, doktora öğrencimiz Muhammet Numan Sağırlı'ya teşekkür ederim.

¹⁵ İlahiyat Fakültelerinin lisansüstü çalışmaları, üniversitelerinin Sosyal Bilimler Enstitülerinde gerçekleştirilmektedir. Üst başlık Sosyal Bilimler Enstitüsü alt başlık da Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalıdır. (Bazı tarihlerde İlahiyat Anabilim Dalı şeklinde bir adlandırma da olmuştur.) Din Sosyolojisi Bilim Dalı şeklinde başlıklandırma da görülebilir. (Tezin yapıldığı tarihte, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı lisansüstü programını, bölümden bağımsız açabilecek öğretim üyesi sayısına sahipse bu başlık kullanılmıştır). Sosyal Bilimler Enstitüsü dışında yapılmış olmakla birlikte konumuz çerçevesinde ve din sosyologları danışmanlığında olan birkaç teze de rastlanmış ve araştırma kapsamına alınmıştır.

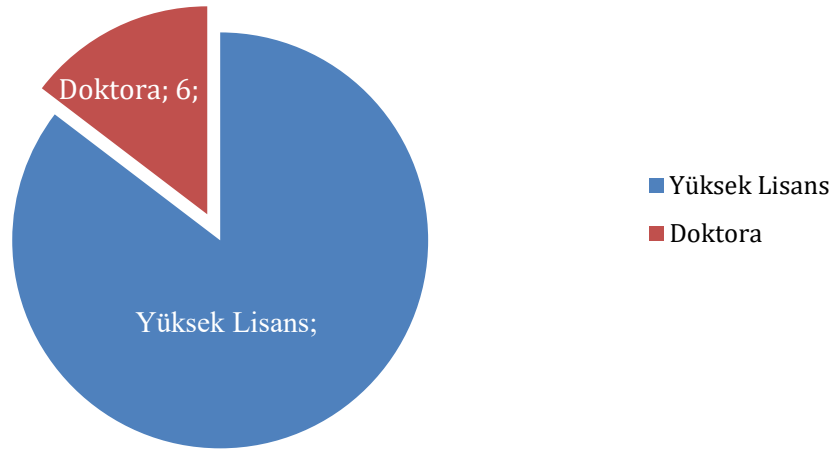
1. Nicel Değerlendirme

Nicel kısımda, gençlik-din alanının genel bir fotoğrafı çekilerek tezlerin türlerine, yıllarına, üniversitelerine, temalarına, yöntemlerine ve gençlik alt gruplarına göre dağılımını gösteren istatistiki bilgiler tablolar halinde sunulmuştur.

1.1. Türlere Göre Dağılım

Gençlik Din Sosyolojisi tezlerinin türlere göre dağılımına bakıldığında, yüksek lisans tezlerinin daha fazla olduğu görülmektedir. Listedeki 41 tezin 35’i yani %85’i yüksek lisans tezidir. 6 doktora tezi ise bütün tezlerin %14.65’ine denk gelmektedir. Doktora çalışmaları, özgün ve derinlikli çalışmalar olup kişinin o alandaki uzmanlığına işaret eder nitelikte çalışmalardır. Yüksek lisans çalışmaları ise konuyla ilgili temel kaynaklara ulaşılarak, bilgilerin bilimsel usullere uygun şekilde derlenip aktarıldığı çalışmalardır. Bu açıdan bakıldığında gençlik-din konusundaki tezlerin özgün değil, aktarıcı nitelikte olduğu dikkati çeker.

Tablo 1: Tezlerin Türlerine Göre Dağılımı

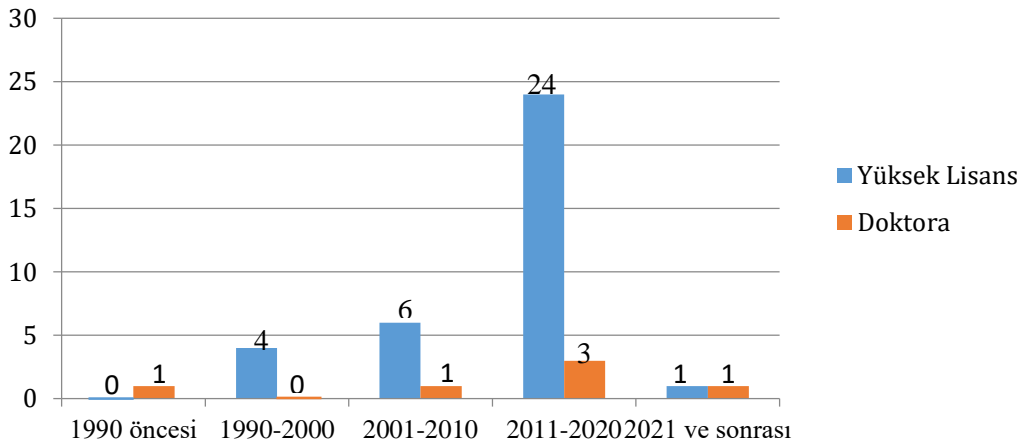


1.2. Yıllara Göre Dağılım

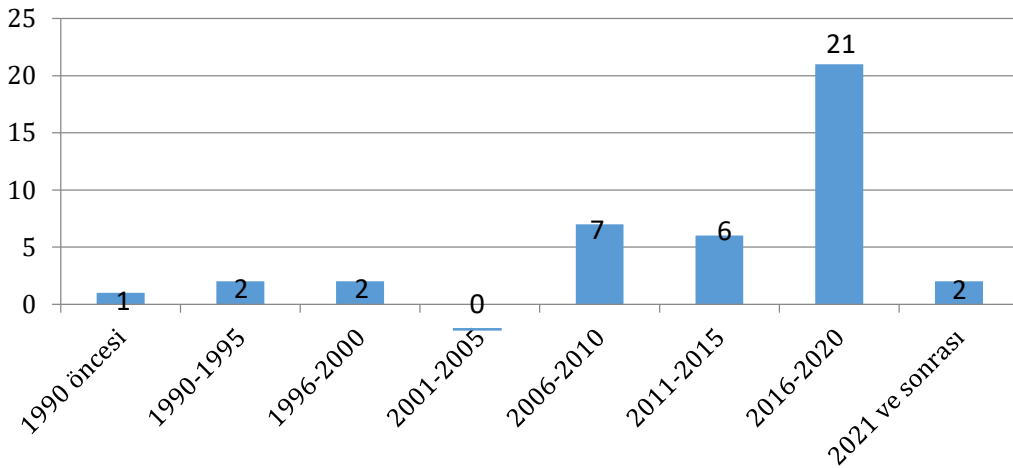
Yapılan tezler arasında 1990 öncesine ait sadece bir tez bulunmaktadır. 1990-2000 arasında düz çizgide seyreden bir ilerlemeyle toplam 4 tez yapılmıştır. 2001-2005 arası en durağan dönemdir ve hiç çalışma yapılmamıştır. 2006-2015 arasında 13 tez ile dikkati çeken bir artış başlamış ve 2016-2020 arasında zirve yakalanarak toplam 41 tezin 21’i bu yıllarda yapılmıştır.¹⁶ Yıllara göre dağılım tez türleri açısından değerlendirildiğinde, toplam 6 doktora tezinin 1’nin 90 öncesi, 1’inin 1990-2010 arası, 3’ünün 2011-2020 arası ve tanesinin de 2021’de yapıldığı görülmektedir. Yüksek lisans tezleri açısından da en verimli dönem 2010-2020 yılları olup 24’ü bu dönemde yapılmıştır. Bu artışta, özellikle 2008 senesinden itibaren “her ile bir

üniversite” idealinin uygulamaya geçirilmesiyle birlikte üniversite sayılarının ve buna bağlı olarak hoca kadrolarının fazlaşmasının da önemli payı vardır.¹⁷ Bunu 6 tezle, 2001-2010, 4 tezle 1990-2000 ve 1’er tezle 1990 öncesi ve 2021 takip etmektedir. Durum Din Sosyolojisinin kurumsallaşma süreciyle de ilgilidir. 1990’lı yıllarda İlahiyat Fakültelerinin çoğalmasıyla birlikte Din Sosyolojisi de akademik alanda daha görünür olmuştur. Başlangıç döneminde, daha çok alanın kavram, teori, tarihçe ve metodolojisine yönelik derleme ve aktarmaya dayalı çalışmalar yapılmıştır. Bir süre sonra bakışlar, içinde gençlik konusunun da olduğu kendi toplum meselelerimize çevrilmiştir.

Tablo 2.1: Tez Türlerinin Yıllara Göre Dağılımı



Tablo 2.2: Tezlerin Yıllara Göre Dağılımı

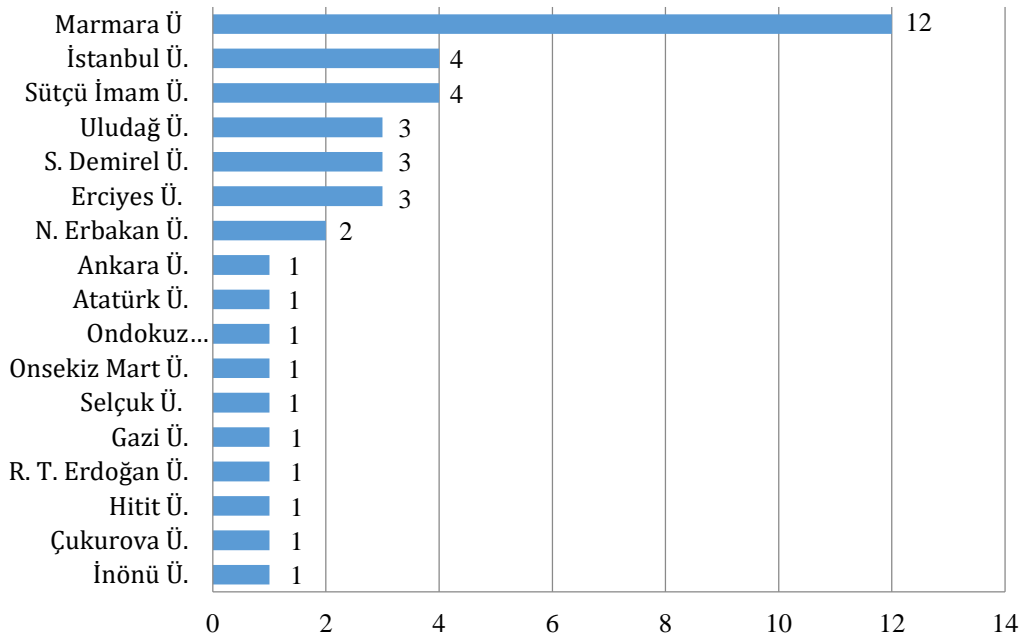


¹⁷ DEM, *Gençlik ve Din, Değer, Ahlak Konulu Eserler Bibliyografyası (1910-2017) Türkiye Gençlik Bibliyografyası Serisi-1*. (İstanbul: Çınar Matbaacılık, 2019), 260.

1.3. Üniversitelere Göre Dağılım

Tezlerin üniversitelere göre dağılımında Marmara Üniversitesinin 12 teze, açık ara başı çektiği görülmektedir. Onu 4’er teze, İstanbul ve Sütçü İmam üniversiteleri, onları da 3’er teze Uludağ, Süleyman Demirel ve Erciyes Üniversiteleri takip etmektedir. Necmettin Erbakan Üniversitesi’nde 2 tez, diğer 10 üniversitede 1’er tez yapıldığı anlaşılmaktadır. Durum, bu üniversitelerdeki hocaların uzmanlık alanlarıyla ve öğrencilerin konuya ilgi göstermesiyle yakından alakalıdır. Diğer taraftan, ilk iki üniversitenin de İstanbul’da olması, “bu metropolde gençlik meselelerinin daha görünür olması, akademik ilgiyi de beraberinde getirmiştir” şeklinde yorum yapılmasına imkan tanıyabilir.

Tablo 3: Tezlerin Üniversitelere Göre Dağılımı



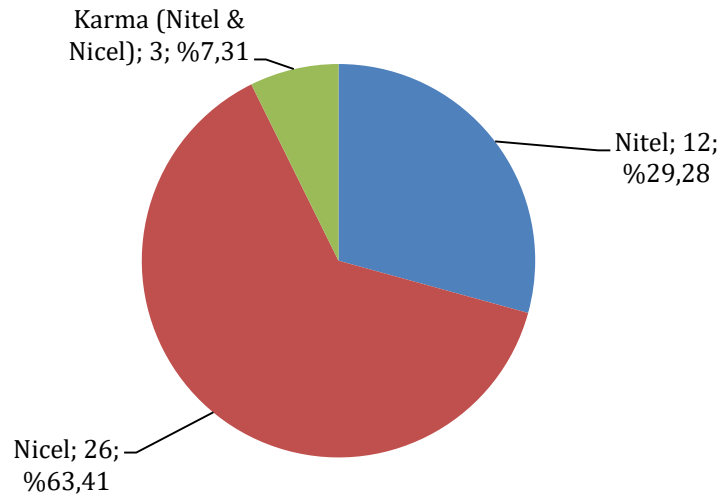
1.4. Yöntemlere Göre Dağılım

Tezlerde, araştırma desenine göre farklı metodolojik yaklaşımlar tercih edilmiştir. 26’sında nicel, 12’sinde nitel ve 3’ünde de iki yöntemin birden kullanıldığı görülmektedir. Sosyolojide araştırmalar, araştırma konusunun niteliği ve amacına bağlı olarak açıklayıcı/betimsel veya anlayıcı/keşfedici olarak tasnif edilebileceği gibi nicel veya nitel metodolojik yaklaşımlar şeklinde bir ayrıma da tabi tutulabilir. Nicel yaklaşım, açıklayıcı bir yaklaşımdır ve bu tür çalışmalarda, istatistiksel analiz ve açıklamalar ön plandadır. Nitel yaklaşımda ise üzerinde araştırma yapılan durum ön plandadır ve genellemelerden çok derinlikli betimlemeler ve yorumlar bulunur.¹⁸

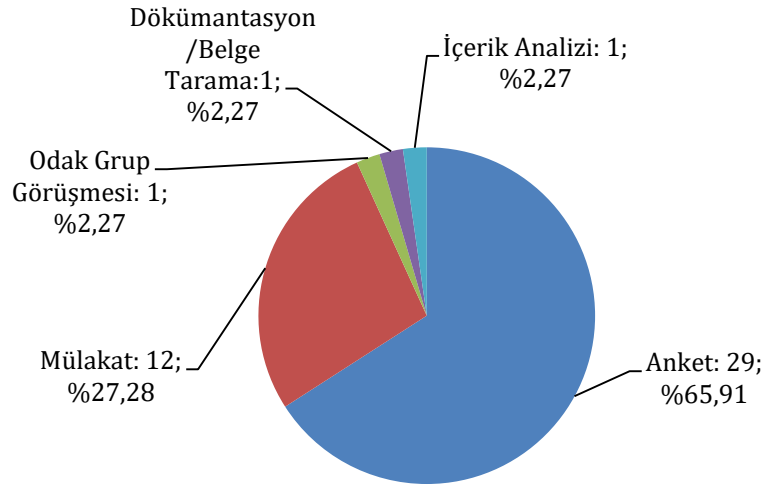
¹⁸ Niyazi, Akyüz & Şahin Gürsoy - İhsan Çapcıoğlu “Sosyolojide Yönteme Giden Yollar Üzerine”, Toplum Bilimleri Dergisi, 1/3, (2006-2009), 93-94.

Gençlik Din Sosyolojisi çalışmalarının %60,97'sinde, nedensellik içeren tahminlerin ve genellemelerin yer aldığı nicel yöntemin ağır bastığı söylenebilir. Bununla birlikte, son yıllarda nitel araştırma deseni ve metodolojik yaklaşımın daha çok benimsendiğini de ifade etmemiz gerekir. İnceleme alanımızdaki tezler, ikisi hariç alan araştırmalı tezlerdir. Tüm tezlerin teorik çerçevesinde dolaylı gözlem metodunun belge tarama tekniği kullanılmıştır. Nicel olanların tamamında anket tekniği, nitel olanlarda da mülakat/görüşme tekniği kullanılmıştır. Bir nitel çalışmada ise içerik analiz tekniği kullanılmıştır. Hem nicel hem de nitel olan 3 çalışmanın ikisinde anketle birlikte mülakat, diğerinde ise odak grup görüşmesi tekniği kullanılmıştır.

Tablo 4: Tezlerin Yöntemlerine Göre Dağılımı



Tablo 4.1: Tezlerde Kullanılan Tekniklerin Dağılımı

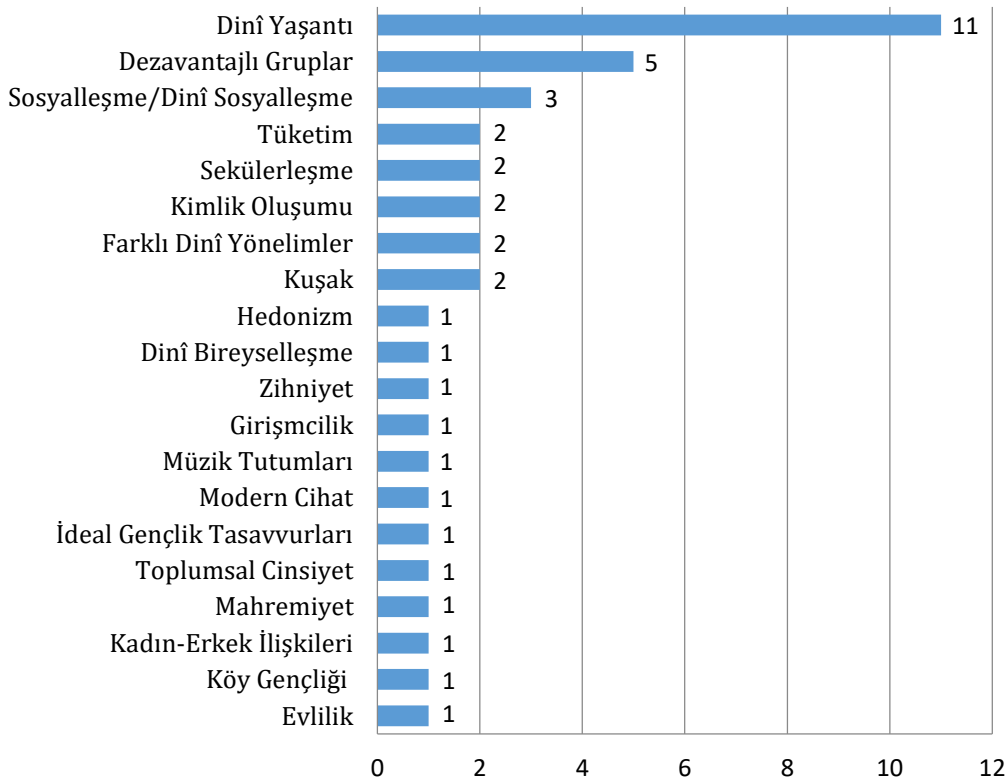


Not: Tezlerde kullanılan teknikler hesaplanırken karma yöntemle sahip tezler de dahil edilmiştir. Dolayısıyla Tablo 4.1’de yer alan tezlerin sayısı (44), mevcut tez sayısından (41) fazla görünmektedir.

1.5. Temalara Göre Dağılım

Gençlik-din ilişkisini konu alan tezlerde 20 tema belirlenmiştir. Bunlar arasında 11 teze en çok “dini yaşantı” teması çalışılmıştır. Bunu, 5 teze “dezavantajlı gruplar”, 3 teze “sosyalleşme” ve 2’şer teze tüketim, sekülerleşme, kimlik oluşumu, farklı dini yönelimler ve kuşak” temaları takip etmektedir. Bunların dışındaki 12 tema münferit olarak çalışılmıştır. Tezlerde gençlerin dini yaşantıları (hem müstakil tema olarak çalışılanlar da hem de sekülerleşme, tüketim vb. bağımsız bir değişkenle ilişkili olarak çalışılanlarda), dinin inanç, ibadet, tecrübe, bilgi ve etki boyutlarıyla ve çeşitli sosyo-demografik özelliklerle ilişkili şekilde ortaya konmuştur.

Tablo 5: Tezlerin Temalara Göre Dağılımı

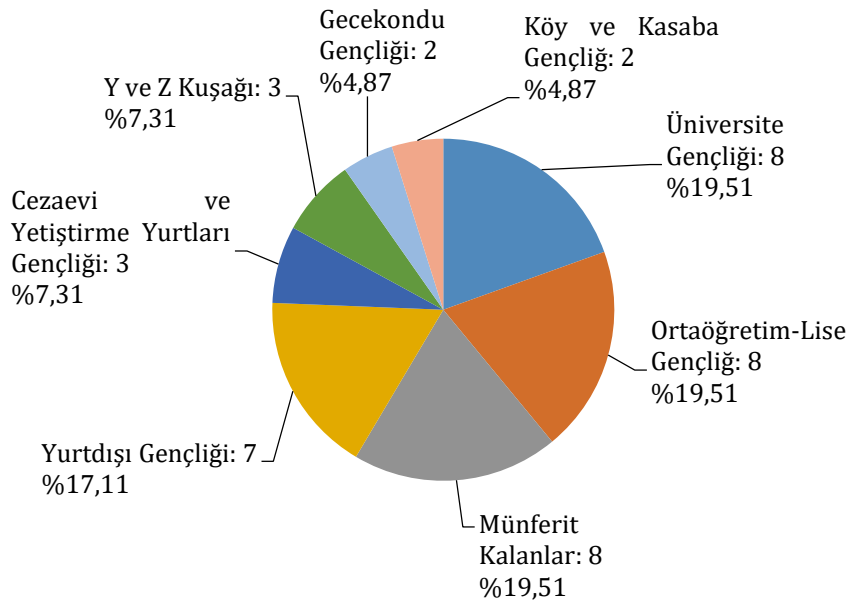


1.6. Gençlik Alt Gruplarına Göre Dağılım

Gençlik homojen değil, heterojen bir sosyal kategoridir ve içinde farklı gençlik tipleri barındırır. Bu farklılıklar, üzerinde birden fazla çalışma bulunanlardan hareketle değerlendirilmiş ve bazı “gençlik alt grupları” belirlenmiştir. Üzerinde en çok tez üretilen (8’er) gençlik grubu, üniversite ve lise gençliğidir. Ancak “yurt dışı

gençliği” olarak adlandırdığımız çalışmaların da çoğu üniversite gençliği üzerinden ele alındığı için “üniversite gençliği” zirvededir. Bunları 7 tezle “yurt dışı gençliği, onu da eşit sayıdaki (3'er) tezle Y-Z Kuşağı ve cezaevi ve yetiştirme yurtları gençliği takip etmektedir. Sonra da 2'şer tezle, kasaba-köy gençliği ve gecekondur gençliği gelmektedir. 8 tez ise münferit çalışmalar olarak kalmaktadır. Üniversite ve lise gençliğinin fazla olması uygulama kolaylığından kaynaklanabilir. Din Sosyolojisi, yurt dışından gelen öğrencilerin fazlaca rağbet ettiği bir alandır. Bu öğrencilere çalışma konusu olarak genellikle kendi toplumlarıyla ilgili konular verilmektedir. “Yurt dışı gençliği” alt grubunun oluşması bu durumla alakalıdır.

Tablo 6: Gençlik Alt Gruplarına Göre Dağılım



2. Nitel Değerlendirme

Bibliyografik çalışmalar nitel değerlendirmeleri de içerir. Bu kısımda, araştırma kapsamına giren tezlerin içerikleri incelenerek bazı temalar belirlenmiştir. İlgili temalara dahil olan tezlerin öncelikle bibliyografik künyeleri, daha sonra tezin konusunu, yöntemini ve varılan sonuçları muhtevi bir özeti sunulmuştur.

2.1. Temalar

Araştırma kapsamımızda olan tezlerle ilgili “yirmi” tane tema oluşturulmuştur. Temalar, üzerine daha çok çalışılana az çalışılana göre sıralanmıştır. Birden fazla temaya dahil olabilecek nitelikteki tezlerde hangi tema öne çıkmışsa o tercih edilmiştir.

2.2. Dini Yaşantı

Dini yaşantı, gençlik-din konusuyla ilgili en çok çalışılan temadır. Adlandırmalar, dini yönelim/eğilim, dini tutum ve davranış, din algısı ve dini hayat gibi hem Din Psikolojisinin hem de Din Sosyolojisinin kullandığı kavramlarla yapılmıştır. Bu bağlamda yapılan tezler şunlardır:¹⁹

1. Mehmet Bayyigit, *Üniversite Gençliğinin Dini İnanç Tutum Ve Davranışları Üzerine Bir Araştırma: Selçuk Üniversitesi Öğrencileri Üzerinde Bir Anket Uygulaması*, Uludağ Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Hüseyin Aydın, 1989.

Tezde, gençliğin din konusundaki inanç, tutum ve davranışları çeşitli değişkenlerle ilişkili olarak üniversite öğrencileri üzerinden analiz edilmiştir. Tez, gençliği din sosyolojisi perspektifiyle ele alan öncü bir çalışmadır. Nicel yöntemle yapılan çalışmada, Selçuk Üniversitesinin tüm fakülte ve yüksekokullarının son sınıflarında okuyan 1566 öğrenciye anket uygulanmıştır. Tezde Allah’ın varlığına inanç düzeyi, ibadet konusundaki tutumlar, dini törenlere ilgi, okuma alışkanlıkları, radyo ve tv. de izlenen programlar, arkadaş seçimi, eş seçimi, aileyle dini konularda çatışma durumu, dini gruplara katılım ve dini bilgi edinme yolları gibi sosyal hayatın değişik alanlarında dinin etkisine yönelik geniş bir sorgulama yapılmıştır. Değişim, arayış ve sorgulamanın en yoğun döneminde bulunan üniversite gençliğinin dini inanç, tutum ve davranışlarında hem bireysel özelliklerinin hem de sosyokültürel çevrelerinin etkisi olduğu; üniversiteli gençliğin din konusunda akılcı ve şüpheli yaklaşımına sahip olduğu, bunun da ya sağlam bir bağlılığı ya da ilgisizlik ve inançsızlığa sebep olduğu hususları, araştırmanın önemli tespitlerindedir.

2. Ali Kala, *18-25 Yaş Grubu Gençlerin Dini Tutum Ve Davranışları (Kürtül Kasabası Örneği)*, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, / Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı / Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Ünver Günay, 2006.

Tezde, kırsal kesim gençlik dindarlığı, Kahramanmaraş’ın kasabası olan Kürtül örneğiyle, gençlerin dini tutum ve davranışları ve bunlara etki eden unsurlar üzerinden ortaya konmuştur. Tezde hem nicel hem de nitel yöntem kullanılmıştır. 18-25 yaşta 156 gence anket uygulanmış, ayrıca gençler hakkında bilgi almak için 30 yaş üstü 50 yetişkinle görüşmeler yapılmıştır. Eğitim durumu, yaş, cinsiyet, meslek, kitle iletişim araçları, teknolojik araçlara sahip olma ve şehirle irtibatlı bulunma gibi bağımsız değişkenlerle gençlerin dini tutum ve davranışları arasında anlamlı bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir. Dini yaşantıları, inanç (amentü), dini pratikler (İslam’ın beş şartı), halk inançları, dini cemaatlere yaklaşımları ve bunlarla ilişkileri bağlamında sorgulanmıştır.

3. Ramazan Çınar, *Turizm Bölgesinde Yaşayan 18-25 Yaş Arası Gençlerin Dini Tutum Ve Davranışları: Kuşadası Örneği*, Ankara Üniversitesi / Sosyal

¹⁹ Künyeler tezlerin iç kapak bilgilerine göre sunulmuştur.

Bilimler Enstitüsü / Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Doç. Dr. İhsan Çapçioğlu, 2013.

Tezde, turizmin yoğun olduğu ve çok kültürlü bir yapıda olan Kuşadası'nda 18-25 yaş gençlerinin dini tutum ve davranışları, nicel yöntemle, 179 kişiye anket uygulamak suretiyle araştırılmıştır. Gençlerin dini tutum oranlarının çok yüksek olmadığı; inanç esasları noktasında dini kabulleri yüksek olmakla beraber bunun pratiğe yansımadağı ve gündelik hayatlarında (giyim kuşam, eğlence mekanları, alkol kullanımı gibi) dini referansların etkili olmadığı anlaşılmıştır. Bu bölgedeki gençlerde tamamen olmasa da belli bir oranda kültürel yabancılaşmanın olduğu tespit edilmiştir. Dini tutum ve davranışların ölçülmesinde, Üzeyir Ok tarafından geliştirilen dini tutum ölçeği kullanılmıştır.

4. Arife Adıgüzel, *Üniversite Gençliğinde Dini Yönelimin Sosyolojik Açından İncelenmesi: Süleyman Demirel Üniversitesi İİBF Ve Dicle Üniversitesi İİBF Karşılaştırmalı Örneği*, Süleyman Demirel Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Doç. Dr. Adem Efe, 2014.

Tezde, üniversiteli gençlerin dini yöneliminin duygu, düşünce ve davranış boyutlarındaki tezahürü, Süleyman Demirel Üniversitesi ve Dicle Üniversitesi örnekleri üzerinden mukayeseli olarak verilmiştir. Nicel yöntemle yapılan araştırmada, 250 kişiye anket uygulanmıştır. Gençlerin genel olarak orta düzeyde bir dini yönelime sahip oldukları, dini yönelimlerinin duygu boyutunda daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Ahmet Onay tarafından geliştirilen ve dini yönelimi, "düşünce, davranış ve duygu" olmak üzere üç boyutta sorgulayan "Dini Yönelim Ölçeği (Religious Attitude Scale/RAS)" kullanılmıştır. Araştırmacı bu boyutlara "genel dini yönelim" boyutunu eklemiştir.

5. Cengiz Kanık, *Almanya Doğumlu Türkiye Gençliğinde Dini Tutum Ve Davranışlar*, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü / Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı / Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Mustafa Tekin, 2016.

Çalışmada, Almanya doğumlu Türkiyeli göçmen gençlerin hayatlarında, dini inanç ve değerlerin rolü ve gündelik hayatlarında dine ne derecede yer verdikleri araştırılmıştır. Tezde, hem nicel hem de nitel yöntem kullanılmıştır. 15-29 yaşlarındaki 510 kişiye anket uygulanmış ve çeşitli kurum yetkilileriyle birebir görüşmeler yapılmıştır. Çeşitli dini geleneklerin ve seküler bir hayat tarzının egemen olduğu Almanya'da dünyaya gelen Türkiyeli göçmen gençlerin dini tutumları, ailelerinden aldıkları geleneksel değerler ve buldukları bölgede aldıkları değerlerin etkisiyle dönüşmektedir. Ayrıca Türkiye'de yaşanan siyasi gelişmeler de Almanya'da yaşayan gençlerin dini temayüllerini etkilemektedir. Buradaki gençlerin dindarlığıyla ilgili olarak üç tür tipolojiden söz edilebilir: 'Siyasal İslam dindarlığı', 'entelektüel-manevi dindarlık' ve 'liberal yönleri ağır basan 'seküler-euro İslam dindarlığı'. Araştırmada daha önce yapılan dini hayat ölçeklerinden istifade edilmiş

ve dini yaşantı, Amentü esasları, İslam’ın şartları, dini bilgi kaynakları, gündelik hayatta din, helaller-haramlar (alkol, faiz, domuz eti, kumar, zina), evlilik, eş seçimi, eşcinsellik, kürtaj, doğum kontrolü, flört, giyim-kuşam, entegrasyon, kamusal alanda başörtülü olma, Noel kutlama, inanç ve ibadetle ilgili sorunlar gibi çok boyutlu olarak sorgulanmıştır. Araştırma yurt dışında yaşayan Türk gençlerin dindarlık tipolojine ait bir profil sunmaktadır.

6. Guliyeva Khadylkhan, *Kazakistan’da Üniversite Gençlerinin Dine Yönelimi L. N. Gumilyev Ulusal Avrasya Üniversitesi Örneği*, Necmettin Erbakan Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı / Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Mehmet Akgül, 2016.

Tezde, günümüz Kazakistan üniversite gençliğinin dini inanç ve değerlerle ilgili tutumları, farklı boyutlarıyla belli bir üniversite üzerinden verilmektedir. Araştırma nicel yöntemle yapılmış ve 226 kişiye anket uygulanmıştır. Araştırma sonucunda, gençlerin dini benimseme oranlarının oldukça yüksek olduğu, Kazak halkının geçmişte yaşadığı tüm sıkıntılara rağmen dinine sahip çıktığı ve din eğitimi verilmesini önemsendiği tespitleri yapılmıştır. Dini yönelim, inanç, ibadetler (namaz, oruç), davranış (başörtü, dini nikah, falcı ve kahine gitme, arkadaş seçimi) boyutlarında sorgulanmıştır.

7. Fejzula Sadıki *Makedonya’daki Üniversite Gençliğinin Dini İnanç Tutum Ve Davranışları Üzerine Bir Araştırma (Kalkandelen Örneği)*, Uludağ Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Felsefe Ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı / Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Vejdi Bilgin, 2017.

Makedonya’nın Kalkandelen şehrinde yaşayan ve bölgedeki üniversitelerde öğrenim gören gençlerin dini yaşantılarını etkileyen temel faktörler, yaş, cinsiyet, ailenin sosyo-ekonomik seviyesi, dindarlık durumu, okunulan üniversite, bölüm gibi bağımsız değişkenler çerçevesinde incelenmiştir. Nicel yöntemin kullanıldığı araştırmada, Tetova ve Güneydoğu Avrupa üniversitesinde okuyan 451 öğrenciye anket yapılmıştır. Gençlerin dini yaşantılarını belirleyen en önemli faktörün aile olduğu; dindar ailelerden gelen gençlerin dinle irtibatının daha sıkı olduğu ve bunu tüm boyutları içinde dini yaşantılarına aktardıkları tespit edilmiştir. Dini yaşantı, Amentü esasları, namaz, oruç, hac, dini bilgi kaynakları, tesettür, alkol kullanımı, evlilik dışı cinsel ilişki, şans oyunları gibi sosyal hayatın değişik alanları içinde sorgulanmıştır.

8. Hasibe Aslıhan Özkarpuzcu, *Konya Ilgın İlçe Merkezindeki Ortaöğretim Gençliğinin Din Algısı Ve Dini Yaşayışları*, Necmettin Erbakan Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı / Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı: Prof. Dr. Bünyamin Solmaz, 2019.

Tezde Konya'nın Ilgın ilçe merkezindeki değişik tür liselerde öğrenim gören gençlerin din algıları ve dini yaşantılarına etki eden psiko-sosyal unsurlar, nicel yöntemle 500 öğrenciye anket uygulayarak ortaya konmuştur. Ilgın'daki liseli gençlerin dini inançlarının yüksek, dini yaşayışlarının ise düşük olduğu tespit edilmiştir. Din algısı ölçeği, daha önce yapılan alan çalışmalarından ve sosyoloji literatüründeki ölçekler gözden geçirilerek hazırlanmıştır. Özellikle Mutlu (1989) tarafından geliştirilen "İslamî Dindarlık Ölçeği"nden, Uysal'ın (1995) "İslamî Dindarlık Ölçeği Üzerine Bir Pilot Çalışma" adlı araştırmasında uyguladığı ölçekten ve Kayıklık (2003) tarafından geliştirilen "Dinsel Yaşayış Ölçeği" adındaki ölçekten yararlanılmıştır.

9. Tuğba Yürürdurmaz, *Üniversite Gençliğinin Dini Hayatının Sosyolojik Açısından İncelenmesi Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Örneği*, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Hüsnü Ezber Bodur, 2019.

Tezde, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi'nin farklı bölümlerinde öğrenim görmekte olan öğrencilerin dini yönelimleri araştırılmıştır. Çalışmada nicel yöntem kullanılmış ve 500 kişiyle anket yapılmıştır. Araştırma sonucunda katılımcıların dini yönelim düzeyi ortalamanın üstünde çıkmıştır. Dini hayat, ailenin ve öğrencinin dindarlık durumu, namaz kılma, oruç tutma, dini bilgi kaynakları, dindarlığın önemli kriterleri, eş seçiminde, ekonomik-siyasi tercihlerde ve toplumsal huzurun sağlanmasında dinin rolü gibi başlıklarla sorgulanmıştır.

Aşağıdaki iki tez, Din Sosyolojisinde yapılmamakla beraber danışmanları din sosyoloğu olduğu için kapsama dahil edilmiştir.

10. Ali Pajaziti, *Geçiş Sürecinde Makedonya Üniversitesi Gençliği Ve Din Olgusu*, Marmara Üniversitesi / Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Enstitüsü / Sosyoloji ve Antropoloji Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Doç. Dr. Zeki Arslantürk, 1998.

Tez, Makedonya üniversite gençliğinin inanç, tutum ve davranışlarını tespit etmek, gençlerin dini tutumları ile sosyal değişkenler arasındaki ilişkileri açıklamak üzerinedir. Araştırmanın örnekleme 1997-1998 eğitim-öğretim yılında Üsküp Aziz Kiril ve Metodi Üniversitesi'ne bağlı on fakülte'deki 300 lisans öğrencisidir. Teorik kısımda dokümantasyon yöntemi uygulama kısmında survey metodu anket tekniği kullanılmıştır. Araştırmada, Makedonya üniversite gençliğinin dine karşı olumlu bir algısının olduğu ve dinin etkisini hayatlarında hissettikleri sonucu ortaya çıkmıştır. Bunun yanında ülkede çocukların din eğitimine gereken ilgiyi göstermedikleri yönünde tespitler vardır. Araştırma, Makedonya eğitim sisteminin müfredatına en alt seviyeden en yüksek kademeye kadar din eğitimi içeriğinin eklenmesi önerisi ile noktalanmıştır.

11. Ragıp Hakan Karataş, *Almanya'daki Türk Gençlerinin Din Eğilimleri*, Marmara Üniversitesi / Ortadoğu Araştırmaları Enstitüsü / Ortadoğu

Sosyolojisi ve Antropolojisi Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans, Danışman: Doç. Dr. Zeki Arslantürk, 1999.

Tez, çoğu Almanya’da doğup büyüyen ve orada yaşayan Türk gençlerinin din algıları üzerinedir. Bu bağlamda, azınlık olarak buldukları ülkedeki dini yaşayışları, okullarda yeterli düzeyde alamadıkları din eğitimi aile ve çeşitli sivil toplum kuruluşlarında almak için verdikleri mücadeleler ele alınmıştır. Nicel yöntemle yapılmış ve Almanya'nın Kuzey Ren Vestfalya, Berlin ve Aşağı Saksonya eyaletlerindeki orta ve yükseköğretim kurumlarında okuyan 100 öğrenciye anket uygulanmıştır. Araştırma sonucunda, Türk gençliğinin dine karşı pozitif bir ilgisinin bulunduğu ve en önemli problemlerinin uyum ve din eğitimi almakta yaşadıkları sıkıntılarla ilgili olduğu tespit edilmiştir. Gençlerin din algıları, tez danışmanının bir çalışmasında kullandığı soruların konu özelinde bazı değişiklikler ve ilaveler yapıldığı bir ölçekte ve çok boyutlu olarak sorgulanmıştır.

1.1.2. Dezavantajlı Gruplar

İçinde yaşadıkları toplumdaki ekonomik, sosyokültürel imkan ve hizmetlerden mahrum kalan/ulaşamayan/mahrum bırakılan gruplara dezavantajlı gruplar denir.²⁰ İncelediğimiz tezler arasında caza evinde, yetiştirme yurtlarında ve gecekondu/kenar semtlerde bulunan gençlerle ilgili olanları bu tema altında değerlendirmeyi uygun gördük.

12. Adem Şahin, *Yetiştirme Yurtlarındaki Gençlerin Dini Duygu, Düşünce Tutum Ve Davranışları Üzerine Bir Araştırma*, Selçuk Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı / Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Yrd. Doç. Dr. Bünyamin Solmaz, 1993.

Tezde, yetiştirme yurtlarında kalan gençlerin dini duygu, düşünce, tutum ve davranışları ortaya konmuştur. Çalışma nicel olup Konya’daki yetiştirme yurtlarında kalan 119 gençle anket yapılmıştır. Yetiştirme yurtlarındaki gençlerin Allah inancı yüksektir ancak yaşadıkları olumsuzluklar kader inancına yönelik algılarını olumsuz etkilemiştir. İbadetleri düzenli yerine getirememelerinin temel sebebinin tembellik olduğu görülmüştür. Günlük hayatlarında, bilhassa evlilik ve ticaretle ilgili olan davranışlarında dini daha çok referans aldıkları anlaşılmaktadır. Dini bilgilere yeterli derecede sahip olmadıkları tespit edilmiştir.

13. İsmail Güllü, *Gecekondulaşma, Gençlik Ve Dindarlık, -Kayseri Argıncık Örneği-*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Abdulvahap Taştan, 2010.

Tezde şehirleşme ve gecekondulaşma sürecindeki gençlerin yaşadıkları sosyal-kültürel ve ekonomik değişimlerin, dini hayatlarının farklı boyutlarına nasıl yansıdığı

²⁰ D. Necipoğlu, H. Bebiş H vd., *Dezavantajlı Gruplar (Göçmen, Mülteci, Sığınmacı, Gey, Lezbiyen, Mahkumlar...)* Ve Kültürel Yaklaşım”, *Kültürlerarası Hemşirelik ed. G. Tanrıverdi*, (Ankara: Türkiye Klinikleri 2019), 68-75, 68-69.

araştırılmıştır. Hem nicel hem de nitel yöntem kullanılmıştır. 300 kişiye anket uygulanmış ve 30 kişiyle odak grup görüşmesi yapılmıştır. Gecekondu alt kültürünün bir parçası olan gecekondu gençliğinin dini yaşantısı, iman esasları, ibadet (namaz, oruç, kurban, zekat, hac-umre, dua), dini bilgi ve sosyal hayatın değişik boyutları (evlilik, ekonomik tercih, siyasal tutum, dini partikülarizm, dini cemaatleşme ve dini grup eğilimleri) üzerinden sorgulanmıştır. Çalışmada, “gecekondu gençlik dindarlığı” tipolojisi sunulmuştur.

14. Fatih Çelik, *Dini Sosyalleşme Sürecinde Aile Kurumunun Önemi Yetiştirme Yurtlarında Kalan Gençler İle Aile Ortamında Kalan Gençlerin Din Algısı, Dini Tutum Ve Davranışları Ve Sosyal İlişkileri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, Gazi Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı / Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Yrd. Doç. Dr. Ayşe Canatan, 2010.

Tezde, dini sosyalleşme sürecinde ailenin önemi, dini tutum ve davranışa etkisi bağlamında, aile yanında yaşayan gençlerle yetiştirme yurtlarında yaşayan gençler üzerinden mukayeseli bir şekilde verilmiştir. Araştırma niceldir ve 6 farklı ildeki yetiştirme yurtlarında kalan 431 ve aynı illerde ailesinin yanında yaşayan 428 gence (kontrol grubu) anket uygulanmıştır. Yetiştirme yurtlarında yaşayan gençlerin, içinde buldukları toplumun dini değerlerine ilgili olup dinin sosyal bütünleşme ve yardımlaşmayı sağlamadaki etkin rolünü kabul ettikleri; dini sosyalleşme noktasında, ailesinin yanında büyüyen gençler kadar sosyalleştikleri, toplum kural ve değerleriyle uyumlu davranışlar sergiledikleri ve ilişkilerinde dini değerleri dikkate aldıkları görülmüştür. Dini sosyalleşmelerinde herhangi bir kayıp yaşamamalarının sebebi, aile kurumunun işlevini eğitim kurumunun üstlenmiş olmasındandır. Tezde, kendilerinin geliştirdiği, “Din Algısı ve Dine Yönelik Tutumlar” isimli ölçek kullanılmıştır.

15. Mesut Yıldız, *Kenar Semt Gençliğinde Suç Ve Din (Gaziantep Örneği)*, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Felsefe Ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Doç. Dr. M. Ali Kirman, 2010.

Tezde, kenar semtlerde yaşayan gençlerin suç ve din olgularına bakışı, Gaziantep örneği üzerinden araştırılmıştır. Nicel yöntem kullanılarak Gaziantep Şehitkâmil İlçesi Kenar Mahallelerinde yaşayan 451 gençle anket yapılmıştır. Kenar semt olmayan bir mahalledeki gençlerden de bir kontrol grubu oluşturulmuştur. Suça bakış açıları, normal yerleşim bölgelerinden farklıdır. Suç işleme/suçta iştirak oranı, mahalleler arasında farklılıklar gösterse de normal yerleşim bölgelerine göre yüksektir. Kenar mahalle gençlerinin dinin gereği konusundaki olumlu kanaatleri yüksek ancak dinin hem bu dünya hem öteki dünya için fonksiyonelliğine yönelik kanaatleri düşüktür. Suça yönelik algı farklılığı din konusunda görülmemiştir.

16. Ercan Çelik, *Suçta Sürüklenen Çocukların Yeniden Toplumsallaşmasında Dinin Rolü (İzmir Çocuk Ve Gençlik Kapalı Ceza İnfaz Kurumu Ve Kadın Kapalı*

Ceza İnfaz Kurumu Örneği), Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Sosyal Bilimler Enstitüsü / Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Adem Efe, 2019.

Tezde, din ile gençlik suçluluğu arasında anlamlı bir ilişkinin olup olmadığı araştırılmış ve bu amaçla katılımcılara, dini yaşantılarının farklı boyutlarına yönelik sorular sorulmuştur. Hem nicel hem de nitel yöntem kullanılan araştırmada, adı geçen ceza evlerinde tutuklu veya hükümlü olarak bulunan 296 erkek ve 14 kadına anket uygulanmış ve bazılarıyla da mülakat yapılmıştır.

Suça sürüklenen gençlerin inanç ve dini bilgi düzeylerinin toplum ortalamasından düşük olduğu gözlemlenmiştir. Allah inancı ve Peygambere imanın diğerlerine göre daha yüksek olduğu ve gençlerin iman esaslarında problem yaşadığı alanın kadere iman noktasında olduğu tespit edilmiştir. İbadetleri yerine getirme sıklığının düşük olduğu; dinen yasak olduğunu bilmelerine rağmen alkol ve madde kullandıkları ortaya çıkmıştır. Arkadaş seçimlerinde dinin bir referans değeri yokken eş seçimlerinde dini referanslara önem verilmektedir. Dinle ilgileri, Amentü, namaz, oruç ve batıl inançlar, alkol kullanma, dindarlık düzeyi, arkadaş ve eş seçiminde dinin rolü gibi başlıklarla sorgulanmıştır.

1.1.3. Sosyalleşme/Dini Sosyalleşme

Sosyalleşme konusu Sosyolojinin temel konularından biridir. Din Sosyolojisinde de “dinin sosyalleşmeye etkisi” ve “dini sosyalleşme” bağlamında ele alınmaktadır. Bu tema altında topladığımız tezler şunlardır:

17. Serdar Mukul, *Lise Çağı gençlerinin Sosyalleşmesinde Dinin Rolü (Maçka Örneği)*, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü/ Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Ali Akdoğan, 2019.

Dinin gençlerin sosyalleşmesi üzerindeki etkisinin araştırıldığı tez, nitel yöntemle yapılmış ve 14-18 yaşta 30 liseli gençle görüşülmüştür. Araştırma sonucunda, dinin inanç, ibadet ve sosyal hayat boyutlarıyla gencin sosyalleşmesinde etkin bir rol oynadığı ortaya çıkmıştır. Gençlerin din algısı, inanç esasları, ibadet, ahlak, dini bilgi, ailenin dindarlığı gibi başlıklar üzerinden sorgulanmıştır.

18. Kübra Elçi, *Çokkültürlü Seküler Toplumda Türk Genç Yetişkin Kadınların Dini Sosyalleşmeleri (Amsterdam Örneği)*, İstanbul Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Yrd. Doç. Dr. Birsan Banu Okutan, 2016.

Tez, Hollanda'nın Amsterdam şehri gibi çok kültürlü seküler bir toplumda yaşayan 20-35 yaşlarındaki genç yetişkin kadınların dini sosyalleşmesi ve bunda etkili olan unsurlar üzerinedir. Araştırmada nitel yöntem kullanılmış ve 20-35 yaş arası 25 Müslüman-Türk genç yetişkinle derinlemesine mülakat yapılmıştır. Araştırma neticesinde, ikincil sosyalleşme evresinde olan genç yetişkin kadınların aile ve yakın çevreleri dışında, çeşitli STK'lar, farklı kurumlar ve iş yerlerinin sosyal

çevreleri olarak dini sosyalleşmelerine etki ettiği; okullarından ve okul dışı yerlerden aldıkları din eğitiminin dini sosyalleşmelerinde etkili olduğu; hem başka Müslümanlarla hem de başka dine mensup olanlarla yaşadıkları için bu çok kültürlü yapının da dini sosyalleşmelerini etkilediği ortaya çıkmıştır.

19. Ebru Eler Çay, *Lise Gençliğinde Dini Sosyalleşme; Batman İl Merkezi Örneği*, Hitit Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Doç. Dr. Yakup Coştu, 2019.

Gençlerin dini sosyalleşme süreçlerinde, demografik ve sosyokültürel unsurların etki düzeyi Batman il merkezi örneğinde araştırılmıştır. Dini yönelim, cinsiyet, yaş, okul türü, dindarlık algısı, sınıf seviyesi ve toplumsal tabaka gibi demografik değişkenlerle araştırılmıştır. Dini sosyalleşme süreci ise, aile, eğitim kurumları, sosyal çevre ve kitle iletişim araçları üzerinden araştırılmıştır. Nicel yöntem kullanılmış, 731 öğrenciye anket uygulanmıştır. Gençlerin dini sosyalleşmelerinde demografik özelliklerin etkili olmadığı tespit edilmiştir. Gençlerin dini sosyalleşme sürecinde ailede, annenin; okulda din öğretmeninin; sosyal çevrede, komşu, din görevlisi ve çevrelerindeki dindar kişilerin etkili olduğu görülmüştür. Kitle iletişim araçları arasında TV ve internetin daha etkili olduğu ve dini grup, tarikat, cemaat ve resmi kurumların da dini sosyalleşmede tesirli olduğu ortaya çıkmıştır. Tezde, Yakup Coştu'nun hazırladığı "dini yönelim ölçeği" kullanılmıştır.

1.1.4. Sekülerleşme

Sekülerleşme, son dönem din sosyolojisi çalışmalarında hem teorik hem de uygulamalı olarak çokça çalışılan bir konu haline gelmiştir. Aşağıdaki tezler, sekülerleşme olgusunu farklı gençlik grupları üzerinden okumaya yöneliktir:

20. Turdugul Okonbaeva, *Kırgızistan Üniversite Gençliğinde Din Ve Sekülerleşme: Oş Devlet Üniversitesi Ve Kırgız Milli Üniversitesi Örnekleri*, Marmara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı / Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Doç. Dr. Halil Aydınalp, 2018.

Tezde din ve sekülerleşme Kırgızistan üniversite gençliği üzerinden anlaşılmasına çalışılmıştır. Nicel yöntemle, 600 kişiye anket uygulanmıştır. İnanç oranı yüksek, ibadet oranı düşük Kırgız üniversite gençliğinde, davranışlara yön veren temel etkenler, geleneksel kültür, dini normlar ve rasyonel tercihlerdir. Şehirleşme ve rasyonelleşmeyle birlikte sekülerleşme sürecinin de işlediği; üniversite gençliğinin modern hayattan etkilendiği ve dinin daha ziyade bir kültür varlığı olarak geleneksel hafızadaki yerini korumaya devam ettiği görülmüştür. Gençlerde dini ve seküler eğilimler iç içedir ve karşılıklı bir etkileşim söz konusudur.

21. Seher Şen, *Din Ve Sekülerleşme: Lise Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma (Kocaeli İli İzmit İlçesi Örneği)*, Marmara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Felsefe Ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı / Din Sosyolojisi

Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Dr. Öğr. Üy. Hafize Şule Albayrak, 2019.

Tezde, lise öğrencilerinin, din ve sekülerleşmeye dair düşünce ve temayülleri ortaya konmuştur. Kocaeli İzmit İlçesinde ikamet eden 20 lise öğrencisiyle derinlemesine mülakat yapılmıştır. Varılan sonuçlar şunlardır: Lise gençliği, sekülerleşmeye imkan tanımayan bir inanca sahiptir. Ancak sosyal hayatlarında dinin etkisini aynı kuvvette görmek mümkün değildir. İbadetlerini yerine getirme oranları da düşüktür. Dinin hayata anlam katma fonksiyonu bu kesim gençliğinde görünür değildir. Lise gençliğinde dini ve seküler semboller bir arada bulunmakta ancak seküler yaşantı eğilimi ağır basmaktadır.

1.1.5. Kimlik Oluşumu

Gençlik, kişisel özelliklere, sosyokültürel çevrelerden gelen eklemelerle kimliğin oluştuğu/inşa edildiği bir dönemdir. Bu temayla ilgili tezlerde, genellikle “dinin kimlik oluşumuna etkisi” üzerinde durulmaktadır.

22. İbrahim Daşkiran, *Gençliğin Kimlik Oluşumunda Din, Aile Ve Medyanın Etkisi: Kahramanmaraş Lise Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı / Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Doç. Dr. M. Ali Kirman, 2009.

Tezde, lise gençliğinin kimlik oluşumunda din, aile ve medyanın etkileri araştırılmıştır. 350 kişiye anket uygulanmış ve şu sonuçlara varılmıştır: Gençler dinin inanç ve tecrübe boyutunda dine bağlıdırlar ancak bu bağlılık ibadet boyutunda pek görülmemekte ve sosyal hayatlarında da seküler bir tavır takınmaktadırlar. Ailenin gençlerin kimlik oluşumuna etkisi, medya ve popüler kültür etkisine oranla daha azdır. Gençler, medya ve popüler kültür tesirleriyle alternatif kimliklerle karşılaşmakta, bu farklı ve yeni kimlikler bazen yabancılaşmalarına bazen de kimlik erozyonuna uğramalarına sebep olabilmektedir. Aile ve din kimlikte istikrarı sağlarken medya ve popüler kültür yenilik ve değişimin itici gücü olarak görülmektedir.

23. Ahmet Aslan, *Ortaöğretim Gençliğinin Kimlik Oluşumunda Aile, Din Ve Medyanın Etkileri (Çarşamba Örneği)*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Doç. Dr. Osman Eyüboğlu, 2014.

Tezde, orta öğretim gençliğinin kimlik oluşumunda aile, din ve medyanın etki biçimi ve düzeyleri ayrı ayrı ortaya konulmuştur. Nicel yöntem kullanılmış ve 312 lise öğrencisine anket uygulanmıştır. Gençlerde, dindarlığın inanç, duygu ve tecrübe boyutları, ibadet ve ahlak boyutuna göre daha yüksektir. Kimlik oluşumunda hala etkisini sürdüren din ve aile geleneksel değerlere bağlılığı ve bunları muhafazası ile istikrarın temsilcisi durumundayken, medya daha çok popüler ve moda değerlere

vurgusu ile yenilik ve değişimi sembolize etmektedir. Tezde, din algısı, teorik, pratik, sosyolojik ve ahlak boyutlarıyla sorgulanmıştır.

1.1.6. Tüketim

Tüketim ve din ilişkisi Din Sosyolojisinin ilgi alanına giren popüler konulardan olmuştur. Aşağıdaki tezler konunun gençlik bağlamında da ele alındığını gösteren çalışmalardır.

24. Sümeyye Esra Tepetam, *Lise Gençliğinin Dini Tutum Ve Davranışlarıyla Tüketim Alışkanlıkları Arasındaki İlişki*, Marmara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Felsefe Ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı / Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Fatma Odabaşı, 2018.

Araştırmada, dini tutum ve davranışlarla tüketim arasındaki ilişki lise gençliği üzerinden analiz edilmiştir. Nicel yöntem kullanılmış ve İstanbul'un Eyüp İlçesindeki değişik liselerde okuyan 282 öğrenciyle anket yapılmıştır. Şu hususlar tespit edilmiştir: Kapitalist ekonomik sistem ve modern/postmodern dönemin oluşturmaya çalıştığı yaşam biçimi, küreselleşme ve sosyal değişme gençlerin tüketim algı ve davranışlarını da etkilemekte ve ihtiyaç, israf ve lüks anlayışları da bu paralelde oluşmaktadır. Genel anlamda inancı yüksek olan ve daha dindar ailelerden gelen gençler tüketim konusunda daha hassastırlar ve dini referansları kabul etmektedirler. Bununla beraber dinin tüketim konusundaki ilkelerini eyleme geçirme noktasında çok başarılı değillerdir. Tüketim din ilişkisi, araştırmacının geliştirdiği bir ölçekle, tüketim-dindarlık, şükür, reklamların etkisi ve israf boyutlarıyla sorgulanmıştır.

25. Ayten Tunç, *Tüketim, Din Ve İsraf; Genç Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri Üzerine Bir Değerlendirme (Bingöl Örneği)*, İnönü Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı / Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Ahmet Faruk Sinanoğlu, 2019.

Tez, Bingöl'de görev yapan genç Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi öğretmenlerinin tüketim algıları, israf ve lüks konularındaki düşüncelerinin neler olduğu ve bu konulardaki dini metinlerin tüketim davranışlarını nasıl etkilediği, engelleyici bir rolünün bulunup bulunmadığı etrafında şekillenmiştir. Araştırmada nitel yöntem kullanılmış ve 27 kişiyle mülakat yapılmıştır. Şu sonuçlar elde edilmiştir: DKAB dersi öğretmenleri, dinin tüketim konusundaki emirlerine inanmalarına ve konuyla ilgili bilgi sahibi olmalarına rağmen yine de bazen bireysel istek ve arzularını engelleyemeyip israf yapabilmektedirler. Din, bu kişilerin hayatlarını düzenleyen önemli bir unsur olarak varlığını devam ettirmekle beraber, tüketim gibi bazı alanlarda kontrolü sağlamada yeteri kadar etkili olamamaktadır.

2.1.7. Kuşaklar

Kuşak olgusu, sosyokültürel yapıdaki değişimi doğru okumamıza yardımcı olan önemli metodolojik araçlardandır.²¹ Bu sebeple son dönemlerde din sosyolojisi araştırmalarında da kullanılmaya başlanmıştır. Aşağıdaki çalışmalar bu olgunun gençlik-din ilişkisinde kullanıldığını gösteren örneklerdendir:

26. Habib Celeleddin Kartal, *Kuşak Çatışması Ve Din İlişkisi "Y Kuşağı Örneği"* Atatürk Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Doç. Dr. Özcan Güngör, 2016.

Tezde, kuşak çatışması ve din ilişkisi, Y kuşağından hareketle, gezi eylemleri örneği üzerinden okumalar yaparak sunulmuştur. Nitel yöntem kullanılarak, Çanakkale ve İzmir'den Gezi Parkı Eylemlerine katılmış 23 gençle görüşülmüştür. Şu sonuçlara varılmıştır: Y kuşağı ve sonrakilerin dini inanç noktasında daha özgür olacağı bunun da sonraki kuşaklarda inanç çeşitliliğine sebep olabileceği söylenebilir. Kuşak çatışmalarının ve gençlerin radikal ve din dışı yönelimlerinin önüne geçmek, aileden başlayarak doğru tercih yapmalarına yardımcı ve fakat baskıcı olmayan bir din eğitiminin verilmesiyle mümkündür. Aile, değerler ve okul eğitimi gençlerin din alanı içinde yer almalarını sağlayacak bilinç adacıklarının oluşmasında en önemli aktörlerdir.

27. Nida Aydın, *Z Kuşağı Ve Din*, Marmara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı / Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Fatma Odabaşı, 2020.

Tezde 14-20 yaşlarındaki Z kuşağı gençlerinin din algısı ve bunu etkileyen temel unsurlar araştırılmıştır. Nitel yöntem kullanılmış ve 22 gençle mülakat yapılmıştır. Elde edilen sonuçları şunlardır: Z Kuşağı gençlerinin din algılarını etkilemesi bakımından aile birinci sırada yer almaktadır. Okul ve arkadaş çevresi etkinliğini devam ettiren öğelerdendir. Özellikle dini bilgi edinme sürecinde sosyal mecraların etkisi, tahmin edilenin aksine daha geride plandadır ve gençler tarafından güvenilir alanlar olarak kabul edilmemiştir. Gençlerin, dinin cinsel tercihler gibi kesin hüküm koyduğu bazı konularda, özgürlükçü/liberal düşüncelerin etkisinde kaldıkları ve konuyu dinin emirlerinden çok kişisel hak ve özgürlükler bağlamında değerlendirdikleri ortaya çıkmıştır.

2.1.8. Farklı Dini Yönelimler

Gençlik dönem itibarıyla, inanç konusunda tereddüt, şüphe, sorgulama ve arayışlar dönemidir. Eğitimcilerin tespitlerine göre, dini şüphe 12-14 yaşlarında

²¹ İbrahim Nacak, “Kuşak Sosyolojisi: Kavramsal ve Metodolojik Temeller”, *Sosyoloji Divanı* 7/13 (2019), 11.

başlar, 16-18' li yaşlarda zirveye çıkar ve 20'li yaşlarda sona erer.²² Bunun bir neticesi olarak zaman zaman mevcut dini kabuller dışında farklı yönelişler gözlenebilir. Bu tema altında, gençlerin ateist ya da deist yönelimleriyle ilgili tezler alınmıştır.

28. Muzaffer Telimen, *Alevi Gençliği Ve Ateizm: İstanbul Ve Tunceli Örneği*, Süleyman Demirel Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı / Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Yrd. Doç. Dr. A. Yılmaz Soyger, 2012.

Tezde, alevi gençlerin ateizme yakınlığı ve bunu oluşturan temel faktörler, İstanbul ve Tunceli'de öğrenim gören liseli gençler üzerinden ele alınmıştır. Nitel bir araştırmadır ve derinlemesine mülakat tekniği kullanılarak 45'i İstanbul'da, 30'u Tunceli'de yaşayan ve kendilerini tanrı tanımaz ateist olarak tanımlayan 75 kişi ile görüşülmüştür. Şu sonuçlara varılmıştır: Alevilerin İslamiyet'in ilk asrından beri farklı coğrafyalarda gördükleri baskılar, yaşadıkları dini ve toplumsal dışlanışlık, günümüze değin yaşanan sosyal değişim, göç, şehirleşme, bireyselleşme ve küreselleşme gibi olgular ve materyalizm ve pozitivizm etkileri, bu kesim gençliğinin daha çok sosyalist siyasi düşünce etkisinde şekillenmelerine ve zaman zaman da ateizme yönelmelerine sebep olmuştur. Tez, toplumumuzda ana dini yönelim olan Sünni çizginin dışındaki gençlerin farklı dini temayüllerini ele alması bakımından da ayrıca dikkat çekicidir.

29. Sacide Çalışkan, *Z Kuşağında Deizm Algısı Ve Deistliğe Yönelten Sosyolojik Faktörler*, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi / Lisansüstü Eğitim Enstitüsü / Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Alperen, 2021.

Tezde, Z kuşağı mensuplarının, son yıllarda özellikle gençler arasında yaygınlaşmaya başlayan deizm konusundaki algıları ve bunun arkasındaki toplumsal unsurlar araştırılmıştır. Nicel yöntem kullanılmış ve 701 gençle internet üzerinden anket yapılmıştır. Katılımcıların deizme yönelme oranları çok yüksek olmamakla beraber belli düzeyde deizm algılarının olduğu tespit edilmiştir. Bunun arkasındaki nedenler ise şu şekilde sıralanmıştır: İnançla ilgili şüpheleri, sosyal çevreleriyle yaşadıkları çatışmalar, gelenek ve modern arasında yaşadıkları gerilim, baskıcı din eğitimi, din-bilim çatışması, adalet ve güven sorunu, kötülük problemi, dinin temsilindeki problemler, rol-model eksikliği, din diliyle ilgili sorunlar. Araştırmacı, kendisinin geliştirdiği "Deizm Algısı Ölçeği"ni kullanmıştır.

²² Abdülkerim Bahadır, "Ergenlik Döneminde Dini Şüphe ve Tereddütler". *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*, DEM Yayınları, (İstanbul: DEM Yayınları, 2015), akt.Fatma Günaydın, "İmam Hatip Liselerinde İnanç Soru(n)ları" *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 329.

2.1.9. Köy Gençliği

Sosyal determinasyon ilkelerinden olan mekân/coğrafya, dini yaşantıyı da etkileyen unsurlardandır. Aşağıdaki tezde, gençlerin dini hayatı bir köy örneği üzerinden araştırılmıştır:

30. Uğur İşçi, *Köy Gençliği Ve Din -Küpeli Köyü (Özvatan-Kayseri) Örnek Olayı Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma-*, Erciyes Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Danışmanı: Prof. Dr. Ünver Günay, 1994.

Tezde, gençlik-din ilişkisi, Kayseri'nin Özvatan ilçesine bağlı Küpeli köyü üzerinden incelenmiştir. Nicel yöntemin kullanıldığı çalışmada köydeki gençlere anket uygulanmıştır. Tezde gençlerin inanç ve ibadetle ilgili tutum ve davranışlarına ilişkin sorulara ilaveten sosyal hayatlarında din; aile ve evlilik ilişkileri, yaşlılara bakış açıları, ahlaki davranışları ve siyasetle ilgili görüşleri gibi başlıklarla irtibatlı olarak ele alınmıştır. Varılan sonuçlar şöyle özetlenebilir: Gençlerin inanç noktasında problemlerinin olmadığı ancak beş vakit namaz gibi sık ve düzenli yapılması gereken ibadetleri yerine getiremedikleri anlaşılmıştır. Özellikle Almanya'ya göç olması, köyde sosyal değişmeyi hızlandırmıştır. Dini anlama ve yaşama hususunda, yaşlılarla aralarında ciddi farklılıklar bulunsa da din gençlerin hayatlarında önemli bir referans noktası olarak varlığını devam ettirmektedir.

2.1.10. Kadın-Erkek İlişkileri

Kadın-erkek münasebetleri, sosyal hayatta dinin etkisinin en iyi gözlemlenebileceği alanlardan biridir. Gençler bu konuda nasıl bir tavır sergiliyorlar ve bu tavırlarında dini kanaatleri nasıl bir rol oynuyor? Aşağıdaki araştırma bu temel sorulara cevap bulmak üzerinedir.

31. Mehmet Akif Gümüş, *Dini Kanaatler Açısından Üniversite Gençliğinde Kız-Erkek İlişkileri (Marmara Üniversitesi Örneği)*, Marmara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / İlahiyat Ana Bilim Dalı/Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Yrd. Doç. Dr. Kürşat Demirci, 2006.

Araştırmada, kız-erkek ilişkilerinde dini kanaatlerin etkili olup olmadığı üniversite gençleri üzerinden anlaşılmasına çalışılmıştır. Nicel yöntem kullanılarak 223 üniversite öğrencisine anket uygulanmış ve şu sonuçlara ulaşılmıştır: Gençlerin kadın-erkek ilişkilerine bakışlarında, dini algıları, yetişme tarzları ve içinde buldukları üniversite ortamı etkilidir. Bu etkilerle kız-erkek ilişkilerine yönelik kanaatleri, ya aşırı serbestlik/sınırlı serbestlik şeklinde ya da dini-millî ve kültürel mesajların çizdiği çerçevede şekillenmiştir.

2.1.11. Mahremiyet

En genel anlamıyla, “kişinin kendi başına kalabildiği, istediği gibi düşünüp davranabildiği ve başka kimselerle nasıl, ne zaman ve hangi şekilde irtibat kuracağını

kendisinin belirlediği bir alan olarak tanımlayabileceğimiz mahremiyet²³ modern dönemde hem bireysel hem de toplumsal anlamda değişmiş ve dönüşmüştür. Durumun gençler nezdinde nasıl dönüştüğü aşağıdaki tez üzerinden izlenebilir.

32. Nalan Çelikoğlu, *Türkiye'de Üniversite Gençliğinde Mahremiyetin Dönüşümü*, Marmara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / İlahiyat Ana Bilim Dalı / Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. M. Tayfun Amman, 2007.

Tezde, çeşitli faktörlere bağlı olarak ortaya çıkan mahremiyet algısındaki değişim, üniversite gençliği üzerinden analiz edilmeye çalışılmıştır. Araştırmada, nitel yöntem kullanılmış ve 37 kişiyle görüşülmüştür. Çalışmada mahremiyet kapsamına giren unsurlar, bazı uzuvlar, aile içi hayat, evle ilgili hemen hemen her şey, dini siyasi düşünceler, kadın erkek ilişkileri ve cinsellikle ilgili hususlar olarak belirtilmiştir. Araştırmada, kişiye ait özel alanın gittikçe daraldığı günümüzde, mahremiyetle ilgili görüşlerin de esnek hale geldiği; mahremiyetin sınırlarını daha çok kültürün belirlediği ve dini inancı olmayan birinin de mahremiyet duygusuna sahip olabileceği ve mahremiyet algısının tümüyle değiştiğini söylemenin mümkün olmadığı gibi sonuçlar elde edilmiştir.

2.1.12. Toplumsal Cinsiyet

Biyolojik cinsiyetten farklı olarak toplumsal cinsiyet (gender), kadın ve erkeğe yüklenen toplumsal ve kültürel anlamlar, biçilen roller ve verilen sorumlulukları kapsar. Bir anlamda erkekler ve kadınlar arasındaki toplumsal ve kültürel farklarla ilgilidir.²⁴ Sosyoloji literatürüne girdiği 70'li yıllardan bu yana üzerine çokça çalışılan bu konu, dinle ilişkisi açısından da incelenmeye devam etmektedir. Kavram gençlikle ilgili çalışmalarda da ele alınmıştır:

33. Harun Tunç, *Toplumsal Değişim Sürecinde Din Ve Toplumsal Cinsiyet -Lise Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma-*, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Felsefe Ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışman: Prof. Dr. Mehmet Ali Kirman, 2013.

Bu tezde, toplumsal değişim sürecinde, liseli gençlerin dini tutum ve davranışları, toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutum ve davranışları ve unisex yaşama yönelik tutum ve davranışları farklı değişkenlerle irtibatlı olarak ele alınmıştır. Araştırma niceldir ve 423 kişiye anket uygulanmıştır. Araştırma sonucunda, liseli gençlerin dini inanç, tutum ve davranışlarının, geleneksel cinsiyet rollerinin oluşmasında, benimsenmesinde ve sürdürülmesinde önemli bir rol oynadığı; gençlerin hayatlarında dine yer verme dereceleri fazlaştıkça, geleneksel

²³ Mehmet Yüksel, "Mahremiyet Hakkı ve Sosyo-Tarihsel Gelişimi", *Ankara Üniversitesi İletişim Dergisi*, 58/1 (2003), 182-213, 182. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/36195>

²⁴ Anthony Giddens, *Sosyoloji*, haz. Cemal Güzel, (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2013), 505.

toplumsal cinsiyet rollerini daha çok benimsedikleri, dini eğilimleri azaldıkça ise bu tür kalıplara karşı çıktıkları tespit edilmiştir.

2.1.13. İdeal Gençlik Tasavvuru

Her toplum kendi değerleri ve normları üzerinden ideal bir gençlik tasavvuru sunar. Aşağıdaki çalışma, bu tasavvuru, son dönem Türk düşünce tarihinin önemli isimlerinden olan Nurettin Topçu üzerinden sunmaktadır.

34. *Emine Yiğit Aras, Son Dönem Düşünürlerin Gençlik Tasavvuru, Marmara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / İlahiyat Anabilim Dalı / Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Yrd.Doç.Dr. Fatma Odabaşı, 2014.*

Tezde, “gençliğin üstün rol- modellere ihtiyacı vardır” ana hipotezinden hareket ederek Topçu’nun ideal gençlik için rol-model olarak sunduğu “millet mistikleri” ve bunların ortak özellikleri üzerinde durulmuştur. Bu tez, araştırmamızda yer alan iki teorik çalışmadan birincisidir ve dokümantasyon/belge tarama tekniği kullanılarak yapılmıştır.

2.1.14. Evlilik

Günümüz gençliğinin aile ve evliliğe bakışı, bu bakışı yönlendiren temel unsurlar önceki kuşaklardan farklılaşmıştır. Aşağıdaki çalışma bu başlıkla ilgili tek çalışma olarak konuyla ilgili önemli ipuçları sunmaktadır.

35. *Vildan Dindar, Gençlerde Evlilik Yaşının Uzaması Üzerine Din Sosyolojisi Açısından Bir Araştırma, Marmara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı / Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Dr. Öğr. Üy. Fatma Odabaşı, 2019.*

Tezde, gençlerde evlilik yaşının uzamasının ardındaki sosyokültürel ve dini unsurların neler olduğu araştırılmıştır. Nitel yöntemin kullanıldığı araştırmada, dindar-kentli-eğitilmiş 15 kişiyle görüşmeler yapılmış ve şu tespitlere varılmıştır: Aile ve evlenme konusundaki temel motivasyon kaynağı din değildir. Bu konudaki davranışlarda, dünyevi zevk ve beklentiler daha belirleyicidir. Evlilik yaşını geciktirici unsurlar, şehirleşme, eğitim seviyesindeki yükselme, bireyselleşme, özgürlük fikri, kadının iş hayatına katılımı ve dengini bulamamadır.

2.1.15. Hedonizm

Haz, özellikle günümüz gençliğini tanımlarken kullanılan başat kavramlardan biri haline gelmiştir. Gençler fiziksel zevkler peşinde mi koşuyor, hedonist eğilimleri nelerdir ve bunlar dini tutumlarıyla nasıl bir etkileşim içindedir? Aşağıdaki çalışma bu ve benzeri birçok soruya cevap arayan, konuyla ilgili nadir çalışmalardandır.

36. *Fatma Nur Şengül, Gençlerde Dini Tutum Ve Hedonizm, Marmara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Halil Aydınalp, 2021.*

Tezde, Üniversite gençliğinde dini tutum ve hedonizm ilişkisi Z Kuşağı üzerinden ele alınmıştır. Nicel yöntemle, 1001 kişiye anket uygulanmıştır. Hedonizmde, araştırmacının geliştirdiği bir ölçek; dini tutumda ise “Ok-Dini Tutum Ölçeği” kullanılmıştır. Araştırma sonucunda, gençlerin hedonizm eğiliminde oldukları ancak bu eğilimin kuvvetli olmadığı; gençlerin hedonizm eğilimleriyle dini tutumlarının birbirini aşındıran sınırlarda bir arada olduğu tespit edilmiştir.

2.1.16. Dini Bireyselleşme

Modernleşmenin önemli unsurlarından biri olan bireyselleşme²⁵ dinle ilişkisi açısından da ele alınan bir kavramdır. Aşağıdaki çalışma, bireyselleşmenin, dini anlamadaki ve yaşamadaki etkisini farklı kesimler üzerinden ele alan çeşitli çalışmalardan biridir.

37. Sıddık Ağçoban, *Üniversite Gençliğinde Dini Bireyselleşme*, İstanbul Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, Danışman: Doç.Dr. İsmail Demirezen, 2020.

Çalışma, İslam dünyasında dini anlamda bireyselleşmenin tamamen kendi iç dinamiklerine göre ve kendine özgü bir nitelikte olduğu ve bunun frekansının en azından günümüz için düşük olduğu iddiasıyla şekillenmiş ve bu durum üniversite öğrencileri üzerinden anlaşılmaya çalışılmıştır. Nicel yöntem kullanılarak, İlahiyat ve Fen-Edebiyat Fakültelerinde okuyan öğrencilere anket uygulanmış ve bulgular mukayeseli bir biçimde sunulmuştur. Şu sonuçlara varılmıştır: İlahiyat Fakültelerinde formel din eğitimi alan gençler, dini anlamada ne tamamen geleneksel ve kolektivist ne de tamamen bireyseldirler. Aldıkları din eğitimine rağmen dini anlamada tamamen bağımsız hareket etmemekte ve “aracılı” anlama eğilimindedirler. Formel din eğitimi almayanlar, postmodern nitelikte bir bireysellik sergilerler ve dini daha kişisel ve subjektif bir olgu olarak algırlar. Akli kaynaklara eğilimli olmakla beraber, tamamen modernist değillerdir. Postmodern bir bireysellik sergilerler.

2.1.17. Zihniyet

Sosyologların, değerler sisteminin oluşturduğu “düşünüş, duyuş, davranış tarzı”, “dünya görüşü” olarak tanımladıkları zihniyet,²⁶ kişinin insana, tabiata, eşyaya ve olaylara bakışını şekillendiren temel unsurlardandır. Zihniyetin oluşumunda etkili olan birçok unsur vardır ve din de bunlar arasındadır. Gençlerin zihniyetlerinin oluşumunda din ne kadar etkilidir? Din Sosyolojisi gençlik çalışmalarında bu konuya da yer verilmiştir.

38. Köksal Pekdemir, *Din Ve Zihniyet: Gençlik Üzerine Bir Araştırma*, İstanbul Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim

²⁵ Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi*, (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2020), 238.

²⁶ Ünver Günay, “İktisadi Ahlak ve Din”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1986), 113.

Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi Danışman: Yrd. Doç. Dr. Birsen Banu Okutan, 2018.

Tezde kendisini dindar olarak tanımlayan gençlerin zihniyet dünyasında dinin nasıl konumlandığı, din-disiplin, din-ibadet, din-tüketim ve din-medya üzerinden anlaşılmaya çalışılmıştır. Nitel yöntem kullanılarak 20 gençle mülakat yapılmıştır. Araştırmanın sonuçları şöyle özetlenebilir: Din, ibadet ve aidiyet gibi belli noktalarda gençlerin davranışlarını üst seviyede etkilerken, pratik hayatta bu etki azalmakta ve din gencin kimliğinde, kendi bilinçli tercihinden/sahiplenmesinden çok aile ve çevrenin tesiriyle edinilmiş bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.1.18. Girişimcilik

Sosyoloji girişimciliğin ortaya çıkışında etkili olan toplumsal, ekonomik, kültürel ve dini koşulları inceler. Sosyologlar, girişimciyi “*yerleşik prosedürlere ve hedeflere daha sık uyum sağlayan geleneksel işletme sahibi, kapitalist veya profesyonel yöneticiye karşıt olarak, iş alanında yaratıcı yenilikler yapan kişi şeklinde tanımlarlar*”²⁷ Gençlik dönemi, kişinin yaratıcılığa ve yeniliklere daha istekli ve kabiliyetli olduğu bir dönemdir. Aşağıdaki çalışma gençlik-girişimcilik ve din ilişkisini inceleyen nadir çalışmalardandır.

39. Abdurrahim Alanoğlu, *Genç Çiftçilerde Girişimcilik Ve Din: Yaş Ve Cinsiyet Değişkenleri Bağlamında Sosyolojik Bir Araştırma*, Çukurova Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Felsefe ve Din Bilimleri, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Mehmet Ali Kirman, 2019.

Girişimciliğe yönlendirilen genç çiftçilerin dini tutum ve davranışları, yaş ve cinsiyet bağımsız değişkeni üzerinden araştırılmıştır. Nicel yöntem kullanılan araştırmada, 150 kişiye anket uygulanmıştır. Şu tespitler yapılmıştır: Yeni bir kategori olan ve sayıları her geçen gün artan girişimci gençler, geleneksel değerlerin hakim olduğu tarım toplumunda yaşamalarına rağmen, dini yaşantılarında sekülerleşme eğilimli bir değişim görülmektedir. Bu değişim hem inanç ve ibadet alanıyla hem de tarımsal faaliyetlerde dini davranışların (başlarken besmele çekmek, dua etmek, sadaka vermek, türbe ziyaretinde bulunmak) yerinin/etkisinin azalmasıyla ilgilidir. Kadın girişimcilerin geleneksel değerlere daha bağlı oldukları görülmüştür.

2.1.19. Müzik Tutumları

Müzik bireysel bir ifade aracı olmasının yanında sosyal bir olgudur ve toplumsal, ekonomik, politik, kültürel ve dini işlevleri vardır. Müzik Sosyolojisi, müziğin ortaya çıktığı toplumsal koşulları ve diğer sosyal kurumlarla olan ilişkisini ele alır. Aşağıdaki çalışma Müzik Sosyolojisi- Din Sosyolojisi ve Gençlik Sosyolojisinin kesiştiği bir alanda yer alır.

²⁷ Gordon Marshal, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akinhay - Derya Kömürcü, (Ankara : Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), 271.

40. Şeyma Arslan, *Yüksek Dini Öğrenim Gören Gençlerin Müziğe Yönelik Tutumlarını Etkileyen Sosyo-Kültürel Ve Dini Faktörler*, Bursa Uludağ Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı / Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Vejdi Bilgin, 2019.

Tezde, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin müzikle ilgili tutum ve davranışlarını etkileyen sosyokültürel ve dini faktörler incelenmiştir. Nicel yöntem kullanılmış ve Bursa, Ankara, Kayseri ve Diyarbakır'daki İlahiyat Fakültelerinin 1. ve 4. Sınıflarında okuyan 596 kişiye anket uygulanmıştır. Sonuçları şu şekilde özetleyebiliriz: İlahiyatçı gençler müzikle helallik-haramlık-tartışmasının ötesinde dinleyici ve uygulayıcı olarak ilgilenmektedirler. Tür olarak en çok Türkçe popu tercih etmekte ve dinledikleri sanatçıların dini hassasiyete sahip olup olmamalarıyla ilgilenmemektedirler. Müziğin maneviyata tesiriyle ilgili, yaş grubuna göre farklılaşan tutumlara sahiptirler. Genel olarak ilahiyat öğrencilerinin müzikle ilgili tutum ve davranışlarının olumlu olduğu tespit edilmiştir.,

2.1.20. Modern Cihat

İslam literatüründe önemli bir yeri olan "cihat" kavramı, modern dönemde de etkinliğini devam ettirmektedir. Aşağıdaki çalışma, araştırma kapsamımızda uygulamalı olmayan ikinci çalışmadır ve "klasik cihat anlayışındaki değişimi", "modern cihat" kavramsallaştırmasıyla sunmaktadır:

41. Nida Nur Bayram, *Modern Cihat: Cihat Bölgelerine Giden Türk Gençler Üzerinde Biyografik Bir Araştırma*, Marmara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı / Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Halil Aydınalp, 2019.

Tezde, İslam'da cihat anlayışı, klasik cihat anlayışının modern dönemdeki dönüşümü ele alınmış ve 1980 sonrasında cihat hareketlerine katılan Türk gençlerine ait biyografiler üzerinden analizler yapılmıştır. Elde edilen sonuçların başlıcaları şunlardır: Fiili işgal altında olan ve iç savaş bulunan İslam bölgeleri, modernlik karşılığında rağmen, modern diyebileceğimiz sivil nitelikli bir cihat hareketini tetikler durumdadır. Bunun nedenleri şunlardır: Fiili yabancı işgali, mevcut otoritenin bu işgali önleyememesi ve onların destekçileri olarak görülmesi, buraların savunulmasının dini bir zaruret olarak kabulü, cihat ve şehitliği teşvik eden dini idealizm, iletişim araçları vasıtasıyla İslam dünyasındaki çatışmalardan ve bu bölgelerdeki örgütlenmeden daha çok haberdar olunması. Tüm bunlara farklı ferdi motivasyonlar da eklenince gençler bu bölgelerdeki cihada katılmışlardır.

SONUÇ

Bu çalışma, İlahiyat Fakültelerinin Din Sosyolojisi anabilim dallarında, gençlik ve din üzerine yapılan tezlerle ilgili bibliyografik bir değerlendirmedir. Tespit edilen kırk bir tez nicel ve nitel açıdan analiz edilmiştir. Nicel değerlendirmede tezlerin türlerine, yıllarına, üniversitelerine, yöntemlerine, temalarına ve alt gruplarına göre

dağılımını gösteren istatistiki bilgiler verilmiştir. Nitel değerlendirmede ise yirmi tema belirlenmiş ve ilgili tezler, konu, yöntem ve varılan sonuçlar dikkate alınarak özetlenmiştir. Bu değerlendirmeler ışığında şu tespitlere varılmıştır:

Din Sosyolojisi alanında, 1990’lı yıllardan itibaren gençlik – din konusuna yöneliş başlamış ve özellikle 2000’li yıllardan itibaren gözle görülür bir artış olmuştur. İlk dönem Din Sosyolojisi çalışmaları, yabancı literatürdeki kavramsal ve teorik çerçeveyi aktarıcı özellikteyken gençlik-din konulu tezler, doğrudan Türkiye gençliği ve buradaki meseleler üzerinden başlamıştır. Gençlerin din algısı, dini inanç tutum ve davranışlarına dair dini hayat çalışmaları öncelikli başlıklar olmuşsa da zamanla, Din Sosyolojisinde görülmeye başlayan konu çeşitliliği gençlik çalışmalarına da yansyarak gençlik din-ilişkisi, sosyalleşme, sekülerleşme, tüketim ve toplumsal cinsiyet gibi farklı olgularla ilişkilendirilerek araştırılmıştır. Tüm tezlerde, gençlik-din ilişkisi, çok boyutlu dindarlık yaklaşımıyla ve çeşitli sosyo-demografik değişkenlerle etkileşimi çerçevesinde ele alınmıştır. Tema çeşitliliğine rağmen bu gün üzerinde fazlaca konuşulan ve din algısı üzerinde etkili olan sosyal medya, siyaset ve gündelik yaşam gibi konuların çeşitli alt başlıklarıyla ilgililerini beklediğini söylememiz gerekir.

Çalışma esnasında, “üniversite gençliği, lise gençliği, yurt dışı gençliği, dezavantajlı gençlik, Y ve Z kuşağı, köy ve kasaba gençliği gibi bazı gençlik alt grupları ortaya çıkmıştır. Üzerinde en çok çalışılan kesim “okuyan gençlik” diye adlandırabileceğimiz üniversiteli ve liseli gençliktir. Genç nüfusun önemli bir kısmını oluşturan çalışan/işçi gençlik ve engelli gençlik gibi alt gruplar çalışılması gereken konular arasındadır. Ayrıca 15-25 (hatta30) yaşlarını kapsayan gençlik kesimi kendi arasında cinsiyet-egitim-ekonomik durum gibi kategorik ayrımlara tabi tutularak farklı çalışma başlıkları çıkartılabilir.

Tezlerin genelinde nicel metodolojik yaklaşım hâkim olmakla beraber son yıllarda daha ziyade nitel yaklaşımın benimsenmeye başladığı dikkat çekmektedir. Nicel yaklaşımın bir sonucu olarak derinlikli çözümlenmelere gidilemeden sadece genel manzaranın tasvir edilmesiyle yetinilmiştir. Bu eksiklik her iki yöntemin karma biçimde kullanılmasıyla giderilebilir.

Gençlik-din çalışmaları teorik alt yapı bakımından zayıf görünmektedir. Bunun temel nedeni, tezlerin büyük çoğunluğunun aktarıcı/yansıtıcı nitelikteki yüksek lisans çalışmalarından oluşması ve derinlikli kuramsal bağlantı ve analizleri içeren doktora çalışmalarının sayıca çok az kalmasıdır. Sosyal teorinin gençliği ele alış biçimiyle Din Sosyolojisi teorileri arasında irtibat noktaları kurularak gençlik-din ilişkisine dair kuramsal yaklaşımlar geliştirilebilir. Gençlik çalışmalarına ilgi duyan ve rehberlik eden danışman hocaların, öğrencilerini teorik çalışmalara yönlendirmesi bu eksikliğin giderilmesinde etkili olabilir. Konuya duyulan akademik alakanın artırılması da gençlik-din çalışmalarına ivme kazandırması açısından önem arz eder. Bazı fakültelerde konuyla ilgili seçmeli derslerin var olduğunu bilmekle beraber bunun yaygınlaştırılmasının faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Sosyolojinin amaçlarından biri de davranış örüntülerini/davranış kalıplarını tespit ederek “ideal tip”ler sunmaktır. Tezlerden hareketle net bir “gençlik dindarlığı tipolojisi” sunmak mümkün değildir ve bu tür bir genelleme doğru da değildir. Bununla birlikte gençlik dindarlığıyla ilgili şu noktaların altını çizmek mümkündür: İçinde buldukları dönem gereği dine akılcı, şüpheci ve bireysel yaklaşmaktadırlar. Bu tavır, sağlam bir inanca sahip olmalarını sağlayabildiği gibi ilgisizliklerine veya inançsızlıklarına da yol açabilmektedir. Temel iman esaslarına inanma noktasında çok problemleri bulunmamakla birlikte hem ibadetleri yerine getirmekte hem de sosyal hayatta dini referanslara göre hareket etmekte sıkıntı yaşamaktadırlar. Ne tamamen geleneksel ne de tamamen moderndirler. Dinle seküler olanın bir arada bulunduğu karmaşık, dinamik ve çok boyutlu bir dindarlığa sahiptirler. Altı çizilen hususların tamamı, ayrı başlıklar halinde ve ilahiyat içindeki farklı bilimlerle yapılacak interdisipliner/multidisipliner çalışmaları gerektiren konulardır.

Sonuç olarak yöntem ve içerik bakımından noksanlıkları bulunsa da Türkiye’de, başlangıç aşamasında olan bir “Gençlik Din Sosyolojisi”nden söz etmek mümkündür. Yukarıda zikredilen eksiklikler, yapılacak yeni çalışmalarla giderilebilir. Bu tür bibliyografik değerlendirmeler, güçlü ve zayıf yönleri ortaya koymak ve ilgililerine rehber bir metin sunmak açısından faydalı olup zaman zaman güncellenmesi gereken çalışmalardır.

KAYNAKÇA

- Akyüz Niyazi – Gürsoy, Şahin – Çapçioğlu, İhsan. “Sosyolojide Yönteme Giden Yollar Üzerine”, *Toplum Bilimleri Dergisi*. 1/3 (2006-2009), 79-95.
- Akyüz, İsmail. “Türkiye’de Gençlik, Din Ve Değerler Konusunda Yapılan Ampirik Araştırmaların Yöntem Ve İçerik Analizi”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVII/30 (2014), 1-20.
- Bahadır, Abdülkerim. “Ergenlik Döneminde Dini Şüphe ve Tereddütler”. *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*. İstanbul: DEM Yayınları, 2015.
- Bayhan, Vehbi. “Türkiye’de Gençlik Sosyolojisi Çalışmaları”, *Sosyoloji Konferansları* 52 (2015), 355-390.
- Çapçioğlu, İhsan. “Türkiye’de Din Sosyolojisi: Tarihsel Arkaplan ve Yeni Gelişmeler”. *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 2/1 (2009), 219-233.
- DEM, *Gençlik ve Din, Değer, Ahlak Konulu Eserler Bibliyografyası (1910-2017) Türkiye Gençlik Bibliyografyası Serisi-1*. İstanbul: Çınar Matbaacılık, 2019.
- Giddens, Anthony. *Sosyoloji*, haz. Cemal Güzel. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2013.
- Günay, Ünver. "İktisadi Ahlak ve Din". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1986), 109-128.
- Kurt, Abdurrahman. *Din Sosyolojisi* Bursa: Sentez Yayıncılık, 2020.

- Marshal, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay - Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Nacak, İbrahim. “Kuşak Sosyolojisi: Kavramsal ve Metodolojik Temeller”, *Sosyoloji Divanı*. 7/13 (2019), 9-29.
- Necipoğlu, D – Bebiş – Seviğ E. Ümit. H. “Dezavantajlı Gruplar (Göçmen, Mülteci, Sığınmacı, Gey, Lezbiyen, Mahkumlar...) Ve Kültürel Yaklaşım”. *Kültürlerarası Hemşirelik*. ed. G. Tanrıverdi. 68-75. Ankara: Türkiye Klinikleri, 2019.
- TÜİK, “İstatistiklerle Gençlik 2020”. Erişim 07.10.2021. <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Istatistiklerle-Genclik-2020-37242>
- Yaman, Miraç. “Türkiye’de Gençlik Sosyolojisi Çalışmalarına Dair Bibliyografik Bir Değerlendirme”. *Alternatif Politika* 5/2 (2013), 114-138.
- Yüksel, Mehmet. “Mahremiyet Hakkı ve Sosyo-Tarihsel Gelişimi”. *Ankara Üniversitesi İletişim Dergisi*. 58/1 (2003), 182-213. Erişim 10.10.2021. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/36195>



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty
Güz/Autumn, 2021, 8 (2), 1217-1237

ALEVÎ YAZILI METİNLERİNDE ALLAH TASAVVURU
The Conception of God in the Alevî Written Texts

Reyhan ERDOĞDU BAŞARAN

Dr. Öğretim Görevlisi, Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Iğdır, Türkiye / e-mail: reyhanerdogdu@gmail.com / Orcid No: orcid.org/0000-0002-0046-2761

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 10/11/2021
Kabul Tarihi / Accepted: 20/12/2021
Yayın Tarihi / Published: 30/12/2021
Cilt / Volume: 8
Sayı / Issue: 2
Sayfa/ Pages: 1217-1237

Atıf / Cite as: Erdoğan Başaran, Reyhan. "Alevî Yazılı Metinlerinde Allah Tasavvuru" [The Conception of God in the Alevî Written Texts]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/2 (2021), 1217-1237.

Doi No: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.1021591>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Authors declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (2) 2021: 1217-1237

ALEVÎ YAZILI METİNLERİNDE ALLAH TASAVVURU*

Reyhan ERDOĞDU BAŞARAN**

Öz

Allah'ın varlığı, birliği, eşi ve benzerinin olmadığı inancını ifade eden tevhîd ilkesi Kur'an'ın en temel öğretisidir. İslam geleneğinin şekillenmesinde en asli rolü olan tevhîd ilminin Alevî yazılı kaynaklarında merkezi bir konumda olduğu görülmektedir. Ancak tevhîd inancı geleneksel İslam telakkisinden farklı olarak Alevî inanisinde Hakk-Muhammed-Alî anlayışı çerçevesinde irdelenmektedir. Bu inanışa uygun olarak Alevîlik daha ziyade Hakk-Muhammed-Alî yolu olarak tanımlanmaktadır. Kelime-i şehadetin İslam âleminde makbul görmüş şekli Alevîlikte "La İlähe illallah, Muhammeden Resulullah, Aliyyun Veliyullah" şeklinde ifade bulmuştur. Bu ifadeye göre Allah ulûhiyeti, Muhammed nübüvveti ve Alî velayeti temsil etmektedir. Her ne kadar tevhîd ilkesi Allah'a has kılınmış ve aşkın Tanrı fikri Alevîlikte hâkim bir kanaat olarak yer edinmiş olsa da Hz. Alî'nin ulûhiyeti olarak yorumlanabilecek bazı ifadeler Alevîlikte tevhîd ilkesinin mahiyetini, sınırlarını ve Hz. Muhammed ve Hz. Alî ile olan bağlantısını incelemeyi elzem kılmaktadır. Alevî ozanları tarafından yazılan deyiş ve nefeslerde Alî'nin ulûhiyeti gibi anlaşılabilir pek çok ifade mevcuttur. Bu eserler doğrultusunda Hz. Alî'nin Alevî geleneği içindeki rolünü, misyonunu ve önemini ele alan birçok çalışma yapılmıştır. Alevî geleneğinin en muteber kaynağı kabul edilen *Buyruklar*'da da "Hazret-i Şah-ı Velayet Âdem'i yarattı" gibi Hz. Alî'ye İlahlık nispet edildiği şeklinde bir algının oluşmasına sebebiyet verebilecek ifadeler mevcuttur. Alevî âdâb ve erkân kitabı olan *Buyruklar*'da ayrıca Hz. Muhammed'in kutsal ile olan bağlantısını farklı bir boyutta ele alan ifadeler yer almaktadır. Bu çalışmanın temel gayesi Alevî klasik metinlerden olan *Buyruklar*'da Tanrı tasavvurunun nasıl ele alındığını ortaya koymaktır. Bu doğrultuda tevhîd ilkesinin özü ile örtüşmeyen, Hz. Alî'ye ulûhiyet sıfatının atfedildiği şeklinde yorumlanabilecek ifadeler irdelenecektir. Bu sorular çalışmamıza yön verici niteliktedir: Alevî yazılı literatüründe merkezi konumda olan *Buyruklar*'da Allah inancı nasıl ele alınmıştır? Literatüre "Üçler" olarak da geçen Hakk-Muhammed-Alî anlayışı tevhîd ilkesi ile örtüşmekte midir ve nasıl? Hz. Alî'ye ulûhiyet nispet eden pasajları nasıl değerlendirmek gerekir? Hz. Muhammed tasavvurunun Tanrı ile olan bağlantısı nasıl ele alınmıştır?

Anahtar Kelimeler: Mezhepler Tarihi, Kızılbaş-Alevîlik, Tevhîd, Hakk-Muhammed-Alî, Hulûl

* Makalenin *Etik Kurul İzni* gerektirmediğine, yazar/lar arasında çıkar çatışması bulunmadığına ve makalenin hazırlanmasında herhangi bir kurumdan maddi destek alınmadığına dair yazarın yazılı beyanı bulunmaktadır.

** Dr. Öğretim Görevlisi, Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Iğdır, Türkiye / e-mail: reyhanerdogdu@gmail.com Orcid No: orcid.org/0000-0002-0046-2761

The Conception of God in the Alevi Written Texts

Abstract

The principle of *tawhid*, which expresses the oneness of God according to which there is no God but He, is accepted as the most basic principle of Alevi written sources. Unlike the Sunni and Shi'ite Islamic traditions, the principle of *tawhid* is examined within the framework of the Hakk-Muhammad-Ali triad in the Alevi teaching. In addition to the fact that Alevism is expressed as the path of Hakk-Muhammad-Ali. In the Alevi written sources, the members of this triad are pointed out one after another without preamble. The accepted form of the *kalima-i shahadah* in the Islamic world has found expression in Alevism as "*La ilahe illallah, Muhammadan rasulullah, Aliyyun waliyullah*". According to this expression, Allah represents deity, Muhammad represents prophethood, and Ali represents *walayah*. Although the principle of *tawhid* is reserved for Allah and the idea of the transcendent God has taken its place as a dominant opinion in Alevism, some expressions that can be interpreted as Ali's divinity make it necessary to examine the nature and limits of the principle of *tawhid* in Alevism and its connection with Muhammad and Ali. Although we can see examples of Ali's divinity in the poems written by Alevi poets, some expressions written in the main Alevi texts such as "*Hazrat-i Shah-i Walayah created Adam*" indicate that divinity is attributed to Ali. The main purpose of this study is to reveal how the concept of God is handled in the Alevi classical texts, particularly the *Buyruks*. Although only the divinity of Ali was mentioned in the Alevi studies, the principle of *tawhid* will also be discussed in regard to the Prophet Muhammad. In this context, the following questions will be guiding our research: How is the belief in God handled in the Alevi written literature? Does the Hakk-Muhammad-Ali triad coincide with the principle of *tawhid* and how? How should we evaluate the passages that attribute divinity to Ali?

Keywords: The History of Islamic Sects, Kizilbash-Alevism, Tawhid, Hakk-Muhammad-Ali, Hulul

Structured Abstract: Alevism has taken the attention of the academic community especially since the 1980s. Dozens of national and international works have been written at academic and non-academic levels in almost every discipline of social sciences, from sociology to political science, from history to literature. Scholars who specialized in Islamic studies have recently paid special attention to Alevism. In Alevism, many works have been written about Ali, his divinity, *walayah*, bravery, and heroism. However, in the Alevi belief, the concept of God has not been subjected to a detailed theological examination with quantitative and qualitative data. It is observed that the subject of belief in Allah is the most basic principle of the *Buyruks*, the book of Alevi rules and conventions. This study is important in terms of addressing a subject that is so important in Alevi belief by referring to the *Buyruks*, which has a fundamental place in the Alevi written literature. In this paper, the following questions will be examined: How is the conception of God discussed in the *Buyruks*? Does the understanding of Hakk-Muhammad-Ali coincide with the principle of *tawhid* and, if so, how? What are the passages that attribute divinity to Ali and how should they be evaluated? How is the Prophet Muhammad's connection with God revealed? Are the statements that cause us to question the nature of the principle of *tawhid* in line with the doctrine of *hulul*? Is it possible to explain these teachings with the philosophy of "the oneness of being", which is blended in mystical thought? This study aims to deal with the concept of God in *Buyruks*. Belief in Allah in Alevism is generally considered within the framework of the acceptance of Hakk-Muhammad-Ali. In this expression, Allah represents the divinity, Muhammad represents prophethood, and Ali represents *walayah*. However, some expressions in Alevi written sources have been influential in the emergence of different views on the nature of the relationship between the concept of God and the Prophet Muhammad and Ali. In this direction, as indicated in the text, some researchers have evaluated this issue within the framework of the theory of *hulul*. According to this, an understanding is put forward that Allah, who is transcendent and

sublime, incarnated in Alî. There is also a different view that the acceptance of Hakk-Muhammad-Alî is an indicator of the understanding of manifestation in Sufism. Hakk-Muhammad-Alî has also been evaluated by some scholars within the framework of the idea of the *wahdat al-wujud*. There is a separate view that the conception of God in Alevism is similar to the pantheist doctrine. According to this thought, the use of *wahdat al-mawjud* rather than *wahdat al-wujud* is more appropriate. According to a different thought put forward on this subject, the understanding of Hakk-Muhammad-Alî was shaped by the influence of the belief in the trinity in Christianity. This idea, which is not in demand today, is mostly expressed by western scholars. As we have analyzed in this study, although there are expressions in the *Buyruks* that can be perceived as the divinity of Alî and that attribute holiness to the Prophet Muhammad in a different dimension, when the *Buyruk* texts are considered as a whole, it will be seen that the conception of God is shaped in line with the principle of *tawhid*. In the *Buyruks*, it is stated that Allah is the one, nothing (neither Muhammad nor Alî) is his equal or like him, and it is *shirk* (polytheism) to associate partners with him. According to the *Buyruks*, Allah is the sole and absolute creator of the universe, Muhammad is the true Rasul, and the imamate of Alî and his sons is definitive. Apart from the examples mentioned above, it has been emphasized in the *Buyruks* that the Prophet Muhammad and Alî were created as a whole from the same light. There is an extreme respect for the Prophet Muhammad and Alî. However, by the nature of Allah, He is not considered to be identical with Muhammad and Alî. Apart from the examples mentioned in the *Buyruks*, it can be said that the divine and human beings are defined with clear expressions. Accordingly, Allah is the creator, Muhammad is the messenger of Allah and Alî is the *wali* of Allah.

Keywords: The History of Islamic Sects, Kizilbash-Alevism, Tawhid, Hakk-Muhammad-Alî, Hulul

GİRİŞ

Türkiye’de yaşayan Alevî geleneğe mensup bireylerin sayısını gösteren resmi bir veri olmamakla birlikte Alevî nüfusun coğrafi dağılımının çeşitlilik arz ettiği görülmektedir. Modern dönemde ulusal ve uluslararası boyutta pek çok eserin kaleme alındığı Kızılbaş-Alevîlik 15. yy.’ın ortalarında Safevi tarikatının Anadolu’da inkişafına öncülük eden Şeyh Cüneyd’in görüşleri etrafında toplanan Türkmenlerin oluşturmuş olduğu bir gruptur. Ancak Kızılbaşlar’ın tarihsel zeminde inkişafı 1240 yılında Selçuklu devletine karşı Baba İlyas Horosani’nin öğrencisi olan Baba İshak tarafından gerçekleştirilen ve Selçuklu idari ve siyasi sistemini derinden sarsan en önemli Türkmen ayaklanmalarından kabul edilen Babaî isyanına dayandırılmaktadır. Göçebe hayatı süren Türkmenler Selçuklu imparatorluğunda iktisadi ve sosyal yapının zayıflaması neticesinde ortaya çıkan idari yolsuzluklardan en çok etkilenen kesimdi. Eski Türk âdet, gelenek ve göreneklerini İslami yapı içinde tasavvufi bir öğreti olarak benimsemiş olan Vefâî tarikatı menşeli Baba İlyas’ın öğretileri Türkmen dervişleri arasında yaygınlık göstermiştir. Her ne kadar Babaî isyanı başarısız olmuş olsa da Türkmen dervişleri arasında Babaîlik adıyla anılan sosyal, dini ve kültürel bir oluşum olarak varlığını devam ettirmiştir.¹

¹ Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 755-761.

Safeviliğin 15. yy.'da Anadolu'da ortaya çıkması ile birlikte Kızılbaş adını alacak olan zümrelerin ilk olarak devletle barışık olmayan Babaî mensupları ve cemaat dışı diğer gruplar olduğu düşünülmektedir.² Ancak Kızılbaş isminin belirli bir sosyal, siyasi ve dini bir grubu ifade etmesi, benimsenen görüşe göre ilk defa, Safevi tarikatı lideri Şeyh Haydar devrine rastlamaktadır. Şeyh Haydar'ın emriyle mensupları başlarına on iki dilimli, sürahi biçiminde yukarıya doğru sivrileşen "Tac-ı Haydarî" olarak da bilinen kırmızı bir kavuk giymeye başlamışlardır.³ Haydar'ın Anadolu'da bulunan müritleri bu tür serpuş giydikleri için önce istihza ile Kızılbaş adıyla anılmış, sonra Safevi tarikatı adına Anadolu'da siyasi ve dini faaliyet gösteren kimseler için bu isim kullanılmıştır. Ancak 19. yy.'ın sonlarında bu ismin olumsuz etkisinden kurtulmak amacıyla Alevî ismi benimsenmiş⁴ ve hem kendileri hem de muhalifler tarafından genellikle Alevî ismi ile anılmaya başlamışlardır.⁵ Özellikle Alî bin Ebû Tâlib'in kutsallığı inancı Alevîliğin inanç yapısını şekillendirmekte merkezi bir rol oynamaktadır. Hz. Alî'ye gösterilen aşırı ihtimam aslında Orta Çağ'da teşekkül eden tasavvufi oluşumların ekseriyetinin ortak noktasıdır.⁶ Hz. Alî ve nesline olan aşırı ilginin Orta Çağ'da ortaya çıkan diğer mistik oluşumlar gibi Kızılbaşlığın da rakipleri tarafından zaman zaman İslam dışı, gulât, râfızî olmakla itham edilmesinde önemli bir etkisi olmuştur.⁷ Her ne kadar İslam dininin egemen olduğu coğrafyada doğmuş,

² Claude Cahen, *Pre-Ottoman Turkey: a General Survey of the Material and Spiritual Culture and History C. 1071-1330*, trans. from the French by J. Jones-Williams (New York: Taplinger Pub. Co, 1968), 259.

³ Şeyh Cüneyd'in en küçük oğlu olan Şeyh Haydar babasının Anadolu'da yürütmüş olduğu misyonu yüklenmiş ve Safevi tarikatının dini ve askeri lideri olarak etrafında büyük bir takipçi kitlesi oluşturmuştur. Faruk Sümer, *Safevi Devletinin Kuruluş ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü: Şah İsmail ile Halefleri ve Anadolu Türkleri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992), 12-13.

⁴ Alevî kelimesi zaman zaman Orta Çağ'da İmami Şî'ileri İsmailî'lerden ayırmak amaçlı kullanılmış olsa da 19. yy.'ın sonlarına kadar kullanımı noktasında bir netlik söz konusu değildir. Stefan Winter, *A History of the 'Alawis: From medieval Aleppo to the Turkish Republic* (Princeton: Princeton University Press, 2018), 4-5; 19. yy. itibarıyla yalnızca Kızılbaşlar değil Irak'ta doğan ancak Suriye'de gelişip yayılan Nusayrîlik de Alevî ismi ile anılagelmiştir. Tarihsel zeminde oluşumları itibarıyla herhangi bir dini, sosyal ve politik bağlantısı olmayan bu iki fırkanın aynı zaman diliminde Alevî ismi ile anılagelmesinin temel nedeni her iki grubun da Şîî etkisi altında gelişme göstermiş olması denilebilir.

⁵ Alevîlik ifadesi bugün Kızılbaş-Alevîleri için kullanılan en temel kavram olmakla birlikte Alevî geleneğe mensup "boy-soy-aşiret" sistemine dayalı bazı ocaklar Alevî ismi yerine mensup oldukları Ocak ismi ile kendilerini tanımlamaktadırlar. Alevîlikte Ocak sistemi ile ilgili daha detaylı bilgi için bk.; Cenksu Üçer, "Alevi Klasikleri Çalışmalarında Ocak Sisteminin Önemi Üzerine", *Uluslararası Alevi-Bektaşî Klasikleri Sempozyumu, Sakarya*, ed. Süleyman Akkuş vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2016), 383-403.

⁶ Ahmed Azfar Moin, *Islam and the Millennium: Sacred Kingship and Popular Imagination in Early Modern India and Iran*, (2010).
<http://hdl.handle.net.ezproxy.rice.edu/2027.42/77799>

⁷ Osmanlı-Safevi mücadelesinde Osmanlı'ya karşı Safevilerin yanında yer almış olmaları da Kızılbaşlığın râfızî, hâricî, zındık, mulhid olarak nitelenmesinde etkin olmuştur. Bk.; Reyhan Erdoğan Başaran, "Does being Rafidi mean Shi'ite?: The Representation of the Kızılbaş Belief in the Sixteenth Century Ottoman Records", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6 /

gelişmiş ve varlığını devam ettirmekte olan Kızılbaş-Alevîlik belli bir Müslüman camia tarafından hâricî, zındık, mulhid olmakla itham edilmiş⁸ olsa da İslami öğelerle beslenen bu fırka mensuplarının ekseriyeti kendilerini Müslüman addetmektedirler.⁹

İslam dininin sistematığı içinde gelişme gösteren Alevî geleneği İslam öncesi Orta Asya'nın mistik disiplinlerinden de beslendiği gerekçesi ile pek çok araştırmacı tarafından senkretik dini oluşumlardan mülhaza edilmektedir.¹⁰ Alevîlikte ilâhi olanın izahı olarak yorumlanabilecek Hakk-Muhammed-Alî anlayışı öğretinin temelini teşkil etmektedir. Bu ifadeye yer alan Allah ulûhiyeti, Muhammed nübüvveti ve Alî velayeti temsil etmektedir. Ancak Tanrı'nın Muhammed ve Alî ile olan bağlantısının keyfiyeti noktasında farklı görüşler ortaya atılmıştır. Alevî yazılı literatüründe yer alan bazı ifadeler aşkın varlığın insanda tam ve kâmil manasıyla Alî'de hulûl ettiği şeklinde yorumlanmış¹¹ olmakla birlikte tasavvufi bir öğreti olarak kabul gören vahdet-i vücud'cu bir anlayış olarak da izah edilmiştir.¹² Biz bu çalışmamızda kim tarafından, nerede ve ne zaman yazıldığı konusunda net bir bilginin olmadığı¹³ ancak Alevî yazılı literatürünün en önde gelen eserlerinden olan ve

1 (Haziran 2019): 11-35. <https://doi.org/10.33718/tid.506735> Kızılbaşlık için Osmanlı arşiv belgelerinde râfîzî, hâricî, zındık, mulhid gibi kavramlar kullanılmıştır. Cemal Şener, *Osmanlı Belgeleri'nde Aleviler-Bektaşiler* (İstanbul: Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları, 2002), 12; Ahmet Yaşar Ocak, "Türk Heterodoksi Tarihinde "Zındık", "Harici", "Râfîzî", "Mülhid" ve "Ehl-i Bid'at" Terimlerine Dair Bazı Düşünceler", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, 12 (1981-1982): 507-520; Nusayrîlik için daha ziyade gulât kavramı kullanılmıştır. Claude Cahen, "Note sur l'origine de la communauté syrienne des Nusayris" *REI* (1970), 243.

8 Ocak. "Türk Heterodoksi Tarihinde "Zındık", "Harici", "Râfîzî", "Mülhid" ve "Ehl-i Bid'at" Terimlerine Dair Bazı Düşünceler", 507-520.

9 Kızılbaş-Alevî geleneğine ait metinler incelendiği zaman Kur'ân-ı Kerîm'den ve Hz. Muhammed'in hadislerinden beslenen İslami bir öze sahip olduğu görülecektir. Alevîliğin ne olduğu ve ne olmadığı hususunda farklı görüşler ortaya atılmıştır. Bu konuda daha detaylı bilgi için, bk.; Reyhan Erdoğan Başaran, "Comparing Scholarship: The Assessment of the Contemporary Works That Links Alevis with either Shi'ism or Sunnism", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018), 315-337.

10 Fuad Köprülü tarafından ortaya atılan bu fikir İrene Melikoff, Ahmet Yaşar Ocak gibi önemli isimler tarafından da desteklenmiştir. Mehmed Fuad Köprülü, *Islam in Anatolia after the Turkish Invasion*, çev. Garry Leiser (Salt Lake City, Utah: University of Utah Press, 1993); Irène Mélikoff, *Uyur İdik Uyardılar: Alevîlik-Bektaşilik Araştırmaları* (İstanbul: Demos Yayınları, 2006), 25-17.

11 Alevî gelenekte hulûl inancına örnek teşkil edecek deyişler ve bu konuda daha detaylı izahat için bk.; Cenksu Üçer, "Hakk-Muhammed-Ali (Üçler) Telakkileri Çerçevesinde Alevilikte Hz. Ali", *Hazreti Ali - Sempozyum Bildirileri* (İzmir; y.y., 2009), 123-128; Alevî gelenekte hulûl inancının mahiyeti hakkında, bk.; Resul Ay, "Erken Dönem Anadolu Sufiliği ve Halk İslam'ında Hulûlcü Yaklaşımlar ve Hulûl Anlayışının Farklı Tezahürleri", *Bilig / 72* (Mart 2015): 1-24.

12 Vahdet-i vücud'cu yaklaşım için bk.; Rıza Yıldırım, *Geleneksel Alevilik: İnanç, İbadet, Kurumlar, Toplumsal Yapı, Kolektif Bellek* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018).

13 Abdülbaki Gölpınarlı, Bisâtî isimli biri tarafından yazılan ve *Menakıbu'l-Esrar Behcetü'l-Ahrar* isminde neşredilen kitabın zamanla *Buyruk* adı altında ün kazandığını belirtir. Abdülbaki Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiîlik* (İstanbul: Der Yayınları, 1979), 178.

Kızılbaş-Alevî toplumu içinde yaygın olarak okunan Alevî âdâb ve erkânına ait kaidelerin ve tasavvufî-bâtinî öğretilerin yer aldığı *Buyruklar* ekseninde Tanrı tasavvurunu anlamaya, anlamlandırmaya ve teolojik verilerle izah etmeye çalışacağız.¹⁴ Hakk-Muhammed-Alî anlayışı ve bu olgunun İslam dininin özünü oluşturan tevhîd ilkesi ile örtüşüp örtüşmediği ele alınacaktır. Bu bağlamda *Buyruklar*'da Hz. Muhammed'in ve Hz. Alî'nin ulûhiyeti gibi algılanacak ifadelerin analizi sunulacaktır. Çalışma yürütülürken farklı dönemlerde yazılan iki temel *Buyruk*'un karşılaştırmalı analizi yapılacaktır. Referansta bulunulan *Buyruklar*'dan biri 1021/1612 yılında *Menakıbu'l-Esrar Becetü'l-Ahrar* ismi ile yazılmış ve Ahmed Taşğın tarafından *Şeyh Sâfi Buyruğu* olarak neşredilmiş olan eserdir.¹⁵ Bir diğer eser ise İmam Cafer'e atfedilen, 20. yy.'ın başlarında istinsah edilen ve bugün akademik camianın en sık başvuru yapmış olduğu *Buyruk* isimli çalışmadır.¹⁶

Alevîlik özellikle 1980'li yıllardan itibaren akademik camianın ilgisini çekmiştir. Sosyolojiden siyaset bilimine, tarihten edebiyata sosyal bilimlerin hemen hemen her disiplininde ulusal ve uluslararası, akademik ve akademik olmayan

¹⁴ *Buyruklar, İmam Cafer Buyruğu, Menakıb-ı Evliya, Menakıbname, Futuvvetname* isimleri altında neşredilmiş olsa da günümüzde daha ziyade *Buyruk* ismi ile popüler olmuştur. *Buyruklar* atfedildikleri kişiye nispetle iki gruba ayrılmaktadır. Bir yanda Safevi tarikatının kurucusu olan Şeyh Sâfi'nin öğretilerini içerdiği iddiasıyla Şeyh Sâfi'ye atfedilmekte ve *Şeyh Sâfi Buyrukları* olarak isimlendirilmektedirler. Diğer yandan On İki İmam Şiîliğinin altıncı imamı kabul edilen İmam Cafer'e nispetle *İmam Cafer Buyrukları* olarak bilinegelmektedirler. Ancak *Buyruk* adı ile bilinegelen tek bir yazılı nüshanın olmadığı, aksine farklı boyutlarda, farklı içerikte ve farklı zaman dilimlerinde neşredilen ilk yazılan nüshanın kopyası mahiyetinde kabul edilebilecek pek çok buyruk nüshası bulunmaktadır. *Buyruklar* hakkında daha detaylı bilgi için, bk.; Reyhan Erdoğan Başaran, "Alid loyalty or Shi'ite tendency: a comparative approach to the Alevi Buyruk texts", *Middle Eastern Studies*, 57 (2021), 553-566.; Doğan Kaplan, "Alevîliğin Yazılı Kaynaklarından Buyruklar ve Muhtevaları", *Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu 1*, (Isparta 2005), 233-247; Ayfer Karakaya-Stump, "Documents and Buyruk Manuscripts in the Private Archives of Alevi Dede Families: An Overview", *British Journal of Middle Eastern Studies* 37-3 (December 2010), 273-286; Harun Yıldız, "Anadolu Alevîliğinin Yazılı Kaynaklarına Bir Bakış", *Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 30 (2004), 323-359.

¹⁵ Bisâtî, *Şeyh Sâfi Buyruğu (Menâkıbu'l-Esrâr Behcetü'l-Ahrâr)*, ed. Ahmet Taşğın (Ankara: Çizgi Kitabevi, 2013). Bu çalışmada *Buyruk* metninin orijinal versiyonunun da verilmiş olması bu çalışmayı ayrıca değerli kılmaktadır.

¹⁶ İlk olarak Sefer Aytakin tarafından çalışılmış olan bu eser Fuat Bozkurt tarafından İzmir Yazması, Maraş Yazması, Hacı Bektaş Yazması, 2. Hacı Bektaş Yazması, Alaca Yazmaları da dikkate alınarak güncellenmiştir. Bu çalışmada Fuat Bozkurt'un çalışması dikkate alınmıştır. Taşğın'ın çalışmasının aksine Sefer Aytakin ve Fuat Bozkurt'un eserlerinde *Buyruk* nüshalarının orijinallerinin yer almaması bir eksiklik olmakla birlikte bu alanda yapılan en temel çalışmalardır. Sefer Aytakin, *Buyruk* (Emek Basım Yayınevi, 1958); Fuat Bozkurt, *Buyruk: İmam Cafer-i Sadık Buyruğu* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2004). Burada Fuat Bozkurt tarafından *İmam Cafer Buyruklarının* farklı varyantlarını (İzmir Yazması, Maraş Yazması, Hacı Bektaş Yazması, 2. Hacı Bektaş Yazması, Alaca Yazması) ele aldığı *Buyruk* isimli eser ele alınmıştır. Ancak bu çalışmada Allah lafızlarının Tanrı lafzı ile verilmiş olması yazarın kendi inisiyatifine dayanarak metinde yapmış olduğu değişikliklerden olması sebebiyle metin incelemesinde daha ihtiyatla yaklaşılmasını gerekli kılmaktadır.

düzye de onlarca eser kaleme alınmıştır. İslami ilimler alanında ihtisaslaşmış akademisyenler de son zamanlarda Alevîlik çalışmalarına özel bir ihtimam göstermişlerdir. Alevîlikte Hz. Alî tasavvurunu, Alî'nin ulûhiyetini, velayetini, yiğitliğini, kahramanlığını ele alan pek çok eser de kaleme alınmıştır.¹⁷ Ancak Alevî inanişında Tanrı tasavvuru nicel ve nitel veriler eşliğinde detaylı bir teolojik incelemeye tabi tutulmamıştır.¹⁸ Allah'a iman konusunun Alevî adâp ve erkân kitabı olan *Buyruklar*'ın en temel ilkesi olduğu gözlenmektedir. Bu çalışma Alevî inanişında bu derece önemli olan bir konunun Alevî yazılı literatüründe temel bir yeri olan *Buyruklar*'a başvurularak ele alınması açısından önemlidir. Bu meyanda aşağıdaki sorular irdelenecektir: *Buyruklar*'da Allah inancı nasıl ele alınmıştır? Hakk-Muhammed-Alî anlayışı tevhîd ilkesi ile örtüşmekte midir ve nasıl? Hz. Alî'ye ulûhiyet nispet eden pasajlar nelerdir ve nasıl değerlendirmek gerekir? Hz. Muhammed'in Tanrı ile olan bağlantısı nasıl ortaya konulmuştur? Tevhîd ilkesinin mahiyetini sorgulamamıza sebebiyet verici ifadeleri antropomorfik bir yaklaşım olarak mı yoksa hulûl doktrini doğrultusunda mı ele alınmaktadır? Bu öğretinin tasavvufi düşüncede harmanlanmış olan vahdet-i vücud felsefesi ile izahı mümkün müdür?

¹⁷ Hz. Alî'nin Alevî yazılı metinlerinde, bilhassa deyiş ve nefeslerde nasıl konumlandırıldığını ele alan makaleler mevcuttur: İlyas Üzüm, "Şah-ı Merdan Murtaza Ali: Kültürel Alevî kaynaklarına göre Ali Tasavvuru", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı 11 (2004), 75-104; Üçer, "Hakk-Muhammed-Ali (Üçler) Telakkileri Çerçevesinde Alevilikte Hz. Ali", 117-143. Alevî gelenekten gelen akademisyenler tarafından hazırlanan Hz. Alî'nin Alevî geleneğinde nasıl anlaşıldığını ve ne derece önemli olduğunu ele alan müstakil bir çalışma da mevcuttur. Ali Aktaş vd., *Ali'siz Alevilik Olur mu?* (İstanbul: Ant Yayınları, 1998). Bu çalışma Faik Bulut tarafından yazılan ve Alî'nin Alevîlerin inandığı gibi olmadığı iddiası güden çalışmaya karşılık mahiyetinde hazırlanmıştır. Faik Bulut, *Alisiz Alevilik* (İstanbul: Berfin Yayınları, 2015);

¹⁸ Alevîlikte Tanrı inancını ele alan iki müstakil çalışma bulunmaktadır. Çalışmalardan biri Alevîlikte Allah İnancı başlığı ile Ali Rıza Özdemir tarafından yayınlanmıştır. Alevî gelenekten gelen Rıza Özdemir çalışmasında Kaygusuz Abdal, Pir Sultan Abdal, Şah İsmail Hatayi, Kul Himmet gibi yedi önde gelen Alevî ozanlarının şiirlerine ve İmam Muhammed Bakır, İmam Cafer Sadık, İmam Ali Rıza gibi imamların rivayetlerine başvurarak Allah tasavvurunu ele almış ancak yer vermiş olduğu şairlerin tevhîd ilkesi ile örtüşmeyecek boyuttaki şiirlerine yer vermemiş ve ayrıca *Buyruklar*'a referansta bulunmamıştır. Ali Rıza Özdemir, *Alevilikte Allah İnancı* (Ankara: Kripto, 2017). Konuyu daha yüzeysel alan bir diğer çalışma ise, Lütfi Kaleli, *Tapılacak İlah* (Habora Kitabevi, 1991); Battal Pehlivan, *Alevi-Bektaşî Düşüncesine Göre Allah* (İstanbul: Pencere Yayınları, 1997). Bir de konuyu ele alan yüksek lisans tezi vardır. Kadir Bulut, *Alevilikte Tanrı Anlayışı* (Elâzığ, Yüksek Lisans Tezi, 2011). Bulut, bu çalışmada Alevî yazılı literatürüne başvurmuş olmakla birlikte her kaynaktan bir iki örnekle yetinmeyi tercih etmiş olması ve Allah'ın zati ve sıfatları konusunun kelâmî ekoller tarafından nasıl değerlendirildiği mevzuuna geniş bir yer vermiş ancak bu mevzuyu Alevî literatüründe yer alan Allah tasavvuru ile ilişkilendirememiştir. Alevîlikle ilgili bazı müstakil çalışmalarda ise Allah inancı araştırma konusunun bir bölümü olarak yer verilmiş çalışmalarda da mevcuttur. Sümeyra Yakar, *Alevilikte İnanç* (İstanbul: Grius, 2021). Şenol Kaluç, "Alevilikte Allah-İnsan İlişkinine Bir Bakış" *Eskiye ni* 19 (2010), 85-92.

1. *Buyruklar*'da Hakk-Muhammed-Alî Telakkisi

Tüm İslam âleminde Müslüman olmanın temel kaidesi kabul edilen kelime-i şehadet Alevîlikte “La îlâhe illallah, Muhammeden Resulullah, Aliyyun Veliyullah”¹⁹ (Allah’tan başka îlâh yoktur, Muhammed Allah’ın elçisi ve Alî Allah’ın [sırrına ermiş] velisidir)” şeklinde beyan edilmiş ve Alevî gelenekte itikadın en temel unsuru kabul edilmiştir. Bu düstura göre Hakk-Muhammed-Alî yolu olarak izah edilen Alevî inanışında Allah tevhîdi, Muhammed nübüvveti ve Alî velayeti temsil etmektedir. Alevî yazılı kaynaklarında Hakk-Muhammed-Alî ifadeleri art arda aralarında herhangi bir geçiş ve bağlantı ifadesi yer almadan geçmekle birlikte Muhammed ve Alî isimlerinin bir bütünü temsil eder biçimde zikredildiği pasajlar da mevcuttur. Gelenekte daha ziyade Hakk-Muhammed-Alî şeklinde meşhur olan anlayış, *Buyruklar*'da genellikle Allah-Muhammed-Alî olarak geçmektedir. Bu çalışmamızda metnin aslına itibar etmek adına, *Buyruk* eserinden yapılan alıntılar metinde hangi varyantı ile geçtiyse o şekilde zikredilecektir.

1021/1612 basımlı *Şeyh Sâfi Buyruğu*'nda Hakk-Muhammed-Alî ifadesinin bu şekilde kullanımı tek bir yerde söz konusudur: “Kaçan bir talip, evliya erkânını ve âdâbını yerine getirmese, Allah Muhammed Alî ondan bizar olur ve evliya dahi kabul etmez...”²⁰ Başka bir pasajda Allah lafzı ile Muhammed-Alî isimleri arasında “ve” bağlantı ifadesi ile verilen şu şekilde bir örnek daha bulunmaktadır: “Allah ve Muhammed Alî o sıfattan saklayıvere.”²¹ Aynı *Buyruk* metninde “...Allah, Muhammed, Alî, Hasan ve Hüseyin ve On iki İmam dergâhından mahrumdur”²² Hasan, Hüseyin ve On İki İmam’ın da dahlinin söz konusu olduğu farklı bir ifade daha yer almaktadır. Bu *Buyruk* metninde toplamda üç yerde Allah lafzı ile Muhammed Alî lafızlarının art arda geldiği ancak her bir örnekte kullanımın birbirinden farklılık gösterdiği görülmektedir.

İmam Cafer Buyruğu'nda ise Hakk-Muhammed-Alî ifadesi bir bütünü ifade edici mahiyette yedi farklı bölümde bir arada ancak farklı varyantlarla geçmektedirler.²³ “Ve talip Hak Muhammed Alî'nin dostlarını dost, düşmanlarını düşman bilmelidir.”²⁴ örneğinde olduğu gibi literatürde üçler olarak da bilinen Hakk-Muhammed-Alî kabulü genel itibarıyla aralarında bağlantı ifadesi olmadan yer almıştır. *İmam Cafer Buyruğu*'nda dikkatimizi celp eden ve çalışmamızın sonraki bölümünde daha detaylı

¹⁹ Taşğın, *Şeyh Sâfi Buyruğu*, 73-91.

²⁰ Taşğın, *Şeyh Sâfi Buyruğu*, 64; Aynı *Buyruk* metninde başka bir pasajda Allah ismi Muhammed Alî ile aralarında ‘ve’ bağlantı ekiyle geçmektedir. “Allah ve Muhammed Ali o sıfattan saklayıvere”.

²¹ Taşğın, *Şeyh Sâfi Buyruğu*, 31. Bu ifadenin akabinde “Ve dahi bir kimsenin şeyhi olmazsa onun şeyhi şeytandır, “Şeyhi olmayanın dini yoktur.” şeklinde tasavvuf literatüründe bir şeyhe intisap etmenin önemini belirtmek için referans verilen bir beyanın bulunması ise Alevî inancında da bir şeyhe (Dede'ye) intisabın önemli kabul edildiği şeklinde bir sonuç çıkarılabilir.

²² Taşğın, *Şeyh Sâfi Buyruğu*, 58.

²³ Bozkurt, *Buyruk*, 50 - 61- 85 - 132 - 134 -139 - 179.

²⁴ Bozkurt, *Buyruk*, 61.

ele alacağımız bir ifade ise şudur: “Hakkında Hakk-Muhammed-Alî Kavlıhû Teâlâ şöyle buyurmuştur.”²⁵ *İmam Cafer Buyruğu*’nun başka bir bölümünde *Şeyh Sâfi Buyruğu* adıyla neşredilen nüshada karşılaşmadığımız bir durum söz konusudur. İlk defa Hacı Bektaş Allah-Muhammed-Alî ifadesinin hemen akabinde onlarla bir bütünlük içinde kullanılmıştır: “Allah Muhammed Alî Hacı Bektaş Veli gerçeğe hû der”.²⁶ *Şeyh Sâfi Buyruğu*’nda adına hiç rastlamadığımız Hacı Bektaş Veli’nin Allah-Muhammed-Alî ifadesinin hemen ardından zikredilmiş olması bu dönemde Kızılbaş-Alevîlik ile Bektaşilik arasında güçlü sistematik bir ilişkinin var olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Allah-Muhammed-Alî, Allah-Muhammed-Alî-Hacı Bektaş Veli veya Allah-Muhammed-Alî-Hasan ve Hüseyin şeklinde yer alan ifadeler Alevî inancının kutsallık hiyerarşisini göstermesi açısından önemlidir. Buna göre yegâne kutsal varlık olarak Allah’ın kutsallık hiyerarşisinde en üst mertebede yer aldığı görülmektedir. Ayrıca bu şekilde verilen bir dizilim ve bu dizilime zaman zaman farklı şahısların dahlinin olması sebebiyle bu varlıkların doğaları itibarıyla bir ve aynı olmadıkları şeklinde bir çıkarım yapılabilir.

2. *Buyruklar*’da Tevhîd İlkesi

Alevîlikte tevhîd ilkesinin yani Allah’ın var ve bir olduğu, eşi ve ortağının bulunmadığı öğretisinin Kur’ân’i bir temele dayandığı fikri genel bir kanaat olarak yer almaktadır. Bu konuda müstakil çalışmalar ortaya koyan araştırmacılar da bu ön kabul ile hareket etmekte ve bunu kanıtlama noktasında çalışmalarını iletirmektedir.²⁷ *Buyruklar*’da Tanrı tasavvurunun tevhîd ilkesi doğrultusunda ele aldığını ve Allah lafzının “Allah Teâlâ”, “Hak Sübhânehü ve Teâlâ”,²⁸ “Allah Azimüşşan”²⁹ vb., şeklinde yücelik ve aşkınlık ifade eden betimlemelerle ifade edildiği görülmektedir. “Ellezi leyse ke mislihi şey’un, ve huve’s semî’ul alim.”³⁰ ve “İmdi şükr-ü hamd o halika, ki enva-i kainatı halk etti”³¹ ifadelerinde olduğu gibi Allah eşi ve benzeri olmayan, yoktan var eden yaratıcılık makamının yegâne sahibi olarak tarif edilmiştir. Ezeli ve ebedi olan,³² övülmeye, itaat edilmeye ve tapılmaya layık olan Allah nihai gerçek varlık olarak görülmüş ve onun aşkınlığı Kur’ân-ı Kerîm’den âyetlerle desteklenmiştir.³³

²⁵ Bozkurt, *Buyruk*, 179.

²⁶ Bozkurt, *Buyruk*, 85. Bu durum bu dönemde Kızılbaş-Alevîlik ile Bektaşilik arasındaki muhtemel birlikteliğin resmîyete döküldüğünün göstergesidir.

²⁷ Özdemir, *Alevilikte Allah İnancı*; Bulut, *Alevilikte Tanrı Anlayışı*; Kaluç, “Alevilikte Allah-İnsan İlişkisine Bir Bakış”, 85-92.

²⁸ Taşğın, *Şeyh Sâfi Buyruğu*, 18.

²⁹ Taşğın, *Şeyh Sâfi Buyruğu*, 33.

³⁰ Taşğın, *Şeyh Sâfi Buyruğu*, 76.

³¹ Taşğın, *Şeyh Sâfi Buyruğu*, 17.

³² Bu husus ile ilgili Rahmân Sûresi 26-27 âyetler zikredilmiştir. Taşğın, *Şeyh Sâfi Buyruğu*, 93.

³³ Nisâ 4/59; Tahrîm 66/8; Ahzâb 41; Hud 11/56; Âl-i İmrân 3/18-19; gibi pek çok âyetle Allah’ın yaratıcı nihai gerçeklik olduğu dile getirilmiştir. Taşğın, *Şeyh Sâfi Buyruğu*, 23-24-73; Bozkurt, *Buyruk*, 131.

Buyruklar'da, genel bir okuma yapıldığında Tanrı tasavvurunun klasik İslam düşünce geleneğinde benimsenmiş yapısına uygun bir formda algılandığı görülmektedir. Ancak daha detaylı bir okuma yapıldığında metin içinde yer alan bazı ifadeler A'râf suresi 101. âyetin zikrinde olduğu gibi, "Hakkında Hakk Muhammed Alî Kavluhû Teâlâ şöyle buyurmuştur: Tanrı kâfirlerin yüreklerini kapatıp mühürler" tevhîd ilkesi ile çelişkili bir durumun olduğu sonucunun doğmasına sebebiyet vermektedir. Kur'ân'dan bir ayetin zikredildiği bu bölümde Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur yerine Hakk Muhammed Alî şöyle buyurmuştur denilmiş olması bu üçlünün doğaları itibarıyla aynı konumda konumlandığı şeklinde bir algının oluşmasına sebebiyet verebilir.³⁴ Âyeti insanlığa nakleden olması hasebiyle Hz. Muhammed'e ve peygamberden insanlara aktarması sebebiyle Hz. Alî'ye nispet edilmiş denilebilir. Ancak bu şekildeki kullanımlar Tanrı tasavvurunun Muhammed Alî ile olan bağlantısının mahiyeti noktasında farklı görüşlerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Hz. Alî'nin ve Hz. Muhammed'in Tanrısallığı ya da kutsallığı olarak yorumlanabilecek bu gibi ifadeler ve söylenceler aşkın varlığın insanda, tam ve kâmil manasıyla Alî'de hulûl ettiği şeklinde bir inanışın oluşmasında etkin olmuştur.³⁵ Bir diğer yandan bazı akademisyenler tasavvufi bir perspektifle Hakk-Muhammed-Alî kabulünü bu üçlünün manada bir olması telakkisinden hareketler izah etmişlerdir. Bu doğrultuda Alevî literatüründe Hz. Alî'nin ulûhiyeti şeklinde anlaşılmaya müsait olan ifadelerin aslında tasavvuftaki tecelli anlayışının bir göstergesi olduğu ifade edilmiştir.³⁶

Bu konuda *Buyruklar*'da kesin bir beyanat olmamakla birlikte Alevî gelenekten gelen bazı araştırmacılar Alevîlikteki Tanrı tasavvurunu tasavvufi bir öğreti olan vahdet-i vücud felsefesi ile benzer bağlamda ele almışlardır.³⁷ Buna göre, Muhammed-Alî Allah'ın kendi nurundan bir bütün olarak yaratmış olduğu ilk nurdur. Bu sebeple kutsallık hiyerarşisinde Allah'tan hemen sonra gelmekte ve yaratılan ilk kutsal varlık olarak görülmektedirler. Rıza Yıldırım bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

"Alî Muhammed ile beraber Allah'ın kendi nurundan yaratıldığı ilk nur olduğuna göre kutsal hiyerarşisinde Allah'tan hemen sonra gelir, dolayısıyla o çok daha alt basamaklardaki yaratılmışlarla aynı düzlemde, onlarla özdeş bir kul olarak kabul edilemez. Öte yandan Allah da değildir, zira Allah, Muhammed Alî nurundan daha yukarıda, daha kapsamlı ve daha tek olarak vücud sahibidir. Muhammed Alî nuru ile Hakk aynı değildir ancak birbirinden ayrı değildir."³⁸

³⁴ Bozkurt, *Buyruk*, 179.

³⁵ Allah'ın Alî'de tecelli ettiği inanışı için bk.; İlhan Cem Erseven, "Hangi Ali", Ali Aktaş vd., *Alisiz Alevilik Olur Mu?* (İstanbul: Ant Yayınları, 1998), 44-58; Hulûl ile ilgili bk.; Üçer, "Hakk-Muhammed-Ali (Üçler) Telakkileri Çerçevesinde Alevilikte Hz. Ali", 123-124.

³⁶ Üçer, "Hakk-Muhammed-Ali (Üçler) Telakkileri Çerçevesinde Alevilikte Hz. Ali", 136-138.

³⁷ Vahdet-i vücud'cu yaklaşım için bk.; Rıza Yıldırım, *Geleneksel Alevilik: İnanç, İbadet, Kurumlar, Toplumsal Yapı, Kolektif Bellek* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018).

³⁸ Yıldırım, *Geleneksel Alevilik*, 165-174.

Ahmet Y. Ocak ise Alevîlikte Tanrı tasavvurunun panteist (tüm Tanrıçılık) öğretisi ile benzerlik gösterdiğini iddia etmekte bu sebeple vahdet-i vücud yerine vahdet-i mevcud'u kullanmayı uygun görmüştür.³⁹ Bu iddiaya örneklik teşkil edecek bir anekdot şöyledir: "Şah Alî kâinatın aynıdır. Kimse bilmez bu sırrı Hak bilir perverdigar."⁴⁰ Deyiş ve nefeslerde daha sık karşılaştığımız bu gibi ifadeler ayrıca batılı bazı akademisyenler tarafından Allah-Muhammed-Alî üçlüsünü Hristiyanlıktaki teslis inancı ile özdeşleştirmelerinde etkili olmuştur. Günümüzde fazla rağbet görmeyen bu görüşü ortaya atan batılı akademisyenler Alevî geleneğin şekillenmesinde Hristiyanlığın temel bir rolü olduğu önermesi üzerinde durmuşlardır.⁴¹

Buyruklar'a göre insanın değeri aslında yaratıcının onu kendi lütfundan ve kendi sûretinde yaratmış olmasından kaynaklanmaktadır. Hadis literatüründe farklı varyantlarının bulunduğu "alâ sûratihî" ifadesi sebebiyle sûret hadisi olarak biline gelen "Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı"⁴² ifadesinin Alevîlikte Tanrı algısının şekillenmesinde çok merkezi bir konumu olduğu aşikardır.⁴³ İslam düşünce geleneğinde de üzerinde en çok tartışılan hususlardan biri olan Allah'ın insanı kendi sûretinde yarattığı ifadesinin yer aldığı hadisler Müşebbihe, Mücessime ve Mürci'e gibi antropomorfik Tanrı inancını benimsemiş olan düşünce sistemlerinin en çok müracaat ettikleri hadisler arasında yer almaktadır.⁴⁴

Bu durum şu şekilde ifade edilmiştir: "Hak Teâlâ kendi lütfundan Âdem'in kalıbını yoğurup yaptı ve güneşe karşı koyup, kuruttu".⁴⁵ Buna göre insan tüm mahlûkat içinde efdal (en üstün) varlıktır.⁴⁶ *Buyruklar*'da insanın efdaliyeti İsrâ sûresi 70. âyet ile delillendirilmiştir. Dünyanın Âdem için ve Âdem'den vücuda getirildiği belirtilmiştir.⁴⁷ Yani, *Buyruklar*'a göre, yaratılışın yegâne gayesi Âdem'in sırrına vakıf

³⁹ Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler. 15-17. Yüzyıllar* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013), 300.

⁴⁰ Bozkurt, *Buyruk*, 197.

⁴¹ Özelle F. Hasluck Hristiyanlığa ait öğelerin Alevî inanın şekillenmesinde çok temel bir görevi olduğunu iddia etmektedir. Frederick William Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans, 1* (Oxford: Clarendon Press, 1929), 125.

⁴² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I-VI (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), II, 323. Suret hadisinin değerlendirmesi için bk.; Şaban Çiftçi, "Allah Âdem'i Kendi Sûretinde Yaratmıştır" Hadisinin Tahric ve Değerlendirilmesi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Mart/2014), 1/1, 1-20.

⁴³ Müsteşriklere göre Tevrat'ın Tekvin bölümünde yer alan "Tanrı'nın insanı kendi suretinde yarattığı" ifadesi İslam literatürüne farklı hadis formları içinde bir mühtedi tarafından dahil edilmiştir. The Holy Bible. New International Version. International Bible Society. The Old Testament, Genesis: 1/26.

⁴⁴ William Montgomery Watt, "Tanrı Sûretinde Yaratılma: İslâm Kelâmına Dair Bir Araştırma", çev. Hüseyin Kahraman, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 / 21 (Ekim 2006), 253-261.

⁴⁵ Taşğın, *Şeyh Sâfi Buyruğu*, 63.

⁴⁶ İsrâ 17/70.

⁴⁷ Taşğın, *Şeyh Sâfi Buyruğu*, 81-82.

olmaktır zira “Allah Âdem’i kendi sûretinde yaratmıştır.”⁴⁸ İslam geleneği içinde ortaya çıkan Müşebbihe, Mücessime ve Mürci’e’nin sûret hadisine yaklaşımı ile Alevî yazılı metinlerinin konuyu ele alış şekli benzerlik göstermektedir. Bu gruplar da “Biz insanı en güzel şekilde yarattık”⁴⁹ ya da “Onları yarattıklarımızın çoğundan üstün kıldık”⁵⁰ insanın Tanrı sûretinde yaratıldığı görüşünü desteklemek amacıyla bahsi geçen âyetlere referansta bulunmuşlardır.⁵¹

Buyruklar’da Allah’ın hitabının muhatabı olan meleklerle Âdem’e secde edin⁵² denilmesinin sebebi Tanrı’nın Âdem’i kendi sûretinde yaratmış olması sebebiyle olduğu belirtilmektedir. “O zaman kendisi, Âdem’in kalıbında idi.”⁵³ ifadesinde olduğu gibi Allah’ın Âdem’e secde edilmesinde murat ettiği aslında Hakk’ın kendisine secde edilmesidir. Bu sebeptendir ki “Hak Celle ve Teâla buyurur ki Âdem’den gayrıya secde olmaz.”⁵⁴ izahı da göstermektedir ki Âdem’e edilen secde Hakk’a edilen secdedir. İslami geleneğin en tartışmalı isimlerinde olan mistik şair Hallâc-ı Mansûr da benzer bir görüş serdetmiştir. Ona göre yaratıcı ile insan özü itibarıyla bir zıtlık içinde değildir ve Allah meleklerden Âdem’e secde etmelerini talep ettiğinde Âdem ilâhi bir sûrette idi. Bu durum göstermektedir ki Alevî yazılı kaynaklarında yer alan ifadeler aslı itibarıyla Alevîliğe has bir inanç biçimi olmayıp esasında İslam düşünce geleneğinde geçmişten günümüze farklı fikir insanları ve farklı ekoller tarafından bahis mevzuu edilmiş ve Alevî geleneğin kendi retoriği içinde benzer bir yorum bulmuştur. Ancak Alevilikte Tanrı tasavvurunu ele alan müstakil çalışmalar bu tartışmalara ve konunun Alevilik öncesi geçmişine referans yapmadan Allah’ın Âdem’i kendi sûretinde yaratması ifadesinin sembolik bir anlamı olduğunu söylemekle iktifa etmişlerdir.⁵⁵

Bu mevzu ile bağlantılı olarak ele alınabilecek bir diğer husus ise *Buyruklar*’da ve diğer Alevî literatüründe çok merkezi rolü olan “Kendini bilen Rabbini bilir”⁵⁶ düsturudur. Bu meyanda Âdem Hakk’ın kendisini bildirmesinin yalnızca bir yoldur denilebilir. Bu durum, “Kişi Tanrı’yı ibadetle kendi nefsinde bulur. Nefsini bilen kişi, marifetiyle Hakk’ı bulur. Hidayete dâhil olur.”⁵⁷ pasajında da söylediği gibi; efdal olan insanın Hakk’ın zatı değil ancak Hakk’dan tam manasıyla bağımsız da olmadığı,

⁴⁸ Hanbel, *el-Müsned*, I-VI, II, 323. *Buyruklar*’da hadislere sıkça referans edilmekle birlikte hiçbir hadisin kaynağı hakkında en ufak bir bilgi bulunmamaktadır. Hadisin geçtiği bölüm için, bk.; Taşğın, *Şeyh Sâfi Buyruğu*, 45.

⁴⁹ Tin 95/4.

⁵⁰ İsrâ 17/70.

⁵¹ Müşebbihe ve Mücessime’nin antropomorfist Tanrı anlayışları ile ilgili daha detaylı bilgi için bk.; Recep Önal, “İbn Hazm Teolojisinde Teşbîh ve Tecsîm İnancı: Müşebbihe ve Mücessime’ye Yönelik Teolojik Eleştiriler”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (Aralık 2018), 909-938.

⁵² Bakara 2/34.

⁵³ Taşğın, *Şeyh Sâfi Buyruğu*, 50-51.

⁵⁴ Taşğın, *Şeyh Sâfi Buyruğu*, 50-51.

⁵⁵ Özdemir, *Alevilikte Allah İnancı*, 71.

⁵⁶ Taşğın, *Şeyh Sâfi Buyruğu*, 35-41; Bozkurt, *Buyruk*, 59-128.

⁵⁷ Bozkurt, *Buyruk*, 59.

aslında özü itibariyle ondan bir parça olduğu bu sebeple de kutsal olanın bilinmesinde ve onun sırrına erişilmesinde en temel araç olduğu şeklinde yorumlanabilir.

3. Alî bin Ebû Tâlib'in İlâhiliği

Buyruklar'da Alî Aliyyun veliyyullah⁵⁸, Esedullah, Emir-ül mü'minin⁵⁹, Şah-ı Merdan Murtaza⁶⁰, Hazreti Alî⁶¹ gibi övgü dolu ifadeler ile anlatılmaktadır. "La İlâhe illallah, Muhammeden Resulullah' diyenlere 'Aliyyun Veliyyullah' demek de vaciptir"⁶² söyleminde olduğu gibi Alî'nin velayeti *Buyruklar*'da temel öğreti olarak telakki edilmiştir. Ancak Alî'nin kutsallığı ya da Tanrısallığı olarak yorumlanabilecek bazı ifadeler Alî'nin tabiatı itibariyle Tanrı'nın aynı mı, gayrı mı yoksa onun da ötesinde bir varlık olarak mı anlaşıldığı sorunsalını ortaya çıkarmaktadır. Her ne kadar *Buyruklar*'da Hz. Alî'nin kutsiyetine izafe edilen birkaç ifade var olsa da konunun layıkıyla anlaşılması için bu pasajların dikkatli bir okumasının yapılması şarttır. "Hazret-i Şah-ı Velayet Âdem'i yarattı. Kendini Âdem'in kalbinde sakladı. Ve de tüm melekler kendine secde kıldığı için bu kez secde burada Hakk için oldu. Böyle olunca secde etmek ibadet oldu."⁶³ ifadesinde yer alan "Şah-ı Velayet" ibaresi Alî bin Ebû Tâlib için kullanılan bir tabirdir. Âdem'in yaratılması eyleminin Hz. Alî'ye nispet edilmesi, Allah'ın Tekvin (yaratma) sıfatının Alî'nin zatına izafe edilmesi şeklinde anlaşılabilir.⁶⁴ Benzer bir anlam çıkarılabilecek bir diğer ifade şu şekildedir: "Hak Sübhânehü ve Teâlâ hazretlerinin ne kadar sırrı ve gizemi varsa dört bildirilmiştir"⁶⁵ ve "Dört kitabın manası Alî hakkında söyler".⁶⁶ İlk ifade Allah'ın tüm sırrının ve gizeminin dört kitapta var olduğu, ikinci bölümde ise dört kitabının esas itibariyle manasının Alî'nin sırrına vakıf olmak olduğu söylenmektedir. Alî'nin ilâhiliği olarak yorumlanabilecek bu ifadeler bir önceki ifadede olduğu gibi Alî sûretinde bir Tanrı tasavvuru ortaya konulduğu şeklinde anlaşılabilir ve bu anlayış antropomorfik Tanrı düşüncesini benimsemiş zümrelerle benzerlik göstermektedir.

Bâtın ve zâhir olmak üzere Hakk'ın iki adının olduğunu belirten *Buyruklar*'da⁶⁷ yer alan ifadeler göre 'Errahmanirrahim Allah'ın zâhir adının, Alî ise Allah'ın bâtın olan adının izahıdır. Bu çalışmamızda değerlendirmeyi elzem gördüğümüz bir diğer

⁵⁸ Taşğın, *Şeyh Sâfi Buyruğu*, 91.

⁵⁹ Bozkurt, *Buyruk*, 19-26.

⁶⁰ Bozkurt, *Buyruk*, 89.

⁶¹ Taşğın, *Şeyh Sâfi Buyruğu*, 56-57.

⁶² Bozkurt, *Buyruk*, 159.

⁶³ Bozkurt, *Buyruk*, 160.

⁶⁴ Ancak şah kelimesinin tasavvufta Allah lafzı için kullanımı da söz konusudur. Merasimlerde cemaat içinde bir şeyhin önderliğinde okunan Gülbanklarda yer alan "Bism-i Şah Allah Allah" gibi ifadeler şah kelimesinin Allah için kullanıldığını göstermesi açısından önemlidir. Cenksu Üçer - Rıza Sarı, "Dua, Gülbank ve Tercümanlar Üzerinden Alevî Nitelemeli Gelenek Hakkında Bazı Değerlendirmeler", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 13 / 2 (Aralık 2020): 371.
<https://doi.org/10.18403/emakalat.841578>.

⁶⁵ Bozkurt, *Buyruk*, 120.

⁶⁶ Bozkurt, *Buyruk*, 189.

⁶⁷ Bozkurt, *Buyruk*, 118.

pasaj ise şöyledir “ve eşhedü enne emîrû'l-mü'minîn Alî bin Ebû Tâlib eşhedüllahi'l-galib imamen masumen ve irşaden ma kablellahi Teâla ve min kable resûlillahi”.⁶⁸ Bu ifade ile Hz. Alî bin Ebû Tâlib Allah'ın aslanı olarak nitelenmiş ancak kendisinin Allah ve Resulünden önce irşat edildiğinden bahsedilmiştir. Bu ifadeyi destekleyen başka bir pasajın olmaması sebebiyle Taşğın'ın neşrettiği *Şeyh Sâfi Buyruğu*'nun ikinci bölümünde vermiş olduğu orijinal Osmanlıca nüshada “ma kable” olarak yer alan ifadenin “min kibelî” olma ve kitabı neşreden yazarın yazım hatası yapma ihtimalini de göz önünde bulundurarak genel bir yorum ortaya koymanın doğru olacağı kanaatindeyiz. Bu şekilde bir hata söz konusu ise metnin anlamı “Allah ve Resulü tarafından irşat edilen Alî bin Ebû Tâlib” olarak değişmektedir. *Buyruklar*'da tevhîd'in hak olduğu⁶⁹ ve tevhîd üzere bir iman algısının hâkim olduğu gerçeği de göz önüne alındığında yukarıda yapmış olduğumuz yorumun çok daha isabetli olduğunu belirtebiliriz. Alevîlikte yola adını vermesi açısından önemli bir şahsiyet olan Hz. Alî üstte bahsettiğimiz örneklerde olduğu gibi zaman zaman Tanrısal bir kimlik olarak ele alınmış olsa da temel itibarıyla Allah'ın velisi (sırrına ermiş kulu) olarak tanımlanmıştır. *Buyruklar*'da tevhîd ilkesinin, öğretinin en temel unsuru olması sebebiyle bu ilkenin özünü zedeleyen ve şirk unsuru oluşturan pasajların daha temkinli bir okumasının yapılması önemlidir. Allah'a ortak koşulmasını reddeden bir bölümde şöyle demektedir: “Pir, Tanrının vekili sayılır... Pir (talibe): haydi günahından geçtim, seni yargılamadım” derse kesinlikle kâfir olur. Allahü Teâlâ der ki: Ey asi, sen dünyada Tanrı mıydın?”.⁷⁰

Bu doğrultuda Hz. Alî'nin de yeryüzünde Allah'ın vekili olduğu ancak Allah ile aynı olmadığı şeklinde bir sonuç çıkarmak mümkündür. Buna göre mutlak gerçeklik olan Tanrı özü itibarıyla bütün olan her şeydir. Onun eşi ve benzeri yoktur, yaratılan hiçbir şey ona benzemez ancak ondan bağımsız da değildir. Kutsallık hiyerarşisinde aşkın, üstün ve kapsayıcı olandır. *Buyruklar*'da bu durum şu şekilde izah edilmiştir: “Ve Şah-ı Merdan Alî'nin tacının tereği on ikidir. O on bir imamın atasıdır. ... tacın içi sırdır. Dışı nurdur. İğnesi mürşittir. Ve kubbesi Allah'tır. Ve terekleri On İki İmamdır. Mührü Muhammed Alî'dir.”⁷¹ “Pirlik Şah-ı Merdan Alî'den kaldı. Zira Cebrail'in piridir.”⁷² ifadesi bir önceki anekdot ile ele alındığında her ne kadar Alî mistik boyutu itibarıyla üstün bir pozisyonda ele alınmış olsa da bu durum yoktan var etme ya da kulun günahını bağışlama gibi Allah'a izafe edilen meziyetlere sahip olmadığı, onun Tanrı'nın zatı olmadığı anlamını ortaya çıkmaktadır.

⁶⁸ “Şehadet ederim ki müminlerin emiri ve Allah'ın kudretli aslanı Ali, Allah ve Resulünden önce irşad olunan masum imamdır.” Taşğın, *Şeyh Sâfi Buyruğu*, 95, orijinal Arapça metin için, bk.; Taşğın, *Şeyh Sâfi Buyruğu*, 264.

⁶⁹ Bozkurt, *Buyruk*, 166.

⁷⁰ Bozkurt, *Buyruk*, 146.

⁷¹ Bozkurt, *Buyruk*, 115.

⁷² Bozkurt, *Buyruk*, 208.

4. Hz. Muhammed Tasavvurunun İzahı

Buyruklar'da kendisinden "Muhammed Mustafa sallâhu aleyhi ve sellam"⁷³, "Hazret-i Resul Aleyhisselâm"⁷⁴, "Habib-i Muhammed-i"⁷⁵, "seçkin, güvenilir elçisine"⁷⁶ şeklinde övgü dolu ifadeler ile bahsedilen Hz. Muhammed'in risaletinin hak olduğu ve bunu inkâr edenin kâfir addedileceği belirtilmiştir.⁷⁷ Hz. Muhammed'in peygamberliğinin tasdiki kurtuluşa ermenin de temel kriterleri arasında zikredilmektedir.⁷⁸ Hz. Muhammed'in Allah nezdinde çok değerli bir varlık olduğu şu şekilde ifade edilmiştir: "Allah Teâla, kutsal Muhammed Hazretlerini sevdi ve tüm evreni ona olan sevgisi yüzünden yarattı. Çünkü Muhammed'i sevdi, Muhammed oldu; Alî'yi sevdi Alî oldu".⁷⁹ Allah'ın Resulü olarak önemli bir misyona sahip olan Hz. Muhammed Allah'ın zatından ayrı olarak ele alınmıştır. *Buyruklar*'da "musâhiplik" pasajında yer alan A'râf suresi 172. âyeti sanki Hz. Muhammed'in kendisine nispetle aktardığına işaret eden ifade Hz. Muhammed'in Allah'ın zatının aynı mı gayrı mı olduğu sorusunu sormayı elzem kılmaktadır: "Resûlullah şöyle buyurdu: "Ya ma'sara'n-nasi, elestu bi rabbikum ve enfusiküm. Kalü bela! Ya Rasullah."⁸⁰ Âyetin aynı nüshada "Allah buyurdu" şeklinde tekrar yer aldığı görülmektedir. "Ondan sonra Allah Teâlâ hazretlerinden nida geldi ki: "Elestu bi rabbikum? Kalu bela!"⁸¹ metnin devamında âyete yönelik yapılan açıklama şu şekildedir: "Yani demek olur ki ben sizin Tanrı'nızım ve vekilim Âdem'dir."⁸² Bu iki kısım birlikte ele alındığında Hz. Muhammed'in bu şekilde bir soru sorduğunu beyan eden ifade, Allah'ın resulü ve aynı zamanda onun yeryüzünde vekili olması sebebiyledir denilebilir. Ancak bu, Muhammed Tanrı'nın kendisidir, zatıdır demek değildir. Biraz önce bahsettiğimiz gibi her ne kadar pir Tanrı'nın yeryüzünde vekili kabul edilmiş olsa da Tanrı'nın kendisi değildir. Buna göre Resul de pir de yaratıcının yeryüzündeki vekili olarak onun bilinmesine hizmet etmekte ancak güç ve kudret olarak Tanrı ile eş değer görülmemektedirler.

Buyruklar'da aşırı hürmete mazhar olan Hz. Muhammed misyonu itibariyle Allah'ın elçisi olarak ayrı bir kimlik altında ele alınmakta ve tanıtılmaktadır. Bu bölüm dışında Hz. Muhammed'in ulûhiyeti şeklinde yorumlanacak en küçük bir kayıt dahi bulunmamaktadır. *Buyruklar*'da sık sık Hz. Muhammed ve Hz. Alî birlikte anlatılır. Muhammed ve Alî'nin özleri itibariyle bir olup iki ayrı bedende görüldüğünü ifade eden bölümler *Buyruklar*'da merkezi bir konuma sahiptir. Alevîliğin Muhammed Alî

⁷³ Taşğın, *Şeyh Sâfi Buyruğu*, 20.

⁷⁴ Taşğın, *Şeyh Sâfi Buyruğu*, 19.

⁷⁵ Taşğın, *Şeyh Sâfi Buyruğu*, 45.

⁷⁶ Taşğın, *Şeyh Sâfi Buyruğu*, 7.

⁷⁷ Taşğın, *Şeyh Sâfi Buyruğu*, 61.

⁷⁸ "Mürted-i şeriat bir kez: 'La İlâhe İllallah, Muhammeden Resulullah, Aliyyun Veliyullah' dese necat bulur." Taşğın, *Şeyh Sâfi Buyruğu*, 91.

⁷⁹ Bozkurt, *Buyruk*, 30.

⁸⁰ "Resulullah şöyle buyurdu: 'Ey insan topluluğu, ben sizin Rabbiniz ve nefsinizden olan değil miyim?' Evet, ya Resulullah." Taşğın, *Şeyh Sâfi Buyruğu*, 42.

⁸¹ Ben sizin Rabbiniz değil miyim? Onlar da, "evet" dediler. A'râf 7/172.

⁸² Taşğın, *Şeyh Sâfi Buyruğu*, 51.

yolu ve erkânı olduğu⁸³, müminin Muhammed Alî dergâhına layık olması gerektiği⁸⁴, musâhipliğin (din kardeşliğinin) Muhammed Alî'den kaldığı,⁸⁵ Şeriat, tarikat, marifet, hakikat gibi pirlük ve secde'nin Muhammed Alî'den kaldığı,⁸⁶ Pirlüğün Muhammed Alî'den geldiği ve ancak onların soyundan olana pirlük yapmanın caiz olduğu⁸⁷ gibi ifadeler ile Hz. Muhammed'in Hz. Alî ile birlikte Alevî öğretide çok temel bir yerinin olduğu ortaya koyulmaktadır. Bu anlatımlar Muhammed ve Alî arasında mistik bir birlikteliğin olduğunun göstergesidir. "Müsahip" başlığı altında Muhammed ve Alî'nin dünya ve ahirette kardeş olduklarını ele alan pasajda şöyle buyurmaktadır:

"... Alî'yi bağrına bastı. Ve gömleği içine çekti. İki bir gömleğe girdi. İki bir gömleğin yakasından baş gösterdi. İki baş bir gövde gözüktü. Hz. Peygamber Hz. Alî hakkında şu hadisi okudu: "Senin kanın benim kanım, senin etin benim etim, senin vücudun benim vücudum, senin ruhun benim ruhum, senin canın benim canımdır... "Tanrım, ona bağlananlara yardım et ve onun düşmanlarına düşman ol. Ona yardım edenlere yardım et. Onunla uğraşanları zayıf kıl. Onu yüceltenleri yükselt. Onun kurtuluşunu çabuk kıl. Tüm çağlar boyunca ister insan, ister cinlerden olsun, ona karşı olanları perişan et."⁸⁸

Hız. Muhammed ile Hız. Alî'nin bir gömleğin içinde "iki baş-bir beden" olarak görüldüklerini sembolik bir dille ifade eden bu ibareye göre Hız. Muhammed ve Hız. Alî'nin zâhirde iki farklı insan oldukları ancak bâtinî manada birliği temsil ettikleri ifade edilmektedir. *Şeyh Sâfi Buyruğu*'nda farklı bir bölümde, Muhammed ve Alî'nin nurunun bir ve tek olduğu ve kâinat yaratılmadan zahir olduğu ancak babaları Abdullah ve Ebû Tâlib döneminde ikiye ayrıldığı ancak aralarındaki mistik birlikteliğin devam ettiği ifade edilmiştir.⁸⁹

Hız. Alî tasavvufi yönü itibariyle "Kırklar Cemi"⁹⁰ isimli pasajda Muhammed'den çok daha ulvi bir konumda ele alınmıştır. Metne göre, Hız. Muhammed peygamber olduğunu söylediğinde meclise kabul edilmiyor, ancak ben Allah'ın yoksul bir kuluyum dediğinde meclisin kapısı kendisine açılıyor. Hız. Alî de mecliste ve Hız. Muhammed içeri girdiğinde Alî'nin yanına oturuyor, ancak Alî'yi tanıyamıyor. Ne zaman ki kendisine bizim pirimiz "Şah-ı Merdan Alî'dir" deniliyor, Hız. Muhammed Hız. Alî'nin mecliste yer aldığını anlıyor. Alî'nin kendisine doğru yürüdüğünü gördüğünde Muhammed ve Kırklar Alî'yi hürmet ve sevgi ile selamlayıp, oturması için yer açıyorlar. Bu metinde Hız. Muhammed'in Hız. Alî'nin pirlük yaptığı bir makama peygamber olarak giremediği ve peygamberliğinin orada bulunan Kırklar için bir önem taşımadığı ve Muhammed'in, Alî'nin önünde eğilerek selam verip hürmet

⁸³ Taşğın, *Şeyh Sâfi Buyruğu*, 27; Bozkurt, *Buyruk*, 59.

⁸⁴ Taşğın, *Şeyh Sâfi Buyruğu*, 31.

⁸⁵ Taşğın, *Şeyh Sâfi Buyruğu*, 42.

⁸⁶ Bozkurt, *Buyruk*, 27.

⁸⁷ Bozkurt, *Buyruk*, 30.

⁸⁸ Bozkurt, *Buyruk*, 19-26; Taşğın, *Şeyh Sâfi Buyruğu*, 56-57, Şeyh Sâfi aynı mevzu bir de şu şekilde verilmiştir: Rasul hazretleri ve Alî o gömleği giyip baş bir, ten iki oldu. Bir dahi çıkarıp, yine giyip baş iki, ten iki gördüler. Üçüncüde baş, ten bir göründü. Taşğın, *Şeyh Sâfi Buyruğu*, 43.

⁸⁹ Aytakin, *Buyruk*, 150.

⁹⁰ Bozkurt, *Buyruk*, 13-18.

gösterdiği ifade edilmektedir. Bu anekdot Hz. Muhammed ile Hz. Alî'nin dünya hayatının mistik boyutu itibarıyla birbirinden farklı bir şekilde algılandığını göstermesi açısından önemlidir.

Hz. Muhammed Allah'ın elçisi olarak şeriatın temsilcisi, Hz. Alî ise Allah'ın velisi olarak tarikatın temsilcisi olarak anlatılmaktadır. Buna göre meşrep Alî'dir, muhabbet Muhammed'dir.⁹¹ Aralarında hiyerarşik olarak "Kırklar Cemi" örneği dışında bir üstünlüğün söz konusu edilmediği *Buyruklar*'da yalnızca bir iki yerde Hz. Alî, Hz. Muhammed'e tabi olan en değerli insan olarak resmedilmiştir. Hz. Alî Allah'ın elçisi olan Hz. Muhammed'in halifesi olarak zikredilmektedir.⁹² Başka bir pasajda Muhammed Alî için "Alî benim tarikatta oğlumdur ve hakikatte karındaşımdır" şeklinde beyan etmiş ve yine Alî'nin ondan olduğu vurgusu yapılmıştır.⁹³ "Zira Hazreti Muhammed Mustafa'nın evine Şah-ı Merdan Murtaza girmeye utanırdı. Hazreti Muhammed Mustafa Hazreti Alî'yi davet etti. Muhabbet gösterdi." ifadesi ile Muhammed'in Alî'ye hürmet göstermesi de Muhammed'in Alî'ye olan lütfuna işarettir.⁹⁴

SONUÇ

Bu çalışma Alevî yazılı metinleri arasında önemli bir yeri olan *Buyruklar*'da Tanrı tasavvuru konusunu ele almayı gaye edinmiştir. Alevîlikte Allah inancı genellikle Hakk-Muhammed-Alî kabulü çerçevesinde ele alınmaktadır. Bu ifade de yer alan Allah ulûhiyeti, Muhammed nübüvveti ve Alî velayeti temsil etmektedir. Ancak Alevî yazılı kaynaklarında yer alan bazı ifadeler Allah telakkisinin Hz. Muhammed ve Hz. Alî ile olan ilişkisinin keyfiyeti noktasında farklı görüşlerin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Bu doğrultuda metinde de işaret edildiği gibi bazı araştırmacılar bu hususu hulûl nazariyesi çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Buna göre aşkın ve yüce olan Allah'ın Hz. Alî'de hulûl ettiği şeklinde bir anlayış ortaya atılmaktadır. Hakk-Muhammed-Alî kabulünün tasavvuftaki tecelli anlayışının bir göstergesi olduğu şeklinde farklı bir görüş de söz konusudur. Hakk-Muhammed-Alî ayrıca bazı akademisyenler tarafından vahdet-i vücud düşüncesi çerçevesinde değerlendirilmiştir. Alevîlikteki Tanrı tasavvurunun panteist öğretisi ile benzerlik gösterdiği şeklinde ayrı bir görüş bulunmaktadır. Bu düşünceye göre vahdet-i vücud yerine vahdet-i mevcud'un kullanımı daha evladır. Bu konuda ortaya atılan farklı bir düşünceye göre ise Hakk-Muhammed-Alî anlayışı Hristiyanlıktaki teslis inancının etkisi ile şekillenmiştir. Günümüzde pek rağbet görmeyen bu düşünce daha çok batılı akademisyenler tarafından dile getirilmektedir.

Bu çalışmada analizini ortaya koyduğumuz gibi *Buyruklar*'da her ne kadar Hz. Alî'nin ulûhiyeti gibi algılanabilecek ve Hz. Muhammed'e farklı bir boyutta kutsallık atfeden ifadeler yer alsa da, *Buyruk* metinleri bir bütün olarak ele alındığında Tanrı

⁹¹ Bozkurt, *Buyruk*, 89.

⁹² Bozkurt, *Buyruk*, 63.

⁹³ Taşğın, *Şeyh Sâfi Buyruğu*, 56-57.

⁹⁴ Bozkurt, *Buyruk*, 89.

tasavvurunun tevhi'd ilkesi doğrultusunda şekillendiği görülecektir. *Buyruklar*'da Allah birdir, hiçbir şeyin (ne Muhammed ne de Alî) onun eşi ve benzeri olmadığı ve ona ortak koşulmasının şirk olduğu belirtilmiştir. *Buyruklar*'a göre, Allah evrenin yaratıcısı olarak tek ve mutlak olandır, Muhammed hak olan Resul'dür, ve Alî ve oğullarının imamlığı haktır. Yukarıda bahsini ettiğimiz örnekler dışında *Buyruklar*'da Hz. Muhammed ve Hz. Alî'nin aynı nurdan bir bütün içinde yaratıldıkları vurgusu üzerinde durulmuştur. Hz. Muhammed ve Hz. Alî'ye aşırı bir hürmet söz konusudur. Ancak Allah doğası itibariyle Hz. Muhammed ve Hz. Alî ile özdeş kabul edilmemiştir. *Buyruklar*'da bahsi edilen örnekler dışında İlâhî ve beşerî varlıkların net ifadeler ile tanımlandığı söylenebilir. Buna göre, Allah yaratıcı, Muhammed Allah'ın elçisi ve Alî Allah'ın velisidir.

KAYNAKÇA

- Aktaş, Ali vd. *Alisiz Alevilik Olur mu?* İstanbul: Ant Yayınları, 1998.
- Ay, Resul. "Erken Dönem Anadolu Sufiliği ve Halk İslam'ında Hulûlcü Yaklaşımlar ve Hulûl Anlayışının Farklı Tezahürleri". *Bilig / 72* (Mart 2015): 1-24.
- Aytekin, Sefer. *Buyruk*. Emek Basım Yayınevi, 1958.
- Bisâtî. *Menakıbu'l-Esrar Behcetü'l-Ahrar*. (1021/1612) Konya Mevlâna Müzesi Yazmaları. Ferid Uğur Kitaplığı No. 1172
- Bisâtî. *Şeyh Sâfî Buyruğu (Menâkıbu'l-Esrâr Behcetü'l-Ahrâr)*. Ed. Ahmet Taşgın. Ankara: Çizgi Kitabevi, 2013.
- Bozkurt, Fuat. *Buyruk: İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2004.
- Bulut, Faik. *Ali'siz Alevilik*. İstanbul: Berfin Yayınları, 2015.
- Bulut, Kadir. *Alevilikte Tanrı Anlayışı*. Elazığ, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Cahen, Claude. "Note sur l'origine de la communauté syrienne des Nusayris". *REL* (1970): 243.
- Cahen, Claude. *Pre-Ottoman Turkey: a General Survey of the Material and Spiritual Culture and History C. 1071-1330*. Trans. from the French by J. Jones-Williams. New York: Taplinger Pub. Co, 1968.
- Çiftçi, Şaban. "Allah Âdem'i Kendi Sûretinde Yaratmıştır" Hadisinin Tahric ve Değerlendirilmesi". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Mart/2014): 1-20.
- Dale, Stephen Frederic. *The Muslim Empires of the Ottomans, Safavids, and Mughals*. Cambridge. UK; New York: Cambridge University Press, 2010.
- Dedeyev, Bilal. "Safevi Tarikatı ve Osmanlı Devleti İlişkileri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5 (Kasım 2008): 264-266.

- Erdoğdu Başaran, Reyhan . “Does being Rafidi mean Shi`ite?: The Representation of the Kızılbaş Belief in the Sixteenth Century Ottoman Records”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6 / 1 (Haziran 2019): 11-35. <https://doi.org/10.33718/tid.506735>
- Erdoğdu Başaran, Reyhan. “Alid loyalty or Shi`ite tendency: a comparative approach to the Alevi Buyruk texts”. *Middle Eastern Studies*, 57 (2021): 553-566.
- Erdoğdu Başaran, Reyhan. “Comparing Scholarship: The Assessment of the Contemporary Works That Links Alevis with either Shi`ism or Sunnism”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi Dergisi* 5/9 (2018): 315-337.
- Erseven, İlhan Cem. “Hangi Ali”. Ali Aktaş vd., *Alisiz Alevilik Olur Mu?* İstanbul: Ant Yayınları, 1998.
- Gölpınarlı, Abdölbaki. *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*. İstanbul: Der Yayınları, 1979.
- Hanbel, Ahmed b. *el-Müsned*. I-VI, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Hasluck, Frederick William. *Christianity and Islam under the Sultans*. 1. Oxford: Clarendon Press, 1929.
- Kaleli, Lütfi. *Tapılacak İlah*. Habora Kitabevi, 1991.
- Kaluç, Şenol. “Alevilikte Allah-İnsan İlişkisine Bir Bakış”. *Eskiyeni*. 19 (2010): 85-92.
- Kaplan, Doğan. “Aleviliğin Yazılı Kaynaklarından Buyruklar ve Muhtevaları”. *Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu I*. Isparta, 2005: 233-247.
- Karakaya-Stump, Ayfer. “Documents and Buyruk Manuscripts in the Private Archives of Alevi Dede Families: An Overview”. *British Journal of Middle Eastern Studies* 37-3 (December 2010): 273-286.
- Köprölü, Mehmed Fuad - Leiser, Garry. *Islam in Anatolia after the Turkish Invasion*. Salt Lake City, Utah: University of Utah Press, 1993.
- Melikoff, Irène. *Uyur İdik Uyardılar: Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*. İstanbul: Demos Yayınları, 2006.
- Moin Ahmed Azfar. *Islam and the Millennium: Sacred Kingship and Popular Imagination in Early Modern India and Iran* (2010).
<http://hdl.handle.net.ezproxyrice.edu/2027.42/77799>.
- Ocak, Ahmet Yaşar. “Türk Heterodoksi Tarihinde “Zındık”, “Harici”, “Râfizi”, “Mülhid” ve “Ehl-i Bid’at” Terimlerine Dair Bazı Düşünceler”. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakóltesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, 12 (1981-1982): 507-520.
- Olyott, Stuart. *The Three are One*. Durham: Evangelical Press, 1979.
- Önal, Recep. “İbn Hazm Teolojisinde Teşbîh ve Tecsîm İnancı: Müşebbihe ve Mücessime’ye Yönelik Teolojik Eleştiriler”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (Aralık 2018): 909-938.

- Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Özdemir, Ali Rıza. *Alevilikte Allah İnancı*, Ankara: Kripto, 2017.
- Pehlivan, Battal. *Alevi-Bektaşî Düşüncesine Göre Allah*. İstanbul: Pencere Yayınları, 1997.
- Sümer, Faruk. *Safevi Devletinin Kuruluş ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü: Şah İsmail ile Halefleri ve Anadolu Türkleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992.
- Şener, Cemal. *Osmanlı Belgeleri'nde Aleviler-Bektaşiler*. İstanbul: Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları, 2002.
- The Holy Bible. New International Version. International Bible Society. The Old Testament, Genesis: 1/26.
- Üçer, Cenksu - Sarı, Rıza. "Dua, Gülbank ve Tercümanlar Üzerinden Alevî Nitelemeli Gelenek Hakkında Bazı Değerlendirmeler". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 13 / 2 (Aralık 2020): 357-398. <https://doi.org/10.18403/emakalat.841578>
- Üçer, Cenksu. "Alevi Klasikleri Çalışmalarında Ocak Sisteminin Önemi Üzerine". *Uluslararası Alevi-Bektaşî Klasikleri Sempozyumu, Sakarya*. ed. Süleyman Akkuş vd. 383-403. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2016.
- Üçer, Cenksu. "Hakk-Muhammed-Ali (Üçler) Telakkileri Çerçevesinde Alevilikte Hz. Ali", *Hazreti Ali -Sempozyum Bildirileri-*. 117-143. İzmir; y.y., 2009.
- Üzüm, İlyas. "Şah-ı Merdan Murtaza Ali: Kültürel Alevi kaynaklarına göre Ali Tasavvuru". *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı 11 (2004): 75-104.
- Watt, William Montgomery, "Tanrı Sûretinde Yaratılma: İslâm Kelâmına Dair Bir Araştırma". Çev. Hüseyin Kahraman. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 / 21 (Ekim 2006): 253-261.
- Winter, Stefan. *A history of the 'Alawis: From medieval Aleppo to the Turkish Republic*. Princeton: Princeton University Press, 2018.
- Yakar, Sümeyra. *Alevilikte İnanç*. İstanbul: Grius, 2021.
- Yıldırım, Rıza. *Geleneksel Alevilik: İnanç, İbadet, Kurumlar, Toplumsal Yapı, Kolektif Bellek*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Yıldız, Harun. "Anadolu Alevîliğinin Yazılı Kaynaklarına Bir Bakış". *Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 30 (2004): 323-359.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Güz/Autumn, 2021, 8 (2), 1238-1260

ÇOCUK EDEBİYATINDA DİNİ, KÜLTÜREL VE İDEOLOJİK AKTARIM
BAĞLAMINDA DİNİ ÇOCUK EDEBİYATI

Religious Children's Literature in the Context of Religious, Cultural and
Ideological Transfer in Children's Literature

Osman Zahit ŞENER

Dr. Milli Eğitim Bakanlığı e-Mail: zahitsener@outlook.com Orcid No: 0000-0002-0836-4031

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received:	07/09/2021
Kabul Tarihi / Accepted:	22/12/2021
Yayın Tarihi / Published:	30/12/2021
Cilt / Volume:	8
Sayı / Issue:	2
Sayfa / Pages:	1238-1260

Atıf / Cite as: Şener, Osman Zahit. "Çocuk Edebiyatında Dini, Kültürel Ve İdeolojik Aktarım Bağlamında Dini Çocuk Edebiyatı" [Religious Children's Literature in the Context of Religious, Cultural and Ideological Transfer in Children's Literature]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/2 (2021), 1238-1260.

Doi No: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.1005650>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar/lar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author/s declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.org.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (2) 2021:1238-1260

ÇOCUK EDEBİYATINDA DİNİ, KÜLTÜREL VE İDEOLOJİK AKTARIM BAĞLAMINDA DİNİ ÇOCUK EDEBİYATI*

Osman Zahit ŞENER**

Öz

Tarih boyunca edebi eserler ve diğer sanat eserleri, bir düşüncenin veya dünya görüşünün kitlelere aktarılması ve yaygınlaştırılması için kullanılan en etkili araçlardan biri olmuştur. Bireysel ve toplumsal bir değişim amacını güden herhangi bir dine veya düşünce akımına ait mesajlar da edebi eserler aracılığıyla aktarılmıştır. Bu doğrultuda, edebi eserlerde yazarların kendi inançlarının ve ideolojilerinin/dünya görüşlerinin yansımalarını görmek mümkündür. Çocuklara yönelik birçok edebi eserde de; belli bir eğitim anlayışına, dini veya politik içeriğe ait mesajların didaktik bir bakış açısıyla aktarıldığı görülmektedir. Çocuklara yönelik olarak yazılan kitaplar söz konusu olduğunda; hem Batı'daki örneklerde hem de Türkiye'deki örneklerde dini, politik ve kültürel içerik aktarımı çabası görülebilmektedir. Bu konu çocuk edebiyatı eleştirisi çalışmalarında tartışılan önemli konulardan biridir. Bu çalışmada, özellikle Türkiye'de yapılan çocuk edebiyatı çalışmalarında, farklı dünya görüşlerine ait mesajların ve içeriğin çocuk kitaplarına farklı şekillerde yansımaları irdelenmiştir. Çocuklara yönelik tüm eserlerin yetişkinler tarafından yazıldığı düşünüldüğünde, yazarın herhangi bir konudaki bakış açısının bir şekilde bu eserlere yansıdığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla, çocuk edebiyatı eserlerine yönelik bu konuda yapılacak eleştirel çalışmalarda politik, dini veya kültürel içerik şeklinde kategorik ayırım yapılmaksızın; aktarılan içeriğin ve bu içeriğin aktarılış şeklinin çocuk edebiyatı yaklaşımlarına ve edebi/estetik ölçütlere uygun olup olmadığı yönünde değerlendirmeler yapılmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Edebiyatı, Çocuk Edebiyatı, Kültür, İdeoloji, Dini Çocuk Edebiyatı.

Religious Children's Literature in the Context of Religious, Cultural and Ideological Transfer in Children's Literature

Abstract

Throughout history, literary works and other works of art have been one of the most effective tools used to convey and disseminate an idea or worldview to the masses. Messages belonging to any religion or movement of thought aiming at individual and social change were also conveyed through literary works. In this direction, it is possible to see the reflections of the authors' own beliefs and ideologies/worldviews in literary works. In many literary works for children; it is seen that messages belonging to a certain educational understanding, religious or political content are conveyed from a didactic point of view. When it comes to books written for children; The effort to

* Makalede Etik Kurul İzni gerektirecek bir unsur bulunmadığına, yazar/ lar arasında çıkar çatışması olmadığına ve makalenin hazırlanmasında herhangi bir kurumdan maddi destek alınmadığına dair yazarın yazılı beyanı bulunmaktadır.

** Dr. Milli Eğitim Bakanlığı, e-Mail: zahitsener@outlook.com Orcid No: 0000-0002-0836-4031

transfer religious, political and cultural content can be seen both in the examples in the West and in the examples in Turkey. This issue is one of the important issues discussed in children's literature criticism studies. In this study, the reflections of messages and content of different worldviews on children's books in different ways, especially in children's literature studies in Turkey, were examined. Considering that all works for children are written by adults, it is possible to say that the author's own perspective on any subject is somehow reflected in these works. Therefore, in critical studies on children's literature on this subject, without categorical discrimination as political, religious or cultural content; Evaluations should be made whether the transferred content and the way this content is conveyed are suitable for children's literature approaches and literary/aesthetic criteria.

Keywords: Turkish-Islamic Literature, Children's Literature, Culture, Ideology, Religious Children's Literature.

Structured Abstract: There has always been an effort to convey a certain culture or worldview with a didactic point of view in children's literature works. In the first period of children's literature studies, especially the works in which the religious and moral content is conveyed directly and clearly are in the majority. With the increase in the weight of psychological and literary/aesthetic approaches in the following periods, this tendency to give an explicit message in children's literature works has changed to conveying content in a more implicit and literary/aesthetic style. However, since the works written for children are written by adults, it does not seem possible that there are no reflections from the culture of the society in which the authors live, their own worldview and the sensitivities of the social environment in which they grew up. In this direction, it is seen that the content of different ideologies and cultures is conveyed in the works of children's literature. The main issue to be discussed here is; It can be said that the content transferred and the way this content is conveyed are suitable for the cognitive and affective characteristics of the period in which the target audience lives. While criticizing the sensitivities of a certain worldview or transferring cultural elements in children's literature works; It should be checked whether this transfer is made according to the child, in accordance with the child's reality and in a literary/aesthetic manner. The same is true for religious children's literature works. In the early period children's literature studies that emerged from the Ottoman Constitutional Era and in the children's literature studies that emerged in the later periods, there are efforts to build the imagined society through books for children and children. In this direction, some tendencies that change according to the characteristics of different periods and different social groups emerge. When we look at these trends seen in books for children in studies from the Ottoman period to the period of the Republic of Turkey; There are tendencies such as raising children who are loyal to their national and spiritual values, instilling patriotism and Turkishness in children, providing children's modernization based on Western culture through literary works, or conveying the socialist world view in books for children. In addition, it is stated that religious children's literature works, or in other words, religious children's books, have continued to increase since the 1980s, and the accumulation in this field has reached an important point, especially in recent years. Considering the studies on this subject, it is observed that there is an increase in children's books with religious content, but some of these works receive some negative criticism about their literary quality. In order to increase the literary quality of the works in the field of religious children's literature, it is possible to say that there is a need for new criticism studies in this field. However, in some studies in the field of children's literature criticism, it is seen that there are negative criticisms made from a categorical point of view, especially about the reflection of religious content on children's literature works. It is possible to say that these approaches are partly due to ideological prejudices. At this point, instead of categorically excluding religious content; It would be a more correct approach to evaluate works of children's literature with religious content in a similar way in terms

of conveying messages of religious content, just as children's literature works that reflect discourses belonging to a certain worldview or educational understanding are evaluated. For a book with religious content to be a literary work, it is possible first of all by writing it in a literary/aesthetic way. Of course, the specific features of the religious content, the subject to be covered and the messages to be given; It can create some difficulties in translating it into text in an aesthetic and literary way. Because religious content has a didactic structure by nature, due to the purpose of conveying a message about the meaning of existence and some truths about oneself or instilling moral principles. It can be said that it is not easy to bring this didactic structure together with a literary and aesthetic style. At this point, in the critical studies to be done; The evaluations of all disciplines such as Islamic sciences, literature, children's literature, religious education, psychology, sociology and visual arts should be taken into consideration.

Keywords: Turkish-Islamic Literature, Children's Literature, Culture, Ideology, Religious Children's Literature.

GİRİŞ

Çocuklara yönelik olarak hazırlanan kitapları; dini, politik veya ideolojik bakış açısı doğrultusunda çocuğa bilinç aşılama ve davranış kazandırma aracı olarak kullanma yaklaşımı çocuk edebiyatında her zaman var olmuştur. Bu bakış açısı çocuk edebiyatı çalışmalarının ilk dönemlerinde yoğun olarak etkili ve ön planda iken; psikolojik, estetik ve edebi yaklaşımların ağırlığının artmasıyla beraber görünürlüğü azalmış olsa da hala etkisini devam ettirmektedir. Birçok çocuk edebiyatı eserinde örtük olarak çocuklar üzerinden toplumsal bir değişim meydana getirme amacı olduğunu söylemek mümkündür. Bu açıdan bakıldığında; dini kaynaklı dünya görüşlerinin veya modern dönemde ortaya çıkan fikir akımları temelinde ortaya çıkan ideolojilerin çocuk edebiyatı eserlerine farklı şekillerde ve farklı yoğunluklarda yansıdığı görülmektedir. Bu nedenle, çocuk edebiyatı eleştirisi bağlamında tartışılan konular arasında, “çocuk edebiyatı ve ideoloji” konusu da önemli bir yere sahiptir.

Çocuk Edebiyatı ve İdeoloji

Bu konuda öncelikle ideoloji kavramı etrafında gelişen tartışmalarda, ideoloji kavramıyla ilgili olumlu ve olumsuz değerlendirmelere bakmak yerinde olacaktır. Hanifi Macit, ideoloji kavramıyla ilgili; belli bir toplumsal gruba veya sınıfa ait fikirler kümesi, gerçek bilginin önünde dikilen bir engel; toplumsal yaşamdaki inanç, fikir ve değerleri üreten süreç, bireylerin gerçek varoluş koşullarıyla kurduğu imgesel ilişkinin imgesel bir tasarımı gibi birbirinden farklı hatta birbirine zıt değerlendirmelerin bulunduğunu belirtir. Macit'e göre; Hegel, Marks, Lucaks ve bazı Marksist düşünürler, ideoloji kavramını gerçeği çarpıtma ve yanılsama üzerinden değerlendirirken; John T. Jost ve C.M. Federico gibi araştırmacılar sosyolojik ve psikolojik bir bakış açısıyla, ideolojinin toplumsal hayattaki işlevleri üzerinden değerlendirmeler yapmıştır.¹ İdeoloji kavramına, gerçeği çarpıtma üzerinden olumsuz bir anlam yükleyen yaklaşımın temelinde, ideolojilerin nesnel ve bilimsel bir temele dayanmadığı düşüncesi yatmaktadır. Aslında bir ideoloji olan Sosyalizm dünya görüşüne sahip olan kişilerin, bir dönem “Bilimsel Sosyalizm” kavramını kullanmalarının da bu bakış açısının bir yansıması olduğu söylenebilir.

¹ M. Hanifi Macit, “İdeolojiler Üzerine Felsefi Bir Değerlendirme”, *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 26, (Bahar 2016): 30-31.

TDK Türkçe sözlükte, İdeoloji: “Siyasal veya toplumsal bir öğretiyi oluşturan, bir hükümetin, bir partinin, bir grubun davranışlarına yön veren politik, hukuki, bilimsel, felsefi, dini, moral, estetik düşünceler bütünü.”² olarak tanımlanmaktadır. Türkçe sözlükteki bu anlamlandırmanın, ideoloji kavramının toplumsal hayattaki işlevleri üzerinden yapıldığı görülmektedir. Bu tanımlamaya göre bir dünya görüşünü oluşturan altyapı; dini, felsefi, politik, estetik veya bilimsel temellere aynı anda sahip olabilir.

Edebiyat, bir sanat olmasının yanı sıra insanların kendilerini dolayısıyla düşüncelerini ifade etme biçimidir. Edebi metinler de bir sanat eseri olmanın yanında; insanların inanç, duygu, düşünce ve hayallerini ifade etme aracıdır. Sanatçı var olan gerçekliği, bu gerçekliğin kendisinde meydana getirdiği duyguları, bu gerçekliğin etkisiyle oluşan düşüncelerini veya kendi hayal dünyasında kurguladığı bir dünyayı eserlerine yansıtır. Bu noktadan hareketle bir edebi eseri, yazarının ideolojisinden tamamen ayırmanın mümkün olmadığı söylenebilir.

Terry Eagleton, Marksist bir edebiyat eleştirisinin temel bileşenlerinin; genel üretim tarzı, edebi üretim tarzı, genel ideoloji, yazarın ideolojisi, estetik ideoloji ve metin unsurları olduğunu belirtir. Eagleton’a göre “metin”, sayılan bu temel bileşenler içerisinde özne değildir; “metin” üretim tarzlarının, genel ideolojinin, yazarın ideolojisinin ve estetik ideolojinin sonucu olarak ortaya çıkan bir nesnedir.³ Semran Cengiz, edebiyat ve ideoloji ilişkisi konusunda; ideolojinin edebi üretimin her aşamasında rol oynadığını ve metnin üretim sürecinde, yazarın gerçekliği bir değerlendirmeye tabi tuttuğunu sonra ideolojisi ölçüsünde metne taşıdığını, bu doğrultuda metni oluştururken her ne kadar kendi bireysel ideolojisinden güç alsada genel ideolojiden de tamamen özgürleşemediğini ifade eder.⁴ Yazarın bireysel ideolojisinin oluşumunda; içinde yaşadığı toplumun genel ideolojisi, bu toplumun yapısı ve tarihsel tecrübesi, alınan eğitim, dini inanç ve kişilik özellikleri gibi birçok etkenin olduğu söylenebilir. Bu değerlendirmeden hareketle, bir düşüncenin aktarımında ideolojilerin etkisi olsa bile, edebiyat ve edebi eser söz konusu olduğunda, ortada herhangi bir ideolojik metin değil, estetik ve edebi altyapısı olan bir metnin olması gerekir.

Edebiyat ve ideoloji ilişkisi konusunda yapılan değerlendirmelerin tamamı aslında çocuk edebiyatı için de geçerlidir. Ancak çocuk edebiyatı konusunda hedef kitlenin çocuk olması dolayısıyla bazı ek değerlendirmelerin yapılması gerekmektedir. Çünkü çocuk edebiyatında, edebi ve estetik kuramların yanı sıra “çocuk gerçekliği” ve “çocuğa görelik” kavramları da devreye girmektedir.

Çocuk edebiyatının gelişimine bakıldığında, özellikle ilk dönem çocuk edebiyatı eserlerinde çocuğu eğitme, dini veya toplumsal kurallar doğrultusunda çocuğu şekillendirme amacının ağır bastığı görülmektedir. Dilek Tüfekçi Can, Batı’da çocuk edebiyatının ilk gelişim dönemlerinden bahsederken, önceleri dini içerikli kitapların yanı sıra görgü kurallarını ve kibar olmanın faziletlerini anlatan kitaplar

² Şükrü Haluk Akalın vd., *Türkçe Sözlük* (Ankara: TDK Yayınları, 2009), 936.

³ Terry Eagleton, *Eleştiri ve İdeoloji*, Çev. Savaş Kılıç, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 49-50.

⁴ Semran Cengiz, “Edebiyat ve İdeoloji”, *ASOS Journal*, 15, (Eylül 2015): 271-272.

yayınlandığını; sonraları ise ahlaki ve dini içerikli eserlerle birlikte kısa bölümlerden oluşan edebi eserlerin de çocuk edebiyatında yer almaya başladığını belirtir.⁵

İdeolojilerin çocuk edebiyatı eserlerine yansımaları eğitim işlevi ve didaktiklik üzerinden olmaktadır. Şirin de, tarih boyunca çocuklara yönelik bütün ilgi alanlarının çocuğun eğitiminden soyutlanarak değerlendirilemeyeceğini, her toplumun kendi dünya görüşünü çocuklara sunmak isteyeceğini ifade eder.⁶

Türkiye’de modernleşme ve yenileşme hareketlerinin oluşturduğu ortamda, çocuk kitaplarını bir modernleşme ve ilerleme aracı olarak gören bir yaklaşımın da olduğu görülmektedir. Türkiye’de çocuk edebiyatının gelişme zemini açısından önemli adımların atıldığı Tanzimat döneminde, daha sonra Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerinde de bu yaklaşım devam etmiştir.

Namık Kemal 1872’de yayınladığı *Aile* isimli makalede eğitimin amacının iradeli insan yetiştirmek olduğunu, zaafalarını yenmiş iradeli insanın; inançları, vatani ve hürriyeti için her türlü menfaati reddedecek hatta hayatından vazgeçecek kadar güçlü olduğunu belirtir. İbrahim Alaaddin Gövsa 1911’de yayınladığı *Çocuk Şiirleri* adlı eserin önsözünde, çocukların taze dimağlarını işlemek ve onlara dini, milli, ahlaki mesajlar vermek gerektiğini, Batı’da bunun şiirler ve şarkılar yoluyla yapıldığını belirtir. Tevfik Fikret çocuklar için yazdığı şiirlerinde “yeni insan tipi” yetiştirmeyi hedefler, Fikret’in yeni insanının sahip olması gereken özelliklerin oluşmasında çalıştığı Robert Kolej’deki Anglosakson eğitim metodunun etkisi olduğu belirtilmektedir.⁷

Ziya Gökalp, doğrudan çocuklar için eserler kaleme alan önemli isimlerden biridir. Çocuklar için şiirler ve masallar kaleme almıştır. Çocuklar için kaleme aldığı eserlerde de dünya görüşünün yansımaları görülür. Uğurlu’ya göre Ziya Gökalp; modernleşirken aynı zamanda kendi kültürünü koruyabilecek nesillerin yetiştirilmesi gerektiğini, milli kültür aşılansız olarak yetiştirilen nesillerin kendi harsı ile medeniyetin sentezini yapabileceğini düşünür ve ideolog olarak fikirlerini uygulayacak ve devam ettirecek nesillerin eğitime büyük önem verir. Bu açıdan da edebiyatı bir araç olarak görür.⁸

Mustafa Ruhi Şirin, Ziya Gökalp’in “Türkleşmek, İslamlaşmak ve Muasırlaşmak” ideolojisini masallara yansıtmasıyla masalların geleneksel işlevlerinin değişiminin başladığını belirtmektedir.⁹

Uğurlu, Ziya Gökalp’in masallarını Türk milletinin kurması gereken yeni hayatı, çocuklardan başlayarak bütün topluma benimsetme amacını taşıdığını belirtir.¹⁰

⁵ Dilek Tüfekçi Can, *Çocuk Edebiyatı Kuramsal Yaklaşım*, (Konya: Eğitim Yayınevi, 2014), 14.

⁶ Mustafa Ruhi Şirin, *Çocukluğun Kozası ve Çocuk Kültürü*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 77.

⁷ Alev Sınar, “Türkiye’de Çocuk Edebiyatı Çalışmaları”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 4/7, (2006): 181-184.

⁸ Alev Sınar Uğurlu, “İdeolog-Şair Ziya Gökalp’in Kaleminden Masallar”, *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 4/1- I, (Winter 2009): 1027.

⁹ Mustafa Ruhi Şirin, *Bir Nehrin Kaybolmayan Akışı*, (İstanbul:Uçan At Yayınları, 2019), 36.

¹⁰ Sınar Uğurlu, “İdeolog-Şair Ziya Gökalp’in Kaleminden Masallar”, 1038.

Argunşah, edebiyat'ın, düşünceleri yayabilme ve kitleleri ikna edebilme kabiliyeti dolayısıyla hayatı dönüştürme konusunda iddiası olan bütün anlayışlar/arayışlar tarafından aracı olarak kullanıldığını, başta Ziya Gökalp olmak üzere Ömer Seyfettin, Ali Canip, Ahmet Hikmet, Halide Edip gibi Türk milliyetçilik hareketinin temsilcilerinin, yazdıkları edebi metinlerle de Türk milli kimliğinin oluşumuna destek olduklarını ifade eder.¹¹ Bu noktada, eserlerini doğrudan çocuklara yönelik olarak kaleme almamış olsalar da, eserlerindeki çocuk karakterler üzerinden değinilmesi gereken isimler arasında, Ömer Seyfettin, Halide Edip Adıvar, Reşat Nuri Güntekin de sayılabilir. Ömer Seyfettin'in eserlerindeki çocuk karakterlere bakıldığında; "*Primo Türk Çocuğu Nasıl Doğdu?, Primo Türk Çocuğu Nasıl Öldü?, Bir Çocuk: Aleko, Piç, Fon Sadriştayn'ın Oğlu*" gibi eserlerde yazarın kendi çocukluk tecrübelerinden ve kendi dünya görüşünden hareketle, Türklük şuuru, milli kültür, yabancılaşma ve yabancılarla yapılan evliliklerde doğan çocukların kimliksizliği üzerinde durduğu belirtilmektedir. Halide Edip'in de, "*Heyula, Raik'in Annesi, Vurun Kahpeye, Zeyno'nun Oğlu, Sinekli Bakkal, Sonsuz Panayır, Döner Ayna*" romanlarında çizdiği çocuk karakterler üzerinden, çocuklara ve çocuk eğitimine dair düşüncelerini aktardığı ifade edilmektedir. Benzer şekilde Reşat Nuri Güntekin'in de "*Çalikuşu, Acımak, Kızılıcak Dalları, Yeşil Gece, Miskinler Tekkesi*" romanlarında yer verdiği çocuk karakterler ve bu çocukların yaşadıkları üzerinden toplumdaki problemlere vurgu yaptığı söylenebilir.¹² Bu yazarların, kendi dönemlerinde yaşanmakta olan sıkıntıların ve toplumun aksayan yönlerinin düzeltilmesi için yeni bir toplumsal bilincin inşasının gerekli olduğunu düşündükleri görülmektedir. Bu bilincin oluşturulması açısından da çocuk eğitiminin öneminin farkındadırlar. Bu sorunlara ve sorunların çözümüne dair düşüncelerini, romanlarında çizdikleri çocuk karakterler üzerinden aktardıklarını söylemek mümkündür. Bu edebi eserlerdeki milliyetçi söylem ve milliyetçi düşünce doğrultusunda oluşturulmuş çocuk karakterler üzerinden bir "milli kimlik inşası" oluşturulduğu belirtilmektedir.¹³

Mustafa Ruhi Şirin, Cumhuriyet Dönemi çocuk edebiyatının üç farklı evreden oluştuğunu ifade eder. Şirin, 1970'lere kadar devam eden birinci evrede; didaktik-otoriter, dogmatik, tektipleştirici ve çocuk modernleşmesi tasarımına öncelik veren bir anlayışın egemen olduğunu belirtir. 1970'ten 1980'lerin ortalarına kadar süren; farklı görüşteki yazarların güdümlü, ideolojik, kurtarıcı ve sosyal içerikte çocuk kitapları yazmaya yöneldiği evredir. Şirin'e göre üçüncü evre, 1980 sonrasında "çocuk gerçekliğine" dayalı ve "çocuğa göre" örneklerin yazılmaya başladığı "yenilikçi çocuk edebiyatı" evresidir.¹⁴ Şirin'in yaptığı değerlendirmelerden hareketle, özellikle birinci ve ikinci evrede ideolojik içeriğin yoğun olduğu söylenebilir.

Cumhuriyet döneminde folklor ve geleneksel masallar, çocuk edebiyatı için bir kaynak olarak değerlendirilmiş ve çocuklara yönelik birçok masal derlenmiş, uyarlamalar yapılmış veya yeni masallar yazılmıştır. Çocuk edebiyatı açısından

¹¹ Hülya Argunşah, "Ömer Seyfettin'de Vatan Fikri", Bir Fikir Hareketinin Yüz Yılı Türk Ocakları - Bildiriler, (İstanbul: 2013), 659.

¹² Hülya Argunşah, "Çocuk Edebiyatı", Türk Aile Ansiklopedisi Cilt 1, (Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, 1991), 299-300.

¹³ Şahika Karaca, Türk Edebiyatında Çocuk: Milli Kimlik İnşası, (İstanbul: Kesit Yayınları, 2013), 261.

¹⁴ Mustafa Ruhi Şirin, *Çocuk Edebiyatına Eleştirel Bakış*, (İstanbul: Uçan At Yayınları, 2019), 35.

masallarla ilgili yapılan çalışmalarda da zaman zaman ideolojik bakış açısının yansımalarını görmek mümkündür.

1939 yılında düzenlenen 1. Türk Neşriyatı Kongresi'nde Gençlik ve Çocuk Edebiyatı Encümeni Raporu'nun müzakeresi sırasında masalla ilgili yapılan tartışmalar da bu açıdan ilgi çekicidir. Bu tartışmalarda masallarda bulunan cin, peri gibi motifler pozitivist bakış açısıyla; sultan, padişah ve şehzade gibi kavramlar da saltanatı çağrıştırmaları yönünden eleştirilmiştir. Bu motiflerin çocuklara yönelik masallardan atılmasını ve yeni motifler bulunmasını teklif edenlerle, geleneksel masal motiflerinin savunmasını yapanlar arasında tartışmalar yaşanmıştır.¹⁵ Bu tartışmaların ideolojik bir altyapısının olduğu ve çocuklara yönelik eserlere de yansıdığı görülmektedir.

Türk masal edebiyatında Ziya Gökalp ile başlayan işlev değişiminin diğer bir örneği de toplumcu gerçekçi düşünceye yaslanarak masal yazımı olmuştur. Nazım Hikmet, Aziz Nesin, Oğuz Tansel, Vasif Öngören, Mehmet Başaran bu doğrultuda masallar yazan isimlere örnek verilebilir.

Şirin, Türk masal edebiyatında toplumcu gerçekçiliği yansıtan şair ve yazarların görüşleriyle ilgili olarak; (Nazım Hikmet) masalları bugünün sorunlarına karşılık vermeye yöneltmek, (Aziz Nesin) hayvan masallarını "politik öğretiye" göre yenilemek, (Vasif Öngören) Marksist görüşle insanlığın öyküsünü yorumlamak ifadelerini ve bu masalların içerik ve biçim açısından Almanya'da sosyalist yazarların yazdığı proleter devrimci masallara benzediği değerlendirmesini aktarır.¹⁶ Bu yazarların masallarını öncelikli olarak "çocuklara göre" ve "çocuklara yönelik" yazıp yazmadığıyla ilgili bir değerlendirme yapılamasa da masal olması sebebiyle çocuklara yönelik olarak değerlendirildiği ve çocuk kitapları arasında okunduğu görülmektedir.

Toplumcu gerçekçiliğin bir diğer temsilcisi olan ve 1977'de *Allı ile Fırfırı* adlı eserine TDK tarafından "Çocuk Yazını Ödülü" verilen Oğuz Tansel¹⁷, masal derlemelerini yaparken uyguladığı yöntemi şöyle açıklar: "Sözlü gelenekteki tekrarlardan ayıkladım, dil bakımından anlatımını öztürkçe ile yeniden yaratırcasına işledim, eksik bırakılan yerleri tamamladım, dünya görüşüme yaklaştırdım, göksel dinlerin etkilerinden arındırdım." Tansel, masallarını; çocukları, gençleri, yetişkinleri eğlendirmek ve uyutmak için yazmadığını; onları "bilinçlendirmek" ve "uyandırmak" için yazdığını ifade eder.¹⁸

Şirin, modern ya da postmodern duruma getirilerek toplumsal içerik yüklenen masalların politik bir söylemle yeniden yazılmasının masalları "araçsallaşma" durumuyla karşı karşıya getirdiğini belirtir ve bu durumun geleneksel masalın "kültür aktarımı" işlevinin engellenmesine neden olduğu eleştirisini yapar.¹⁹

Güncel politik meselelerin, bu çağa ait ve toplum içerisinde mücadele halinde olan düşünce akımlarının çocuk edebiyatına taşınmasının ideolojik bir tutum olduğu söylenebilir. Ancak masalların geleneksel işlevi olduğu belirtilen kültür aktarımının da ideolojiden tamamen bağımsız olup olmadığı da tartışmaya açık bir konudur. Zira her toplumun kültürünün arkaplanında bir dünya görüşü, dini bakış açısı, insana ve

¹⁵ Şirin, *Bir Nehrin Kaybolmayan Akışı*, 79-80.

¹⁶ Şirin, *Bir Nehrin Kaybolmayan Akışı*, 52.

¹⁷ Şirin, *Bir Nehrin Kaybolmayan Akışı*, 71.

¹⁸ Şirin, *Bir Nehrin Kaybolmayan Akışı*, 46.

¹⁹ Şirin, *Bir Nehrin Kaybolmayan Akışı*, 63.

varlığa dair özgün bir tasavvurun bulunmasından hareketle, kültürlerin de kısmen ideoloji içerdiğini söylemek mümkündür. Aradaki fark; yaygın bakış açısıyla ideoloji kavramının toplumun tamamının veya genelinin değil, toplumsal bir grubun dünya görüşü olarak değerlendirilmesidir.

Kültürün nesilden nesile aktarılması veya mevcut kültürün belli konularda zamanla değişmesi toplumların yaşadıkları tarihsel sürecin içinde “yavaş” ve “doğal” bir şekilde meydana gelir. Ancak bir toplumun, yeni bir dini benimseme veya farklı bir medeniyet dairesine girme gibi kırılmalar yaşadığı dönemlerde, toplumun kültüründeki değişimler de hızlı, çarpıcı ve görünür olabilir. Bu değişimin yansımaları da sözlü ve yazılı edebiyat ürünlerinde açıkça görülebilir veya edebiyat bu değişimi yaygınlaştıran bir işlev de görebilir. Osmanlı’dan günümüze, özellikle Tanzimat döneminden itibaren yaşanan değişimlere bakıldığında, modernleşme ve yenileşme çalışmalarının; düşüncede, kültürde, hukukta ve devlet yönetiminde meydana getirdiği tüm değişimlerin izini de “edebi metinler”de görmek mümkündür. Cumhuriyet döneminde çocuk edebiyatı alanında yapılan ilk dönem çalışmalarında “çocuk modernleşmesi” tasavvurunun ön planda olması ve bu bakış açısının uzun süre devam etmesinin²⁰ veya 1926-1928 yılları arasında Resimli Ay Matbaası ve Sevimli Ay Matbaası merkezli çeviri çocuk edebiyatı çalışmalarıyla Batı medeniyeti kavramı etrafında Batı merkezli bir kültür repertuarı oluşturma çabalarının²¹ kültürdeki bu hızlı değişimin yansımaları olduğu söylenebilir.

Rejim değişikliklerinin, devrimlerin ve karşı devrimlerin söz konusu olduğu bu dönemlerde yaşanan olayların ve toplumsal mücadelelerin edebiyata yansımaları da yoğun olmuştur. Atıf Akgün, Yugoslavya döneminde Balkanlarda ortaya çıkan Türk çocuk edebiyatı ürünlerinin, yoğun ideolojik yüklemeler içeren eserler olduğunu, bu çalışmalarda sosyalist ideolojiyi aktarmanın ve “ideal çocuk” yetiştirmenin başat hedef olduğunu, öyle ki bu eserlerde çocuğun, çocuk olarak değil ancak “piyoner”²² olarak yer bulabildiğini ifade eder.²³

Çocuk kitaplarına yansıyan toplumsal eleştiriler, açık veya örtük ideolojik söylemler, ilgili dönemin eğilimlerine göre şekillenmektedir. Aydınlanma sonrasında modern ulus devletlerin ortaya çıkması, 1. Dünya Savaşı sonrasında modern otoriter rejimlerin yükselişi, Marksizm, Sosyalizm, Nasyonal Sosyalizm ideolojilerinin yükselişi gibi olayların yaşandığı “modern” dönemin eğilimleri ile 2. Dünya Savaşı sonrası “postmodern” düşüncenin ve “birey”i ön plana çıkaran bakış açısının ağırlık kazandığı dönemin eğilimleri farklıdır. Geleneksel dönemlerde ve modern dönemde bireyi şekillendirici, otoriter ve didaktik söylemler etkiliyken “postmodern” dönemde “antiotoriter” söylemlerin görünürlüğü artmıştır.

²⁰ Şirin, Çocuk Edebiyatına Eleştirel Bakış, 35.

²¹ Nilüfer Alimen, “Bir Yönlendirme Aracı Olarak Çeviri: Serteller ve Çeviri Çocuk Edebiyatı”, (Doktora Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, 2015), 98.

²² “Piyoner” kelimesi sosyalist dönemde okul çağındaki çocuklara rejimin sadık birer mensubu ve hizmetkarı oldukları anlamında dördüncü sınıftan sonra verilen bir ünvanıdır. Piyonerler partizanlar ile aynı ideolojiye mensup olmalarına rağmen yöntem bakımından birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Piyonerler, silahlı olarak dağlarda mücadele eden partizan kadrolarının bir bakıma eğitim kademesindeki sivil neferleri olarak düşünülür. (Atıf Akgün’ün açıklaması)

²³ Atıf Akgün, “Balkan Türkleri Özelinde Çocuk Edebiyatı Ürünleri ve İdeoloji Çıkmazı”, III. Uluslararası Çocuk ve Gençlik Edebiyatı Sempozyumu Bildiriler, (İstanbul: 2016), 254.

Dilidüzgün, Avusturyalı yazar Cristine Nöstlinger'in *Kim Takar Salatalık Kralı* adlı çocuk kitabında ailenin reisi "Baba" ve düşsel bir karakter olan "Salatalık Kral" üzerinden toplumdaki otoriter ve geleneksel yapının eleştirisinin yapıldığını, otoriter eğitimin karşısında kısırtıcı, bir ölçüde anarşik bir başkaldırı bulunduğunu belirtir. Michael Ende'nin *Momo* adlı fantastik eserinin; çocuk kitabı olmasına rağmen sömürülen işçilerden, çıkar ilişkileri yüzünden düzenin oyuncu haline gelen sanatçılardan bahsettiğini ve günümüz tüketim toplumuna yönelik eleştiriler getiren bir eser olduğunu ifade eder.²⁴ Bir eserin antitoriter bir söyleme sahip oluşundan hareketle, bu eserin herhangi bir ideolojik bakış açısıyla yazılmadığını söylemek de mümkün değildir. Zira antitoriter yaklaşımın da, Liberalizm'den Anarşizm'e kadar geniş bir ideolojik yelpazeye doğrudan ilişkili olabileceğini söylemek mümkündür.

Çocuk kitaplarında anlatılan hikayeler üzerinden toplumda ve bireylerde yanlış görülen durumlara eleştiri getirilmesi mümkündür. "Sorun odaklı çocuk edebiyatı" olarak adlandırılan, "çocuk okurun okuduğu kitaplarda hayatta karşılaşılabilecek birtakım problemlerle yüz yüze geldiği ve bu problemlerle başa çıkabilme yetisini kitaplarla kazandığı edebiyat"²⁵ şeklinde tanımlanabilecek olan yaklaşımla yazılan çocuk kitaplarında; ölüm, savaş, göç, şiddet, sömürü, boşanma, akran zorbalığı, madde bağımlılığı gibi konular işlenebilmektedir. Çocukların bu sorunları tanımaları, bu sorunları yaşayan insanlarla empati kurmaları veya toplumda var olan bu sorunlar üzerine düşünmeleri asıl hedeftir. Bireysel ve toplumsal sorunları içeren bu konular işlenirken, ister istemez bu sorunları oluşturan arka plan da söz konusu olmaktadır, işte bu noktada yazar kendi görüşü doğrultusunda ideolojik bir söylemi öne çıkarabilmektedir.

Bu tür konular işlenirken yazar; kendi ideolojisiyle çocuk okuru kalıplamamalı, tektipleştirmemeli, onu taraf olmaya zorlamamalıdır; konunun anlatılış şekli çocuğun dünyasına ve gerçekliğine uygun olmalıdır; çocuk kitaplarında çocuğun problemleri öncelenmeli, çocuk, yazarın ideolojisini aktarmada araç olarak kullandığı bir nesne değil tam tersine özne olmalıdır.²⁶

Dilek Tüfekçi Can, Peter Hollindale'den aktarımla çocuk edebiyatı metinlerinde ideoloji varlığının üç şekilde olabileceğini belirtir. Yazarın, dini, politik, ahlaki görüşlerini açıkça belirttiği "açık ideoloji" bulunabilir. Yazarın görüşlerini örtük bir şekilde, nükteli bir üslupla veya semboller üzerinden metne aktardığı "pasif ideoloji" bulunabilir. Üçüncü olarak da "kelimeler, kurallar sistemi ve metni oluşturan kodların" meydana getirdiği, "dilin özünde zaten var olan ideoloji" bulunabilir.²⁷

Çocuk kitaplarında, açık veya örtük bir şekilde çocuk okura sunulan ideolojik söylemlerin bir de çocuk okur tarafından alımlanma süreci söz konusudur. Metnin konusuyla, metindeki anafikirle veya metindeki kahramanların ağzından iletilen "açık" mesajların iletilmesi daha kolaydır. Metafor veya semboller üzerinden sunulan ideolojik söylemin alımlanması ve anlaşılabilmesi için ise "okurun" bunları analiz edebilecek zihinsel hazırbuluşluğa sahip olması gerekir. Çift kodlu metinlerde bu

²⁴ Selahattin Dilidüzgün, *Çağdaş Çocuk Yazını*, (İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2007), 50-52.

²⁵ Oğuzhan Yılmaz ve Yasin Mahmut Akar, "Türk Çocuk Edebiyatında Sorun Odaklı Yaklaşım", *Çocuk ve Medeniyet Dergisi*, 2, (2018): 31.

²⁶ Yılmaz ve Akar, "Türk Çocuk Edebiyatında Sorun Odaklı Yaklaşım", 31.

²⁷ Dilek Tüfekçi Can, "Çocuk Edebiyatında Dilin İdeolojisi: Anlatı Bilimsel Yaklaşım", *Dil Araştırmaları Dergisi*, 12, (Bahar 2013): 203-206.

durum söz konusudur. Toplumsal eleştiri veya ideolojik mesajların bulunduğu bir hayvan masalına bakıldığında; somut işlemler döneminde küçük yaşta bir çocuk okur, hayvanlar arasında yaşanan olayları, karakterlerin özelliklerini ve çıkarılabilecek açık mesajı anlamlandırabilir. Ancak soyut işlemler dönemindeki yaşça büyük olan bir çocuk okur veya “yetişkin” biri aynı metni okuduğu zaman, zihinsel hazırbulunuşluğu ölçüsünde, anlatılan olayın semboller üzerinden toplumda hangi anlamlara karşılık geldiğini alımlayabilir. Bu noktada, küçük yaşta “çocuk okur” metinde anlatılan “örtük” ikinci kodu anlamlandıramamış olsa bile, ilerleyen yaşlarda benzer konular üzerinde düşünürken okuduğu bu metnin zihninde hazır bir “şablon” işlevi göreceği de söylenebilir.

Özetle söylemek gerekirse, genel olarak edebiyatta ve özelde çocuk edebiyatında yazarın, mensubu bulunduğu toplumun/toplumsal grubun ideolojisinden veya kendi şahsi ideolojisinden tamamen bağımsız bir eser vermesinin mümkün olmadığı söylenebilir. Ancak çocuk edebiyatı söz konusu olduğunda bu konuda bazı hususlara dikkat edilmesi gerekir:

- Çocuk edebiyatı metinleri, ideolojik/dini söylemi önceleyen, edebi ve estetik yönü zayıf metinler olmamalıdır.

- Çocuğa edebi estetik zevki tattırarak, çocuğun bu yönünü geliştirecek ve onu edebi/estetik alanda eğitecek eserler olmalıdır.

- Çocuk edebiyatı eserlerinde; herhangi bir dini, ekonomik, etnik veya toplumsal gruba karşı kin, nefret, düşmanlık oluşturacak genellemeci söylemlerden kaçınılmalıdır. Çocuğu şekillendirici “ideolojik” bir söylem kullanarak, çocuğun toplumda birlikte yaşadığı ve “çocuk gerçekliği” bağlamında hiçbir düşmanlığının olmadığı birçok farklı kesimden insana karşı önyargılar oluşturulmamalıdır.

- İyi-kötü, doğru-yanlış, adalet-haksızlık gibi kavramların; sınıf çatışması ve politik kamplaşmalar gibi “çocuk gerçekliği”nde bir karşılığı olmayan kategorik şemalar üzerinden yapılması ve çocuğu kalıplı bir tavır takınılması doğru değildir.

- Çocuklara; iyi-kötü, doğru-yanlış, adalet-haksızlık gibi çatışmalar sunulurken, bu kavramlar ideolojik şematik kategoriler üzerinden değil, “olumlu veya olumsuz davranışın” kendisi üzerinden değerlendirilebileceği bir bakış açısı sunulmalıdır.

- Ölüm, savaş, göç, şiddet, sömürü, boşanma, akran zorbalığı, madde bağımlılığı gibi konular işlenirken, “çocuğa göre” ilkesi doğrultusunda hitap edilen yaş grubu dikkate alınarak işlenmelidir. Yaş gruplarına göre, gerçekliğin yumuşatılarak verilmesi gerekebilir. Sorun odaklı bu metinlerde, “çocukların yaşadığı” sorunlar öncelenmeli bu sorunlar üzerinden ideolojik hesaplaşma ön plana çıkarılmamalıdır.

- Birey-birey, birey-toplum, merkez-çevre arasında olası bir çatışmayı ve gerilimi uzaklaştırmak, kimi zaman sert ve acımasız olan gerçeği yumuşatmak için sembolik anlatım önemli bir işleve sahiptir. Çocuk edebiyatı açısından da kullanışlı olabilir. Çocuk okurun, sembolik anlatımların sahip olduğu çift kodlu mesajı alımlarken, metinde anlatılan yüzeysel anlamı veya alegorik anlatımla verilen örtük mesajı, yaşı ve zihinsel hazırbulunuşluğu ölçüsünde anlamlandıracağı unutulmamalıdır.

- Çocuğa yönelik mesajlar verilirken; mesajını açıktan bağırarak, partizan, tektipleştirici ve “çocuğu” nesne olarak şekillendirici bir üslup kullanılmamalıdır.

Çocuğu “özne” olarak gören, onu düşünmeye sevk edecek, ucu açık, estetik ve edebi bir üslup benimsenmelidir.

Dini Çocuk Edebiyatı

Çocuk edebiyatı özelinde değerlendirme yapılmadan önce; genel olarak insanlık tarihi boyunca üretilen birçok sözlü ve yazılı edebi eserde işlenen konular açısından bakıldığı zaman; dini konuların ve dini motiflerin önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Tarihsel süreçte dünyanın farklı coğrafyalarındaki toplumların ürettiği yazılı veya sözlü edebi eserler ve meydana gelen edebiyat birikimi her zaman toplumların inanışlarıyla, dinleriyle veya mitolojileriyle sıkı bir ilişki içerisinde olmuştur. Anthony C. Yu; Hindu, İslami, Çin-Japon, Yahudi-Hıristiyan kültürleri gibi bütün yüksek kültürel sistemlerde, edebiyat geleneğinin; dini düşünce, dini uygulama, dini kurum ve dini sembolizm ile çoğu kez birbirine geçmiş bir ilişki içinde geliştiğini ve bugün profan diye nitelendirilen edebiyat birikiminin de bu etkiden bağımsız olmadığını ifade eder.²⁸ Anthony C. Yu, bugün tüm dünya ölçeğinde sahip olunan edebiyat birikiminin; kurgu, sembolik anlatım, üslup, metin çözümleme, metin eleştirisi, metodoloji gibi birçok açıdan dini literatüre çok şey borçlu olduğunu ayrıntılı bir şekilde örnekleriyle açıklar.²⁹

Tarihsel süreç içerisinde, “edebi eserlerde” dinle ilgili olan veya dinle “doğrudan” ilgisi olmayan birçok konu işlenmiştir. Ancak geleneksel dönemlerde, edebiyat ve din gibi birbiriyle içiçe gelişmiş kavramlar için, “dini” ve “profan” ayrımını yapmak mümkün değildir. Batı’da yaşanan aydınlanma ve rönesans hareketlerinden sonra; dini otorite olarak Kilise’nin düşünce sistemi ile mücadele ederek ortaya çıkmış olan; Tanrıyı, dini veya metafiziği değil insanı merkeze alan hümanizm düşüncesi ve somut olguları merkeze alan pozitivizm düşüncesinin ortaya çıkışıyla, düşüncede ve edebiyatta, dini/metafizik olanın karşısında profan/seküler olan gibi bir ayrımın yapılmaya başlandığı söylenebilir.

“Edebiyat ve din” veya “dini edebiyat” konusunda bir değerlendirme yapılacaksa bu değerlendirme; eserlerde işlenen konular, verilen mesajlar ve yazarın düşünce yapısının oluşturduğu poetika ve söyleme bakılarak yapılabilir. Yazar eserinde doğrudan dini konuları işleyebilir, açık dini mesajlar verebilir veya sembolik bir anlatım kullanarak dini içeriğe ait bir mesajı örtük olarak aktarabilir; metinde kullanılan dil ve üslup üzerinden metnin tamamında eriyik halde, dini bir söylem bulunabilir. Dini içeriğe değinme veya dini mesajların edebi esere yansması söz konusu olduğunda; edebiyat ve ideoloji konusunda yapılan değerlendirmeler, edebiyat ve dini içerik açısından da geçerlidir.

Çocuk edebiyatı açısından bakıldığında ise; çocuklara yönelik eserlerde dini motiflerin işlenmesi veya çocuklara kazandırılmak istenen dini değerlerin ve dini bilgilerin edebi eserler yoluyla çocuklara aktarılması, dini içerikli çocuk kitapları veya dini çocuk edebiyatı olarak adlandırılan birikimi ortaya çıkarmıştır.

Konunun bütünlüğü açısından, öncelikle bugünkü manada çocuk edebiyatı çalışmalarının ortaya çıkıp geliştiği yer olan Batı’daki dini çocuk edebiyatı çalışmalarına bakmak yerinde olacaktır. Avrupa’da henüz müstakil çocuk edebiyatı çalışmalarının olmadığı dönemlerde, 15. yüzyılın sonlarında kullanılan; alfabeyi,

²⁸ Anthony C. Yu, “Edebiyat ve Din”, Çev. Adem Çalışkan, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 1, (2004): 227-228.

²⁹ Bk. Yu, “Edebiyat ve Din”, 227-253.

sayıları ve bazı dini duaları öğretmeyi amaçlayan *Hornbook* adı verilen öğretim materyali, çocuklara alfabenin bile dualarla ve dini özendirmelerle öğretildiğini göstermektedir.³⁰ Çocuk edebiyatı çalışmalarının ortaya çıktığı ilk dönemlerde de, kitapların içeriği büyük ölçüde dini ve didaktik özelliklere sahiptir; önceleri çocuklar açısından sakıncalı bulunan fakat çocuklar tarafından ilgiyle okunan peri masalları bile, din eğitimleri tarafından Hristiyan öğretisi ile tekrar kurgulanarak çocuklara dini-ahlaki değerler kazandırmak için kullanılmıştır.³¹ Çocuk edebiyatının geliştiği ve müstakil bir alan haline geldiği süreç içerisinde, çocuklara yönelik eserlerde işlenen konularda çeşitlilik artmış olsa da dini konular ve dini içerik hala önemli bir yere sahiptir.

Batı'da çocuklara yönelik, doğrudan dini içeriğe sahip yayınlara bakıldığında, farklı yaş grupları gözeticilerle hazırlanmış:

- 1-7 yaş arası okul öncesi çocuklar için, her bir yaş grubuna yönelik ayrı ayrı hazırlanmış, İncil'den alıntılardan oluşan; dua, oyun, yap-boz, hikaye ve şarkılar içeren kitaplar,

- 6 yaş üzeri okumaya yeni başlayan okul çocukları için, yine İncil'den alıntılardan ve dualardan oluşan, çoğunlukla manzum ilk okuma kitapları,

- İncil'de geçen hikayelerle; yaratılış, hayat ve ölüm, ölüm sonrası hayat, duanın gücü gibi konuları çocukların anlayabilecekleri bir seviyede anlatan, Hristiyanlığın temel inanç konularını, basit ve sembolik hikayeler etrafında işleyen, çocukların dini eğitimlerini tabii bir yolla gerçekleştirmeyi ve çocukların günlük hayatlarında İncil'in emirlerine uygun yaşamalarını amaçlayan kitaplar,

- "Küçük Çocuklara Büyük Hakikatler", "Küçük Erkek Çocuklar İçin Tanrı'nın Hikmetleri", "Küçük Kız Çocuklar İçin Tanrı'nın Hikmetleri" gibi, erkek ve kız çocukları için ilgilerine göre ayrı ayrı düzenlenmiş, esas olarak karakter eğitimi hedefleyen nasihat kitapları,

- Çocukların ilgisini çekebilecek İncil hikayelerinden oluşan, "Nuh'un Gemisi", "Kardan Adam", "Arslan, Cadı ve Gardrob" gibi, zengin görsel malzeme ile desteklenmiş ve çocukların edebi zevklerini geliştirmeyi hedefleyen kitaplar, sayılabilir.³²

Yukarıda sıralanan çocuklara yönelik kitaplar açık bir şekilde dini içeriğe sahip olan ve doğrudan din eğitimini amaçlayan didaktik eserlerdir. Çocuk edebiyatı alanında, özellikle 20. yüzyıldan itibaren psikolojik ve estetik yaklaşımın ağırlığının artmasının etkisiyle, bu tarz yoğun dini içerikli didaktik kitapların, çocuk edebiyatı alanında yapılan çalışmalar içerisinde marjinal kaldığı söylenebilir. Ancak dini içeriğin çocuk edebiyatına yansımaları sadece bu tarz eserler yoluyla olmamaktadır. Batı'da çocuklara yönelik olarak yazılan birçok eserde, metinlerde anlatılan olayın

³⁰ Ali Murat Yel, "Çağdaş Dünya Edebiyatında Çocuk Yayınları", *Türkiye III. Dinî Yayınlar Kongresi Tebliğler*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 50.

³¹ Dilek Tüfekçi Can, "Çocuk Edebiyatı Üzerine Bir Araştırma: Tanımlar, Türler ve Teoriler", (Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, 2012), 72.

³² Ali Fuat Bilkan, "Batıda Çocuklara Yönelik Dinî Yayınlar", *Türkiye III. Dinî Yayınlar Kongresi Tebliğler*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 175-176.

içerisinde, hayatın doğal akışında var olan dinin ve dini motiflerin yansımaları görmek mümkündür.

Çocuklara yönelik eserlerde yaygın olarak bulunan dini içerik, bazen anlatılan olayın kurgusu içerisinde açık bir şekilde bazen de sembolik/alegorik olarak bulunabilmektedir. Dünya çocuk klasikleri arasına girmiş *Robinson Crusoe*, *Polyanna* ve *Heidi* gibi birçok eserde de karakterler üzerinden Hristiyanlığa ait dini yansımaları görmek mümkündür.³³ Charles Dickens'ın *A Christmas Carol* (1845) ve O. Henry'nin *The Gift Of Magi* (1905) gibi eserlerinde, Hristiyanlığa ait dini motifler ve Hristiyanlık inancına ait değerler, olay kurgusu içerisinde "açık" bir şekilde işlenmiştir. Yine David A. Adler'in *One Yellow Daffodil: A Hanuka Story* (1995) gibi eserlerde Yahudi inancı, folklorü ve Yahudilerin yaşadığı sorunlar açık bir şekilde işlenmektedir. Diğer taraftan CS Lewis'in *Chronicles of Narnia* serisinde (1950-1956) düşsel bir dünyada geçen olayların masalsı bir şekilde anlatıldığı, ancak bu olayların ve karakterlerin "alegorik" bir şekilde İncil hikayelerine göndermede bulunduğu, aslında "ince örtülü bir Hristiyan alegorisi" olduğu belirtilmektedir.³⁴

"İnce örtülü bir Hristiyan alegorisi" olarak nitelenen *Narnia Günlükleri*'nin hem edebi eser olarak hem de sinemaya uyarlanmış haliyle tüm dünyada çocuklar ve yetişkinler tarafından büyük ilgi görmesi önemli bir husustur. Edebi ve estetik kaygıların ön planda olduğu; dini içeriğin açık ve didaktik tarafı ağır basan şekilde değil, örtülü olarak metne yayılmış bir şekilde veya sembolik öğelerle aktarıldığı metinler kitlelere ulaşma ve edebi açıdan beğeni kazanma konusunda daha başarılı olmaktadır. Bu noktada dini çocuk edebiyatı veya dini içerikli çocuk kitapları söz konusu olduğunda, çocuk edebiyatı ve ideoloji ilişkisi bağlamında yapılan değerlendirmelerle aynı doğrultuda bir sonuca varmak mümkündür.

Batı'da son yıllarda Müslüman yazarlar tarafından yazılan, İslami içeriğe sahip çocuk kitapları da görülmektedir. Bu kitaplar, bir yönüyle sorun odaklı çocuk edebiyatına bir yönüyle de dini çocuk edebiyatına dahil olan kitaplardır. Bu çocuk kitapları, sorun odaklı çocuk edebiyatı bağlamında, bir taraftan Müslüman ülkelerde yaşanan işgal, iç savaş, mültecilik gibi sorunlara; diğer taraftan göçmen olarak gitmek zorunda kaldıkları ülkelerde (Batı ülkeleri) yaşayan Müslüman çocukların isimleri, kıyafetleri ve yaşam tarzlarından dolayı, yaşadıkları ırkçılık ve ayrımcılık gibi sorunlara çocukların gözüyle bakarak değinmektedir. Ayrıca, İslami değerleri ve Müslüman kültürünü de işlenen konular içerisinde anlatmaları bakımından "dini çocuk edebiyatı" kapsamında değerlendirilebilir.

Ibtihaj Muhammad'ın "*A Proudest Blue: A Story of Hijab and Family*", Mubinüddin Esma'nın "*My Name is Bilal, A Party in Ramadan, The Best Eid Ever*"; Rukhsana Khan'ın "*Muslim Child, A New Life, Many Windows, The Roses in My Carpets*" gibi eserlerini bu çerçevede değerlendirmek mümkündür.³⁵

³³ Mustafa Ökkeş Evren, "Çocuk Edebiyatına Dini Yaklaşım", *Hece Dergisi Çocuk Edebiyatı Özel Sayısı*, Yıl 9, 104-105, (Ağustos-Eylül 2005): 314. Kenan Çağan, "Çocuk Edebiyatı ve İdeoloji", *Hece Dergisi Çocuk Edebiyatı Özel Sayısı*, Yıl 9, 104-105, (Ağustos-Eylül 2005): 336. M. Kayahan Özgül, "Edebiyatın Çocukluğu Çocukluğun Edebiyatı", *Hece Dergisi Çocuk Edebiyatı Özel Sayısı*, Yıl 9, 104-105, (Ağustos-Eylül 2005): 364.

³⁴ "Religion in Childrens Literature", Childrens Literature Review, *Encyclopedia.com*. (08.07.2020) <https://www.encyclopedia.com/children/academic-and-educational-journals/religion-childrens-literature>

³⁵ Khan, Rukhsan, Contemporary Authors, *Encyclopedia.com*. (22.08.2020)

Türkiye’de “çocuk edebiyatı” çalışmalarının, Batı’ya nisbetle geç başladığı göz önüne alındığında, yeni gelişen bir alan olarak çocuk edebiyatı çevresinde sürdürülen tartışmalara ek olarak, “dini içeriğin” kendine has özelliklerinden kaynaklanan bazı zorlukların da yaşanmasının kaçınılmaz olduğu söylenebilir.

Dini içeriğin çocuklara yönelik eserlerde aktarılması konusunu irdelerken, Türk İslam edebiyatında müstakil bir çocuk edebiyatının var olmadığı dönemlerden itibaren devam eden sürece bakmak yerinde olacaktır. Türk edebiyatı tarihinde, genel olarak İslamiyet Etkisinde Gelişen Türk Edebiyatı olarak adlandırılan dönemde, din ve dini değerler hayatın doğal akışı içerisinde, toplumsal zihniyetin arka planında önemli bir yere sahiptir; dini değerlerin Türk halkının diline, edebi eserlerine, atasözlerine ve deyimlerine önemli ölçüde yansıdığı görülmektedir. Bu dönemde verilen hemen hemen tüm eserlerde dini motifler yoğun olarak yer almaktadır. Ancak konumuz çocuk edebiyatı olduğu için, çocuklara yönelik olabilecek eserlere değinilecektir. Geleneksel dönemde müstakil bir çocuk edebiyatı var olmasa da, sade bir dile sahip olan, halkın her kesimine hitap eden ve dini motiflerin bulunduğu sözlü ve yazılı edebi eserlerin çocuklara da hitap etmiş olma ihtimali vardır. Hasan Latif Sarıyüce, Türk çocuk ve gençlik edebiyatının gelişimi açısından klasik dönem olarak adlandırdığı bu dönemde, doğrudan çocuklar için yazılmasa da çocukların da okuyarak ya da dinleyerek yararlanabilecekleri kitapların yazıldığını ifade eder.³⁶ Ayrıca dini motiflerin de yaygın bir şekilde işlendiği; ninniler³⁷, destanlar³⁸, masallar³⁹ ve halk hikayeleri⁴⁰ gibi halk edebiyatı ürünleri de dini çocuk edebiyatı için önemli kaynaklardır.

Türk çocuk ve gençlik edebiyatının gelişimi açısından önemli çalışmaların yapıldığı Tanzimat Döneminde ve sonrasında; *Mümeyyiz*, *Sadakat*, *Etfal*, *Arkadaş*, *Çocuklara Arkadaş*, *Çocuklara Ta’lim*, *Vasita-i Terakki*, *Çocuklara Kıraat*, *Çocuklara Mahsus Gazete*, *Çocuklara Rehber*, *Çocuk Bahçesi* gibi süreli yayınların yayımlandığı dönemlerde de milli kültürün en önemli öğelerinden biri olan dini içeriğin çocuklar için yazılan eserlere yansıdığı görülmektedir. Bu süreçte çağdaş manada dini çocuk edebiyatı birikiminin ilk örnekleri verilmeye başlanmıştır.

1911’de İbrahim Alâaddin Gövsa, *Çocuk Şiirleri* adlı eserinin önsözünde anne-baba ve öğretmenlere seslenir ve “çocukların taze dimağlarını işlemek, onlara millî,

<https://www.encyclopedia.com/arts/educational-magazines/khan-rukhsana-1962>
Mobin-uddin, Asma, Something About the Author, *Encyclopedia.com*. (22.08.2020)

<https://www.encyclopedia.com/children/scholarly-magazines/mobin-uddin-asma>

³⁶ Hasan Latif Sarıyüce, “Türk Çocuk ve Gençlik Edebiyatının Dünü ve Bugünü”, *Türk Çocuk ve Gençlik Edebiyatı Ansiklopedisi Cilt 1*, (İstanbul: Nar Yayınları, 2012), 47.

³⁷ Bk. Ayşe Farsakoğlu Eroğlu, *Türk Ninnilerinde İslami Motifler*, (Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2011).

³⁸ Bk. Şule Gül Atmaca, “ İslamiyetten Sonraki Destanlarda (Battal-name, Danişmend-name ve Saltuk-name) İslami Karakter ve Tipler”, (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2015)

³⁹ Bk. Muhsine Helimoğlu Yavuz, *Masallar ve Eğitimsel İşlevleri*, (Ankara: Eğiten Kitap Yayınları, 2013) 100. Metin Eren, “Anadolu Sahası Türk Masallarında Dua Motifi”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 58, (2017): 355-375.

⁴⁰ Bk. Ali Berat Alptekin, *Halk Hikayelerinin Motif Yapısı*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2009), 352-355. Halil Bunsuz, “Anadolu Sahası Türk Halk Hikâyelerinde Dini Motifler Üzerine Bir Araştırma”, (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2015).

dini, ahlaki mesajlar vermek gerektiğini” belirtir.⁴¹ İbrahim Alâaddin Gövsa’nın çocuklar için yazdığı *Allah Sevgisi* adlı şiirinde sade bir dille işlediği İslami içeriği görmek mümkündür.⁴²

Ziya Gökalp’in dönemin gazete ve dergilerinde yayınlanan; *Çocuklar İçin İlahi, Türk’ün Tekbir’i, Tevhid, Çocuk Duaları* gibi çocuklara yönelik şiirlerinde de İslami konular sade bir dille ve açık bir şekilde işlenmiştir. Ali Ekrem Bolayır’ın çocuklar için yazdığı *“İslam’ın Şartları, Nedimeciğin Tevhidi, Ya Muhammed, Allah’ın Nimeti, Temizlik, Hz. Ömer’in Adaleti”* şiirlerinde İslami içeriği ve İslami bakış açısıyla adalet ve temizlik gibi konularda verdiği mesajları görmek mümkündür.⁴³ Dönemin yazarları içinde, Ömer Seyfettin de çocuk edebiyatı açısından çok önemli bir yere sahip yazarlardan biridir. Ömer Seyfettin, eserlerini doğrudan çocuklara yönelik yazmamıştır ve tüm eserleri çocuklara hitap etme açısından uygun olmayabilir. Ancak özellikle konusunu Türk tarihinden alan *Pembe İncili Kaftan, Kütük, Forsa, Ferman*; ve konusunu yazarın çocukluk anlarından alan *İlk Namaz, And, Kaşağı, Falaka* gibi hikayeleri çocukların rahatlıkla okuyabilecekleri, gelişim düzeylerine, hayat tecrübelerine uygun metinlerdir.⁴⁴ “Dini çocuk edebiyatı” açısından bakıldığında, Ömer Seyfettin’in *İlk Namaz* adlı eseri İslami içeriğin çocuk bakışıyla ve çocuk gerçekliğine uygun bir şekilde işlendiği önemli bir eserdir.

Cumhuriyet döneminde çocuk edebiyatı çalışmalarında, uzun yıllar boyunca bir bütün olarak toplumun çağdaşlaşma sürecinin bir yansıması olarak; çocuk modernleşmesi bakış açısı ağır bastığı için, modern dünyadaki “çağdaş” değerler ön plana çıkmıştır. Türk İslam kültür geleneğinin sahip olduğu İslami içeriğin çocuk kitaplarına yansımalarının cılız kaldığı görülmektedir. Ahmet Efe bu durumu: “Osmanlı’nın son dönemlerinde ve Cumhuriyet’in geçmiş uzun yılları içinde dini bir konuyu, çocuklara veya gençlere edebi bir üslup içinde sunmaya çalışan kimseler gerici, bağnaz ve hatta yobaz olarak nitelenerek eserleri görmezden gelinmiştir” şeklinde ifade eder.⁴⁵ Tabii hem Osmanlı’nın son dönemlerinde hem de Cumhuriyet döneminde bu bakış açısının dışında, eserlerinde dini içeriğe değinen yazarlar da olmuştur, Fazıl Hüsnü Dağlarca’nın 1940 yılında yayımladığı, *Çocuk ve Allah* kitabı bu açıdan önemli bir eserdir. Mustafa Ökkeş Evren; Dağlarca’nın bu eserinde; Allah, ölüm, ruh, melek, sonsuzluk gibi kavramlar arasındaki ilişkiyi ve kozmik alemin çocuk duyarlılığı ile kavramaya çalıştığını aktarır.⁴⁶ Ancak buna benzer örneklerin istisna olduğu ve edebiyat/düşünce ortamlarındaki genel eğilimin dini içeriğe mesafeli olduğu söylenebilir.

Cumhuriyet döneminde, dini hassasiyeti ve dini söylemi yansıtan çocuk edebiyatı eserlerinin 1970’lerden itibaren özellikle 1980 sonrası artarak görünür olmaya başladığını söylemek mümkündür.⁴⁷ Çağdaş Türk edebiyatında 1970’lerden

⁴¹ Sınar, “Türkiye’de Çocuk Edebiyatı Çalışmaları”, 183.

⁴² Önder Göçgün, “Türk Edebiyatında Dini Çocuk Şiirleri ve Terbiye Bakımından Değeri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, (1982): 125.

⁴³ Göçgün, “Türk Edebiyatında Dini Çocuk Şiirleri ve Terbiye Bakımından Değeri”, 111-121.

⁴⁴ Sınar, “Türkiye’de Çocuk Edebiyatı Çalışmaları”, 186.

⁴⁵ Ahmet Efe, “Edebiyatımızda Öze Dönüş Hakkında”, *Türk Dili Çocuk ve Gençlik Edebiyatı Özel Sayısı*, 756, (2014): 228.

⁴⁶ Evren, “Çocuk Edebiyatına Dini Yaklaşım”, 310.

⁴⁷ Zeki Karakaya, “Çocuk Felsefesi ve Çocuk Edebiyatı”, *Hece Dergisi Çocuk Edebiyatı Özel Sayısı*, Yıl 9, 104-105, (Ağustos-Eylül 2005): 345.

itibaren çocuklara yönelik eserler veren yazarlar içinde, dini hassasiyeti ve dini içeriği eserlerine yansıtan yazarlara örnek olarak; Cahit Zarifoğlu, Üzeyir Gündüz, Mustafa Güner Yazgan, M. Yaşar Kandemir, Ahmet Efe, Mustafa Ruhi Şirin, Hasan Nail Canat, Bestami Yazgan, Emin Hüseyin Öztürk, Yavuz Bahadıroğlu, Ali Nar, Hasan Demir, Nevzat Yüksel, Mevlana İdris Zengin, Saadettin Kaplan, Nevin Soysal Aydın, Özkan Öze, Vural Kaya, Mustafa Ökkeş Evren, Nehir Aydın Gökduman gibi yazarlar sayılabilir.⁴⁸ Dini çocuk edebiyatı kapsamında değerlendirilebilecek tüm yazarların ve eserlerinin bu çalışmada zikredilmesi mümkün olmadığı için, dini içeriğin ve dini söylemlerin çocuk edebiyatı eserlerine farklı şekillerde yansımaları konusunda yapılacak değerlendirmeler etrafında, yeri geldikçe bazı eserlere değinilecektir.

Hikayelerin genel olarak eğitim ve özelde din eğitimi açısından; kendini ifade edebilme ve kimliğini bulma çabası içindeki ilköğretim çağı çocuklarının kendilerini tanımlarında, toplumdaki rollerini belirlemelerinde, sağlıklı sosyal ilişkiler geliştirmelerinde ve her bakımdan hayata hazırlanmalarında büyük görevler üstlenen din eğitimcilerinin en çok kullandıkları malzemeler olduğu belirtilmektedir.⁴⁹ Ayrıca hikayenin, çocuk ve gençlerin psikolojik gelişimlerinde önemli bir pedagojik araç olduğu ve hikayenin anlam iletmedeki rolünün, aynı zamanda sosyoloji, edebiyat, tarih, antropoloji, hikayeleştirilmiş teoloji ve dini öğretiler gibi çok çeşitli alanlarda da dikkate alındığı ifade edilmektedir.⁵⁰ Bu değerlendirmelerden hareketle; hikaye, roman, masal, fabl veya destan gibi olay anlatımına dayanan edebi eserlerin din eğitimi açısından önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir.

Dini içeriğin veya diğer bir ifadeyle temelinde dini bakış açısı olan duygu, düşünce ve bilginin çocuk kitaplarına yansımaları geniş bir yelpazede ve farklı yoğunluklarda gerçekleşmektedir.

- Bir eser hem işlenen konu hem de verilen mesaj açısından doğrudan ve açık bir dini içeriğe sahip olabilir.
- Doğrudan dini bir mahiyette olmayan bir konunun işlendiği bir metinde, dini bir mesaj “açık” olarak verilebilir veya eserde sembolik ve alegorik bir anlatım tercih edilip dini içerik “örtülü” bir halde bulunabilir.
- Yazarın sahip olduğu dini hassasiyetler ve bundan kaynaklı dünya görüşü doğrultusunda, dil ve üslup özelliklerinde ve söyleminde eriyik halde var olan dini içerik, doğal bir şekilde esere yansiyabilir.

Doğrudan dini içeriğe sahip olan eserler arasında; peygamberlerin hayat hikayelerini anlatan eserler, sahabilerin ve din büyüklerinin hayat hikayelerini anlatan eserler, Hadis-i Şeriflerden veya Kur’an-ı Kerim’deki bazı ayetlerden hareketle hazırlanan eğitim setleri, İslam’ın inanç esaslarını ve ibadetlerin önemini

⁴⁸ Bk. Âdem Çalışkan, “İslami Çocuk Edebiyatı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12-13, (2001): 409-436. Melek Demirdöğen, “İslami Çocuk Edebiyatı Çerçevesinde Enver Tuncalp’in Çocuk Şiirlerinde Dini-Ahlaki Muhteva”, (Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2018), 27-35.

⁴⁹ M. Nur Pakdemirli, “İlköğretim Çağı Çocuklarının Din Eğitiminde Kullanılabilecek Hikâyelerin Özellikleri ve Kaynakları”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 21, (2011): 153.

⁵⁰ Muhiddin Okumuşlar, “Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikâye”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21, (2006): 237.

anlatan hikayeler sayılabilir. Bu alanda, Türkiye’de henüz çok sayıda çalışma yokken çeviri eserlerin önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Seyyid Kutub ve Abdulhamid Cude Es’sahhar’ın Mustafa Runyun tarafından Türkçe’ye çevrilen *Çocuklar İçin İslam Tarihi* eseri örnek olarak gösterilebilir. Bu eserler peygamberlerin ve sahabilerin hayatlarını anlatan biyografik hikayeler olarak setler halinde yayımlanmıştır.⁵¹

Bu çeviri eserlerin haricinde de Türkiye’de özellikle 2000’li yıllardan itibaren dini içeriğe sahip, farklı yaş gruplarına yönelik birçok telif eser ve eğitim seti yayımlandığı görülmektedir. Fatih Turanalp’in, “Dini İçerikli Çocuk Kitaplarının Öğretmen Görüşleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi”, isimli doktora çalışmasının ekler kısmında, 684 maddeden oluşan bir kitap listesi vardır.⁵² Bu kitaplar içinde hikaye, biyografi, deneme, masal, popüler bilim gibi birçok farklı türde değerlendirilebilecek eserler de bulunmaktadır. Bu eserlere konu ve tema açısından bakıldığında, Hz. Muhammed’in hayatı, peygamber kıssaları, sahabilerin hayatları, esmaul’hüsna, iman, ibadetler, ahlaki ilkeler, islam tarihi, Allah’ın varlığı ve kainatın yaratılışı, din büyüklerinin hayat hikayeleri, kıssadan hisse hikmet öyküleri gibi birçok başlık sayılabilir. Bu kitapların önemli bir kısmının, çocuklara yönelik din eğitime destek olması amacı ön planda tutularak, öğretim materyali mantığıyla yazıldığı unutulmamalıdır. Bu yönüyle bakıldığında bu kitapların, didaktik olma ve doğrudan dini mesaj içerme gibi özelliklere sahip olması beklenen bir durumdur. Ancak dini içerikli kitaplar konusunda, çocuk edebiyatından ve edebilikten bahsedilecekse; bu eserlerin edebi ve estetik özelliklere sahip olup olmaması, eserlerdeki dil ve üslup özelliklerinin/aktarılan dini içeriğin, hitap ettiği yaş grubunun bilişsel ve duyuşsal özelliklerine uygun olup olmaması gibi konularda değerlendirmeler yapılmalıdır.

Turanalp; edebi eser temelinde seçilen konuların, çocuk okuru ahlaki anlamda içsel bir tercihe yöneltme ve ahlaki bir karakter edinme konusunda destekleme işlevi olmasını savunanların da olduğunu belirtir. Ancak seçilen konu ne olursa olsun, öncelikle eserin edebi ve estetik kimliğine halel gelmemesi gerektiğini ekler. Bu doğrultuda, karakter kazanımında çocuk okuru tercihe yönelten bir içerik söz konusu olduğunda bile bunun doğrudan, göstere göstere yapılmasının eserin edebi kimliğine zarar verdiğini ifade eder.⁵³ Daha önce de belirtildiği gibi dini içerik doğası gereği, belli ölçüde didaktik olma ve açık bir mesaj içerme gibi özelliklere sahip olabilir. Bu açıdan bakıldığında, dini çocuk edebiyatı alanının nitelikli ürünler verme konusunda, yazarların işini zorlaştıran bir yapıya sahip olduğu söylenebilir. Aslında bu durum belli bir mesajı iletmeyi amaçlayan tüm edebi çalışmalarda geçerli olan bir durumdur. Seküler veya dini kaynaklı herhangi bir dünya görüşüne ait mesajları edebi ve estetik kaygıları ikinci plana atmadan işleyebilmenin zorlukları olmaktadır.

Turanalp, mevcut çalışmalar içerisinde umut verici örneklerin az olduğunu ve ciddi bir dini içerikli edebiyat eleştirisine ve bu alanda yapılan çalışmaların edebi niteliğini artırmaya ihtiyaç olduğunu ifade eder.⁵⁴ Bu noktada, yine eleştirel

⁵¹ Çalışkan, “İslami Çocuk Edebiyatı”, 423.

⁵² Turanalp, “Dini İçerikli Çocuk Kitaplarının Öğretmen Görüşleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi”, (Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2017), 230-245.

⁵³ Fatih Turanalp, “Dini İçeriğin Edebiyatla İmtihanı”, *Türk Dili Çocuk ve Gençlik Edebiyatı Özel Sayısı*, 756, (2014): 814.

⁵⁴ Turanalp, “Dini İçeriğin Edebiyatla İmtihanı”, 815.

çalışmalara muhtaç olma ve umut verici örneklerin az olması durumunun eğitsel amaçları olan her türlü edebi üretim için geçerli olduğunu belirtmek gerekmektedir. Çünkü çocuklara yönelik herhangi bir eserde, didaktik bakış açısıyla estetik bakış açısını aynı yerde buluşturabilmenin ve bunu başarılı bir şekilde esere yansıtabilmenin herkesin yapabileceği kolay bir iş olmadığını söylemek mümkündür.

Türkiye’de dini çocuk edebiyatı içerisinde, bu çalışmada Batı’daki örneklerine de değinilen, birincil amacı din eğitimi olmayan veya konusunu doğrudan dini içerikten almayan ancak konunun içerisinde dini olana değinen, açık veya örtük dini yansımaların görülebileceği eserlere de bakmak yerinde olacaktır. Bu eserlerde işlenen konunun odak noktasında din olmasa bile, metin içerisindeki karakterlerin yaşadıkları olaylar karşısında geliştirdikleri çözümlerde, bakış açılarında ve konuşmalarında dini bir bakış açısını görmek mümkündür. Aslında dini olanın hayatın doğal akışı içerisinde işlenmesi olarak değerlendirilebilecek olan bu yaklaşım, dini içeriğin edebi/estetik kaygıların ikinci plana atılmadan işlenebilmesini ve daha geniş kitlelere hitap edebilecek nitelikli eserlerin ortaya çıkmasını sağlayacak bir yaklaşımdır. Çocuk Edebiyatı birikimi içerisinde bu doğrultuda yazılan eserlerin azınlıkta kaldığı söylenebilir.

Turanalp; dini çocuk edebiyatını, doğrudan dini içeriğin sunulduğu bir alan olarak görmekten uzaklaşılması gerektiğini, Müslümanlığı özümsemiş çocuk edebiyatçıların yazdığı eserlerin, zaten içkin dini unsurlar ihtiva edeceğini ifade etmektedir.⁵⁵

Cahit Zarifoğlu’nun çocuklara yönelik olarak yazdığı, *Yürek Dede ile Padişah, Serçekuş, Motorlu Kuş, Kuşların Dili, Ağaç Okul, Küçük Şehzade, Ağaçkakanlar, Katıraslan, Gülücük* eserleri bu doğrultuda örnek verilebilecek eserlerdir. Her biri şiir, hikaye, masal, fantastik gibi birçok farklı türde değerlendirilebilecek olan bu eserler, çocuk edebiyatına yönelik birçok çalışmaya konu olmuştur.

Turanalp, Zarifoğlu’nun eserlerinde, hiçbir zaman doğrudan dini içerik aktarımına yönelmediğini ama diğer taraftan ürünlerinde içkin olan Müslüman ruhun, okuyucuyu hemen etkisi altına aldığını ve Zarifoğlu’nun İslami kimliğini ortaya koymaktan çekinmemekle beraber bunu göze sokarcasına yapmadığını belirtir.⁵⁶

Mustafa Ruhi Şirin, Zarifoğlu’nun eserleriyle ilgili olarak, *Gülücük* adlı eseri hariç diğer eserlerinde hitap ettiği yaş grubunun belirsiz olması ve çocuk dil dizgesine uygun olmaması açısından eleştiri getirir; *Ağaçkakanlar, Motorlu Kuş, Katıraslan* gibi eserlerindeki alegorik anlatımın ve düşsel kurgunun, çocukların bu kitapları okumalarını kolaylaştıran etkenler olduğunu ifade eder, bu alegorinin arkasında ise kapitalizm ve emperyalizm eleştirisi içeren İslami hassasiyetlerden kaynaklı toplumsal mesajlar bulunmaktadır.⁵⁷

Zarifoğlu’nun *Serçe Kuş, Yürek Dede ile Padişah, Küçük Şehzade* gibi eserlerinde İslami duyarlılık daha somut bir şekilde kendini gösterir. *Kuşların Dili* adlı eseri ise aslında *Mantıku’t Tayr* adlı kadim tasavvufi eserin bir uyarlamasıdır. Tabi *Kuşların Dili* eserini okuyan çocukların, hatta belki yetişkinlerin bile eserdeki semboller dünyasını anlayabilmesinin de kolay olmadığı söylenebilir.

⁵⁵ Turanalp, “Dini İçeriğin Edebiyatla İmtihani”, 815.

⁵⁶ Turanalp, “Dini İçeriğin Edebiyatla İmtihani”, 816.

⁵⁷ Mustafa Ruhi Şirin, *Güneşe Yol Yapan Çocuk*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 60-66

Dini içeriğin edebi metinlere yansımaları açısından bakıldığında; destanlar, masallar ve halk hikayeleri de önemli kaynaklar olarak karşımıza çıkmaktadır. Milli kültürde içkin olan dini bakış açısı ve dini hassasiyetler; destanlarda, masallarda ve halk hikayelerinde bulunan dini motifler aracılığıyla yansıtılmaktadır. Birçok ülkede olduğu gibi Türkiye’de de çocuk edebiyatı çalışmaları için önemli bir kaynak niteliğinde olan bu eserlerden yararlanılarak, çağdaş çocuk edebiyatı çalışmaları doğrultusunda; uyarlamalar, sadeleştirmeler ve yeni eserlerin yazımı gibi çalışmalar yapılmaktadır. Mevlana’nın *Mesnevi’si*, *Kelile ve Dimne* gibi İslam kültürünün ve tasavvufi düşüncenin yansımalarını içeren eserlerden alınan hikmet öyküleri de çocuklar için uyarlanmaktadır. Ancak bu eserlerden alınan hikayelerden çocuklar için uyarlamalar yapılırken; işlenen konu ve temanın çocuklar açısından uygunluğu, kullanılan dil ve üslubun hangi yaş grubu için yazılmışsa bu dönemin bilişsel özelliklerine uygun olması gibi noktalara dikkat edilmesi gerekmektedir. Çocuk ve gençlik edebiyatı eserleri içerisinde, tarihi romanlar ve tarihi hikayelerde de, dini hassasiyetlere ve dini içeriğe dair yansımaların olduğu söylenebilir. Ahmet Yılmaz Boyunağa’nın *Zafer Rüzgarları*, *Özgürlük Savaşçısı Şeyh Şamil*, *Osmanlı Leventleri*, *Kırık Hançer*, *Malazgirt’in Üç Atlısı*; Yavuz Bahadıroğlu’nun *Sunguroğlu Serisi*, *Binatlı*, *Merhaba Söğüt*; Ahmet Efe’nin *Sir Deryadan Uçan Kartal*, *Heyakil*, *Bozkır Yılanı* *Sadeddin Köpek* eserleri gibi birçok tarihi romanda bu bakış açısını görmek mümkündür.

SONUÇ

Çocuk edebiyatı eserlerinde, didaktik bir bakış açısıyla belli bir kültürün veya dünya görüşünün aktarılma çabası her zaman var olmuştur. Çocuk edebiyatı çalışmalarının başladığı ilk dönemlerde özellikle dini ve ahlaki içeriğin doğrudan ve açık bir şekilde aktarıldığı eserler çoğunluktadır. İlerleyen dönemlerde psikolojik ve edebi/estetik yaklaşımların ağırlığının artmasıyla, çocuk edebiyatı eserlerindeki bu açıktan mesaj verme eğilimi, daha örtük ve edebi bir tarzda içerik aktarılması şeklinde değişmiştir. Ancak çocuklara yönelik yazılan eserler yetişkinler tarafından yazıldığı için, bu eserlerde yazarın içinde bulunduğu toplumun kültüründen, kendi dünya görüşünden ve yetiştiği toplumsal çevrenin hassasiyetlerinden hiçbir yansımanın olmaması mümkün görünmemektedir. Bu doğrultuda, çocuk edebiyatı eserlerinde farklı ideolojilere ve kültürlere ait içeriğin aktarıldığı görülmektedir. Burada tartışılması gereken asıl meselenin; aktarılan içeriğin ve bu içeriğin aktarılış şeklinin, hedef kitlenin içinde bulunduğu dönemin bilişsel ve duyuşsal özelliklerine uygun olup olmaması olduğu söylenebilir. Çocuk edebiyatı eserlerinde belli bir dünya görüşüne ait hassasiyetler veya kültürel unsurların aktarılması konusunda eleştiri yapılırken; bu aktarımın çocuğa göre, çocuk gerçekliğine uygun ve edebi bir şekilde yapılabildiğine bakılmalıdır. Aynı durum, dini içerikli çocuk kitapları veya diğer bir ifadeyle dini çocuk edebiyatı eserleri için de geçerlidir.

Osmanlı Meşrutiyet dönemlerinden itibaren ortaya çıkan erken dönem çocuk edebiyatı çalışmalarında ve daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan çocuk edebiyatı çalışmalarında da, çocuklar ve çocuklara yönelik kitaplar üzerinden, hayal edilen toplumun inşasına yönelik çabalar görülmektedir. Bu doğrultuda farklı dönemlerin ve farklı toplumsal grupların özelliklerine göre değişen bazı yönelimler ortaya çıkmaktadır. Osmanlı’dan Türkiye Cumhuriyeti dönemine değin yapılan çalışmalarda çocuklara yönelik kitaplara yansıyan bu yönelimlere bakıldığında; milli ve manevi değerlerine bağlı çocuklar yetiştirmek, çocuklara vatanseverlik ve Türklük bilinci aşlamak, edebiyat eserleri üzerinden Batı Kültürü merkezli çocuk modernleşmesini

sağlamak veya çocuklara yönelik kitaplarda sosyalist dünya görüşünü aktarmak gibi çabalar dikkat çekmektedir.

Ayrıca Türkiye’de dini çocuk edebiyatı eserlerinin veya diğer bir ifadeyle dini içerikli çocuk kitaplarının da 1980’li yıllardan itibaren artarak devam ettiği, özellikle son yıllarda bu alandaki birikimin de önemli bir noktaya ulaştığı belirtilmektedir. Bu konuda yapılan çalışmalara bakıldığında dini içerikli çocuk kitaplarında bir artış olduğu gözlemlense de, bu eserlerin önemli bir kısmı edebi nitelik konusunda bazı olumsuz eleştiriler almaktadır. Dini çocuk edebiyatı alanında verilen eserlerin edebi niteliğinin artırılması noktasında, bu alanda yapılacak olan yeni eleştiri çalışmalarına ihtiyaç olduğunu söylemek mümkündür. Ancak çocuk edebiyatı eleştirisi alanında yapılan bazı çalışmalarda, dini içeriğin çocuk edebiyatı eserlerine yansısıyla ilgili kategorik bir bakış açısıyla yapılan olumsuz eleştirilerin de bulunduğu görülmektedir. Bu yaklaşımların kısmen ideolojik ön yargılardan kaynaklı olduğunu söylemek mümkündür. Bu noktada, dini içeriği kategorik olarak dışlamak yerine; belirli bir dünya görüşüne veya eğitim anlayışına ait söylemleri yansıtan çocuk edebiyatı eserleri hangi ölçütlere göre değerlendiriliyorsa, dini içerikli çocuk edebiyatı eserlerinin de, dini içeriğe ait mesajları aktarma konusunda benzer şekilde değerlendirilmesi daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

Dini içeriğe sahip bir kitabın edebi eser olması, öncelikle edebi/estetik zevke hitap etmesiyle mümkün olmaktadır. Tabii ki, dini içeriğin kendine has özellikleri, işlenecek konu ve verilmek istenen mesajların; estetik ve edebi zevklere hitap edecek şekilde metne aktarılması konusunda bazı zorluklar oluşturabilir. Çünkü dini içeriğin, varlığın anlamı ve insanın kendisiyle ilgili bazı hakikatlere dair mesaj verme veya ahlaki ilkeleri aşılama amacından dolayı, doğası gereği didaktik bir yapısı vardır. Bu didaktik yapıyı, edebi ve estetik olanla buluşturmanın da kolay olmadığı söylenebilir. Bu noktada yapılacak eleştirel çalışmalarda; İslami ilimler, edebiyat, çocuk edebiyatı, din eğitimi, psikoloji, sosyoloji ve görsel sanatlar gibi disiplinlerin ışığında değerlendirmeler yapılmalıdır.

KAYNAKÇA

- Akalın, Şükrü Haluk vd.. *Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK Yayınları, 2009.
- Akgün, Atif. “Balkan Türkleri Özelinde Çocuk Edebiyatı Ürünleri ve İdeoloji Çıkmazı”, *III. Uluslararası Çocuk ve Gençlik Edebiyatı Sempozyumu Bildiriler*, 249-264. İstanbul: 2016.
- Alimen, Nilüfer, “Bir Yönlendirme Aracı Olarak Çeviri: Serteller ve Çeviri Çocuk Edebiyatı”, Doktora Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, 2015.
- Alptekin, Ali Berat. *Halk Hikayelerinin Motif Yapısı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2009.
- Argunşah, Hülya. “Çocuk Edebiyatı”, *Türk Aile Ansiklopedisi*. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, 1991.
- Argunşah, Hülya. “Ömer Seyfettin’de Vatan Fikri”, *Bir Fikir Hareketinin Yüz Yılı Türk Ocakları - Bildiriler*. 656-671 İstanbul: 2013.
- Bilkan, Ali Fuat. “Batıda Çocuklara Yönelik Dînî Yayınlar”, *Türkiye III. Dini Yayınlar Kongresi Tebliğler*, 173-178. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.

- Bunsuz, Halil. "Anadolu Sahası Türk Halk Hikâyelerinde Dini Motifler Üzerine Bir Araştırma", Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2015.
- Cengiz, Semran. "Edebiyat ve İdeoloji", *ASOS Journal*, 15 (Eylül 2015): 266-274.
- Çağan, Kenan. "Çocuk Edebiyatı ve İdeoloji", *Hece Dergisi Çocuk Edebiyatı Özel Sayısı*, 104-105, (Ağustos-Eylül 2005): 332-337.
- Çalışkan, Âdem. "İslami Çocuk Edebiyatı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12-13 (2001): 409-436.
- Demirdöğen, Melek. "İslami Çocuk Edebiyatı Çerçevesinde Enver Tuncalp'in Çocuk Şiirlerinde Dini-Ahlaki Muhteva". YL Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2018.
- Dilidüzgün, Selahattin. *Çağdaş Çocuk Yazını*. İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2007.
- Eagleton, Terry, *Eleştiri ve İdeoloji* Çev. Savaş Kılıç. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.
- Efe, Ahmet. "Edebiyatımızda Öze Dönüş Hakkında", *Türk Dili Çocuk ve Gençlik Edebiyatı Özel Sayısı*, 756 (2014): 228-229.
- Eren, Metin. "Anadolu Sahası Türk Masallarında Dua Motifi", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 58 (2017): 355-375.
- Evren, Mustafa Ökçeş. "Çocuk Edebiyatına Dini Yaklaşım", *Hece Dergisi Çocuk Edebiyatı Özel Sayısı*, 104-105 (Ağustos-Eylül 2005): 309-314.
- Farsakoğlu Eroğlu, Ayşe. *Türk Ninnilerinde İslami Motifler*. Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2011.
- Göçgün, Önder. "Türk Edebiyatında Dini Çocuk Şiirleri ve Terbiye Bakımından Değeri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (1982): 109-128.
- Helimoğlu Yavuz. Muhsine, *Masallar ve Eğitimsel İşlevleri*. Ankara: Eğiten Kitap Yayınları, 2013.
- Karaca, Şahika. *Türk Edebiyatında Çocuk: Milli Kimlik İnşası*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2013.
- Karakaya, Zeki. "Çocuk Felsefesi ve Çocuk Edebiyatı", *Hece Dergisi Çocuk Edebiyatı Özel Sayısı*, 104-105 (Ağustos-Eylül 2005): 338-351.
- Khan, Rukhsana 1962-. Contemporary Authors, *Encyclopedia.com*. <https://www.encyclopedia.com/arts/educational-magazines/khan-rukhsana-1962> (22.08.2020)
- Macit, M. Hanifi. "İdeolojiler Üzerine Felsefi Bir Değerlendirme", *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 26 (Bahar 2016): 29-36.
- Mobin-uddin, Asma. Something About the Author, *Encyclopedia.com*. <https://www.encyclopedia.com/children/scholarly-magazines/mobin-uddin-asma> (22.08.2020)
- Okumuşlar, Muhiddin. "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikaye", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21 (2006): 237-252.

- Özgül, M. Kayahan. "Edebiyatın Çocukluğu Çocukluğun Edebiyatı", *Hece Dergisi Çocuk Edebiyatı Özel Sayısı*, 104-105 (Ağustos-Eylül 2005): 362-376.
- Pakdemirli, M. Nur. "İlköğretim Çağı Çocuklarının Din Eğitiminde Kullanılabilecek Hikayelerin Özellikleri ve Kaynakları", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 21 (2011): 153-175.
- Religion in Childrens Literature. Childrens Literature Review, *Encyclopedia.com*. <https://www.encyclopedia.com/children/academic-and-educational-journals/religion-childrens-literature> (08.07.2020)
- Sarıyüce, Hasan Latif. "Çocuk ve Gençlik Edebiyatı", *Türk Çocuk ve Gençlik Edebiyatı Ansiklopedisi Cilt 1*, İstanbul: Nar Yayınları, 2012.
- Sınar Uğurlu, Alev. "'İdeolog-Şair Ziya Gökalp'in Kaleminden Masallar", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 4/1 I, (2009): 1025-1040.
- Sınar, Alev. "Türkiye'de Çocuk Edebiyatı Çalışmaları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 4/ 7 (2006): 175-225.
- Şirin, Mustafa Ruhi. *Bir Nehrin Kaybolmayan Akışı*. İstanbul: Uçan At Yayınları, 2019.
- Şirin, Mustafa Ruhi. *Çocuk Edebiyatına Eleştirel Bir Bakış*. İstanbul: Uçan At Yayınları, 2019.
- Şirin, Mustafa Ruhi. *Çocukluğun Kozası ve Çocuk Kültürü*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Şirin, Mustafa Ruhi. *Güneşe Yol Yapan Çocuk*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Turanalp, Fatih. "Dini İçeriğin Edebiyatla İmtihanı", *Türk Dili Çocuk ve Gençlik Edebiyatı Özel Sayısı*, 756 (2014): 814-816.
- Turanalp, Fatih. "Dini İçerikli Çocuk Kitaplarının Öğretmen Görüşleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi". Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2017.
- Tüfekçi Can, Dilek. "Çocuk Edebiyatı Üzerine Bir Araştırma: Tanımlar, Türler ve Teoriler". Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, 2012.
- Tüfekçi Can, Dilek. "Çocuk Edebiyatında Dilin İdeolojisi: Anlatı Bilimsel Yaklaşım", *Dil Araştırmaları Dergisi*, 12 (2013 Bahar): 191-213
- Tüfekçi Can, Dilek. *Çocuk Edebiyatı Kuramsal Yaklaşım*. Konya: Eğitim Yayınevi, 2014.
- Yel, Ali Murat. "Çağdaş Dünya Edebiyatında Çocuk Yayınları", *Türkiye III. Dini Yayınlar Kongresi Tebliğler*. 49-54. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Yılmaz, Oğuzhan ve Yasin Mahmut Akar. "Türk Çocuk Edebiyatında Sorun Odaklı Yaklaşım", *Çocuk ve Medeniyet Dergisi*, 2 (2018): 29-42.
- YU, Anthony C.. "Edebiyat ve Din" Çev. Adem Çalışkan, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 1 (2004): 227-253.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Güz/Autumn, 2021, 8 (2), 1261-1289

**ÇOCUKLARA ÖLÜM KONUSUNUN ANLATILMASI İHTİYACINA DAİR DKAB
ÖĞRETMEN GÖRÜŞLERİ**

The Need to Teach Children About Death RCMK on Teacher's Opinions

Vahdettin ŞİMŞEK

Arş. Gör. Dr. Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,
Din Eğitimi Bilim Dalı, Türkiye. e-Mail: wahsim2021@gmail.com Orcid No: 0000-0002-1653-
335X (Sorumlu Yazar)

Cemal TOSUN

Prof. Dr. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi
Anabilim Dalı, Türkiye. E-Mail: cemal.tosun@divinity.ankara.edu.tr Orcid No: 0000-0002-
9941-4769

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received:	15/10/2021
Kabul Tarihi / Accepted:	22/12/2021
Yayın Tarihi / Published:	30/12/2021
Cilt / Volume:	8
Sayı / Issue:	2
Sayfa / Pages:	1261-1289

Atıf / Cite as: Şimşek, Vahdettin & Tosun, Cemal. "Çocuklara Ölüm Konusunun Anlatılması İhtiyacına Dair DKAB Öğretmen Görüşleri" [The Need to Teach Children About Death RCMK on Teacher's Opinions]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/2 (2021), 1261-1289.

Doi No: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.1024000>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Authors declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (2) 2021: 1261-1289
**ÇOCUKLARA ÖLÜM KONUSUNUN ANLATILMASI İHTİYACINA DAİR DKAB
ÖĞRETMEN GÖRÜŞLERİ***

Vahdettin ŞİMŞEK**

Cemal TOSUN***

Öz

Ölüm konusu yetişkinlerin anlamakta ve çocuklara anlatmakta zorlandıkları noktaların başında gelmektedir. Bu zorluğa rağmen çocuklar, ölüm hakkında sorular sorarak bilgi sahip olmak istemekte ve ölüm olgusunu anlamlandırmaya çalışmaktadırlar. Söz konusu durumdan hareketle bu çalışmanın amacı; DKAB derslerinde ölüm konusunun anlatılmasının bir ihtiyaç / gereklilik olup olmadığını DKAB öğretmenlerinin görüşleri çerçevesinde ele almaktır. Çalışmada nitel araştırma yaklaşımı benimsenmiş 21 DKAB öğretmenin görüşlerini ortaya koymak için yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Görüşme formundan elde edilen veriler analiz edilmiş, DKAB öğretmenlerinin hemen hepsi ölüm konusunun DKAB dersinde anlatılmasının bir ihtiyaç olduğunu belirtmişlerdir. Yapılan analizler sonucunda bu ihtiyaçları 3 temel tema altında toplamak mümkündür. DKAB öğretmenlerine göre ölüm konusunun anlatılması, psikolojik, sosyolojik ve dinî bir ihtiyaçtır. DKAB derslerinde doğru bir pedagojik zeminde yapılacak ölüm hakkında bilgilendirme (Ölüm Eğitimi) öğrencilerin psikolojik, sosyolojik ve dinî ihtiyaçlarını karşılamaya olumlu bir katkı sağlayacak, ölüm kaygısını ve korkusunu azaltmaya da imkan tanıyacaktır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Ölüm Eğitimi, Ölüm Kaygısı ve Korkusu, Psikolojik ve Sosyolojik İhtiyaç, Dinî İhtiyaç.

The Need to Teach Children About Death RCMK on Teacher's Opinions

Abstract

The issue of death is one of the points that adults have difficulty understanding and explaining children. Despite this difficulty, children ask questions about death and want to know about death and want to make sense of it. Based on this situation, the aim of

* Bu çalışma, "DKAB Öğretmenlerine Göre Din Derslerinde Ölüm Eğitimi" başlıklı doktora tez çalışması esas alınarak hazırlanmıştır. / This study has been prepared on the basis of the dissertation titled "Death Education in Religious Classes According to Religious Culture and Ethics Teachers."

Makale Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Alt Etik Komisyonunun 12/07/2019 tarih ve 301 sayılı kararı ile Etik Kurul İzni alınmıştır.

Makalede çıkar çatışması olmadığına ve makalenin hazırlanmasında herhangi bir kurumdan maddi destek alınmadığına dair yazarların yazılı beyanı bulunmaktadır.

** Arş. Gör. Dr. Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Bilim Dalı, Türkiye. e-Mail: wahsim2021@gmail.com Orcid No: 0000-0002-1653-335X

*** Prof. Dr. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Anabilim Dalı, Türkiye. E-Mail: cemal.tosun@divinity.ankara.edu.tr Orcid No: 0000-0002-9941-4769

this study is to consider whether it is a necessity to explain the issue of death in Religious Culture and Moral Knowledge lessons within the framework of the opinions of RCMK teachers. In the study, qualitative research method was used, the semi-structured interview form was used to reveal the views of 21 RCMK teachers. The data obtained in the interview form were analyzed, and almost all RCMK teachers stated that it is a necessity / need to explain the death in the RCMK course. As a result of the analyses, it is possible to classify these needs under 3 basic themes. It is a psychological, sociological and religious need to explain the subject of death to RCMK teachers. Informing about death (Death Education), which will be carried out on the correct pedagogical basis in the RCMK courses, will make a positive contribution to meeting the psychological, sociological and religious needs of students, will allow reducing anxiety and fear of death.

Keywords: Religious Education, Death Education, Death Anxiety and Fear, Psychological and Sociological Need, Religious Need.

Structured Abstract: In many scientific studies that the childhood is a trace that marks the next period of human life and a significantly shaping human's own personality. From the first childhood periods, the most common fears in children are the imaginary creatures such as separation of parents, dark, animals and monster... Although the main source of fear and anxiety in these ages, the fear of death is seen to be even in the 5 year old child. However, from the age of 5-6 years, the child asks "difficult" questions about himself, such as "Who am I?", "Where did I come from?", "Where do I go?", "What is death?" and search for answers. Here the concept of death education emerges. Death education is "education about death that focuses on the human and emotional aspects of death. Though it may include teaching on the biological aspects of death, teaching about coping with grief is a primary focus. ... The main focus in death education is teaching people how to cope with grief."

The issue of death is the topics of not only children but also adults since the first man. Moreover, Death is one of the points that adults have difficulty understanding and explaining children. Despite this difficulty, children ask questions about death and want to know about death and want to make sense of it. Based on this situation, the aim of this study is to consider whether it is a necessity to explain the issue of death in Religious Culture and Moral Knowledge lessons within the framework of the opinions of RCMK teachers. In the study, qualitative research method was used, the semi-structured interview form was used to reveal the views of 21 RCMK teachers. The data obtained in the interview form were analysed, and almost all RCMK teachers stated that it is a necessity / need to explain the death in the RCMK course. As a result of the analyses, it is possible to classify these needs under 3 basic themes. It is a psychological, sociological and religious need.

Although there may be many reasons for anxiety and fear of death, thoughts such as not knowing what will happen at the time of death and after death and the uncertainty of the process related to it, the fear of losing their identity, body, family, control power, the body will disappear, suffer punishment and pain, be alone, worry about those who are left behind, and accountability or inability to answer for people who will be identified as religious are the main reasons. RCMK courses, in which the subject of death is explained by expert teachers on the right ground and will contribute positively to religiosity, can be interpreted as a need for children, adolescents and adults to understand/make sense of life, to eliminate negative psychological conditions such as death anxiety and fear, and to contribute to psychological well-being.

Nowadays, many people tend to throw death out of their lives. According to this person, death is neither a topic for conversation nor something that can be told to children. However, contrary to this idea, children have been greatly affected by the Covid-19 epidemic process, have often encountered death in the wars witnessed by Turkey in its neighbours and in the routine of daily life, and have witnessed this situation closely. The phenomenon of death, which is considered in a social framework and which

children know exists in social life and see but cannot talk about, and which has become a taboo to be talked about in society and families, worries them and makes them difficult to make sense of it. It is thought that eliminating the curiosity of students in the classroom environment by removing it from being taboo will contribute to reducing their anxiety about death, making sense of death, accepting it, making their lives richer and being able to stay strong in possible losses.

The explanations of religions related to death and beyond death, which are perceived as the end of life, can be a function of relieving an individual's fear or anxiety about death. According to most of the teachers participating in the study, there is both a religious justification for teaching the subject of death in the classroom and a religious basis for teaching the subject. They believe that teaching the subject of death, which is one of the main subjects of religion in DKAB courses, is the natural purpose of the course. The topic of death can be related to almost all topics in the RCMK courses, as well as the topic of death can be raised with students' questions about death. According to the teachers, another element that reveals the religious basis of the need to teach the subject of death is superstitious religious information that creates fear and anxiety about death and there is also a lot of such superstitious information in the minds of children, and this information can create negativity. Therefore, it is a need to provide religious information about death. Teachers believe that providing accurate information about death with a teaching that will be done helps to eliminate the anxiety and fear of their child. Studies have also shown that religious beliefs and practices reduce the fear of death in many of the studies conducted on religiosity and death anxiety, confirming this need. Informing about death (Death Education), which will be carried out on the correct pedagogical basis in the RCMK courses, consequently will make a positive contribution to meeting the psychological, sociological and religious needs of students, will allow reducing anxiety and fear of death.

Keywords: Religious Education, Death Education, Death Anxiety and Fear, Psychological and Sociological Need, Religious Need.

GİRİŞ

Çocukluk çağının, insan hayatının sonraki dönemlerine iz bırakan ve insanın kendi kişiliğini büyük ölçüde şekillendiren bir zaman dilimi olduğu birçok bilimsel çalışmada ortaya konulmuştur.¹ İlk çocukluk dönemlerinden itibaren çocuklarda en sık rastlanan korkular ebeveynlerden ayrılma, karanlık, hayvanlar ve canavar gibi hayalî yaratıklardır.² Bu yaşlarda korku ve kaygının ana kaynağı olarak belirtilmesi

¹ Hasan Bacanlı, *Eğitim Psikolojisi* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 23. Basım, 2012); Sue Bredekamp, *Erken Çocukluk Eğitiminde Etkili Uygulamalar*. çev. Hatice Zeynep İnan-Taşkın İnan. (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016); Catherine E. Snow -Susan B. Van Hemel, *Early Childhood Assessment Why, What, and How*, National Research Council Consensus Study Report, (Washington: The National Academies Press. 2008); John Wiley - Salkind N.J Sons., *Child Development*, (New York: The Macmillan Psychology Reference Series, 2002); Nuray Senemoğlu, *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim. Kuramdan Uygulamaya*. (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 21. Basım, 2012); Pınar San Bayhan-İsmihan Artan, *Çocuk Gelişimi ve Eğitimi*, (İstanbul:Morpa Kültür Yayınları, 2009), 1; Hatice Ergin - S Yıldız Armağan, *Gelişim Psikolojisi*, (Ankara: Nobel Kitap, 2014); Helen Bee - Denise Boyd, *Çocuk Gelişim Psikolojisi*, çev. Okan Gündüz, (İstanbul: Kaktüs Yayınları, 2009).

² Eleonora Gullone, "The development of normal fear: A century of research", *Clinical Psychology Review* 20/4(2000), 429-451; Schonfeld DJ- Kappelman M. "The impact of school-based education on the young child's understanding of death", *Journal of Developmental and Behavioral Pediatrics*, 11/5 (Oct), 247-252; Warren, S. L.,-Sroufe, L. A., "Developmental issues". ed H. Ollendick, J. S. March), *Phobic and anxiety disorders in*

de ölüm korkusunun 5 yaşındaki çocukta bile var olduğu tespit edilmiştir.³ Bununla birlikte, daha 5-6 yaşlarından itibaren çocuk kendisi hakkında “Ben kimim?”, “Nereden geldim?”, “Nereye gideceğim?”, “Ölüm nedir?” gibi “zor” sorular sormakta ve cevap aramaktadır.⁴ Söz konusu soru ve sorgulamalar ile birlikte bu dönemde çocukların edindiği birçok tecrübenin yanında ebeveyn, akraba, yakın arkadaş, dost hatta sahip olduğu hayvanın kaybı yani ölümü de sıklıkla yaşadıkları bir deneyimdir. Yaşanılması kaçınılmaz bu acı tecrübe hakkında öncesinde ve sonrasında doğru bilgilendirilmez ise bu durum çocuğun ileriki dönem yaşantılarında üstesinden gelmesi oldukça zor bir durum haline dönüşecektir. Dolayısıyla temelde ölüm, bu olgunun çocuklar ve yetişkinler üzerinde çeşitli davranışsal etkisi olan ölüm algısı, ölüm korkusu ve ölüm kaygısı gibi durumların çocuklar özelinden başlanarak ele alınması önemli bir problem alanıdır.

Ölümün ne olduğu konusu sadece çocukların değil ilk insandan beri yetişkinlerin merak ettiği konuların başında gelmektedir. Sanayi devrimiyle birlikte insanlar ölümlerine mesafe koymuş; hatta mezarlıkları şehirlerin dışına çıkararak ölümü hayatlarının dışına atmaya çalışmışlardır Ancak 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren özellikle II. Dünya savaşı sonrası, psikolog veya davranış bilimcileri ölümü ve ölüme yönelik tepkisel davranışları bilimsel yöntemler ile açıklamaya odaklanmıştır. Yaptıkları çalışmalar ile Levinton, Kastenbaum ve Doka⁵ ölümün bir tabu olmaktan çıkmasına katkı sağlamıştır. Onlara göre günümüz dünyasında yeniden ölümün anlatılmasının yani ölüm hakkında bir eğitim (ölüm eğitimi) yapılması gereklidir.⁶

Ölüm eğitimi ya da ölüm konusunun öğretiminin gerekliliği sadece belirtilen gerekçelerle sınırlı değildir. Covid-19 virüs tehdidi gibi dünyayı saran salgın hastalıklar nedeniyle ölümler artmış; çocuklar, ergenler ve yetişkin kimseler ölüm haberleriyle eskiye nazaran daha çok karşılaşmaya başlamışlardır. Böylesi bir durum, doğal olarak, insanlar arasında ölüm ve hayat çizgisinin tekrar gündeme gelmesine ve ölüme dair korkular ile kaygılarda belirli bir artış yaşanmasına neden olmuştur.⁷

children and adolescents: A clinician's guide to effective psychosocial and pharmacological interventions, (Washington DC: Oxford University Press., 2004), 92-115.

³ Peter Muris vd., “Fears, Worries, and Scary Dreams in 4- to 12-Year-Old Children: Their Content, Developmental Pattern, and Origins,” *Journal of Clinical Child Psychology*, 29/1(2000), 43-52.

⁴ Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*. (Ankara: Gün Yayıncılık, 1998), 98-106; Mualla Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*, (Ankara: T.D.V.Yayıncılık, 1990), 78-82.; Tuncay Karateke, *Din Eğitimi ve Öğretiminin Temelleri*, ed. Hasan Dam, *Din Eğitimi*, (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019), 35.

Dan Levinton “The scope of death education”, *Death Education*, 1/1(1977), 41-56.; Peter Koestenbaum, *Ölüme Yanıt Var mı?*, Çev. Yılmaz Akgünlü, (İstanbul: Okyanus Yayıncılık, 1998); Kenneth Doka vd., “Productivity in Thanatology: An International Analysis”. *OMEGA-Journal of Death and Dying*, 4/73(2016) 340-354.

⁶ Tanhan, Fuat, Arı İnci Figen, *Ölüm Eğitimi*, (Ankara, Pegem Akademi Yay., 2009), 82.

⁷ Bakınız: Prof. Dr. Veysel Bozkurt’un Covid-19 pandemi sürecinde *Pandeminin Toplumun Ruh Hali ve Aile İlişkileri Üzerindeki Etkisi* başlıklı 9129 katılımcıyla

Oluşan bu korku ve kaygıyı gidermek ya da azaltmak ölümü ve ölüm eğitimi konusunun anlatılmasının ne kadar gerekli olduğunu ortaya koymuştur. Bu noktada, “Ölüm konusunu anlatmaya ihtiyaç var mıdır?” sorusu temelinde çalışmamız ile her bireyin bir yönüyle merak ettiği kaçınılmaz olan ölüm olgusuyla ilgili DKAB ve diğer derslerde bir öğretim yapılmasına dair ihtiyacın olup olmadığını DKAB ders öğretmenlerinin görüşleriyle ortaya koyulma amaçlanmıştır.

1. Yöntem

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde ölüm konusunun öğretimini hem literatür taramasına hem metin analizine (DKAB öğretim programı ve DKAB ders kitapları) hem de öğretmenlerin görüşlerine dayalı olarak ortaya koymaya çalışan bu araştırma, nitel araştırma yaklaşımına dayalı bir durum çalışmasıdır. Nitel araştırma yöntemleri gözlem, görüşme ve metin analizi gibi veri toplama araçlarının kullanılmakta; tutum, davranış, deneyim, algı ve olayların kendi doğasında, gerçekçi ve bütüncül bir yaklaşımla ele alındığı; katılımcılardan fikir edinmeye çalışılmaktadır. Çalışma için nitel araştırma çeşitlerinden biri olan durum çalışmasının desenlerinden bütüncül-çoklu durum deseni tercih edilmiştir. Durum çalışmasının, diğer çalışma türlerinden farklılığı “nasıl” ve “neden” sorularını temele alarak bir olgu ya da olayın derinlemesine incelenmesi ve “bağlamsal açıklama” yapılmasıdır.⁸ Bu noktada durum çalışmasının en temel özelliği bir ya da birkaç durumun derinliğine araştırılmasına imkân vermesidir. Diğer bir ifadeyle bir duruma ilişkin ortam, bireyler, olaylar, süreçler gibi etkenleri bütüncül bir yaklaşımla araştırılmakta; bu etkenlerin araştırılan durumu nasıl etkiledikleri ve ilgili durumdan nasıl etkilendikleri üzerine odaklanmaktadır.⁹ Bununla birlikte araştırmaya katılan DKAB öğretmenlerinin ölüm olgusunu kendilerinin nasıl anladıklarını, açıkladıklarını ve yorumladıklarını derinlemesine belirlemek amacıyla “durum çalışması” deseni / modeli ile yarı yapılandırılmış görüşme tekniği kullanılmıştır.

gerçekleştirilen çalışmada Nisan 2020’de ölümden korkma oranı %28 iken bir sonraki yıl Nisan 2021’de bu oran %42’ye çıkmıştır. <http://veyselbozkurt.com/2021/05/06/pandeminin-toplumun-ruh-hali-ve-aile-iliskileri-uzerindeki-etkisi/> (Erişim: 29.06.2021)

- ⁸ John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri. Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, çev. M.Bütün-S. B. Demir, (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2. Basım, 2015), 69-111.; Sharan B. Merriam, *Nitel Araştırma*, ed ve çev. S. Turan, (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2013), 220-222.; Michael Quinn Patton, *How to use Qualitative Methods in Evaluation*, (London: Sage Publication, 1978), ed.R. E. Y. Lincoln, *Handbook of Qualitative Research*, (CA: Thousand Oaks-Sage Publications, 2nd edition, 2000), 435-454.; Ali Yıldırım -Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemi*, 6.baskı, Ankara, Seçkin Yay. 6.basım, 2006); Robert K. Yin, *Case Study Research: Desing and Methods*, (CA: Thousand Oaks and Sage Publications, 4th ed, 2005), 141-151.; Robert K. Yin, *Qualitative Research From Start to Finish*, (New York: The Quilford Press, 2011); Robert K. Yin, *Case Study Research: Desing and Methods*, (Los Angelos: Sage Publications, 5th ed, 2014), 96-101.
- ⁹ Yıldırım -Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemi*, 77.

1.1. Çalışma Grubu

Bu araştırmanın çalışma gurubunu, 2019-2020 Eğitim ve Öğretim yılında Ankara ve Kırıkkale ili ve ilçelerinde ve farklı okul türlerinde görev yapan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleri oluşturmaktadır. Bu bağlamda araştırma kapsamında 21 öğretmen ile görüşülmüş ve araştırma sürecinde elde edilecek verilerin genişliği ve derinliği dikkate alındığında, örnekleme dâhil edilmiş birey sayısının yeterli olduğu düşünülmektedir.(EK 1) Araştırmaya 13'ü kadın ve 8'i erkek olmak üzere toplam 21 öğretmen katılmıştır. Görüşmeye katılan öğretmenlerin 4'ü 1-5 yıl, 7'si 6-10 yıl, 7'si 11-15 yıl, 2'si ise 26-30 ve 1'i 30 yıl üzeri mesleki hizmet / görev tecrübesine sahiptir. Öğretmenlerin mezuniyet durumu incelendiğinde öğretmenlerin 14'ü İlahiyat Fakültesi, 5'i ise İDKAB, 1'i İslami İlimler Fakültesi, 1'i Yüksek İslam Enstitüsü mezunudur. Ölüm konusuyla ilgili olarak son 1 yıl içerisinde birinci derecede yakını kaybeden öğretmen sayısı 8 iken, herhangi bir kaybi olmayanların sayısı ise 13'tür. Veri toplama aracı için etik kurul¹⁰, uygulama için ile Milli Eğitim Bakanlığı Yenilik ve Eğitim Teknolojileri Genel Müdürlüğünden¹¹ gerekli izinler alınmıştır. Ayrıca araştırma için öğretmenlere gönüllü onam formu imzalatılmıştır.

1.2. Verilerin Toplanması ve Analizi

DKAB dersi öğrenme ve öğretme sürecinde ölüm eğitimine veya ölüm konusunun öğretilmesine ihtiyaç olup / olmadığı tespit edilmesi ve öğretmenlerin görüş ve yaklaşımlarının nitel olarak betimlenmesi amacıyla veri toplamada "literatür tarama / doküman incelemesi" ve "görüşme" teknikleri kullanılmıştır. Söz konusu literatür taramasından ve alınan eğitim sonucunda elde edilen veriler bir araya getirilmiş, çalışmanın kuramsal çerçevesi belirlenmiş, hem teorik hem de pratik bağlamda din eğitiminde ölüm eğitiminin mümkünlüğü, gerekliliği konusu ortaya konulmaya çalışılmış, sonucunda önce taslak görüşme soruları, ardından 6 temel soru ve sondaj sorular ile birlikte yaklaşık 25 sorudan oluşan *Öğrencilerin DKAB Derslerinde Ölüm Konusunun Öğretimine Yönelik Durumlarının Belirlenmesi Görüşme Formu* başlıklı yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. *Öğrencilerin DKAB Derslerinde Ölüm Konusunun Öğretimine Yönelik Durumlarının Belirlenmesi Görüşme Formu* sayesinde elde edilen veriler MAXQDA 2018 nitel veri analizi programıyla analiz edilmiştir. Yapılan betimsel analiz sonucunda araştırmanın *Kodları, Alt Başlıkları, Kategorileri* ve bu doğrultuda *Temalar* oluşturulmuştur.

¹⁰ Ankara Üniversitesi Rektörlüğü Etik Kurulu Başkanlığının 12.07.2019 tarihli ve 301 nolu karar.

¹¹ Milli Eğitim Bakanlığı Yenilik ve Eğitim Teknolojileri Genel Müdürlüğü 20.08.2019 tarih ve E.15041873 sayılı izin yazısı.

2. Teorik Çerçeve: Ölüm Konusunun Öğretimi (Ölüm Eğitimi)

Ölüm eğitimi, ölümlle ilgili bireylerin kişisel farkındalığın artırılması, ölümlle ilgili mevcut olumsuz yaklaşımların olumluya çevrilmesi sürecidir.¹² Ölüm konusunun belli bilimsel metotlarla incelenip, eğitim programlarıyla anlatılması ölüm eğitimi alanının konusudur. Ölüm ile ilgili insanların zihnindeki olumsuz tutumları en aza indirme ölüm eğitimi en önemli amaçlarından sayılabilmektedir. Ölüm eğitiminin kime, nerede, nasıl verilebileceğiyle ilgili yapılan çalışmalarda hedef kitlesi olarak başta üniversite öğrencileri¹³, hasta bakımıyla ve ölmekte olanlar ile ilgilenen profesyoneller¹⁴ ve ortaokul ve lise döneminde eğitim alan çocuklar¹⁵ tercih edilmiştir. Çünkü çocuklar internet, sosyal medya, basın yayın ve içerisinde buldukları sosyal çevrelerinde ölümlle ilgili bilgi yığına maruz kalmakta, buna rağmen çoğunlukla aile ortamında ölüm konusu hakkında tam ve gerçek anlamıyla bilgi sahibi olamamaktadır. Bu durumda çocuğun aile ortamında yoksun kaldığı ölüme dair bilgi verme görevi okula ve okul disiplinlerine düşmektedir.

Ölüm eğitimi hangi düzeyde ve hangi amaçla verilirse verilsin, ölüm eğitiminin bazı boyutları / özellikleri taşınması gerekmektedir. Ölüm eğitiminde öğretmen veya öğrencilerin, ailelerin ve eğitimcilerin bu eğitimle birlikte ölümün anlamını keşfetmeye yönelik çalışmalar yapmak zorunda olduğunu belirtilmektedir.¹⁶ Corr, ölüm eğitiminin dört boyuttan oluşması gerektiğini belirtmektedir. Bunlar bilgi, duygu, davranış ve değerlendirme boyutudur.¹⁷ Bu boyutlar doğrultusunda, Tanhan

¹² Fuat Tanhan, *Ölüm Kaygısıyla Baş Etme Eğitiminin Ölüm Kaygısı ve Psikolojik İyi Olma Düzeyine Etkisi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Eğitim Bilimleri Anabilim Dalı, Eğitimde Psikolojik Hizmetler Bilim Dalı, Ankara, Doktora Tezi, 2007), 187.

¹³ Charles A. Corr, "A model syllabus for death and dying courses", *Death Education*, 2/1(1978), 433-457.; Dan, "The scope of death education", *Death Education*, 47.; John D. Morgan, "Death education as a liberal art", *Death Education*, 8(1984,) 289-297.

¹⁴ Derek Doyle, "Hospice: An education center for professionals", *Death Education*, 6(1982), 213-226.; Lucille F. Zelinsky -James A. Thorson, "Educational approaches to preparing social work students for practice related to death and dying", *Death Education*, 6(1983) 313-322.

¹⁵ David W. Berg, George G. Daugherty, *Teaching about death*. ed. J. L. Thomas, *Death and dying in the classroom: Readings for reference*, (Phoenix: Oryx Press, 1984), 48-49.; Toni Dahlgren, Iris Prager-Decker, *A unit on death for primary grades*, ed. J. L. Thomas, *Death and dying in the classroom: Readings for reference*, (Phoenix: Oryx Press, 1984), 43-45.; Hedda Sharapan, "Mister Rogers' Neighborhood: Dealing with death on a children's television series", *Death Education*, 1(1977), 131-136. Akt. Christine M. Moore, "Teaching about Loss and Death to Junior High School Students", *Family Relations*, 38/1(1989), 4.

¹⁶ Rose M. Somerville, "Death Education: Preparation for Living by Betty R. Green and Donald P. Irish", *The Family Coordinator, Aging and the Family*, 21/1(1972), 132.

¹⁷ Charles A Corr.-Donna M, Corr, *Handbook of childhood death and bereavement*, (Missour: Springer Publishing Co., 1996); F. Hulbert, F., 'Teaching about loss, change and bereavement in the primary school', *Journal of Progressive Judaism* 13(1999), 79.; Elizabet, Kübler-Ross, *There is Life after Death in Death and Dying*, ed. David L. Bender, Richard Hagen, (Minnesota: Greenhaven Press, 1980), 35.

ölüm eğitiminin *Ölüm Kaygısını Azaltma, Yaşamın Değerini Anlama, Ölümü Kabullenme ve Kayıplara Hazırlık* şeklinde 4 temel işlevi bulunmaktadır.¹⁸

3. DKAB Derslerinde Ölüm Konusunun Anlatılmasına Dair Gereklilikler

DKAB derslerinde, özellikle ahiret konusu olmak üzere, konular gereği ya da öğrencilerin sorduğu sorular üzerinden ölüm konusu anlatılmaktadır. Bu yönüyle DKAB derslerinde ölüm konusunun anlatımı Corr'un da ortaya koyduğu ölüm eğitimiyle ilgili daha çok bilgi, ancak kısmen duygu, davranış boyutlarını içerisinde barındırdığı düşünülebilir. Burada araştırmanın temelini oluşturan sorulardan birisi olan şu soru gündeme gelmektedir. *“DKAB derslerinde gerçekten ölüm konusunun anlatılmasına ihtiyaç var mıdır? ya da, “Ölüm konusunun öğrencilere anlatılmasının bir ihtiyaç olup olmadığı noktasında ne düşünüyorsunuz?”* sorusuna araştırmaya katılan öğretmenlerin tamamına yakını, *“Evet, bir ihtiyaçtır.”* şeklinde cevap vermiştir. Ancak öğretmenler bu ihtiyacı farklı nedenlere / ihtiyaçlara bağlamıştır. DKAB derslerinde ölüm konusunun anlatımına / öğretimine dair ihtiyaçları elde edilen veriler kodlanması, kategori ve temalar oluşturma doğrultusunda temelde 3 grupta toplamak mümkündür.

Tablo 1: DKAB Öğretmenlerin ölüm konusunun anlatılmasına dair ihtiyacın gerekçeleri temasına ait kodlama işlemi

Tema	Kategori	Kodlar
DKAB Öğretmenlerine Göre DKAB derslerine ölüm konusunun anlatılmasının gerekçeleri	Psikolojik İhtiyaç	Merak, Bilinememezlik, Kabir Azabı, Acı Çekme, Hesap, Ölüm Korkusu ve Kaygısı
	Sosyolojik İhtiyaç	Hayatın Gerçeği, Sosyal Medya, Cenaze Namazı-Törenleri, Savaşlar, Salgın Hastalıklar, Sekülerleşme
	Dinî İhtiyaç	Hurafe Bilgi ve İnançlar, Ahiret, Kıyamet, Haşr, Cennet, Cehennem, Kabir, Sosyal Medya, Hesap Verme

Araştırmaya katılan öğretmenlerin tamamına yakını DKAB derslerinde veya ders dışında ölüm konusunun öğretilmesinin gerekliliğini ve böyle bir ihtiyacın olduğunu ifade etmiştir. Onlara göre ölüm konusunun öğretiminden başlıca nedenlerinden bazıları konunun, psikolojik, sosyolojik ve dinî ihtiyaç boyutudur.

3.1. İhtiyacın Psikolojik Temeli

Psikoloji, bireyin zihinsel düşünme süreçlerinin ve davranışlarının bununla birlikte bu iki durumu etkileyen unsurların sistematik ve bilimsel olarak incelenmesi; elde edilen bulguların bireyin yaşamına yordanmasıdır.¹⁹ Birçok bireyin davranışlarını etkileyen olguların başında onun varlığına tehdit olarak görülen ölüm

¹⁹ Jean Dela Y-Pierre Pichot, “Psikolojinin Tanımları, Metodları ve Komşu Disiplinlerle İlgileri”, çev. Erdoğan Fırat, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20(1972), 323-343.

gelmektedir. Ölümüne yüklenen anlam bazen bir stres kaynağı, bazen de stresten kurtulmanın yolu görülebilmektedir. Ölüm, din ve dünya görüşünün etkisiyle bazılarında göre bir yok oluş iken bazılarında göre de ölümsüz, sonsuz yaşamın başlangıcıdır.²⁰ Ölüm olgusunun insan hayatının biyolojik, sosyolojik ve psikolojik tüm boyutlarına etkisi bulunmaktadır. Ölüm düşüncesi insan için temel bir kaygı ve korku kaynağıdır ve bu kaygı ve korku, bireyin bütün kaygı-korkularının psiko-dinamik merkezidir. Birçok araştırma, ölüm korkusunun bütün bireylerde evrensel bir korku olduğunu²¹ ve ister genç olsun isterse yaşlı olsun bütün bireylerin varoluşsal temelinde ölüm kaygısının olduğunu²² ortaya koymaktadır. Araştırmaya katılan öğretmenlere göre ölüm eğitiminin, ölüm konusunun anlatılmasının bir ihtiyaç olmasının nedenlerinin en başında öğrencilerin konuya dair meraklarının olması ve bu meraklarının giderilmesinin gerekliliği gelmektedir. Bu noktada öğrencilerin ölüm konusuna yönelik meraklarına dair Ö2, şu ifadeleri kullanmıştır: *“Çocuk öğrendiği bilgileri bir şekilde, ya işte çocuk biraz ona ekleyerek biraz çıkararak böyle çok planlı programlı değil, ama soruyor, merak ediyor. ... Dolayısıyla, böyle bir ihtiyaç var, şiddetle ihtiyaç var...”* Ö5 de merak konusunda benzer şeyleri söylemiştir: *“Yani derste konu ister istemez geçiyor, çocuklar merak ediyor, soruyorlar biz de onların merakını gidermek için anlatmak zorundayız...”* Ö1'e göre de öğrencilerin en çok merak ettiği konuların başında ölüm konusu gelmekte ve bu konunun anlatılması gerekmektedir. O, bu noktada şu cümleleri sarf etmiştir: *“Öğrenciler tarafından merak edilen konular aslında hayatın içinde ve sık hatırlanması gereken şeyler...”*

Çocukların yetişkinler gibi ölümden korkması ve kaygılanmasının nedenlerinin başında ölüm ânının ve ölüm sonrasının bilinmezliği gelmektedir. Öğretmenlerden bazıları ölüm ve sonrasının bilinmezlik durumuna değinerek derslerde öğretilmesinin psikolojik temeline işaret etmektedir. Ö11, ölümün kaygı veren bu bilinmeyen yönünü çocukların çok merak ettiği ve bilinmezliği giderme amacıyla olduklarını şöyle belirtmiştir *“...ölüm konusu yani daha çok bilinmeyen alana dair sorular geliyor. Daha çok soyut kavramlar da diyebiliriz...”* Ölümüne dair öğrencilerin merakına değinen bir başka öğretmen ise Ö8'dir. Konuya dair şöyle söylemiştir: *“Daha çok hani bilinmeyene dair insanda bir merak vardır ya ve bu da psikolojik bir şey sanki bilinmediği için de hakikaten birçok şey üretilmiş, yazılmış çizilmiş dolayısıyla...”* Ölümün korku ve kaygı uyandıran bu bilinmeyen soyut bir olgu olduğuna dair görüş beyan eden bir başka öğretmen ise Ö6'dır. O, şu ifadeleri kullanmıştır: *“Bence çocuklar yeterince korkuyorlar, daha çok hani bilmedikleri şeylerden soyut kavramlardan zaten korkuyorlar...”* Ö4, bilinmezliğe dair şunları söylemiştir: *“Yani mesela ne zaman öleceğimizin hani belli olmaması, biraz da korkutucu yani ben çocuklardan biraz öyle bir şey hissediyorum. Yani belirsizlik durumu onları rahatsız ediyor. Sonunda kader ile bağlantı kuruyorlar. Bu biraz kaygı*

²⁰ Tanhan, Arı İnci, *Ölüm Eğitimi*, 6.

²¹ Mustafa Koç, “Ölüm Psikolojisi II”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 9(2002), 337.

²² Mustafa Koç, “Ölüm Psikolojisi I”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 8(2002), 138.

oluşturuyor sanki...” Ö17, ölümün bilinmeyen yönünün çocukları korktuğunu şöyle belirtmiştir: “Çocuk bilmeden bir karanlık kutunun içerisine hapsolmek olarak bilmemeli ölümü. Onun bu ruh halini dikkate almak gerek. Çünkü bilmediği için korkuyor çocuk...” Ö21 de bilinmeyen bir şey olarak ölümün çocukları kaygılandırıldığını vurgulayarak düşüncelerini şöyle söylemektedir: “İşte bu kaygı da bilmemekten kaynaklanan bir kaygı. Ne zaman çocuklar öğreniyor, aaaa bu muymuş diye tepki veriyorlar...”

Araştırmaya katılan birçok öğretmene göre çocukları ölüme dair tedirgin eden diğer bir husus ise ölüm anında ve mezarda acı çekileceğidir. Ö8, öğrencilerin sorularından çocukların acı çekmekten korku duydukları noktasında bir çıkarım yaptığını şu ifadeler ile ortaya koymuştur: *“Ölüm esnasını yani ölüm anını soruyorlar onu başta söyleyim. Özellikle canlarının acıyıp acımayacağını soruyorlar. Bu durum onları acıyıp etkiliyor.”* Benzer sorular ve tepkiler ile Ö12, öğrencilerinden bazılarının gömülme, acı çekmekten korktuklarını belirtmektedir. Ona göre çocukları kaygılandıran ve korkutan da budur. Ö12, gözlemlerini ve düşüncelerini şu şekilde belirtmiştir: *“Hocam, bazı öğrencilerimiz yakılmak istiyor... Sanki gömüldüğünde yılan çıyan gibi fikirler çocukları daha çok korkutuyor. Yakılınca bir anda ölüp, yanıp gidildiğini düşünüyorlar galiba. Hatta birkaç öğrenci sınıflarda yakılmayı tercih ederim dedi. Bu sanki daha acısız bir yöntem gibi geliyor onlara. Ve ölüm süreci çok daha hızlı gerçekleşecek. Dolayısıyla gömülme istemiyor...”*

Ölümün kaygı ve korku oluşturmasının bir diğer sebebi ise ölümden sonra insanın bedeninin ve ruhunun ceza çekeceği konusudur. Araştırmaya katılan öğretmenlerden bazıları da bu konuya temas etmiştir. Ölümden sonra ceza çekeceğine yönelik öğrencilerin düşüncelerine dair gözlemlerini Ö16, şu şekilde anlatmıştır: *“Çocukların ailesi belli bir cemaate veya tarikata mensup ise onların söylemleri radikal diyebileceğimiz şekilde olabiliyor. Ailelerin, çocukların hep düşüncesi ceza çekmek üzerine. Çocukların zihninde merhamet eden bir Allah tasavvurundan daha çok ceza veren, yakan, ceza veren bir Allah tasavvuru var. Çocuklar yine ölüncel bir ceza ile karşılaşacaklarını da düşünüyorlar. Bazıları ölümün ceza olduğunu da düşünüyor. Şöyle de bir şey var: Bazı çocuklar öldüklerinde bir ceza göreceğine inanıyorlar...”*

Ölüm ve ceza yanyana gelince insanlarına aklına ilk gelen cehennemdir. Diğer bir ifadeyle cehennem kavramı kaygı-korku oluşturmaktadır. Bu doğrultuda Ö3, şunları söylemiştir: *“...hocam, cehennem özellikle cehennem tabii ki çocukların kaygısını artırıyor.”* Benzer gözlemi Ö16 da yaptığını söylemektedir. O, gözlemlerini şu şekilde özetlemiştir: *“...biz öğretmenler olarak çocukların tüm sorularına cevap vermeye çalışıyoruz ama şuna dikkat ediyoruz. Cehennem, kabir azabı gibi kavramlar çocuklar tarafından kötü algılanıyor ve ister istemez korkutuyor...”* Ö5, kaygı ve korkunun kaynağı olarak çocukların cezalandırılacağı düşüncesine sahip olduklarını şu ifadeler ile açıklamıştır: *“Cehennemliklerin durumları, kimlerin cehenneme gideceği ve nasıl bir muameleyle karşılaşacakları onları olumsuz etkilemektedir. Çok fazla bu*

cehennem ve kabir hayatı irdelendiği zaman çocuklar etkilenmekte ve korkmaktadırlar... Yani psikolojileri bundan etkileniyor hocam..."

Öğretmenlerden bazıları, dinî hassasiyetleri olan aileden gelen çocuklarda öte dünyada hesap verme / verememe durumunun da kaygı ve korku oluşturduğunu düşünmektedir. Ö9, hesap verme / verememe düşüncesinin doğurduğu kaygı ve korkuyu şöyle anlatmıştır: *"Çocukların ilk etapta tabii ki biraz korkuları var ölüme dair çünkü hazır değiller ve nasıl öleceklerini ve ne zaman öleceklerini bilmemek belki de onlarda korkuya neden oluyor. İkinci olarak acaba çok günahımız var mı? Öldükten sonra bizim bunu düzeltme şansımız yok diyerek korkuyorlar. Yine Allah'ın huzuruna gittiğim zaman bu konulara nasıl hesap vereceğiz? Nasıl öleceğiz, diye bir korkuları var?..."* Ö10'a göre ise bu korku ailede oluşmaktadır. Ö10, ailenin etkisine dair şunları söylemiştir: *"Bizim çocuklarımızın velileri genellikle muhafazakâr çevreden. Burası da bir imam hatip okulu. Dolayısıyla sınıfta biraz çocukların ölümden daha fazla korktuklarını zannediyorum..."*

Geride kalanların durumunun ne olacağı yetişkinler için endişe / ölüm kaygısı oluşturmaktadır. Bir yönüyle sevdiklerini geride bırakma, kaybetme korkusu denilebilmektedir. Çocuklar ise yetişkinler gibi geride kalanlar için değil, ileride kaybedebilecekleri ebeveynleri nedeniyle ölüm kaygısı yaşayabilmektedir. Bu bağlamda Ö4, küçük çocuklarda gözlemlediklerini şöyle anlatmıştır: *"Yani 3 yıllık tecrübelerimden elde ettiğim kadarıyla daha küçük öğrencilerde böyle yakınlarını kaybetme korkusu var. Özellikle belki anne, babanın ölümünü onlara bir korku veriyor..."* Ö20, eğer çocuk bir kayıp yaşadıysa bu kaygı-korkunun daha belirgin olduğunu şu cümleler ile ifade etmiştir: *"Ölüm çocuklar için çok üzücü bir şey. Özellikle de ebeveynlerden birini kaybetmiş çocuklarda bu üzüntü çok belirgin. Bu çocuklarda bir de şöyle bir duygu oluyor. Diğer ebeveyni kaybetme korkusu. Dolayısıyla Bu çocuklar için ölüm hem üzücü hem de endişe verici bir şey olarak görülüyor..."* Ö14 ise çocukların bir gün ebeveynlerini kaybedecekleri gerçeğiyle yüz yüze geldiklerinde bile kaygılandıklarını belirtmektedir. O, bu konuda şunları söylemiştir: *"...çocuklar ister istemez ölümü düşünüyorlar. Bir gün onların da sevdiklerini kaybedeceğini söylemek onları üzüyor. Dolayısıyla kaygılanıyorlar..."* Araştırmaya katılan bazı öğretmenlerin gözlemlerine göre çocuklar ailerinde ve yaşadıkları çevrede ölüm kaygısı-korkusuna neden olacak birçok olumsuz bilgiye maruz kalmaktadır. Böyle bir düşünceye sahip olan Ö11, şunları söylemiştir: *"Zaten çocuklar evden gelirken bir ölüm korkusuyla yüklenmiş olarak geliyorlar..."* Ö8 de öğrencilerin daha sınıf ortamına gelmeden önce ölüm korkusu ve kaygısına sahip olduğunu belirtmektedir. O, Ö11'i destekler mahiyette şöyle söylemiştir: *"...bazı çocuklarda korkunun oluşmuş olduğunu belirgin şekilde görüyoruz daha siz hiçbir şey anlatmamışken bile. Ölüm mevzusuna tam olarak geçmeden ya da ahiret konusunu anlatmak bazı çocuklarda bir tedirginlik yaratıyor. Hepsi için değil ama bir kısmında böyle durum..."* Çocukların ölüme kaygılı bakışlarının okul dışında oluştuğuna temas eden Ö4, aynı durumla ilgili şu cümleleri kullanmıştır: *"...olumlu bakmıyorlar başta tabii ki ölüme. Yani ölüm, onlar için gerçekten*

kaygılanacak bir şey. Bu yüzden de ben çok yani çok sağlıklı bilgiler aldıklarını açıkçası düşünmüyorum...”

Çocuklarda ölüm kaygısı ve korkusu tek bir gerekçeyle ortaya çıkabileceği gibi bazen lise öğrencilerinde korku ve kaygıyı oluşturabilecek birden fazla etmen olabilmektedir. Böyle bir durumu tecrübe eden Ö12, sınıf içerisindeki gözlemlerini şu şekilde anlatmıştır: *“Çocuklar genellikle iki cevap söylüyorlar. Birincisi hocam o tarafı bilmiyoruz, bu bizi korkutuyor. İkincisi ise o tarafta hesap vereceğiz bu sıkıntı ve bu problem de ölümden kaygılanmamıza neden oluyor. Hatta öğrencilerimizden bazıları yanıma geldi ve hocam biz artık ölmek istiyoruz dediler. Çok şaşırđım ve neden diye sordum? Hocam çok fazla günahımız birikmesin, gençken gidelim ve böylelikle cennete gireriz....”*

Çocuklara ölüm konusunun öğretiminin bir ihtiyaç olduğunu ifade eden öğretmenlerin bir başka gerekçesi ise eğer sınıfta ölüme dair bir öğretim yapılmaz ise bu durumda çocukların okul dışında ölüme dair sorulara cevap arayacak olmalarıdır. Buradaki öğrenmelerin olumsuz sonuçlar doğurabileceğini düşünen Ö11, bu konuda şunları belirtmiştir: *“Evet, kesinlikle bir ihtiyaçtır. Çünkü dönüp dolaşıp konularımız ölüme geliyor. Cennet ve cehennem, ahiret, hesap hepsi bir şekilde ölüme çıkıyor. Hem siz bu konuyu anlatmaz iseniz çocuk dışarıda hurafe birçok bilgiyi kapıyor. Ölüm konusu boş bırakılmaz. Eğer çocuğu sorunlarıyla veya sorularıyla baş başa bırakırsanız, çocuklar soruların cevabını başka yerde arıyor. Bu durum aslında sonrasında çocuklar için çok tehlikeli hâle gelebiliyor...”* Ö12, ise bu konuya dair şunları ifade etmiştir: *“Bence öğretilmesi bir ihtiyaç. Neden ihtiyaç? Bu hayatın gerçeği. Siz vermezseniz çocuk başka bir yerde, bir şekilde duyduklarına inanıyor...”*

Ölüme dair sınıfta bir öğretim yapılmaz ise öğrencilerin başta sosyal medya olmak üzere internet, TV veya aile-çevrelerinden eksik ya da yanlış öğrenmelere ve hurafe bilgi bombardımanına maruz kalabileceklerini düşünen öğretmenler ihtiyacın bu yönüne dikkat çekmektedir. Böyle bir kanaate sahip Ö5, düşüncelerini detaylı bir şekilde ortaya koymuş ve şunları söylemiştir: *“Çünkü doğrusunu anlatmazsak bu sefer gidip işte internette, ne olduğu belirsiz web sitelerden bunları doğru veya yanlış öğreniyorlar genelde yanlış şeyler çok fazla. Bir çocuk, bir genç burada doğru ile yanlış ayırması biraz zor olabiliyor. Bu konu, öğretilmesi gereken bir elzem. Çünkü siz bu konuyu öğretmez iseniz bu çocuk gidecek ondan sonra dizilerden, internetten yalan-yanlış bilgilerle hurafelerle kafasını dolduracak ve böylelikle işte ölüme karşı bir mesafe koyan, korkan insanlar yetiştiriyor...”* Ö12 ise ölüme dair doğru bilgilendirme olmazsa bu boşluğun hurafe bilgiler ile dolduğunu belirtmiş ve düşüncelerini şu şekilde ifade etmiştir: *“Önce (hurafe bilgilerin) toplumdan verildiğini düşünüyorum hocam. Yine sosyal medyada bu konuyla ilgili doğru olmadığını düşündüğüm bilgiler var. Hele bir de o bilgiler esprili, şakayla karışık bir şekilde verilirse öğrenciler hemen üzerine atıyor. Diğer taraftan maalesef toplumsal olarak bir araştırayım, bir okuyayım da zaten yok....”* Ö7, ölüm konusunun öğretiminin gerekliliğini bambaşka bir nedene bağlamaktadır. Ona göre çocuklar olumsuz bir tecrübe yaşamadan bu konulara dair bilgilendirme yapılırsa ilk şoku atlattığı olacaktır. Ö7, bu düşüncesini şöyle ifade etmiştir: *“İnsanın*

ölümü kayıp yaşayarak öğrenmesi, tecrübe etmesi daha zor olur diye düşünüyorum. Yani varlığını bildiğin bir şeyin gelişi birazcık daha hafif olur sanki. Kesinlikle geleceğini bildiğiniz yani var olacağına inandığımız, ölümden sonra bu dünyanın bir gerçeği olduğunu bildiğin şeyle yüzleşmek zor olabilir, zor değildir demiyorum ve korkutur kesinlikle korkutmaz da demiyorum ama en azından belki ilk şoku atlatmak için sonra ya da ilk yaşadığım o işte üzüntüyü atlattıktan sonra daha bu süreci anlamayı kolaylaştırır diye düşünüyorum. Bende öyle oldu. Bence bu anlamda kesinlikle bir ihtiyaç vardır...”

Ölüm konusunun öğretiminin öğrencilerin sorumluluk bilincini artırmak ve kendisine verilen hayatı doğru ve güzel işlerle doldurması gerektiği düşüncesi kazandırmak için bir ihtiyaç olduğunu ifade eden öğretmenler de bulunmaktadır. Böyle bir düşünceye sahip öğretmenlerden birisi de Ö10’dur. Ö10’a göre; *“Ölüm konusunu çocukların her anlamıyla uyanmasına vesile olacaksa bir ihtiyaçtır yani içinde bulunduğu hayatın ve bir gün ölümlerle son bulacağını hatırlayacaksa evet. Çünkü ölüm konusuna ben bir ibretlik olay nazarıyla baktığım için bu anlamıyla anlatılması bir ihtiyaçtır...”* Ö18 ise çocukların sorumluluk bilincinin artırılması amacıyla ölüm konusunun öğretimine dair şunu söylemektedir: *“Çocuğun kendisine çeki düzen vermesi anlamında bir gerekliliktir...”*

3.2. İhtiyacın Sosyolojik Temeli

İnsan doğduğu andan itibaren sosyal bir çevre içinde, çevresindeki herkesle ve her şeyle iletişim hâlinde yaşamını sürdürür. İletişim, hayatımızın her alanındadır. İletişim sayesinde insanlar birbirleriyle ilişkiye geçerler²³ ve bu ilişkiler insana bir şeyler öğretir. Bu öğrenmelerin eğitim literatüründeki karşılığı informal ve bir yönüyle de sosyal öğrenmedir. İnfomal eğitim, bireylerin yaşamlarını sürdürdükleri her ortamda, yani yaşam içinde gerçekleşen bir süreç, insan ilişkilerinin, yani toplumsal etkileşimin bulunduğu her durumda söz konusu olan eğitimi;²⁴ sosyal öğrenme ise başkalarını seyrederek çevreden öğrenme” veya “toplum içinde ve toplum için öğrenme”²⁵ ifadelerine karşılık gelmektedir. Yaşadıkları toplum içerisinde çocuklar farklı sosyal etkileşimleriyle somut ve soyut kavramları, olay ve olguyu, birçok konuyu anlamaya çalışmaktadır. Bu olgulardan bir tanesi de hemen herkesin merak ettiği ve gizemini hep koruyan ölüm kavramıdır.. Araştırmaya katılan öğretmenler, çocukların ölüm konusunda hurafe denilebilecek birçok bilgiyi aile, çevre gibi toplumsal alanlarda öğrendiğine ve bu bilgilerin başta korku, kaygı gibi istenmeyen durumlar oluşturduğuna işaret ederek çocuklara ölüm konusunun öğretilmesinin sosyolojik bir ihtiyaç olduğunu belirtmektedir. Ölüme dair sınıflarda

²³ Sevgin Demirci Fettahoğlu, “Kurum kültürünün halkla ilişkiler çalışmalarına etkisi halkla ilişkiler ve kurum kültürü arasındaki etkileşim”. *Verimlilik Dergisi*, 3(2010), 65.

²⁴ Kadir Aslan, *Öğretmenlik Mesleğine Giriş. Temel Kavramlar*, (İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, 2003), 13.

²⁵ Mustafa Bayrakçı, “Sosyal Öğrenme Kuramı ve Eğitimde Uygulanması”, *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 4(2007), 199.

bilgilendirme yapılmasının bir başka sosyolojik temeli ise ölümün toplumsal olarak da bir tabu hâline dönüşmesidir.²⁶

Araştırmaya katılan öğretmenlere göre çocuklar ölüm dâhil ilk informal bilgileri genellikle aileden öğrenmektedir. Aile, toplumsal yapının en küçük yapısını oluşturmaktadır. Ailelerin dünya görüşü, öğrenimi, ekonomik durumu ve dine bakışı ölüme dair düşünceleri şekillendirmektedir. Bu düşünceler süreç içerisinde ebeveynlerden çocuklara aktarılmaktadır. Bazen doğru olmayan bilgiler, çocuklara anlatılması uygun olmayan şekliyle verilebilmektedir. Bu konuda Ö2, şu ifadeleri kullanmıştır: *“Konuyu çocuk daha çok aileden öğreniyor, oradan gelen bilgilerin bazısını destekler mahiyette bazılarını geride bırakmak suretiyle veya düzelterek ben o şekilde bir eğitim yapmayı tercih etmekteyim...”* Ölüme dair ailede olumsuz öğrenmeler olduğunu belirten bir diğer öğretmen ise Ö11’dir. O, şöyle demiştir: *“Maalesef bazı öğrencilerimizde korkunç diyebileceğiniz ön bilgiler var. İşte aile tarafından veya çevresinden o yaş grubuna anlatılmayacak birçok bilgi var. Mesela 5. sınıf bir öğrencimiz hocam kabirde sevmeyeceğimiz hayvanlar bize musallat olacakmış. Kabirde cehennem melekleri, zebaniler bizi cezalandıracakmış, azap görecekmişiz...”* Ö11, konuşmasının devamında ölüm konusunda bilgilendirme noktasında bazen ailelerin kontrolü kaybettiğini ve bunun sonuçlarının olumsuz olabileceğini şu ifadeler ile belirtmektedir: *“Yani bizim sınıfta anlatmadığımız birçok şeyi çocuk etrafından, ailesinden öğrenmiş olarak sınıfa getirmektedir. Buradan hareketle çocukların aileden veya çevreden ölüm ile ilgili bilgilerin çoğunluğu yanlış diyebilirim. Çok fazla öğrencide değil ama her sınıfta benzer durumla karşılaşılıyor...”*

Ölüm konusunun öğretiminin sosyolojik bir başka boyutu ise ailelerinde bir şekilde çocukların ölüme şahit olmaları ve ölüme dair farklı tecrübeler kazanmalarındır. Öğretmenlere göre söz konusu durumlar ölüm konusunun sınıfta / derste anlatılmasının bir başka sosyolojik temelini oluşturmaktadır. Çünkü öğretmenlere göre çocukları bu tür durumlardan uzak tutmak mümkün değildir, çocukları hayatın bir gerçeği olan ölüm tecrübesinden uzak tutarak ölümü yok saymak da doğru değildir. Böyle düşünenlerden Ö13, şunları belirtmiştir: *“Hocam tabii ki ihtiyaç var çünkü haberlerde ölümle ilgili birçok haber görüyorlar. Etrafından görüyor, arkadaşlarından görüyor mesela geçen sene bir öğrenciniz mezuniyetine 2 ay kala vefat etti bunların hepsi yakinen ölümü, kaybı tecrübe etti çocuklar. Bu çocuk ani bir kaza sonucu öldü ve arkadaşları bu duyguyu derinden yaşadılar, hissettiler...”* Benzer şekilde çocukların ölümü sosyal hayatın içerisinde tecrübe edebileceğini dolayısıyla ölüm konusunun öğretiminin bir ihtiyaç olduğunu belirten bir başka öğretmen ise Ö16’dır. O, düşüncelerini şöyle beyan etmiştir: *“Öğrenciler, çocuklar bu konudan haberdarlar hocam. İşte evlerinde bir cenaze olabiliyor veya mevlit, hatim duası gibi cenazenin arkasından yapılan işlemlere şahit oluyorlar. Bunları yaşayan çocuklar veya görenler bu konulara duyarlı oluyorlar. Dolayısıyla anlatmak gerek...”* Ö7

²⁶ Zülküf Kara, “Ölüm Sosyolojisi: Hijyenik Ölümlerden Modern Ölüm Tipolojilerine”, 21. <http://www.sdplatform.com/Dergi/889/Olum-sosyolojisiHijyenik-olumlerden-modern-olum-tipolojilerine.aspx> (Erişim: 01.02.2020)

ise ölümün sosyal hayatın içerisinde bir olgu olduğunu, çocukların bir şekilde bunu tecrübe edeceğini dolayısıyla konunun anlatılmasının bir ihtiyaç olduğunu şu ifadeler ile belirtmiştir: *“Çocuk görmeyecek mi sokakta, bir caminin önünden geçtiğinde? Atıyorum çok basit babasıyla bir cuma namazına gittiğinde denk gelebilir, atıyorum, mahallesinden, ailesinden çok yakın bir akrabasını kaybedebilir ve bunları görecek çocuk. Sadece belki işte orada dediğim gibi doğru bir rehberin olması işi kolaylaştıracaktır. Yine bana göre televizyonda, internette, sosyal medyada bunların çok daha fazlasını görüyor. Şu anki çocukların hiçbirinde bence bunlar ciddi böyle korku oluşturacak unsurlar değil. Bazı çocuklar sadece ölüm temalı oyunları var. Dolayısıyla çocukları bundan uzak tutamayız...”* Ö9, ölüm konusunun öğretiminin sosyolojik ihtiyacını Türkiye'nin değişen sosyolojik yapısı ve Suriyeli mülteciler üzerinden temellendirmektedir: O bu konuda şunları söylemiştir: *“Çok yakınlarını kaybedenler var. Annesini veya babasını. 7. sınıfta mesela mülteci öğrencilerimiz var, Suriyeli. Onların yakın çevresinde gördükleri var. Ne kadar da olsa ölüm hayatımızın içerisinde...”*

Çocukların yaşamış oldukları sosyal tecrübeler sonunda ölüme dair yanlış bazı öğrenmelere dikkat çeken Ö15 şöyle söylemiştir: *“Hocam muhakkak bu çocuklar bir yakını kaydediyor veya ölümü tecrübe ediyorlar. Yani ilk başta aileden, etrafından ya da bir cenazeden ölüm konusunu öğreniyorlar. Buradan bir fikir edinen çocuk sonrasında internette video izliyor, resim görüyor, arkadaşlarından da duyuyor. Ya da etrafında şehir efsanesi gibi ölümle ilgili hikâyeler duyuyor, bunlara inanıyor. Böyle başlıyor süreç aslında. Doğruyu yansıtıyor mu diye sorarsanız eğer kısmen doğruları yansıtıyor. Ama genellikle hurafe bilgiler olabiliyor. Çünkü çocuk kaynağını yanlış yerden alınca ister istemez içerisinde yalan yanlış bilgiler olabiliyor...”* Yine ölüm konusundaki çocukların merakları ve bunun sonucunda konuya dair cevap arama süreci sadece aile içerisinde kalmadığı devamında başka mecralara yöneldikleri ve sonucunda olumsuz, kaygı verici bilgilere sahip olabileceklerini belirten Ö5, şunları ifade etmiştir: *“Ailelerinden öğreniyorlar genellikle, yine çevreden de öğreniyorlar, bir de sosyal medya. Genellikle kitap okuma kültürü çok yaygın değil, nadiren böyle. Yani diyeceğim odur ki çocuk her konuda olduğu gibi televizyon veya internetten acayip etkileniyor. Doğru veya yanlış bilgiler edinebiliyor. Bu ölüm konusunda da böyle...”* Çocukların ölüm konusunda sosyal medyada bazı yanlış öğrenmelerine şahit olduğunu ifade eden ve ölüm konusuyla ilgili sosyal medyanın çocuklar üzerinde önemli bir etkisi olduğunu düşünen Ö3, şunları söylemiştir: *“Özellikle işte sosyal medya dediğimiz medyanın yaygın olması sebebiyle çocuklar çeşitli platformlardan öğrenmeye çalışıyorlar, genellikle olumsuz platformlardan bunu öğrenmeye çalışıyorlar zaten bizim anlattığımız zıt bir fikri olan veya bilgisi olan öğrenci muhakkak o konuyu soruyor. Ben şurada şöyle izlemiştim, şöyle şöyle diyorlardı şeklinde değişiyorlar...”* Ö6 ise bazı sosyal medya paylaşım sitelerinde yer alan ölüm ile ilgili videoların çocukları korkuttuğunu dolayısıyla sınıfta bu korkuların giderilmesine katkı anlamında bu eğitimin bir ihtiyaç olduğunu şu ifadeler ile ortaya koymuştur: *“Ölüm konusunda takıntıları var çünkü iletişim teknolojilerinde buna maalesef günümüzdeki sinema,*

internet, youtube falan gibi yerlerde çok fazla gereksiz ve anlamsız videolar yayımlandığı için çocukların da merakları ve korkuları biraz yüksek olabiliyor..."

Araştırmaya katılan öğretmenlere göre çocuklara ölüm konusunun okulda öğretilmesi gerektiğinin bir diğer gerekçesi ise günümüz dünyasında insanların ölüme dair düşünce ve anlayışlarının değişmesidir. Günümüz modern dünyası ölümü, insanların hayatından uzak bir yerde, hastane odasında ya da bir bakımevinde gerçekleşen bir olgu olarak değerlendirmektedir.²⁷ Dolayısıyla ölüme yönelik değişen tutum ve anlayışlar, aile ortamına yansımakta ve çoğu ebeveyn ölümü çocukların yanında konuşulamayacak bir tabu hâline getirmektedir.²⁸ Öğretmenler, toplumsal hayatta ölümü yok sayma bağlamında ortaya çıkabilecek olumsuzlukları önlemek için ölüm konusunun öğretilmesinin ihtiyaç olduğunu belirtmektedir. Bu noktada Ö16, şunları zikretmiştir: *"Ama bazı çocuklar da bu konuları çok bilmiyorlar. İşte eskiden ki gibi artık ölümler evde gerçekleşmiyor. Hastane ortamında oluşuyor, hastalanan bir kimseyi ambulans çağırıp hastaneye gönderiyorlar. Ölümler buralarda gerçekleşiyor. Dolayısıyla çocuklar çok şahit olmuyorlar. Ama etrafındaki arkadaşlarından, sosyal medyadan bu konuya dair bir şeyler duyuyorlar ve merak ediyorlar. Bu çocuklar da soru soruyorlar. Her ne kadar kendi deneyimlemese bile etrafında duyduklarından merak edip soruyorlar..."* Değişen duruma işaret eden bir başka öğretmen olan Ö15 söz konusu algı değişimine dair Ö15, şu ifadeleri kullanmıştır: *"...Çünkü eskiden evlerde ölüm daha çok anlatılıyordu. Şimdilerde gündeme bile almıyoruz. Çocukların bu konuları bilmesi gerekir, çocuğun annesi veya babası vefat ediyor ama cenazede ne yapacağını bilmiyor....* Bazı ailelerin ölümü yok saymasıyla ilgili olarak benzer ifadeler kullanan Ö16 ise şunları söylemiştir: *"...hayata bakışları farklı bazı aileler ölüm konusunu yok sayıyorlar, evde hiç gündeme getirmiyor. Sanki hiç ölmeyecekler gibi çocuklara bir hayat sunuyorlar..."* Ölüm konusunun öğretiminin sosyal bir ihtiyaç olduğunu 4. sınıf özelinde ifade eden Ö20, görüşlerini şöyle belirtmiştir: *"4. sınıf çocukları için "ölüm" hassas bir konu. Anlatımı özen gerektiriyor. Toplumda "ölüm" ün çocukla konuşulacak bir konu olmadığı anlayışı hâkim. Bu tür konuların çocuğu karamsarlığa iteceği düşünülüyor. Bazı çocuklarda da ölüme karşı korku duygusu var..."*

Öğretmenlerin bazıları da Türkiye'nin jeopolitik konumuna dikkat çekerek ölüm olgusunun çokça tecrübe edilebileceğini, dolayısıyla bunun öğretilmesinin gerekli bir ihtiyaç olduğunu ifade etmektedir. Ö9, böyle düşünen öğretmenlerden birisidir. O, konuyla ilgili düşüncesini şöyle belirtmektedir: *"Biz savaşa sürekli yakın bir ülkeyiz. Çevremizde savaş olan çok yerler var ve savaştan kaçan birçok insanla birlikte yaşıyoruz, onlarla beraber yaşıyoruz. Bu gerçek ile çocukları ne kadar erken yüzleştiresek o kadar iyi diye düşünüyorum. Buradan da böyle bir ihtiyacın olduğunu da söylemiş oluyorum...."* Ölüm konusunun öğretiminin bir ihtiyaç olduğunu şehit

²⁷ Ariès, Philippe, *Batılının Ölüm Karşısında Tavırları*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, (Ankara: Gece Yayınları, 1991), 11-116.

²⁸ McNeil, J.N.. "Young mothers' communication about death with their children", *Death education*, 6/4(1983), 324.

cenazelerinden yola çıkarak temellendiren Ö16, şunları ifade etmektedir: “...ve çocuklar televizyonda bununla ilgili filmler izliyorlar ya da bizim ülkemiz için konuşursak şehit cenazeleri olabiliyor. Özellikle şehit cenazeleri son yıllarda hem televizyonda hem medyada daha fazla gündeme geldi. Çocuklar tabii bunlardan etkileniyorlar. Çocuklar daha bir duyarlı olabiliyorlar....”

Araştırmaya katılan öğretmenlere göre ölüm konusunun öğretimi aynı zamanda sosyolojik bir ihtiyaçtır. Çünkü insan -dolayısıyla çocuk- sosyal bir varlıktır. Çocuk içerisinde yaşadığı çevrede, toplumsal yapının bir ferdi olarak ailesinde ya da sosyal medya ve TV’de ölüm olaylarına şahit olmakta, içerisinde ölme ve öldürme olan dijital oyunlar oynayabilmektedir. Dolayısıyla çocukları ölümden uzak tutmak mümkün değildir. Toplum içerisinde karşılaşılması kaçınılmaz olan bu olguya yönelik çocuklarda merak oluşmakta, çocuklar sorular sormakta ve cevaplar aramaktadır. Bu cevapları toplumun temelini oluşturan aile, içerisinde yaşadığı çevrede ve sanal ortamlarda bulmaya çalışan çocuk bazen onu kaygılandırarak yanlış bilgiler ile karşılaşmaktadır. Hâlbuki ailenin bir görevi de çocukları hayata hazırlayacak doğru bilgiler ile eğitmektir²⁹ Dolayısıyla çocukların olumsuz bilgiler ile karşılaşmamasını sağlama ve çocuğun merakını giderme ihtiyacı sınıfta doğru bilgiler ışığında ölüm konusunun anlatılması gerekliliğini ortaya çıkarmaktadır.

3.3. İhtiyacın Dinî Temeli

Din, ölümün anlamlandırılmasında veya anlaşılmasında önemli bir işlev görmektedir. Çünkü bireyleri anlam arayışına götüren ölüm, aynı zamanda dinî literatürü de yönlendiren bir kavram olmuş ve din de insanların anlam arayışı ile ölüm arasındaki bağ kurmaya ve bireyin bazı varoluşsal sorulara verdiği cevaplara katkı sağlamaktadır.³⁰ Bununla birlikte eğer çocuğa verilecek ölüm eğitimi, ölüm konusunun anlatımı doğru dinî bilgiler ile desteklenmez ise oluşacak boşluğun yerini alabilecek her türlü hurafe bilgi öğrencide ölüm kaygısı ve korkusu oluşturabilecektir. Bu durumu ifade eden öğretmenler, bu yönüyle konunun dinî bir temeli olduğunu belirtmektedir.

Araştırmaya katılan Ö13, ölüme dair bu öğretimin dinî temeli ve dinî bir ihtiyaç olduğunu şu ifadelerle belirtmiştir: “Kesinlikle böyle bir ihtiyaç vardır. Ölüm, hayatı ve hayat sonrası anlamlandıran bir şeydir. Bu anlamlandırma için din önemli bir bilgi kaynağıdır. Dolayısıyla bu alanda verilmezse çocuklar uçuk bilgilere sahip olabiliyorlar. Astral seyahatler, reenkarnasyon gibi birçok şey inancımıza ters olsa bile çocuklar inanabiliyorlar.” Ö3 ise ölümün anlatılmasının dinî boyutunu ahiret inancıyla ilişkilendirerek şunları söylemiştir: “Ölümlü bir dünyada yaşıyoruz ve insanlar gerek

²⁹ Mahmut Tercan, *Eğitim Sosyolojisi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları No: 150, 1985), 160.

³⁰ David H. Wulff, *Psychology of religion*, eds., D. A. Leeming, K. Madden, S. Marian, *Encyclopaedia Of Psychology And Religion*, (New York: Springer, 2010), 732-735. Akt. Halıcı Kurtulan, M.- Kararırmak, Ö., “Ölüm kaygısı, tinsellik, dindarlık eğilimi ve varoluş kaygısı arasındaki ilişkilerin incelenmesi”, *Spiritual Psychology and Counseling*, 1(2006), 164.

yakınlarını gerekse kendi canlarını bir gün Allah'a teslim edecekler, dolayısıyla Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi zaten dinimizde var olan ahiret inancı nedeniyle ben ölüm konusunun muhakkak anlatılması gerektiğine inanıyorum.” Ö9 da çocuklarda bazen öte dünyada hesap verme duygusuyla ölüm korkusunun oluşabileceğini, bu yüzden ölümün anlatılması gerektiğini şöyle ifade etmiştir: “İkinci olarak acaba çok günahımız var mı? Öldükten sonra bizim bunu düzeltme şansımız yok, diyerek korkuyorlar. Yine Allah'ın huzuruna gittiğim zaman bu konulara nasıl hesap vereceğiz? Nasıl öleceğiz, diye bir korkuları var. Bu yüzden dinî argümanlar ile anlatılmalı.” Ö16, dinin kendisinin ölüme dair bilgilendirme yaptığını dolayısıyla ölüm eğitiminin temelinde dinin yeri olduğunu şu şekilde açıklamıştır: “Bizim dinî kaynaklarımız bizleri diğer dünya için hazırlıyor, burada ölüm bir geçiş noktası bundan bahsetmemek olur mu?...”

Araştırmaya katılan öğretmenlerin bazılarına göre ölüm konusu dinin dolayısıyla DKAB derslerinin doğal konusudur. Dolayısıyla bu konudan bahsedilmesi dinin bir gereği olarak ihtiyaçtır. Ölümün bu derslerde anlatılmaması düşünülemez. Bu düşünceye sahip Ö3, şöyle söylemiştir: “Ölümlü bir dünyada yaşıyoruz ve insanlar gerek yakınlarını gerek kendi canlarını bir gün Allah'a teslim edecekler, dolayısıyla Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde ve zaten dinimizde ahiret inancı olduğu için ben ölüm konusunun muhakkak anlatılması gerektiğine inanıyorum...” Ö16 da ihtiyacın gerekliliğine dair şu ifadeleri eklemiştir: “Bizim dinî kaynaklarımız bizleri diğer dünya için hazırlıyor. Burada ölüm bir geçiş noktası, bundan bahsetmemek olur mu? Eğer biz çocukların konuyla ilgili sorularına cevap vermezsek ki; Kur'an-ı Kerim'de bile Allah hem ölümü hemen ölüm sonrasını anlattığı birçok ayeti kerime var. Allah bile insana ölümü anlatıyor....”

DKAB derslerinde ölüm konusuyla ilgili öğretimin yapılmasının diğer gerekçesi ise ölüme dair hurafeye dayalı bilgilerdir. Araştırmaya katılan öğretmenlerin büyük bir kısmı, ölüm konusunun dinî boyutuna dair doğru bilgilendirmenin gerekliliğine inanmaktadır. Ö7, bu noktada şunları ifade etmiştir: “...Hurafe bilgi de oldukça fazla. Çünkü ben bunu şöyle düşünüyorum. Çocuğun etrafındaki insanlardan eğer bunu bir kitabi bir bilgi olarak ya da sahih bir bilgi olarak öğrenmedi ise dolayısıyla kültürel kodları çocuğu ve düşüncesini yani farklı yöne sevk edebiliyor. Çevre, aile, ailenin eğitim durumu gibi pek çok şey ölüm algısını ve doğruluk düzeyini etkileyebiliyor...” Benzer şekilde Ö9 da ihtiyacın dinî temeline dair toplumda çokça inanılan hurafe bilgilere işaret etmektedir. Ö9, şunları söylemiştir: “Dinde çokça hurafe olduğu gibi ölüm anlayışında çok yanlış bilgiye sahibiz. İşte televizyondaki yayımlanan filmlerden tutun da ailelerden gelen işte atalar dini dediğimiz bir maalesef bizde din anlayışı var. Evet, hani Allah Teâlâ Kuran-ı Kerimin'de kendisi de söylüyor bizim din diye yaşadığımızı şey aslında tam manasıyla din değil açıkçası...”

Öğretmenlerden bazıları ölüm konusunun öğretiminin dinî temelini derste öğrencilerden gelen din-ölüm ilişkili sorulardan hareketle ortaya koymaktadır. Ö3, bu konuda şunları beyan etmiştir: “Ölümlü ilgili olarak Perşembeleri halk arasında yaygın bir kanaat vardır ve batıl bir inanç olarak halkımızda yaygındır. Perşembe günleri

ölenlerin ruhlarının ailelerini, yakınlarını ziyaret ettiği anlayışı var. Bununla ilgili bu tür sorular gelebiliyor. Buna dair araştırma yapan öğrenciler oluyor...” Ö9, kendisine sorulan soruların benzer ölüm anına dair hurafe bilgi içerdiğini şu şekilde ifade etmiştir: “Adamın biri ölmüş tabuta konmuş, kafasını kaldırıp tabuta vuruyor anlıyor ki ben öldüm. Buradan hareketle öğrenciler diyorlar ki o zaman ölüm anında hemen ruh demek ki ayrılmıyor bedenden. Acaba bize de toprağa girene kadar biz onu hissediyor muyuz?...” Ö17 de benzer soruları aldığını söylemiş ve şu şekilde örneklendirmiştir: “Hocam kısmen çok absürt, yanlış bilgiler olabiliyor. Mesela bir öğrencimiz cenaze evinde ölen kimsenin ayakkabılarını bir ay içeri almadıklarını söylediler. Eğer ayakkabılar içeri alınırsa o eve ölümü çağırabilir / gelebilir....” Ö21 ise ölüme dair hurafe bilgilerin kaynağının TV ekranları veya sosyal medyada yer alan dinî programlar ve paylaşımlar olduğunu ifade etmektedir. O, bu durumu şöyle açıklamıştır: “Çocuklar, televizyon kanallarında hoca diye kendilerini adlandıran bu kişilerin sözlerinden etkileniyorlar. Dolayısıyla ahiret hayatını ölüme dair çocukların kafasında fantastik diyebileceğimiz bilgiler var. Bu bilgileri de kırmak, yok etmek oldukça zor oluyor. Hatta diyebilirim ki hiçbir bilgi sahibi olmayan kişilerde biz daha rahat öğretim yapabiliyoruz. Ama biraz bilgi sahibi olan ön yargı sahibi olan kişilerden o düşünceyi kırmak inan ki çok zor. İşte, Azrail şöyle gelmiş, Cebrail söyle gülmüş, ölünce kafasından şu çıkmış gibi birçok hurafe bilgiyi ortadan kaldırmak oldukça zorlayıcı bir durum oluyor...”

TARTIŞMA VE SONUÇ

Ölüm olayı özellikle çocuklar için son derece önemli bir olay olup konuya dair gerekli eğitici ve öğretici tedbirler alınmadığı durumlarda, olumsuz etkileri hayat boyu devam edebilecektir. Bununla beraber ölüm konusunu çocuklara anlatmak ya da onlarla ölümü konuşmak yetişkinlerin en çok zorlandığı konuların başında gelmektedir. Ancak bu duruma rağmen DKAB derslerinde konular ve çoğunlukla çocukların soruları gereği öğretmenler birçok kez ölüm konusu anlatmak durumunda kalmaktadır. Eğitim ve öğretim sürecinde yaşanan bu süreçte DKAB öğretmenlerinin yaşadıkları tecrübelerle göre DKAB derslerinde ve diğer derslerde ölüm eğitiminin, ölüm konusunun anlatımının yapılması bir gerekliliktir. Diğer taraftan Doğan ve Tosun’un ifade ettiği gibi din dersleri her şeyden önce öğrencilerin hayat, hayatın anlamı ve değeri, ölüm ve ölüm sonrası gibi konularda öğrenciye cevap vermelidir.³¹ Ölüm konusunun öğretilmesinin bir ihtiyaç olduğunu belirten öğretmenlerden bazıları ise ölüm konusunun öğretiminin sorumluluk bilincini geliştirmeye ve hayata olumlu bakmaya imkân vereceğini düşünerek DKAB derslerinde çocuklara konunun öğretiminin bir gereklilik olduğunu ifade etmektedir. Bu durum özellikle ABD’de ve Avrupa’da bağımsız bir disiplin olan ölüm eğitiminin bir amacı olan yaşamın değerini anlama amacıyla paralellik göstermektedir.³² DKAB

³¹ Recai Doğan - Cemal Tosun, *İlköğretim 4. ve 5. Sınıflar için Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi*, (Ankara: PegemA Yayıncılık, 2003), 51.

³² Tanhan ve Arı İnci, *Ölüm Eğitimi*, 95.

öğretmenleri, DKAB derslerinde ölüm konusunun öğretimini genellikle 3 temel ihtiyaç üzerine temellendirmektedir. Bunlar psikolojik, sosyolojik ve dinî temeldir.

Psikoloji ve ölüm eğitimi alanında yapılan çalışmalar ölüm kaygısı ve korkusunun temelinde birçok sebep olabilmekle beraber, *ölüm anında ve ölüm sonrasında neler olacağını bilememek* ve bununla ilgili olarak *sürecin belirsizlik durumu, sahip oldukları kimliği, bedeni, aileyi, denetim gücünü kaybetme korkusu, bedenin yok olacağı, ceza ve acı çekeceği, yalnız kalacağı, geride kalanlar için endişelenme*³³ ve *dindar olarak tanımlanacak insanlar için hesap verme ya da hesap verememe gibi düşünceler* başlıca sebeplerdendir. Söz konusu olumsuz etkilerin önüne geçmek için tüm eğitim ve öğretim süreçlerinde olduğu gibi ölüm konusunun anlatımı sürecinde de gelişim psikolojisi temelinde öğrencilerin fiziksel büyümelerine, zihinsel ve duygusal olgunlaşmalarına, hazırbulunuşluklarına, buldukları kritik ve gelişim dönemlerine, gelişimin temel ilkeleri doğrultusunda gelişim görevlerine³⁴ göre bir eğitim ve öğretim yapmak gerekmektedir. Öğrencilerin gelişimsel özelliklere ek olarak öğrenme psikolojisinin öngördüğü kuram ve ilkeler çerçevesinde öğrencilerde olumsuz bir etki yaratmadan ölüm konusunu onlara anlatmak gereklidir. Bu beklentiler ile ölüm konusunun eğitim ve öğretim yerlerinden en önemlisi okullar ve dersler olabilir. Çünkü ölümün anlatımı gelişim ve öğrenme psikolojisi noktasında belli eğitimleri almış öğretmenler tarafından gerçekleştirilecektir. Araştırma bulguları çocukların bazılarının aile ve çevrelerinde ölüm konusunu ile ilgili öğrendikleri bilgilerin onlarda kaygı ve korku oluşturduğunu göstermektedir. Söz konusu durumdan hareketle ölüm konusunun okulda ve derslerde anlatılması psikolojik bir temeli vardır. Bir diğer psikolojik gereksesi ise onların ölümle ilişkili kaygı ve korkuyu gidermelerine ve psikolojik açıdan iyi olmalarına katkı sağlayacağı düşüncesidir. Bireylerin psikolojik iyi olma hâli; sosyolojik, psikolojik vb. boyutların bütünlüğü içerisinde bireyin kendi iyiliğini koruması, sürdürmesi ve geliştirmesi için kendi sorumluluğunu almasıdır.³⁵ Yapılan araştırmalar da dindarlık ve psikolojik iyi olma arasında olumlu bir ilişki olduğunu göstermektedir.³⁶ Bu amaçları göz önüne alan, ölüm konusunun anlatıldığı ve

³³ Faruk Karaca, *Ölüm Psikolojisi*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000), 157.

³⁴ Uğur Gürgân, *Eğitimin Psikolojik Temelleri*, ed. Nevin Saylan, *Eğitim Bilimine Giriş*, (Ankara: Anı Yay., 2020), 113-131.; Zeki Kaya, *Eğitimin Psikolojik Temelleri*, ed. Özcan Demirel, Zeki Kaya, *Eğitime Giriş*, (Ankara: Pegem Akademi, 18 basım, 2018), 97-121.; Şerife Işık, *Eğitimin Psikolojik Temelleri*, ed. Temel Çalılık, Mehmet Metin Arslan, *Eğitime Giriş*, (Ankara: Pegem Akademi, 2019), 222-246.

³⁵ Göcen, *Pozitif Psikoloji Düzleminde Psikolojik İyi Olma ve Dini Yönelim İlişkisi: Yetişkinler Üzerine Bir Araştırma*, 99.

³⁶ Hatice Acar, "Manevi İyi Oluş ile Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir Değerlendirme", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/2(2014), 91-412.; Fatma Balcı, Arvas, Öznel İyi-Oлма Hali İle Dini İnançlar Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26/2(2017), 65-202.; Göcen, *Pozitif Psikoloji Düzleminde Psikolojik İyi Olma ve Dini Yönelim İlişkisi: Yetişkinler Üzerine Bir Araştırma*, 97-130.; Nuran Korkmaz Erdoğan, "Tanrıya Bağlanma ve Psikolojik İyi Olma", *Toplum Bilimleri Dergisi*, 6/12(2012), 95-112.; Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı Ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*, (Adana: Karahan Yayınları, 2007); Necmi Karslı, "Psikolojik İyi Oluş ve

dindarlığa olumlu katkı sağlayacak DKAB derslerini çocuk, ergen ve yetişkinlerin hayatı anlamasına / anlamlandırmasına, ölüm kaygısı ve korkusu gibi olumsuz psikolojik durumları giderebilmeye³⁷ ve psikolojik iyi olmaya katkı sağlaması bakımından bir ihtiyaç olduğu şeklinde yorumlamak mümkündür. Araştırmaya katılan öğretmenler, öğrencilerinden bazılarının başta büyük ebeveynleri olmak üzere ebeveyn, kardeş, akraba veya arkadaşlarından kayıplar yaşadıkları ve bu kayıpların onları olumsuz etkilediklerini³⁸ ifade etmektedir. Çocukların ölümlerden olumsuz etkilenme düzeyleri ve yaşadıkları yas süreçleri yaşları, cinsiyetleri, zihin gelişimleri, yaşadıkları çevre, ailenin ölüme yüklediği anlam³⁹ vb. faktörlere göre değişiklik göstermektedir. Söz konusu süreçlerde yer alan çocukların yeni durumu anlayıp, kayıplarıyla birlikte değişen yaşam düzenlerine uyum sağlayarak hayatlarına devam etmeleri önemlidir. Uyum ise psikolojik dengenin temelini oluşturmaktadır.⁴⁰ Ölüm konusunun pedagojik ilkeler doğrultusunda çocuğa anlatılması veya bu süreçte manevi danışmanlık ve rehberlik yapılmasının çocuğun acı ve kederi yaşadığı yas sürecinden sağlıklı bir şekilde çıkmasına ve hayata tekrar bağlanmasına da yardımcı olacağı düşünülmektedir. Dolayısıyla ölümü kayıplar veya şahit olma yoluyla bir şekilde yaşayacak çocuklar için ölüm konusunun anlatılması psikolojik bir ihtiyaçtır.

Toplumsal ve kültürel yapının devamını sağlayacak ve onu nesillere aktaracak unsurlardan biri de sağlıklı eğitim süreçleridir.⁴¹ Eğitim ve öğretim süreçleri toplumun kültürünü, kültürünün etkisi olan din, dil, gelenek, görenek, değer anlayışı, sanat, dünya görüşü, tarih vb. unsurları konu edinmektedir. Bu yönüyle toplumun sahip olduğu kültürel unsur ve değerler ölüme belirli anlamlar yüklemektedir. Kimi kültürler ölümü bir ceza⁴² görürken kimi düşünce ve kültür yapıları ölümü bir

Dindarlık ilişkisi: Trabzon İlahiyat Örneği”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15(2019), 173-205.

³⁷ Tanhan ve Arı İnci, *Ölüm Eğitimi*, 94-95.

³⁸ Mustafa Köylü, “Ölüm Olayının Çocuklar Üzerine Etkisi ve “Ölüm Eğitimi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/17(2004), 118.; Ölüm ve Yas Travması, MEB Özel Eğitim ve Rehberlik Hizmetleri Genel Müdürlüğü-Unicef, 2015; Gladys N. Bonnine Öğrencilerin Çocukların Ölümüne Tepkileri, Çeviri: Gülten Özaltın; *American Journal Of Nursing*, 64(1964), 1439-1440.

³⁹ Orbach, I. vd., “Children's Perception of Death and Interpersonal Closeness to the Dead Person”. *Omega*, 30(1995), 120-126.; Nazlı Sinem, Koçtak, *7-11 Yaş Grubundaki Çocuklarda Ölüm Kavramı ve Ölüm Kaygısının Araştırılması*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 5.; M.W. Speece - B. Brent, “Children's Understanding of Death: A Review of Three Components of a Death Concept”, *Child Development*, 55(1984), 1685.; Tahta, vd., *Çocukların Yakınlarının Ölüm Kavramlarını Algılama Üzerine Kurdukları Sistemler ve Oyunlar*, 8.

⁴⁰ Clifford T. Morgan, *Psikolojiye Giriş*, (İstanbul: Eğitim Yayınevi, 2015); Charles G. Morris, *Psikolojiyi Anlamak Psikolojiye Giriş*, çev. H. Belgin Ayvaşık, Melike Sayıl, (İstanbul, Türk Psikologlar Derneği Yayınları, 2015).

⁴¹ Durmuş Ali Arslan, *Eğitimin Sosyolojik Temelleri*, (İstanbul: Paradigma Akademi Yayınları, 2018), i.

⁴² Muhammet Koçak, *İslam Düşüncesinde Varlık ve Yaşam Değeri Açısından İnsan*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 60-76.

kurtuluş vesilesi⁴³ olarak görmektedir. Yine toplumlar, ölüme verdikleri anlamlar doğrultusunda bazen doğru bazen de yanlış örf ve âdetler⁴⁴ edilene bilmektedir. Bu noktada eğitim, toplumun kültürel mirasının bir parçası olarak ölüme verdiği anlam, ölen kimseye verilen değer, ölen kimsenin ardından yapılan faaliyet ve arkasında yatan sebepleri çocuklara anlatmak gereklidir. Böylelikle çocuklar içerisinde yaşadığı toplumun ölüme verdiği değeri kavrama imkânına sahip olacak ve çocuğun toplumsallaşmasına katkı sağlayacaktır. Diğer taraftan konuya dair bir eğitimle çocukların toplumun ölüm ile ilgili duygu, düşünce ve gelenek-göreneklere yabancılaşmasının önüne geçilebileceğine inanılmaktadır. Söz konusu gerekçeler bu ihtiyacın sosyolojik boyutuna işaret etmektedir. Bir diğer husus ise toplumsal hareketlilik, küreselleşme, teknolojik⁴⁵ ve sağlık alanındaki gelişmeler ile birlikte modern insanın ölüme dair değişen tavrıdır. Günümüzde birçok insan ölümü hayatının dışına atma eğilimindedir. Bu insanlara göre ölüm ne konuşulacak bir konudur ne de çocuklara anlatabilecek bir şeydir. Hâlbuki bu düşüncenin aksine çocuklar yaşanan Covid-19 salgını sürecinden çokça etkilenmiş,⁴⁶ Türkiye'nin komşularında şahit olduğu savaşlarda ve günlük hayatın rutini içerisinde ölümle sıklıkla karşılaşmış ve bu duruma yakinen şahitlik etmiştir / etmektedir. Çocukların sosyal hayatta var olduğunu bildikleri ve gördükleri ama konuşamadıkları, toplumda ve ailelerde konuşulması bir tabu hâline dönüşen ölüm olgusu onları kaygılandırmakta ve onu anlamlandırmakta zorlanmaktadır. Tabu olmaktan çıkarılarak sınıf ortamında öğrencilerin merakını gidermenin onların ölüme dair kaygılarını azaltmaya, ölümü anlamlandırmaya, kabullenmeye, hayatlarını daha zengin hale getirmeye ve olası kayıplarda güçlü kalabilmelerine katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Hayatın sonu olarak algılanan ölüm ve ölüm ötesi ile ilgili dinlerin konuya dair açıklamaları, bireyin ölüm karşısındaki korkusunu veya kaygısını giderici bir fonksiyonu olabilir.⁴⁷ Çünkü ölüm kadar dinin ana konusunu teşkil eden çok az gerçek olgu bulunmaktadır. Ölümün varlığı bile dinî inancı meydana getirmektedir.⁴⁸ Bu

⁴³ Hamdi Kiziler, "Ahmed Yesevî'de Ölüm Algısı", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 5/3(Ekim 2016), 129-151.

⁴⁴ Alaaddin Yanardağ, "Örf Ve Adetler Sosyolojisi", *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (Nisan 2017), 39-63.

⁴⁵ S. Tunay Kamer, *Eğitimin Sosyal ve Kültürel Temelleri, Kavramlar, Olgular ve Olaylar*, (Ankara: Pegem Akademi Yay., 2019), 26-40.; Tercan, *Eğitim Sosyolojisi*, 211-232.

⁴⁶ Gozde Akoglu, Tugba Karaaslan, "Covid-19 ve İzolasyon Sürecinin Çocuklar Üzerindeki Olası Psikososyal Etkileri", *İzmir Katip Çelebi Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 5/2(2020), 99-103.; Türkiye Psikiyatri Derneği, Covid-19 ve Çocuklar Raporu <https://psikiyatri.org.tr/uploadFiles/2420201236-cocuklarCOVID.pdf> (Erişim:15.05.2021); <https://www.unicef.org/turkey/documents/covid-19-salg%C4%B1n%C4%B1n-%C3%A7ocuklar-%C3%BCzerindeki-etkileri> (Erişim:15.05.2021).

⁴⁷ Mustafa Koç, "Ölüm Korkusu Üzerine Kuramsal Açından Psikolojik Bir Değerlendirme", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/6(2002), 8.

⁴⁸ Meadow, M. J., Kahoe, R. D., *Psychology of religion: Religion in individual lives*, (New York: Harper ve Row. S., 1984), 330.

bakış açısıyla bakıldığında ve araştırmaya katılan öğretmenlerin çoğuna göre de ölüm konusunun sınıfta öğretilmesinin hem dinî gerekçesi hem de konunun öğretiminin dinî bir temeli bulunmaktadır. DKAB derslerinde çokça sorulan konularının başında gelen ölüm, dersin doğal konusu haline geldiği düşünülmektedir. Ölüm konusu DKAB derslerinde hemen hemen tüm konular ile ilişkili olabileceği gibi öğrencilerin ölüme dair soruları ile gündeme gelebilmektedir. Öğretmenlere göre ölüm, konusunun öğretimi ihtiyacının dinî temelini ortaya koyan bir diğer unsur ise ölüme dair korku ve kaygı oluşturan hurafe dinî bilgilerdir. Öğretmenlere göre, çocukların zihninde bu tarz hurafe bilgi çok fazla bulunmakta ve bu bilgiler olumsuzluk oluşturabilmektedir. Dolayısıyla ölüme dair dinî bilgilendirme yapılması bir ihtiyaçtır. Öğretmenler, yapılacak bir öğretimle ölüme dair doğru bilgilendirme yapmanın çocukların kaygı ve korkusunu gidermeye yardımcı olduğunu düşünmektedir. Diğer taraftan dindarlık ve ölüm kaygısı arasındaki ilişki ile ilgili yapılan araştırmaların birçoğunda dinî inanç ve dini pratiklerin ya da uygulamaların ölüm korkusunu azalttığını⁴⁹ göstermiş, bu ihtiyacı teyit etmiştir. Sonuç olarak öğretmenlerin ortaya koyduğu bu iki düşünce DKAB derslerinde ölüm konusunun öğretilmesinin dinî bir ihtiyaç olduğu şeklinde yorumlanabilir.

KAYNAKÇA

- Acar, Hatice. "Manevi İyi Oluş ile Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir Değerlendirme", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 18/2 (2014) 391-412.
- Akoğlu, Gözde & Karaaslan, Tuğba. "Covid-19 ve İzolasyon Sürecinin Çocuklar Üzerindeki Olası Psikososyal Etkileri" *İzmir Katip Çelebi Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi Dergisi*. 5/2 (2020), 99-103.
- Aries, Philippe. *Batılının Ölüm Karşısında Tavırları*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları, 1991.
- Arslan, Durmuş Ali. *Eğitimin Sosyolojik Temelleri*, İstanbul: Paradigma Akademi Yayınları, 2018.
- Aslan, Kadir. *Öğretmenlik Mesleğine Giriş. Temel Kavramlar*. İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, 2003.
- Bacanlı, Hasan. *Eğitim Psikolojisi*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 23. Basım, 2012.
- Balcı Arvas, Fatma. "Öznel İyi-Oлма Hali İle Dini İnançlar Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2/26 (2017) 165-202.

⁴⁹ Hayati, Hökelekli, *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din*, (İstanbul: Dem Yayınları, İstanbul, 2017), 64.; Stephen Harding, vd., "The Influence of Religion on Death Anxiety and Death Acceptance", *Mental Health, Religion & Culture*, 8(2005), 257.; Richardson, V.- Berman, S. - Piwowarski, M., "Projective assessment of the relationships between the salience of death, religion, and age among adults in America". *The Journal of General Psychology*, 109(1983), 149-156.; Chan Li Chum, Yap Cim Choo, "Age, Gender, And Religiosity As Related To Death Anxiety", *Sunway Academic Journal* 6, (2009), 2-3.; Mahboubeh Dadfar, D.Lester D. "Religiously, Spirituality and Death Anxiety" *Austin J Psychiatry Behav Sci*, 4/1(2017), 1061.; Murat Yıldız, "Dindarlık ve Ölüm Kaygısı: Tasavvufi Yaklaşım ve Günümüz Üniversite Öğrencileri", *Journal of Religious Culture*, 43(2001), 1-7.

- Bayhan, Pınar San & Artan, İsmihan. *Çocuk Gelişimi ve Eğitimi*. İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2009.
- Bayrakçı, Mustafa. "Sosyal Öğrenme Kuramı ve Eğitimde Uygulanması". *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*. 4 (2007), 198 -210.
- Bee, Helen & Boyd, Denise. *Çocuk Gelişim Psikolojisi*, çev. Okan Gündüz. İstanbul: Kaktüs Yayınları, 2009.
- Berg, David W.& Daugherty, George G. *Teaching about Death*. ed. J. L. Thomas. Death and dying in the classroom: Readings for reference. Phoenix: Oryx Press, 1984.
- Bilgin, Beyza. *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*. Ankara: Gün Yayıncılık, 1998.
- Bredenkamp, Sue. *Erken Çocukluk Eğitiminde Etkili Uygulamalar*. çev. Hatice Zeynep İnan - Taşkın İnan. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016.
- Charles G. Morris. *Psikolojiyi Anlamak Psikolojiye Giriş*. çev. H. Belgin Ayvaşık, Melike Sayıl. İstanbul: Türk Psikologlar Derneği Yay., 2015.
- Chun, Chan Li & Chin Choo, Yap. "Age, Gender, And Religiosity As Related To Death Anxiety". *Sunway Academic Journal*. 6(2009), 2-3.
- Clifford T. Morgan. *Psikolojiye Giriş*. İstanbul: Eğitim Yayınevi, 2015.
- Corr, Charles A. & Corr, Donna M. *Handbook of Childhood Death and Bereavement*. Missouri: Springer Publishing Co., 1996.
- Corr, Charles A. "A model syllabus for death and dying courses". *Death Education*, 1978, sayı 1, s. 433-457.
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri. Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. çev. M. Bütün - S. B. Demir. Ankara: Siyasal Kitabevi. 2. basım, 2015.
- Dahlgren, Toni & Decker, Iris Prager. *A unit on death for primary grades*. ed. J. L. Thomas. *Death and dying in the classroom: Readings for reference*. Phoenix: Oryx Press. 1984.
- Demirci Fettahoğlu, Sevgin. "Kurum kültürünün halkla ilişkiler çalışmalarına etkisi halkla ilişkiler ve kurum kültürü arasındaki etkileşim". *Verimlilik Dergisi*. 3 (2010), 65-103.
- Derek, Doyle. "Hospice: An education center for professionals". *Death Education*. 6 (1982), 213-226.
- Doğan, Recai & Tosun, Cemal. *İlköğretim 4. ve 5. Sınıflar için Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi*, Ankara: PegemA Yayıncılık. 2. Basım, 2003.
- Doka, Kenneth J. & Neimeyer, Reimeyer A. - Wittkowski, Joachim - Vallerga, Micheal - Currelley, Lorianne. "Productivity in Thanatology: An International Analysis". *OMEGA-Journal of Death and Dying*. 4/73(2016), 340-354.
- Ergin, Hatice & Armağan, S. Yıldız. *Gelişim Psikolojisi*, Ankara: Nobel Kitap, 2014.
- Eyüpoğlu Özışık, Suna. *Depresif Yakınlıkları Olan Hastaların Depresyon İle Ölüm Kaygısı Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

- Gladys, N. Bonnine. "Öğrencilerin Çocukların Ölümüne Tepkileri". *American Journal of Nursing*, 67/1439-1440. çev. Özaltın, Gülten, "Ölüm ve Yas Travması", MEB Özel Eğitim ve Rehberlik Hizmetleri Genel Müdürlüğü-Unicef, 2015.
- Göcen, Gülüşan. "Pozitif Psikoloji Düzleminde Psikolojik İyi Olma ve Dini Yönelim İlişkisi: Yetişkinler Üzerine Bir Araştırma". *Toplum Bilimleri Dergisi*. Ocak 7/13 (2013), 97-130.
- Gullone, Eleonora. "The development of normal fear: A century of research". *Clinical Psychology Review*. 20/4(2000), 429-451.
- Gürgân, Uğur. *Eğitimin Psikolojik Temelleri*. Ed. Nevin Saylan. Eğitim Bilimine Giriş İçerisinde, Ankara: Anı Yay., 2020.
- Halıcı Kurtulan, M. & Kararırmak, Ö. "Ölüm kaygısı, tinsellik, dindarlık eğilimi ve varoluş kaygısı arasındaki ilişkilerin incelenmesi". *Spiritual Psychology and Counseling*, 1 (2006), 163-187.
- Harding, Stephen & Flannelly, Kevin. Weaver, Andrew, Costa, Karen, "The Influence of Religion on Death Anxiety and Death Acceptance". *Mental Health, Religion & Culture*. 8(2005), 253-261.
- Hökelekli, Hayati. *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din*. İstanbul: Dem Yayınları. 2017.
- Hossain, Mohammad & Gilbert, Peter. "Concepts of Death: A Key to Our Adjustment Illness", *Crisis & Loss*. 18 cilt (2010) 19-36.
- Hulbert F. F. "Teaching about loss, change and bereavement in the primary school". *Journal of Progressive Judaism*. 13(1999), 79.
- Işık, Şerife. *Eğitimin Psikolojik Temelleri*. Ed. Temel Çalik - Mehmet Metin Arslan Eğitime Giriş. Ankara: Pegem Akademi. 2019.
- Jean, Dela Y.- Pichot, Pierre. "Psikolojinin Tanımları, Metodları ve Komşu Disiplinlerle İlgileri". çev. Erdoğan Fırat. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 20(1972), 323-343.
- Kalish, Richard A. "Life and Death: Dividing the Indivisible". *Social Science and Medicine*. 2 cilt (1968), 249-259.
- Kamer, S. Tunay. *Eğitimin Sosyal ve Kültürel Temelleri, Kavramlar, Olgular ve Olaylar*. Ankara: Pegem Akademi Yay. 2019.
- Karaca, Faruk. *Ölüm Psikolojisi*. İstanbul: Beyan Yayınları. 2000.
- Karateke, Tuncay. *Din Eğitimi ve Öğretiminin Temelleri*. ed. Hasan Dam. Din Eğitimi. İstanbul: Lisans Yayıncılık. 2019.
- Karlı, Necmi. "Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık İlişkisi: Trabzon İlahiyat Örneği". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 15(2019), 173-205.
- Kaya, Zeki. *Eğitimin Psikolojik Temelleri*, ed. Özcan Demirel. Zeki Kaya. Eğitime Giriş. 14. Baskı, Ankara: Pegem Akademi. 14. Basım, 2018.
- Kiziler, Hamdi. "Ahmed Yesevî'de Ölüm Algısı". *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*. Ekim, 5 cilt 3(2016), 129-151.

- Koç, Mustafa. "Ölüm Korkusu Üzerine Kuramsal Açıdan Psikolojik Bir Değerlendirme". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/6(2002), 8-17.
- Koç, Mustafa. "Ölüm Psikolojisi I". *Tasavvuf: İlmî Ve Akademik Araştırma Dergisi*. 8(2002), 117-146.
- Koç, Mustafa. "Ölüm Psikolojisi II". *Tasavvuf: İlmî Ve Akademik Araştırma Dergisi*. 8(2002), 337-362.
- Koçak, Muhammet. *İslam Düşüncesinde Varlık ve Yaşam Değeri Açısından İnsan*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Koestenbaum, Peter. *Ölüme Yanıt Var mı?*. çev. Yılmaz Akgünlü, İstanbul: Okyanus Yayıncılık, 1998.
- Korkmaz Erdoğan, Nuran. "Tanrıya Bağlanma ve Psikolojik İyi Olma". *Toplum Bilimleri Dergisi*. 6/12(2012), 95-112.8
- Köylü, Mustafa. "Ölüm Olayının Çocuklar Üzerine Etkisi ve "Ölüm Eğitimi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 17/17(2004), 95-120.
- Koytak, Nazlı Sinem. *7-11 Yaş Grubundaki Çocuklarda Ölüm Kavramı ve Ölüm Kaygısının Araştırılması*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Kübler Ross, Elizabet. *There is Life after Death in Death and Dying*. ed. David L. Bender - Richard Hagen, Minnesota: Greenhaven Press. 1980.
- Leviton, Dan. "The scope of death education". *Death Education*. 1/1(1977), 41-56.
- Mahboubeh Dadfar - Lester D. "Religiously, Spirituality and Death Anxiety". *Austin J Psychiatry Behav Sci*. 4/1(2017), 1061.
- McNeil, J.N. "Young mothers' communication about death with their children". *Death Education*. 6/4(1983), 323-339.
- Meadow, M. J. - Kahoe, R. D. *Psychology of religion: Religion in individual lives*. New York: Harper ve Row. 1984.
- Merriam, Sharan B. *Nitel Araştırma*. ed. ve çev. S. Turan. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2013.
- Moore, Christine M. "Teaching about Loss and Death to Junior High School Students". *Family Relations*. 38/1(1989), 4.
- Morgan, John D. "Death education as a liberal art". *Death Education*. 8(1984), 289-297.
- Muris, Peter & Merckelbach, Harald - Gadet, Björn - Moutaert, Véniqueç. "Fears, Worries, and Scary Dreams in 4- to 12-Year-Old Children: Their Content, Developmental Pattern and Origins," *Journal of Clinical Child Psychology*. 29/1(2000), 43-52.
- Orbach, I. & Weiner, M. - Har'Even, D. - Eshel, Y. "Children's Perception of Death and Interpersonal Closeness to the Dead Person". *Omega*, 30(1995), 1-12.
- Patton, Michael Quinn. *How to use Qualitative Methods in Evaluation*. London: Sage Publication Stake, 1978. ed. R. E. Y. Lincoln. *Handbook of Qualitative Research*., CA: Thousand Oaks-Sage Publications. 2nd Editioni 2000.

- Pekergil, Murat. *Ölüm Olgusunun Din sosyolojisi Açısından Değerlendirilmesi: Konya Örneği*, Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Richardson, V. & Berman, S. & Piwowski, M. "Projective assessment of the relationships between the salience of death, religion, and age among adults in America". *The Journal of General Psychology*. 109(1983), 149-156.
- Schonfeld DJ. - Kappelman M. "The impact of school-based education on the young child's understanding of death". *Journal of Developmental and Behavioral Pediatrics*, Oct;11/5(1990), 247-252.
- Selçuk, Mualla. *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*. Ankara: T.D.V.Yayımları. 1990.
- Senemoğlu, Nuray. *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim. Kuramdan Uygulamaya*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 21. Basım, 2012.
- Sharapan, Hedda. "Mister Rogers' Neighborhood: Dealing with death on a children's television series". *Death Education*. 1(1977), 131-136.
- Snow, Catherine E. - Van Hemel, Susan B. *Early Childhood Assessment Why, What, and How*, Consensus Study Report, National Research Council. Washington: The National Academies Press. 2008.
- Somerville, Rose M. "Death Education: Preparation for Living by Betty R. Green and Donald P. Irish". *The Family Coordinator, Aging and the Family*. 21/1(1972), 131-133.
- Speece, M.W. & Brent, S.B. "Children's Understanding of Death: A Review of Three Components of a Death Concept". *Child Development*. 55(1984), 1671-1686.
- Tahta, F. & Tahta, K. - Dernek, S. "Çocukların Yakınlarının Ölüm Kavramlarını Algılama Üzerine Kurdukları Sistemler ve Oyunlar". *Hacettepe University Faculty of Health Sciences Journal*. Ankara: 1. Uusal Sağlık Bilimleri Kongre Kitabı. 2015.
- Tanhan, Fuat & Arı, İnci Figen. *Ölüm Eğitimi*. Ankara: Pegem Akademi Yay. 2009.
- Tanhan, Fuat. *Ölüm Kaygısıyla Baş Etme Eğitiminin Ölüm Kaygısı Ve Psikolojik İyi Olma Düzeyine Etkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Eğitim Bilimleri Anabilim Dalı, Eğitimde Psikolojik Hizmetler Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2007.
- Tercan, Mahmut. *Eğitim Sosyolojisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları No: 150. 1985.
- Warren, S. L. & Sroufe, L. A. *Developmental issues*. ed. H. Ollendick -J. S. March. Phobic and anxiety disorders in children and adolescents: A clinician's guide to effective psychosocial and pharmacological interventions. Washington DC: Oxford University Press. 2004. 92-115.
- Wiley, John & Salkind, Sons N.J. *Child Development*, New York: The Macmillan Psychology Reference Series. 2002.
- Wulff, David H. *Psychology of Religion*. ed. D. A. Leeming, K. Madden, S. Marian. Encyclopaedia of Psychology and Religion. New York: Springer. 2010.
- Yanardağ, Alaaddin. "Örf Ve Adetler Sosyolojisi". *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Nisan 9(2017), 39-63.

- Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*. Adana: Karahan Yayınları. 2007.
- Yıldırım, Ali & Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Seçkin Yay. 6.basım. 2006.
- Yıldız, Murat. "Dindarlık ve Ölüm Kaygısı: Tasavvufi Yaklaşım ve Günümüz Üniversite Öğrencileri". *Journal of Religious Culture*. 43(2001), 1-7.
- Yin, Robert K. *Case Study Research: Design and Methods*. Los Angeles: Sage Publications. 5th edition, 2014.
- Yin, Robert K. *Qualitative Research From Start to Finish*. New York: The Quilford Press. 2011.
- Zelinsky, Lucille F. - Thorson, James A. "Educational approaches to preparing social work students for practice related to death and dying". *Death Education*. 6(1983), 313-322.

Elektronik Kaynaklar

- Bozkurt, Vesysel. "Pandeminin Toplumun Ruh Haline Etkisi ve Aile Üzerine Etkisi". Erişim 29.06.2021. <http://veyselbozkurt.com/2021/05/06/pandeminin-toplumun-ruh-hali-ve-aile-iliskileri-uzerindeki-etkisi/>
- Türkiye Psikiyatri Derneği. "Covid-19 ve Çocuklar Raporu". Erişim. 15.05.2021. <https://psikiyatri.org.tr/uploadFiles/2420201236-cocuklarCOVID.pdf>
- UNİCEF. "Pandeminin Çocuklar Üzerine Etkileri". Erişim 15. 05.2021. <https://www.unicef.org/turkey/documents/covid-19-salg%C4%B1n%C4%B1n%C4%B1n-%C3%A7ocuklar-%C3%BCzerindeki-etkileri>



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Güz/Autumn, 2021, 8 (2), 1290-1309

EBÛ YA'KÛB ES-SEKKÂKÎ ÖNCESİ BEYÂN İLMİ
The Figures of Speech Before Abû Ya'qûb es-Sekkâkî
علم البيان قبل أبي يعقوب السكّكي

Malek Hassan Mahmoud ABDUL QADER

Dr. Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belegatı Anabilim Dalı, Denizli, Türkiye. e-Mail: mabdulqader@pau.edu.tr Orcid No: 0000-0001-6031-7702

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received:	10/11/2021
Kabul Tarihi / Accepted:	23/12/2021
Yayın Tarihi / Published:	30/12/2021
Cilt / Volume:	8
Sayı / Issue:	2
Sayfa/ Pages:	1290-1309

Atıf / Cite as: Abdul Qader, Malek Hassan Mahmoud. "Ebû Ya'Küb Es-Sekkâkî Öncesi Beyân İlmî" [The figures of speech before Abû Ya'qûb es-Sekkâkî]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/2 (2021), 1290-1309.

Doi No: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.1021607>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Authors declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (2) 2021: 1290-1309

EBÛ YA'KÛB ES-SEKKÂKÎ ÖNCESİ BEYÂN İLMİ*

Malek Hassan Mahmoud ABDUL QADER**

Öz

Belâgat ilmi ve bu ilmin konuları Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'yle birlikte nihai şeklini almış ve bu durum günümüze kadar geçerliliğini korumuştur. Bu çalışmada genel anlamda Sekkâkî öncesi belâgatçıların, beyân ilmine bakışları ele alınacaktır. Bu noktada, Ebî Osmân el-Câhız'la birlikte sistematik bir şekilde gelişen ve Sekkâkî'yle olgunluğa ve kemale ulaşan beyân ilminin kavramlarının gelişim aşamaları incelenecektir. Bu kavramlar şunları kapsamaktadır: Beyân ilmi; teşbih, temsil, mecaz, istiare ve kinayeyi kapsayan bu ilmin alt konuları. Bu araştırmada, tümevarım ve karşılaştırma yöntemleri benimsenmiştir. Belâgatçıların beyân ilmi ve bu ilmin çeşitli konularına dair görüşleri tümevarım yöntemiyle ele alınmış ve Sekkâkî'nin bu ilme dair görüşleriyle önceki belâgatçıların görüşleri karşılaştırılmıştır. Genel anlamda bu çalışmada belâgatların beyân ilmi konularına olan ilgilerinin farklı olduğu, çoğunun mecaz gibi bazı konulara fazla önem vermediği, diğer konularda özellikle teşbih ve istiare gibi konulara özen gösterdiği sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca Sekkâkî dönemine kadar belâgatçılar arasında beyan ilminin kavramlarının ve konularının farklı ve çeşitli olduğu gözlemlenmiştir. Sekkâkî ise daha önceki tanımlardan yararlanarak ve kendisi de bazı yenilikler ekleyerek, beyân ilminin tanımına ve konularına son halini vermiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Beyân İlmî, Kavramsal Gelişim, Hicri VI. Yüzyıl, Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî.

علم البيان قبل أبي يعقوب السكاكي

ملخص

تناولت هذه الدراسة علم البيان لدى البلاغيين السابقين لأبي يعقوب السكاكي الذي استقرت عنده علوم البلاغة وأبوابها في صورتها النهائية التي لا زلنا نسير وفقها حتى يومنا هذا. وقد رصدت الدراسة مراحل تطور مفاهيم علم البيان منذ بدايتها بصورة منهجية عند أبي عثمان الجاحظ حتى اكتمالها ونضجها عند أبي يعقوب السكاكي. وقد شملت هذه المفاهيم كلاً من: مفهوم علم البيان، ومفاهيم مباحثه وهي: التشبيه والتمثيل والمجاز والاستعارة والكناية. وقد اعتمدت الدراسة المنهجين الاستقرائي والمقارن لاستقراء ما جاء عند البلاغيين عن علم البيان ومباحثه المتعددة ومقارنة ما قدموه في هذا العلم بالصورة النهائية له عند السكاكي. وقد خلصت الدراسة إلى أن عناية البلاغيين بمباحث علم البيان كانت مختلفة، ففي حين لم يول معظمهم أهمية بالغة لبعض المواضيع مثل المجاز، فإنَّ عنايتهم كانت بالغة بالمباحث الأخرى خاصة التشبيه والاستعارة. كما خلصت الدراسة إلى أنَّ مفاهيم علم البيان ومباحثه كانت متعددة ومختلفة بين البلاغيين القدامى إلى عصر السكاكي الذي قام بتقديمها في صورتها النهائية مستقيماً بعض تعريفاتها من سابقه وواضعا بعضها الآخر من عنده.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية وبلاغتها، علم البيان، التطور المفاهيمي، القرن السادس الهجري، أبو يعقوب السكاكي.

* Makale Etik Kurul İzi gerektirecek bir unsur içermediğine, yazar/lar arasında çıkar çatışması bulunmadığına ve makalenin hazırlanmasında herhangi bir kurumdan maddi destek alınmadığına dair yazarın yazılı beyanı bulunmaktadır.

** Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Türkiye. E-Mail: mabdulqader@pau.edu.tr Orcid No: 0000-0001-6031-7702

The figures of speech before Abū Ya‘qūb es-Sekkākī

Abstract

This study tackles figures of speech for the rhetoric scholars who came before Abū Ya‘qūb Yūsuf es-Sekkākī who sets the foundations of rhetoric which we still following until this day. This study, also, investigated the stages of the concepts' development in the figures of speech understanding and comprehension since the beginnings in a systemic way for Abū ‘Uthman al-Jāhīz until it was matured in Abo Abū Ya‘qūb Yūsuf es-Sekkākī's works. These concepts were: figures of speech, simile, imaginary, synecdoche, metaphor and metonymy. Moreover, this study followed the comparative and deductive approaches to investigate figures of speech as well as its varied fields. The study found out that the rhetoric scholars focused their interest on some fields especially, simile and metaphor while others were left without enough research such as synecdoche. The study realized that the concepts of figures of speech were varied and different among old rhetoric scholars until Abū Ya‘qūb Yūsuf es-Sekkākī who set the basics and the fundamentals of figures of speech in its final form.

Keywords: Arabic Language and rhetoric, Arabic figures of speech, the conceptual development, VI. Century AH, Abū Ya‘qūb es-Sekkākī.

Stracted Abstract: Rhetoric was a spontaneous practice in the Pre-Islamic Age. The literary markets such as *Sūq ‘Ukāz*, *Majanna* and *Dhu ‘l- Majaż* were known fields for poetic duels that were ruled by the rhetorical standards. However, these standards were impressionistic rather than systematic and standardized.

In early times of Islam and the Umayyad age, the rhetorical practices and observations began to increase and to prosper although they remained in an oral form. These observations and practices increased after the emergence of Islam for many reasons such as Arab's civilizing and settling in cities and states, Arab's intellectual rise, in addition to the different controversies that appeared among the diverse religious groups, so it was expected from all of the above to have their reflections on the rhetorical practices and observations.

The Abbasid Age is considered to be the real systematic emergence of rhetoric through its first manifestations in Abu Ubaida's "*Majāz al-Qurān*" (728-825) which is a book that explored the stylistic features in the Holy Quran and connected them to their counterparts from Arabic Language. Nevertheless, Abu Ubaida's attempt was not organized and incomplete because the book was lacking the standardized concepts of rhetoric.

All the previous stages paved the way to the rise and maturity of this rhetoric in an organized and systematic way through al-Jāhīz's Books. Furthermore, rhetoric has been through a lot of change and development since its rise with al-Jāhīz (776-868) until it was almost set and finalized with ‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī (1009-1078) and it was totally settled and concluded with Abū Ya‘qūb Yūsuf es-Sekkākī (1160-1229).

The Significance and the Objectives of the Study

This study tries to highlight figures of speech by studying es-Sekkākī works as well as his predecessors to discover the similarities and differences in their works. al-Jurjānī wasn't tackled in this study because his works were neither organized nor systematic.

The Inquiries of the Study

1. What are the concepts of figures of speech scholars that were added to the figure of speech and its fields?
2. How were the concepts of figures of speech developed until it reached maturity in es-Sekkākī works?
3. What are the similarities and differences among the concepts of figures of speech between es-Sekkākī's and his predecessors?

The Research Methodology: This study was based on the deductive and the comparative approaches to study the scholars of rhetoric about figures of speech and their work in its final form as it was represented by es-Sekkākī. Therefore, this study

was divided into several approaches: the first one briefly presents the figures of speech in es-Sekkâkî's works to be a standard to investigate the similarities and differences between es-Sekkâkî's and his predecessors. The study didn't explore al-Jurjânî's opinions because the very same opinions were represented and organized by es-Sekkâkî. As for the second approach, it investigated figures of speech only in which it explored the opinions of es-Sekkâkî's predecessors about the different concepts and how to connect and relate them in terms of their similarities and differences. The third approach tackled the simile, the fourth studied the imaginary, the fifth synecdoche, the sixth metaphor and the seventh metonymy according to the same approach that was used to compare among these concepts for es-Sekkâkî and his predecessors.

The study found out that figures of speech began to take a scientific approach with al-Jāhiz and as for what came before him was merely impressionistic and improvised views and opinions. The concepts of figures of speech were tackled before es-Sekkâkî by three scholars: al-Jāhiz, Ibn Wahab al-Kâtib (743-813) and Abû al-Hasan ar-Rummânî (909-994), but their definitions were very wide and general and that resulted to many intersections with detentions of es-Sekkâkî, yet the latter was more specific, more organized and more systemic. Simile was the focus of the attention of rhetoric scholars such as: al-Jāhiz, 'Abd Allāh ibn al-Mu'tazz (861-908), Qudāma ibn Ja'far (873-948), ar-Rummânî, Abû Hilāl al-'Askarî (920-1005) and Ibn Rachik al-Kairwānî (999-1063) of whom es-Sekkâkî's works and findings intersected and overlapped.

As for the imagery, it was mentioned by most of the rhetoric scholars who came before es-Sekkâkî. Some of them just mentioned examples without definitions and others provided ample definitions alongside the examples. In both ways, their study to imagery was voluminous and included many types and fields of figures of speech. Therefore, it can be said that figures of speech didn't appear independent except in al-Jurjânî's works then in es-Sekkâkî's who wrote it in its final form.

Synecdoche was mentioned only by three rhetoric scholars before es-Sekkâkî (except for al-Jurjânî and Al-Zamakhshari) such as al-Jāhiz whose definition for synecdoche was identical for es-Sekkâkî's. Thus, it can be said that es-Sekkâkî's definition was influenced by al-Jāhiz. As for the other two rhetoric scholars are ibn Qutayba al-Dīnawarī (828-889) and Ibn Rachik whose definition to synecdoche was very wide and general.

Although the rhetoric scholars were very interested in metaphor, they, in most of the times, couldn't differentiate between it and synecdoche and even some other scholars got it confused with simile and imagery. Hence, it can be said that metaphor is a special synecdoche that was set and settled by al-Jurjânî and then es-Sekkâkî.

As for metonymy, es-Sekkâkî's predecessors provided many definitions for it, but they weren't complete and comprehensive except for ibn al-Mu'tazz who didn't provide a comprehensive definition either, but he provided decent examples that enriched the definitions indirectly. It is worth mentioning, that Ibn Sinân al-Hafâjî (1032-1073) provided, later on, an accurate definition for synecdoche that can arguably be said that it is the definition that es-Sekkâkî approved in his book "*Miftâh al-'ulûm*".

Keywords: Arabic Language and rhetoric, Arabic figures of speech, the conceptual development, VI. Century AH, Abû Ya'qûb es-Sekkâkî.

مقدمة

لقد مرّت المصطلحات البلاغية بأطوار عديدة منذ نشأة علم البلاغة على يد أبي عثمان الجاحظ (776-868 م) إلى أن استقرت بصورة شبه نهائية عند عبد القاهر الجرجاني (1009-1078 م)، وبصورة نهائية عند أبي يعقوب السكاكي (1160-1229 م).

وفي هذا البحث نحاول تسليط الأضواء على علم البيان وفروعه عند البلاغيين قبل السكاكي، بقصد الوقوف على مواطن التشابه والاختلاف بين ما جاء عند هؤلاء البلاغيين عن علم البيان وفروعه و بين الصورة النهائية التي

استقر عليها هذا العلم عند أبي يعقوب السكاكي. وقد استقرت البلاغة بصورة شبه نهائية عند الجرجاني في كتابيه *دلائل الإعجاز* الذي اشتمل على علم المعاني وأسرار البلاغة الذي اشتمل على علم البيان. ولم يعتمد الجرجاني في المقارنة لأن الصورة المعتمدة لعلم البلاغة في الدرس البلاغي اليوم هي الصورة النهائية التي قدمها السكاكي وهي التي أرسى قواعدها استناداً إلى أعمال الجرجاني مستدركا على ما جاء فيها بالاستناد إلى مصادر أخرى، كما حرر بعض المفاهيم وصاغها في صورة منظمة منضبطة منهجية.

ومن هذا المنطلق جاء هذا البحث موزعاً على عدة مباحث، المبحث الأول يعرض بصورة موجزة لعلم البيان عند السكاكي ليكون هذا معياراً لقياس أوجه الشبه والاختلاف في علم البيان بين ما جاء عند السكاكي عن هذا العلم وما جاء عند البلاغيين السابقين، ولم يعرض البحث لآراء عبد القاهر الجرجاني في البيان لأنها هي لدى السكاكي، إلا أن السكاكي قام بتنظيمها وتبويبها بالصورة التي لا زالت معتمدة لدينا حتى اليوم. وأما المبحث الثاني فهو مختص بالبيان، حيث يعرض آراء البلاغيين قبل السكاكي حول هذا المفهوم مع محاولة للربط بينها وبين ما جاء عنه عند السكاكي تشابهاً واختلافاً. ويعرض المبحث الثالث للتشبيه، والرابع للتمثيل والخامس للمجاز والسادس للاستعارة والسابع للكناية وفق المنهج عينه القائم على المقارنة بين هذه المفاهيم لدى السكاكي ومن سبقه من البلاغيين.

1. علم البيان وفروعه عند السكاكي

1.1. علم البيان عند السكاكي

البيان لغة: "البيان: ما يُبَيَّنُ بِهِ الشَّيْءُ مِنَ الدَّلَالَةِ وَغَيْرِهَا. وَبَانَ الشَّيْءُ بَيَانًا: انْتَضَحَ، فَهُوَ بَيِّنٌ، وَالْجَمْعُ أُبْيَانٌ، مِثْلُ هَبْنٍ وَأُهَيْبْنَا، وَكَذَلِكَ أَبَانَ الشَّيْءُ فَهُوَ مُبَيَّنٌ"¹

ويعرف السكاكي علم البيان بأنه "معرفة إجراء المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك من الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد منه"².

2.1. التشبيه عند السكاكي:

التشبيه لغة: ورد في لسان العرب: "شبه: الشَّبَهُ والشَّبَهُ والشَّبِيه: المِثْلُ، وَالْجَمْعُ أَشْبَاهٌ. وَأَشْبَهَ الشَّيْءُ الشَّيْءَ: مَائَلَهُ. وَفِي المِثْلِ: مَنْ أَشْبَهَ أَبَاهُ فَمَا ظَلَمَ. وَأَشْبَهَ الرَّجُلُ أُمَّهُ: وَذَلِكَ إِذَا عَجَزَ وَضَعُفَ"³.

قال السكاكي: "لا يخفى عليك أن التشبيه مستدع طرفين مشبهاً ومشبهاً به واشتراكاً بينهما من وجه وافتراقاً من آخر مثل أن يشتركا في الحقيقة ويختلفا في الصحة وبالعكس..."⁴. ويدرج السكاكي التمثيل تحت التشبيه لذلك لم يقدم تعريفاً له، غير أنه فرق بينهما حيث قال: "إن التشبيه متى كان وجهه وصفاً غير حقيقي، وكان منتزعاً من عدة أمور خصَّ باسم التمثيل"⁵، وعليه حين يكون وجه الشبه في التشبيه منتزعاً من عدة أمور فإنه يكون تمثيلاً.

ونلاحظ من خلال حديث السكاكي عن التشبيه والتمثيل أنه يحدد أركانها وهي المشبه والمشبه به ووجه الشبه، وأن الشبه لا بد أن يكون في وجه مع الافتراق في وجوه أخرى، وإلا بطل التشبيه؛ إذ إن التوافق التام يعني تشبيه الشيء بمثله وهذا باطل.

1 محمد بن مكرم ابن منظور، *لسان العرب*، تحقيق: البازجي وآخرون (بيروت: دار صادر، 1414 هـ)، 67/13.
2 أبو يعقوب السكاكي، *مفتاح العلوم*، تحقيق: نعيم زرزور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987)، 329. وانظر: أحمد مطلوب، *البلاغة عند السكاكي* (بغداد: منشورات مكتبة النهضة، 1964)، 310.
3 ابن منظور، *لسان العرب*، 503/13.
4 السكاكي، *مفتاح العلوم*، 332.
5 مطلوب، *البلاغة عند السكاكي*، 313.

3.1. المجاز عند السكاكي

المجاز لغة: يقول ابن منظور: " جُرْتُ الطريقَ وَجَارَ الموضعَ جَوْزاً وَجُوزاً وَجَوَازاً وَمَجَازاً وَجَازَ بِهِ وَجَاوَزَهُ جَوَازاً وَأَجَازَهُ وَأَجَازَ غَيْرَهُ وَجَازَهُ: سَارَ فِيهِ وَسَلَكَهُ، وَأَجَازَهُ: خَلَفَهُ وَقَطَعَهُ، وَأَجَازَهُ: أَنْقَذَهُ"⁶

ويعرّف السكاكي المجاز فيقول: "أما المجاز فهو الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة له بالتحقيق استعمالاً في الغير بالنسبة إلى نوع حقيقتها مع قرينة مانعة من إرادة معناها في ذلك النوع"⁷.

وقد قسم المجاز إلى خمسة فصول وهي تتوزع على ضربين : مجاز لغوي ومجاز عقلي، والمجاز اللغوي يأتي على أربعة أوجه هي :- المجاز اللغوي الراجع إلى معنى الكلمة غير المفيدة وهو أن تكون الكلمة موضوعة لحقيقة من الحقائق مع قيد فستعملها لتلك الحقيقة لا مع ذلك القيد بمعونة القرينة⁸ والضرب الثاني هو المجاز اللغوي الراجع إلى المعنى المفيد الخالي من المبالغة في التشبيه وهو أن تتجاوز الكلمة معناها الأصلي بمعونة القرينة إلى غيره لملاحظة بينهما ونوع تعلق. والضرب الثالث هو المجاز اللغوي الراجع إلى حكم الكلمة في الكلام وهو أن تكون الكلمة منقولة عن حكم لها أصلي إلى غيره، والرابع هو الاستعارة، وسيأتي الحديث عنها لاحقاً.

أما المجاز الآخر فهو المجاز العقلي، وهو إسناد الفاعل لغير فاعله الحقيقي. والسكاكي يقسم المجاز تقيسماً آخر: فيجعل في قسمين: مفيد وغير مفيد. أما غير المفيد فهو المجاز اللغوي الراجع إلى معنى الكلمة، وهو أن تكون الكلمة موضوعة لحقيقة من الحقائق مع قيد فستعملها لتلك الحقيقة لامع ذلك القيد بمعونة القرينة، أما المفيد فينقسم إلى استعارة وغير استعارة، أما غير الاستعارة فهو المجاز اللغوي الراجع إلى المعنى المفيد الخالي من المبالغة في التشبيه وهو أن تعدى الكلمة عن مفهومها الأصلي بمعونة القرينة إلى غيره لملاحظة بينهما ونوع تعلق⁹.

4.1. الاستعارة عند السكاكي

الاستعارة لغة: جاء في لسان العرب: " العارِيّة: المنيحة... الاستعارة من العارِيّة وهي معروفة"¹⁰.

والاستعارة عند السكاكي "أن تذكر أحد طرفي التشبيه، وتريد به الطرف الآخر، مدعياً دخول المشبه في جنس المشبه به دالاً على ذلك بإثباتك للمشبه ما يخص المشبه به"¹¹. فالاستعارة على هذا الأساس مجاز علاقته المشابهة. وهي تقسم عند السكاكي بصورة أساسية إلى استعارة تصريحية واستعارة مكنية، وفي قوله: (...دالاً على ذلك بإثباتك للمشبه ما يخص المشبه به) إشارة إلى ضرورة وجوده قرينة تمنع إرادة المعنى الأصلي.

5.1. الكناية عند السكاكي

الكناية لغة: " الكِنَايَة: أَنْ تَتَكَلَّمَ بِشَيْءٍ وَتُرِيدَ غَيْرَهُ. وَكُنِيَ عَنِ الأَمْرِ بِغَيْرِهِ يَكْنِي كِنَايَةً: يَعْني إِذَا تَكَلَّمَ بِغَيْرِهِ مِمَّا يَسْتَدِلُّ عَلَيْهِ نَحْوَ الرَّقَبِ وَالْفَأْطِطِ وَنَحْوِهِ"¹².

وهي عند السكاكي: "ترك التصريح بذكر الشيء إلى ذكر ما يلزمه لينتقل من المذكور إلى المتروك"¹³ ونلاحظ أنه لم يشير إلى قرينة تمنع إرادة المعنى الأصلي، وهذه إحدى أهم السمات المائزة للكناية عن الاستعارة.

6 ابن منظور، لسان العرب، 326/5.

7 السكاكي، مفتاح العلوم، 356.

8 مطلوب، البلاغة عند السكاكي، 315.

9 مطلوب، البلاغة عند السكاكي، 325.

10 ابن منظور، لسان العرب، 525/4.

11 السكاكي، مفتاح العلوم، 369.

12 ابن منظور، لسان العرب، 233/15.

13 السكاكي، مفتاح العلوم، 402.

والكناية عنده هي أربع أنواع :- كناية المطلوب بها صفة، وكناية مطلوب بها موصوف، وكناية مطلوب بها تخصيص الصفة بالموصوف (نسبة) وهناك نوع رابع هو الكناية التي يكون المطلوب بها الوصف والتخصيص معاً، كقولك: (يكثر الرماد في ساحة عمرو)¹⁴.

وخلاصة القول فقد صاغ السكاكي الصورة النهائية للبلاغة إجمالاً وحدد مفاهيمها ونظم أبوابها وقسم فصولها¹⁵. وقد استقرت البلاغة في صورتها النهائية على يديه ولا زالت بلاغة السكاكي هي المعتمدة في الدرس البلاغي حتى يومنا هذا.

2. البيان عند البلاغيين السابقين للسكاكي

يسعى هذا المبحث لعرض آراء البلاغيين السابقين للسكاكي الذين تناولوا مفهوم علم البيان في آثارهم. ولما كان هذا العلم لم ينضج بالصورة التامة حتى القرن السابع الهجري فمن الطبيعي ألا نجده وتقسيماته قد ورد لدى جميع البلاغيين قبل ذلك العصر. ولعلّ أو ما يُبدأ به من البلاغيين أبو عثمان عمر بن بحر الجاحظ (776-868م)؛ إذ "إنّ الجاحظ يُعدّ -بلا منازع- مؤسس علم البلاغة"¹⁶. أما قبل الجاحظ فلم يكن البلاغة ومنها البيان علماً له أسس وقواعد بل محض آراء متفرقة مبنية على الذائقة.

ففي العصر الجاهلي كانت البلاغة ممارسة عفوية تضبضها الذائقة السليمة، " فقد اشتهر العرب منذ العصر الجاهلي، بالفصاحة والبلاغة والتمتع بسلامة الذوق في معالجة الكلام من اختيار للألفاظ ووصف للبدع، كما اشتهروا بالبعد عن فضول القول والحشو والإسهاب"¹⁷. وقد كانت الأسواق الأدبية كعكاظ ومجنة وذوي المجاز وما كان يجري فيها من منافسات شعرية دلالة على وجود معايير بلاغية تقيّم بها القائد ولكنّ هذه المعايير لم تكن ذات صبغة منهجية بل كانت ترتكز إلى الذائقة والانطباع.

ومع ظهور الإسلام بدأت الملاحظات البلاغية تكثر وتتنوع وإن بقيت في طور الشفاهة لا التدوين، وقد نمت هذه الملاحظات البلاغية بعد ظهور الإسلام لأسباب شتى، " منها تحضّر العرب، واستقرارهم في المدن والأقطار المفتوحة، ونهضتهم العقلية، ثم الجدل الشديد الذي قام بين الفرق الدينية المختلفة في شؤون العقيدة والسياسة. فكان طبيعياً لذلك أنت تكثر الملاحظات البيانية والنقدية"¹⁸.

وفي عصر الدولة الأموية أضيفت عوامل جديدة للعوامل السابقة عززت من شأن البلاغة فكثرت الملاحظات البلاغية في هذا العصر الذي شهد ظهور العديد من الفرق والأحزاب السياسية والدينية ولم تكن ساحات القتال مكان الصراع الوحيد بينها إنما كان الشعر والخطب أيضاً ميادين لهذه الصراعات " فكان لكلّ فرقة أو طائفة شعراؤها وخطبائها الذين ينتصرون لها ويدافعون عنها ويكيلون لأعدائها من الطوائف والأحزاب الأخرى الهجاء المر"¹⁹.

ويشكل العصر العباسي البداية المنهجية الحقيقية لظهور علم البلاغة، وكانت إرهابته الأولى متمثلة في كتاب "مجاز القرآن" لأبي عبيدة معمر بن المثنى (728-824 م) الذي رصد الملامح الأسلوبية في القرآن الكريم وربطها بمثلاتها من لغة العرب. وتكمن أهمية هذا الأثر في أنه بداية عهد التدوين في علم البلاغة وإن اختلف في تصنيف هذا الكتاب بين التفسير واللغة والبلاغة، فإنّ الطروحات البلاغية التي أوردها هذا الكتاب تجعل تصنيفه كتاباً بلاغياً أمراً ليس بمستعجن. ورغم ذلك كانت محاولة أبي عبيدة مشتتة جزئية²⁰. وقد افتقر الكتاب إلى

14 السكاكي، مفتاح العلوم، 403-410.

15 Bkz. Fetullah Yener, *Hicri VII. Asra kadar arap dilbilimcilerinde mecaz ve kinâye*, (Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2018), 156.

16 شوقي ضيف، البلاغة وتطورها (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، 57.

17 عبد القادر حسين، فنّ البلاغة (القاهرة: دار غريب، 2006)، 9.

18 عبد العزيز عتيق، علم البيان (بيروت: دار النهضة العربية، 1985)، 7-8.

19 فوزي السيد عبد ربه، المقاييس البلاغية عند الجاحظ في البيان والتبيين (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 2005)، 73.

20 حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب وتطوره إلى القرن السادس (تونس: منشورات كلية الآداب، 2003)، 92.

مصطلحات علم البلاغة، حتى إن معنى كلمة "مجاز" في عنوان الكتاب هو مسالك القرآن اللغوية التي تجري مجرى لغة العرب²¹.

إن كل المراحل السابقة التي مرت بها البلاغة العربية مهدت الطريق لبداية تبلور هذا العلم وتشكله بصورة منهجية والتي ظهرت أولى نتاجاتها لدى الجاحظ. ويكاد هذا الرأي يكون موضع إجماع لدى الباحثين في هذا المضمار²².

1.2. البيان عند الجاحظ

أما تعريف البيان عند الجاحظ بوصفه مصطلحاً بلاغياً فقد أوردته في كتاب البيان والتبيين في باب البيان فقال: "والبيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصله كائناً ما كان ذلك البيان، وعن أي جنس كان الدليل"²³. فمفهوم البيان لدى الجاحظ ههنا واسع شامل لكل ما هو جلي ظاهر في الوجود، أو كما يصفه إدريس بلمليح: "رؤية العالم عند أبي عثمان رؤية بيانية"²⁴.

وهذا هو تعريف الجاحظ للبيان بوصفه مصطلحاً بلاغياً، على أنه ورد عنده بمعاني أخرى ولكن في سياقات مختلفة، فقد وردت عنده لفظة "البيان" بمعناها اللغوي العام وهو الفهم والإفهام²⁵، بمعنى أن "البيان الذي قصد إليه الجاحظ وعناه في كتابه، وأدار حوله مسأله هو: القدرة على الإبانة والكشف عما في النفس، والإفصاح عما في الضمير بطريق اللسان والألفاظ"²⁶. كما جاء البيان عنده بمعنى البرهان²⁷، كما استخدم الجاحظ لفظ البيان بصورة مرادفة للبلاغة في غير موضع في كتابه البيان والتبيين، واستخدمه أيضاً بمعنى روعة التعبير وقدرة المرء على نصره رأيه سواءً أكان على حق أم على باطل.

وما يهمننا في هذا السياق المعنى البلاغي للبيان، وإذا ما قارنا بين مفهوم البيان لدى الجاحظ ومفهومه لدى السكاكي، فإننا نجد أن التعريفين متفقان في قضية أن البيان له دور أساسي في الإفصاح عن المعنى الخفي، لكن إذا نظرنا إلى تعريف السكاكي فإننا نجد أنه يشمل مباحث البيان كلها: التشبيه والمجاز والكناية، أما تعريف الجاحظ للبيان فلا يشتمل على هذه المباحث، بل إننا وجدنا أن أكثر هذه المباحث البيانية تندرج عنده تحت ما يسمى بالبدیع وهو مصطلح يشمل فنون البلاغة كلها في ذلك الوقت²⁸، فعلم البيان عنده متصل بالقضايا المتعلقة بالإبانة والإفهام، لا إيراد المعنى الواحد بصورة متعددة كما هو عند السكاكي.

ومن مباحث البيان عند الجاحظ بناء على ذلك التعريف، تنافر الحروف، وتنافر الألفاظ وقبح استعمال الغريب، والتناسب بين اللفظ والمعنى، وهذه مسائل أدرجت تحت باب الفصاحة بعد أن استقرت علوم البلاغة بصورتها النهائية.

والجاحظ يعد استعمال بعض الألفاظ في غير موضعها من مسائل البيان²⁹ وهذه إشارة إلى دخول المجاز والاستعارة تحت باب البيان لديه.

21 أبو عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن، تحقيق: محمد فؤاد سيزكين (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1954-1962)، 18-19.

22 ينظر مثلاً: سيّد نوفل، البلاغة العربية في دور نشأتها (القاهرة: 1948)، 170؛ مازن المبارك، الموجز في البلاغة (دمشق: دار الفكر، د.ت)، 59-60.

23 أبو عثمان عمر بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، ط 2 (مصر: مكتبة الخانجي، العراق: مكتبة المثنى، 1960)، 76/1.

24 إدريس بلمليح، الرؤية البيانية عند الجاحظ (المغرب: دار الثقافة، 1984)، 45.

25 الجاحظ، البيان والتبيين، 76، وقد فصل محمد العمري هذه المسألة، انظر: محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها (الدار البيضاء: دار إفريقيا الشرق، 1991)، 191-194.

26 السيد عبد ربه، المقاييس البلاغية عند الجاحظ في البيان والتبيين، 122.

27 عتيق، علم البيان، 86.

28 انظر: الجاحظ، البيان والتبيين، 51/1، 54-55.

29 عتيق، علم البيان، 90.

2.2. البيان عند إسحق بن إبراهيم بن وهب المعروف بابن وهب الكاتب (ت 947 م)

لم يشير صاحب كتاب "البرهان في وجوه البيان" إلى معنى واضح وصريح للبيان وإنما اكتفى بذكر أقسامه وهي عنده أربعة أقسام: بيان الأشياء بذواتها وإن لم تكن بلغاتها، ومنه البيان الذي يحصل في القلب عند إعمال الفكر واللب، ومنه البيان الذي هو نطق اللسان ومنه البيان بالكاتب الذي يبلغ من بعد أو غاب³⁰. ومن خلال هذه التقسيمات يتبين أن مفهوم البيان لدى ابن وهب عام وشامل يجمع بين اللغة وغيرها، حتى إننا نجد محمد عابد الجابري يصف البيان لدى ابن وهب بقوله: "إذا نحن عدنا الآن وألقينا عليه [يقصد وجوه البيان] نظرة عامة من منظور تركيبي فإننا سنجد أنفسنا إزاء مشروع لنظرية بيانية في المعرفة"³¹. أما البيان في جانبه اللغوي لدى ابن وهب فهو مقصور على النوعين الأخيرين، وهما البيان اللفظي والبيان الكتابي، وهذا الوصف للبيان يشبه حديث الجاحظ عنه، وهو أن وظيفته الكشف عن المعاني الخفية في النفس وتجليتها، وإن اختلف معه في التفصيلات والتقسيمات.

3.2. البيان عند أبي الحسن الرماني (909-994 م)

البيان عنده: "الإحضر لما يظهر به تمييز الشيء عن غيره في الإدراك"³² والبيان عنده أربعة أقسام: كلام وحال وإشارة وعلامة.

الرماني في هذا التعريف والتقسيم لا يختلف كثيراً عن معاصريه وسابقيه في الالتزام بالمعنى اللغوي للبيان: وهو الكشف والظهور والإفصاح. كما أن تقسيمه للبيان يشبه بصورة كبيرة تقسيم الجاحظ له.

وأما باقي البلاغيين السابقين على السكاكي فلم يتناولوا مفهوم علم البيان في مصنفاتهم.

3. التشبيه لدى البلاغيين السابقين للسكاكي

1.3. التشبيه عند الجاحظ

لقد عرض الجاحظ للتشبيه في كتبه، وبخاصة كتاب الحيوان³³، غير أنه لا يعرض حديثه عن التشبيه في قوالب المصطلحات والحدود، وإنما يتحدث عنه من خلال عرض نماذج له من الشعر. ويتضح من خلال هذه الأمثلة التي كان يوردها ويعلق على بعضها أحياناً أن مفهومه للتشبيه مقارب للمفهوم الاصطلاحي عند المتأخرين، ويظهر أنه كان على علم بأركان التشبيه ومواضع حسنه وقبحه وقيمه البلاغية في وضوح الدلالة على المعنى، وقد كان يستخدم في بعض الأحيان مصطلح (المثل) للدلالة عليه.

2.2. التشبيه عند عبد الله بن المعتز (861-908 م)

اعتنى ابن المعتز بالتشبيه حتى إنه أورده في كتابه في باب أسماه "حسن التشبيه" وقد عرّف جابر عصفور عن مدى عناية ابن المعتز بالتشبيه بقوله: "جعل قطب محاسن الشعر بوضوحه واستطرافه على نحو صار معه التشبيه علامة لا يفارقها نمط الإعراب لدى الفصحاء الذين أكثر كلامهم على التشبيه، وصار معها الإلحاح على الاستعارة قرين القطيعة مع هذا النمط، وذلك تقابل يتأكد مغزاه بالمكانة التي خصّ بها ابن المعتز التشبيه في إنجازه الشعري وهو مغزى لا يختلف كثيراً عن التقابل الذي أقامه بين التشبيه والاستعارة في كتابه البديع"³⁴. ومع هذا فإن ابن المعتز

30 إسحق بن إبراهيم بن وهب، البرهان في وجوه البيان، تحقيق: حفي محمد شرف (القاهرة: مطبعة الرسالة، 1969)، 49-64.

31 محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ط 5 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997)، 37.

32 أبو الحسن الرماني وآخرون، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق: محمد خلف الله و محمد زغلول سلام، ط 2 (مصر: دار المعارف، 1968)، 106.

33 أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، تحقيق: محمد باسل عيون السود (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، 54-55/3.

34 جابر عصفور، "قراءة محدثة في ناقد قديم"، مجلة فصول (تراثنا النقدي)، العدد الأول المجلد السادس/ القاهرة 1958، 113.

يشبه الجاحظ في حديثه عن التشبيه؛ حيث إنه لم يعرفه بل اكتفى بذكر الأمثلة عليه في باب "حسن التشبيه"³⁵، وهذه الأمثلة تشير إلى أن مفهوم ابن المعتز للتشبيه هو ذاته تقريبا الذي استقر عند السكاكي، إلا أن هناك أمثلة أوردها في هذا الباب تدخل في باب الاستعارة بمعناها الثابت عندنا، ومن ذلك بيت ذكره لأبي نواس هو:

تبكي فتدري الدر من نرجس وتلطم الورد بعنّاب³⁶

وفي هذا مؤشر على أن تداخل مفهومي الاستعارة والتشبيه عند ابن المعتز.

3.3. التشبيه عند قدامة بن جعفر (873-948 م)

يقول قدامة: "التشبيه هو اشتراك شيئين في معانٍ تعهما، ويوصفان بها وافتراق في أشياء ينفرد كل واحد منهما عن صاحبه بصفته"³⁷. وكما هو واضح في هذا التعريف فإن تعريف قدامة للتشبيه هو ذاته تعريف السكاكي له.

4.3. التشبيه عند ابن وهب الكاتب

على الرغم من أن ابن وهب لا يقدم تعريفاً مباشراً للتشبيه فإنه يقدمه من خلال ضرب أمثلة تكشف عن أن تصويره للتشبيه يوافق مفهوم السكاكي له. وهو يقسم التشبيه إلى نوعين وفق وجه الشبه: الأول تشبيه الأشياء في ظواهرها، والثاني تشبيه في المعاني³⁸.

5.3. التشبيه عند الرّماني

يعرف الرّماني التشبيه بقوله: "هو العقد على أن أحد الشئيين يسد مسد الآخر في حس أو عقل... ولا يخلو التشبيه من أن يكون في القول أو في النفس"³⁹.

ونلاحظ أن مفهوم الرماني للتشبيه ليس فقط يكاد يطابق مفهوم السكاكي له، بل إننا نجد أنه يفصل الحديث عن الشبه المحسوس والمعقول، وأما وجه الشبه فهو لا يشير إليه صراحة بل يفهم ضمناً من خلال التعريف.

6.3. التشبيه عند أبي هلال العسكري (920-1005 م)

يعرف العسكري التشبيه بأنه "الوصف بأن أحد الموصوفين ينوب مناب الآخر بأداة التشبيه، ناب منابه أم لم ينب، وقد جاء في الشعر وسائر الكلام بغير أداة التشبيه"⁴⁰. وهو بهذا التعريف يكاد يلم بعناصر التشبيه الأربعة، ولا نكاد نجد فرقا بين هذا التعريف للتشبيه وبين ما جاء عنه عند السكاكي.

7.3. التشبيه عند أبي بكر الباقلاني (950-1013 م)

التشبيه عند الباقلاني هو "العقد على أن أحد الشئيين يسدّ مسدّ الآخر في حس أو عقل"⁴¹ ويكاد مفهوم التشبيه عند الباقلاني يتطابق تطابقاً تاماً مع مفهوم الرماني له، وهما يشتركان أيضاً في ذكر أمثلة تدخل في باب التمثيل ضمن هذا الباب، وكأنهما لا يقيمان فرقا بين التشبيه والتمثيل.

8.3. التشبيه عند ابن رشيق القيرواني (999-1063 م)

35 انظر: عبد الله بن المعتز، *البدیع فی البدیع* (بيروت: دار الجيل، 1990)، 166-174.
 36 ابن المعتز، *البدیع فی البدیع*، 174.
 37 قدامة بن جعفر، *نقد الشعر*، تحقيق: بونيباكر (لیدن: مطبعة بريل، 1956)، 55.
 38 ابن وهب، *البرهان في وجوه البيان*، 107-109.
 39 الرماني وآخرون، *ثلاث رسائل في إعجاز القرآن*، 80.
 40 أبو هلال العسكري، *الصناعتين*، تحقيق: علي البجاوي، أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1952)، 239.
 41 القاضي أبو بكر الباقلاني، *إعجاز القرآن*، تحقيق: صلاح بن محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، 1996)، 168.

يعرف ابن رشيق التشببيه بقوله: "هو صفة الشيء بما قاربه وشاكله، من جهة واحدة أو جهات كثيرة لا من جميع جهاته"⁴² وهذا التعريف يشير إلى ثلاث عناصر في التشببيه -: المشبه والمشبه به ووجه الشبه. والتشابه واضح بينه وبين التشبه عند السكاكي.

وقد جاء في جملة الأمثلة التي ضربها على التشببيه ما يدخل عندنا في باب الاستعارة كقول بعض المولدين :

وتدير عيناً في صفيحة فضة كسواد بأس في بياض رجاء

فهو يتحدث عن وجود تشببيه في "سواد بأس" و"بياض رجاء" وهي استعارة وفق بلاغة السكاكي وربما يرجع هذا إلى أنه كان يعد الاستعارة والتمثيل جزءاً من التشببيه مع بعض الاختلاف في الأسلوب.

9.3. التشببيه عند ابن سنان الخفاجي (1073-1032 م)

يقول ابن سنان: "ومن الصحة صحة التشببيه، وهو أن يقال أحد الشئيين مثل الآخر في بعض المعاني والصفات، ولن يجوز أن يكون أحد الشئيين مثل الآخر من جميع الوجوه حتى لا يعقل تغاير بينهما ألبته، لأن هذا لو جاز لكان أحد الشئيين هو الآخر بعينه، وذلك محال، وإنما الأحسن في التشببيه أن يكون أحد الشئيين يشبه الآخر في أكثر صفاته ومعانيه، وبالضد حتى يكون رديء التشبه ما قلَّ شبهه بالمشبه به"⁴³.

وهذا التعريف للتشببيه هو ذاته عند المتأخرين، غير أن الأمثلة التي يوردها في هذا السياق منها ما هو تشببيه عندنا ومنهما ما هو تمثيل.

4. التمثيل عند البلاغيين السابقين للسكاكي

1.4. التمثيل عند الجاحظ

ويسميه الجاحظ "المثل" ويرد عنده بعدة معان منها المجاز المقابل للحقيقة، والاستعارة، وكذلك الكلام السائر بين الناس، إلا أنه لا يقدم تعريفاً واضحاً له باعتباره مبحثاً بلاغياً بل يكفي بإيراد الأمثلة عليه، ومن خلال تلك الأمثلة يدرك القارئ أن فهم الجاحظ للمثل مطابق لفهم السكاكي له.

2.4. التمثيل عند قدامة بن جعفر

يعرف قدامة التمثيل بقوله: "هو أن يريد الشاعر إشارة إلى معنى فيضح كلاماً يدل على معنى آخر، وذلك المعنى الآخر والكلام منبئان عما أراد أن يشير إليه"⁴⁴. ونلاحظ أن هذا التعريف واسع يدخل تحته معاني الاستعارة والمجاز والكنائية والنسبة كما هي ثابتة عند المتأخرين. حتى إنك لا تكاد تجد في الأمثلة التي أوردها في هذا السياق ما ينطبق على مفهوم التمثيل عندنا بل إن أغلبها يدخل في باب الاستعارة والمجاز، ومن ذلك المثال الذي أورده لقول الشاعر:

جعلت يدي وشاحاً له وبعض الفوارس لا يعتنق

فيقول: "جعلت يدي وشاحاً له إشارة بعيدة بغير لفظ الاعتناق وهي دالة عليه"⁴⁵. وهذا البيت وفق بلاغة السكاكي فيه تشببيه، فالشاعر يشبه يديه بالوشاح وهذا التشببيه يدل على معنى العناق.

3.4. التمثيل عند إسحق بن إبراهيم بن وهب

42 ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر ونقده، تحقيق: عطا أحمد (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001)، 289.

43 ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، تحقيق: دازد غطاشة الشوابكة (عمان: دار الفكر، 2006)، 234.

44 قدامة بن جعفر، نقد الشعر، 90.

45 قدامة بن جعفر، نقد الشعر، 90.

يشير ابن وهب في كتاب "البرهان" إلى التمثيل ويسميه (الأمثال) إلا أنه لا يعرفه ولا يشرحه، وإنما يقصر كلامه عنه على ذكر فضائله في تقديم الحجج وإيراد المعاني⁴⁶.

4.4. التمثيل عند ابن سنان الخفاجي

يقول ابن سنان: "ومن نعوت الفصاحة والبلاغة أن يراد معنى فيوضح بألفاظ تدل على معنى آخر وذلك المعنى مثال للمعنى المقصود"⁴⁷ وهذا تعريف عام يدخل ضمنه كل فروع علم البيان التي نعرفها. وهو يورد على هذا خمسة أمثلة، ثلاثة من الشعر واثنين من النثر، أما أمثلة الشعر فتدخل عندنا فيما يعرف بالاستعارة والمجاز، والمثالين النثريين يدخل ما جاء فيهما في باب ما يعرف عند المتأخرين بالكناية⁴⁸.

5.4. التمثيل عند ابن رشيق القيرواني

والتمثيل عند ابن رشيق ضرب عن الاستعارة إذ يقول: "ومن ضروب الاستعارة التمثيل، وهو المماثلة عند بعضهم، وذلك أن تمثل شيئاً بشيء فيه إشارة"⁴⁹. فهو يحصر ههنا التمثيل في الاستعارة التمثيلية، ويبدو أنه لم يكن يفصل بين الاستعارة والتمثيل فقد ضرب أمثلة على التمثيل تدخل في باب الاستعارة التي هي عنده بمعنى نظيرتها عند السكاكي، ومن ذلك تمثيله بقوله تعالى: (ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم) فقد استعيرت لفظة الأغلال للفروض والواجبات. يبدو أن هذا التداخل يرجع إلى أن ابن رشيق يرى أن الاستعارة والتمثيل هما جزء من التشبيه إلا أنهما بغير أدواته وبغير أسلوبه⁵⁰.

5. المجاز لدى البلاغيين السابقين للسكاكي

1.5. المجاز عن الجاحظ

تحدث الجاحظ عن الفرق بين الحقيقة والمجاز، وهما عنده بذات المعنى الذي استقر لهما عند السكاكي. وقد كان الجاحظ يستخدم لفظة "المثل" للدلالة على المجاز، وهو كعادته لا يسوق حديثه عن هذه المباحث بصورة مقصودة، وإنما تأتي في شكل استطرادات كما أنه لا يعرفها ويحللها بل ينزع مباشرة إلى التمثيل عليها. ويظهر من خلال الأمثلة التي يسوقها في هذا الإطار إلى أنه كان مدرّكاً لما عرف لاحقاً بالمجاز العقلي والمجاز المرسل، وقد كان يشير في أعقاب بعض الأمثلة إلى أن هذا الاستعمال اللغوي هو استعمال مجازي⁵¹.

وقد كان الجاحظ يورد مصطلحات "المثل" و"التشبيه" و"الاشتقاق" في معرض حديثه عن أمثلة فيها مجاز، وهذه إشارة إلى أنه ربما كان هناك تداخل ما بين فهمه لهذه المصطلحات. من ذلك قوله: وقال ابن الأحرر، في معنى التشبيه والاشتقاق:

بھجل من قسا ذفر الخزامى تداعي الجربياء به الحنينا⁵²

2.5. المجاز عند ابن قتيبة الدينوري (828-889 م)

المجاز عند ابن قتيبة هو "طرق القول ومآخذه، ومن هذه الطرق: الاستعارة والتمثيل، والقلب، والتقديم، والتأخير، والحذف، والتكرار..."⁵³. ومن الواضح أن مفهوم المجاز عنده مفهوم عام واسع لا يقف عند الحدود التي وقف عندها تعريف المجاز عند المتأخرين.

46 ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، 117-119.

47 الخفاجي، سرّ الفصاحة، 222.

48 انظر: الخفاجي، سرّ الفصاحة، 222-223.

49 القيرواني، العمدة، 279.

50 القيرواني، العمدة، 282.

51 الجاحظ، الحيوان، 13/5.

52 ينظر: الجاحظ، الحيوان، 3/55 تعليقه على بيت ابن الأحرر: بھجل من قسا ذفر الخزامى.... تداعي الجربياء به الحنينا

53 ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تحقيق: إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، 22.

3.5. المجاز عند ابن رشيق القيرواني

يقول ابن رشيق: "ومعنى المجاز طريق القول ومأخذه...⁵⁴ وهذا أحد معاني المجاز عنده، غير أن له معنى آخر قريباً من معناه عند المتأخرين وهو ما جاء في قوله: "...وما عدا الحقائق من جميع الألفاظ، ثم لم يكن محالاً محصناً، فهو مجاز لاحتماله وجوه التأويل، فصار التشبيه والاستعارة وغيرهما من محاسن الكلام داخلة تحت المجاز، إلا أنهم خصوا به _ أعني المجاز _ باباً بعينه، وذلك أن يسمى الشيء باسم ما قاربه، أو كان منه بسبب"⁵⁵. ويمكن أن نستخلص من العبارة السابقة ما يلي:

أ. إن ابن رشيق يعتبر أنه من الضروري لتحقيق المجاز، أن يكون الكلام مخالفاً للحقيقة وهذا يدخل في معنى القرينة التي تمنع إرادة المعنى الأصلي، وفي نفس الوقت يمكن تأويله على نحو من الأثناء، أي أنه ليس توظيفاً للألفاظ بصورة اعتباطية.

ب. التشبيه والاستعارة والكناية وغيرها من محاسن الكلام، تدخل عنده في المعنى العام للمجاز.

ج. إن تعريفه للمجاز بأن يسمى الشيء باسم ما يقاربه أو كان منه بسبب، يضم في ثناياه معنى الاستعارة عند المتأخرين، ولذلك وجدنا بعض الأمثلة التي أوردها في باب المجاز تدخل فيما يعرف عندنا بالاستعارة، مثل قوله تعالى "يا أيها الناس علمنا منطق الطير"⁵⁶ وقول يعقوب بن السكيت: "العرب تقول أرض بني فلان شجر قد صاح، إذا طال"⁵⁷ وهاتان عند المتأخرين استعارتان لا مجازان.

ويجد بالذکر أنه افتتح حديثه عن المجاز بذكر أمثلة عديدة على المجاز من باب المجاز العقلي لكن دون أن يذكر هذا المصطلح.

6. الاستعارة لدى البلاغيين السابقين للسكائي

1.6. الاستعارة عند الجاحظ

الاستعارة عند الجاحظ: "تسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه"⁵⁸، وورد ذلك في تعليقه على البيت الثالث من الأبيات التالية:

يا دار قد غيرها بلاها	كأنما بقلم محاها
أضّر بها عمران من بناها	وكرّ ممسأها على
وظفقت سحابة تغشاها	تبكي على عراسها

فقد علق الجاحظ على البيت الثالث بقوله "وظفقت، يعني ظلت تبكي على عراسها عينها، ها هنا للحساب، وجعل المطر بكاء من السحاب على طريق الاستعارة، وتسمية الشيء باسم غيره، إذا قام مقامه..."⁶⁰. وقد أشار يوسف إلى العدوس إلى أنّ مفهوم الاستعارة عند الجاحظ واسع، إذ يعلّق على هذا التعريف بقوله: "يلاحظ أن الجاحظ وضع شرطاً مسبقاً للاستعارة في قوله (إذا قام مقامه)" ولم يبيّن علاقة الاستعارة بالتشبيه، وكذلك فإن تعريف الجاحظ للاستعارة يدخل الأعلام المنقولة، والمجاز مطلقاً تحت تعريفه للاستعارة"⁶¹.

54 القيرواني، العملة، 268.

55 القيرواني، العملة، 269.

56 عتيق، علم البيان، 99-100، وانظر أمثلة أخرى: الجاحظ، الحيوان، 398-401.

57 القيرواني، العملة، 269.

58 الجاحظ، البيان والتبيين، 142/1.

59 الجاحظ، البيان والتبيين، 141/1.

60 الجاحظ، البيان والتبيين، 142/1.

61 يوسف أبو العدوس، الاستعارة في النقد الأدبي الحديث- الأبعاد المعرفية والجمالية (عمان: الأهلية للنشر والتوزيع، 1997)، 64.

2.6. الاستعارة عند ابن قتيبة

يقول ابن قتيبة: "العرب تستعير الكلمة فتضعها مكان الكلمة إذا كان المسمى بها بسبب من الأخرى أو مجاوراً لها أو مشاكلاً، فيقولون للنبات نوء لأنه يكون عن النوء عندهم⁶². ومن الملاحظ أن معنى الاستعارة هذا واسع إلى الحد الذي يشمل المجاز والكناية عندنا، وقد كان هذا واضحاً من خلال الأمثلة التي أوردتها، فمثلاً إنَّ التعبير عن النبات بالنوء، كما جاء في التعريف، هو من باب المجاز المرسل علاقته المسببية، وكذلك قوله تعالى: التعبير عن النبات بالنوء، كما جاء في التعريف، هو من باب المجاز المرسل علاقته المسببية، وكذلك قوله تعالى: (يوم يكشف عن ساق)⁶³، وهي تحوي كناية وفقاً للتأويلات المختلفة. بل إن بعض الأمثلة التي أوردتها في هذا السياق تدخل في باب التشبيه البليغ كقوله تعالى (نساؤكم حرث لكم)⁶⁴.

3.6. الاستعارة عند عبد الله بن المعتز

يعرّف ابن المعتز الاستعارة في كتابه البديع بقوله: "استعارة الكلمة لشيء لم يعرف بها من شيء قد عرف بها"⁶⁵ وهي تقارب تعريف الاستعارة لدى السكّاكّي وإن لم يشر صراحة إلى علاقة المشابهة. وقد ذكر أمثلة عليها من القرآن الكريم والسنة المطهرة وأقوال الصحابة وأقوال العرب وأشعارهم قدماء ومحدثين، كما ذكر أمثلة على غيرها ورديتها.

وهذه الأمثلة التي أوردتها تشمل تقسيمات الاستعارة التصريحية والمكنية، وهو يعلق عليها في بعض الأحيان تعليقات تظهر إرادته لمعنى الاستعارة على نحو ما هي عند السكّاكّي⁶⁶، إلا أن هناك بعض الأمثلة التي ساقها ابن المعتز في إطار حديثه عن الاستعارة تدخل في باب التشبيه البليغ عندنا مثل قول علي (رض): "العلم قفل مفتاحه السؤال"⁶⁷ وقول عائشة (رض) عن النبي (ص): كان عمله ديمة⁶⁸.

4.6. الاستعارة عند قدامة بن جعفر

لم يتحدث قدامة صراحة عن الاستعارة، ومعناها وأقسامها، وإنما ذكرها في معرض حديثه عن المعازلة التي هي عنده من عيوب اللفظ، وقد عرفها على أنها فاحش الاستعارة وضرب عليها أمثلة، ثم ضرب أمثلة على الاستعارة التي ليس فيها شناعة، وعقب على ذلك بقوله: "مما جرى هذا المجرى مما له مجاز كان أخف وأسهل مما فحش، ولم يعرف له مجاز وكان متأخراً للعادة بعيداً عما يستعمل الناس مثله"⁶⁹. وفي المجمل لا يختلف معناها عنده عن معناها عند السكّاكّي.

5.6. الاستعارة عند إبراهيم بن إسحق بن وهب

في كتاب "البرهان في وجوه البيان" يعقد المؤلف باباً للاستعارة وهو في حديثه عنها يقرنها بالمجاز ويستخدمها في صورة مرادفة له. وتشمل الأمثلة التي أوردتها في هذا الباب كلا من الاستعارة بشقيها التصريحية والمكنية، وكذلك المجاز بشقيه العقلي واللغوي⁷⁰. ومن الأمثلة التي يوردها وتندرج تحت باب الاستعارة كما هي عندنا قوله تعالى: (يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأَتْ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ) والاستعارة هنا في استعارة النطق لما لا ينطق⁷¹. ومن الأمثلة التي يوردها ضمن هذا الباب لكنها تنطبق على مفهوم المجاز عندنا قول الشاعر: "فللموت ما

62 ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، 88.

63 ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، 89.

64 ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، 92.

65 ابن المعتز، البديع في البديع، 75.

66 انظر: ابن المعتز، البديع في البديع، 76-107.

67 ابن المعتز، البديع في البديع، 78.

68 ابن المعتز، البديع في البديع، 79.

69 قدامة بن جعفر، نقد الشعر، 104.

70 ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، 115-117.

71 ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، 116-117.

تلد الوالدة⁷² فالأصل أن الوالدة تلد طفلاً للحياة، لكن لما كان مصيره الموت جاز استخدام لفظ الموت مكان الحياة، وهذا مجاز مرسل علاقته اعتبار ما سيكون.

6.6 . الاستعارة عند أبي القاسم الأمدي (ت 980)

قدم الأمدي في كتابه "الموازنة" فصلاً بعنوان: (ما في شعر أبي تمام من قبيح الاستعارة). وقد "حلل الأمدي استعارات أبي تمام ووازن بها ما قاربها أو جاء منها عند الشعراء العرب السابقين فكانت تعليقاته انعكاساً لذوقه العام المنبثق عما هو معهود في طريقة الشعراء الأعراب أو الأوائل في الاستعارات مع اعترافه أحياناً بجمال استعارات أبي تمام وحسن إبداعه"⁷³. ويمكن استخلاص مفهومين للاستعارة لدى الأمدي من خلال الاستعارات التي قدمها في هذا الباب. أما المفهوم الأول فيأتي بمعنى "الأخذ" ومن ذلك تعليق الأمدي على قول البحري:

على أنا نوكل بالأداني تخبرنا الفروع عن

فيقول معلقاً: "وهذا معنى شائع في الكلام أيضاً، مشهور كثير على الأفواه أن يقولوا: إن العروق عليها ينبت الشجر، ومن أشبه أباه فما ظلم، والعصى من العصية، والغصن من الشجرة، ودلت على الأم السخلة، ومثل هذا لا يكون مأخوذاً مستعاراً"⁷⁴.

وأما المفهوم الآخر للاستعارة لدى الأمدي فهو المفهوم البلاغي. ويعرّف الأمدي الاستعارة فيقول: "إنما استعارت العرب المعنى لما ليس له إذا كان يقار به أو يدانيه، أو يشبهه في بعض أحواله، أو كان سبباً من أسبابه؛ فتكون اللفظة المستعارة حينئذٍ لائقة بالشيء الذي استعيرت له وملائمة لمعناه"⁷⁵. ونلاحظ ههنا أن مفهوم الاستعارة لدى الأمدي يشمل مفهوم الاستعارة والمجاز المرسل الذي علاقته السببية كما استقر عند السككاكي. ومع هذا فإن الأمثلة التي يوردها في الأخذ على استعارة أبي تمام تكشف عن أن الاستعارة لديه مجاز علاقته المشابهة ولم يورد أي مثال على الاستعارة تكون علاقته السببية، فيقول: "وأخذ على الآخر قوله:

فما رقد الولدان حتى رأيت على البكر يمر به بساقٍ

فسمي رجل الإنسان حافراً، وهذه استعارة في نهاية القبح"⁷⁶.

7.6 . الاستعارة عند القاضي الجرجاني (933-1001م)

يصف القاضي الجرجاني الاستعارة بقوله: "هي أحد أعمدة الكلام، وعليها المعول في التوسع والتصريف، وبها يتوصل إلى تزيين اللفظ وتحسين النظم والنثر"⁷⁷ ومن خلال حديثه عن الاستعارة وضرب الأمثلة على جيدها وردئها يتضح للدارس أن مفهوم الاستعارة لدى القاضي الجرجاني موافق لما استقر عليه تعريفها لدى المتأخرين باعتبارها مجازاً علاقته المشابهة. ومن ذلك قوله في الاستعارة الحسنة: "وإنما تصح الاستعارة وتحسن على وجه من المناسبة، وطرف من الشبه والمقاربة"⁷⁸

8.6 . الاستعارة عند الرماني

الاستعارة عند الرماني هي "تعليق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللغة على جهة النقل للإبانة"⁷⁹ هذا المفهوم يشبه المفهوم الذي أورده السككاكي لها، غير أنه لا يشتمل على الإشارة إلى القرينة التي تمنع إرادة المعنى

72 ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، 115.
73 ابتسام مرهون الصفار؛ ناصر حلاوي، محاضرات في تاريخ النقد الأدبي العربي (الأردن: دار الشروق للنشر والتوزيع، 2006)، 251.
74 أبو القاسم الأمدي، الموازنة بين شعر أبي تمام والبحري، تحقيق: أحمد صقر. ط. 4 (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، 354/1.
75 الأمدي، الموازنة، 266/1.
76 الأمدي، الموازنة، 45/1.
77 أبو الحسن القاضي الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم ومحمد الجبجوي (القاهرة: مطبعة عيسى الحلبي البابي وشركاه، د.ت)، 428.
78 القاضي الجرجاني، الوساطة، 429.
79 الرماني وآخرون، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، 85.

الأصلي، مما جعل بعض الأمثلة يدخل عنده ضمن باب الكناية بمفهومها الثابت عندنا ومن هذه الأمثلة قوله تعالى: "ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك". وهو يفرق بينها وبين التشبيه، فكل ركن في التشبيه يبقى على حقيقته ولا يستعار لغيره بخلاف الاستعارة.

ويذكر الرماني للاستعارة ثلاثة أركان: المستعار والمستعار له، والمستعار منه، وهو يعدها جزءاً من البيان، فهي تظهر المعنى بصورة أفضل من الحقيقة، في حال كانت استعارة بليغة.

9.6. الاستعارة عند ابن سنان الخفاجي

جل ما قاله ابن سنان في هذا الباب إنما هو تكرار لما قاله ابو الحسن الرماني، إلا أنه يخالفه في جزئية، وذلك في قوله "... على أن الرماني قال في كلامه: إن التشبيه في الكلام بأداة التشبيه، وهو يعني كأن والكاف وما جرى مجراها، وليس يقع الفرق عندي بين التشبيه والاستعارة بأداة التشبيه فقط⁸⁰، وضرب على ذلك مثالين يدخلان عنده في باب التشبيه إلا أنهما يدخلان عندنا في باب الاستعارة.

المثال الأول هو:

سفرن بدوراً وانتقبن أهله
ومسن - غصوناً والتفتن جآذراً
وأما الثاني فهو:

وأسبلت لؤلؤاً من نرجس فسقت
وردأ وعضت على العناب بالبرد

10.6. الاستعارة عند الباقلاني

وهي عنده جزء من التشبيه يقول: "ومن ذلك [يعني التشبيه] باب الاستعارة وهو بيان التشبيه"⁸¹. وهو يورد أمثلة في أعقاب ذلك على الاستعارة، ويظهر من خلالها أن مفهومه لها لا يكاد يختلف عن مفهوم السكاكي.

11.6. الاستعارة عند أبي هلال العسكري

يعرف أبو هلال الاستعارة بأنها "نقل العبارة عن موضع استعمالها في أصل اللغة، إلى غيره لغرض"⁸². وهو يحدد لها أغراضاً وشروطاً، أما أغراض الاستعارة عنده فهي:

- أ. شرح المعنى وفضل الإبانة عنه.
- ب. تأكيد المعنى والمبالغة فيه.
- ج. الإشارة إلى المعنى باللفظ القليل.
- د. تحسين المعرض الذي يبرز فيه.

وهذه أغراض تحققها الاستعارة المصيبة ولا تقدر الحقيقة على تحقيقها وإلا لكانت الحقيقة أولى من الاستعارة في الاستعمال.

وأما شروط الاستعارة والمجاز عنده فهي:

- أ. لا بد لكل استعارة ومجاز من حقيقة، وهي أصل الدلالة على المعنى.
 - ب. لا بد من معنى مشترك بين المستعار والمستعار منه.
- وهو يحشد كما كبيراً من الأمثلة على الاستعارة غير أن هذه الأمثلة تتضمن أمثلة على المجاز أيضاً، فهو لا يفصل بين الاستعارة والمجاز ولا يفرق بينهما ولا يفصل أنواع كل منهما.

ومن الملاحظ أنه لم يتعرض للحديث عن المجاز كثيراً، وكأنه يراه والاستعارة أمراً واحداً علماً بأن الاستعارة جزء من المجاز فهي مجاز علاقته المشابهة وذلك في معناها الثابت عندنا.

80 الخفاجي، سِرّ الفصاحة، 113.

81 الباقلاني، إعجاز القرآن، 5.

82 العسكري، الصناعتين، 268.

12.6. الاستعارة عند ابن رشيق القيروان

لم يبد ابن رشيق رأياً صريحاً في قضية الاستعارة، وإنما عرض لآراء من سبقوه في أكثر الأحوال مع الأمثلة التي كانوا يقدمونها، وقد أورد عدداً من الأمثلة من اختياره. ويظهر من خلال ذلك أنّه أن مفهوم الاستعارة عنده يوافق مفهومها عند المتأخرين. وهو يرى كغيره من البلاغيين المتقدمين أنه لا بد من أن يكون هناك تقارب بين المستعار منه والمستعار له⁸³.

7. الكناية لدى البلاغيين السابقين للسكاكي

1.7. الكناية عند الجاحظ

وردت الكناية عند الجاحظ بمعناها العام وهو التعبير عن المعنى تلميحاً لا تصريحاً وإفصاحاً كلما اقتضى الحال ذلك، وهذا ما يمكن فهمه من خلال استعماله لمصطلح الكناية، فهو يعدها أسلوباً من أساليب البلاغة التي يحسن بها الكلام لكن دون أن يبين ملامحها بالتفصيل بل يكتفي بعرض الصورة العامة لها، الأمر الذي يجعلنا لا ندرك حدوداً فاصلة بينها وبين المجاز والتشبيه والاستعارة، إذ إنها جميعاً تعبر عن المعنى المقرر تلميحاً لا تصريحاً.

2.7. الكناية عند ابن قتيبة الدينوري

وهي عنده بمعنيين الأول: تكنية الرجل بأبي فلان، والثاني، وهو ما يهمننا: الإشارة إلى المعنى من طرف خفي⁸⁴. وهذا تعريف غير جامع ولا مانع لاحتمال دخول فروع بيانية أخرى تحته. ومن خلال الأمثلة التي يمثل بها على الكناية، يظهر أن مفهومه للكناية يشمل إلى جانب الكناية مفهوم المجاز عندنا، ومن ذلك قوله: "ومن [يقصد التعريض] قول إبراهيم صلى الله عليه وسلم: إني سقيم، أي سأسقم، لأن من كتب عليه الموت فلا بد من أن يستقيم"⁸⁵. وهذا من المجاز المرسل باعتبار ما سيكون. كما يشمل الاستعارة أيضاً، مثل قوله تعالى: (إن هذا أخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة) فقال: "فقد كنى الله عن النساء بالنساء بالنعاج"⁸⁶.

3.7. الكناية عند عبد الله بن المعتز

ذكر ابن المعتز التعريض والكناية في كتابه دون أن يفصل الحديث فيهما واقتصر على إيراد بعض الأمثلة عليهما، إلا أن الأمثلة التي أوردتها ينطبق عليها مفهوم الكناية عند السكاكي بصورة عامة، فيمكن القول إن معنى الكناية لديه يشبه أو يماثل إلى حد كبير معناها عند السكاكي.

4.7. الكناية عند أبي هلال العسكري

يعرف أبو هلال العسكري الكناية بقوله: "هي أن يكنى عن الشيء ويعرض ولا يصرح"⁸⁷. وهذا التعريف للكناية هو تعريف غير جامع ولا مانع؛ إذ يدخل تحته عدد من ألوان البيان، فعلى الرغم من أن عدد كبيراً من الأمثلة التي أوردتها في هذا باب تنطبق على معنى الكناية عند المتأخرين، إلا أن بعض الأمثلة يدخل تحت ما عرف لاحقاً بالمجاز، ومنه الآية الكريمة: (أو جاء أحدكم من الغائط أو لامستم النساء) فالغائط كناية عنده، وهو عندنا مجاز مرسل علاقته مكانية، والملازمة التي اعتبرها كناية عن الجماع، هي عندنا مجاز مرسل علاقته بعض من كل. ومنه أيضاً قوله: "وقال بعض المتقدمين:

وقد جعل الوسمي يثبت بيننا وبين بني دودان نبعاً وشوحطاً

83 انظر: القيرواني، العمدة، 270، 279.

84 ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، 169.

85 ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، 178.

86 ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، 178.

87 العسكري، الصناعتين، 368.

- النبع والشوحط - كأنه كنى بهما عن القسي والسهام... (5) والنبع مجاز مرسل علاقته بالقسي والسهام اعتبار ما كان، وذلك في نظر المتأخرين. وهذا مؤشر على وجود تداخل ما بين مفهوم الكناية عنده ومفهوم المجاز عند المتأخرين.

5.7. الكناية عند ابن رشيق القيرواني:

استخدم ابن رشيق لفظ الكناية في تعليقه على قوله تعالى: (كانا يأكلان الطعام) فقال: "كناية عما يكون من حاجة الإنسان وقوله تعالى (فلما تغشاها) كناية عن الجماع" 88 ومن الملاحظ أنه يطلق لفظ الكناية على ما نعتبره مجازاً، ففي الآية الأولى هناك مجاز مرسل علاقته المسببية، وفي الآية الثانية مجاز مرسل علاقته بعض من كل.

وقد تحدث في باب الإشارة عما يشبه الكناية، فقد عرف الإشارة بأنها "لمحة دالة واختصار وتلويح يعرف مجملاً ومعناه بعيد من ظاهر لفظه" 89 وهو يورد أمثلة عديدة في هذا السياق ينطبق عليها مفهوم السكاكي للكناية، إلا أنه أورد مثلاً على التفخيم، وذلك في قوله تعالى (القارعة ما القارعة)، فهو يعتبر "ما القارعة" إشارة، وهي عندنا خروج الاستفهام إلى معنى التفخيم، وإن كان المثال الآخر الذي ضربه في هذا السياق موافقاً لمعنى الكناية عندنا 90.

وقد استخدم أيضاً لفظ التعريض الذي يمكن أن يدرج في مفهوم الكناية، وهو في الأمثلة التي يضرها له يجمع بين الكناية بمعناها المتعارف عليه عندنا، وبين خروج الكلام عن ظاهر معناه 91. وهذا ما يتصل بعلم المعاني لا البيان عند المتأخرين.

6.7. الكناية عند ابن سنان الخفاجي

قال ابن سنان: "ومن هذا الجنس حسن الكناية عما يجب أن يكنى عنه في الموضوع الذي لا يحسن فيه التصريح وذلك أصل من أصول الفصاحة وشرط من شروط البلاغة، وإنما قلنا في الموضوع الذي لا يحسن فيه التصريح، لأن مواضع الهزل والمجون وإيراد النوادر يليق بها ذلك..." 92. وما جاء من أمثلة عنده في هذا المقام، على قلتها، تتماشى مع مفهوم الكناية عند المتأخرين.

الخاتمة

تناولت هذه الدراسة علم البيان لدى البلاغيين السابقين لأبي يعقوب السكاكي الذي استقرت عنده علوم البلاغة وأبوابها في صورتها النهائية التي لا زلنا نسير وفقها حتى يومنا هذا. وقد رصدت هذه الدراسة مراحل تطور مفاهيم علم البيان منذ بدايتها بصورة منهجية حتى اكتمالها ونضجها. وقد وجدت الدراسة أن علم البيان قد بدأ بأخذ صورة علمية منهجية مع أبي عثمان الجاحظ أما ما سبقه من آراء بيانية لم تعد أن كانت آراء انطباعية ارتجالية. وقد ورد مفهوم البيان لدى ثلاثة بلاغيين قبل السكاكي هم أبو عثمان الجاحظ وابن وهب الكاتب وأبي الحسن الزماني وقد كانت تعريفاتهم للبيان في صورته البلاغية عامة وهذا ما جعلها تتقاطع مع تعريف السكاكي له. إلا أن السكاكي قام بتفصيل هذا العلم وتحديد أبوابه وطرقه.

وقد حظي التشبيه باهتمام بالغ لدى البلاغيين منهم من أورده من خلال ضرب الأمثلة الشعرية ولم يقدم تعريفاً له كالجاحظ وابن المعتز، ومنهم من عرفه بصورة تطابق تعريف السكاكي له وهم قدامة بن جعفر والرماني وأبي هلال العسكري والباقلاني وابن رشيق القيرواني، بحيث يمكن القول إن تعريف التشبيه لدى السكاكي قد استقي من تعريف قدامة بن جعفر له. وقد قدم ابن سنان الخفاجي تعريفاً للتشبيه يطابق تعريف السابقين له إلا أن الأمثلة التي أوردها عليه تظهر أنه لا يقيم فرقا بين التشبيه والتمثيل.

88 القيرواني، العمدة، 270.

89 القيرواني، العمدة، 304.

90 القيرواني، العمدة، 306.

91 القيرواني، العمدة، 307.

92 الخفاجي، سر الفصاحة، 157.

أما التمثيل فقد ورد عند معظم البلاغيين السابقين للسكّكيّ منهم من اقتصر على ضرب الأمثلة دون إيراد تعريف، ومنهم من عرفه تعريفا عاما، وفي كلا الحالتين كان التمثيل لديهم مفهوما فوضفا يندرج تحت مختلف مباحث علم البيان. لذا يمكن القول إنّ باب التمثيل في علم البيان لم يظهر مستقلا إلا عند الجرجانيّ ومن ثم السكّكيّ الذي أخرجه في صورته النهائية.

وقد ورد تعريف مصطلح المجاز بلاغيا لدى ثلاثة بلاغيين فقط قبل السكّكيّ (سوى الجرجانيّ والزمخشريّ الذين شككت بلاغتهما الصورة شبه النهائية قبل اكتمالها على يد السكّكيّ). أولهم الجاحظ وكان تعريفه للمجاز مطابقا لتعريف السكّكيّ بحيث يمكن القول إنّ استقى تعريفه للمجاز من تعريف الجاحظ له. والبلاغيان الآخران هما ابن قتيبة الدينوريّ وابن رشيق القيروانيّ وقد كان تعريفهما للمجاز واسعا بحيث أدرج تحته العديد من مباحث علم البيان الأخرى بل حتى بعض مباحث علم المعاني.

وعلى الرغم من العناية البالغة لدى جميع البلاغيين المتقدمين باب الاستعارة إلا أنهم في الغالب لم يميزوا بينها وبين المجاز، بل لقد شملت لدى بعضهم التشبيه والتمثيل أيضا. لذلك يمكن القول إن الاستعارة باعتبارها مجازا ذا خصوصية علاقته المشابهة قد استقر عند الجرجانيّ والزمخشريّ ومن ثم عند السكّكيّ.

وأما الكناية فقد أورد المتقدمون تعريفات عديدة لها، إلا أنها لم تكن تعريفات جامعة مانعة؛ إذ يدخل ضمنها العديد من أبواب علم البيان الأخرى. يستثنى من ذلك عبد الله بن المعتز الذي وإن لم يورد تعريفا للكناية إلا أن الأمثلة التي ساقها عليها تطابق فهم المتأخرين لها. وقد قدم ابن سنان الخفاجي في زمن لاحق تعريفا دقيقا للكناية يمكننا من القول بأنه التعريف الذي اعتمده السكّكيّ في مفتاح العلوم.

KAYNAKÇA

Abdulkâdir, Hüseyin. *Fenn'ul- belagah*. . Kâhire: Dâr Garîb, 2006.

Asfûr, Cabir. "Kirâ'a mu'âsirah fî nâkid kadîm". *Mecellet Fuşûl*. 1, (Ocak 1985): 100-123.

Atîk, Abdulazîz. *İlm'ul- beyân*. Beyrût: Dâr'un- Nahða, 1985.

Bilimliḥ, İdrîs. *er-Ru'ye el-beyâniyye 'inda el-Caḥîz*. Fas: Dar'us- tekâfe, 1984.

Ḍayf, Şevkî. *el-Belaga ve taṭavvuruhâ*. Kâhire: Dâr el-Ma'ârif, ts.

Ebu el-Udûs, Yusuf. *el-İstiâre fî en-Nakd el-edebî el-hadîs*. Amman: el-Ehliyye li'n-Neşr ve et-Tevzî', 1997.

Ebû Ubeyde, Ma'mar İbn el-Müsennâ. *Mecâz'ul- Kurân*. thk. Fuat Sezgin. Kâhire: Mektebet'ul- Hâncî, 1954.

ed-Deyneverî, İbn Kuteybe. *Te'vîl muşkil el-kurân*. thk. İbrâhîm Şemsettin. Beyrût: Dâr el-Kutub el-'İlmiyyah, ts.

el-Âmidî, Ebü'l-Kâsım. *el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buḥtûrî*. thk. Ahmed Sakr. 4. Basım. Kâhire: Dâr el-Ma'ârif, ts.

el-Askerî, Ebû Hilâl. *eş-Şinâ'ateyn*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî ve Muhammed Ebû el-Faḍl İbrâhîm. Kâhire: Dâr İhyâ el-Kutub el-'Arabiyye, 1952.

el-Bâkillânî, el-Kadî Ebû Bekr. *İ'câz el-kurân*. thk. Ebû Abdurrahman Salâh ibn Muhammed. Beyrût: Dâr el-Kutub el-'İlmiyyah, 1996.

- el-Câbirî, Muhammed Âbid. *Bunyet el-akl el-'Arabî*. 5. Basım. Betrût: Merkez Dirâsât el-Veħda el-'Arabiyye, 1997.
- el-Cahız, Ebu Osmân 'Amr bin Baħr. *el-Beyân ve et-tebyîn*. thk. Abdusselam Harun. Kâhire: Mektebet'ul-Ĥâncî, 1960.
- el-Ĥafâcî, İbn Sinân, *Sirr'ul- feşâha*. thk. Davut Gataşah eş-Şevâbka. Amman: Dâr el-Fikr, 2006.
- el-Keyravânî, İbn Raşîk. *el-Umda fî Maħâsin eş-şîir ve nakdih*. thk. Ata Muhammed Abdulkadir Ahmed. Beyrût: Dâr el-Kutub el-'İlmiyyah, 2001.
- el-Mubârik, Mâzin. *el-Mûcez fî el-Belâga*. Şam: Dâr'ul- Fikr. ts.
- el-Ömerî, Muhammed. *el-Belaga el-'Arabiyye usûluhâ ve imtidâdâtuhâ*. ed-Dâr'ul-Bezâ: Dâr Afrikyâ eş-Şark, 1991.
- er-Rummânî, Ebû el-Ĥasan v. dğr.. *Salâs'u resâil fî icâz'il- kurân*. thk. Muhammed Halafallah ve Muhammed Zaglul Selam. 2. Basım. Kâhire: Dâr el-Ma'ârif, 1968.
- es-Sekkâkî, Ebû Yakûp. *Miftâħ'ul- ulûm*. thk. Naîm Zerkûr. Beyrût: Dâr el-Kutub el-'İlmiyyah, 1987.
- es-Seyyid Abdurabbih, Fevzî. *el-Makâyîs el-belagiyyah 'inda el-Câhiz fî el-beyân ve et-tebyîn*. Kâhire: Mektebet'ul-Anglo el-Misriyya, 2005.
- İbn Cafer, Kudâma. *Nakd eş-şîir*. thk. Seeger Adrianus Bonebakker. Leiden: Brill Publishers, 1956.
- İbn el-Mu'tez, Abdullah. *el-Bedî' fî el-bedî'*. Beyrût: Dâr el-Cîl, 1990.
- İbn Manzûr, Muhammad b. Mukarram. *Lisânu'l-'arab*. thk. el-Yazicî v.dğr. 15 Cilt. Betrût: Dâru Şâdir, 3. Basım, 1414.
- İbn Veheb, İshâk ibn İbrâhîm. *el-Burhân fî vucûh'il- beyân*. thk. Ĥifnî Muhammed Şeref. Kâhire: Matbaat'ur- Risaleh, 1969.
- Kâdî El-Cürcânî, Ebü'l-Hasan. *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve Ĥuşûmih*. thk. Muhammed Ebu el-Fadl İbrahim ve Muhammed el-Bîcâvî. Kâhire: Matbaat İsa el-Halebî el-Bâbî, ts.
- Maṭlûb, Ahmed. *el-Belagah 'inda es-Sekkâkî*. Bağdat: Menşûrât Mektebet'un- Nahḍah, 1964.
- Nevfel, Seyyid. *el-Belâgat'ul- Arabiyye fî devri neş'etihâ*. Kâhire: yy. 1948.
- Somûd, Hamâdî. *et-Tefkîr el-belagî 'inda el-Arab ve taṭavvurih ilâ el-karn es-sâdis*. Tunus: Menşûrât Külliyyet el-âdâb, 2003.
- Yener, Fetullah. *Hicri VII. Asra Kadar Arap Dilbilimcilerinde Mecaz ve Kinâye*. Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2018.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Güz/Autumn 2021, 8/2, 1310-1332.

**OSMANLI DEVLETİ'NİN EHL-İ SÜNNET ANLAYIŞINDA NAKŞİBENDİLİĞİN YERİ
VE ÖNEMİ (XV. VE XVI. YÜZYILLAR)**

**The Place and Importance of Naqshbandiyya Order in Ottoman State's
Understanding of Ahl as-Sunnah (XV.-XVI. Centuries)**

Hasan GÜMÜŞOĞLU

Doç. Dr., Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı, e-Mail: hasgumus@hotmail.com, Orcid No: 0000-
0002-0836-4031

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received:	14/10/2021
Kabul Tarihi / Accepted:	25/12/2021
Yayın Tarihi / Published:	30/12/2021
Cilt / Volume:	8
Sayı / Issue:	2
Sayfa / Pages:	1310-1332

Atıf / Cite as: Gümüsoğlu, Hasan. "Osmanlı Devleti'nin Ehl-i Sünnet Anlayışında Nakşibendiliğin Yeri Ve Önemi (XV. Ve XVI. Yüzyıllar)" [The Place and Importance of Naqshbandiyya Order in Ottoman State's Understanding of Ahl as-Sunnah (XV.-XVI. Centuries)]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/2 (Aralık 2021), 1310-1332.

Doi No: <http://doi.org10.17859/pauifd.1009737>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Authors declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.org.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (2) 2021: 1310-1332
OSMANLI DEVLETİ'NİN EHL-İ SÜNNET ANLAYIŞINDA NAKŞİBENDİLİĞİN
YERİ VE ÖNEMİ (XV. VE XVI. YÜZYILLAR)*

Hasan GÜMÜŞOĞLU**

Öz

Bu makalede Osmanlı Devleti'nde din ve mezhep anlayışında Nakşibendiyye tarikatının önemi incelenmiştir. Konunun kapsamlı bir şekilde ortaya konulması için önce Osmanlı'nın kuruluşu devresinde tasavvuf temelinde İslam'ın etkisine işaret edilmiş, sonra da Nakşibendiyye tarikatı ve temel esasları hakkında bilgi verilmiştir. Makalede Nakşibendiyye'nin Osmanlı'ya ilk olarak ne zaman geldiği araştırılmış ve bu çerçevede özellikle tarikatın kurucusu Bahaeddin Nakşibend'in halifelerinden Hâce İshak er-Rumî'nin Manisa'daki tekkesinin önemi incelenmiştir. Nakşibendiyye tarikatının padişahlar başta olmak üzere Osmanlılar üzerindeki nüfuzunun açıklanması için meşhur Nakşî şeyh ve âlimlerin mezhep, özellikle de Ehl-i sünnet konusundaki görüşleri araştırılmıştır. Böylece Nakşibendiyye tarikatının, toplumun din ve mezhep anlayışındaki etkisi ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Tasavvuf, Nakşibendiyye, Osmanlı Devleti, Mezhep, Ehl-i sünnet.

The Place And Importance of Naqshbandiyya Order In Ottoman State's Understanding of Ahl as-Sunnah (XV.-XVI. Centuries)

Abstract

In this article, the importance of the Naqshbandiyya order on the basis of religion and sect in the Ottoman Empire has been examined. In order to reveal the subject in a comprehensive way, firstly, the influence of Islam on the basis of sufism was pointed out during the foundation of the Ottoman Empire and then information was given about the Naqshbandiyya order and its basic principles. In the article, the bringing of Naqshbandiyya to the Ottoman Empire by the caliphs of Bahauddin Naqshband Bukhari, the founder of the sufism, while he was alive and the first Naqsh dervish lodges were examined.

Keywords: Sufism, Naqshbandiyya, Ottoman State, Sect, Ahl as-Sunnah.

Structured Abstract: The famous Naqshbandiyya sheikhs and scholars on the sufism, were included so much influence on the Ottoman's community and especially the sultans. In addition, the effect of Naqshbandiyya order on the formation of society's understanding of religion and sect was very important. As a result of this study, in which we examined the importance of the Naqshbandi sect in the shaping of religious life in the Ottoman State on the basis of sects, it can be said that the Ottoman Empire was greatly influenced by the understanding of religion of the Turkish-Islamic states

* Makalenin Etik Kurul Kararı gerekmediğine, makalede yazar/lar arasında çıkar çatışması olmadığına ve makalenin hazırlanmasında herhangi bir kurumdan maddi destek alınmadığına dair yazarın yazılı beyanı bulunmaktadır.

** Doç. Dr., Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı, e-Mail: hasgumus@hotmail.com, Orcid No: 0000-0002-0836-4031

before it, and in general, this understanding continued. It is understood that the Naqshbandiyya order had a special place, although many sects and sheikhs had deep influences in the religious life of the Ottoman Empire, which continued this tradition, since a Sunni/Hanafi and Sufi religious understanding was dominant in the previous Muslim Turkish states.

Although the Nakşibendiyye sect was not formed in the first years of the Ottoman Empire, it is seen that the caliphs came to the Ottoman State and the first Naqshbandi dervish lodges were opened in Anatolia when Bahauddin Naqshband, the founder of the Naqshbandiyya sect, was alive. It is understood that after the arrival of the Naqshbandi sheikhs to the Ottoman State, the Naqshbandiyya sect gained a great reputation among the people, especially the sultans. Within the framework of this reputation, it should be said that the explanations of Naqshbandi sheikhs and scholars about the sect, especially the Ahl as-sunnah, and their sensitivities on this issue have a significant effect on the formation of the state and society's understanding of religion and sect.

Although it is seen that the members of Naqshbandiyya are sensitive about Ahl as-sunnah in general, their statements were subject to more scrutiny since the views of Ubaydullâh Ahrâr, Molla Jâmî and Sayyid Sharif Jürçânî in the Ottoman State, were quite effective. It is an important indicator of this that Curcani's works on ilm-i kalam, namely Şarhu'l-Mawâqif and Hashiye-i Tecrid, have been taught as textbooks in madrasas since Fatih Sultan Mehmed Han. In Mawâqif, was written about the sects of belief, "The Ummah will be divided into seventy-three sects, all of them will be in Hell, with the exception of one, (Fırka-i Naciye). It is explained on the basis of the hadith-i sharif, which states that there are those who follow the sunnah of the Prophet and his companions. Ubaydullah Ahrâr considered it necessary to follow the scholars who persevered and found success in science, from the sahaba, the followers and the followers of the people, in accordance with the Qur'an and the Sunnah, and in accordance with the righteous ones.

Keywords: Ottoman Empire, Naqshbandiyya, Sufism, Sect, Ahl as-Sunnah.

GİRİŞ: Osmanlı'da Dinî Hayat ve Tasavvuf

1.1. Osmanlı'da Dinî Hayat

Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye, kendilerinden önce Türkistan hanlıklarında ve Anadolu'da genel manada geçerli olan itikatta Ehl-i sünnet, amelde Hanefî mezhebinin ve tasavvuf anlayışının hâkim olduğu dinî ve sosyal bir hayatı tevarüs etmiştir. Osmanlı Devleti'nin teşekkülünde insanların din ve maneviyatlarını kuvvetlendirmek için âlim ve şeyhlerin önemli gayretleri olmuştur. Osmanlı sultanları ve ümerası maneviyat ehli zevatı takdir edip onlara hürmet göstermişler, onların tekke ve zaviyeleri için pek çok vakıflar kurmuşlardır. Osmanlıların sonuna kadar tarikat ehlinin manevî ve ruhanî yardımları genel manada herkes tarafından kabul görmüştür.¹

İslâmî hayatın oldukça canlı olduğu Türkistan/Mâverâünnehir'den gelen şeyhler ve dervişler, fetih hareketlerinde faal olarak bulunup özellikle Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşması hususunda büyük vazifeler ifa etmişlerdir. Haçlıların yakıp yıkmasından ve Moğolların insanları öldürüp beldeleri harap etmesinden sonra

¹ Mehmed Şemseddîn, *Yâdigâr-ı Şemsî* (Bursa: Matbaa-i vilâyet, 1332), 218-19.

siyasi otoritenin kalmadığı devirlerde âlimlerin yanı sıra şeyhler ve dervişler, Anadolu'nun bir *şefkat yurdu* haline getirilmesinde önemli görevler üstlenmişlerdir.²

Osman Gâzî, bir taraftan Şeyh Edebâlî ve müritlerine arazi tahsis edip onların tekke ve zaviyelerine destek vererek, diğer taraftan da Dursun Fakih gibi büyük bir âlimi başköşede tutarak devleti sağlam esaslar üzerine inşa etmiştir.³ Karaman'da bazı ilimleri tahsil ettikten sonra Şam'a giderek tefsir, hadis ve usûl gibi İslâmî ilimleri okuyup memleketine dönen ve açtığı zaviyede tedris ve irşad vazifesini yürüten Şeyh Edebâlî, ilmiyle âmil, âbid ve zâhid bir zât idi.⁴ Mehmed Ali Aynî'nin (öl. 1868-1945) ifadesiyle “yüzleri nurânî, sözleri rahmânî olan, hallerinde itidal, meşreplerinde kemal” bulunan şeyhler ve mürşitler, insanların güzel ahlâk sahibi olmaları için hiçbir fedakârlıktan kaçınmamışlardır.⁵

Orhan Gâzi döneminde Anadolu'ya gelen İbn Battûta (öl. 770/1368), şeyh ve tarikatların insanlar yanındaki itibarına dikkat çekerek halkın amelde İmâm-ı Âzam'ın mezhebi, itikatta Sünnî olduğuna işaret edip onlar arasında Kaderî, Râfizî, Mu'tezilî ve Hâricî gibi bidat mezheplere mensup kimsenin bulunmadığını belirtir. Ziyaret ettiği her şehirde Selçuklulardan kalma medrese, tekke ve zaviyelerin dini hayatın canlı tutulmasındaki tesirini ve sosyal hayatta gördüğü önemli vazifeleri geniş olarak açıklayan İbn Battûta, o dönemde ulemânın yanı sıra şeyh ve tarikatların çok önemli ve etkin olduğuna işaret eder.⁶

Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren tekke veya zâviyede bulunan bir şeyh, dinî dersler de verebilirdi. Bu sebeple dervişler, bir şeyhin rehberliğinde tekke ve zâviyelerde ibadet ve zikirlerine devam ederken, devamlı medrese çevreleriyle iyi ilişkiler içerisinde olmuşlar, medresede vazife yapan müderrisler de tasavvuf ve tarikatlarla gönül bağı kurma gayreti içerisinde bulunmuşlardır. Bu durum, tasavvuf ehlinin Ehl-i sünnet mezhebine bağlı, şer'î ilimlere sahip kimseler olmasına imkân sağladığı gibi, âlimlerin de tarikatlara intisabını kolaylaştırmıştır. Nitekim meşhur tarihçi Âşık Paşazâde (öl. 889/1484?), Âl-i Osman'ın menkıbelerini zikredip ulemâ, fukarâ ve sulehâdan bahsettikten sonra Ertuğrul Gâzî'den itibaren Fatih Sultan Mehmed devrine kadar toplum üzerinde manen büyük tesirleri olan şeyh ve dervişlerin önemine dikkat çeker.⁷

² İbn Battûta, *er-Rihle*, nşr. Muhammed Abdülmunim (Beyrut: Dâru İhyâü'l-ulum, 2004), 283-322; Fuat Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu* (Ankara: Ötügen Neşriyat, 1981), 145.

³ Âşık Paşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1332), 18; Oruç b. Adil, *Tevârih-i Âl-i Osman* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2008), 13.

⁴ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*, nşr. Ahmed Suphi Furat (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1985), 4; *İlmiyye Salnâmesi*, (İstanbul: Dâru'l-Hilâfeti'l-Aliyye Matbaası, 1334), 315-6.

⁵ Mehmed Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi* (İstanbul: Vatan Matbaası, 1341), 221.

⁶ İbn Battûta, *er-Rihle*, 283-322.

⁷ Âşık Paşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osmân*, 199-204.

Osmanlı'nın ilk dönem âlimlerinden Hattâb b. Ebi'l-Kâsım Karahisârî'nin meşhur kelâmcı ve Hanefî fakihî Ömer en-Neseffî'nin *el-Manzûmetü'n-Neseffîyye* isimli eserine yazdığı şerh başta olmak üzere pek çok kitap telif etmiş⁸ olması devletin kuruluşundan itibaren Osmanlı'da Ehl-i sünnet âlimlerin müessir olduğunu göstermektedir. Ayrıca Osmanlı'da daha çok matematikçi ve astronom olarak bilinen Kâdızâde-i Rûmî (öl. 844/1440) Semerkant'a giderek tahsilinin bir kısmını orada devam ettirmiş ve Nakşibendiyye tarikatına mensup Seyyid Şerif Cürçânî'den *Şerhu'l-Mevâkif* okumuştur.⁹

Osmanlı'nın önemli tarihçilerinden Neşrî (öl. 926/1520), *Cihânnümâ* isimli eserinde Sultan II. Murad'ın devrinde memleketin bidatlerden temiz ve âbâd olduğuna dikkat çeker ve II. Murad zamanında halkın, Ehl-i sünnet mezhebine mensup olup ibadet ve tâat üzere âhîret mesâlihine göre işlerini gördüklerini belirtir.¹⁰

Osmanlı'nın altın çağı olarak kabul edilip, tarikat ve şeyhlerin büyük itibar gördüğü Kanûnî devrinde, Ehl-i sünnet itikadına muhalif görüş ve hareket içerisinde olanlar âlim veya şeyh de olsa, suçlarının sabit olması durumunda gerekli cezaya çarptırılmışlardır.¹¹ Osmanlı Devleti'nin hukuk sisteminin kaynağını şeriat oluşturduğu için şer'î-i şerife muhalif hareket eden kişilere şeriat dairesinde cezalar verilmiştir. Kesin naslarla (âyet veya hadis) sabit olması itibarıyla dinen inanılması zorunlu olan şer'î hükümleri inkâr eden veya Hz. Resûlullâh (s.a.v.) için tahkir edici ifadeler kullanmak gibi günahları işleyenlerin suçları, dinî usul ve esaslar dairesinde sabit olduğu takdirde cezaları idama kadar varmıştır. Bu çerçevede Ebussuûd Efendi, Şeyh Muhyiddin Karamânî'nin (öl. 957/1550) idam edilmesinin sebebinin şöyle açıklar:

“Zarûriyyât-ı dinden olup, nusûs-i katiyye (kesin naslarla) ile sâbit olan ahkâm-ı şerîat-ı şerîfeyi inkâr ile zındık idüğü ve Hz. Resûlullâh (s.a.v.) cenâb-ı rifatlerini tahkir veçhi ile zikrettiği, tarîk-ı şer'î ile sâbit olduğu için katlolunmuştur.”¹²

Osmanlı'nın önemli Nakşî âlimlerinden Ebu Said Muhammed el-Hâdimî (öl. 1176/1762, Nakşibendiyye tarikatına dair yazmış olduğu *er-Risâletü'n-Nakşibendiyye* isimli eserinin başında, Nakşibendiyye tarikatına girmek ve o yolla seyr ü sülûkü tamamlamak için ilk şartın sahih bir itikada sahip olmak olduğunu belirtir. Sahih itikad, Ehl-i sünnet âlimlerin kitaplarında geniş olarak yer alan itikad olup Müşebbihe, Mu'tezile, Cebriyye, Hâriciyye ve Râfiziyye gibi fırka mensupları, bidat ve dalâlet ehlidir. Bu sebeple söz konusu risalede, tarikat ehli olmak için önce bidat ehlinin

⁸ Taşköprizâde, *eş-Şakâik*, 5; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 1/289.

⁹ Taşköprizâde, *eş-Şakâik*, 15-6.

¹⁰ Mevlânâ Mehmed Neşrî, *Cihânnümâ*, nşr. Necdet Öztürk (İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2008), 305.

¹¹ Hasan Gümüsoğlu, *Osmanlı'da Mezhep* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2020), 108-116.

¹² Ebussuûd Efendi, *Fetevâ-yı Ebussuûd Efendi*, Derleyen: Sefer b. Hüseyin (İstanbul: 985, (İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı), B.17/2, 2: 180b.

sahip olduğu fasit ve batıl itikatlardan kaçınmak gerektiğine işaret edilerek kalbi, bidat itikadın zulmetiyle kirlenmiş olan kimsenin, o hal üzere devam etmesi durumunda kalbine ilâhî nurun gelmeyeceği ifade edilmiştir.¹³

1.2. Nakşibendiyye Tarikatı

Buhara'da dünyaya gelen Hâce Muhammed Bahâeddîn Nakşibend (k.s.) tarikat nispeti zahir itibariyle Emîr Külâl (öl. 772/1370) (k.s.) olmakla birlikte ruhen Hâce Abdülhâlik Gücdüvânî (öl. 575/1180) (k.s.) tarafından terbiye edilerek Nakşibendiyye tarikatının temel esaslarını ondan almıştır. Hâcegân silsilesinden Hâce Mahmûd İncîrfağnevî'den Emîr Külâl'e kadar zikr-i hafi ile zikr-i cehri beraber icra edilirken Bahâeddîn Nakşibend, Abdülhâlik Gücdüvânî'nin emriyle sadece hafi zikir ile meşgul olmuş ve zikr-i hafiye Nakşibendiyye tarikatının önemli esaslarından birisi haline getirmiştir.¹⁴

Molla Abdurrahman el-Câmî (öl. 898/1492, Nakşî usûl ve esaslarını açıkladığı eserinde Nakşî şeyhlerinin başta Bahâeddîn Nakşibend olmak üzere pek çoğunun "Hâce" olarak vasıflandırıldığına, hâcenin ise Farsça "ulu" manasına geldiğine dikkat çeker. Molla Câmî, Nakşî şeyhlerine "hâcegân", tarikatlarına da tarikat-ı hâcegân denildiğini ifade eder ve onların her birinin bir şeyh-i kâmil ve mürşid-i mükemmil olduklarını belirtir.¹⁵

Tasavvuf kaynaklarında yer aldığı şekliyle hâcegân yolunun bazı pirlerinin ruhen hazır bulunduğu manevî divanda Abdülhâlik Gücdüvânî, Bahâeddîn Nakşibend'e tarikatta her daim gerekli olan esasları açıklamıştır. Bu esaslar öncelikle "Her halde şeriat ve istikamet üzere sabit kalarak emir ve nehye riayet, azimetle amel ederek sünnet-i seniyyeye tâbi olmak, ruhsat ve bidatlerden uzak durarak daima Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ve ashâb-ı kiramın yolu üzere olmak" şeklinde ifade etmişlerdir.¹⁶ Şah-ı Nakşibend'in halifelerinden Hâce Muhammed Pârsâ (öl. 822/1420), Bahâeddîn Nakşibend'in sohbetlerini derlediği *Risâle-i Kudsiyye* isimli eserin başında söz konusu esasları zikrederek bunların Nakşibendiyye tarikatında öncelikle lazım gelen hususlar olduğuna dikkat çeker.¹⁷

Nakşibendiyye tarikatında ayrıca ashâb-ı kiramın, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sohbetinde bulunmaları neticesinde yüksek makamlara ulaştıklarına dikkat çekilerek sohbe büyük ehemmiyet verilmiştir. Nakşibendiyye şeyhleri, başka tarikatların erkânı arasında önemli bir yeri olan halvet ve uzlet konusunda farklı bir anlayış geliştirip dünyadan tamamen uzaklaşarak münzevi bir hayat sürdürme anlayışını

¹³ Muhammed b. Zeynelâbidîn Ali el-Karamânî Dervişzâde *Tuhfetül-mülûk fî irşâdi ehli's-sülûk*, trc. Muhammed Münib (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1268), 16-7, 208 vd.

¹⁴ Salâhuddîn b. Mubârek el-Buhârî, *Enisü't-tâlibîn ve uddetü's-sâlikîn*, trc. Süleyman İzzî Teşrifâtî (Dersâdet: Matbaa-i Bahriyye, 1328), 22; Fahreddîn Ali b. Hüseyin el-Vâiz Sâfi, *Reşehât-ı Aynu'l-hayât*, trc. Muhammed Murad el-Minzelevî (Mekke: Dâru Sadr, 1307), 50; Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşibend*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 55.

¹⁵ Abdurrahmân Molla Câmî, *Serrişte-i Tarîk-ı Hâcegân*, İBB AK, OE. Yz. 192, v. 3a.

¹⁶ Buhârî, *Enisü't-tâlibîn ve uddetü's-sâlikîn*, 23; Sâfi, *Reşehât-ı Aynu'l-hayât*, 50-1.

¹⁷ Muhammed Pârsâ, *Risâle-i Kudsiyye*, trc. Salahî Uşşâkî (İstanbul: 1323), 12.

doğru bulmamışlardır. İslâm uğrunda gayretleri sebebiyle Müceddid-i elf-i sâni kabul edilen ve tarikat esaslı irşad faaliyetlerinin yanı sıra *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Şerhu'l-Akâid* gibi eserleri okutarak¹⁸ Ehl-i sünnet mezhebi konusundaki hassasiyeti ile bilinen¹⁹ İmâm-ı Rabbânî (öl. 1034/1624), “Bil ki uzlet, ağyara karşı olup kendi tarikat dostlarına karşı değildir. Bu yüce tarikatın mensupları arasında sohbet, sünnet-i müekkededir”²⁰ diyerek Hz. Peygamber’in ve ashâb-ı kirâmın sünnetinde büyük ehemmiyet atfedilen sohbetin Nakşibendî tarikatının önemli esaslarından olduğuna dikkat çeker.

2. Osmalı’da Nakşibendiyye Tarikatı

2.1. Osmanlı’da Nakşibendiyye’nin İlk Halifeleri ve Tekkeleri

Hâcegân yolu ve silsilesinin “Nakşibendiyye” olarak isimlendirilmesi, Bahaeddin Nakşibend’den sonra olduğundan, ondan önceki şeyhlerin Osmanlı’daki tesiri çalışmamızın alanına girmemekle birlikte meselenin daha iyi anlaşılması için konuya kısaca temas etmek istiyoruz. Hacı Bayram-ı Veli’nin (öl. 833/1430) Halvetiyye ile Nakşibendiyye tarikatlarını cem ettiğine dair ifadeler²¹ dikkate alındığında Sultan II. Murad devrinde Nakşibendiyye’nin Osmanlı’da bazı çevrelerde tanındığı anlaşılmaktadır.

Emir Sultan’a büyük hürmet duyan devrin meşhur âlimlerinden Molla Şemseddin Fenârî (öl. 834/1431), fıkıh ve tasavvuf başta olmak üzere sonraki âlimlere ilham kaynağı olmuş ve Nakşibendî tarikatına mensup mühim âlimlerden biri olan Molla Câmi’den geniş nakillerde bulunmuştur. Sadreddin Konevî gibi meşhur mutasavvıflardan ilham alarak tasavvufa dair eserler telif eden Molla Fenârî, medreselerde Ehl-i sünnet itikadına dair temel kaynak olarak asırlarca okutulan ve Nakşî âlim Seyyid Şerif Cürçânî’nin telif etmiş olduğu *Şerhu'l-Mevâkıf*a hâşiye yazmıştır.²² Şeyhi Sa’deddîn Kâşgarî’nin (öl. 860/1456) vefatından sonra Ubeydullah-ı Ahrâr’a (öl. 895/1490) intisap eden Molla Câmi ise, Fatih Sultan Mehmed Han’a ithaf ettiği ve varlık felsefesi konusunda mutasavvıflar, kelamcılar ve filozoflar arasındaki görüş ayrılıklarını ele aldığı *ed-Dürretü’l-fâhira* isimli eserinde Molla Fenârî’nin görüşlerine geniş olarak yer vermiştir.²³

Kendilerini açıkça Nakşibendiyye tarikatına nispet eden şeyhlerin Anadolu’ya gelişi ise Bahâeddin Şâh-ı Nakşibend’in hayatta olduğu dönemde gerçekleşmiştir.

¹⁸ Abdülhay b. Fahrüddin Hasenî, *el-Hind fî ahdi’l-İslâmî* (Hindistan: 2001), 503.

¹⁹ Hasan Gümüsoğlu, *Müceddid-i elf-i sâni İmâm-ı Rabbânî ve Ehl-i sünnet Davası* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2021), 125-133.

²⁰ İmâm-ı Rabbânî Ahmed Fârûk es-Serhendî, *Mektûbât* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, t.y.), 1/259 (265. m.).

²¹ Sarı Abdullah Efendi, *Cevheretü’l-bidâye ve dürretü’n-nihâye*, (İBB. AK. OE. Yz. 0579), 242b.

²² Taşköprizâde, *eş-Şakâik*, 24-25.

²³ Abdurrahman Molla Câmi, *ed-Dürretü’l-fâhira fî tahkiki mezhebi’s-sûfiyye ve’l-mütekellimîn ve’l-hükemâi’l-mütekaddimîn*, nşr. Nicolas Heer-A. Musevî Behbehânî (Tahran: 1358), 6.

Şâh-ı Nakşibend'in halifelerinden Şeyh Hâce İshak er-Rumî'nin Saruhan Beyi İshak Çelebî'nin Manisa'da kendisine temlik ettiği emlak üzerinde 783/1381 senesinde kurduğu vakfın Nakşibendîlere ait olmasından hareketle Nakşibendiyye tarikatının Anadolu'ya gelişinin oldukça erken dönemlerde olduğu söylenebilir.²⁴ Vakıflar Genel Müdürlüğü ve Osmanlı arşivlerinde bulunan belgelerde ilgili vakfın Bahâeddîn Şâh-ı Nakşibend'in halifelerinden Şeyh Hâce İshak er-Rumî tarafından tesis edildiği ve tekkede Nakşibendi tarikatının usul ve âdabının icra edileceği açık bir şekilde yer almaktadır.²⁵

Söz konusu vakfın, Vakıflar Genel Müdürlüğü arşivinde bulunan belgesinde vakfın kurucusu İshak er-Rumî'nin babası, Şeyh Ubeydullah el-Bekkâlî el-Buhârî nisbesiyle tanıtılmakta ve Bahaeddin Nakşibend'in ashabından olduğu ifade edilmektedir.²⁶ Dolayısıyla İshak er-Rumî'nin babası Şeyh Ubeydullah'ın aslen Buharalı ve Şah-ı Nakşibend'in ashabından olması, 791/1389 yılında vefat eden Şah-ı Nakşibend hayatta iken Nakşibendiyye tarikatının Anadolu'ya geldiğini göstermektedir. Ayrıca vakfiyenin her iki nüshasında da vakfın şahitleri arasında Şeyh İsmail b. Muhammed Buhârî Nakşibendî isminde bir zatın bulunması o dönemde başka Nakşî şeyhlerinin de Anadolu'da bulunduğunu göstermektedir.

Nakşibendî tarikatının esaslarını îfa konusunda oldukça hassas olduğu anlaşılan Şeyh Hâce İshak, kendi neslinin son bulması durumunda vakfın özellikle tarikat-ı Nakşibendiyye'den olan zevat tarafından yönetilmesini istemiştir. Vakıftan Nakşibendiyye tarikatına mensup dervişlerin hususiyetle istifade etmesi gerektiğini belirten Hâce İshak, Nakşibendiyye tarikatının usulüne göre her hafta cuma ve pazartesi geceleri hatm-i hâcegân yapılmasını ve hatmin sonunda kendilerine dua edilmesini istemiştir. Şeyh Hâce İshak, ayrıca her kurban bayramında üç tane kurban kesilmesini, birinin sevabının Efendimiz Hz. Muhammed'in (s.a.v.) mübarek ruhlarına, birinin sevabını kendi ruhuna, diğerinin sevabını da "sâdât-ı kiramımız" (mübarek efendilerimiz) dediği Nakşibendiyye tarikatı şeyhlerinin ruhlarına hediye edilmesini istemiştir.²⁷

Nakşibendi tarikatının Anadolu'da erken dönem faaliyetleri konusunda ayrıca İmadzâde Kadı Bedreddîn Mahmûd Çelebî tarafından Amasya'da 807/1405 senesinde tanzim edilen ve Nakşibendiyye tarikatına tahsis edilen bir vakıf ve tekke daha bulunmaktaydı. Abidzâde'nin *Amasya Tarihi*'nde Bedreddîn Mahmûd Çelebî'nin söz konusu tekkeyi, Bahâeddîn Nakşibend'in halifelerinden Hâce Rükneddîn Mahmûd Buhârî, Amasya'ya geldiğinde inşa ettiği ve tekkenin şeyhliğinin Hâce Rükneddîn Mahmûd Buhârî'ye verildiği ifade edilmektedir. Aynı kaynakta Sultan II. Bâyezîd Han devrinde söz konusu tekkenin şeyhliğinin Halvetîlere geçtiği belirtilse de hatm-i

²⁴ Hasan Demirtaş, "Nakşibendîlik'in Anadolu'da Ortaya Çıkışının Belgesi: Şeyh Hâce İshak er-Rumî Vakfiyesi", *Vakıflar Dergisi* 50 (Aralık 2018), 34.

²⁵ VGMA (Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi), 582-2: 10/5; BOA (Başkanlık Osmanlı Arşivi). EV. VKF. 00001.00014.001.

²⁶ VGMA, 582-2: 10/5.

²⁷ BOA. EV. VKF. 00001.00014.001; VGMA, 582-2: 10/5.

hâcegân ibkâ edildiği²⁸ için Nakşîlerin tekkeyi kullanmaya devam ettiği anlaşılmaktadır.

Mahmûd Çelebî tekkesinin günümüze ulaşan vakfiyelerinde vakfın “ehl-i tasavvuf” tarafından idare edilmesi şartı açıkça belirtilmiş olmakla²⁹ beraber Nakşibendiyye tarikatına tahsis edildiğine dair bir ifade yer almamaktadır. Ancak bir vakfın kıyamete kadar devamı asıl olduğundan Bedreddîn Mahmûd Çelebî'nin genel manada tekkeyi tasavvuf ehline tahsis etmekle birlikte vakfın kullanımını Nakşî şeyhi Hâce Rükneddîn Mahmûd Buhârî'ye vermiş olması da mümkündür. Söz konusu vakfın Timur'un Anadolu'da etkisinin devam ettiği ve Osmanlı otoritesinin zayıfladığı bir dönemde inşa edilmesi önemli olup devrin siyasî şartlarına göre bazı tarikatlar hakkında oluşan menfi düşüncelerden etkilenmemek için tarikat ismi zikredilmeyip “tasavvuf ehli” olması şartıyla iktifa edilmesi de mümkündür.

2.2. Şah-ı Nakşibend Sonrası Osmanlı'da Nakşilik

2.2.1. Fatih Sultan Mehmed Han Devrinde Nakşibendiyye

Saruhanlılar Beyliği devrinde tesis edilen ve Fatih Sultan Mehmed'in babası Sultan II. Murat tarafından 820/1422 senesinde beratı tecdid edilen Şeyh Hâce İshak vakfının beratı, yaklaşık yirmi yıl sonra Fatih Sultan Mehmed tarafından tekrar tecdid edilmiştir. Vakıflar Genel Müdürlüğü arşivinde yer alan vakfiyenin “Hatt-ı padişâhânem ile kayd ve imla edildi.” denilerek “Muhammed Han” hattıyla mühürlenmesi oldukça önemlidir. Bu kayıta besmeleden sonra Şah-ı Nakşibend'e karşı büyük hürmet ve tazim ifade eden “İmâmü'l-hakîka ve şeyhü't-tarîka sultanü'l-ârifin Şah Muhammed Bahaeddin b. Muhammed el-Buhârî en-Nakşibendî kuddise sirruh es-Samedî hazretleri” ibaresine yer verilmiştir.³⁰

Vakfiyenin aslında olduğu halde Sultan Fatih'in ilgili vakfın kıyamete kadar hiçbir şekilde ve hiçbir kimse tarafından değiştirilemeyeceğini belirtip vakfı tahrif ve tağyir edenlere Allah'ın, meleklerinin ve insanların lanetini dilemesi söz konusu vakfa verdiği önemi göstermesi açısından dikkat çekicidir. Sultan Mehmed Han, söz konusu kayıta vakfı Şah-ı Nakşibend'in halifelerinden Ta'cuddîn Şeyh Hâce İshak er-Rûmî'nin tesis ettiğini ve babası Sultan Murad Han (aleyhi'rahme ve'l-gufrân) tarafından beratının yenilendiğini belirttikten sonra “Berât, taraf-ı padişâhânemden tecdîd olunup *üstazım yedine i'tâ kılındı* (verildi)” der. Sultan Mehmed Han'ın beratı verdiği zata “üstazım” demesi ve “üstaz” kelimesinin ehl-i tarik³¹ özellikle de Nakşîler arasında mürşid ve şeyh manasında kullanılması³² sebebiyle Sultan Fatih'in Hâce

²⁸ Hüsâmeddîn Abidzâde, *Amasya Tarihi* (Dersâdet: Hikmet Matbaa-ı İslâmiyyesi, 1330), 1/243-4.

²⁹ BOA. EV. VKF. 00019-00004-001-16; TKGM (Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü)-d-02141-00001-8

³⁰ VGMA, 582-2: 10/5.

³¹ Seyyid İsmâil el-Kâdirî, *el-Füyûzâtü'r-rabbâniyye fî evrâdi'l-Kâdiriyye*, (Kahire: Dâru'l-kütübî'l-arabiyye, 1933), 87.

³² Ebû Hafs Şihâbüddîn es-Sühreverdi, *Avârifü'l-meârif*, (Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 2006), 1/301; Muhammed b. Münevver b. Ebî Saîd-i Mîhenî, *Esrârü't-tevhîd fî*

İshak er-Rûmî tekkesinin o zamanki şeyhi ile güçlü bir irtibatının ve intisabının olduğu anlaşılmaktadır.

Fatih Sultan Mehmed Han'ın Hâce İshak er-Rûmî tekkesi ile olan irtibatını Manisa'da bulunduğu yıllarında tesis etmesi mümkündür. Bilindiği gibi Fatih, 1443-1444 ve 1446-1451 yıllarında iki dönem Manisa'da valilik yapmıştır. Söz konusu vakfın beratının tecdid edilmesi de Fatih'in Manisa'dan gelerek tahta geçtiği 855/1451 senesidir. Devrin şeyhlerinin himmetini almaya büyük önem veren Fatih Sultan Mehmed Han'ın Nakşibendî tarikatıyla Manisa'da irtibat kurmuş olması ve bu sayede Nakşibendiyye piri Hâce Ubeydullah Ahrâr'dan İstanbul'un fethi için manen yardım istemiş³³ olması mümkündür. Nitekim Evliya Çelebî, Aya Dede isminde bir Nakşî şeyhinin üç yüz müridi ile İstanbul'a gelerek fethi destek verdiğini ve Aya Kapısı tarafından hücum edip orada şehit olduklarını anlatır.³⁴

Fatih Sultan Mehmed Han, İstanbul'un fethi sırasında kâfirlerin şiddetli saldırıları karşısında sıkıştığı bir anda Nakşibendiyye şeyhlerinden Hâce Ubeydullah Ahrâr'dan manen yardım istemiş, o da Fatih'in imdadına yetişerek İstanbul'un fethine destek vermiştir. Semerkant'ta bulunan Hâce Ubeydullah Ahrâr, bir gün öğleden sonra atının hazırlanmasını isteyip bir müddet gözükmemiştir. Ubeydullah Ahrâr daha sonra evine döndüğünde, Rum Padişahı Muhammed Han'ın kâfirlerle savaşırken kendisinden medet istediğini ve onun imdadına koşup Allah Teâlâ'nın yardımıyla kâfirlere galip gelindiğini ifade etmiştir.³⁵

Fatih Sultan Mehmed'in Nakşibendiyye tarikatıyla ilişkisi özellikle de Hâce Ubeydullah Ahrâr ile olan irtibatı, seyr ü sülûkunu tamamlamak üzere memleketine dönerek Ubeydullah Ahrâr'a intisap eden Alâeddîn Tûsî vasıtasıyla devam etmiş, Fatih de mektuplar ve ihsanlar göndererek şeyhin duasını istemeye devam etmiştir. İleride temas edeceğimiz şekilde Ubeydullah Ahrâr, tasavvuf yolunda ilerlemek için öncelikle Ehl-i sünnet itikadına bağlı kalınması gerektiğine vurgu yapan önemli bir Nakşî şeyhidir. Ubeydullah Ahrâr'ın yakınları daha sonraları İstanbul'a gelmişler ve Hoca Saâdeddîn Efendi'nin belirttiğine göre Manisa'da kalmışlardır.³⁶ Söz konusu zevatın Manisa'da kaldıkları yer, bir Nakşî tekkesi olması itibarıyla daha önce bahsettiğimiz Şeyh Ebû İshak er-Rûmî tekkesi olabilir. Fatih Sultan Mehmed'in Ubeydullah Ahrâr ile yakın ilişkisi Osmanlı'da Nakşibendiyye tasavvuf anlayışının hâkim kılınmasının yanı sıra Ehl-i sünnet itikadı konusundaki hassasiyetin güçlenmesinde önemli etkisi olmalıdır. Zira Ubeydullah Ahrâr'ın eserlerinin erken

makâmâtî Ebî Sa'îd, trc. İsmâil Abdülhâdi (Kahire: 2007), 58, 66, 78, 231; Seyyid Mustafa Vahî Efendi, *ed-Dürretü'l-Aziziyye fî'l-fevâidi'l-kaviyye* (İstanbul: 1281), 3, 30-4.

³³ Taşköprizâde, *eş-Şakâik*, 259.

³⁴ Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme* (Dersâdet: İkdâm Matbaası, 1314), 1/99.

³⁵ Abdurrahman Molla Câmî, *Tercüme-i Nefahâtü'l-üns*, trc. Lâmiî Çelebi (İstanbul: 1289), 454; Taşköprizâde, *eş-Şakâik*, 259.

³⁶ Hoca Sa'eddin Efendi, *Tâcü't-Tevârih* (İstanbul: Matbaahâne-i Âmire, 1279), 1/410-12.

dönemlerde Türkçeye tercüme edilmesi ve pek çok nüshasının bulunması³⁷ onun Osmanlı'da büyük itibar gördüğüne delalet etmektedir.

Fatih Sultan Mehmed'in Nakşibendîlerle ilişkisi konusunda zikredilmesi gereken bir diğer Nakşibendiyye âlimi ise Molla Câmî'dir. Şeyhi Sa'deddîn Kâşgarî'nin vefatından sonra Ubeydullah-ı Ahrâr'a intisap eden Molla Câmî, Osmanlı'da nahiv ilmine ait klasik eserlerden olan İbnü'l-Hâcib'in *Kâfiye* isimli eserine yazdığı *el-Fevâidü'z-Ziyâiyye* isimli şerh ile meşhur olmuştur. Fatih Sultan Mehmed'in çok kıymetli hediyeler gönderip İstanbul'a davet ettiği Molla Câmî, *ed-Dürretü'l-fâhire* isimli eserini Fatih'e ithaf edip görüşmek üzere yola çıksa da Fatih'in vefatı üzerine görüşme gerçekleşmemiştir.³⁸ Ehl-i sünnet mezhebi konusundaki hassasiyetine ileride temas edeceğimiz Molla Câmî ile Osmanlılar arasındaki sıkı alaka, karşılıklı gönderilen mektuplarda görüldüğü gibi Bayezid Han devrinde de devam etmiştir.³⁹

Bilindiği gibi tasavvufa ve tarikat eline olan ilgisiyle bilinen Fatih Sultan Mehmed Han, fetihten hemen sonra İstanbul'un fethinde büyük manevi yardımı olan Akşemseddin'i (öl. 863/1459) ziyaret etmiştir. Bu ziyaret esnasında Sultan, Akşemseddin'den bir müddet halvette kalmayı talep etmiş, Akşemseddin ise Fatih'e "halvetin tadını aldıktan sonra saltanat ve dünya işlerinden uzaklaşacağını, bu sebeple de devletin işlerinin bozulacağını" söyleyerek onun isteğini kabul etmemiştir. Akşemseddin'in cevabından tatmin olmayan Padişah, tahsil-i tarikat ve kesb-i marifet isteğinden vazgeçmemiş, fetihten sonra gözlerden ırak kalmak isteyen Akşemseddin ise İstanbul'dan ayrılarak Göynük'e geri dönmüştür.⁴⁰

Daha önce ifade ettiğimiz gibi Nakşibendiyye tarikatının usulünden birisi zahiren dünya işleriyle meşgul olup halkın arasından ayrılmadan yani insanların arasında iken halvette olmak (halvet der encümen) esasıdır. Nakşibendiyye tarikatında bazı istisnalar olmakla birlikte genel manada halvet (insanlardan bir süreliğine uzaklaşmak) doğru kabul edilmeyip celvet (insanlarla bir arada bulunma) yani sohbetin çok mühim bir esas olduğu belirtilmiştir. Şah-ı Nakşibend (k.s.) Abdülhâlik Gucdüvânî'nin (öl. 617/1220 ?) "halvet der encümen" esasını; "zahirde halk ile batında Hak ile olmak" şeklinde açıklamış ve "Bizim yolumuz sohbet yoludur, halvette şöhret vardır. Şöhret ise âfettir. Hayır cemiyettedir. Cemiyet ise herkesin birbirinde fâni olması şartıyla sohbettedir"⁴¹ demiştir.

Fatih Sultan Mehmed Han'ın Manisa'dan itibaren Nakşibendiyye tarikatına ilgi duymasında ve Nakşîler için tekke yaptırıp giderlerinin vakıflarından karşılanmasını istemesinde, Nakşibendiyye tarikatında inziva hayatını tercih ederek dünyadan yüz

³⁷ İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı (İBB. AK), OE. Yz. 1251; OE. Yz. 0943; OE. Yz. 1132; OE. Yz. 0335.

³⁸ Molla Câmî, *Tercüme-i Nefahâtü'l-üns*, 456; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, nşr. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz (İstanbul: Kitapevi, 2006), 2/136-7.

³⁹ Feridun Bey, *Münşeât* (İstanbul: 1275), 1/361-64.

⁴⁰ Hüseyin Enîsî, *Menâkıb-ı Akşemseddin*, (İBB. AK. OE.Yz. 0601), 6a; Taşköprüzâde, *eş-Şakâik*, 229.

⁴¹ İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/259 (265. m.); Sâfi, *Reşehât-ı Aynu'l-hayât*, 28.

çevirme anlayışına yer verilmemesinin önemli etkisi olabilir. Nakşibendiyye tarikatının usul ve erkânına göre saltanat gibi dünyevî işlerle meşgul olurken seyr ü sülûku tamamlamak mümkün olduğundan bir padişahın, tahsil-i tarikat ve kesb-i marifet arzusunu Nakşibendiyye tarikatıyla yerine getirmesi mümkündür. Başka tarikatlarda yer alan dünya nimet ve makamlarını terk etme esası reddedilmemekle birlikte Nakşibendiyye tarikatında dünyalık olanları gönülden terk ederek devamlı kalben Allah'ı zikir esas olduğundan yeme ve içmede "bir hırka bir lokma" şeklinde özetlenebilecek züht hayatı geçerli olmamıştır. Fakirlik "dünya malının olmaması" değil, bir dervişin sahip olduğu mal ve mülkün gerçek sahibinin Allah olup, kendisinde emaneten bulunduğu inanarak her an her şeyde Allah'a muhtaç olduğunun şuurunda olması şeklinde anlaşılmıştır. Zenginlik ve saltanat, hafî zikre, dolayısıyla seyr ü sülûke mani görülmemiş, hatta Allah'ın verdiği nimetlere bir şükür ifadesi olarak (tahdîs-i nimet) güzel elbiseler giyilmesi ve yemekler yenilmesi makbul bulunmuş, Hâce Ubeydullah-ı Ahrâr'ın zenginliğinin onun ibadetine mani olmadığına dikkat çekilmiştir. Şah-ı Nakşibend, halifelerinden Alâeddin Gücdüvânî'ye sofrayı getirip yemek yemesini söylemesine rağmen Gücdüvânî'nin edebinden dolayı çok az yiyip sofrayı kaldırması üzerine ısrarla yemesini söyleyerek "İyi çalışması için iyi yemesi gerektiğini"⁴² ifade etmiştir.

Ayrıca "Dünyada öyle kimseler vardır ki süslü ve döşenmiş yataklar üzerinde Allah Teâlâ'yı zikrederler ve cennetin yüce makamlarına girerler."⁴³ şeklindeki hadis-i şerife atıfta bulunulmuştur. Nakşibendiyye tarikatında, zahirî surette dünya ehlinden gözükmeyle birlikte kalben Allah Teâlâ'yı zikir mümkün olduğundan şeyh ve müritlerinin güzel elbiseler giymesi riya olarak değil de, Allah Teâlâ'nın ihsan buyurduğu nimetlere şükür alameti görülmüştür.⁴⁴

Nakşibendiyye'nin söz konusu bu özelliği, Bahâeddin Nakşibend'ten itibaren tarikatın Türkistan Hanları ve Babür sultanlarının yanı sıra⁴⁵ Osmanlı devlet adamları yanında da rağbet görmesinde etkili olmuştur. Nakşibendiyye tarikatının bu anlayışı, kalbini tasfiye edip zikir-i hafî ile meşgul olmak isteyen sultanların ya da dünyevî meşguliyetleri fazla olan diğer insanların işini kolaylaştırdığından Nakşibendiyye'nin toplumun her kesiminde itibar gördüğü söylenebilir.

Nakşibendiyye tarikatına itibarın artmasının bir sonucu olarak Fatih Sultan Mehmed Han, İstanbul'un fethinden sonra Murat Paşa Camii yakınında Nakşî şeyhlerinden Hâce İshâk el-Buhârî el-Hindî için bir tekke yaptırmıştır.⁴⁶ Ayrıca Sultan

⁴² Sâfi, *Reşehât-ı Aynu'l-hayât*, 51; Fasîhuddîn İbrahim Haydarî, *el-Mecdüt-tâlid fî menâkibi's-şeyh Hâlid* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1242), 25.

⁴³ Aliyyü'l-kârî, *Hısnu'l-hasîn min kelâmi Seyyidi'l-mürselîn* (Kuveyt: Şirketü Garrâs, 2008), 53.

⁴⁴ Haydarî, *el-Mecdüt-tâlid*, 25.

⁴⁵ Timur, *Tüzükât*, trc. Mustafa Rahmi (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1339), 39, 91; Zâhirüddîn Muhammed Bâbur, *Bâburnâme (Bâbur'un Hâtıratı)* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 2000), 27, 180, 558.

⁴⁶ Ayvansârâyî Hüseyin Efendi, *Hadîkatü'l-cevâmi'*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1281), 1/219.

Fatih zamanında İstanbul'un dışında da Nakşî şeyhlerinin olduğu bilinmektedir. Bursa'da ikamet eden Nakşibendi tarikatına mensup Şeyh Ahmed İlahî, adâb-ı sülûke dair üç dilde yazdığı risaleyi Fatih Sultan Mehmed'e atfetmiş ve Defterdar Derviş Efendi'nin Yoğurtlu Baba'da yaptırdığı cami ve tekkede irşadını sürdürmüştür. Ondan sonra da tekkede "İlahîzâdeler" olarak bilinen torunları tarafından tarikat faaliyetleri devam ettirilmişdir.⁴⁷ Ayrıca Amasya'da Kâdî Abdurrahman Muslihî'nin kızı Selâmet Hâtun tarafından 857 (1453) senesinde tanzim edilen vakfa ait Yâ Vedûd Tekkesi'nde Nakşibendiye şeyhlerinden Sa'deddîn Kâşgarî'nin halifelerinden Sun'ullâh Buhârî ve ondan sonra oğlu Abdülvedûd Efendi'nin şeyhlik yaptığı⁴⁸ Nakşibendiye tarikatına ait bir tekke bulunmaktaydı.

2.2.2. Sultan II. Bâyezid Han Devrinde Nakşibendiye

Hâce Ubeydullah Ahrâr'ın torunu Hâce Muhammed Kâsım'ın anlattıklarına göre babası Hâce Abdülhâdî, bilâd-ı Rum'a geldiğinde II. Bâyezid Han (öl.918/1512) ona babası Hâce Ubeydullah Ahrâr'ın nasıl bir elbise giydiğini, simasının nasıl olduğunu ve atının renginin ne olduğunu sormuştur. II. Bâyezid Han, daha sona babası Fatih Sultan Mehmed Han'ın Şeyh Ubeydullah hazretlerinin beyaz bir atın üstünde bir ordu ile imdadına yetiştiğini ve onun yardımıyla İstanbul'un fethinin müyesser olduğunu söylediğini ifade etmiştir.⁴⁹

Sultan II. Bâyezid Han, Hâce Ubeydullah Ahrâr'ın oğlu Hâce Abdülhâdî'ye büyük yakınlık göstermiştir. Bayezid ayrıca Hâce Ubeydullah Ahrâr'ın halifesi Simavlı Abdullah İlahî'den sonra İstanbul'a gelerek Nakşiliğin Osmanlı'nın merkezine yerleşmesinde büyük emeği olan Emir Ahmed el-Buhârî'ye (öl. 922/1516) büyük değer vermiştir. II. Bâyezid Han tarafından Fatih'te Emir Buhârî için yaptırılan tekke insanların büyük rağbeti sebebiyle yeterli gelmeyince Nakşîler için Ayvansaray ve Edirnekapı gibi mahallerde yenileri inşa edilmiştir.⁵⁰ Aralarında Mehmed Emin Tokadî (öl. 1158/1745) gibi devrin ileri gelen mutasavvıflarının da bulunduğu pek çok Nakşî şeyhinin vazife yaptığı⁵¹ Ayvansaray Tekkesi, Osmanlı'nın sonuna kadar faaliyetlerini sürdürmüştür.

Osmanlı'da Nakşibendî tarikatının yayılmasında büyük emeği olan Simavlı Abdullah İlahî (öl. 897/1491), hocası Alâeddîn Tûsî'yi (öl. 887/1482) takip ederek Acem diyarına gitmiş ve Tûsî ile beraber Semerkand'da Ubeydullah Ahrâr'ın irşad halkasına katılmıştır. Ubeydullah Ahrâr'ın telkiniyle Şah-ı Nakşibend'i ziyaret ederek onun kabrinin yanında itikâfa giren Abdullah İlahî, bir müddet Şah-ı Nakşibend'in ruhaniyeti tarafından terbiye olduktan sonra şeyhi Hâce Ubeydullah Ahrâr'ın yanına dönmüştür. Daha sonra şeyhinin işaretleri ile Bilâd-ı Rum'a (Anadolu'ya) dönen

⁴⁷ İsmâil Belîğ Bursevî, *Güldeste-i Riyâz-ı Ârifân* /Bursa: Vilayeti Matbaası, 1302), 143-4, 335, 432.

⁴⁸ Abidzâde, *Amasya Tarihi*, 1/253.

⁴⁹ Molla Câmî, *Tercüme-i Nefahâtü'l-üns*, 454; Taşkoprîzâde, *eş-Şakâik*, 259.

⁵⁰ Ayvansârâyî, *Hadîkatü'l-cevâmi'*, 1/42-44, Bandırmalızâde Ahmed Münîb Üsküdârî, *Mecmûa-i Tekâyâ*, (İstanbul: Âlem Matbaası, 1307), 3, 13.

⁵¹ Tabibzâde Mehmed Şükrü, *İstanbul Hankahları Meşâyihî* (İBB. AK. Yz. K.0075), 40a.

Abdullah İlahî, önce memleketi Simav'da, daha sonra İstanbul ve Balkan şehirlerinde Nakşibendiyye tarikatının yayılmasını sağlamıştır.⁵² Mekke başta olmak üzere pek çok beldede halifesi bulunan⁵³ Hâce Ubeydullah Ahrâr'ın emriyle Abdullah İlahî ile beraber Anadolu'ya gelen Emir Ahmed el-Buhârî vasıtasıyla Nakşibendiyye, Osmanlı'da yayılmış ve aralarında devlet adamlarının ve âlimlerin bulunduğu geniş kesimler tarafından büyük kabul görmüştür.⁵⁴

2.2.3. Yavuz Sultan Selim Han Devrinde Nakşibendiyye

Yavuz Sultan Selim, şehzadeliği döneminde Trabzon'da bulunurken Kastamonu'da irşad faaliyetlerini sürdüren Halîmî Çelebî'yi (öl. 922/1516) davet edip kendisine imam yaparak sohbetlerinden istifade etmiş ve onu şehzade Süleyman'ın terbiye ve talimi ile vazifelendirmiştir. Asıl adı Mevlâ Abdülhalîm b. Ali olan Çelebî, önce Zeyniyye tarikatının şeyhlerinden Hacı Halife'ye intisap etmiş ancak daha sonra nefisini tezkiye ve tekmil edemediğini anlayarak Acem diyarına gidip Horasan'da bulunan Nakşibendiyye şeyhi Muhammed Mahdûmî'nin irşad halkasına katılmıştır.⁵⁵ Hükümdar olduktan sonra Halîmî Çelebî'yi saraya davet ederek kendisine en yakın âlimlerden birisi yapan Yavuz Sultan Selim, onun sohbetinde bulunup kendisine büyük değer vermiştir. Sultan Selim Han'ın Mısır seferinde de bulunan Halîmî Çelebî, Mısır dönüşü Şam'da vefat edince Yavuz Sultan Selim Han cenazesinde hazır bulunmuştur.⁵⁶

Yavuz Sultan Selim ayrıca, Şam'da bulunduğu sırada Nakşibendiyye şeyhi Muhammed Bedahşî'yi (öl. 922/1517) ziyaret ederek ona büyük hürmet göstermiştir. Hâce Ubeydullah Ahrâr'ın halifelerinden Mollazâde Muhammed Abdullah'ın müridi olan Bedahşî, mürşidi Mollazâde vefat ettiği zaman onun tekkesinde halifesi olarak irşad faaliyetlerinde bulunuyordu. Bedahşî'yi Emeviye Camii'nin bitişiğindeki tekkesinde iki kere ziyaret eden Sultan Selim Han'a, ilk ziyaretinde onun yanında hiç konuşmayıp sükûtu tercih etmesinin sebebi sorulduğunda; "Doğru olan, söze önce büyüklerin başlamasıdır. Benim onun üzerine bir üstünlüğüm yok" diye cevap vermiştir. Muhammed Bedahşî'nin vefat edeceğini Sultan Selim Mısır'da iken rüyasında görmüştür.⁵⁷

2.2.4. Kânunî Sultan Süleyman Devrinde Nakşibendiyye

Yukarıda belirttiğimiz şekilde Kânunî Sultan Süleyman'ı yetiştiren hocalar arasında Nakşî âlim Halîmî Çelebî de bulunmaktaydı. Kânunî ecdadından tevarüs eden Nakşibendi şeyhlerine hürmet ve onları ziyaret geleneğini devam ettirmiş, Hâce Ubeydullah Ahrâr'ın halifelerinden Baba Haydar Semerkandî için Eyüp'te bir mescid

⁵² Taşköprîzâde, *eş-Şakâik*, 228-9.

⁵³ Hamid Algar, *Nakşibendilik*, çev. Nebi Mehdiyev (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 313.

⁵⁴ Taşköprîzâde, *eş-Şakâik*, 358-60.

⁵⁵ Nev'izâde Atâî, *Hadâiku'l-hakâik fî tekmi'lî's-Şekâik* (İstanbul: 1268), 1/21.

⁵⁶ Taşköprîzâde, *eş-Şakâik*, 379; Mecdî Efendi, *Tercüme-i Şakâik* (İstanbul: 1269), 385-6.

⁵⁷ Molla Câmî, *Tercüme-i Nefahâtü'l-üns*, 459; Taşköprîzâde, *eş-Şakâik*, 357; Hânî, Abdülmecîd Muhammed, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 425.

ve tekke inşa ettirerek Nakşî şeyhinin gönlüne girmek istemiştir.⁵⁸ Devrin Nakşî şeyhleri arasında temayüz eden ve Hâce Hafız el-Kehkehî et-Taşkendî olarak bilinen Şeyh Muhammed b. Kemâleddîn el-Ferkendî 980/1572 senesinde hacdan sonra İstanbul'a gelmiş ve Sultan II. Selim tarafından büyük itibar görmüştü. Ali Kuşçu dolayısıyla aralarında akrabalık bulunan Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi'nin ikramına mazhar olan Hafız Taşkendî, Ebussuûd Efendi ile Teftâzânî ve Seyid Şerif arasında meydana gelen tartışmada hangisinin haklı olduğu noktasında beş saati aşkın münazara ederek ilmi dirayetini göstermiştir. Hafız Taşkendî, tefsir, usûl-i fıkıh, fıkıh, mantık ve kalam olmak üzere beş ayrı ilimde yazdığı risaleleri vezir-i âzam Mehmed Paşa'ya arz etmiştir.⁵⁹

Kânûnî Sultan Süleyman, şeriata uymayan hareket ve düşüncede olan şeyhleri cezalandırmaktan çekinmemekle birlikte sefere çıkacağı zaman askerinin maneviyatını yükseltmek için şeyh ve dervişleri yanına almıştır.⁶⁰ O, 1521 yılında ilk seferi olan Belgrad'a giderken Nakşibendiyye şeyhi Mehmed Nûrullah Efendi'yi beraberinde götürmüştür. Kânûnî Nakşibendiyye, Halvetiyye ve Bayramiyye gibi tarikatlara mensup pek çok şeyhi ziyaret etmiş, aralarında İbrahim Gülşenî (öl. 940/1533) ve Şeyh Üftâde gibi zevâtın bulunduğu çeşitli mürşitlerden zikir telkini almıştır.⁶¹

Nakşibendiyye tarikatının İstanbul'un yanı sıra Bursa gibi diğer şehirlerdeki faaliyetleri Osmanlı'nın sonuna kadar devam etmiştir.⁶²

3. Nakşibendiyye'nin Osmanlı'nın Mezhep Anlayışındaki Etkisi

Osmanlılar, Selçuklu Devleti'nde ve Türkistan'da olduğu gibi itikatta Ehl-i sünnet'i, amelde Hanefî mezhebini devletin mezhebi kabul edip tarikatlarla irtibatlı olarak İslâmî hayatı devam ettirdiklerinden,⁶³ Osmanlı'nın din ve mezhep anlayışının oluşmasında tarikatların önemli etkisi olmuştur. Bilindiği gibi Orta Asya'da Türkler, dinî/İslâmî hayatlarını, genel manada, itikatta Ehl-i sünnet/Mâtürîdî, fıkhıta Hanefî mezhebi üzerine inşa etmişlerdir. İslâmî hayatın bu şekilde inşasında Yesevî ve Nakşibendî tarikat silsilesi başta olmak üzere mürşid ve şeyhlere intisabın esas alındığı tasavvufî anlayışın büyük tesiri olmuştur.

Nakşibendiyye silsilesinin önemli halkalarından Abdülhâlik Gücdüvânî ve Şah-ı Nakşibend'in şeriatın esaslarına bağlı kalınarak Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ve ashâb-ı kirâmın sünnetine tabi olmayı tarikatın en mühim esası olarak açıklamaları, Nakşibendiyye tarikatı mensuplarının Ehl-i sünnet mezhebine bağlı kalmalarında etkili olmuştur. Bu hassasiyetten dolayı Nakşibendiyye tarikatına mensup âlimlerin, Ehl-i sünnet'in esaslarının bidat görüşlere karşı müdafaa edilmesi noktasında büyük gayret gösterdikleri söylenebilir. Nakşibendiyye tarikatında baştan itibaren şeriatın

⁵⁸ Mecdî Efendi, *Tercüme-i Şakâik*, 435; Ayvansârâyî, *Hadîkatü'l-cevâmi'*, 1/285.

⁵⁹ Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 1/215-6.

⁶⁰ Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*, 233.

⁶¹ Reşat Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf* (İstanbul: İz Yayınları, 2000), 250-252.

⁶² Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*, 259-262.

⁶³ Hasan Gümüsoğlu, *Osmanlı'da Mezhep*, 43.

zahirine muhalif olan batınî bilgi, keşif ve halin batıl olduğu⁶⁴ ifade edilip İslâm'ın zahiren sabit olan esaslarına bağlılık konusunda büyük hassasiyet gösterildiğinden şeriata uygun olmayan hal ve düşüncelerin tasavvuf şemsiyesi altında yaygınlık kazanmasının önüne geçilmiştir.

Osmanlı'nın Ehl-i sünnet mezhebi konusunda hassas olmasında öncelikle kendisinden daha önce bahsettiğimiz Nakşî âlimi Seyyid Şerif Cürçânî'nin etkisini zikretmenin doğru olacağını düşünüyoruz. Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkîf ve Hâşiye-i Tecrîd* isimli eserleri Fatih Sultan Mehmed Han'dan itibaren medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur.⁶⁵ Timur'un Semerkant'taki medresesinde uzun müddet baş müderrislik yapan Cürçânî'nin Nakşibendiyye silsilesinden Alâeddîn Attar'a (öl. 802/1400) intisabı bulunmaktaydı.⁶⁶ Osmanlı'da, Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid ve Şerhu'l-Makâsîd*'in yanında Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkîf ve Hâşiye-i Tecrîd*'i kelam ilminin ve Ehl-i sünnet mezhebinin temel kaynakları arasında yer almış ve büyük bir rağbet görmüştür.

Timur tarafından *şeyhü'l-ulemâ* olarak kabul edilip görüşlerine büyük önem verilen Cürçânî⁶⁷, Anadolu'da da iyi tanınan âlimlerden birisidir. Osmanlı'nın ilk dönem âlimlerinden Kâdızâde-i Rûmî'nin Semerkant'a giderek Seyyid Şerif Cürçânî'nin kendisinden *Şerhu'l-Mevâkîf* okuması⁶⁸ ve Molla Fenârî'nin *Şerhu'l-Mevâkîf*'a haşiye yazması,⁶⁹ onun Osmanlı'da ilim çevreleri tarafından iyi tanınan bir âlim olduğunu göstermektedir.

Aksaray'daki Zincirli medresesinde müderris olan Cemaleddîn Aksarâyî'den (öl. 791/1388) ders almak için yola çıkan Cürçânî, şehre geldiğinde Aksarâyî'nin vefat etmiş olduğunu öğrenince söz konusu medresede talebe olan Molla Fenârî ile beraber ilim tahsili için Mısır'a gitmiştir. Cürçânî, Osmanlı'da oldukça meşhur olan Mübarek Şah ve Ekmeleddin el-Bâbertî gibi müderrislerden ders almış, Molla Fenârî ve Şeyh Bedreddin Simâvî gibi zatlarla beraber talebelik yapmıştır. Cürçânî'nin Osmanlı'da meşhur olmasında söz konusu zatlara yakınlığının yanı sıra Semerkant'ta Timur'un medresesinde uzun müddet müderrislik yapması ve Nakşibendiyye şeyhi Alâeddîn Attar'a intisabı etkili olmuştur.

Cürçânî'nin şerh ettiği *Mevâkîf*'in son kısmında itikadî mezheplere yer verilerek mesele Resûlullah'ın (s.a.v.): "Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. Bir tanesi müstesna onların hepsi cehennemdedir. Kurtulan (Fırka-i Nâciye) ise "*Benim ve ashâbımın yolu üzere olandır*"⁷⁰ hadis-i şerifi esas alınarak açıklanmıştır. Önceki

⁶⁴ Muhammed Pârsâ, *Risâle-i Kudsiyye*, 81.

⁶⁵ Kâtib Çelebi, *Mîzanü'l-hak fî ihtiyârî'l-hak*, (İstanbul: Ali Rızâ Efendi Matbaası, 1286), 8; *İlmiyye Salnâmesi*, 647.

⁶⁶ Molla Câmî, *Tercüme-i Nefahâtü'l-üns*, 429; Sâfi, *Reşahât-ı Aynu'l-hayât*, 88.

⁶⁷ Timur, *Tüzükât*, 44.

⁶⁸ Taşköprîzâde, *eş-Şakâik*, 15-6.

⁶⁹ Taşköprîzâde, *eş-Şakâik*, 18-19, 24-26, 43.

⁷⁰ Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, nşr. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî (Riyad: Mektebetü'l-Me'arif, 1424), "Sünnet", 1, 2; Ebû İsâ Muhammed b. Sevre

kelamcılar arasında, hadiste geçen yetmiş üç rakamını kesretten kinaye veya temel ihtilaf noktaları şeklinde anlayanlar olmakla birlikte genel manada mezhep ve fırkalar bu sayı esas alınarak açıklanmıştır.⁷¹ Mevâkıf'ta da bu yaklaşım kabul görmüş ve Peygamber Efendimizin (s.a.v.) haber verdiği bu fırkaların çıkmış olduğuna dikkat çekilerek bunun bir mucize olduğu ifade edilmiştir.

Mevâkıf'ta yetmiş üç fırkanın büyüklerinin Mutezile, Şia, Havâric, Mürcie, Cebriye, Neccâriyye, Müşebbihe ve Nâciye (Ehl-i sünnet ve cemâat) olmak üzere sekiz tane olduğu belirtilip onlar hakkında kısa bilgiler verilmiştir.⁷² Fırka-i Nâciye'nin "Ehl-i sünnet ve cemâat" mezhebi olarak açıklanması Mevâkıf'ın müellifi Adudiddîn el-Îcî'den önceki âlimlerde de görülen bir durumdur. Bu şekildeki açıklamada hadis-i şerifin devamında belirtildiği şekilde, Peygamberimize "Kurtulan fırka kimdir diye?" sorulunca onun "Benim ve ashâbının sünneti üzerine olanlar" buyurması etkili olmuştur. Ehl-i sünnet'in dışındaki fırkalar da kendilerinin kurtuluşa eren fırka olduğunu iddia etseler de bazı âlimlerin de kaydettiği gibi hadiste yer alan açıklama sebebiyle sahabeyi reddeden veya onları tekfir edip kötüleyen Şia, Havâric ve Mu'tezile gibi fırkaların kurtulan fırka olması mümkün değildir.⁷³

Cürcânî ise ilgili metnin şerhinde Seyfeddîn Âmidî'den naklen⁷⁴ Resûlullah'ın (s.a.v.) vefatı esnasında münafıkların dışında bütün Müslümanların aynı akîde ve tek yol üzere oldukları⁷⁵ halde ondan sonra çıkan bazı ihtilafları zikreder. Cürcânî Müslümanlar arasında meydana gelen ilk ihtilafların iman ve küfre taalluk etmeyen konularda ictihad farklılığı sebebiyle ortaya çıktığını ve onların hepsinin maksadının dinin hükümlerini en doğru şekilde yerine getirmek olduğunu belirtir. Cürcânî, önceki eserlerde⁷⁶ de yer alan bu ihtilaflar arasında Kırtas hadisesini, Hz. Usame'nin emirliğinde hazırlanan ordunun sefere çıkması konusunu, imamet meselesini, Peygamber Efendimizin mirası, zekât vermeyenler hakkındaki hükmü, Cemel ve Sıffîn hadiseleri gibi hususları zikreder. O, daha sonra özellikle kader ve cebir konusundaki tartışmaların da etkisiyle oluşan ihtilaflarla fırkaların sayısının yetmiş üçe ulaştığını açıklar.⁷⁷ Eserde söz konusu fırkalar hakkında muhtasar sayılabilecek bilgiler verildikten sonra sonuncusu Fırka-i Nâciye olan Ehl-i sünnet ve cemâat'ın esasları

et-Tirmizî, "*el-Câmi'u's-şahîh*", nşr. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Matbaatu Mustafa el-Mebânî, İkinci Basım, 1978), İmân"18.

⁷¹ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak* (Beyrut: Mektebetü İbn Sînâ, 1990), 26; Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. E. Ali Mehna-A. Hasan Fa'ur (Beyrut: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye 1993), 1/20; Ebû Yusr Muhammed Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, nşr. H.P. Lins (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963), 235.

⁷² Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (İstanbul: 1311), 3/283-295.

⁷³ Bağdâdî, *el-Fark*, 26; Şehristânî, *el-Milel*, 1: 20; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 245.

⁷⁴ Seyfeddîn el-Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fi usûlü'd-dîn*, nşr. A. Muhammed el-Mehdi (Kahire: Dâru'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-Kavmiyye, 2004), 5/37 vd.

⁷⁵ Benzer ifadeler Abdülkâhir el-Bağdâdî de yer vermiştir. Bkz: *el-Fark*, 15.

⁷⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şahîh*, nşr. Muhibbüddîn el-Hatîb (Kahire: el-Matbaatu's-Selefiyye, 1400), "Fezâilü ashabi'n-Nebî", 5, "Meğâzi", 14; Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. M. Muhyiddîn Abdulhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990), 1/39; Bağdâdî, *el-Fark*, 15; Şehristânî, *el-Milel*, 1/64.

⁷⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/281-2.

kısaca zikredilir. Eserin sonunda Resulullah'ın, ashabının ve tâbiînün sünnetine uyma konusunda Allah Teâlâ'nın kendilerini muvaffak kılmaları için dua edilerek Hz. Peygamber'in, sahabenin ve tâbiînün esaslarına bağlı kalınması noktasında Ehl-i sünnet mezhebinin hassasiyeti ifade edilmiştir.⁷⁸

Seyyid Şerif Cürcânî'nin mezhep konusunda Osmanlı'da oldukça etkili olan bir başka eseri de Nasîruddîn et-Tûsî'nin (öl. 672/1274) *Tecrîdü'l-Kelâm* isimli eserine Mahmud b. Abdurrahman el-İsfahânî (öl. 749/1349) tarafından yazılan şerhe yaptığı haşiyedir. *Hâşiye-i Tegrîd* isimli söz konusu haşiye, kelimelerin yanı sıra felsefî ve tasavvufî pek çok izahı ihtiva etmesi açısından önemli bir isimli eserdir. Tûsî'nin Şîilerin önde gelen âlimlerinden olması sebebiyle söz konusu metin, Şîa'nın itikat esaslarını, özellikle imamet meselesinde tamamen Şîa'nın iddialarını ihtiva etmekle birlikte İsfahânî ve Cürcânî'nin bu iddialara Ehl-i sünnet açısından verdiği cevaplar⁷⁹ sebebiyle ehemmiyet kazanmış ve medrese çevrelerinde rağbet görmüştür.⁸⁰

Osmanlı'da Ehl-i sünnet hassasiyeti noktasında etkili olan bir başka âlim ise kendisinden daha önce bahsettiğimiz, Nakşibendiyye'nin önemli şeyhlerinden Hâce Ubeydullah Ahrâr'dır. Ahrâr, *Risale-i Vâlidîyye* isimli eserinin başında, insanın yaratılış maksadı olan ve tasavvuf ehli tarafından son derece mühim kabul edilen marifetullahın ancak Hz. Peygamber'e (s.a.v) uymak ile olacağını ifade etmiştir.⁸¹ Ubeydullah Ahrâr, *Fıkarât* isimli eserinin başında da "silsile-i hazret-i hâcegân dervişlerinin itikatlarının Ehl-i sünnet ve cemâat itikadı" olduğunu belirtmiş ve onların devamlı ubudiyet (ibadet) halinde olduklarını açıklamıştır.⁸² Hz. Peygamber'e (s.a.v.) zâhirde ve bâtında tâbi olmadan tasavvufta hiçbir makamın müyesser olmayacağına⁸³ dikkat çeken Ahrâr, şeriatın zahirine muhalif olunmaması gerektiğini ifade ederek tasavvufun şeriatın sınırları dâhilinde kalması durumunda geçerli olduğuna işaret etmiştir. O: "Şayet bize tasavvuf yolundaki bütün haller ve makamlar verilir de içimiz Ehl-i sünnet ve cemâat itikadıyla süslenmez ise bunun hızlandır (ilâhî yardımdan mahrumiyet ve muvaffakiyetsizlik) başka bir şey olmadığına inanırız."⁸⁴ diyerek bu hassasiyete dikkat çekmiştir.

Ubeydullah Ahrâr'a göre itikadî tashih ettikten sonra Kur'an ve Sünnet'in gereğince amel ve selef-i sâlihîne mütâbaat ile sahabeden, tâbiîn ve tebe-i tâbiînden Ehl-i sünnet ve cemâat yolu üzere sebat edip ilimde rûsûh bulmuş âlimlere uymak zorunludur. Ehl-i bidat ve hevânın görüşlerini zulmet, Ehl-i sünnet'in görüşlerini ise sahih ve dürüst itikad olarak açıklayan Ubeydullah Ahrâr, şeriata muhalif olarak kendi arzusuna göre hareket eden zahirî âlimlere ve dünyevî makam sahiplerine değil de

⁷⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 3/295.

⁷⁹ Şemsüddîn Muhammed el-İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi tevdîdî'l-akâid*, thk. Halid b. Hamed el- Advânî (Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 2012), 2/1047 vd.

⁸⁰ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi 1941), 1/346-7.

⁸¹ Ubeydullah Ahrâr, *Risale-i Vâlidîyye* (İBB. AK. OE. Yz. 0943), 2a.

⁸² Ubeydullah Ahrâr, *Fıkarât*, (İBB. AK. OE. Yz. 0943), 17a.

⁸³ Ubeydullah Ahrâr, *Fıkarât*, 18a.

⁸⁴ İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/164.

gerçek âlimlere tâbi olmayı önemli görmüştür.⁸⁵ O, bir Müslümanın itikadını sağlam hale getirmesinden sonra helal, haram, namaz, oruç gibi ibadet ve muamelâta dair dinî hükümler konusunda bir müçtehide tabi olarak amel etmesi durumunda dünya ve âhiret azabına müstahak olmaktan kurtulacağını açıklamıştır.⁸⁶

Ubeydullah-ı Ahrâr'a intisabı olan Molla Câmî ise Nakşibendiyye tarikatının hâsılı ve neticesinin akaidi tashih etmek olduğunu belirterek sahih akâidden maksadın "selef-i sâlihîn" diye tabir edilen ashâb-ı güzîn ve müçtehid imamların itikadı olduğunu açıklamıştır. O, itikadın selef-i sâlihîn'in akâidine mutabık hale getirilmesinden sonra sâlih amel işleyip dinen mahzurlu ve mekruh olan şeylerden kaçınılması ve sünnete ittiba edilmesi şartıyla tarikatın fayda sağlayacağına işaret etmiştir. Molla Câmî, Resûlullâh'tan (s.a.v) nakledilen söz, fiil, ibadet, âdet, âdâb ve yeme-içme gibi, bir beşerin zarurî olarak yaptığı bütün hususlarda sünnete ittiba edilmesinden sonra tarikatın hûlasası olan "Hak ile beraber olma" halinin gerçekleşeceğini açıklar.⁸⁷ Sünnet mevzuundaki bu hassasiyetin etkisiyle Nakşibendiyye tarikatında, sesli zikri değil, kalbî zikir tercih edilmiş, Hz. Peygamber ve Hulefâ-yı râşidîn devrinde olmayan ancak bir kısım tarikatlarda icra edilen raks ve sema gibi ameller men edilmiştir.⁸⁸

SONUÇ

Osmanlı Devleti'nde dinî hayatın mezhepler temelinde şekillenmesinde Nakşibendiyye tarikatının önemini incelediğimiz bu çalışma sonucunda Osmanlı'nın kendinden önceki Türk-İslam devletlerinin din anlayışından büyük oranda etkilendiği ve genel olarak bu anlayışı devam ettirdiği söylenebilir. Önceki Müslüman Türk devletlerinde, Sünnî/Hanefî ve sûfî meşrep bir din anlayışı hâkim olduğundan bu geleneği devam ettiren Osmanlı'nın dinî hayatında pek çok tarikat ve şeyhin derin etkileri olmakla birlikte Nakşibendiyye tarikatının özel bir yeri olduğu anlaşılmaktadır.

Osmanlı'nın ilk yıllarında Nakşibendiyye tarikatı henüz teşekkül etmemiş olsa da Nakşibendiyye tarikatın kurucusu Bahaeddin Nakşibend hayatta iken halifelerinin Osmanlı'ya geldiği ve Anadolu'da ilk Nakşî tekkelerinin açıldığı görülmektedir. Şâh-ı Nakşibend'in halifelerinden Şeyh Hâce İshak er-Rumî'nin Saruhan Beyi İshak Çelebî'nin Manisa'da kendisine temlik ettiği emlak üzerinde 783/1381 senesinde kurduğu vakfın Nakşibendîlere ait olmasından hareketle Nakşibendiyye tarikatının Anadolu'ya gelişinin oldukça erken dönemlerde olması mümkündür. Nakşî şeyhlerinin Osmanlı'ya gelişinden sonra Nakşibendiyye tarikatının padişahlar başta olmak üzere insanlar yanında büyük itibar kazandığı anlaşılmaktadır. Bu itibar çerçevesinde Nakşî şeyh ve âlimlerin mezhep, özellikle de Ehl-i sünnet konusundaki

⁸⁵ Ubeydullah Ahrâr, *Fıkarât*, 77a-b.

⁸⁶ Ubeydullah Ahrâr, *Fıkarât*, 36a.

⁸⁷ Molla Câmî, *Serrîşte-i Tarîk-ı Hâcegân*, 3a.

⁸⁸ İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/148.

açıklamalarının ve bu konudaki hassasiyetlerinin devletin ve toplumun din ve mezhep anlayışının oluşmasında kayda değer bir etkisinin olduğu söylemek gerekir.

Osmanlı'nın Ehl-i sünnet mezhebine karşı gösterdiği hassasiyet konusunda Nakşibendî âlimler arasından Seyyid Şerif Cürçânî'nin (r.ah.) ayrı bir yeri bulunmaktadır. Cürçânî'nin ilm-i kelâma dair *Şerhu'l-Mevâkıf ve Hâşiye-i Tecrîd* isimli eserlerinin Fatih Sultan Mehmed Han'dan itibaren medreselerde ders kitabı olarak okutulması bunun önemli bir göstergesidir. Fırka-i nâciye'nin "Ehl-i sünnet ve cemâat" mezhebi olarak açıklanması Mevâkıf'ın müellifi Adudiddîn el-Îcî'den önceki âlimlerde de görülen bir durum olmakla birlikte bu açıklamada Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "Kurtulan fırkayı", "Benim ve ashâbının sünneti üzerine olanlar" şeklindeki ifadeye vurgu yapılması önemli bir noktadır. Zira Ehl-i sünnet'in dışındaki fırkalar da kendilerinin kurtuluşa eren fırka olduğunu söyleseler de hadiste yer alan açıklama istikametinde sahabeyi reddeden veya onları tekfir edip kötüleyen Şîa, Havâric ve Mu'tezile gibi fırkaların hadiste yer alan açıklama istikametinde kurtulan fırka olması mümkün gözükmemektedir.

Osmanlı'da Ehl-i sünnet hassasiyeti noktasında etkili olan bir başka âlim ise Nakşibendiyye'nin önemli şeyhlerinden Hâce Ubeydullah Ahrâr'dır. Ubeydullah Ahrâr (k.s.), marifetullahın ancak Hz. Peygamber'e (s.a.v) uymak ile olacağını ifade edip "silsile-i hazret-i hâcegân dervişlerinin itikatlarının Ehl-i sünnet ve cemâat itikadı" olduğuna dikkat çekmiştir. Ubeydullah Ahrâr, Kur'an ve Sünnet'in gereğince amel ve selef-i sâlihîne mütâbaat ile sahabeden, tâbiîn ve tebe-i tâbiînden Ehl-i sünnet ve cemâat yolu üzere sebat edip ilimde rüsh bulmuş âlimlere uymayı zorunlu görmüştür.

Osmanlı'da eserleri büyük rağbet gören ve Ubeydullah-ı Ahrâr'a intisabı olan Molla Câmî (r.ah.) ise Nakşibendiyye tarikatının hâsılı ve neticesinin akaidi tashih olduğunu belirterek sahih akâidden maksadın "selef-i sâlihîn" diye tabir edilen ashâb-ı güzîn ve müctehid imamların itikadı olduğunu açıklamıştır. Molla Câmî'nin itikadın selef-i sâlihîn'in akâidine mutabık hale getirilmesinden sonra sâlih amel işleyip dinen mahzurlu ve mekruh olan şeylerden kaçınılması ve sünnete ittiba edilmesi şartıyla tarikatın fayda sağlayacağına vurgu yapmasının Osmanlıların Ehl-i sünnet hassasiyetine büyük katkı sağladığı ifade edilebilir.

KAYNAKÇA

Abidzâde H. Hüsâmeddîn. *Amasya Tarihi*. 3 Cilt. Dersâadet: Hikmet Matbaa-ı İslâmiyyesi, 1330.

Aliyyü'l-kârî. *Hısnü'l-hasîn min kelâmi Seyyidi'l-mürselîn*. Kuveyt: Şirketü Garrâs, 2008.

Algar, Hamid. *Nakşibendilik*. çev. Nebi Mehdiyev. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.

Âmidî, Seyfeddîn. *Ebkâru'l-efkâr fî usûlü'd-dîn*, nşr. A. Muhammed el-Mehdi. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-Kavmiyye, 2004.

Âşık Paşazâde. *Tevârih-i Âl-i Osman*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1332.

- Atâî, Nev'izâde. *Hadâiku'l-hakâik fî tekâmîli's-Şekâik*. İstanbul: 1268.
- Aynî, Mehmed Ali. *Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Vatan Matbaası, 1341.
- Ayvansârâyî, Hüseyin Efendi. *Hadîkatü'l-cevâmi'*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1281.
- Bâbur, Zâhirüddîn Muhammed. *Bâburnâme (Bâbur'un Hâtıratı)*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 2000.
- Bağdâdî Ebû Mansûr Abdulkâhir. *el-Fark beyne'l-fırak*. Beyrut: Mektebetü İbn Sînâ, 1990.
- Bandırmalizâde, A. Münîb Üsküdârî. *Mecmûa-i Tekâyâ*. İstanbul: Âlem Matbaası, 1307.
- BOA, Osmanlı Arşivi. EV. VKF. 00019-00004-001-16.
- BOA, Osmanlı Arşivi. EV. VKF. 00001.00014.001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhibbüddîn el-Hatîb. 4 Cilt. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1400.
- Buhârî, Salâhuddîn b. Mubârek. *Enîsü't-tâlibîn ve uddetü's-sâlikîn (Makâmât-ı Muhammed Bahâüddîn Nakşibend)*. trc. Süleyman İzzî Teşrîfâtî. Dersâadet: Matbaa-i Bahriyye, 1328.
- Bursalı, Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire 1333.
- Bursevî, İsmâil Belîğ Efendi. *Güldeste-i Riyâz-ı Ârifân*. Bursa: Vilayet Matbaası, 1302.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. 2 Cilt. İstanbul: 1311.
- Demirtaş, Hasan. "Nakşibendîlik'in Anadolu'da Ortaya Çıkışının Belgesi: Şeyh Hâce İshak er-Rumî Vakfiyesi", *Vakıflar Dergisi* 50 (Aralık 2018).
- Dervîşzâde, Muhammed b. Zeynelâbidîn Ali el-Karamânî. *Tuhfetül-mülûk fî irşâdi ehli's-sülûk*. trc. Muhammed Münib. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1268.
- Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*, nşr. Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-Me'arif, 1424.
- Ebussuûd Efendi. *Fetevâ-yı Ebussuûd Efendi*. Derleyen: Sefer b. Hüseyin. İstanbul: 985, İBB AK. B.17/2.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990.
- Evliyâ Çelebi. *Seyahatnâme*. Dersâadet: İkdâm Matbaası, 1314.
- Feridun Bey. *Münşeât*. İstanbul: 1275.
- Gümüsoğlu, Hasan. *Osmanlı'da Mezhep*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2020.
- Gümüsoğlu, Hasan. *Müceddid-i elf-i sâni İmam-ı Rabbânî ve Ehl-i sünnet Davası*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2021.

- Hânî, Abdülmecîd Muhammed. *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2000.
- Hasenî, Abdülhay b. Fahrüddîn. *el-Hind fî ahdi'l-İslâmî*. Hindistan: 2001.
- Haydarî, Fasîhuddîn İbrahim. *el-Mecdüt-tâlid fî menâkibi's-şeyh Hâlid*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1242.
- Hoca Sa'deddin Efendi. *Tâcü't-Tevârih*. İstanbul: Matbaahâne-i Âmire, 1279.
- Hüseyin Enîsî. *Menâkib-ı Akşemseddîn*. İBB. AK. OE. Yz. 0601.
- Hüseyin Vassâf. *Sefîne-i Evliyâ*. nşr. M. Akkuş-A. Yılmaz. İstanbul: Kitapevi, 2006.
- İbn Battûta. *er-Rihle*. Beyrut: Dâru İhyâü'l-ulum, 2004.
- İbn Münevver Muhammed b. Ebî Saîd-i Mîhenî. *Esrârü't-tevhîd fî makâmâtî Ebî Sa'îd*, trc. İ's'âd Abdülhâdi. Kahire: 2007.
- İlmiyye Salnâmesi*. İstanbul: Dâru'l-Hilâfeti'l-Aliyye Matbaası, 1334.
- İmâm-ı Rabbânî. *Mektûbât*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, t.y.
- İsfahânî, Şemsüddîn Muhammed. *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi tecdîdi'l-akâid*. thk. Halid b. Hamed el- Advânî. Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 2012.
- Kâdirî, Seyyid İsmâil. *el-Füyûzâtü'r-rabbâniyye fî evrâdi'l-Kâdiriyye*. Kahire: Dâru'l-kütübi'l-arabiyye, 1933.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1941.
- Kâtib Çelebi. *Mîzanü'l-hak fî ihtiyârî'l-hak*. İstanbul: Ali Rızâ Efendi Matbaası, 1286.
- Köprülü, Fuat. *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, Ankara: Ötüken Neşriyat, 1981.
- Mecdî Efendi. *Tercüme-i Şakâik*. İstanbul: 1269.
- Mehmed Süreyyâ. *Sicil-i Osmânî*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1308.
- Mehmed Şemseddîn. *Yâdigâr-ı Şemsî*. Bursa: Matbaa-i vilâyet, 1332.
- Molla Câmî, Abdurrahman. *Tercüme-i Nefahâtü'l-üns*. trc. Lâmiî Çelebi. İstanbul: 1289.
- Molla Câmî, Abdurrahman. *Serrişte-i Tarîk-ı Hâcegân (Tercüme-i Serrişte-i Hazret-i Molla Câmî)*. İBB AK, OE-Yz-192.
- Molla Câmî, Abdurrahman. *ed-Dürretü'l-fâhira fî tahkiki mezhebi's-sûfiyye ve'l-mütekellimîn ve'l-hükemâi'l-mütekaddimîn*. nşr. N. Heer-A. Musevî Behbehânî. Tahran 1358.
- Muhammed Pârsâ. *Risâle-i Kudsiyye*. trc. Salahî Uşşâkî. İstanbul: 1323.
- Neşrî, Mevlânâ Mehmed. *Cihânnümâ*. nşr. Necdet Öztürk. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2008.
- Oruç b. Adil. *Tevârih-i Âl-i Osman (Oruç Bey Tarihi)*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2008.

- Öngören, Reşat. *Osmanlılar'da Tasavvuf*. İstanbul: İz Yayınları, 2000.
- Pezdevî, Ebû Yusr Muhammed. *Usûlü'd-dîn*. nşr. H.P. Lins. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963.
- Safî, Fahreddîn Ali b. Hüseyin el-Vâiz. *Reşahât-ı Aynu'l-hayât*. trc. Muhammed Murad el-Kazânî. Mekke: Dâru Sadr, 1307.
- Sarı Abdullah Efendi. *Cevheretü'l-bidâye ve dürretü'n-nihâye*. İBB. AK. OE. Yz. 0579.
- Seyyid Mustafa Vahyî Efendi. *ed-Dürretü'l-Aziziyye fi'l-fevâidi'l-kaviyye*. İstanbul: 1281.
- Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbüddîn. *Avârifü'l-meârif*. Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 2006.
- Şehristânî, Abdülkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. nşr. E. Ali Mehna-A. Hasan Fa'ur. Beyrut: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1993.
- Tabibzâde, Mehmed Şükrü. *İstanbul Hankahları Meşâyihî*. İBB. AK. No: Yz. K.0075.
- Taşköprüzâde, Ahmed Efendi. *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*. nşr. A. Suphi Furat. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1985.
- Timur. *Tüzükât*. trc. Mustafa Rahmi. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1339.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. Sevre. "*el-Câmi'u's-şahîh*". nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Matbaatu Mustafa el-Mebânî, İkinci Basım, 1978.
- Tosun, Necdet. *Bahâeddîn Nakşibend*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- TKGM, Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü. d-02141-00001-8.
- Ubeydullah Ahrâr. *Fıkarât*. İBB. AK. OE. Yz. 0943.
- Ubeydullah Ahrâr. *Risale-i Vâliyye*. İBB. AK. OE. Yz. 0943.
- VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, 582-2: 10/5.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Güz/Autumn 2021, 8/2, 1333-1354

ARAPÇA'DA TE'NİS VE TEZKİR OLGUSU

The Phenomenon of Femininity and Masculinity in the Arabic Language

Hana GÜVEN

Dr. Öğr. Görevlisi, Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, e-Mail: hguven@pau.edu.tr Orcid No: 0000-0003-3163-9926

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received:	10/11/2021
Kabul Tarihi / Accepted:	29/12/2021
Yayın Tarihi / Published:	30/12/2021
Cilt / Volume:	8
Sayı / Issue:	2
Sayfa / Pages:	1333-1354

Atıf / Cite as: Güven, Hana. "Arapça'da Te'nis ve Tezkiir Olgusu" [The Phenomenon of Femininity and Masculinity in the Arabic Language]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/2 (Aralık 2021), 1333-1354.

Doi No: <http://doi.org/10.17859/pauifd.1021516>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Authors declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (2) 2021: 1333-1354

ARAPÇA'DA TE'NİS VE TEZKİR OLGUSU *

Hana GÜVEN**

Öz

Arapçada eril ve dişil, müzekker ve müennes kavramlarıyla karşılık bulmuştur. Arap dilinde bu kavramların ayrımı sözcüklere de sirayet etmiştir. Arap dili, bu hususun ihmalini veya atlanmasını asla kabul etmez. Bunun korunması, iki cinsin karışmaması demektir. Bu kural konuşan ve muhatap arasındaki dil iletişimini düzgün olarak sağlamakla kalmamış, anlaşılabilirlik ve şüphelerden uzak olmasını temin etmiştir. Bu ayrım kesin olmamakla birlikte Arapçanın doğuşuyla başlamış ve bazı aşamalardan geçerek ihtiyaca göre olgunlaşıp gelişmiştir. Bu durum Arap sözlüğünün hacmi göz önüne alındığında, dili kullananlar için kolaylık ve sadelik sağlamıştır. Ayrıca dilin verimliliğine üst düzeyde olumlu katkıda bulunmuştur. Diğer taraftan dil bize eşyalarda mecâzî eril ve dişil ayrımına işaret ederken, kendisi bu durumun sebebinin açıklanmada yetersiz kalmakta, bu durumu “kanûnu'l-hamli ala'l-ma'nâ” diye isimlendirilen yorumlamayla açıklamaya çalışmaktadır. Bu çalışmada müzekker ve müenneslik kavramlarının tanımı, bu ayrımın gerekçeleri ve dil sahiplerinin uygulamaları anlatılmıştır.

Anahtar kelimeler: Dil bilim, Arap Dili, , eril, dişil, müenneslik alameti

The Phenomenon of Femininity and Masculinity in the Arabic Language

Abstract

The phenomenon of femininity and masculinity forms is one of the most important linguistic phenomena in the Arabic language. It is a powerful and authentic phenomenon, since it separates the masculine and feminine forms. The Arabic does not tolerate neglecting this phenomenon. Maintaining this phenomenon means not mixing the sexes. Thus, ensuring linguistic communication and its integrity between the speaker and the recipient without suspicion or confusion. Although the beginning of this separation is not specified, it is present since the presence of language, and it had gone through stages in which it developed and took shape as needed to distinguish between masculine and feminine forms without confusion. Taking into account the size of the Arabic dictionary so that it is not long or difficult for the user of the language and still achieves the law of linguistic economics at the same time. We also see that although the Arabic language refers us to a masculine and feminine forms figurative in its division of things, yet it is unable to justify the reason for that, it relies on reasoning and interpretation with what is called the law of enduring on the meaning.

Keywords: Linguistics, Arabic language, , femininity, masculinity, feminine sign.

* Makale Etik Kurul izni gerektirecek herhangi bir unsur içermediğine, yazar/lar arasında çıkar çatışması olmadığına ve makalenin hazırlanmasında herhangi bir kurumdan maddi destek almadığına dair yazarın yazılı beyanı bulunmaktadır.

** Dr. Öğr. Görevlisi, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Beleşatı Anabilim Dalı, e-Mail: hguven@pau.edu.tr Orcid No: 0000-0003-3163-9926

Structured Abstract: The first question that comes to the Arabic language learner is- especially if his native Language does not pay attention to the femininity and masculinity of words- what is the reason for the femininity and masculinity of things in the Arabic Language. At the same time, this will be the first question that faces the Arabic language teachers with the learners- for whose Arabic Language is not their mother language- when they explain a masculine and feminine for their students, and they have to clarify this phenomenon. This question is ancient and has occupied specialists in Arabic language sciences in particular and Linguistics researchers in general before it occupies the learners and teachers. Therefore, many old and new studies were done to determine the Arabic Language's frame in its femininity and masculinity of things. This study aims to investigate the phenomenon of masculinity and femininity from several aspects. It starts with an introduction in which the fundamental studies on this phenomenon were mentioned according to the historical sequence, followed by main headings that sought to answer the questions of the article.

The Methodology of the Study:

The article began with an introduction that talks about the language speaker's perception of the difference between the sexes in nature, whether human, animal or plant. This perception was reflected in languages in different proportions. Some Languages differentiate between masculine and feminine pronouns only, some languages differentiate between pronouns and verbs, some of them did not differentiate in pronouns and verbs but it differs in some nouns, while the Arabic Language differentiated between them in pronouns, verbs, and nouns in a precise and detailed manner, the issue of masculine and feminization took a large part in linguistic studies in the Arabic Language. Therefore, the primary studies that dealt with the phenomenon were mentioned. Then, this article discussed the emergence of the phenomenon and how the language speaker deals with the issue of the separation of genders and the separation of terms. The terms male and female are not always synonymous with masculine and feminine, where the meaning of each term was clarified, and accordingly clarification of how the Language divides the existents between masculine, feminine, and neuter and how to differentiate them by words or signs, besides the relationship of logic to determine sex and how it is related to the integrity of linguistic communication between the language users.

Results and Recommendations of the Study:

This study concluded that the speaker had realized the difference between masculine and feminine in himself and the creatures; therefore, he decided to put a word for each of them to distinguish them from each other. But, moreover, the speaker was not satisfied with determining the creatures, so he indicated the existents as masculine and feminine. But there was no agreement or unanimity among the Language speakers on the reason for this discrimination, where the reasons differed between religious beliefs and analogy in the job or other.

This differentiation method produced a large number of words, which made the language user search to find another way to distinguish between masculine and feminine, taking into account linguistic economy, so he used signs such as the tied Ta' and the Alif Al-muqasura. The phenomenon of feminine and masculine depends first on the distinction between male and female on the one hand and between the term masculine and feminine and their divisions on the other.

The most important thing is when trying to accept the phenomenon of the feminine and masculine is that it did not depend on reason and logic in its existence, but rather emerged from the need of a speaker, user, learner, and teacher of Language to differentiate between the sexes in a speech to achieve the goal of Language in terms of communication with others and self-expression without confusion, that leads to haze meaning or misunderstanding negatively affects social-communicative relationships.

The study recommends to those working in the field of teaching Arabic to Arabs in general and to non-native speakers in particular, to clarify the phenomenon of

masculine and feminine for learners and how to distinguish between terms and the use of feminine signs in verbs and nouns, for them to achieve an understanding of the Arabic Language and its accuracy in expression and communication. Thus, they can use Language, terms and communicate with it accurately and adequately.

Keywords: Linguistics, Arabic language, femininity, masculinity, feminine sign.

ملخص:

تُعتبر ظاهرة التأنيث والتذكير من أهم الظواهر اللغوية في اللغة العربية، وهي ظاهرة قوية وأصلية حيث إنها تفصل بين المذكر والمؤنث، ولا تتسامح اللغة في تجاوز أو إهمال هذه الظاهرة، فالحفاظ عليها يعني عدم الخلط بين الجنسين وبذلك تأمين التواصل اللغوي وسلامته بين الناطق والمتلقي دونما شبهة، أو لبس. ورغم عدم تحديد بداية هذا الفصل إلا أنه موجود بوجود اللغة، وقد مرّ بمراحل تطوّرت فيها وتكوّن حسب الحاجة من تمييز بين المذكر والمؤنث دون خلط، مع مراعاة حجم القاموس العربي بحيث لا يطول ولا يصعب على المُستخدم للغة ويحقق قانون الاقتصاد اللغوي في ذات الوقت على صعيد آخر نرى اللغة أيضًا وإن كانت تُحيلنا إلى مذكر ومؤنث مجازي في تقسيمها للأشياء إلا أنها تعجز عن تبرير السبب في ذلك وتعتمد على التعليل والتأويل بما يُسمّى بقانون الحمل على المعنى، في هذه المقالة تم تناول مفاهيم المذكر والمؤنث وسبب هذا التفريق وكيفية، أسباب وجوده وتطبيقاته على لسان أصحاب اللغة. الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، علم اللغة، المذكر، المؤنث، علامة التأنيث.

مقدمة

أول سؤال يتبادر إلى ذهن متعلم اللغة العربية - وخاصة إذا كانت لغته الأم لا تولي اهتماما بالتذكير والتأنيث - هو سبب تذكير وتأنيث اللغة العربية للأشياء، وفي الوقت نفسه هذا السؤال ذاته يكون السؤال الأول الذي يواجهه معلّم اللغة العربية للناطقين بغيرها حين يشرح بشرح المذكر والمؤنث لطلابه فيجد نفسه مضطرا لتوضيح ظاهرة التذكير والتأنيث، وفي الحقيقة إن هذا السؤال قديم جدا قد شغل المتخصصين في علوم اللغة العربية بشكل خاص والباحثين في علوم اللغات بشكل عام قبل أن يشغل المُتعلّمين والمعلمين، وللإجابة عليه قامت دراسات عديدة قديمة وحديثة، وقد جاءت هذه المقالة على هدى تلك الدراسات ولكنها حاولت تحديد الإطار الذي تعتمده اللغة في تذكيرها وتأنيثها للأشياء، والبحث في ظاهرة التذكير والتأنيث من عدة جوانب بتدرّج منطقي، يستطيع القارئ في نهاية قراءته أن يصل إلى صورة متكاملة ومتربطة عن الظاهرة ويُكوّن تصوّرا واضحا عن إجابات الأسئلة الآتية والتي هي مدار البحث :

- 1- ما أصل ظاهرة التذكير والتأنيث؟
- 2- ما هو الفرق بين الذكر والمذكر وما الفرق بين الأنثى والمؤنث؟
- 3- ما هو تعريف المذكر والمؤنث وما هي أقسام كل من المذكر والمؤنث؟
- 4- كيف تُعين اللغة المذكر والمؤنث في الموجودات؟
- 5- ما علاقة العقل والمنطق بتحديد الجنس؟
- 6- ما علاقة الخلط في الجنس والتواصل اللغوي؟
- 7- أيهما أصل وأيهما فرع؟
- 8- متى يتم تغليب المذكر على المؤنث أو تغليب المؤنث على المذكر؟
- 9- ما هي علامات التأنيث؟
- 10- ماهي المؤنثات السماعية؟
- 11- كيفية تأنيث الفعل؟

وبما أنّ موضوع التذكير والتأنيث قد أخذ حيزا كبيرا من الدراسات اللغوية في اللغة العربية نرى من الجدير ذكر بعض الدراسات الأساسية التي تناولت الظاهرة حسب التسلسل التاريخي وهي:

- 1- كتاب المذكر والمؤنث لأبي زكريا بن زياد الفراء (144 | 761 – 207 | 822) .
- 2- كتاب المذكر والمؤنث لأبي سعيد عبد الملك بن قريب الأصمعي (122 | 741 – 216 | 831) .
- 3- كتاب المذكر والمؤنث لأبي عبيد القاسم بن سلام (157 | 774 – 224 | 838) .
- 4 - كتاب المذكر والمؤنث لأبي يوسف يعقوب بن إسحاق السكيت (186 | 802 – 244 | 858) .
- 5 - كتاب المذكر والمؤنث لأبي حاتم سهل بن محمد السجستاني (... | 255 - 869 م) .
- 6- كتاب المذكر والمؤنث لأبي جعفر أحمد بن عبيد الكوفي المعروف بأبي عصيدة (...|273|886).
- 7- كتاب المذكر والمؤنث لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد (210 | 826 - 285 | 898) .
- 8- كتاب مختصر المذكر والمؤنث لأبي طالب المفضل بن سلمة بن عاصم (... – نحو 290 | ... – نحو 903) .
- 9- كتاب المذكر والمؤنث لأبي القاسم بن محمد بن بشار الأنباري (... – 304 | 917)
- 10- كتاب المذكر والمؤنث لأبي جعفر أحمد بن محمد بن يزيد بن رستم الطبري (... – بعد 304 | 917) .
- 11- كتاب ما يذكر وما يؤنث من الإنسان واللباس لأبي موسى سليمان بن محمد الحامض (... - 305 | 918) .
- 12 – كتاب الفرق بين المذكر والمؤنث لأبي إسحاق إبراهيم بن السري بن سهل بن الزجاج (241 | 855 - 311 | 923) .
- 13- كتاب المذكر والمؤنث لأبي بكر أحمد بن الحسن بن العباس بن الفرج بن شقير (... – 317 | 929)
- 14- كتاب المذكر والمؤنث لأبي بكر عبد الله بن محمد بن شقير النحوي .
- 15- كتاب المذكر والمؤنث لأبي الحسن محمد بن أحمد بن محمد بن كيسان (... - 320 | 932) .
- 16- كتاب المذكر والمؤنث لأبي بكر بن محمد بن عثمان المعروف بالجعد الشيباني (... - بعد 320 | 932) .
- 17- كتاب المذكر والمؤنث لأبي الطيب محمد بن أحمد بن إسحاق الأعرابي الوشاء (.. – 325 | 937)
- 18- كتاب المذكر والمؤنث لأبي الحسين عبد الله بن محمد بن سفيان الخزار (... – 325 | 937) .
- 19- كتاب المذكر والمؤنث لأبي بكر محمد بن القاسم بن بشار الأنباري (271 | 884 – 325 | 943)
- 20- كتاب المذكر والمؤنث لأبي محمد عبد الله بن جعفر بن محمد بن درستويه (258 | 871 - 354 | 965) .
- 21- كتاب المذكر والمؤنث لأبي بكر محمد بن الحسن بن يعقوب العطار (265 | 878 – 354 | 965) .
- 22- كتاب المذكر والمؤنث لأبي الحسين سعيد بن إبراهيم بن التستري (... – 360 | 970) .
- 23- كتاب المذكر والمؤنث لأبي عبد الله بن الحسين بن أحمد بن خالويه (... - 370 | 980) .
- 24- كتاب المذكر والمؤنث لأبي الحسن علي بن محمد الشمشاطي العدوي (... – 380 | 990) .
- 25- كتاب المذكر والمؤنث لأبي الفتح عثمان بن جني (...- 392 | 1002) .
- 26- كتاب المذكر والمؤنث لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا بن حبيب الرازي (329 | 941 - 941 | 1004) .
- 27- كتاب المذكر والمؤنث لأبي داود سهل بن محمد النحوي مؤدب سيف الدولة الحمداني .
- 28- كتاب المذكر والمؤنث لأبي الجود القاسم بن محمد العجلاني (في عصر ابن جني وطبقته) .

- 29- كتاب البلغة في الفرق بين المذكر والمؤنث لأبي البركات عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنباري (513 | 1119 – 577 | 1181) .
- 30- فتح المنان بشرح ما يذكر ويؤنث من أعضاء الإنسان لأحمد بن محمد السجاعي الشافعي البدرابي- (... - 1197 | 1783) .
- 31- كتاب الامتاع فيما يحتاج تأنيثه إلى سماع للشيخ محمد الخضر حسين (1293 | 1876 - 1377 | 1958) .
- 32- كتاب المبتكر فيما يتعلق بالمؤنث والمذكر لذي الفقار النقوي .
- 33- الرسالة الرشادية فيما يجوز تذكيره وتأنيثه معاً في العربية لمحمد رشاد عبد الظاهر خليفة .
- 34- معجم المؤنثات السماعية العربية والدخيلة للدكتور حامد صادق قنبي .
- 35- التأنيث في اللغة العربية للدكتور إبراهيم إبراهيم بركات .
- 36 معجم المذكر والمؤنث في اللغة للدكتور محمد أحمد قاسم .
- 37- القصيدة الموشحة بالأسماء السماعية لأبي عمرو عثمان بن عمر بن الحاجب (... | ... - 641 | 1244) .
- 38- منظومة في المؤنثات السماعية لبرهان الدين إسحاق بن إبراهيم الفارابي (.... - نحو 350 | نحو 961) .
- 39- منظومة في المذكر والمؤنث لأبي بكر محمد بن الحسن بن عبيد الله الزبيدي الأندلسي الإشبيلي (316 | 928 - 379 | 989) .
- 40- منظومة فيما يذكر ويؤنث من الحيوان للشيخ جمال الدين محمد بن عبد الله بن مالك الطائي (600 | 1203 – 672 | 1274) .
- وأخيراً نقول: إنَّ كثيراً من العلماء وإن لم يخصوا المذكر والمؤنث بكتاب لكنهم خصصوا له أبواباً في مؤلفاتهم، نذكر منهم ابن سيده في معجمه وسيبويه في كتابه والمبرد في مقتضبه .

أما منهج البحث فقد اقتضت طبيعة الموضوع أن تتكوّن المقالة من مقدمة وتمهيد وعدد من العناوين تبحث أسئلة المقال آنفة الذكر وخاتمة؛ بدأت المقالة بعد المقدمة بتمهيد يتحدث عن إدراك ناطق اللغة للفرق بين الجنسين في الطبيعة سواء إنسان، أو حيوان، أو نبات، وأنّ هذا الإدراك انعكس في اللغات بنسب مختلفة، فبعض اللغات فرقت بين المذكر والمؤنث في الضمائر فقط، وبعض اللغات فرقت بينهما في الضمائر والأفعال، وبعضها لم تفرق في الضمائر والأفعال ولكن فرقت في بعض الأسماء، في حين فرقت اللغة العربية بينهما في الضمائر والأفعال والأسماء بشكل دقيق ومفصل، ومن ثم ناقش المقال نشأة الظاهرة، وكيفية معالجة ناطق اللغة لموضوع الفصل بين الجنسين، والفصل بين المصطلحات؛ فمصطلحي الذكر والأنثى ليسا دائماً مرادفين للمذكر والمؤنث، فتمّ توضيح المقصود من كل مصطلح، وبناء عليه توضيح كيفية تقسيم اللغة للموجودات بين مذكر ومؤنث ومحاييد وكيفية التفريق بينهما بالألفاظ أو العلامات، وعلاقة المنطق بتحديد الجنس وكيف يرتبط تحديد الجنس بسلامة التواصل اللغوي بين مستخدمي اللغة.

تمهيد

من المسلمّ به أنّ الإنسان منذ خُلِقَ قد أدرك الفرق بين الذكر والأنثى في نفسه أولاً وفي المحيط من حوله ثانياً ولا بدّ أنّ هذا الإدراك قد انعكس في دقائق حياته وتفصيلها وفي طلبه لحقوقه وتقاسمه الواجبات، فلم يخف عليه بناءً على هذا الإدراك أنّ لكلِّ دوره ووظيفته التي خُلِقَ ليضطلع بها قلباً وقالباً، وكان لوسيلة الاتصال وهي اللغة التي استخدمها للتعبير عن نفسه وحاجاته نصيباً من ذلك، وتختلف اللغات في تقسيم الأسماء فمنها ما ليس فيه مذكر ومؤنث كالفارسية ومنها ما يقسمها إلى مذكر ومؤنث كاللغة الفرنسية ومنها ما يقسمها إلى مذكر ومؤنث ومحاييد كاللغة الألمانية، ومنها ما يقسمها إلى أكثر من ذلك، واختلغت اللغات في طريقة التمييز أيضاً، فنجد بعض اللغات ميّزت بين المذكر والمؤنث في الضمائر فقط ولم تُفرّق في الأفعال والصفات؛ ففي الإنجليزية مثلاً - وهي اللغة الأكثر انتشاراً اليوم - تستخدم الضمير It لغير العاقل (It is a table)، والضمير He للمذكر العاقل وتستخدم الضمير She للمؤنثة العاقلة وتستخدم معها صيغة فعل واحدة فتقول: (He Says هو يقول و She Says

هي تقول) وتخبر عنهما بنفس الصيغة في الجملة الإسمية (He is ateacher هو أستاذ She is ateacher هي أستاذة) وفي الصفات أيضًا (Good boy ولد جيد، Good girle بنت جيدة) وتجد فيها ضميرًا واحدًا للجمع (They هم وهن) وفي أسماء الإشارة لا نجد الفرق فـ (This هذا وهذه) للتعبير عن الجنسين، ونجد كذلك اللغة التركبية لا تذهب بعيدًا- وهي اللغة التي يتحدثها عدد لا يُستهانُ به - فتجدها لا تفرق بين المذكر والمؤنث في معظم استخداماتها فإن نظرت في الضمائر وجدتها مشتركة؛ فالضمير (O هو وهي) للعاقل وغير العاقل والضمير للمفرد المخاطب (Sen أنت وأنت) مشترك للعاقل والعاقل وكذلك في الأفعال (siz gidiyorsunuz أنتم تذهبون وأنتم تذهبن) وفي الصفات (امرأة ماهرة becerikli kadın، ورجل ماهر becerikli erkek) .

أما اللغة العربية فتولي هذا الباب اهتمامًا كبيرًا ولعلها أكثر اللغات - عامة والسامية خاصة - حرصًا على التفريق بين المذكر والمؤنث، فقد انسجمت مع قانون الكون فكما خلق الله آدم ثم حواء فهو أصل وهي فرع فلا عجب أن يعبر النحاة التذكير أصلًا والتأنيث فرعًا؛ وإن يدلُّ هذا إلا على أصالة اللغة وذوقها الرفيع وتكاملها وإحساسها بالوجود وتطورها وتقديمها، وكما احتفل في نظامه - عز وجل - بخلق كل شيء زوجين من الناس والأنعام والنبات ومصادر الحركة والحياة والطاقة اندمجت اللغة بدورها مع دقِّ الحياة واحتفلت هي الأخرى بقضية التذكير والتأنيث وأضفت عليها دقة ورهافة لا نلمسها في لغات أخرى. وقد شغلت هذه الظاهرة القدامى والمحدثين فألفوا الكتب والمجلدات في محاولات للتقنين من جهة وللحفاظ عليها وأمنها من اللبس والخطأ من جهة أخرى، ولا نستثنى من ذلك جهود المحققين والشارحين والمعلقين، فتناولوا التذكير والتأنيث؛ تعريفه وتقسيمه وما كان منه قياسيًا وما كان غير قياسي واستثناءاته والشائع والغريب والمستخدم وغير المستخدم، وحصروا السماعي منه وبينوا أدوات التأنيث واستعمالاتها وفضلوا في هذه الظاهرة نحوياً و صرفياً و صوتياً ودلاليًا، ولم يألوا جهدًا في توضيح وتبسيط موضوع التذكير والتأنيث ومحاولة تأصيله وبيان أهميته، وعلاقته بتحقيق الهدف من اللغة؛ حتى يتواصل أفرادها ومتحدثوها دون وقوع فجوة تؤدي إلى إعاقة الفهم وقطع سير الحوار، الذي يؤثر على التألف والتعارف وتبادل المنافع بين الأفراد والشعوب .

أصل الظاهرة

تُعتبر دراسة التذكير والتأنيث من صُلب الدراسات اللغوية إذ تتوقف عليها أشياء كثيرة في تركيب الجملة العربية . وفي البحث عن أصل المؤنث والمذكر نجد أن الإنسان قد أمعن النظر في خلقه وخلق ما حوله من كائنات وموجودات حية فأدرك التمايز والفصل من حيث الجنس وكان لا بد أن يكون لهذا أثر في لغته كما قال الأنباري: " لفت الجنس نظر الإنسان الأول، حين عرف الفرق بين الذكر والأنثى في الإنسان والحيوان وانعكس أثر ذلك بالطبع على لغته " .¹

فما كان من ناطق بعض اللغات - كالسامية التي تنحدر منها العربية - إلا أن وَضَعَ لفظًا للمذكر وآخر للمؤنث لإظهار هذا التمايز، فقال العربي عن أنثى الحصان فرس وأنثى الحمار أتان ومقابل الرجل في الإنسان امرأة،² وبمخالفة المؤنث للمذكر صار معروفًا ولا يحتاج علامة تُمَيِّزُه،³ ولكن بذلك تطول قائمة الألفاظ ويتضخم القاموس العربي لا سيما أن الجمادات والنباتات أيضًا اندرجت تحت هذين القسمين، وبذلك توزعت كل الموجودات في الكون إلى مذكر ومؤنث في اللسان العربي، مما دعا المستشرق (رايت) يقول: " اعتبر خيال الساميين النشيط كل الأشياء حتى تلك التي لاحياة فيها ذات حياة و شخصية"⁴ فأنتت العرب الشمس والأرض وذكروا القمر والتراب، ولكنهم فطنوا إلى أن هذا أيضًا سيؤدي إلى أن تكثر عليهم الألفاظ ويتسع الأمر؛ فجاءوا بالتاء التي تُبدلُ هاءً في الوقف وهي تدخل على كل نعت يجري على فعله لا يؤنث إلا بها فيقال لمؤنث عامل ومؤنس، عاملة ومؤنسة، أما التي من غير الفعل فكما ذكرنا أنفًا أنها مُبَيِّنَةٌ باللفظ ولا تحتاج لعلامة .⁵

ولكن العرب تجاوزوا هذا أيضًا وجمعوا بين اللفظ والعلامة للتوكيد والبيان فقالوا: كبش ونعجة وجمل وناقعة، وقد أثبت السيوطي (911) ذلك كله في الأشباه والنظائر حيث يقول: " وقال الشيخ بهاء الدين في التعليقة على المعرب: كان الأصل أن يُوضع لكل مؤنثٍ لفظٌ غير لفظِ المذكر، كما قالوا غير وأتان، وجدي وعناق، وحمل

1 أبو البركات بن الأنباري، كتاب البلغة في الفرق بين المذكر والمؤنث، تحقيق: رمضان عبد التواب، دار الكتب مصر، 1970م، ص37.
2 المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد، المذكر والمؤنث، تحقيق: رمضان عبد التواب وصلاح الدين الهادي، دار الكتب مصر، 1970، ص 84
3 المبرد، المذكر والمؤنث، ص 84.
4 أبو البركات، البلغة، ص 38 .
5 أبو البركات، البلغة، ص 37 .

ورَجُل، وِحْصان وِجْجُر، إلى غير ذلك ، لكنهم خافوا أن يكثر عليهم الألفاظ ويطول عليهم الأمر فاختصروا ذلك بأن أتوا بعلامة فرَّقوا بها بين المذكر والمؤنث، تارة في الصفة كضارب وضاربة وتارة في الاسم كامرئ وامرأة ومرء ومرأة في الحقيقي ثم إنهم تجاوزوا ذلك إلى أن جمعوا بين اللفظ والعلامة للتوكيد، وحرصًا على البيان فقالوا كبش ونعجة وجمل وناقاة وبلد ومدينة" ⁶.

وخلص القول: إنَّ الساميين ولاسيما العرب قد فرَّقوا بين المذكر والمؤنث في الأحياء والجمادات، وقد أدى هذا التفريق إلى تضخم عدد المفردات المستخدمة في اللغة؛ فلجأوا إلى اختزالها باستخدام علامات التأنيث.

الذكر والأنثى

تَرَجُّعُ القسمة الثنائية اللغوية المذكر والمؤنث إلى انقسام الجنس حيويًا طبيعيًا إلى ذكر وأنثى، وهي قسمة عرفها الإنسان وأشارت إليها الأديان: قال تعالى: {وَأَنَّهُ خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى} ⁷.

ولفهم قضية التذكير والتأنيث في اللغة العربية لا بُدَّ من أمْن اللبس في المصطلحات وعدم الخلط بين الذكر والمذكر وبين الأنثى والمؤنث والانتباه إلى أنَّ الذكر أو الأنثى وصفٌ للذات الأدمية أو الحيوانية، أما المذكر أو المؤنث فهو وصف للفظ اللغوي الذي يشمل الإنسان والحيوان وغيرهما، وبناء عليه قد يطلق اسم المذكر على الذكر والأنثى وقد يطلق اسم المؤنث كذلك على الذكر والأنثى، يوضح هذا المعنى قول سيبويه (180): " وتقول ثلاثة أشخص وإن عنيت نساء لأنَّ الشخصَ اسمٌ ذكَّر . ومثل ذلك ثلاث أعين وإن كانوا رجالاً ؛ لأنَّ العين مؤنثة " ⁸ وذكر هنا يعني مذكر. ولا بُدَّ لمستخدم اللغة أخذ هذا المعنى بعين الاعتبار والدقة إذ إنَّ إطلاق لفظ التذكير والتأنيث في الحيوان يختلف عنه في الإنسان؛ فرغم اختلاف الذكر عن الأنثى قد لا يُميز بينهما لغةً وربما يتشابهان عن بُعد ويميز بينهما لغةً كالجمال والناقاة، يُقدِّر هذا الفرق مستخدم اللغة؛ ويفضِّله لنا الجاحظ (255) بقوله: " وللعصفور فضيلة أخرى . وذلك من فضل الجنس أن تتميز ذكوره في العين، كالرجل والمرأة، والديك والدجاجة، والفُحال ⁹ المُطعمَة ¹⁰ والتيس والصفية ¹¹ والطاووس، والتُّدرج، ¹² والدُّراج وإناثها. وليس ذلك كالجحر ¹³ والفرس والرمكة ¹⁴ والبرذون ¹⁵ والناقاة والجمال والعيبر والأتان والأسد واللبوة ¹⁶ فإنَّ هذه الأجناس تُقبِلُ نحوك فلا ينفصل في العين الأنثى من الذكر، حتى تتفقد موضع القُنب ¹⁷ والأطباء ¹⁸ وموضع الضرع والثيل ¹⁹ وموضع نُقر الكلبة من القضيب، لأنَّ للعصفور لحية سوداء، وليس اللحية إلا للرجل والجمال والتيس والديك وأشباه ذلك فهذه أيضاً فضيلة للعصفور " ²⁰.

تعريف المذكر والمؤنث وأقسامهما

بناء على ما سبق من اختلاف بين الذكر والمذكر وبين الأنثى والمؤنث يكون منهما ما هو حقيقي أي ما كان فيه اتفاق بين المذكر والذكر الفرد وما كان فيه اتفاق بين المؤنث والأنثى من الإنسان والحيوان، ومتى انفكت هذه

6 السيوطي، جلال الدين، الأشباه والنظائر في النحو، دار الكتب العامة، بيروت 1 \ 38.

7 النجم 53 | 45

8 سيبويه، أبو بشر عثمان بن عمرو بن قنبر، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة 3 \ 562-561 .

9 الفحال : ذكر النخل خاصة

10 المطعمه: التي ادركت أن تثمر .

11 الصفية: انثى الماعز .

12 التدرج والدراج: طائر مليح أرقط مغرد.

13 الحجر: الأنثى من الخيل .

14 الرمكة: أنثى البرذون .

15 البرذون: خيل من غير نتاج العرب .

16 لعل بين الاسد واللبوة فرقا؛ فالأسد ذو لبدة غزيرة .

17 القنب: وعاء قضيب الفرس وغيره من ذوات الحافر .

18 جمع طُبي أو طبي وهو كالضرع لذوات الحافر والسباع وقد يكون لذات الخف .

19 الثيل: وعاء قضيب البعير .

20 الجاحظ، أبو عثمان بن بحر، الحيوان، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، مكتبة مصطفى الحلبي، مصر 5 \ 209-

العلاقة خرجت الظاهرة إلى دائرة المجاز²¹ فالذكر أو التأنيث في غير الإنسان والحيوان مجازاً، وقد صنف أبو البركات بن الأنباري (577) في البلغة هذه التعريفات والتقسيمات، وبناء على تصنيفه يكون:

المذكر: هو الذي خلا من علامة التأنيث لفظاً وتقديراً.

المؤنث: هو ما كانت فيه علامة التأنيث لفظاً أو تقديراً، ولكل منهما حقيقي ومجازي.

فأما المذكر الحقيقي: فهو ما له فرج الذكر كالجمل من الإنسان وكالجمل من الحيوان، والمذكر غير الحقيقي فهو مذكر معنئ لا مادة، فليس فيه من أعضاء ذكر؛ كاللبن والفكر.

المؤنث الحقيقي: فهو ما له فرج الأنثى كالمراة من الإنسان وكالناقاة من الحيوان، والمؤنث غير الحقيقي فهو مؤنث معنئ لا مادة فليس فيه أعضاء تأنيث كالشمس والنار.

ويقسم الأخير إلى قياسي وغير قياسي: فالأول ما كانت فيه علامة التأنيث لفظاً إما تاء التأنيث كطالبة أو الألف الممدودة كصحراء أو الألف المقصورة كحُبلى.

والثاني ليس فيه علامة تأنيث وإن كانت مقدرة كالأرض مثاله قوله -عَرَّ وجلّ-: {والأرض وما طحاها}²² أو كالشمس في قوله تعالى: {والشمس تجري لمستقر لها}²³ ويُستدلُّ على هذا التأنيث المجازي من قوله تعالى: {وجُمعَ الشمس والقمر}²⁴، فإلَّا تأنيث الشمس غير حقيقي جاز تذكر فعلها. أو كالنار وتثبته الآية الكريمة: {والنار ذات الوقود}²⁵ وأسماء النار مؤنثة كذلك.

أو كالريح فهي وأسمائها مؤنثة ونقرأ ذلك في إخباره -جلّ وعلا- عن سليمان قائلاً: {ولسليمان الريح عاصفة تجري بأمره}²⁶، وكالعصا على لسان موسى عليه السلام: {قال هي عصاي أتوكأ عليها}²⁷ - يقال أن أولاً لحن سُمع هو تأنيث عصا بالتاء المربوطة، بقول هذه عصاتي - .

تعيين التأنيث والتذكير في الموجودات

في اللغة العربية تكون الأسماء إما في خانة المذكر، أو في خانة المؤنث ولا يُشَدُّ عن هذ التقسيم، وإن وُجِدَتْ أسماء تعتبر قسماً لثاء ليست مذكورة أو مؤنثة فهي القسم المحايد، فإنه يجوز فيها التذكير والتأنيث على حد سواء، يردُّ هذا التقسيم التقليدي عند ابن رشد (595) في قوله: "والتذكير والتأنيث في المعاني إنما يوجد في الحيوان ثم قد يُتَجَوَّزُ في ذلك في بعض الألسنة فيعبر عن بعض الموجودات بالألفاظ التي أشكالها أشكال مؤنثة وعن بعضها بالتي أشكالها أشكال مذكورة..."²⁸.

في حين نجد تقسيماً ثالثاً قال به إميل يعقوب: "واللغات السامية ولغتنا منها تنقسم الكلمات فيها بالنسبة إلى الجنس إلى قسمين مذكر ومؤنث، والأصح تقسيمها في لغتنا إلى ثلاثة أقسام: مُدَكَّرٌ ومُؤنَّثٌ وما يُدَكَّرُ ويؤنَّثُ".²⁹

إذن، فالمذكر والمؤنث الحقيقيان لا يطرحان مشكلاً فهما يُعرفان بالمعانية كما ذكر ابن التستري³⁰ (361) فعضو التذكير أو التأنيث يميز كلاً منهما، أما ما لا عضو فيه من الأسماء فقد حثَّ القدماء وشحذَ هممهم للعناية بهذا الباب

21 المجاز ذكر الكلمة وأنت لاتريد معناها ولكن تريد ماهو ردف أو شبيه فهو كل لفظ نقل عن موضعه انظر: الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الاعجاز في علم المعاني، تحقيق: محمد رشيد رضا، دار الكتب، لبنان 1988، ص 53.

22 الشمس 91/6.

23 يس 38/36.

24 القيامة 9/75.

25 البروج 5/85.

26 الأنبياء 81/21.

27 طه 18/20.

28 ابن رشد، أبو الوليد، تلخيص الخطابة، تحقيق: محمد سليم سالم، القاهرة، 1967، 5/569.

29 إميل بديع يعقوب، المعجم المفصل في المذكر والمؤنث، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، 1994م، ص 8.

30 ابن التستري الكاتب، المذكر والمؤنث، تحقيق: أحمد عبد المجيد هريدي مكتبة الخانجي، القاهرة، دارالرفاعي، الرياض، 1983، ص 26.

وأفراد المؤلفات والمعاجم والقصائد³¹ له، إذ اختلفت القبائل واللهجات والأقوام فيه ولكلٍ تعليله لما أنثَ ولما ذكّر، أما العلماء فاحتكموا في تعليلاتهم إلى ما يُسمّى بقانون الحمل على المعنى، فقد ذكر الثعالبي (430) في كتابه فقه اللغة وقد أقرّ فيه فصلاً لهذا القانون فقال: "ومن سنن العرب ترك حكم ظاهر اللفظ وحمله على معناه كما يقولون: ثلاثة أنفُس والنفس مؤنثة، وإنما حمّله على معنى الشخص"³².

ومن أمثلة الحمل على المعنى قوله تعالى: {فأحيينا به بلدةً ميتةً}³³ ولم يقل ميتةً إذ حمّله على المكان، أي مكاناً ميتاً. وقوله تعالى: {فمن جاءه موعظة من ربه}³⁴ حيث ذكّر الفعلَ مع موعظة حملاً على أن المعنى وعظ فكلاهما واحد.

وابن جني (392) لم يُغفل في خصائصه الحديث عن الحمل على المعنى في تأويل ما يستوي فيه التذكير والتأنيث، واستخدام هذا القانون في التنزيل الحكيم فيضرب مثلاً قوله -عزّوجلّ-: {فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي}³⁵ حيث استخدم اسم الإشارة للمذكر مع الشمس وهي المؤنثة سماعياً على اعتبار المعنى هذا الشخص أو المرئي، ويضرب مثلاً من الشعر قول القائل:

فلا مُرْتَنَةٌ وَدَقَّتْ وَدَقَّهَا ولا أَرْضٌ أَبْقَلَ إِبْقَالَهَا.

فقد حُمِلَ المعنى على أن الأرض يعني المكان أو الموضوع فُذكّر فعلها وهي المؤنثة سماعياً، يقول ابن جني تحت عنوان الحمل على المعنى: "اعلم أن هذا الشرح (النوع) غور من العربية بعيد ومذهب نازح فسيح، قد ورد به القرآن وفصيح الكلام منثورًا ومنظومًا..."³⁶.

علاقة العقل والمنطق بتحديد الجنس

بغض النظر عن المؤنث والمذكر الحقيقيين، فإنّ الاصطلاح هو الذي تحتكم إليه ظاهرة التأنيث والتذكير المجازي إذ إن هذا التقسيم لا يمتُّ إلى العقل أو المنطق أو الواقع بأي صلة؛ من أدلة ذلك معاملة اللغة المفرد المذكر معاملة المذكر، في حين تعامله معاملة المؤنث في حالة الجمع فيقال: هذا كتاب، وهذه كتب، وكلمة رجل تُجمع على رجالات، وهذا الجمع بدوره يشبه في شكله جمع المؤنث، وهذا أيضاً من قبيل الاصطلاح (التواطؤ)، ويُؤكد محمد السعمران هذه الفكرة فيقول: "إن الجنس يجري على منطلق خاص؛ بمعنى أن الجنس اللغوي، لا يطابق الجنس في الواقع الطبيعي، فالاصطلاح وحده هو الذي (ذكّر) الهواء و(أنث) الأرض والسماء في العربية"³⁷.

ومما يزيد الطين بلةً ويُثبت انقطاع الصلة بين المنطق وواقع التقسيم أن تحمل بعض الأسماء المذكورة علامات المؤنث فنجدها في طلحة، حمزة، أدينة، أمية، ثعلبة، حارثة، حذيفة، حلزة، عبدة، عروة، عنتر، معاوية، نابغة، ومستشفى... وفي بعض الصفات المختومة بالعلامة التي تطلق على المذكر مثل: نومة، وداهية، وفحاشة، وعلامة، أضف إلى ذلك بعض الصفات التي تطلق على المؤنث دون علامة تأنيث مثل: حائض، حامل، طالق وطامث، وإذا بُررت هذه الصفات على أنها أحوال خاصة للمؤنث وهذا صحيح إلا أن هذا لا ينفي إطلاق ألفاظ مذكّرة على مؤنثات حقيقيات، وثمة صفات لا تفرق العربية فيها بين المذكر والمؤنث وهي كل صفة جاءت على وزن فاعول بمعنى فاعل أو على فعيل بمعنى مفعول مثل: (عجوز، غفور، ذمول، طموح، قتيل، جريح...).

وهذا يجعل الجنس اللغوي والجنس الواقعي على طرفي نقيض، ويُفقد الصلة بين الكلمة لغوياً وما تدل عليه فعلاً، يُعَبَّرُ بديع يعقوب عن ذلك قائلاً: "ومما يزيد الأمر تعقيداً أن علامات المؤنث الثلاث وهي الألف المقصورة والألف الممدودة والتاء المربوطة أوهاء التأنيث، قد نجدها في المذكر"³⁸.

31 انظر قصيدة ابن الحاجب في المؤنثات السماعية في النقي، أبو الحسن السيد ذو الفقار، المعجم المبتكر في ما يتعلق بالمؤنث والمذكر، مؤسسة الانتشار العربي، ومنها قوله: أما التي لا بد من تأنيثها ستون منها: العين والأذنان. الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن اسماعيل، فقه اللغة وأسرار العربية، تحقيق: ياسين الأيوبي، المكتبة العصرية، بيروت، 2000، ص 367/25.

32 ق 11/50.

33 البقرة 2/275.

34 الأنعام 6/78.

35 ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية 411\2.

36 محمود السعمران، علم اللغة، مقدمة للقارىء العربي، دار النهضة العربية، بيروت، ص 234.

37 بديع إميل يعقوب، المعجم المفصل، 1994 ص 9.

وفي عناء البحث عن الرابط بين التذكير والتأنيث وبين الواقع فَيُظَنُّ أَنَّ تصورات الإنسان الأول عن العالم واعتقاداته الدينية والغيبية هي التي كانت وراء ذلك ثم عَجَزَ مستخدم اللغة عن تفسير ذلك، يقول فندريس: "أغلب الظن أنَّ هذا التصنيف يقوم على التصور الذي كان في ذهن أسلافنا الغابرين عن العلم وقد ساعدت عليه بواعث غيبية ودينية وقد احتفظ بهذا التقليد حتى بعد أن عجزتم يستعملونه عن فهم علته"³⁹، ومثال ذلك تأنيث اللغويين للشمس وتذكيرهم للقمر في حين يذكر المنجمون الشمس ويؤنثون القمر ويحاول ابن مسكويه تفسير الأمر فيقول: "...ولكن الشمس فإني أظن السبب في تأنيث العرب إياها أنهم كانوا يعتقدون في الكواكب الشريفة أنها بنات الله - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً - وكل ما كان منها أشرف عندهم عبده. وقد سموا الشمس خاصة باسم الآلهة، فإن اللادة اسم من أسمائها فيجوز أن يكونوا أنثوا لهذا الاسم ولاعتقادهم أنها بنت من البنات، بل هي أعظمهن عندهم"⁴⁰ على الطرف الآخر ترى أن نَفَسَ المُسَوِّغِ للتأنيث عند قوم هو مسوِّغُ التذكير عند آخرين فالشمس التي يؤنثها اللغويون عند بني تميم مذكرة ولذات السبب فقد ارتبط عندهم التذكير بالتعظيم، وبالجمع أيضاً فالجنس المميز واحده بهاء التأنيث إذا طرحت هاؤه ذُكِرَ وتراه عند أهل الحجاز مؤنثاً فتميم تقول: هذا تمر والحجازيون يقولون هذه تمر، ويستنتج هذا المطلبي بقوله: "الجنس المميز واحده بهاء التأنيث يذكر في لغة تميم ويؤنث في لغة الحجاز وليس من الصعب علينا أن نستنتج أن كلمات من نحو (نحل ونمل وقمل) وما إلى ذلك مما واحده بالهاء وجمعه يطرحتها يكون مذكراً في لهجة تميم ومؤنثاً في لهجة أهل الحجاز"⁴¹.

فلا نلمس رابطاً منطقياً بين الاسم ومدلوله الجنسي كما نرى، لذا فقد يحدث نتيجةً فُقدان الصلة العقلية هذا وبين مدلول الاسم الجنسي (اهتراؤاً المدلول) في ذهن مستخدم اللغة فيظن بعض الكلمات مؤنثة إما لقياسها على كلمة مستعارة من لغات أخرى، وإما لحملها أداة تأنيث فتؤنث رغم أنها مذكرة مثل كلمة مستشفى، أو عدم حملها لأداة تأنيث فتُذكر رغم أنها مؤنثة كما وردت كلمة السُّلم في قوله تعالى: {وإن جنحوا للسُّلم فاجنح لها}⁴².

حتى أن من العجيب في اللغة أن عضو التذكير له أسماء مؤنثة وعضو التأنيث الذي هو سبب التأنيث له أسماء مذكرة، يعرض مسكويه (1030) لهذه المسألة قائلاً: "أما النحويون فلا يعللون هذه الأمور ويذكرون أن الشيء المذكور بالحقيقة ربما أنثته العرب، والمؤنث بالحقيقة ربما ذكَّرتُه العرب، فمن ذلك أن الآلة من المرأة بعينها، التي هي سبب تأنيث كل مؤنث، هي مذكرة عند العرب، وأما آلة الرجل فلها أسماء مؤنثة..."⁴³، وبناء على هذا اضطربت الظاهرة فما كان مؤنثاً عند قوم هو مذكور عند غيرهم "أهل الحجاز يقولون: هي النخل، وهي البسر، والتمر والشعير. فأهل الحجاز يؤنثونه، وربما ذكروا والأغلب عليهم التأنيث. وأهل نجد يذكرون ذلك وربما أنثوا والأغلب عليهم التذكير"⁴⁴، إذاً فلا نعجب إن اتخذت كلمة النخل أوضاعاً مختلفة في القرآن فجاءت بالتأنيث على لغة أهل الحجاز قال تعالى: {كأنهم أعجاز نخل خاوية}⁴⁵، وكذلك النخل ذات الأكام⁴⁶، في حين جاء بالتذكير على لغة تميم في قوله تعالى: {كأنهم أعجاز نخل منقعر}⁴⁷، ومثل ذلك كثير من الألفاظ المذكرة عند التميميين مؤنثة عند الحجازيين، مثل: "السماء، والذهب والبر، والسوق، والطريق، والسرط، والسبيل، والسلاح"⁴⁸.

وقال الفراء (822) أَيْبًا: "والصاع يؤنثه أهل الحجاز ويجمعون ثلاثها إلى عشرها أصع وأصوع والكثيرة صيبعان. وأسد وأهل نجد يذكرونه ويجمعونه أصوعاً وربما أنثه بعض بني أسد"⁴⁹، نلاحظ من قول الفراء عدا عن اختلاف القبائل في التذكير والتأنيث نلاحظ اختلاف القبيلة الواحدة، يعني استخدام النقيضين في قبيلة واحدة.

نستطيع أن نقول: إنَّ اللغة العربية كأبي ظاهرة عامة للحياة خاضعة لسنن عامة أو خاصة ولها ضوابط وقوانين تنتظم في سلكها مفرداتها وتراكيبها، وكما أنَّ الحياة قد تظهر بعيدة عن المنطق العقلي الإنساني، فاللغة كذلك قد تبتعد أحياناً عن منطق الإنسان العقلي، وتشكل لنفسها منطقها الخاص؛ إذ لا قول ولا رأي يجزم هذه الظاهرة

39 فندريس، اللغة، تعريب: عبد الرحمن الدواخلي ومحمد القصاص، مكتبة الأنجلو، مصر، 13 ص 3.

40 ابن التستري، المذكر والمؤنث، ص 17 - 18 .

41 غالب فاضل المطلبي، لهجة تميم وأثرها في العربية الموحدة، العراق وزارة الثقافة والفنون، ص 279 - 280 .

42 الأنفال 61/8

43 ابن التستري، المذكر والمؤنث، ص 17.

44 الفراء، أبو زكريا زياد يحيى بن زياد، المذكر والمؤنث، تحقيق: رمضان عبد التواب، دار التراث القاهرة، ص 9 - 91.

45 الحاقة 69 | 7.

46 الرحمن 55 | 11 .

47 القمر 54 | 20

48 المطلبي، ص 279 .

49 الفراء، ص 86.

ويخرجها إلى النور، يُعبر عن هذا برجشتراسر فيقول: "التأنيث والتذكير من أغمض أبواب النحو، ومسائلهما عديدة مشكلة، ولم يُوفَّق المستشرقون إلى حلها حلًا جازمًا مع صرف الجهد في ذلك .." ⁵⁰.

وزيدة الأمر تُستخلص في أن دراسة دارس اللغة لظاهرة المؤنث والمذكر لم تكن بحثًا عن المنطق؛ إذ لا منطوق كما رأينا، وإنما بواعثها تنحصر في تقنينها في قواعد وقوانين لكي تُسهَّل على المتعلمين والمعلمين دراستها من جانب ومن جانب آخر لتؤمِّن صحة التواصل بين المتحدث والمتلقي، وهذا الأخير ما ستتناوله السطور القادمة.

الخلط في الجنس والتواصل اللغوي

إنَّ معرفة باب التذكير والتأنيث على قدر كبير من الأهمية لتحقيق استمرار التواصل بين أفراد الجماعة اللغوية والاختلاف في النوع الإنساني وُجِدَ بوجود الإنسان فالمذكر أو المؤنث بالخلقة هو كذلك في الحقيقة والواقع وما دُكِّر أو بالاصطلاح فهو مذكراً مؤنث جواراً و توسعاً فهو لا يملك العضو الدالّ على أحدهما، ومع الزمن تطور العقل الإنساني وفصل الموجودات إلى جانب المخلوقات إما إلى حظيرة المؤنث أو إلى حظيرة المذكر وإما إلى الأعراف بينهما فيجوز فيه التذكير والتأنيث لأسباب شتى كما بسطنا البحث آنفاً ثم أحاط هذا الإنجاز بهالة من القداسة ترسّخت عند مُستعمِل اللغة ومُتعلِّمها وصار من غير الممكن تجاوزها أو غضُّ البصر عنها وإلا حدث ما لا تحمد عقباه، وقد أدرك المستشرق (فندريس) هذه القضية فأكدّها بقوله: "ليس هناك من غلطة تصدم السامع من فم أحد الأجانب أكثر من الخلط في الجنس فإذا تجاوز تكررهما تعذر فهم الكلام" ⁵¹.

إنَّ الوظيفة الأساسية للغة هي تأمين التواصل وإبصال الأفكار والمعلومات بين السامع والمتلقي دون لبس أو خلط، وهذه الغاية يتعذر تحقيقها إن وقع ذلك الخلط في الجنس أو في تحديد النوع، وخاصة إذا تكرر، فإنَّ حبل التواصل قد يُقطع ويتعذر الفهم ولا تؤدي الكلمات رسالة المتحدث وبالتالي لا تُوصل الرسالة مبتغاهما إلى ذهن السامع ...

وعلى صعيد آخر يرى علماء اللغة أنَّ الجهل بباب المذكر والمؤنث هو أمانة على نقصان معرفة النحو والإعراب فكما يُعدُّ الإخلال ببنية اللغة وقواعدها بالخلط بين ما يجب رفعه وبين ما يجب نصبه أو بين ما يجب جُزه، يُعدُّ هدمًا لنظام اللغة وفقدانًا للتواصل وعبئًا مشيئًا موقوفًا يجب الخلاص منه، كذلك الحال مع الجنس فالخلط بين المذكر والمؤنث عيبٌ وعبثٌ بالمقدس، وسببٌ للغموض وحفرهوة بين السامع والمتلقي، وقد أنكر العلماء هذا العيب إنكارًا بيّنًا فقال أبو بكر الأنباري (328) "...إنَّ من تمام معرفة النحو والإعراب معرفة المذكر والمؤنث لأنَّ من ذكَّر مؤنثًا أو أنث مذكَّرًا كان العيب لازمًا له كزومه من نصب مرفوعًا أو خفض منصوبًا أو نصب مخفوضًا" ⁵².

وبذلك نرى أنَّ معرفة الجنس يجب أن تكون محاطةً بتلك الهالة من القداسة من لدن ناطق اللغة فيعامل المذكر معاملة المذكر ويعامل المؤنث معاملة المؤنث في آنٍ واحد وعليه أن يُلَمَّ بما يستوجب هذا الاستخدام من تغييراتٍ في المفردات والأفعال والتراكيب حتى تؤدي الغاية المنشودة التي وُجِدَت من أجلها، ولا تقف عاجزة أمام المسؤولية الموكلة إليها من عقد صلةٍ سليمةٍ بين المتحدث والسامع وبين الكاتب والقارئ.

جدلية الأصل والفرع

بكل بساطة حواء من آدم، ⁵³ يعني آدم أصل وحواء فرع، هذا ناموس الكون الذي دارت في فلكه اللغة واللغويون ونبدأ بابن جني (392) الذي قال: "وتذكير المؤنث واسع جدًّا، لأنه رُدُّ فرع إلى أصل لكن تأنيث المذكر أذهب في التناكر والإغراب"، إذن؛ فالغالب على الاعتقاد أن المذكر هو الأصل فلا مشكلة في تذكير المؤنث إذ يعود اللفظ إلى أصله، فما اتخذ علامة التأنيث إلا حيلة لغوية حكمتها اختصار الألفاظ وتقليص حجم القاموس ليس إلا وليس لتخيز جنسي فالأصل أنَّ الخطاب عامٌّ، ولكن للتمييز بين المذكر والمؤنث استخدمت العلامة في المؤنث منطلقين من مبدأ الأصالة والفرعية، إذ إنهم يرون أنَّ الفرع تُعَلَّم فربطوا بين فكرتي الأصالة والعلامة فصار اللفظ المؤنث بعلامة واتفقوا على هذه الظاهرة انطلاقًا من هذه العلامات حتى صار الفرق بين المذكر والمؤنث يعتمد على وجود

⁵⁰ برجشتراسر، التطور النحوي للغة العربية أخرجه وعلق عليه: رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ص 1994 - 112.

⁵¹ فندريس، اللغة، ص 127.

⁵² ابن الأنباري، المذكر والمؤنث، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، القاهرة 1981، 2 \ 51.

⁵³ إيمانًا بقول الله تعالى في سورة النساء الآية الأولى: "يا أيُّها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبثَّ منهما رجالًا كثيرًا ونساءً..."

هذه العلامة وعدمها فعرفوا المذكر بأنه ما خلا من العلامات الثلاث والمؤنث ما وجدت فيه إحداهن، والمسألة لا تتعدى كونها سمة لفظية كسمة المثنى والجمع، وقد علل سيبويه إضافة هذه السمة أو العلامة إلى لفظ المؤنث وليس إلى المذكر بقوله: "واعلم أنّ المذكر أخفّ عليهم من المؤنث لأنّ المذكر أوّل وهو أشدّ تمكّنًا، وإنما يخرج التأنيث من التذكير، ألا ترى أنّ (الشيء) يقع على كل ما أخبر عنه من قبل أن يُعلم أذكر هو أو أنثى (و) (الشيء) ذكر، فالتنوين علامة للأمكن عندهم والأخفّ عندهم وتركه علامة لما يستنقلون" ⁵⁴، ويقول أيضًا: "إنما كان المؤنث بهذه المنزلة ولم يكن كالمذكر لأنّ الأشياء كلها أصلها التذكير ثم تختص بعدد، فكل مؤنث شيء، والشيء يُدْكَر، فالتذكير أوّل، وهو أشدّ تمكّنًا كما أنّ النكرة هي أشدّ تمكّنًا من المعرفة لأنّ الأشياء إنما تكون نكرة ثم تُعرّف، فالتذكير قبل، وهو أشدّ تمكّنًا عندهم... والشيء يختص بالتأنيث فيخرج من التذكير، كما يخرج المنكور إلى المعرفة". ⁵⁵ ويزيد المبرد (898) في هذا التأصيل ويذهب لأبعد من ذلك فيقول: "وكل ما لا يعرف أمذكر هو أم مؤنث فحقه أن يكون مذكّرًا؛ لأنّ التأنيث لغير الحيوانات إنما هو تأنيث بعلامة، فإذا لم تكن العلامة فالتذكير الأصل؛ تقول: "قال جبريل وميكايل" كما قال-عز وجل-: {قل من كان عدوًّا لجبريل} ⁵⁶.

ومن الجدير هنا التنبيه إلى أنّ القول بأصالة المذكر وفرعية المؤنث لا تُنقص من قيمة المرأة ولا تُهمشها لسببين وهما أولًا: أنّ هذا التقسيم من اللغة واللغة لا علاقة لها بالمنطق وقد بحثنا هذا الموضوع في موضع آخر من المقالة، وبرأينا تمييز المؤنث بعلامات لا يقلل من شأنه بل بالعكس يخصصه ويميّزه، ألا ترانا في دروسنا وأبحاثنا نبحت في المؤنث وعلاماته وضرورة تطبيق قواعده ليستوي المعنى المطلوب ويسهل التواصل والتعبير الذي يسعى إليه مستخدم اللغة، فنحن نخصص المؤنث ونوليه وقتًا وجهدًا وهذا يدلُّ على أهميته وليس الاستهانة به.

ولم يتكلم اللغويون فقط بهذا بل طرقه الشعراء أيضًا فقال المتنبي:

وما التأنيث لاسم الشمس عيبٌ ولا التذكير فخرٌ للهلال ⁵⁷

ولاحظ أنّه يقول: لاسم الشمس يعني التأنيث أمرٌ لغويٌ بحت وليس مقايسة ومفاضلة بين الرجل والمرأة.

ثانيًا: إنّ تفسير ظاهرة المؤنث والمذكر على أنّها تفضيل للرجل على المرأة لقول اللغويين بأصالة المذكر وفرعية المؤنث فهذا التفسير قصيرٌ نظرٌ وضيقٌ أقي؛ لأنه إضافة إلى ما شرحنا أنّها مسألة لغوية ليس إلا؛ فإنّ جعل التأنيث فرعًا ليس تقليل من شأنه بل تعظيم؛ ألا ترى جذع الشجرة أصل ثابت يحمل الفروع التي تحمل الأوراق والثمار وإن لم تثبت الفروع فإنّ الجذع يتبسّ لا فائدة منه والعكس صحيح لا بُدّ للفروع من جذع لتثبت وتتغذى، إذا فكلاهما من بعض ويكملان بعضهما، وكذلك الأبناء هم فرع من والديهما؛ ولا يخفى على أحد قيمة الأبناء عند الآباء وما يقدمون من تضحيات ليكبر أبناؤهم ويكونون الأفضل، وكذلك لا تُغفل حاجة الآباء للأبناء واعتمادهم عليهم، إذا الفرع ليس نقصًا بل تكاملًا؛ فالأصل يُحنو على فرعه ويسعى لأجله، والفرع يسند أصله ويدعمه ويُثَمِّرُ معه، والأمثلة كثيرة.

وبناء عليه لا مكان لقول القائل بأن فرعية المؤنث تعني أنّ المرأة ليست جزءًا من الحياة أو المجتمع، ومرة أخرى نقول بعكس ذلك؛ فحتى لو قيل إنّ المجتمع الجاهلي كان يُهين المرأة ولا يعطيها حقوقها فهذا لا ينفي وجود مكانة للمرأة حسب اعتبارات ذلك المجتمع، ولا ينفي وجود نساء لهن مكانة رفيعة مثل: التاجرة خديجة بنت خويلد، والشريفة آمنة بنت وهب، والشاعرات الكثيرات مثل الخنساء وغيرها، وحتى الكاهنات في المجتمع الجاهلي، ⁵⁸ وبما أنّ المرأة تحتلّ مكانة في المجتمع بغضّ النظر عن حصولها على حقوقها أو لا، فمن المؤكد أنّ اللغة العربية أعطتها مكانتها وخصصت لها الضمير والفعل والاسم، وما يدلُّ هذا التخصيص إلا على لغة متطورة، وعندما جاء الإسلام خاطبها الله - عز وجل - بخطاب خاص في كثير من الآيات وفي سورة من أطول سُور القرآن سورة النساء، فأين هو تهميش المرأة وقد جاءت اللغة وجاء الدين متكاملين في رفع مكانتها وإعطائها حقوقها، فهي فرع يُخَدَم من الأصل ويُزَفَع كما يُخَدَمُ جَدْعُ الشجرة فروعها فيَحْمِلُهَا وَيُعَدِّبُهَا، على كل حال لا نود الإطالة إذ ليس المحلّ الدفاع عن حقوق المرأة ومكانتها ولكن للتوضيح لمن يخلط من المُحدّثين بين تعامل اللغة مع المرأة وتعامل المجتمع معها

54 سيبويه، الكتاب، 1، 22 .

55 سيبويه، الكتاب، 3، 241 - 242 .

56 المبرد، المذكر والمؤنث، ص 108 .

57 المتنبي، الديوان، دار بيروت، بيروت، 1983، ص 267.

58 جواد علي، المفصل في تاريخ العرب، جامعة بغداد، 1993، ط2، 4 ص 616.

تغليب المذكر والمؤنث

بناء على أمر التأصيل والتفريع آنفاً فإذا جاء اللفظ دالاً على جمع فيه ذكور وإناث فإنه يُصار إلى تغليب المذكر على المؤنث إذ يصعب من حيث التركيب التعبير عنهما معاً وهو استعمالٌ للأصل اللفظي وهو المذكر " وإنما لم يوضع للتذكير علامة لأنه الأصل فلم يحتج لذلك ".⁵⁹ ويضرب لنا سيوييه مثلاً فيقول " وتقول: هذا حادي عشر إذا كن عشر نسوة معهن رجل؛ لأنّ المذكر يغلب المؤنث . ومثل ذلك قولك : خامس خمسة إذا كن أربع نسوة فيهن رجل كأنك قلت : هو تمام خمسة . وتقول: هو خامس أربع إذا أردت أنّه صير أربع نسوة خمسة"⁶⁰، أما ابن التستري وبعض من ألف في قواعد التأنيث والتذكير فيقولون بتغليب المؤنث في المذكر والمؤنث المجازي كقوله تعالى: " والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره"⁶¹ فالشمس والنجوم مؤنثة، والقمر مذكرٌ بالوضع لذا غلبت المؤنث على المذكر وأما إذا كان التمييز حقيقياً فيغلب المذكر " وإذا أتاك ما لا يُعرف أمذكر هو أم مؤنث وكان يستحق التذكير والتأنيث بالطبع فاكتبه بالتذكير فإنه الأصل، وإذا أتاك من ذلك ما تذكيره وتأنيثه بالوضع لا بالطبع فاكتبه على التأنيث لأنه أصله "⁶².

علامات التأنيث

بإمعان النظر في الأسماء المؤنثة نجد أنّ منها ما لا يدلُّ على تأنيثه أي علامة، ومنها ما تلحقه علامة من علامات التأنيث التي سنفضّلها لاحقاً، ولكن من الجدير بالذكر أنّ هذه العلامات ليست قاطعة وقوانينها ليست صارمة فها هو ابن التستري يثير الجدل حول هذه العلامات قائلاً: " ليس يجري أمر المذكر والمؤنث على قياس مطرد ولا لهما باب يحصرهما لأنهم قالوا: إنّ علامات المؤنث ثلاث : الهاء في قائمة وراكبة والألف الممدودة في حمراء وخنفساء، والألف المقصورة في مثل: حُبلى وسكرى وهذه العلامات موجودة بعينها في المذكر: أما الهاء ففي مثل قولك: رجل باقعة ونسابة وعلامة ورَبعة وراوية للشعر وضرورة للذي لم يخج وفروقة للجان وتلعابة وضحكة وهَمزة ولمزة وأما الألف الممدودة مثل عَيَاء وظَبَاء ويوم ثلاثاء... وأما الألف المقصورة مثل: رجل خنثى وزبَعزى .. إلى أن يقول: " فلهذه العلة قلنا إنه ليس يجب الاشتغال بطلب علامة تميز المؤنث من المذكر إذ كانا غير منقاسين وإنما يعمل فيهما على الرواية ويرجع فيما يجريان عليه إلى الحكاية "⁶³.

إذن فقد تجد اسماً منتهياً بالتاء المربوطة وهي أشهر العلامات ك" معاوية " و" طلحة " و" حمزة" مثلاً اسماً لمذكر، وقد تجد اسماً منتهياً بألف مقصورة ك" الهوى " و" الجوى " مذكرًا، وكذلك قد تجد اسماً مختوماً بألف ممدودة ك" الهباء " و" الفناء " يعامل معاملة المذكر ، فلا نعجب إذا قلنا : إنّ ليس حمل الاسم لعلامة تأنيث دليل على أنّه مؤنث وخلوها منه دليل على أنّه مذكر ، فهذه العلامات الشكلية إنما تتحقق أساساً في الإسناد والصفة فعندما نصف الصحراء أنها قاحلة لا قاحل، ونخبر عن السماء بأمرت السماء لا أمطر، يتبين أنّ هاتين الكلمتين مؤنثتين.⁶⁴ ولكن هذا لا ينفي الأصول العامة التي استخدمت اللغة على أساسها هذه العلامات، وقتنها اللغويون ليسهلّ على مستخدم اللغة ومُتعلّمها تمييز الجنس الذي هو مرتكز من مرتكزاتها وسبيل لتأمين التواصل السليم بين أبناء اللغة أنفسهم وبينهم وبين الداخلين عليها، كما فصلنا آنفاً عند كلامنا عن الجنس والخلط اللغوي⁶⁵. وإليك هذه العلامات :

العلامة الأولى : التاء وهي أهم العلامات وأكثرها انتشاراً يذكر الأشموني (900) في شرحه على ألفية ابن مالك: " واعلم أن التاء أكثر وأظهر دلالة من الألف ؛ لأنها لا تلتبس بغيرها ، بخلاف الألف؛ فإنها تلتبس بغيرها ، فيحتاج إلى تمييزها"⁶⁶ ويفتح ما قبلها إلا في الكلمات ذات المقطع الواحد عند الوقف فيكون ما قبلها ساكناً وتنطق التاء هاءً، قال السيوطي: " قال الشيخ بهاء الدين بن النحاس في التعليقة: أجمع النحاة على أن ما فيه تاء التأنيث، يكون في الوصل تاء وفي الوقف هاء، على اللغة الفصيحة. واختلفوا أيهما بدل الأخرى فذهب البصريون إلى أن التاء هي الأصل وأن الهاء بدل عنها وذهب الكوفيون إلى عكس ذلك واستدل البصريون بأن بعض العرب يقول التاء في الوصل والوقف

59 الأشموني، شرح الأشموني على ألفية بن مالك المسمى " منهج المسالك إلى ألفية بن مالك " حققه: محمد محيي الدين عبد الحميد ، دارالكتب، لبنان 3 \ 645 .

60 سيوييه، الكتاب ، 3 \ 561 .

61 النحل | 16 | 12

62 ابن التستري، المذكر والمؤنث، ص 28 .

63 ابن التستري، المذكر والمؤنث، 48 - 56 .

64 محمود السعران، علم اللغة، ص 235 .

65 انظر قول فندريس سابقاً.

66 الأشموني، شرحه على ألفية ابن مالك 3 \ 645 .

كقوله: الله نجاك بكفي «مسلمت ، ولا كذلك الهاء ، فعلمنا أن التاء هي الأصل، وأن الهاء بدل عنها وبأن لنا موضعاً، قد ثبتت فيه التاء للتأنيث بالإجماع وهو في الفعل نحو " قامت " و" قعدت "، وليس لنا موضع قد ثبتت الهاء فيه، فالمصير إلى أن التاء هي الأصل أولى ...»⁶⁷ ، وكذلك المبرد قال: " التاء التي تبدل منها في الوقف هاء، وهي تدخل على كل نعت يجري على فعله لايؤنث إلا بها وذلك كقولك "قائم" و"قاعد" و" مفطر" و"صائم" و" كريم " و"جواد" و" منطلق" و" مقتدر"، إذا أردت التأنيث قلت: " قائمة " و" مفطرة " و" صائمة ". وما لم نُسَمِّه فهذا بابُه " ⁶⁸ ، وما لم يكن مأخوذاً من فعله فيجوز فيه تأنيثه بغير لفظه ولا يحتاج إلى علامة تأنيث ، فقالوا: مؤنث "رجل" امرأة وهذا الشائع ، وقالوا: " امرأة " و" امرؤ " و" مرء " و" امرأة " وأنثت بالتاء فقالوا "رَجُلٌ " و" رَجُلَةٌ " قال الشاعر :

كُلُّ جَارٍ ظَلَّ مُغْتَبِطًا غَيْرَ جِيرَانِي بَنِي جَبَلَةٍ

حَرَّقُوا جَيْبَ فَتَاتِهِمْ لَمْ يُبَالُوا حُرْمَةَ الرَّجُلَةِ⁶⁹

وقالوا " جارية " و " غلام " وهو الشائع . وقد يقولون: " غلامه " ومن ذلك قول الشاعر :

وقيامه متبدلاً متطلباً سنة الغلامه⁷⁰

فالتاء أصل وأولى، والهاء التي ينطق بها عند الوقف جيء بها لإغلاق المقطع المفتوح عند الوقف، ويشرح ابن السكيتي: " أما في اللغة العربية فإنها تقلب هاء في حالة الوقف فيقال عند الوقف: كبيرة وصغيرة ولحية ورقبة، ومن الملاحظ أن قولنا أن التاء تقلب هاء إنما هو بالنظر إلى النتيجة النهائية، وإلا لا توجد علاقة صوتية بين التاء والهاء " ⁷¹ وقال الفراء عنها: " قال الفراء : للمؤنث علامات ثلاث : منها الهاء التي تكون فرقا بين المؤنث المذكر؛ مثل فلان وفلانة وقائم وقائمة . " ⁷² وفي شرح الأشموني: " وإنما قال تاء ولم يقل هاء ليشمل الساكنة ولأن مذهب البصريين أن التاء هي الأصل والهاء المبدلة في الوقف فرعها وعكس ذلك الكوفيون .. " ⁷³ ويستدل على أصالة التاء عودتها للظهور عند الإضافة ، فالإضافة ترد الأشياء إلى أصولها . ويؤكد أصالة التاء في العربية - والتعبير للدكتور أحمد هريدي - رسم المصحف لكلمة " امرأت " بالإضافة مفتوحة التاء في كثير من السور كآل عمران ويوسف ، وكلمة رحمت وسنت ونعمت وغيرها ...⁷⁴

وقد تزداد التاء لغير وظيفة التمييز بين المذكر والمؤنث كأن تزداد :

- لتمييز الواحد من الجنس في المخلوقات نحو شجر وشجرة.
- لتمييز الجنس من الواحد نحو كمأة وكمء .
- لتمييز الواحد من الجنس من المصنوعات نحو لبن ولبنة.
- ويحاء بها للمبالغة كراوية لكثير الرواية .
- ولتأكيد المبالغة كعلامة ونسابة .
- ولمعاقبة ياء مفاعيل كزنادقة وجحاحجة ، فإذا استخدمت الياء لم تزد التاء فنقول: زناديق وجحاجيح .
- وقد تدل على تعريب الأسماء المعجمة ، نحو : كيلجة وكيالجة ، وهو مقدار معروف من الكيل ، وموازجة وموازجة وهو الخف .
- وقد تزداد لمجرد تكثير حروف الكلمة نحو قرية وبلدة وغرفة وسقاية .
- وقد تجيء عوضاً عن الفاء نحو عدة، أو عوضاً عن عين نحو إقامة، أو عوضاً عن لام نحو سِنَّة.
- أو عوضاً عن مدة تفعيل نحو تزكية وتربية وتزنيه .

67 السيوطي، الأشباه والنظائر، 1 \ 55 .

68 المبرد، المذكر والمؤنث، ص 83.

69 المبرد، المذكر والمؤنث، ص 84. البيهتان في لسان العرب ص 1569 لم يُذكر قائلهما .

70 المبرد، المذكر والمؤنث، ص 85 . يُذكر المبرد أنه لم يعثر في المصادر على قائله .

71 أبو البركات بن الأنباري، البلغة، ص 43 .

72 الفراء، المذكر والمؤنث، ص 51 .

73 الأشموني، شرحه على ألفية ابن مالك، 3 \ 546 .

74 ابن السكيتي، المذكر والمؤنث، ص 21 .

- وقد تلتزم المشترك بين المؤنث والمذكر كربة للمعتدل القامة من النساء والرجال و قد تلازم المذكر كرجل بهمة وهو الرجل الشجاع .

- وقد تختص بالمؤنث لتأكيد كنعجة وناقعة ومن حجارة وصقورة وخؤولة وعمومة و فهنا لتأكيد تأنيث الجمع.⁷⁵

العلامة الثانية للتأنيث: وهي الألف الممدودة وتختص على الأغلب بصيغة فعلاء مؤنث أفعل التي تدل على الألوان كأحمر مؤنثه حمراء وأشقر مؤنثه شقراء والعيوب الجسمية كأعرج مؤنثه عرجاء وأحمق مؤنثه حمقاء .

وأما العلامة الثالثة للتأنيث فهي الألف المقصورة وهي موجودة في فُعلَى مؤنث أفعل الدال على التفضيل مثل كبرى مؤنث أكبر، ولاتقع الألف الممدودة ولا الألف المقصورة لمذكر ، يبينه قول الفراء: " ومنها المدة الزائدة التي تراها في " الضراء " و " الحمراء " و " الصفراء " وما أشبه ذلك . ومنها الياء التي تراها في " حُبلى " و " سكرى " و " صغرى " . فأما المدة والياء فلا يقعان لمذكر في حال أبداً .⁷⁶

وقد زالت العلامتان الأخيرتان تقريباً من اللغة فيقال في حمراء وبيضاء وصحراء وعمياء، وميناء حمرة وصحرة وعمية، ويقال في حُبلى وسلوى وخبازى، وعدوى وفتوى: حبله وسلمه وخييزه وعدوه وفتوه. وسبب ذلك ميول اللغة إلى السهولة واليسر حيث تختصر العلامات الثلاث في علامة واحدة ويستدل على ذلك ميل لغة الطفل إلى استخدام التاء وحدها في التأنيث إذ إنها الشائعة على لسان الكبار فيقول: " بحر أزرق وسماء أزرقه "،⁷⁷ وقد شاع هذا على لسان العامة في القديم فقد ورد في تقويم اللسان لابن الجوزي (597) " وتقول هذه النعجة الأولى لفلان ، ولا تقل: ب " الأولة " فإن هاء التأنيث لا تدخل على أول ."⁷⁸

ويُستغنى عن علامة التأنيث في الصيغ المعبرة عن أحوال خاصة بالنساء كحائض مثل: عاقر وحامل وناهد وكاعب ومعصر وعانس وناشر وطامث...يقول الفراء: " إلا أن العرب قالت " امرأة حائض " و " طاهر " و " طامث " و " طالق " و " وشاة حامل " و " ناقاة عائد " التي عاذ بها ولدها، فلم يدخلوا فيهن الهاء وإنما دعاهم لذلك أن هذا وصف لا حظ فيه للمذكر، فلما لم يكن للمذكر في الحيض والطمث، وما ذكرنا حظ لم يحتاجوا إلى فرق ."⁷⁹

ولم يستحسن الفراء الإتيان بهذه الصفات بالهاء في الشعر إذ قال: " وربما أتى بعض هذا بالهاء في الشعر، وليس ذلك بحسن في الكلام . ومما أتى قول الأعشى :

أيا جارتى يبني فإنك طالقةً كذلك أمور الناس غادٍ وطارقةً

وأشدد لي بعض العرب:

رأيتُ ختونَ العامِ والعامِ قبله كحائضِ يزنى بها غيرِ طاهرٍ⁸⁰

وتحذف الهاء من قولنا " امرأة قتيل " و " كف خضيب " إذ كان يجب القول " امرأة مقتولة " و " كفٌ مخضوبة " ولكنه صُرف عن جهته إلى وزن فعيل وطرح منه الهاء ليُفَرَّق بين المفعول به وبين ماله الفعل فقولنا: " كف خضيب " معناه : خُضِبَتْ ، و " امرأة كريمة " معناها : كُرِّمَتْ ، وتحذف الهاء أيضاً وتضاف الهاء إذا أُفردت الصفة لموصوف مؤنث ولم يسبقها اسم مؤنث أو اسم إشارة أو غير ذلك كما قال تعالى: " والنطيحة " ⁸¹ ومن ذلك قولنا: " الذبيحة " و " فريسة الأسد " و " أكيلة السبع " وقول: " كما يمرقُ السَّهْمُ من الرِّمِيَّةِ " .

وتقول العرب "أميرنا امرأة " و " فلانة وصيُّ بني فلان " و " وكيل فلان " و " مؤذن بني فلان امرأة " و " شهوده نساء " و " فلانة شاهد له "؛ فكل ذلك يكون للرجال وقليل في النساء .

أما صبور وشكور فإنما إلغيت هاءه من مؤنثه لأنه معدول من صابر إذ لم يكن له فعل يبني عليه فترك كالمذكر، وله وجه في إدخال الهاء فقالت العرب للمرأة "عدوة الله " فمن أدخل الهاء على أنها من الأسماء ومن طرح الهاء على أنها نعت، أما قولهم: " ما عندي حلوبة ولا جزورة " فمعناها ما عندي شاة تُحَلَّب ولا تُجَز وصبور وشكور

75 الأشموني، شرحه على الفية ابن مالك، 3 \ 648.

76 الفراء، المذكر والمؤنث، ص 51.

77 أبو البركات، البلغة، ص 48 .

78 ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن، تقويم اللسان، تحقيق عبد العزيز مطر، دار المعارف، مصر، ص 67 .

79 الفراء، المذكر والمؤنث، ص 52 .

80 الفراء، المذكر والمؤنث، ص 53. يذكر الفراء أن البيت للفرزدق وليس في ديوانه.

81 المائدة 3/5

معناه هو الذي يصبر ويشكر ففرق بين ما له فعل وما ليس له فعل بالهاء . وكما سبق فإن كانت صفة لا حَظَّ فيها للمذكر طرحت هاؤها كذلك قال الشاعر:

يبئُ الندى يا أمَّ عمروٍ ضجيعهُ إذا لم يَكُنْ في المُنْقِيَاتِ حَلُوبُ⁸²

وقال عنتره :

فيها اثنتانِ وأربعونَ حُلُوبَةً سُودًا كخافيةِ الغرابِ الأسحَمِ⁸³

وفي قوله تعالى: " فمنها ركوبتهم ومنها يأكلون "⁸⁴ على اعتبار التأنيث أو " فمنها ركوبهم " والركوب هنا مبهم فكان على التذكير إذ لم يقصد به قصد التأنيث .

ويقال عن مفعول ذات القول فامرأة محماق ومذكار ومثلاث وديمة مدرار، وكله دون هاء لأنه معدول عن الصفات ومبني على غير فعل، والعرب تدخل الهاء عليها في المذكر لوجهين إما للمدح ك "راوية وعلامة" أو للذم ك "هلباجة وفاقاة" .

وتضاف التاء إلى آخر الجمع لإفراد واحده، فتقول هذه تمرّة وهذه بسرة وهذه شعيرة وهذه بقرة وهذه حصاة وهذه شاة، أما إذا أخرجت هاؤه فجاز فيه التذكير والتأنيث؛ التذكير حملاً على أنها اسم جنس فتقول هو التمر وهو العنب وهو البر وهو النخل، مثاله قوله تعالى : { تَنَزَّعَ النَّاسَ كَانَهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ مُنْقَعِرٍ }⁸⁵، حيث ذكّر على اعتبار أنها اسم جنس، والتأنيث حملاً على أنها جمع فتقول: هي التمر وهي الشعير وهي النخل ، قال عزّ وجلّ: { كَانَهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ }⁸⁶ وهنا أنّث حملها على معنى الجماعة ومنه قراءة قوله تعالى على الوجهين فعلى اعتبار هو البقر قرؤوا: "إنّ البقر تشابه علينا "⁸⁷، وعلى اعتبار هي البقر " تشابه علينا " أي تشابهه . ومن ذلك التأنيث في قوله تعالى: " كذبت قوم نوح المرسلين "⁸⁸، أي كذبت جماعة قوم نوح أو جماعة نوح، وعلى جعلها لمعنى الجنس قال تعالى: { كذبت قبلهم قوم نوح المرسلين }⁸⁹.

وعندما أفردت العرب بالتاء لم تقصد التأنيث المحض وإنما أريد الواحد ذكراً كان أو أنثى فكرهوا "عندي جرادٌ " والمراد واحدٌ من الجراد إذ لا يتبين المقصود فمُزِّى الواحد بالهاء، ولا يقولون ذلك إلا عند الضرورة فيجعلون الأنثى مفردة بالهاء والمذكر مفرداً بطرح الهاء فيكون الذكر على لفظ الجمع مثل قولهم: " رأيت جراداً على جرادة "، و"حماماً على حمامة " المراد ذكراً على أنثى، قال الشاعر:

كأنّ فوق مثنويه مسرى دَبَا⁹⁰

فَرِدٍ سَرَى فوق نقاً غِبَّ صَبَا⁹¹

أراد هنا الواحد من الدبَا .

وقد لا تطرح الهاء ويدل اللفظ على الجمع وعلى الواحد من المذكر والمؤنث في آن كقول "حيّة على حيّة " وحبّة وحنطة قال الشاعر:

ما تَرْدَرِي من حيّة حبلية سُكّاتٍ إذا ماعضّ ليس بأدردا⁹²

فقد أنّث حبلية نظراً لتأنيث لفظ الحية والشاعر هنا يصف رجلاً داهية. يقول الفراء: " سمعت الكسائي يقول: سمعت كل هذا النوع من العرب بطرح الهاء من ذكّره إلا قولهم: " رأيت حية على حية فإنّ الهاء لم تطرح من ذكره،

82 الأصمعي، أبو سعيد عبد الملك بن قريب بن عبد الملك، الأصمعيات، تحقيق: أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، بيروت، ص 96.

83 عنتره، الديوان، قدم له ووضع هوامشه وفهارسه: مجيد طراد، دار الكتاب العربي، بيروت 1992، ص 154 .

84 يس | 36 | 72

85 القمر | 54 | 20

86 الحاقة | 69 | 7

87 البقرة | 2 | 70

88 الشعراء | 26 | 105

89 ص | 38 | 12

90 الدبَا: الجراد الصغار في أول نشوءه واحده دبَاة

91 الفراء، المذكر والمؤنث ، يذكر الفراء أن البيتين بلا نسبة .

92 لسان العرب، ص 2046. يذكر صاحب اللسان البيت غير منسوب .

وذلك أنه لم يُقل: حَيَّةٌ وحَيٌّ كثيرٌ، كما قيل " بقرة وبقر كثير " فصارت الحية اسماً موضوعاً كما قيل: " حَبَّةٌ " و" حِنطةٌ " فلم يفرد لها ذكر وإن كانت جمعاً فأجروه على الواحد الذي قد يجمع التأنيث والتذكير⁹³

وقد أجرت العرب المؤنث على المذكر في المبهمات كـ"أحد" و"ديار" و"غير" و"بعض" و"صافر" و"كِرَاب" و"عريب" ومثل " .

المؤنثات السماعية

وهناك الكثير من الكلمات المؤنثة التي لا تحمل علامة تأنيث من العلامات السابقة وهو ما يسمى عند اللغويين المؤنثات السماعية، وقد حاول العديد من اللغويين حصرها في مؤلفات أو أشعار ليحفظوها فهي لا تخضع لقاعدة وإنما عرفت بالسماع، من أمثلتها: عين، أذن، عضد، كتف، قدم، كف، ذراع، ظفر، جناح، كبد، ضلع، عقب، دلو، سوق، أرنب، نعل، ضبع، عنق، ونفس كما في قوله تعالى: " يَأْتِيهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ أَرْجَعِي إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مُّرْضِيَةً " ⁹⁴ و اللسان إذا قصد به الرسالة أو القصيدة، والكرش، والورك، والفخذ، والساق، والعاتق، والعضد، والإبهام، والضلع، واليد، والرَّجُل، والأضحى، والقُدْر، والخمر والذهب، والضرب أي العسل الأبيض، والسلطان، والضحي، وعروض الشعر، والنحل، والكأس كقوله تعالى: " بكأس من معين بيضاء لذة للشاربين " ⁹⁵ و الفأس، والموسى، والسبيل في قوله تعالى: " هذه سبيلي " ⁹⁶ والغول، والعناق، والرخل، والضبيع، والضأن والمعز، والإبل والخيل، والأسنان⁹⁷

الفعل بين التذكير والتأنيث

إسناد الفعل إلى المؤنث يستند إلى أحكام وذلك حسب موقعه بالنسبة إلى المسند إليه؛ فإذا تقدم الفعل ولاصقه المسند إليه المؤنث تأنيثاً حقيقياً دون أن يفصل بينهما شيء وجب تأنيث الفعل، وكذلك يجب تأنيث الفعل إذا تأخر الفعل سواءً أكان المسند إليه مؤنثاً تأنيثاً حقيقياً أم غير حقيقي كقولنا: البنث كبرت و المدن ازدهرت. أما إذا تقدّم الفعل وكان ما أسند إليه مؤنثاً تأنيثاً غير حقيقي جاز تذكير الفعل أو تأنيثه كقولنا: اشتعل النار، واشتعلت النار

وإذا فصل بين الفعل وبين ما أسند إليه بشيء كقوله عزّ وجلّ: " وأخذت الذين ظلموا الصبيحةُ " ⁹⁸ وقوله تعالى: " وأخذ الذين ظلموا الصبيحةُ " ⁹⁹ ففي كلتا الآيتين رغم أن الفاعل مؤنث فقد ذكّر الفعل مرةً وأُنثّه في الأخرى، وكذلك في قوله تعالى: " فمن جاءه موعظة من ربه " ¹⁰⁰ و " قد جاءكم موعظة من ربكم " ¹⁰¹

وحكي عن العرب قولهم: حضر القاضي امرأةٌ ويجوز حضرت القاضي امرأةٌ وقد استحسنت السجستاني (250) التذكير في هذه المسألة إذا جرت على الألسنة وصارت مثلاً " وقال: إذا فصل بين المؤنث وفعله بشيء كان الحاجز بينهما عوضاً من تاء التأنيث المحذوفة وكذلك تقول: جلست في الدار جاريتك وجلست في الدار جاريتك ... " ¹⁰² واستحسنته أيضاً لأنّ القاضي متقدم على المرأة أريد من تقديمه التعظيم فلا يؤخر عن موضعه كما تقدّم اسم الخليفة على أي اسم تعظيماً له .

ويُفضّل ابن الأنباري في اتصال تاء التأنيث بالفعل فيقول: " اعلم أنّ أفعال المؤنث إذا لاصقتها كان الاختيار إثبات التاء وكان حذفها قبيحاً، كقولك قامت هند وفاطمة وعائشة، وإنما قُبِح؛ لأنّ التأنيث باب مضاد باب التذكير، فيُفرق بين فعل المذكر والمؤنث لاختلافهما، فإذا فصلت بين فعل المؤنث وبينه بشيء اعتدل التذكير والتأنيث،

93 الفراء، المذكر والمؤنث، ص 61- 62 .

94 الفجر 89 | 27- 28 .

95 الصفات 37 | 45

96 يوسف 12 | 108

97 الفراء، المذكر والمؤنث، وابن التستري، المذكر والمؤنث .

98 هود 11 | 94

99 هود 11 | 67

100 البقرة 2 | 275

101 يونس 10 | 57

102 ابن الأنباري، البلغة، 2 \ 211 - 214 .

كقولك ضرب زيداً هند . فمن أنت لزم القياس ومن ذكر قال: حَجَزَ بين الفعل والمؤنث حاجز، رجع الفعل إلى أصله ، والقياس التأنيث، والتذكير" ¹⁰³.

ويجوز تذكير الفعل وتأنيثه مع ما يجمع بالألف والتاء كقولنا نجحت الطالبات ونجح الطالبات، وكذلك مع جمع التكسير كقولنا جاء الرجال وجاءت الرجال، ¹⁰⁴ يقول ابن الأنباري: " فقد جاء أشرطها" ¹⁰⁵ فذكر لأنه جمع والجموع يجوز في فعلها التذكير والتأنيث وكذلك " جاءهم البيئات " و " وجاءتهم البيئات...." ¹⁰⁶.

هذا ويجوز التذكير والتأنيث في الفعل إذا كان من الأفعال التي لا تتصرف نحو: بنس ونعم، وليس وعسى، فنقول: نعمت المعلمة أمي ونعم المعلمة أمي... ¹⁰⁷.

خاتمة

تناول هذا المقال ظاهرة المذكر والمؤنث في اللغة العربية من حيث سبب وجودها وهدفها وكيفية تعامل ناطق اللغة معها، وقد خلُص المقال إلى أن الناطق قد أدرك الفرق بين المذكر والمؤنث في نفسه وفي الأحياء فارتأى أن يضع لفظاً لكل منهما ليميزهما عن بعضهما، ولم يكتفِ بتمييز الأحياء فميّز الموجودات أيضاً إلى مذكر ومؤنث، ولكن لم يكن هناك اتفاق أو إجماع بين الناطقين باللغة على سبب هذا التمييز، فاختلقت الأسباب بين الاعتقادات الدينية والتشبيه في الوظيفة أو غيره.

وأنتجت هذه الطريقة في التفريق كما هائلاً من الألفاظ الأمر الذي أُلجأ مستخدم اللغة لإيجاد وسيلة أخرى للتمييز بين المذكر والمؤنث مع مراعاة الاقتصاد اللغوي فاستخدم العلامات كالتاء المربوطة والألف المقصورة، ومكّن هذا التمييز بوضع علامة في الأفعال أيضاً تخصّ كلا منهما على حدة، في حين أنّ فهم ظاهرة المؤنث والمذكر يعتمد أولاً على التمييز بين الذكر والأنثى من جهة وبين مصطلح المذكر والمؤنث وأقسامهما من جهة أخرى.

والأمر الجدير بالوقوف عليه عند محاولة تقبُّل ظاهرة المؤنث والمذكر هو أنّها لم تعتمد على العقل والمنطق في وجودها وإنّما انبثقت عن حاجة ناطق ومستخدم ومتعلّم ومعلم اللغة إلى التفريق بين الجنسين في الكلام ليتحقق هدف اللغة من حيث التواصل مع الآخرين والتعبير عن النفس دون لبسٍ يؤدي إلى الخلط في المعنى أو سوء فهمٍ يؤثر سلباً على العلاقات الاجتماعية التواصلية .

ولا بُدّ من التأكيد على أنّ اللغة العربية قد أنصفت المرأة عندما خصصت لها خانة في الضمائر والأسماء والأفعال، وبالعكس قد خدمتها وحافظت عليها من الوقوع في مواقف محرّجة ولأشرف الأمر أذكر بعض المواقف التي عشتها شخصياً- حيث إنني أعيش في بلد لغته لا تفرق بين المؤنث والمذكر إلا قليلاً جداً - فأجدني ذهبت إلى الطبيب وأغلب الظن عندي أنّها امرأة ولكن عندما دخلت وجدت أنّ الطبيب رجلٌ واللغة كانت السبب فكلمة دكتور للمؤنث والمذكر واسمه لا يدل على مؤنث أو مذكر، وكذلك عندما يقول أحدٌ من الأطفال: معلمي، أنت لا تعرف معلمه امرأة أم رجل، فكنت يوماً أتحدث مع طفلي على أساس أنّ معلمه رجل واقترح عليه هدايا لعيد المعلم، فاجأني الطفل غاضباً قائلاً: لا يمكن ان أقدم هذه الهدايا لمعلم امرأة، واضطرت للاعتذار بأنني لا أعرف أنّ اسم معلمته مشترك بين الرجل والمرأة، وهناك أمثلة كثيرة على تجارب ومواقف أحياناً محرّجة وأحياناً مضحكة، وتعلمت دائماً أن أسأل المتحدث إن كان يتحدث عن امرأة أو رجل، ولاحظت أنّهم أحياناً يضيفون كلمة امرأة إلى جانب الصفة إذا أرادوا التوضيح أو التأكيد، وأحياناً يسألون بعضهم إن كانوا يتحدثون عن رجل أو امرأة، وقد تيقنت بعد هذه المعاناة من عدم تحديد الجنسية في البلد الذي أعيش فيه، تيقنت بأهمية التأنيث والتذكير في اللغة العربية والذي يمنح متكلميها راحة التواصل ووضوحه.

وبناء على ما تقدّم توصي الدراسة العاملين في مجال تعليم اللغة العربية للعرب عامة وللناطقين غيرها خاصة بتوضيح ظاهرة المذكر والمؤنث للمتعلّمين وكيفية التمييز بين المصطلحات واستخدام علامات التأنيث في الأفعال والأسماء، ليتحقق لهم فهم اللغة العربية ومدى دقتها في التعبير والتواصل.

103 ابن الأنباري، البلغة، ص: 210 .

104 يوسف بن محمد السمرري، اللؤلؤة في علم العربية وشرحها، تحقيق: أمين عبد الله سالم، مطبعة الأمانة، شبها 1992.

105 محمد | 47 | 18.

106 ابن الأنباري، البلغة، ص: 114.

107 السمرري، اللؤلؤة، ص: 160

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- ابن الأثيري، المذكر والمؤنث، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، القاهرة، 1981.
- ابن التستري الكاتب، المذكر والمؤنث، تحقيق: أحمد عبد المجيد هريدي، مكتبة الخانجي القاهرة، دار الرفاعي، الرياض 1983.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتب، لا ت.
- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن، تقويم اللسان، تحقيق: عبد العزيز مطر، دارالمعارف، مصر، 1983.
- ابن رشد، أبو الوليد، تلخيص الخطابة، تحقي: محمد سليم سالم، القاهرة، 1967.
- ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله و هاشم محمد الشاذلي وسيد رمضان أحمد، 1981 .
- أبو البركات بن الأثيري، كتاب البلغة في الفرق بين المذكر والمؤنث، تحقيق: رمضان عبد التواب، دار الكتب، مصر، 1970 م.
- أبو الحسن، السيد ذو الفقار أحمد النقوي، المعجم المبتكر في ما يتعلق بالمؤنث والمذكر، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لا ت.
- الأشموني، شرح الأشموني على ألفية بن مالك المسمى " منهج المسالك إلى ألفية بن مالك " حققه : محمد محيي الدين عبد الحميد ، دارالكتب العلمية ، لبنان، 1998 .
- الأصمعي ، أبو سعيد عبد الملك بن قريب بن عبد الملك ، الأصمعيات ، تحقيق: أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، بيروت، لبنان، ط5، لا ت.
- إميل بديع يعقوب، المعجم المفصل في المذكر والمؤنث ، دار الكتب العلمية ، لبنان، بيروت، 1994 م .
- برجشتراسر، التطور النحوي للغة العربية، أخرجه وصححه وعلق عليه : رمضان عبد التواب ، مكتبة الخانجي، القاهرة 1994 .
- الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن اسماعيل، فقه اللغة وأسرار العربية، تحقيق ياسين الأيوبي، المكتبة العصرية، بيروت، 2000.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو عثمان بن بحر، الحيوان ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون ، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر 1943 .
- الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الاعجاز في علم المعاني، تحقيق: محمد رشيد رضا ، دار الكتب، لبنان، 1988.
- جواد علي، المفصل في تاريخ العرب، جامعة بغداد، 1993، ط2، (1-10).
- السمرري، يوسف بن محمد، اللؤلؤة في علم العربية وشرحها، تحقيق: أمين عبد الله سالم، مطبعة الأمانة، شبرا، 1992.
- سيبويه، أبو بشر عثمان بن عمرو، الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، لا ت(1-5) .
- السيوطي، جلال الدين، الأشباه والنظائر في النحو، دارالكتب العامة، لبنان، بيروت، لا ت. (1 - 4) .
- عمارة، إسماعيل أحمد، ظاهرة التأنيث بين اللغة العربية واللغات السامية دراسة لغوية تأصيلية، مركز الكتب العلمي، الأردن 1986.
- عنتر، الديوان، قدم له ووضع هوامشه وفهارسه: مجيد طراد، دار الكتاب العربي، بيروت 1992.

- الفراء، أبو زكريا زياد يحيى بن زياد، المذكر والمؤنث، تحقيق: رمضان عبد التواب، دار التراث، القاهرة، 1989 .
 - فندريس، اللغة، تعريب: عبد الرحمن الدواخلي ومحمد القصاص، مكتبة الأنجلو، مصر، لا ت .
 - المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد، المذكر والمؤنث، تحقيق: رمضان عبد التواب وصلاح الدين الهادي، دار الكتب، مصر 1970
 - المتنبي، الديوان، دار بيروت، بيروت، 1983.
 - محمود السمران، علم اللغة، مقدمة للقارئ العربي، دار النهضة العربية، بيروت، لا ت.
 - المطليبي، غالب فاضل، لهجة تميم وأثرها في العربية الموحدة، وزارة الثقافة والفنون، العراق، 1978 .

KAYNAKÇA

- Amâyra, İsmâil Ahmed. *Zâhiratü't-te'nîs*. Ürdün: Merkezü'l-Kütübi'l-İlmî, 1986.
 Antere, *ed-Dîvân*. thk. Mecîd Tırâd. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1992.
 Asmaî, Ebû Saîd Abdülmelik. *Asmaıyyet*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Abdusselam Hârun. Beyrut: ts.
 Bergstasser. *Tetavvürü'n-nahvî li-lugati'l-arabiyye*. thk. Ramazân Abdüttevâb. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1994.
 Câhiz, Ebu Osman Amr. *Kitâbu'l-Hayevân*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârun Mısır: Mektebetü Mustafâ el-Bêbî'l-Halebî, 1943.
 Cevâd Ali, el- Mufassal fî târihi'l-Arab, Câmi'atü Bağdâd, 1993.
 Cürçânî, Abdülkâhir. *Delâilü'l-icâz*. thk. Muhammed Raşîd Rızâ. Lübnan: Dâru'l-Kütüb, 1988.
 Ebu'l-Hasen, Seyyid Zülfikâr Ahmed en-Nekavî. *el-Mugcemü'l-mübtekir fî mâ yeteallak bi'l-müennesi ve'l-müzekker*. Beyrut: Müessesetü'l-İntişâril-Arabî, ts.
 Emîl Bedî'g Ya'kub. *el-Mu'cemü'l-müfessal fî'l-müzekkeri ve'l-müennes*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
 Enbârî, Ebu'l-Berekât. *Kitâbü'l-Bülga fî'l-fark beyne'l-müzekker ve'l-müennes*. thk. Ramadan Abduttawâb. Mısır: Daru'l-fikr, 1790.
 Eşmûnî. *Şerhu'l-Eşmûnî ale'l-Elfiyye b. Mâlik el-müsemmâ 'Minhecü'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. thk. Muhammed Muhyiddîn. Lübnan: Dâru'l-Kütüb, 1998.
 Ferre', Ebu Zekerıyyâ Ziyâd. *el-Müzekker ve'l-müennes*. thk. Ramadân Abduttevvâb. Kahire: Dâru't-Türâs, 1989.
 Fenderîs. *el-luga*. te'rîb. Abdurrahman ed-Devâhılı ve Muhammed el-Kassâs. Mısır: Mektebetü'l-Encülû, ts.
 İbnü'l-Cevz'i, Ebü'l-Ferec Abdurrahman. *Takvîmul-Lisân*, thk. Abdülaziz Matar. Mısır: Dâru'l-Me'arif, 1983.
 İbn Cinni, Ebü'l-Feth Osmân. *el-Hasâ'is*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Dâru'l-Kütüb, ts.
 İbnu'l-Enbârî, Ebu'l-Berakât Abdurrahman b. Muhammed. *el-Müzekker ve'l-müennes*. thk. Muhammed Abdu'l-Hâlık Adîme. Kahire, 1981.
 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebir, Muhammed Ahmet Hasebellah, Hâşim Muhammed eş-Şâzelî ve Seyyid Ramazân Ahmed, 1981

- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd. *Telhîsu'l-hıtâbê*, thk. Muhammed Selîm Sâlim, Kahire,1967.
- İbni't-Tüsterî el-Kâtip. *el-Müzekker ve'l-müennes*. thk. Ahmed Abdülmecîd), Riyad: Mektebetü'l-Hancî, Dâru'r-Rifâî, 1983.
- Mahmûd es-Sa'rân. *'İlmu'l-luga*. Beyrut: Dâru'n-Nahda, ts.
- Metlabî, Galib Fâzîl. *Lehçetü Temîm ve Eseruhê fî'l-arabiyye*. Irak: Vezâratü's-Sekâfe ve'l-Fünûn, 1978.
- Müberred, Ebü'l-Abbâs. *el-Müzekker ve'l-müennes*. thk. Ramadân Abduttavvab Mısır: Dâru'l-Kütüb, 1970.
- Mütenebbî, ed-Divân, Dâr Beyrut, Lübnan,1983.
- Se'âlibî, Ebû Mansûr. *Fıkhü'l-luga ve esraru'l-'arabiyye*. thk. Yâsîn el-Eyyûbî. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2000.
- Sermarî, Yûsuf b. Muhammed. *el- Lü'lü'etü fî 'ilmi'l-arabiyye ve şerhîhê*. thk. Emîn Abdullah Sâlim. Şobra: Matba'tü'l-Emâne, 1992.
- Sibeveyh, Ebü'l-Bişr 'Osmân. *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998.
- Suyûtî, Abdurrahmân Celâleddin. *el-Eşbâh ve'n-nezâir fî'n-nahv*. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-Âmme, ts.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Güz/Autumn, 2021, 8 (2), 1355-1376

İBNÜ'L-ARABÎ'NİN KELÂM ELEŞTİRİSİ
Ibn al-'Arabi's Critique of Theology

Fatih İBİŞ

Doç. Dr. Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam Anabilim Dalı, Denizli, Türkiye. e-Mail: fatihibis@pau.edu.tr Orcid No: 0000-0003-4269-3012

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received:	12/11/2021
Kabul Tarihi / Accepted:	29/12/2021
Yayın Tarihi / Published:	30/12/2021
Cilt / Volume:	8
Sayı / Issue:	2
Sayfa / Pages:	1355-1376

Atıf / Cite as: İbiş, Fatih. "İbnü'l-Arabî'nin Kelâm Eleştirisi" [Ibn al-'Arabi's Critique of Theology]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/2 (Aralık 2021), 1355-1376.

Doi No: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.1022867>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar/lar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Authors declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar/lar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (2) 2021: 1355-1376

İBNÜ'L-ARABÎ'NİN KELÂM ELEŞTİRİSİ*

Fatih İBİŞ**

Öz

İbnü'l-Arabî'nin kelâm ilmine bakışı genel anlamda menfidir. İbnü'l-Arabî'de bu bakışı şekillendiren ve belirleyen husus ise insanın hakikatle olan ilişkisidir. Sûfî kimliğiyle öne çıkan İbnü'l-Arabî'nin kelâm eleştirisini belirleyen zemin de doğal olarak kendine özgü bir teoriyle beslediği bu tasavvufî zemindir. Ona göre insan hakikat yoluna ancak hâl, keşf ve müşâhede gibi yollarla, Allah tarafından (ledün) kendisine öğretilen bir bilgi (ledünnî ilim) aracılığıyla dâhil olabilir. Diğer yandan İbnü'l-Arabî'nin kelâm eleştirisinde yaslandığı önemli bir dayanağın Kur'an olduğunu görüyoruz. Ona göre Kur'an'ın zikrettiği deliller kelâmın delillerine ihtiyaç bırakmayacak kadar güçlü, sahih ve sarihdir. Dolayısıyla Kur'an'a sarılan birinin, sarıldığı sürece kelâma ihtiyaç duymasından söz konusu olamaz. Ayrıca kelâm İbnü'l-Arabî'ye göre aslında kuşku ve sorun demektir. Mütakellimler sürekli itikadî sorunlarla, kuşkularla ilgilenerken ve bunları gündeme getirerek farkında olmadan kendilerini ve başkalarını kuşkuya sevkederler. Böyle bir sürüklenişten sonra İbnü'l-Arabî'ye göre insanın kendisini kurtarması çok zordur ve sonuçta kendini kurtaran sayısı da oldukça azdır. Bu sebeple İbnü'l-Arabî'ye göre bir şehirde bir kelâmcıdan fazlasına lüzum yoktur.

Anahtar Kelimeler: İbnü'l-Arabî, hakikat, kelâm, tasavvuf, eleştiri.

Ibn al-'Arabi's Critique of Theology

Abstract

The view of Ibn al-'Arabi on Islamic theology is generally negative. The point that shapes and determines this view in Ibn al-'Arabi is the relationship of man with the truth. The ground that determines the criticism of Islamic theology of Ibn al-'Arabi, who stands out with his Sufi identity, is naturally this mystical ground, which he feeds with a unique theory. According to him, man can only enter the path of truth through ways such as mystical experience, kashf and mystical seeing, through a knowledge taught to him by Allah (al-ladun). On the other hand, we see that the Qur'an is an important basis on which Ibn al-'Arabi leans in his criticism of the theology. The proofs cited by the Qur'an are so strong, authentic and clear that they do not need the proofs of the theology. Therefore, it cannot be said that a person who clings to the Qur'an needs the theology as long as he clings to it. In addition, the theology actually means doubt, it means problem, according to Ibn al-'Arabi. Muslim theologians unwittingly make themselves and others doubtful by constantly dealing with and bringing up theological problems and doubts. According to Ibn al-'Arabi, after being dragged here, it is very difficult for a person to save himself, but the number of people who save himself is very

* Makalede Etik Kurul izni gerektirecek bir unsur bulunmadığına, yazar/lar arasında çıkar çatışması bulunmadığına ve makalenin hazırlanmasında herhangi bir kurumdan maddi destek alınmadığına dair yazarın yazılı beyanı bulunmaktadır.

** Doç. Dr. Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam Anabilim Dalı, Denizli, Türkiye. e-Mail: fatihibis@pau.edu.tr Orcid No: 0000-0003-4269-3012

few. Therefore, according to Ibn al-'Arabi, there is no need for more than one theologian in a city.

Key Words: Ibn al-'Arabi, truth, theology, sufism, critique.

Structured Abstract: We can clearly see the critical attitude adopted by Ibn al-'Arabi when it comes to theology. According to Ibn al-'Arabi, the opponents that the theologians fight against do not exist, they are the imaginary opponents. On a deeper level, it can even be said that the opponents are themselves. The problems they try to overcome, the doubts they try to dispel, are essentially their own problems, their own doubts; but they are not aware of it. In fact, in this sense, it is just a monologue beyond being a lively dialogue made by the theologians. Besides, considering the low rate of getting rid of doubts among the theologians, the activity of theology is a complete waste of time for Ibn al-'Arabi. In fact, Theologian spends his time unknowingly trying to convince himself, and unfortunately, he is not able to achieve this completely.

In a city where diseases are not rampant, just as a doctor is sufficient for that city, "One theologian is enough for a city." Ibn al-'Arabi, who says, does not support the increase in the number of theologian in the city. For, according to him, theology means doubt, in the optimistic terms, it means the removal of doubt. In this context, there is no need to multiply doubt removers, since there is often no room for doubt in a city composed of the common people. In the final analysis, according to Ibn al-'Arabi, most people do not need theology anyway.

Let's end by reminding Ibn al-'Arabi, who made such ruthless criticisms of theology and theologian, with a story by Gibran. Gibran talks about two enemy scholars who lived in Afkar in ancient times, who despised each other and belittled their knowledge, but never met each other. One of them believes in gods while the other does not. This atheist and theist meet one day in the market place and they argue fiercely in the presence of their supporters about the existence and non-existence of gods. After hours of discussion, they break up. Here's what happens that evening. A person who does not believe in gods goes to the temple, kneels before the altar and asks the gods for forgiveness. The believer in gods burns all the holy books and he steps into atheism at the same hour. In the light of Ibn al-'Arabi's criticisms of theology, it is always possible that the ongoing war of truth between the philosopher, the theologian and the mystic will begin again with the question of what and where the truth is. When the essence of the truth evaporates, identities suddenly come to the fore, at which point the ongoing fight turns into a property fight, not the truth. The claim of ownership is inconsistent with the truth; instead, the claim of belonging may be a more modest one. However, it is not the person or persons who will decide on belonging, but the truth itself.

Key Words: Ibn al-'Arabi, truth, theology, sufism, critique.

GİRİŞ

Bir şehirde bir kelâmcı kâfi!¹ -Şeyh-i Ekber-
Yılana bakıp iman eden, buzağıya baktığında kuşkusuz inkâr eder.² -İmam Gazzâlî-

¹ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 1/85.

² Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, (Dârü's-ş'ab: yy., ty.), 13/2500. (Feküllü men âmene bi'n-nazar ilâ se'bân, yekfuru lâ mahâlete izâ nazara ilâ 'ıcl.) Gazzâlî bu bahiste Hz. Mûsâ'nın yılana dönüşen âsâsını gören iki grubu değerlendirir. Biri keşf ehli ve özden iman edenler olarak gördüğü Firavun'un sihirbazları diğeri de şeylerin zâhirine bakarak inanan Sâmirî'nin ashâbıdır. Bu sözüyle de Sâmirî'nin arkadaşlarındaki imanın çürüklüğüne gönderme yapar. Şu var ki sözün tam tersinin gerçekleşmesi de muhtemeldir; buzağıya (menfaat, güvenlik, refah) bakıp iman edenler yılana (zarar, zulüm, korku) gördüklerinde inkâr edebilirler. İman böylesine çürük temeller üzerine oturtulamaz.

Genel anlamıyla İslâm düşünce geleneğinin teorik üst yapısını oluşturan ilimler felsefe, kelâm ve tasavvuttur.³ Muhtemelen bu üç ilmi İslâm düşüncesinin üst disiplinleri haline getiren hususiyet “hakikat”i konu edinmeleri, hakikat düşüncesi ve bilgisi üzerinden entelektüel düzeyi yüksek tartışmaları başlatmaları, geliştirmeleri ve sürdürmeleridir. Felsefe, kelâm ve tasavvuf arasında bazen açık bazen de gizli bir hakikat mücadelesinin sürüp gittiği malumdur. Tartışmaların alevlendiği safhalarda mücadelenin kimi zaman bir kavgaya, kimi zaman da bir savaşa evrildiğini söylemek bir abartı olmayacaktır. Bu minvalde eserleri okunduğunda İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) genel olarak kelâm, felsefe ve tasavvuf arasında gidip gelen kendisine dert edindiği bir hakikat meselesi olduğu görülür. Konunun İslâm düşüncesindeki yerini daha belirgin kılmak ve İbnü'l-Arabî'nin hakikat bağlamında durduğu zemini daha net görmek adına giriş olarak İbnü'l-Arabî'nin önemli referanslarından biri olan Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) atıf yapmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz. Zira o da İbnü'l-Arabî'ye benzer biçimde kelâmı hakikat ve tasavvuftan hareketle eleştiriye tâbi tutan isimlerden biridir.

Hakikat adına sergilenen mücadelelerin genelde felsefî, kelâmî ve tasavvufî tandanslı farklı fırkalar ve zümreler arasında ortaya çıktığı görülür. Ancak bazen de fırka veya zümre kaygısı olmaksızın bir şahsın bu alanların her birine ayrı ayrı yönelmekle şahsî bir mesele olarak verdiği hakikat mücadelesi de söz konusu olabilir. Bu bağlamda İslâm düşünce geleneği içinde bu duruma örnek gösterilebilecek ilk isimlerden biri kuşkusuz Gazzâlî'dir. Şahsî hakikat mücadelesine Gazzâlî'den sonra örnek verilebilecek ikinci isim de İbnü'l-Arabî olabilir. Gazzâlî entelektüel otobiyografisi *el-Münkız*'da çocukluğundan beri eşyânın hakikatini idrâke (derk-i hakâiki'l-ümûr) duyduğu susuzluğu (taattuş) dile getirir.⁴ Bu eserinde bizlere amaçladığı hedefe ulaşabilmek ümidiyle hakikat arayıcıları (esnâfü't-tâlibîn)⁵ olarak gördüğü dört grubu incelemeye başladığını ve bu süreçte şahit olduklarını aktarır. Bir kavramdan hareketle betimleyecek olursak tam anlamıyla dört ayrı mevzide bir savaşa tutuştuğundan söz eder. Bu süreçte bizler dört mevzinin ilkinde mütekellim, diğerinde filozof, bir diğerinde Bâtınî, en son mevzide ise sûfî gibi konuşlanan bir Gazzâlî portresiyle karşılaşırız. Bu noktada Gazzâlî'nin asla bir Bâtınî olmadığı gibi özellikle entelektüel hayatı bağlamında bir filozof olmadığının da altını çizmek gerekir. Övmek adına bile olsa ona filozof yakıştırması yapmak, yazdığı *Tehâfüt* ve yaptığı tekfirle açıkça karşı durduğu bir alanın içine onu zorla yerleştirmek ve onu yermekten farksızdır. Bâtınîlik dışta tutulduğu takdirde Gazzâlî'nin hakikati aradığı dört alandan üçünün İslâm düşüncesinin teorik gövdesini oluşturan disiplinler olduğu fark edilir. Gazzâlî açısından mevzileri farklı olsa da felsefe, kelâm ve tasavvufun esas itibariyle mevzuları aynıdır: Hakikat. Gazzâlî hakikatin (el-Hak) bu

³ Bk. İlhan Kutluer, “Üç Perspektif: Kelâm, Felsefe, Tasavvuf”, *İslam Felsefesinin Sorunları*, (Ankara: Elis Yayınları, 2003), 19-36.

⁴ Gazzâlî, *Kitâbü'l-münkız mine'd-dalâl* (Mecmû'atü resâilî'l-İmami'l-Gazzâlî içinde), thk. İbrahim Emîn Muhammed (Kahire: el-Mektebetü't-tevfikiyye, ty.), 579.

⁵ Gazzâlî, *Kitâbü'l-münkız*, 581.

dört sınıf dışında bir yerde olamayacağına kesinkes kanaat getirdiğini belirtir.⁶ Zira dört zümre de gerek açıktan gerekse üstü örtük biçimde hakikatin peşinde olduklarını, hakikati kendilerinin temsil ettiklerini, mücadele sonunda galip gelenler için en büyük ganimetin hakikat olduğunu iddia eder bir tavır sergilemekteydiler. Gazzâlî'ye göre felsefenin elinde tuttuğu en güçlü silah "mantık, burhan" (ehlü'l-mantık ve'l-burhan), kelâmınki "rey, nazar" (ehlü're'y ve'n-nazar), tasavvufunki "müşâhede, mükâşefe" (ehlü'l-müşâhede ve'l-mükâşefe), Bâtınîlerinki ise "masum imam" (ashâbü't-ta'lîm) idi.⁷ Dolayısıyla her zümre kendi belirlediği yöntem ve içerik çerçevesince hakikate ulaşılabileceğini düşünüyor ve savunuyordu.

Gazzâlî hakikati idrâk amacıyla dört yolu da araştırmış, incelemiş ve kendince aradığı hakikatin bunların hangisinde olup olmadığını da açıklamıştır. Aradığı hakikati kelâmda bulamadığını belirten Gazzâlî'nin tecrübeyle sâbit kanaati, hakikate ulaşma noktasında kelâmın yetersiz olduğu yönündedir. *El-Münkız*'da kelâm ilmini çok sert eleştiren Gazzâlî kelâmın kendi aradığı hakikat karşısındaki yetersizliğini, onunla hakikate ulaşılamayacağını açıkça ifade eder: "Kelâmı kendi maksadı için yeterli (vâfiyen) bulduysam da benim maksadım için yeterli bulamadım (gayru vâfin)." Devamında başkalarının hastalığına şifâ olan kelâmın kendi hastalığına maalesef şifâ olamadığını kaydeder: "Kelâm benim için kâfi olamadığı gibi şikayet ettiğim hastalığa da şâfi olmadı."⁸

Sonuç itibarıyla Gazzâlî için kelâm ne vâfi ne kâfi ne de şâfi bir ilimdir. Mutlak olarak mı? Hayır! Gazzâlî açısından, kendisi açısından. Ona göre felsefe hakikat karşısında nasıl 'tutarsız' (tehâfüt) bir ilimse öyle de kelâm 'yetersiz' bir ilimdir. Gazzâlî mütekellimlere ilgili oldukları alanın işlerine bakmalarını, bu alanın dışına çıkarak hakikat diye bir şeyin peşine düşmemeleri gerektiğini salık verir görünür. Zira mütekellimler sünnetin dışına çıkarak (güya) "şeylerin hakikatleri"ni (hakâiku'l-ümûr) araştırmak (bahs) adına cevher, araz ve bunların ahkâmı gibi doğrudan kendilerini ilgilendirmeyen pek çok meseleye dalmışlar ve "Ehl-i Sünnet itikadını korumak ve ona bekçilik yapmak" (hıfzu akîdeti ehli's-sünnet ve hırâsetühâ) olan asıl gayelerini unutmuşlardı. Bu sebeple gâye-i kusvâya ulaşamamışlardı. Mütekellimler başkalarında görüp eleştirdikleri şeye, yani taklide (epistemolojik taklit) en sonunda kendileri düşmüşlerdi.⁹

Gazzâlî'nin düşünsel uğraklarına ve özellikle son durağına bakılırsa gerek felsefe gerekse kelâm eleştirisinde yaslandığı, ayaklarını bastığı zeminin tasavvuf olduğu görülür. Tasavvuf aracılığıyla Gazzâlî önemli bir ayrımın farkına varır: "bilmek" ve "olmak" (hâl, zevk, tebeddülü's-sıfât). Bu konuda Gazzâlî'nin verdiği örnek "sarhoşluk"tur (sekr). Örneğin bir kimse ayık haldeyken sarhoşluğun tanımını, sarhoşluğun "mideden yükselen buharların fikir madenlerini (dimağ) kaplamasından

⁶ Gazzâlî, *Kitâbü'l-münkız*, 581.

⁷ Gazzâlî, *Kitâbü'l-münkız*, 581.

⁸ "Fesâdeftühû ilmen vâfiyen bi maksûdihî, gayru vâfin bi maksûdî."

⁹ Gazzâlî, *Kitâbü'l-münkız*, 582.

oluşan hâl" anlamına geldiğini bilebilir; ancak kişinin bunu bilmesi onun sarhoş olduğu anlamına gelmez. "Sarhoşluğu bilmek"le bizâtihi "sarhoş olmak" arasında çok ciddi bir fark vardır. "Sağlık" ve "tokluk" durumları da buna benzer. Nasıl ki sağlığın bilgisine sahip olan sağlıklı, tokluğun bilgisine sahip olan tok diye nitelenmiyorsa öyle de insan hâlin kendisiyle hallenmedikçe hâlin bilgisine hallenmiş sayılmaz. Bilgisine sahip olmadığı, tanımını yapamadığı halde bu hâlleri yaşayan ve tadan insanların varlığı bunun ispatıdır.¹⁰

Şu var ki; Gazzâlî'nin kelâma ilişkin eleştirilerini kimi araştırmacılar mutlak olarak kelâmın kendisine değil, kelâmcılara, kelâmcıların kullandığı yönteme, cedele yönelik olduğunu düşünmektedirler. Gazzâlî zekâ geliştiriyor diye satranç egzersizi yapar gibi kelimelerin sonuç vermeyen tartışmalara girmelerini doğru bulmaz. Zira iman ciddî riskler ve tehlikeler barındıran, şaka kaldırmayan bir konudur.¹¹ Gazzâlî'nin kelâmı mutlak anlamda mahkum etmediğini son yazdığı eser olarak kabul edilen *el-Müstesfâ*'daki yaklaşımında daha net görüyoruz. Orada Gazzâlî kelâmı "külli", onun dışındaki ilimleri "cüzi" olarak tanımlar. Bu bağlamda kelâm "rütbece en yüksek ilim"dir.¹² Onun kelâm karşıtı tutumu aslında "kelâmı özdeşleşen cedele karşı duyduğu şiddetli muhalefet, hatta nefrettir."¹³

Gazzâlî açısından durum böyle olsa da onun otoritesini de kullanarak bu düşüncüyü geliştiren İbnü'l-Arabî onu aşip sistematik biçimde bir kelâm eleştirisi, güçlü bir tasavvufî tez geliştirmiştir. Gazzâlî'nin yaptığı ayırmadan hareketle İbnü'l-Arabî'nin tam bu noktada öne çıktığı söylenebilir. Zira İbnü'l-Arabî de kelâm eleştirilerini, kelâmın yetersizliklerini daha ziyade kelâmı öne çıkan "bilmek" (ilim, nazar, istidlâl) ve tasavvufta vurgulanan "olmak" (hâl, keşf) arasındaki hayatî farka yaslanarak açıklayacaktır. Gazzâlî gibi o da bu süreçte felsefe, kelâm ve tasavvufta 'bilmek/bilgi meselesi' olarak değil, 'olmak/hakikat (arayışı) meselesi' olarak ilgilenecektir. Gazzâlî'nin kelâma dâir ifşa ettiği yetersizlik ve tasavvufa dair ileri sürdüğü yeterlilik iddiasının temelinde yatan bilmek-olmak sorunsalı ve bu sorunsal üzerinden gelişen kelâm eleştirileri benzer şekilde kendisinden yaklaşık yarım asır sonra dünyaya gelen bir sûfî tarafından yeniden dillendirilecektir. Şimdi İbnü'l-Arabî'nin özelde Eş'arîler, genelde tüm mütekellimler üzerinden dile getirdiği kelâm eleştirilerini başlıklar halinde aktarmaya çalışalım.

¹⁰ Gazzâlî, *Kitâbü'l-münkız*, 590.

¹¹ M. Sait Özervarlı, "Gazzâlî", *İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/510. Gazzâlî'nin bazı görüşlerine yapılan itirazlar için bk. Ramazan Biçer, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Gazzâlî'nin Tasavvufî Görüşlerine Eleştirel Yaklaşımı, *Ekev Akademi Dergisi*, 3/2, Güz, 2001.

¹² Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Dr. Hamza b. Zühre Hâfız (Medîne: Şirketü'l-Medînetü'l-Münevvera, 1993), 1/10.

¹³ Özervarlı, "Gazzâlî", 13/506.

1. Avâmın İnancının Mütakellimlerin İnancından Daha Sahih ve Kesin Olması

1. 1. Tevil

İbnü'l-Arabî sâlikin sahih, doğru inancı kelâmı, kelâmî yöntemle elde edemeyeceğini düşünür. Bu yüzden Allah'ın kalbine tecelli edeceğini umduğu sâlikin inancının hakikatini kelâm aracılığıyla arama ve araştırmaya girmekten meneder.¹⁴ Niçin? Çünkü İbnü'l-Arabî'ye göre (a) avâmın, sıradan insanların inancı sağlamdır ve bu sağlıklarını kayıtsız şartsız teslimiyetlerine borçludurlar. Onlar Allah'ın varlığını yalnızca âile veya muallim tarafından yapılan "telkin"le öğrenmişler ve kelâmın konularını araştırmak ve birbiriyle çelişen görüşleri öğrenmek gibi gereksiz bir çaba içine girmemişlerdir. Bu sâyede Allah da onları fitrat sıhhati üzere bırakmıştır. Fitratlarının sıhhati, inançlarının sıhhatini mümkün kılmıştır. (b) Aynı şekilde onlar marifetullah ve tenzîh-i ilahî konusunda Kur'ân'ın zâhiriyle iktifâ ederek onun açık ifadelerine bağlı kalmışlardır. Tevile bulaşmadıkları sürece de sahih, doğru bilgiye sahip olacaklardır. Zira tevile uğraşana, nasları tevile kalkışana artık avâm/sıradan denmez, akılcı/tevilci denir. Öyle ki onların zâhire gösterdikleri bağlılık onların inançlarını kesin kılmaktadır.¹⁵ İbnü'l-Arabî'ye göre tevil yapanlar avâm olma özelliklerini yitirdikleri gibi buna bağlı ortaya çıkan sahih inançlarını da yitirirler. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî nezdinde mütakellimlere nispetle avâm tevilden uzak kaldığı ve sahip olduğu teslimiyeti ve zihin temizliğini koruduğu sürece avâmlığını ve inanç sıhhatini kaybetmez.

Avâmın, sâlikin itikadî sıhhatini ve kesinliğini İbnü'l-Arabî "tevâtür" üzerinden kendilerine ulaşan "Kur'ân"la, Kur'ân'ın delil olma keyfiyetiyle temellendirmektedir. Kur'ân'ın inkârı mümkün olmayan bir rivayet zinciriyle ve Allah'ın elçisi olduğunu iddia eden, iddiasını da mucizelerle kanıtlayan bir insanla bize ulaştığı sâbittir. Böylece onun Allah elçisi, getirdiğinin de Allah kelâmı olduğu tevâtürle, inkâr edilemeyecek bir kesinlikle sâbit olur. Dolayısıyla sâlik inancındaki kesinliği ve sıhhati aklî bir kanıt değil, sem'î kanıt, yani doğrudan Kur'ân'a borçludur.¹⁶ Bir insan Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğuna tam ve kesin olarak inanmışsa artık inancında sadece Kur'ân'a başvurmalı, yalnızca ondan beslenmeli, tevile ve yoruma ihtiyaç hissetmemelidir.¹⁷

İbnü'l-Arabî düşüncesinin sistemleştiricisi ve en önemli şârihi konumunda olan Sadreddin Konevî (ö. 673/274) de aynı kanaati paylaşarak kelâmcıları avâmdan ayıran tevil yeteneklerinin onlara hayır getirmediğini, aksine tevil faaliyetinin onları apaçık olanı tasdik etmekten bile alıkoyduğunu ifade eder: "Bir kısım ise, nazar ve idrâk kuvvetlerinin idrâk edebildiği şeyleri kabul etmiş, bunun dışındakileri ise, tevil etmiş ve bu haberlerin zâhir anlamını Haktan nefyetmiştir. Böylece, bu konuda tevil

¹⁴ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/82.

¹⁵ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/83.

¹⁶ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/83.

¹⁷ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/85.

yapanın hatası ve kesin bir esasa dayanmamasından dolayı bu kısmın zararı, doğruluğunun faydasından daha fazladır; bununla beraber tevil sahibinin, tevilinde isabet ettiği oran kendisine nispetle yakîni bir bilgi değildir, bu doğruluk, tesâdüfidir. Bu da, kelâmcıların durumudur. Çünkü kelâmcılar, gerçek imanın gerektirdiği şeye vâkif olamamışlar, tasdik şartlarını da ifâ etmemişler, işin gerçeğini/celiyyetü'l-emr de nefsu'l-emir'de/kendinde gerçek bulunduğu hale uygun istenilen bilgi ile idrâk etmemişlerdir. Nitekim Ehlullah'ın muhakkikleri, bu bilgi ile idrâk etmişlerdir. Ayrıca kelâmcılar, saf düşünce/nazar-ı sırf ve mantıkçılar taifesine de katılmamışlardır. Bununla beraber nazar mensupları da, tahkik ehlinin haline ulaşmaktan âciz olan insanlar arasında bulunmaktadır.”¹⁸

İbnü'l-Arabî'nin halkı, avâmı öne çıkararak kelâmcılara karşı geliştirdiği tevil söylemi manipülatiftir. İbnü'l-Arabî sözleriyle kelâmcıları öyle yansıtıyor ki sanki bu insanlar Kur'ân'dan beslenmiyorlar, ona dayanmıyorlarmış gibi tehlikeli bir algı çiziyor. Onların dayandıkları ne varsa hepsi ithal, yabancı malzemelermiş gibi söylem oluşturuyor. Hâlbuki bu insanların nihâi amacı evveleminde Kur'ân ve sünnet müdâfâasıdır. Bunu yaparken de naklî delilleri kullanmışlar, ihtiyaç vukû bulduğunda da aklî argümanları kullanmaktan imtinâ etmemişlerdir. Tevili kullanmaları da esas itibarıyla bir mecrubiyetin sonucudur. Özellikle haberî sıfatlar konusunda ortaya çıkan, artan tartışmalara artık selefin tutumuyla cevap verilemeyecek hâle gelen sosyal ortamın gerektirdiği ihtiyaç ister istemez kelâmcıları tevili kullanmaya sürüklemiştir. Kelâmcılar hiç de İbnü'l-Arabî'nin yansıttığı şekliyle tevili keyfî bir uygulama, entelektüel ihtiyaçlarını tatmin aracı olarak kullanmamışlardır. Kelâmcıların kullandığı tevil yerine İbnü'l-Arabî'nin âileden, muallimden gelen telkini, taklidi yerleştirmesi ve yüceltmesi de yanılmaya dönük bir manevradır. Fıtrat üzere kalan ve bu hallerini koruyan avamdan bahsetmek ancak steril itikâdî bir ortamda mümkündür. Steril ortamdan kasıt küfrün, şirkin, inkârın, ilhâdin görülmediği, kol gezmediği bir ortamdır. Böyle bir ortamda fıtrattan, insanın yaratıldığı öz üzere kalmasından bahsedilebilir. Ancak böyle bir ortamın varlığı sanıyorum cennet hayatı dışında mümkün olmasa gerek. Diğer yandan İbnü'l-Arabî tevil üzerinden kelâmcılara karşı çıkarken kendisiyle de çelişmektedir. Burada kelâmcıları tevil kullanma gerekçesiyle (bahanesiyle) yerden yere vururken kendisi gerek *Fütûhât*'ta gerek *Fusûs*'ta gerekse diğer pek çok eserinde yaptığı tevillerle kelâmcılara âdeta şapka çıkartmış, rahmet okutmuştur. Onun yaptığı teviller öyle sıradan, basit teviller kategorisinde değerlendirilemez; tevilleri “işâri, bâtinî” tevilin zirve örneklerini teşkil edecek türdendir. Kelâmcıların tevilleri onun tevilleri yanında gerçek manada sıradan, basit, sathî teviller olarak kalacaklardır.

Bu durum sadece İbnü'l-Arabî ile de sınırlı değildir. Pek çok sûfî en az kelâmcılar kadar teville başvurmuşlar, yorumun avantajından ziyadesiyle yararlanmışlardır. Öyle ki kelâmcıların “nazar ve istidlâl” yöntemine alternatif olarak “keşf ve müşâhede” gibi yolları tevilleri için bir yöntem olarak sunmuşlardır. Öyle ki

¹⁸ Sadreddin Konevî, *Sadreddin Konevî ile Nasireddin Tûsî Arasında Yazışmalar-el-Mürâselât*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İzYayınçılık, 2. Basım, 2007, 2. Basım), 24.

bu kanalla hadîs almaktan, hadîslerin sıhhatini belirlemekten bahsetmişler hatta kendi aralarında “keşfen” birbirlerine itiraz etmekten geri kalmamışlardır. Sözelimi “kenz-i mahfî” (bilinmez hazine) rivâyetiyle ilgili İbnü'l-Arabî ve Bursevî (ö. 1137/1725) bu sözün “keşfen sahîh” olduğunu söylerken, Faslı sûfî Abdülazîz ed-Debbâğ (ö. 1132/1720) ise yine “keşfen” bu görüşe itiraz etmiştir.¹⁹

İbnü'l-Arabî'nin ibadet âyetlerini açıklarken zâhir ve bâtın manaları birlikte değerlendirdiği görülür. Ancak konu itikat âyetlerine geldiğinde, zâhirden bulduğu bir dayanağı yorumuna destek alıyor gibi görünse de asıl olarak yönelimi ve amaçladığı şey âyetlerin bâtınâ anlamlarıdır. Bu işlemi yaparken de ustaca geliştirdiği diyalektik bir dil göze çarpar. Önce zâhirden bâtına geçer; sonra bir anda zâhire, daha sonra bir anda bâtına yönelir. Çift yönlü gidip gelen bir yapı içinde dili zâhir ve bâtın arasında âdeta koşturur. Bu dil oyunlarını öyle ustaca sergiler ki okuyucu yorumları kolay kolay takip edemez, hayretler içinde kalır ve kafası karışır. Bu yolla ilk bakışta basit gelen pek çok ifadeyi bâtınâ açıdan kompleks ve hayret verici bir ifadeye dönüştürür. İbnü'l-Arabî vahdet-i vücud merkezli kurguladığı kendi anlam ve yorum mekanizması içinde Kur'ân'ı size öyle başka sunar ki, siz o güne kadar kendinizi hiç Kur'ân okumamış gibi hissetmeye başlarsınız. Kur'ân âyetlerini yorumlarken de muhkem-müteşâbih ayrımı yapmaz. Âyetin tevile elverişli olup olmadığı, yaptığı yorumun dile, gramere uygun olup olmadığı da onu çoğu zaman ilgilendirmez. Siyâk-sibâk gibi, sebep-i nüzûl gibi anlam ve yorumu belirleyen, sınırlayan enstrümanlar da yapacağı yorumun önünü kesemez.²⁰ İbnü'l-Arabî'nin bu tutumu tevil konusunda eleştirdiği kelimcilerin çok ötesine geçerek onları geride bıraktığını ve kelimcilerle yönelttiği eleştirinin aslında haksız bir eleştiri olduğunu belgelemektedir.

1. 2. Kesb

İbnü'l-Arabî'ye göre tüm mevcudât Hakkın perdesidir. Bu perdenin ardını görmek ise herkesin nasibi değildir. Perde söz konusu olduğunda İbnü'l-Arabî'ye göre Eş'arî kelâmcılar perdenin ardını göremeyenler arasında yer alırlar. Zira kesb teorisi onların gözünü kör etmiştir. Onlar kesb adı altında fiilleri insana nispet etmekle kulların fiillerinde fenâ makamını yakalayamamışlardır.²¹ İbnü'l-Arabî'nin sözlerini kelime-i tevhit üzerinden açacak olursak Eş'arîler her ne kadar “Lâ hâlîka illâ hû” demeyi başarmışlarsa da “Lâ fâile illâ hû” demeyi maalesef başaramamışlardır. Bu zâviyeden değerlendirildiğinde İbnü'l-Arabî'ye göre Mutezile'nin durumu Eş'arîlerden daha vahimdir; çünkü onlar “Lâ hâlîka illâ hû” demeyi bile başaramamışlardır. Bu yönüyle Mutezile körlerin başını çekmektedir. Eş'arîler onlardan farkındalıkta bir derece üstün iseler de hakikati görmemek, hakikate

¹⁹ Mustafa Akman, *İbn-i Arabî-Kelâmi Tartışmalar, Sorular, Şüpheler*, (İstanbul: Ekin Yayınları, 2017), 79-80.

²⁰ Geniş açıklama ve yorumlar için bk. Akman, *İbn-i Arabî*, 48-49, 120-121, 127-128, 145, 225-226, 487, 520, 531, 551, 596, 638-639. Ayrıca bk. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı-Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine*, çev. M. E. Maşalı (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2001).

²¹ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 9/287.

erişememek noktasında körlük bakımından onlarla aynı kaderi paylaşmaktadırlar. İbnü'l-Arabî'ye göre “*Hepsinin gözü üzerinde perde vardır.*”²²

İbn'ül-Arabî kullandığı perde metaforuyla söylemini gizemli kılmakta, daha esrârlı bir boyuta taşımaktadır. Ancak şu var ki ona göre perdeyi aşamayan kelâmcının anlattığı deliller sonuçta perdenin ardını göstermeye, Allah'ın varlığını açıklamaya çalışmaktadır. Evet, kesb teorisiyle Eş'arilerin, halk teorisiyle Mutezile'nin fenâ makamına eremedikleri açıktır. Kelâmcılar fenâ makamına erdikleri takdirde İbn'ül-Arabî'ye Rab ile kul arasındaki ilişkinin hakikatini ve keyfiyetini sorma hakkımız doğar. Bu makamda Rab ile kul arasındaki ontolojik ayırım ortadan kalkar ki burada kelâmcıların fenâ makamına yükselememiş olmaları kul için bir rahmet olarak tecelli eder.

İbnü'l-Arabî avâmın inancını beğenmeyen, hatta onların araştırma yapma gereği hissetmeyen tembellerini taklitten öte tekfir etmeye kadar ileri giden kelâmcıya, yani “akılcı kanıtlama yöntemini benimseyen kimse”ye şunu sorar ve kelâmcının yönteminden Allah'a sığınır: “Ne tuhaf! Allah'ı kanıt sayesinde bilmek isteyen ve araştırmayanı tekfir eden bu adam, acaba, inceleme yapmazdan önce ve yaparken nasıldı? Müslüman mı idi, kâfir mi? Namaz kılıyor muydu, oruç tutuyor muydu? Hz. Muhammed'in peygamber olduğuna inanıyor muydu? Bütün bunlara inanıyor idiyse böyle bir şey avâmın hâlidir. Bu durumda böyle insanları kendi hâllerine bıraksın ve hiç birisini tekfir etmesin. Bunlara ancak kelâm ilmini okuyunca ve inceleyince inanmışsa o zaman böyle bir yöntemden Allah'a sığınırız. Çünkü kötü düşünce, sahibini imandan çıkmaya sevk etmiştir.”²³

İbnü'l-Arabî burada da demagoji yoluyla kelâmcılarla ilgili gerçek dışı bir algı oluşturmaktadır. Bir kere hiçbir kelâmcı mukallidi, taklitle inananı, kelime-i tevhidi açıkça ikrâr eden, nazarında, amellerinde kusurları olmasına rağmen tekfîre yeltenmemiştir. Kelâmcılar son tahlilde nazara imkân bulup da nazarı terk eden “âsî” olarak görmüşler, günahkârlıkla nitelemişlerdir.²⁴ Ayrıca kelâmda mukallidin imanı hakkında genellikle yumuşak bir söylemin hâkim olduğu ehlinin malumudur. Yine kelâmcıların, özellikle Ehl-i sünnet kelâmcılarının iman-amel ilişkisinde ameli imana dâhil etmeyerek tekfir mekanizmasını etkisiz hâle getirmek için ısrarlı çabaları bu noktada görmezden gelinemez.

2. Sofistlerin Hakikate Eş'arilerden Daha Yakın Olması (Arazın Bilgisi)

Kelâm ilmiyle hakikat aranır mı, kelâm bir hakikat arayışı olarak tasavvur edilebilir mi? İbnü'l-Arabî açısından bu sorulara olumlu yanıt vermek neredeyse imkânsızdır. Kelâm en başta itikadî önkabullere dayalı doğası itibarıyla hakikat araması, araştırması yapmaya elverişli bir alan değildir. Kelâmcılar esas itibarıyla kelâm ilmini itikadî konularda kuşkular öne süren, sorularıyla zihinleri bulandıran “hasımlarını susturmak için” geliştirmişlerdir. Böyle bir hasım ortaya çıktığında

²² İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 9/287.

²³ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/84.

²⁴ Adudüddîn el-İcî, *el-Mevâkif fî ilmi'l-keâm*. (Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbi, ty.), 33.

genellikle karşısında ya bir Eş'arî'yi ya da bir akılcıyı bulmuştur. Onlar da bu kimseyi kılıçla değil, kesin aklî kanıtlarla yola getirmeye, bulunduğu yanlıştan döndürmeye çalışmışlardır. Eskiden susturucu kanıt olarak Hz. Peygamber'in varlığı yetmekteyken, o vefat ettikten sonra "bilgili insan için kesin kanıt, peygamberin mucizesi"nin yerini aldı. Korkunun insanı ikiyüzlülüğe sevkeden sakıncalı yanı, "kılıç"la müslüman olmaksızın "kanıt"la Müslüman olmayı daha tercihe şâyân kıldı. Kelâmcıların "cevher ve araz ilmi"ni geliştirmelerinin başlıca amacı da bundan başka bir şey değildi.²⁵

İbnü'l-Arabî'nin bu eleştirisi bir eleştiri olmaktan ziyade bir saptama olarak adlandırılabilir. Peygamberin vefâtı sonrası toplumda beliren inanç sorunları kelâm ilminin teşekkülünü neredeyse zarurî kılmıştır. Müslim ve gayri müslim herkesin birlikte barış içinde yaşadığı bir ortamda kanıtla imana vesile olmak kılıç korkusuyla iman etmekten evlâ olmuştur. İlk bakışta bu sözleriyle İbnü'l-Arabî'nin kelâmı olumladığı yönünde bir anlam çıkarmak mümkün görünüyorsa da ilerleyen açıklamalarında o 'kelâmcının kanıtı' yerine 'peygamberin kılıcı'nı tercih edecektir. İbnü'l-Arabî'ye göre Kur'ân ancak vaktini kuşku ve tereddütlerle zâyî eden, itikada zarar veren, kişide inanç sorunları çıkaran bilgileri terk etmek isteyen kimse için fayda ve şifâ kaynağı olabilir.²⁶ Buna binâen İbnü'l-Arabî Kur'ân'ın rahmet ve şifâ kapısının kelâm ilmini 'terk eden' veya 'terk etmek isteyen' kişi için açık olduğunu hatırlatır. Zira kelâm insanı nâdiren kuşkudan kurtarabilir ve nâdiren nefsin terbiyesine yönlendirebilir. Kelâma yönelen bir kimsenin kuşkudan arınması, nefis terbiyesi ve ahlakî meziyetlerle ilgilenmesi ender görülen hâdiselerdendir. Kelâmla uğraşanlar genellikle vakitlerini "mevhûm hasımlar"la muhatap olmakla, "dışta bulunmayan hasımları ikna ve onların kuşkularını gidermek" uğrunda harcarlar. Öyle ki bu kuşkuların dış dünyada bazen karşılık bulduğu görülür. İbnü'l-Arabî'ye göre kelâmcının 'dışta gördüğünü zannettiği kuşku' aslında 'bizâtihi kendi içinde taşıdığı kuşku'dur; fakat o bunun farkında değildir. Esâsen kuşkuları taşıyan hasımlar mevcut ise İbnü'l-Arabî'ye göre onları şeriatın kılıcı ile ikna etmek daha uygun bir yoldur; ki Hz. Peygamber "İnsanlarla 'Allah'tan başka ilâh yoktur' deyip bana ve benim getirdiğime inanıncaya kadar savaşmakla emrolundum." sözüyle bizi inkârcılarla tartışmaya değil, inanıncaya kadar onlarla savaşmaya teşvik etmiştir. İbnü'l-Arabî insanların büyük çoğunluğunun esasında kelâm ilmine ihtiyaç duymadıkları kanaatinde: 'Nasıl ki bir şehre bir doktor yeter ise öyle de bir şehre bir kelâmcı yeter.' Her ne kadar kelâmcılar kendilerini asıl ilgilendiren işleri bırakıp onları ilgilendirmeyen işlerle meşgul olmayı tercih etmişlerse de İbnü'l-Arabî onların iyi niyetli olduklarını, iyilik dışında bir şeyi amaçlamadıklarını ifade eder ve onlar için dua eder, rıza diler. Ancak bunu derken bile iğneli bir dil kullanır ki yine îmalı bir şekilde kelâmcıları eleştirmekten kendini alamaz.²⁷

²⁵ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/84, 85.

²⁶ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/87.

²⁷ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/87.

İbnü'l-Arabî'nin imanda kanıt yerine kılıcı ikâme eden söylemini onaylamak mümkün değildir. Can korkusuyla kişiyi zorla dine sokmak hem nasla sâbit olan "Dinde zorlama yoktur" ilkesine hem de peygamberin cârî uygulamalarına aykırıdır. İbnü'l-Arabî'nin dile getirdiği hadîs aslında yeri, zamanı geldiğinde, dinin îlâsı için savaştan bile çekinmeyeceğini beyan eden bir peygamberin duruşunu ifade eden bir açıklamadır. İbnü'l-Arabî hadîsin sebab-i vürûdunu ve amacını dikkate almaksızın mutlak bir ifade, mutlak bir teşvik gibi yansıtarak kelâmcılara karşı yaptığı yoruma meşrûiyet kazandırmaya çalışmaktadır. Yoksa biz burada İbnü'l-Arabî'nin kelâma ve kelâmcılara karşı gözünü bürüyen bir nefret veya adâvetle mi karşı karşıyayız, açıkçası kestirmek zor. Şayet onun dediği gibi Peygamber her halükârda kılıcı tercih etmiş olsaydı Bedir Savaşı'na kadar olan on dört senelik süreçte alttan almaz, hicret etmez, kılıcsız, silahsız bir tebliğ sürecini benimsemezdi. Üstelik hayatı boyunca yaptığı savaşların çoğunun savunma amaçlı olduğu gerçeği göz önünde bulundurulduğunda İbnü'l-Arabî'nin yorumundaki tutarsızlık ve çarpıklık açığa çıkmaktadır.

İbnü'l-Arabî açısından kelâmcılar neyi fark etmişler, neyi fark edememişlerdi; neyi gerçekleştirmişler, neyi gerçekleştirememişlerdi? İbnü'l-Arabî kelâmcıların kelâm ilmini, cevher-araz teorisini geliştirmekle başardıkları dışında başaramadıkları şeyler olduğundan da bahseder. *Fûsûsu'l-Hikem*'de Eş'arîlerin varlıklarda iki zamanda bâki kalamayan arazlar üzerinden sürekli yeniden yaratmanın bilgisine (teceddüd-i emsâl/halk-ı cedîd/hudûs-i dâim/te'âkub) ulaştıklarını ifade eder. Kur'ân'da meâlen "Onlar yeniden yaratma hakkında kuşku içindedir."²⁸ âyetiyle Allah âlemi ve onun her nefeste yeni bir yaratılışla (halk-ı cedîd) değiştiğini açıkça ifade etmesine rağmen kimileri bu hakikati nedense idrâk edememişlerdir.²⁹ Eş'arîler en azından bunu idrâki etmeyi başarmışlardır. Eş'arîlerin ulaştığı bu mühim bilgi İbnü'l-Arabî'ye göre son tahlilde (cevher bile değil) bir araz bilgisidir, arazın bilgisidir. Ancak şu var ki filozoflar tarafından küçük görülseler de İbnü'l-Arabî açısından sofistler bu gerçeği âlemin bütününde görmekle aynı konuda Eş'arîlerden daha ileri adım atmışlardı. Sofistler fizik dünyada gözlemedikleri değişime bağlı hâliyle âlemi baştan sona araz sûretinde görmüşler ve isâbetli bir yorumda bulunmuşlardı. Ancak ona göre Sofistlerin yanıldığı, aldandığı bir nokta vardı; o da bu sûreti, âlemin sûretini taşıyan "yegâne cevherin varlığını"³⁰ görememiş, öğrenememiş olmalarıydı. Şayet bu cevheri

²⁸ Kâf 50/15.

²⁹ İbnü'l-Arabî, *Fûsûsu'l-Hikem*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1. Basım, 2006), 133.

³⁰ Demirli kendi yaptığı şerhte hem Eş'arîlerin savunduğu cevher-araz teorisinden hem de Sofistlerin savunduğu âlemde sabit hakikatin yokluğundan hareketle İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücuda giden bir yol açma imkanı yakaladığını, birlik-çokluk, diğer deyişle özdeşlik-farklılık sorununu çözecek bir yol açtığını belirterek tek cevheri (Allah) şöyle açıklamaktadır: "Teori, cevher bakımından birlik ile arazlar nedeniyle ortaya çıkan çokluk esasına dayanır. İnsan türünü ele aldığımızda, bütün insanlar cevher bakımından birdir. İnsanların birbirinden farklılaşmasını sağlayan şey ise arazlardır. İbnü'l-Arabî ise cevherin tanımından hareket ettiğinde bütün varlıkta tek cevherin bulunduğunu düşünür. Bu cevher Allah'tır." (İbnü'l-Arabî, *Fûsûsu'l-Hikem*, 480.)

görebilselerdi değişen sûretlerin kimin sâyesinde var olduğunu ve sonrasında kimin sâyesinde bilinebilir olduğunu da anlayacaklardı. İbnü'l-Arabî eğer sofistler “Bunu kabul etselerdi, bilgide kesinlik derecesini elde etmiş olurlardı.” diyerek değişmeyen, sâbit cevheri keşifleri hâlinde onların epistemolojide büyük bir pâyeye yakalayabilecekken bundan mahrum kaldıklarını kaydeder.³¹

Sofistlerin kaçırdıkları büyük fırsat bir kenara İbnü'l-Arabî'nin arazlar konusunda sofistleri hakikatin bilgisine Eş'arîlerden daha yakın gördüğü açıktır. Peki Eş'arîler nerede, hangi noktada yanılmışlardı? Onların hatası kurguladıkları cevher-araz teorisindeki bazı çatlaklara dayanıyordu: **1.** Eş'arîlerin en temelde anlayamadıkları şey Sofistlerin anladığı şeydi. Eş'arîler arazların süreksizliğini, iki zamanda bâki kalamadıklarını, âlemin her an değiştiğini gördükleri halde “âlemin arazların toplamı” olduğu, tümüyle arazlardan müteşekkil olduğu gerçeğini kavrayamamışlardı. Eş'arîler bir yandan cevher dedikleri şeye arazdan farklı olarak üst bir statü verirken, bir taraftan da yaptıkları cevher tanımıyla kendileriyle çelişiyorlardı. Zira onlar cevheri ‘özü gereği arazları kabul eden’ şeklinde tanımladılar. Hâlbuki arazları kabul etmesi cevherin zâtî özelliğidir. Özü gereği kendi başına fiilen var olamayan şeylerin (arazlar) toplamından ilginç biçimde Eş'arîler kendi başına varolan bir şey (cevher-alem) icâd ettiler. Hâlbuki ‘kabul edilen arazi kabul edici cevherin kabul özelliği’nin de bir araz olduğu fark edilmedi. Nitekim cevher tanımlanırken zâtî bir özellik olarak arazları kabul ediciliğiyle tanımlanmaktaydı. **2.** Eş'arîler cevherin bir başka temel özelliğine daha vurgu yaparlar: ‘doğal mekanda yer kaplamak’ (tehayyüz). Aynı şekilde kendi başına fiilen var olamayan yerleşmek, yer kaplamak özelliği de yerleşen, yer kaplayan cevher için İbnü'l-Arabî'ye göre son tahlilde bir arazdır. Bu açıdan yerleşmeksizin kâim olamayan cevher için ‘kendi başına var olan’ demek doğru değildir. Sonuç itibariyle “yerleşme” ve “kabul” cevher için ilave iki özellik olarak değerlendirilemez, bunlar kendileriyle tanımlanması yönüyle bizâtihi cevherin kendisi olarak görülmelidir. Eş'arîler kurguladıkları âlem tasavvurunda garip biçimde zamansallık açısından ‘süreksiz arazi’ ‘sürekli cevher’e dönüştürmüşlerdi. En sonunda kelâmcılara karşı alternatif olarak keşif ehlini öne çıkaran İbnü'l-Arabî, Eş'arîlerin içine düştüğü durumun sofistlerin durumundan daha vahim olduğunu şu sözlerle dile getirir: “Onlar içlerinde buldukları (çelişkili) durumun farkında değillerdir. İşte bunlar, yeniden yaratmadan kuşku içinde olan kimselerdir. Keşif ehli ise Allah'ın her nefeste tecelli ettiğini ve tecellinin tekerrür etmediğini görür. Aynı zamanda her tecellinin yeni bir yaratma getirip başka bir yaratmayı götürdüğünü gözlerler.”³²

İbnü'l-Arabî'nin kelâmcılara karşı yaptığı sofist güzellemesi yine çarpıtmalarla malül değerlendirmelerdir. Pagan Grek düşüncesinin önemli temsilcileri olan sofistlerin felsefe tarihi açısından ifade ettikleri önem inkâr edilemez. Klasik anlamıyla henüz ortada filozof ve felsefe yokken her şeyden önce sofistler vardı, onların temsil ettiği sofistlik felsefe vardı. Felsefenin ortaya çıkmasında sofistlerin

³¹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 134.

³² İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 134.

ortaya koyduğu şeylerin bir kaldıraç, bir köprü görevi gördüğünde -bazı felsefeciler bunu anlamamış olsa da- kuşku yoktur. Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi Grek felsefesinin büyük filozoflarını ortaya çıkaran zeminin sofistler olduğu söylenebilir. Sofistler gerek Platon'un gerekse Aristoteles'in felsefi sistemleri teşekkül etmeden hemen önce Grek düşünce tarihinde öne çıkan bir zümreydi. Bu bakımdan onlar klasik anlamıyla vücut bulan felsefenin zeminini teşkil etmekteydiler. Sofistlerin en önemli karakteri "kuşkucu, göreci ve inatçı" olmalarıdır. Ünlü sofist, sofistlerin babası Protagoras "İnsan her şeyin ölçüsüdür" diyerek insan tekini otorite tayin ederek herhangi bir hakikatten, doğrudan ya da yanlıştan bahsedilemeyeceğini ilan eder.³³ Ardılı bir başka ünlü sofist Gorgias işi tümüyle çıkmaza sokarak her şeyin inkârını getiren, ontolojik ve epistemolojik temel bırakmayan, eşyânın hakikatini ve o hakikati bilmenin ve bildirmenin imkânını tümüyle ortadan kaldıran şu hükmü verir: "1. Bir şey yoktur. 2. Bir şey olsaydı da bilemezdik. 3. Bilseydik de başkalarına bildiremezdik."³⁴ İşte İbnü'l-Arabî'nin Eş'arîlere karşı göklere çıkardığı sofistlerin düşünce dünyaları böyle çalışıyordu. Peki nasıl oluyor da felsefe, oluşumunu varlığı, bilgiyi, genel geçer hiçbir şeyi kabul etmeyen bu tür insanların söylemine borçlu olmaktadır? Cevabı basit; hiçbir şeyin kabul edilmediği, hiçbir hakikatin itibar görmediği bir ortamda birileri de sâbit olan, değişmeyen bir şeyleri aramanın peşine düşmektedir. Sonuç itibarıyla bunlarla önce Sokrates mücadele edecek, daha sonra gözde talebesi Platon hem hocası hem kendisi adına diyaloglarıyla yeni bir felsefe inşa edecektir. En sonunda da sistem filozofu Aristoteles'le felsefe pek çok açıdan ayakları yere basar hâle getirilerek kemâle erecektir. Görülüyor ki İbnü'l-Arabî'nin yaylım ateşine tuttuğu Eş'arîler, Sofistler gibi düşünmeyerek aslında iyi bir süreci başlatmışlar, tesis ettikleri cevher-araz doktriniyle ontolojisi ve epistemolojisiyle ayakları yere basan bir inanç sisteminin temellerini atmışlardır.

Eşyâyı, eşyânın hakikatini bilmekte selim akıl sahipleri için biri filozofların diğeri keşf ehlinin benimsediği olmak üzere iki yol olduğunu düşünen İbnü'l-Arabî takipçisi Konevî, yakînî bilgi aşamasında kelâmcılara hiç yer vermeyişiyile dikkat çeker: "Basîret ve selim akıl sahipleri için sahih bilginin elde edilmesinin iki yolu olduğu ortaya çıkmıştır: Birisi nazar ve istidlâl ile burhan yolu; diğeri ise keşf sahibi için bâtınını tasfiye ve Hakka iltica ile gerçekleşen iyan/müşâhede yolu."³⁵ Filozoflar

³³ G. Skirbekk & N. Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş-Şule Mutlu (İstanbul: Kesit Yayınları, 2017), 56.

³⁴ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999), 40.

³⁵ Aynı tasnif Kâtip Çelebi'de (ö. 1067/1657) de görülür. O da Konevî gibi İbnü'l-Arabî'ye destek çıkmaktadır. Kâtip Çelebi nazar ve istidlâl alanı ile keşf ve vicdan alanını birbirinden ayırmış ve keşfi bilgi üzerinden Firavun'un imanı meselesinde tarafını açıkça dile getirmiştir. Ona göre nazar ve istidlâl ehli, bilmedikleri bir alan olan keşf ve tasfiye yolunun erbâbına kendi kâidelerince dil uzatıp sataşmışlardır. Oysa sûfilerin yolu, nazar ve istidlâl değil, keşf ve vicdandır. Şer'î meselelerde delil kabul edilmese de keşf ve tasfiye, ehli için delil teşkil etmektedir. Ona göre İbnü'l-Arabî, Firavun'un imanla öldüğünü keşf ve vicdan yoluyla kanıtlamıştır. Keşf ve vicdana dayalı ispata akla dayalı nazar ve istidlâl yoluyla karşı çıkılmaz. Çıkılsa da dikkate alınmaz. Bu bakımdan keşf ve vicdan fikhî meselelerde değil ama itikâdî meselelerde delildir ve bunu tartışmak abestir. Çelebi'ye göre bu konudaki naslar da Şeyh'in davasını ispatlar konumdadır.

kendilerini burhan yoluyla eşyânın hakikatinin bilgisine ulaştıklarını varsayarlar; ancak Konevî'ye göre bu imkânsızdır: “Eşyâyı sadece burhan yoluyla bilebilmek, ya mutlak anlamda veya pek çok durumda imkânsızdır.”³⁶ Filozof ‘şeyin hakikati’ni bildiğini zannetse de onun bildiği şeyin ya tek bir ‘sıfat’ı veya ‘araz’ı veya ‘hâssa’sı veya ‘lâzım’ıdır. Filozof öğrendiği şeyin sıfat, araz bilgisini şeyin hakikatinin bilgisi sanmaktadır. Hâlbuki “Ehl-i nazarın üstadı ve imamı” saydığı İbn Sînâ, Konevî'ye göre ya fitratının sahilliğine dayalı nazarî gücüyle ya da zevk yoluyla bu gerçeği görmüş ve açıkça ifade etmiştir: “Eşyânın hakikatlerine vâkıf olmak insanın kudretini aşar. İnsanın bilebileceği nihâî şey, eşyânın hâssaları, lâzımları ve arazlarıdır.”³⁷

Öyle ki Konevî'nin “hatîmü'l-hükemâ” ve “hülâsatü'l-ukalâ” olarak gördüğü İbn Sînâ'ya (ö. 428/1037) göre bizler değil eşyânın hakikatini, eşyâya ârız olan “arazların hakikati”ni bile bilemeyiz. El-Evvel'in hakikatini bilemediğimiz gibi aklın, nefsin, feleğin, bunlar bir kenara ateşin, havanın, suyun ve toprağın ve dahi arazların bile hakikatini bilmiyoruz.³⁸ Konevî, İbn Sînâ'nın *et-Ta'likât*'ından şunu da aktarır: “İnsanın bir şeyin hakikatini bilmesi, kesinlikle mümkün değildir.” Neden? Çünkü bizim bilgimizin temel dayanağı histir, duyu. Duyu kanalıyla gelenleri alan akıl benzer ve zıt özellikler üzerinden yaptığı temyiz faaliyetiyle kesinlik taşımayan mücmel bir bilgiye ulaşır. Bu durumda ise aklın genellikle şeyi değil, “şeyin bazı özelliklerini” bilmeyi başardığı söylenebilir.³⁹ Hâlbuki Konevî'ye göre hakikatin bilgisine tâlip olan filozofun tam bu noktada şeyin hakikatini bilmek için bir sıçrama yapması gerekirdi; fakat o bu sıçramayı gerçekleştirmek yerine elindeki bilgiyle tatmin olmayı tercih etmekteydi.⁴⁰ Hakikatin bilgisine giden yolu, burhanı elde ettiğini düşünen filozoflara doğrudan kapatan Konevî'nin nazar ve istidlâl yaparak aynı yolu benimseyen mütekellimlere de dolaylı yoldan kapattığı ifade edilebilir. Filozoflar gibi nazar ve burhan yoluna giremedikleri, o yolun hakkını tam olarak veremedikleri gibi sûfilere yoluna da uzak düşmeleri sebebiyle Konevî açısından mütekellimlerin eşyânın hakikat bilgisine erişme imkanları neredeyse tümüyle ortadan kalkmaktadır.

Hakikate giden keşf ehlinin yolu Konevî'ye göre “lubb”ün kendini tüm dünyevî, kevnî ilgilere, ilimlere, kanunlardan âzât ederek “taarrî” ve “fakr” hâliyle girilen “Hakka yönelme” yoludur. Sâlik bu yolu tek başına katedemez. Sâlikin bu konuda kendinden önce bu yolu kateden peygamberler gibi kâmil insanlara uyması gerekir. Sâlik onların hâllerine, ilimlerine ve makamlarına uygun şekilde bir temsil

Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-hak fî ihtiyârî'l-ehakk-İslâm'da Tenkit ve Tartışma Usûlü*, sad. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1990), 89. Belirtilmelidir ki burada Konevî ve Çelebi öncelikle iki alanın yöntemsel farklılığını dikkate almamaktadırlar. Bununla birlikte daha ileri giderek tasavvufun öznel keşf yolunu, kelâmın daha nesnel olan nazar yolunun alternatifi hâline getirmeye çalışmaktadırlar. Böylece sûfilere daha esnek ve daha gevşek yorum yapma imkânı sağladığını unutturmaktadırlar.

³⁶ Konevî, *Sadreddin Konevî ile Nasireddin Tûsî Arasında Yazışmalar-el-Mürâselât*, 33.

³⁷ Konevî, *Sadreddin Konevî ile Nasireddin Tûsî Arasında Yazışmalar-el-Mürâselât*, 38.

³⁸ Konevî, *Sadreddin Konevî ile Nasireddin Tûsî Arasında Yazışmalar-el-Mürâselât*, 56.

³⁹ Konevî, *Sadreddin Konevî ile Nasireddin Tûsî Arasında Yazışmalar-el-Mürâselât*, 57.

⁴⁰ Konevî, *Sadreddin Konevî ile Nasireddin Tûsî Arasında Yazışmalar-el-Mürâselât*, 36.

gerçekleştirebilir. Onlara uygun vâris olabilirse peygamberlere bahşedildiği gibi ona da “Allah’ın eşyâyı mâhiyeti üzere izhâr eden bir nûr bahşetmesi umulur.”⁴¹

İbn’ül-Arabî neticede Allah’ın bizi kelâmın meşgul olduğu konulardan hesaba çekmeyeceğine dikkat çekerek insanları kelamdan uzak tutmaya çalışır. Ona göre öldükten sonra kimseye cevher, arazdan sorulmayacak, cismin, ruhun ne olduğunu açıklaması istenmeyecektir. Bir kimse kelâmın, felsefenin teorik konularını bilmeden ölse, Allah’ın kişiye niye böyle geldin diye hesap sorması söz konusu değildir. İnsan ancak farzlardan, üzerine farz olarak terettüp eden sorumluluklardan sorguya çekilecektir. İbnü'l-Arabî asıl meselenin nefis tezkiyesine dayandığını îmâ eden mesajıyla sözlerini şöyle bir duayla tamamlar: “Allah, bizi kendisinden utanmak duygusuyla rızıklandırın!”⁴²

İbnü'l-Arabî'nin burada takındığı tavır temsil ettiğini düşündüğü tasavvufi terbiyeyle örtüşmez niteliktedir. Bir kere Allah’ın neyi sorup soracağına, kulunu nelerden hesaba çekeceğine, çekmeyeceğine İbnü'l-Arabî karar veremez. Belki de o bunları avama sormayacak da kelamcılara soracaktır, kim bilir! Ayrıca İbnü'l-Arabî bu tür konuları bilinmesine ihtiyaç duyulmayacak sıradan, basit, dünyevî konular gibi, bu konularla ilgilenen kelamcıları da önemsiz konularla keyfi biçimde uğraşan kimseler olarak resmediyor. Hâlbuki kelamcıların bu tür konulara girmeleri bilme isteklerini tatmin gibi bir amaca matuf değildir. Onların cevher, araz gibi konulara girme sebepleri yine Allah’ın varlığını istidlâl amaçlıdır. Yoksa sırf fizik bahislerini bildiklerini göstermek, insanları doğa hakkında bilgilendirmek kastıyla bu konuları kitaplarına derc etmiş değillerdir. İbnü'l-Arabî'nin burada kelamcıların niyetini ve amacını bilmesine rağmen gündeme getirmemesi, kelamcıların bu konularla sırf entelektüel ve bilimsel kaygılarla kendi kendilerine bir uğraş alanı ihdâs etmiş algısı oluşturmaya matuf bir hamledir.

3. Sınırlının Sınırsız Bilememesi (Nefsin ve Mümkünün Bilgisi)

İbnü'l-Arabî'ye göre insan özü itibariyle mümkün varlık olmasından dolayı sınırlıdır ve sınırlının Mutlak'ı bilmesinden söz edilemez. Mümkün varlık kendinde bulunan yokluk ve muhtaçlık özellikleriyle Mutlak varlıktan ayrılır. Bu bağlamda mümkün, bizâtihi yokluk iken Vâcip, bizâtihi varlıktır ve iki varlık arasında müşterek bir yön tespit etmek imkânsızdır.⁴³ İbnü'l-Arabî burada mümkün varlık bizâtihi yokluk derken bunu öyle dile getiriyor ki okuyan kişi bizâtihi yokluğu sanki mutlak yoklukmuş gibi algılıyor. Hâlbuki mümkün varlık, mümkün varlık olması yanında mümkün yokluktur. İmkân demek, varlığı da yokluğu da birbirine müsâvî bir alan demektir. İbnü'l-Arabî'nin yansıtma biçimi ise mümkünün varlık alanını hiç sayar tarzıdır. Vâcip varlığın mümkün varlıkla mahiyetleri ve hakikatleri itibariyle olmasa da en azından gramatik düzeyde bile olsa varlık ortak noktasında buluşmaları aralarındaki ortaklığı inkâr etmekten daha tutarlı bir yaklaşımdır.

⁴¹ Konevi, *Sadreddin Konevî ile Nasireddin Tûsî Arasında Yazışmalar-El-Mürâselât*, 33.

⁴² İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/87.

⁴³ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/105.

İbnü'l-Arabî'ye göre nazar Allah'ı bilmenin nihâî aracı olamaz. Sûfiler aklın, düşüncenin ötesinde bir bilgi kaynağından bahsederler. Bu, Kur'ân'da "kullarımızdan bir kul" olarak nitelediği Hızır için işaret edilen bilgidir: "*Ona katımızdan (ledün) ilim öğrettik.*"⁴⁴ Söz konusu tâlimin fâili insanın kendisi, nazarı değil, bizâtihi Allah'tır ve ilim doğrudan ilâhî kaynaklıdır. Bu da bize nazarın, düşüncenin üzerinde bir başka bilgi kaynağı olduğunu bildirmektedir. Allah katından gelen bilgileri üç kısma ayıran İbnü'l-Arabî bu bağlamda akla sınırlı bir bilgi alanı belirler: 1. Akıl bunların bir kısmını fikir gücüyle elde edebilir. 2. Akıl bunların bir kısmını fikren elde edemese de kabul edip onaylayabilir. 3. Bir kısım bilgiler de vardır ki akıl bunları kabul etmez. Bunlar dile getirilemeyen, ifadeye ve ibareye bürünmeyen bir takım "zevk ilimleri"dir. Kendi kendine kabul etmesi mümkün olmadığından akıl bunları ancak Hak tarafından talim yoluyla öğrenebilir.⁴⁵

Hak tarafından gelen bilgi söz konusu olduğunda öne çıkan kavramlardan biri de ilhamdır. Gazzâlî ilhamla gelen bilgi ile vahiyde gelen bilgi arasındaki tek farkın vahiyde meleğin görülmesi olduğunu kaydeder. Bu görüş Gazzâlî sonrası bazı mutasavvıflar tarafından da dile getirilmiştir. İbnü'l-Arabî de sûfilerin bilgi kaynağının peygambere vahiy getiren meleğin kaynağı ile aynı olduğu yönünde görüş beyan eder.⁴⁶

İbnü'l-Arabî'nin bir sûfnin peygamberle aynı kaynaktan beslenme iddiası son derece tehlikeli bir söylemdir. Vahiyde ilham, peygamberle veli arasındaki sınır bu söylem içinde ortadan kalkmakta, kimin nebi, kimin veli olduğu noktasında fark kalmamaktadır.

İbnü'l-Arabî mütekellimlerin hâlini bir duvarın ardından gelen sesi duyan kimsenin hâline benzetir. Bu kimse duvarın ardında birinin olduğunu kesinlikle bilir fakat onun mâhiyetini (göremediği için) bilemez. Mütekellimlerin yazdıkları ile İbnü'l-Arabî kendisi gibi sûfilerin yazdıklarını ayıran temel hususun da tam olarak burada kendini belli ettiğini hatırlatır. İbnü'l-Arabî *Fütûhât*'ını kastederek kitabının filozofların ve mütekellimlerin yazdığı kitaplarla karıştırılmaması gerektiğini ihtâr eder: "Bu kitabımız fikrî ve teorik değerlendirmelerin ele alındığı bir kitap değildir. Bu kitap vehbî ve keşfî bilgiler için yazılmıştır."⁴⁷

İbnü'l-Arabî'nin yazdıklarını vehbî ve keşfî surette tanıtması yazdıklarının felsefe ve kelam kitapları gibi kesbî ve nazarî olmadığını vurgulamak içindir. Filozoflar ve kelamcılar kendi kendilerine, kendi çabalarıyla yazıyorlarken İbnü'l-Arabî yazdıklarını kendisi değil, doğrudan Allah tarafından ilhamla yazmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin yazdıklarına bakıldığında ciddi biçimde filozoflardan yararlandığı, felsefeden büyük oranda beslendiği açıkça görülür. Bu nasıl vehbî bir ilimdir ki

⁴⁴ el-Kehf 18/65.

⁴⁵ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/16.

⁴⁶ Mustafa Akman, *Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelam Sistemi*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 47.

⁴⁷ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 10/233.

eleştirdiği felsefeyle malüldür. Bu sistem içinde muhtemelen kendisinin yaptığı en büyük katkı ele aldığı felsefî görüşlere âyet ve hadîslerle destekleyerek meşru bir zemine oturtmak olmuştur. Bu noktada felsefî terminolojiyi bir bakıma dinî terminolojiye dönüştürdüğü bile söylenebilir. İbnü'l-Arabî'nin okurlarını kelâmdan ve felsefeden sakındırması ve sadece kendi kitaplarını okumaya yönlendirmesi tesâdüf değildir. Böylece yazdıklarındaki vehbî taraf tamamen vehbî olarak kalacak, kelâm ve felsefe okumayanlar ondaki kesbî yönleri fark edemeyeceklerdir.⁴⁸

Öyle ki mütekellimler ulûhiyyete dâir bilgiyi zâta dâir bilgi zannederek zâtı bilmekle ulûhiyyet mertebesini bilmeyi birbirine karıştırmışlardır. İbnü'l-Arabî, Fahreddin Râzî'ye yazdığı söylenen mektupta bir mütekellimin neyi bilip neyi bilmediğini çok net ifade etmektedir: “Allah'ı bilmek (*marifetullah*), Allah'ın varlığını bilmekten (*marifetu vücudillah*) ayırdır.” Aklî yöntemi benimseyenler Allah'ı vehbî bir bilgiyle değil, selb yoluyla bilirler. Vehbî yol filozoflara ve mütekellimlere ters düşen bir yoldur.⁴⁹ İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın zâtının bilinemeyeceğinde ihtilaf yoktur. Dolayısıyla Allah hakkında söylenenler sadece tenzihî yüklemelere dayalı bir söylemden ibarettir. Bizler tenzihle onu yaratılmışların özelliklerinden berî kılarız. İbnü'l-Arabî Eş'arî mütekellimleri bundan sonraki aşamada girdikleri yoldan ötürü eleştirir. Onlar tenzihle (selb, nefy) yetinmeyip tespite (ispat) yeltenerek Allah'ın zâtına sübûtî sıfat hamlinde bulunurlar ve bu sıfatlar yoluyla onu bildiklerini zannederler. Mütekellimlerin bilgisini yadırgayan İbnü'l-Arabî onlar hakkında şöyle der: “Nerede! Nereden bilecekler ki?” İbnü'l-Arabî, Gazzâlî gibi mütekellimlerin benimsediğini söylediği “Allah'ı Allah bilir.”⁵⁰ görüşüne katılarak aklın Allah'ı bilme noktasında yetersiz kalacağını, Allah'ın aşkınlığı karşısında nazar ve tefekkür faaliyetinin bu yüceliğe erişemeyeceğini belirtir.⁵¹

İnsan aklın sınırlarını nasıl aşacak, hangi bilgiyi elde ettiğinde aklın sınırlarının üstüne çıkacaktır? Bu şekilde bir soru gündeme geldiğinde İbnü'l-Arabî terminolojisinde nefis kavramı devreye girmektedir. Nefsi yaratıcının “hüviyeti ve hakikati” olarak gördüğünden ‘Nefsini bilen kuşkusuz Rabbini de bilir’ diyen İbnü'l-Arabî'ye göre mütekellimler nefsi bilmeyi başaramadıkları için nefsi yaratan Zât-ı Bârî'yi bilmeyi de başaramamışlardır. Nitekim Şuayb Fassı'nda gerek filozofların gerekse mütekellimlerin nefsin peşinde olduklarını kaydeden İbnü'l-Arabî ilginç biçimde “onların arasından hiç kimse”nin “nefsin hakikatının bilgisi”ne ulaşamadığını açıklar. Onlar hakikatini araştırdıkları şeye, nefis gibi bir hakikatin bilgisine teorik yolla, düşünceyle ulaşmayı hedeflemektedirler. Halbuki İbnü'l-Arabî'ye göre teorik düşünce insana kesinlikle nefsin bilgisini vermez: “Teorik düşünce de bu bilgiyi kesinlikle onlara vermez. Nefsin hakikatini teorik düşünce bakımından öğrenmek

⁴⁸ Mustafa Akman, “İbnü'l-Arabî'nin Söyleminin Felsefi Yönü ve Kaynakları”, *Orta Asya'dan Anadolu'ya İlmî Yolculuğu*, ed. Murat Şimşek-Aiitmatat Kariev-Yakup Koçyiğit, (Karabük Üniversitesi Yayınları, 2021), 1136.

⁴⁹ Nesim Doru, “İbn-i Arabî'nin Fahreddin Razi'ye Gönderdiği Mektup,” *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Diyarbakır: 2002, 4/1 (2002), 102.

⁵⁰ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/463, 464.

⁵¹ Doru, “İbn-i Arabî'nin Fahreddin Razi'ye Gönderdiği Mektup”, 102.

isteyen kimse, yerinde şişer durur ve ateşsiz odunu üfler.” İbnü'l-Arabî nefis konusunda filozof ve mütekellimlerin gösterdiği çabayı bir âyette dile getirilen kâfirlerin boşa giden çabasına benzetir: “İyi işler yaptıklarını zannettikleri halde, dünya hayatlarındaki çabalarının beyhude olduğu kimselerdir.”⁵² Zira İbnü'l-Arabî açısından bir şey ancak o şeye özgü yolla elde edilebilir. Bu ilkeden hareketle nefsin bilgisi de teorik yolla değil ancak nefse özgü özel bir yolla elde edilebilir. Aksi takdirde bir şeyi kendine özgü yol dışında başka bir yoldan tahsile çalışan kimse onun bilgisine asla ulaşamaz.⁵³

Mütekellimlerden “akılcı geçinenler” teorik düşünceyle sıfatlar üzerinden zâtın bilgisine ulaştıklarını iddia ederler. Halbuki bu konuda son derece büyük bir yanılğı içindedirler. Onlar düşünceyle en fazla ‘ispat’ (olumlama) ve ‘nefy’ (olumsuzlama) arasında gidip gelebilirler. Örneğin ispat konusunda onların Hak’taki ilim, kudret, irade gibi bir takım sıfatları ispat iddiaları gerçekte bir ispat değildir; bunlar aslında zâtın, zâtın sıfatlarının değil, kendilerinin, kendilerinde taşıdıkları sıfatların ispatıdır. Diğer yandan nefy söz konusu olduğunda onların nefy yoluyla Hak adına söyledikleri de zâta ilişkin nitelikler olarak kabul edilmemeli; çünkü nefy özü itibariyle yokluğa, yok saymaya ilişkin bir durumu ifade eder. Bu da mütekellimlerin nefy ve ispat arasında mekik dokuyan düşünürler olduğunu ortaya koyar. O halde böyle kimselerin marifetullah hakkında bir şey elde ettiği söylenemez.⁵⁴

4. Bir Hastalık Olarak Kuşkunun İlacı: Kelâm Değil, Kelâmullah

Doğrusu İbnü'l-Arabî zâviyesinden kelâm ilmine yönelen kimsenin kendini kuşkudan nâdiren ve çok zor kurtardığı hesaba katılırsa insanlar kelâma değil, Kelâmullah’a muhtaçtır. Kuşku bir hastalıksa onun şifâsının Kur’ân olduğunu bize yine Kur’ân’ın kendisi söylemektedir: “Biz Kur’ân’dan müminler için şifa ve rahmet olan şeyleri indirmekteyiz.”⁵⁵ Bu anlamda sâlik, inancını akıldan değil, Kur’ân’dan elde ettiği güçle sağlama alır.⁵⁶ Kur’ân gibi sâbit bir asıl ve mütevâtir bir delil varken sâlik aklî delile ihtiyaç duymaz, duymamalıdır. Görüşünü desteklemek için İhlas Sûresi’nin nüzûl sebebini delil olarak sunan İbnü'l-Arabî şunu söyler: Yahudiler Hz. Muhammed’e “*Bize Rabbini tasvir et.*” dediklerinde nâzil olan sûrede aklî bir tek kanıt bile yer verilmemiştir.⁵⁷

SONUÇ

Görüldüğü üzere İbnü'l-Arabî entelektüel ve itikâdî açıdan nevi şahsına münhasır (sui generis) denebilecek ilginç bir zekâdır. İbnü'l-Arabî’nin fikrî ve itikadî konumunu belirlemek, fikrî ve itikadî anlamda onu bir mezhepte, bir ekolde sabitlemek oldukça zordur.

⁵² el-Kehf 18/104.

⁵³ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 133.

⁵⁴ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/105.

⁵⁵ el-İsra 17/82; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/87.

⁵⁶ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/83.

⁵⁷ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/84.

O bir yandan 'cevher-araz' konusunda kendisini (Eş'arîlere değil) Sofistlere yakın görürken diğer yandan 'ma'dum' konusunda kendisini (Eş'arîlere değil) Mu'tezile'ye yakın görmektedir. Benzer şekilde 'tevil' konusunda (Eş'arîler yerine) selefın yaklaşımını daha sağlıklı bulurken başka bir yerde örneğin 'yaratılıştaki teceddüd' anlayışıyla Eş'arîleri haklı bulur. Genel olarak onun Eş'arîler gibi havastan addedilen mütekellimlerin itikadına dâhil olmaktansa kendini avâmın itikadı içinde konumlandırmayı tercih ettiği bile söylenebilir. Dolayısıyla karşımızda yeri geldiğinde Sofist, Selefî, yeri geldiğinde Eş'arî, Mu'tezilî, (kendisi birilerine göre havas veya ehassu'l-havastan görülmesine rağmen) yeri geldiğinde avâmî olmayı tercih eden, farklı gruplara ait fikirleri kendinde cem eden kompleks bir zihin vardır. Dolayısıyla böylesine geniş ve derin bir alanda onu tanımak ve anlamak için tek bir hareket noktası saptamak son derece yanıltıcı olacaktır. Bu sebeple İbnü'l-Arabî'yi en azından eleştirdikleri üzerinden, neye karşı, kime karşı olduğunu bilerek takip etmenin onu anlama adına daha yararlı olacağını düşünüyorum.

Kelâm söz konusu olduğunda İbnü'l-Arabî'nin benimsediği eleştirel tavrı çok net görebiliyoruz. İbnü'l-Arabî'ye göre mütekellimlerin mücadele ettikleri, cedel yaptıkları hasımlar mevcut değil, mevhum hasımlardır. Daha derine inildiğinde aslında hasımların bizâtihi kendileri oldukları bile söylenebilir. Onların üstesinden gelmeye çalıştıkları sorunlar, izale etmeye çalıştıkları kuşkular esas itibarıyla kendi sorunları, kendi kuşkularıdır; fakat onlar bunun farkında değillerdir. Doğrusu bu anlamda mütekellimin yaptığı canlı bir diyalog olmanın ötesinde sadece bir monologdur. Mütekellimler arasında kuşkulardan kurtulma oranının azlığı da dikkate alınırsa İbnü'l-Arabî açısından kelâm faaliyeti tam anlamıyla bir zaman kaybıdır. Mütekellim vaktini farkında olmadan kendini ikna etmek için harcamakta ve bunu da tam anlamıyla maalesef başaramamaktadır.

Hastalıkların kol gezmediği bir şehirde nasıl ki bir doktor bir şehre yeterliyse öyle de "Bir şehre bir mütekellim yeter." diyen İbnü'l-Arabî şehirdeki mütekellim sayısının artmasından yana değildir. Zira ona göre kelâm demek şüphe demektir, en iyimser tabirle şüphenin izâlesi demektir. Bu anlamda avâmın teşkil ettiği bir şehirde şüpheyeye, kuşkuya çoğu zaman yer olmadığı için şüphe gidericileri çoğaltmaya da lüzum yoktur. Son tahlilde İbnü'l-Arabî açısından zaten insanların ekserisinin de kelâm ilmine ihtiyaçları yoktur.

Kelâma ve mütekelimlere yer yer insaf sınırlarını aşan, acımasız eleştiriler yönelten İbnü'l-Arabî'ye son olarak Cibran'ın bir öyküsüyle mukabelede bulunmak istiyorum. Cibran eski zamanlarda Afkar kentinde yaşayan, birbirini hor gören, bilgilerini küçümseyen ancak birbiriyle hiç karşılaşmamış düşman iki bilginden bahseder. Bunlardan biri tanrılara inanıyorken diğeri inanmıyordur. Bu ateist ve teist bir gün pazar yerinde karşılaşır ve taraftarlarının huzurunda tanrıların varlığı ve yokluğu hakkında kıyasıya tartışır. Saatlerce süren tartışmadan sonra birbirinden ayrılırlar. İşte o akşam olan olur. Tanrılara inanmayan tapınağa gider, sunağın önünde diz çöker ve tanrılardan bağışlanma diler. Tanrılara inanan ise aynı saatlerde sahip

olduğu tüm kutsal kitapları yakar ve tanrıtanımazlığa adım atar.⁵⁸ İbnü'l-Arabî'nin kelâma yönelik eleştirileri ışığında filozof, mütekellim ve sûfî arasında süregelen hakikat savaşının hakikatin ne ve nerede olduğu sorusunun yeniden sorulmasıyla tekrar başlaması her zaman muhtemeldir. Hakikatin neliği buharlaştığında bir anda kimlikler öne çıkar(ılır) ki o noktada artık sürdürülen kavga hakikat değil, bir mülkiyet kavgasına dönüşür. Şu var ki sahiplik iddiası hakikatle uzlaşmaz; onun yerine aitlik iddiası daha mütevazı bir iddia olabilir. Ne var ki aidiyete karar verecek olan da kişi ya da kişiler değil, yine Hakikat'in kendisidir.

KAYNAKÇA

- Akman, Mustafa. *İbn-i Arabî-Kelâmi Tartışmalar, Sorular, Şüpheler*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2017.
- Akman, Mustafa. *Celaleddin ed-Devvani'nin Kelam Sistemi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Akman, Mustafa. "İbnü'l-Arabî'nin Söyleminin Felsefi Yönü ve Kaynakları". *Orta Asya'dan Anadolu'ya İlimin Yolculuğu*. ed. Murat Şimşek-Aiitmammat Kariev-Yakup Koçyiğit. Karabük Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Biçer, Ramazan. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Gazzâlî'nin Tasavvufî Görüşlerine Eleştirel Yaklaşımı. *Ekev Akademi Dergisi*. c. 3, S. 2, Güz, 2001.
- Çelebi, Kâtip. *Mîzânu'l-hak fî ihtiyârî'l-ehakk-İslâm'da Tenkit ve Tartışma Usûlü*. 2. Baskı. sad. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara. İstanbul: Marifet Yayınları, 1990.
- Doru, Nesim. "İbn-i Arabî'nin Fahreddin Razi'ye Gönderdiği Mektup," *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 4, S. 1 (2002), ss. 99-105.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *İlahi Hitabın Tabiatı-Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine*. çev. Mehmet Emin Maşalı. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2001.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*. 2 Cilt. thk. Dr. Hamza b. Züheyr Hâfız. Medîne: Şirketü'l-Medînetü'l-Münevvera, 1993.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Kitâbü'l-münkız mine'd-dalâl* (Mecmû'atü resâilî'l-İmami'l-Gazzâlî içinde). thk. İbrahîm Emîn Muhammed. Kahire: el-Mektebetü't-tevfikiyye, ty.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâü ulûmi'd-dîn*. 16 Cilt. yy.: Dârü's-ş'ab, ty.
- Gibran, Kahlil. *The Madman-His Parables and Poems*, İstanbul: Karbon Kitaplar, ty.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999.
- İbn Arabî. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. 18 Cilt. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- İbnü'l-Arabî. *Fusûsu'l-Hikem*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006.

⁵⁸ Kahlil Gibran, *The Madman-His Parables and Poems*, (İstanbul: Karbon Kitaplar, ty.), 45.

- Îcî, Adudüddîn. *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keâm*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbi, ty.
- Konevî, Sadreddin. *Sadreddin Konevî ile Nasireddin Tûsî Arasında Yazışmalar-el-Mürâselât*, çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İzYayıncılık, 2. Basım, 2007.
- Kutluer, İlhan. "Üç Perspektif: Kelâm, Felsefe, Tasavvuf", *İslam Felsefesinin Sorunları*, ed. Mehmet Vural, Ankara: Elis Yayınları, 2003.
- Özervarlı, M. Sait. "Gazzâlî". *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1996. 13/505-511.
- Skirbekk, G. & Gilje, N.. *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*. çev. Emrah Akbaş-Şule Mutlu. İstanbul: Kesit Yayınları, 2017.



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (2) 2021: 1377-1379

Kitap Tanıtımı/ Book Review

Geliş Tarihi / Received: 24/11/2021 / Kabul Tarihi / Accepted: 30/12/2021

DİN ÖĞRETİMİNDE YÖNTEMLER

Mehmet Zeki Aydın, (Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara 2021, 14. Baskı), 558 s.

Mehmet DERİ*

Öz

Son yıllarda Din Eğitimi konusunda akademik çalışmaların sayısı giderek artmaktadır. Bu çalışmalardan birisi de Prof. Dr. Mehmet Zeki Aydın'ın kaleme almış olduğu "Din Öğretiminde Yöntemler" başlıklı eseridir. Söz konusu eserde, din öğretiminde kullanılabilir yöntemler ve teknikler, ders araç-gereçleri teorik olarak açıklanmış ve yöntemlere örnek olmak üzere bazı ders planları verilmiştir. Öte yandan din öğretiminde teknoloji ve materyal kullanımı da kitabın önemli konu başlıklarından biridir. Kitabın sonunda yer alan "Kavramlar Sözlüğü" ise bu sahaya önemli bir katkıdır. Din eğitimi veren bütün kurumlarda, bu eserden kılavuz kitap olarak yararlanılacağı ön görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Öğretimi, Yöntem, Teknik, Materyal, Ders Araç-Gereçleri, Din Öğretimi Kavramları

Methods İn Teaching Religion

Abstract

In recent years, the number of academic studies on Religious Education has been increasing. One of these studies is Mehmet Zeki Aydın's work titled "Methods in Teaching Religion". In the mentioned work, teaching methods and course materials that can be used in religious education are explained theoretically and some lesson plans are given as examples of methods. On the other hand, the use of technology and materials in religious education is one of the important topics of the book. The "Dictionary of Concepts" at the end of the work is an important contribution to this field. It is foreseen that this work will be used as a guide book in all institutions providing religious education.

Keywords: Religious Education, Methods, Techniques, Materials, Course Equipment, Religious Education Concepts

Eğitim-öğretim faaliyetlerinde yöntem; üzerinde sürekli çalışılan, yeni arayışlar olan bir konudur. Bir işi yaparken takip edilen yol demek olan yöntem, öğretimin verimli ve başarılı olmasını doğrudan etkileyen faktörlerden birisidir. Eğitim-öğretimde "Niçin öğreteceğiz?" sorusunun cevabı eğitimin amaçlarını; "Nasıl öğreteceğiz?" sorusunun cevabı öğretim yöntemlerini; "Ne ile öğreteceğiz?"

* Editör, mehmet.deri@gmail.com Orcid No: 0000-0002-2287-9330

sorusunun cevabı eğitim araç ve gereçlerini; “Eğitimin sonunda ne kadar öğrettik?” sorusunun cevabı ise, ölçme ve değerlendirme konusunu oluşturur.

Din Öğretiminde ne öğretildiği kadar, nasıl ve niçin öğretildiği de önemli bir yer tutmaktadır. Çalışma bu alandaki boşluğu doldurmak amacıyla hazırlanmış olup, eserde Din Öğretiminde kullanılabilecek öğretim yöntem ve teknikleri, ders araç gereçleri teorik olarak açıklanmış ve yöntemlere örnek olmak üzere ders planları verilmiştir. Eser, bu bağlamda öğrenci ve öğretmenlere yöntem ve teknikler konusunda bir başvuru kitabı niteliğini taşımaktadır.

Çalışmada öğretim yöntem ve tekniklerinin uygulamalarını göstermek amacıyla örnek günlük ders planları konulmuştur. Yine aynı şekilde eserde, öğretmenlerin ve öğretmen adaylarının meslekî yaşamlarında kullanabilecekleri bilgiler verilmiştir.

Kitabın sonuna konulan “Kavramlar Sözlüğü” kitabın konusuyla ilgili kavramların anlaşılmasına önemli ölçüde yardımcı olmaktadır.

Kitap; İlahiyat Fakülteleri, İslami İlimler Fakülteleri, Eğitim Fakültelerinin Sınıf Öğretmenliği Bölümünde okuyan öğrencilere, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ile İHL Meslek Dersleri öğretmenlerine ve Kur'an Kursu öğreticilerine yönelik olarak hazırlanmıştır.

Çalışma; zengin bir akademik literatür kullanılarak hazırlanmış olması, konuların bütüncül ve sistematik bir şekilde incelenmesi, yazarının akıcı üslubu, kendi alanında daha sonra yapılacak akademik araştırmalara ciddi bir literatür katkısı sunması nedeniyle konuya ilgi duyan araştırmacılar için önemli bir başvuru kaynağıdır.

Eser; giriş, üç bölüm ve eklerden oluşmaktadır.

Girişte (s. 1-4), çalışmanın amacı, konusu ve önemi üzerinde durulmuş,

Birinci Bölümde (s. 5-130), “Öğrenme-Öğretme Süreçleri” başlığı altında öğrenme, öğretim, öğretme, öğretme ilkeleri, öğretme yolları ve düşünme süreçleri, öğretme yaklaşımları, öğretme yönteminin önemi, öğretimde planlar, eğitimde ölçme ve değerlendirme konuları ele alınmış,

İkinci Bölümde (s. 131-404), “Din Öğretiminde Kullanılan Yöntem ve Teknikler” başlığı altında başta düz anlatma (takrir), tartışma, işbirliğine dayalı öğretim yöntemleri, dramatizasyon (rol alma), örnek olay, gösteri (demonstrasyon), problem çözme, gösterip yaptırma, gezi gözlem, soru-cevap gibi yöntem ve teknikler teorik olarak açıklanmış ve din öğretimine yönelik ders planı örneklerine yer verilmiş,

Üçüncü Bölümde (s. 405-423) “Din Öğretiminde Teknoloji ve Materyal Kullanımı” başlığı altında “Eğitim Teknolojisi”, “Öğretimde Ders Araç ve Gereçlerinin Önemi”, “Din Öğretiminde Kullanılan Ders Araçları” konuları açıklanarak din

öğretiminde araç-gereç kullanımının eğitimin kalitesinin artması açısından önemine dikkat çekilmiştir.

Ekler (s. 433-528) kısmında ise şu konular yer almaktadır:

EK 1- Türkiye’de Din Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri ile İlgili Yapılan Çalışmalar

EK 2- Eğitimde Yeni Arayışlar

Ek 3- Proje Tabanlı Çalışma Örnekleri

Ek 4- Arapça Yıllık ve Ders Planları

Ek 5- DKAB Derslerinde Çoklu Zekâ Uygulamalarına Örnekler

Ek 6- DKAB Yıllık Plan Örneği

Ek 7- Yaratıcılık ve Yaratıcı Liderlik

Ek 8- İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Hazırlanabilecek Öğretim Materyalleri ve Kullanımına Örnekler

Ek 9- Din ve Sanat Eğitimi

Netice itibariyle “*Din Öğretiminde Yöntemler*” isimli bu çalışmanın, ülkemizdeki önemli bir boşluğu doldurduğunu eserin baskı sayısından da (14. Baskı) rahatlıkla anlayabiliriz. Son derece akıcı, anlaşılır bir dil ve üslubun kullanıldığı kitap, bir bütün olarak değerlendirildiğinde, konuyla ilgili araştırma yapmak isteyen akademisyen, araştırmacı ve öğrencilere faydalı bir kılavuz niteliği taşıdığını söyleyebiliriz.