

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



30. YIL
ÖZEL SAYISI

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University
30. Yıl Özel Sayısı Eylül / September 2022
e-ISSN: 2564-6427

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University
30. Yıl Özel Sayısı Eylül / September 2022
e-ISSN:2564-6427

YAYIN ARALIĞI

Yılda 2 Sayı (Haziran/Aralık)

YAYIN TARİHİ

30 Eylül 2022

YAYIN DİLİ

Türkçe, Arapça, İngilizce

KAPAK- İÇ DÜZEN

Fatmanur ALİBEKİROĞLU EREN

ADRES VE İLETİŞİM

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Balcalı Kampüsü 01330 Sarıçam/Adana
ilahiyatdergi@gmail.com

DİZİNLEME BİLGİLERİ

TR-Dizin (TÜBİTAK-ULAKBİM), İSAM, SOBİAD

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergi olup makalelerin bilim, dil ve hukuk bakımından sorumluluğu yazarlara aittir.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University
30. Yıl Özel Sayısı Eylül / September 2022
e-ISSN: 2564-6427

İMTİYAZ SAHİBİ

Prof. Dr. Hasan KAYIKLIK (DEKAN)

EDİTÖR

Prof. Dr. Fatih Yahya AYZ

SEKRETER

Dr. Arş. Gör. Aygöl DÜZENLİ

YAYIN KURULU

Prof. Dr. Fatih Yahya AYZ (EDİTÖR)

Prof. Dr. Tuğrul YÜRÜK

Doç. Dr. Tuna TUNAGÖZ

Doç. Dr. Ömer KORKMAZ

Dr. Öğr. Üyesi Fatmanur ALİBEKİROĞLU EREN

Dr. Arş. Gör. Aygöl DÜZENLİ

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University
30. Yıl Özel Sayısı Eylül / September 2022
e-ISSN:2564-6427

ALAN EDITÖRLERİ

Prof. Dr. Tuğrul YÜRÜK
Doç. Dr. Tuna TUNAGÖZ
Doç. Dr. Ömer KORKMAZ
Dr. Öğr. Üyesi Fatmanur ALİBEKİROĞLU EREN
Dr. Arş. Gör. Aygül DÜZENLİ
Doç. Dr. Serkan ÇELİKAN
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Rifat GEÇİOĞLU
Dr. Arş. Gör. Hasan KAYAPINAR
Dr. Arş. Gör. Ahmet BEKEN
Dr. Arş. Gör. Fatma ÖZDEMİR
Dr. Öğr. Gör. Mehmet YILMAZ
Arş. Gör. Hamdi AKBAŞ
Öğr. Gör. Süleyman TUNA
Öğr. Gör. Mustafa TOPRAK

MİZANPAJ SORUMLUSU

Dr. Arş. Gör. Aygül DÜZENLİ

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University
30. Yıl Özel Sayısı Eylül / September 2022
e-ISSN: 2564-6427

DANIŞMA KURULU

Prof. Dr. Abderrahim BENHADDA	Doha Institute (Katar)
Prof. Dr. Abdulkadir EVGİN	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Prof. Dr. Abdurrahman KASAPÖĞLU	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Âdem APAK	Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Adnan KOŞUM	Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Hakkı TURABI	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Ali Osman KURT	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Asım YAPICI	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Bekir TATLI	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Burhan BALTACI	Kastamonu Üniversitesi
Prof. Dr. Cengiz TOMAR	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Cüneyt KANAT	Ege Üniversitesi
Prof. Dr. M. Cüneyt KAYA	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Dosay KENCHETAY	Ahmet Yesevi Üniversitesi (Kazakistan)
Prof. Dr. Frank GRIFFEL	Yale University (ABD)
Prof. Dr. Hayri KAPLAN	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Hazretali TURSUN	Ahmet Yesevi Üniversitesi (Kazakistan)
Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. İhsan FAZLIOĞLU	Medeniyet Üniversitesi
Prof. Dr. Kamil ÇAKIN	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. al-Mahdi Mousa al-RAWADIEH	Ürdün Üniversitesi (Ürdün)
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN	Hitit Üniversitesi
Prof. Dr. Muharrem AKOĞLU	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Muhittin MACİT	Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanı
Prof. Dr. Mustafa Sabri KÜÇÜKAŞCI	Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa ÜNAL	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Nahide BOZKURT	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Nuri KAHVECİ	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Prof. Dr. Ömer TÜRKER	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Roxanne D. MARCOTTE	Université du Québec à Montréal (Kanada)
Prof. Dr. Saim YILMAZ	Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Seyfettin ERŞAHİN	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Sönmez KUTLU	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Tony STREET	Cambridge University (İngiltere)
Prof. Dr. Zeki Salih ZENGİN	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Doç. Dr. Apollinaria AVRUTINA	St. Petersburg Üniversitesi (Rusya)
Doç. Dr. Galina MISKINIENE	Vilnius Üniversitesi (Litvanya)
Doç. Dr. Hasan AKKANAT	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Doç. Dr. İbrahim KAPLAN	İzmir Katip Çelebi Üniversitesi
Doç. Dr. Konul HACİYEVA	Milli Bilimler Akademisi (Azerbaycan)
Doç. Dr. Meliha YILDIRAN SARIKAYA	Marmara Üniversitesi
Doç. Dr. Wan Suhaimi Wan ABDULLAH	Universiti Teknologi Malaysia (Malezya)
Dr. Öğr. Üyesi Paschalis ANDROUDIS	Aristoteles Üniversitesi (Yunanistan)
Dr. Muhammed Hashim GHOSHEH	Müessesetü Al-i Beyt (Ürdün)

FAKÜLTEMİZ HAKKINDA

Fakültemiz, Türkiye'nin köklü kurumlarından Çukurova Üniversitesi'nin bünyesinde 1992 yılında kuruldu. Kurulduğu yıldan bugüne eğitim-öğretim, araştırma ve sosyal hizmet alanında faaliyetlerine aralıksız devam eden İlahiyat Fakültesi, vizyon ve misyonuna uygun bir şekilde varlığını geliştirerek sürdürmektedir.

İlk yıllarını Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesinde ayrılan ofis ve dersliklerde geçiren İlahiyat Fakültesi, 2000 yılında kendi binasına taşınmıştır. Bir ara İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenliği Bölümünü de bünyesinde taşıyan İlahiyat Fakültesi, 2022 yılı itibariyle akademik alanda Felsefe ve Din Bilimleri, Temel İslam Bilimleri ve İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır.

Kuruluşundan bu yana 2750 mezun veren Fakültemiz, yüksek lisans ve doktora programlarını da başarıyla yürütmektedir. Her üç bölümde de yüksek lisans programı bulunurken Felsefe ve Din Bilimleri ile Temel İslam Bilimleri bölümünde doktora programları bulunmaktadır.

Fakültemizin bugünlere gelmesinde çok sayıda idari ve akademik personelin katkısı vardır. Her iki alandan emekli olan arkadaşlarımız vardır. Her birine ayrı ayrı sağlık ve afiyetler temenni ederiz. Ayrıca vefat ederek aramızdan ayrılan arkadaşlarımızı saygıyla anar, Allah'ın rahmetine emanet ederiz.

Şu anda Fakültemizde 45 akademik ve 24 idari personel bulunmaktadır. Akademik personelimiz 12 Prof., 7 Doç., 7 Dr. Öğretim Üyesi, 11 Öğretim Görevlisi, 8 Araştırma Görevlisinden oluşmaktadır.

Normal öğretim ve ikinci öğretimde 1700 öğrenciyle lisans, ayrıca yüksek lisans ve doktora çalışmalarıyla eğitim-öğretim ve araştırma faaliyetlerine devam eden Fakültemiz, Türkiye'nin geleceğine ışık tutacak gençler yetiştirme çabasını aşkla sürdürmektedir. 2001 yılından bu yana düzenli olarak çıkardığımız Fakülte Dergisi akademik çalışmada rüştünü ispat etmiş bulunmaktadır. 21 yıldır yayın hayatına devam eden dergimizin rutin sayılarının dışında çıkarılan bu özel sayı, Fakültemizin otuzuncu yaşına bir nottur.

Dünyada ve Türkiye'de insanlığın insanî çizgiyi yakalaması ve bu çizgide devam etmesi, kainat için kaçınılmaz bir gereklilik arz etmektedir. İnsanların ve onların oluşturduğu bütün kurum ve birimlerin bu amaç uğrunda çaba harcaması zorunlu bir vazife olmuştur. İlahiyat Fakültesi olarak bütün varlığımızla insanlık için çalışırken dergimizin bu özel sayısının da aynı amaca katkıda bulunacağını ümit ediyorum.

Saygılarımla...

Prof. Dr. Hasan KAYIKLIK
Dekan

İçindekiler

ARAŞTIRMA MAKALELERİ/RESEARCH ARTICLES

**TANZİMAT SONRASINDA YÜKSEK DİN EĞİTİMİNDE ISLAHAT:
DARÜLFÜNÛN ULÛM-I ÂLİYE-İ DİNİYE ŞUBESİNİN KURULMASI** 1-15

Reform in Higher Religious Education After the Tanzimat: Establishment of Darülfünûn Ulûm-ı Âliye-i Diniye Faculty

Zeki Salih ZENGİN

**ÖĞRETMENLERE GÖRE PANDEMİ SÜRECİNDE DKAB DERSİ
ÖĞRETİM PROGRAMININ (4-8. SINIFLAR) İÇERİĞİNE YÖNELİK
SORUNLAR VE ÇÖZÜM ÖNERİLERİ** 16-37

According to Teachers Problems Regarding the Content of the Religious Culture and Moral Knowledge Course Teaching Curriculum (4-8. Grades) and Solution Suggestions in the Pandemic Process

Tuğrul YÜRÜK

**KAYGIYLA BAŞA ÇIKMADA İNŞİRÂH/HİSLERİ GENİŞLETME:
KURAMSAL BİR MODEL DENEMESİ** 38-53

*Inshirah/Emotional Relief in Dealing with Anxiety:
A Proposal for A Theoretical Model*

Asım YAPICI, Hasan KAYIKLIK

**HANEFÎ KADISI TARSÛSÎ'NİN KİTÂBÜ'T-TEVÂRÎH'İNİN NUAYMÎ VE
İBN TOLUN'UN BİYOGRAFİ ESERLERİNE KAYNAKLIĞI** 54-74

Kitâbu't-Tawârih that Written by Tarsûsî Who One of The Hanafî Qâdis to Source of The Biographical Works of Nuaymî and Ibn Tolun

Ömer SADIKER, Hamdi AKBAŞ

**ÇAĞDAŞ ZİHİN FELSEFESİNDE YAPAY ZEKÂ TARTIŞMALARINA BİR
GİRİŞ: TAKLİTÇİLİK OYUNU VE ÇİNCE ODASI ARGÜMANI** 75-89

An Introduction to Artificial Intelligence Discussions in Contemporary Philosophy of Mind: The Imitation Game and The Chinese Room Argument

Merve KOYUNCU

İçindekiler

ARAŞTIRMA MAKALELERİ/RESEARCH ARTICLES

MEHMET AKİF ERSOY VE MUHAMMED İKBAL'DE DİNAMİK ULÛHİYET ANLAYIŞI VE HAREKET PRENSİBİ

90-108

*Mehmet Akif Ersoy and Muhammed Iqbal's Understanding Of Dynamic
Godhead and The Principle of Movement*

İbrahim KAPLAN

16. YÜZYIL BAŞLARINDA RAMAZANOĞLU PİRİ MEHMET PAŞA DÖNEMİNDE ANADOLU VE ÇUKUROVA BÖLGESİNDE MEYDANA GELEN İSYANLAR

109-131

*Uprisings Happened in Anadolu and Çukurova Region During the Reign of
Ramazanoglu Pîrî Mehmet Pasha in the 16th Century*

Mehmet HERKİLOĞLU

İBN EBÎ ZEYD EL-KAYRAVÂNÎ VE KELÂM ANLAYIŞI

132-143

Ibn Ebî Zeyd Al-Kayravânî And Its Approach Of Kalam

Ömer FİDANBOY

BURHÂNÜDDİN EN-NESEFÎ VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

144-155

Burhânüddin en-Nasafi and His Scholarly Personality

Ömer FİDANBOY

TASAVVUF KLASİKLERİNİN HACI BEKTÂŞ-I VELÎ TASAVVUF DÜŞÜNÇESİNDEKİ İZDÜŞÜMÜ -TASAVVUF KAVRAMLARI BAĞLAMINDA BİR İNCELEME-

156-172

*The Projection of Sufi Classics in the Sufi Thought of Hacı Bektash-i Veli -A Study
in the Context of Sufi Concepts-*

Mahmud Esad ERKAYA

GELENEK AKTARIMI: ATALAR DİNİ (MISIR KÜLTÜRÜ, HZ. MUSA VE İSRAİLOĞULLARI ÖRNEĞİ)

173-200

Tradition Transfer: Ancestors Religion

(Egyptian Culture, Example Of Prophet Moses And Children Of Israel)

Ertuğrul DÖNER

İçindekiler

ARAŞTIRMA MAKALELERİ/RESEARCH ARTICLES

ALLAH, GÖKYÜZÜ VE SOMUT İLİŞKİSİ: MÂİDE SÛRESİ 112-115.

ÂYETLERİ ÖRNEKLEMİ

The Relation Of Allah, The Sky And The Concrete: The Sample Of Surah Maidah 112-115. Verses

201-218

Ertuğrul DÖNER

FAHRÜDDİN ER-RÂZİ'NİN (ÖL. 606/1210) MEFÂTİHU'L-ĞAYB

TEFSİRİNDE EĞİTİMLE İLGİLİ BAZI KAVRAMLAR

Some Concepts Related to Education in Fahrüddin er-Razi's (d. 606/1210) Mafâtihu'l-Ghayb Commentary

219-236

Ahmet BEKEN

İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN AHLAK ALGILARI ÜZERİNE

NİTEL BİR ARAŞTIRMA

A Qualitative Research on Moral Perceptions of Faculty of Divinity Students

237-255

Nesibe ESEN ATEŞ

BOŞAMAYA YÖNELİK NASLARIN MAKÂSİD EKSENLİ YORUMU -

HÂZİLİN TALÂKI ÖRNEĞİ

Makasid-Oriented Interpreting of the Nass for Divorce- Case of the Hazil's Divorce-

256-269

Nasi ASLAN

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

30. Yıl Özel Sayısı Eylül / September 2022 • 1-15

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1148484

TANZİMAT SONRASINDA YÜKSEK DİN EĞİTİMİNDE İSLAHAT: DARÜLFÜNÛN ULÛM-I ÂLİYE-İ DİNİYE ŞUBESİNİN KURULMASI

*Reform in Higher Religious Education After the Tanzimat: Establishment of
Darülfünûn Ulûm-ı Âliye-i Diniye Faculty*

ZEKİ SALİH ZENGİN

Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve
Din Bilimleri Bölümü, Ankara, Türkiye

Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Philosophy and Religious Sciences, Ankara, Turkey

zekisalih55@gmail.com <https://orcid.org/0000-0003-2354-8899>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 25.07.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 29.08.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.09.2022

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

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

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

TANZİMAT SONRASINDA YÜKSEK DİN EĞİTİMİNDE İSLAHAT: DARÜLFÜNÛN ULÛM-I ÂLİYE-İ DİNİYE ŞUBESİNİN KURULMASI

Reform in Higher Religious Education After the Tanzimat: Establishment of Darülfünûn Ulûm-ı Âliye-i Diniye Faculty

Öz

Tanzimat, Osmanlı Devleti'nin son birkaç asırda yaşadığı bunalımlardan çıkış için gösterilen çabaların müteselsil aşamalarından birisi olarak yönetim, hukuk, ekonomi ve eğitim alanlarında topyekun bir değişim dönemidir. Gelenek yahut Kanun-ı Kadim'e dayalı çözümün üretilmemesi, Devleti, zorunlu olarak *ötekinin* model alınması sonucuna götürmüştür. Gelinek nokta, devlet ve toplumun gelenekten tamamen kopmasını değilse bile geleneğin yeni baştan anlaşılması ve yorumlanması ile beraber yeni bir düzenin kurulmasını gerektirmiştir. Bu, klasik Osmanlı devlet ve toplum yapısında Meşihat'ın sorumluluğundaki hukuk ve eğitimin yeniden düzenlenmesi anlamına gelmektedir. Şu halde Tanzimatla başlayan değişim hareketinin merkezinde ilmiye teşkilatının görev alanları ve sorumluluklarının yeniden belirlenmesi vardır. Bu kapsamda genel eğitim, medrese dışına çıkarılmış, Maarif Nezareti'nin sorumluluğunda merkez ve taşrada yeni bir eğitim teşkilatı kurularak farklı alanlarda yeni mektepler açılmıştır. Genel eğitimin ilmiye teşkilatı dışında yapılanmasından sonra Meşihat'ın sorumluluğunda kalan medreselerdeki eğitimin kalitesi, eğitim anlayışı, program ve öğretim yöntemleri ile ihtiyaca karşılık verebilme gücü tartışılmıştır. Tartışmalar esnasında ileri sürülen gerekçelerin gelenek karşıtlarının ithamlarından ibaret olmadığı, aksine haklılık payının olduğu; hatta tespitlere katılanlar arasında ilmiye mensuplarının sayısının hiç de az olmadığı görülmektedir. Tanzimat sonrasında medreseler hakkında yapılan tartışmalar zaman içerisinde sonuç vermiş, medreseler yeni bir anlayışla, mektep yapısı içerisinde yeniden düzenlenmiştir. II. Abdülhamit dönemi ülkemizde eğitim alanında önemli gelişmelerin kaydedildiği, yeni eğitim sisteminin geliştiği bir dönemdir. Böyle bir ortamda din eğitimi, eğitim alanındaki gelişmelerin dışında kalmamış, hakkındaki tartışmalar da göz önünde bulundurularak medrese dışında yeni bir yapı içerisinde vücut bulmuştur. Bu kapsamda yüksek din eğitimi, II. Abdülhamit döneminde tekrar açılan Darülfünun'da kendisine yer bularak geleneksel medrese sisteminin dışına çıkmıştır. Her ne kadar II. Meşrutiyet döneminde kısa bir süre tekrar eski konumuna dönmüş ise de bu durum fazla uzun sürmemiş Cumhuriyetin kurulması ile İlahiyat Fakültesi adı ile üniversiteye tekrar geri dönmüştür. II. Abdülhamit döneminde 1900 yılında açılan Ulûm-ı Âliye-i Diniye Şubesi, Türkiye'de kurulan ilk İlahiyat Fakültesidir. Şubenin açılması hem din ilimlerinin öğretiminde hem de din eğitimi anlayışında önemli değişimlere yol açmıştır. Şubenin öğretim programında Felsefe ve Dinler Tarihi gibi derslere yer verilmesi geleneksel anlayıştan daha farklı ve geniş bir bakış açısına işaret eder. Amaç sadece mevcut bilginin aktarılması değil, bunun ötesinde dinin insan ve toplum hayatına yansıyan taraflarını öne çıkartarak güncel problemlere çözümler üretebilecek insanlar yetiştirmektir. Diğer taraftan Şubenin kurulması din eğitimi sisteminin yeni oluşturulan genel eğitim sistemi ile uyumlu hale getirilmesi için atılan ilk adımdır. Öğretimin basamaklara ayrılması ve programın hazırlanması, kuruma kayıt ve mezuniyet, başarının ölçülmesi ve istihdam alanları ile ilgili düzenlemeler öğretiminin daha planlı ve düzenli olmasını sağlamıştır. Yüksek din eğitimi alanında atılan bu adım daha sonra II. Meşrutiyet döneminde orta dereceli medreselerin ıslahı ile daha da genişleyerek Cumhuriyet dönemindeki İlahiyat Fakülteleri ile İmam-Hatip Okullarının temelini oluşturmuştur. Çalışmanın amacı ülkemizdeki yüksek din eğitiminin Darülfünun/üniversite yapısı içerisinde ilk defa yerini aldığı Ulûm-ı Âliye-i Diniye Şubesi'nin kuruluş gerekçesi, taşıdığı özellikler ve sonraki dönemlere etkileri üzerinde, döneme ait arşiv kayıtları ile yasal düzenlemelere dayanan bilgiler vermek, bu eğitim kurumunu tanıtarak değerlendirmeler yapmaktır. Böylece günümüzdeki orta ve yüksek dereceli din eğitimi kurumlarının tarihi süreçte ortaya çıkışları ve gelişimleri hakkında gerçekçi ve tutarlı bir bakış açısının oluşmasına katkı sağlayacağımızı umuyoruz.

Anahtar Kelimeler: Tanzimat, Dârülfünûn, Yüksek Din Eğitimi, Medrese.

Abstract

Tanzimat is a period of the total change in the fields of administration, law, economy, and education as one of the consecutive stages of the efforts made to get out of the depressions of the Ottoman Empire in the last few centuries. The inability to produce a solution based on tradition or the Ancient Law (Kanun-ı Kadim) has led the State to take the other as a model. The point reached has necessitated the establishment of a new order with the understanding and interpretation of tradition, if not the state and society completely breaking away from tradition. The mean of this is the rearrangement of law and education under the responsibility of Mashihat Institution in the classical Ottoman administration and social structure. Therefore, at the center of the change movement that started with the Tanzimat was the redefinition of the duties and responsibilities of the İlmiyye organization. In this context, general education was taken out of the madrasah, a new education organization was established in the main cities and the provinces under the Ministry of Education (Nazaret-i Maarif), and new schools were opened in different fields. After the structuring of general education outside of the İlmiyye organization, the quality of education in the madrasahs, which remained under the responsibility of Mashihat, the understanding of education, the program and teaching methods, and madrasahs' power to respond to the needs were discussed. The justifications put forward during debates shows that not only accusations of the opponents of tradition but that they have some valid reasons; it is seen that the number of members of the ilmiyya among those who participated in the determinations was not low at all. After the Tanzimat, the discussions about the madrasahs yielded results in time, and the madrasahs were reorganized within the maktab (school) structure with a new understanding. Abdülhamit II era was a term in which essential developments were recorded in our country's education field, and the new education system was developed. In such an environment, religious education was not left out of the developments in the field of education, and it was embodied in a new structure outside the madrasa, taking into account the discussions about it. In this context, high religious education had found a place in Darülfünûn that reopened in the Abdulhamit II era and excluded the traditional madrasa system. Although it returned to its former position for a short time in the Meşrutiyet II/Second Constitutional period, this situation did not last long, and with the establishment of the Republic, it returned to the university under the name of Faculty of Theology. The Ulûm-ı Âliye-i Diniye/Higher Religious Studies Faculty established in 1900 in the Abdulhamit II era is the first Theology Faculty in Turkey. The opening of the Faculty has led to essential changes in both religious education understanding and teaching of religious studies. The subjects like Philosophy and History of Religions were included in the faculty's curriculum sign different and broad viewpoints. The aim is not only to transfer existing knowledge but also to raise people who can produce solutions to current problems by highlighting the aspects of religion that are reflected in human and social life. On the other hand, establishing the Faculty is the first step to harmonizing the religious education system with the newly created general education system. The division of education into stages and the preparation of the program, registration and graduation in the institution, the measurement of success and the regulations related to the fields of employment have made the teaching more planned and regular. In the Meşrutiyet II (Second Constitutional) Period, it expanded further with the improvement of middle-grade madrasahs and formed the basis of the Divinity Faculties and Imam Hatip Schools (Prayer and Preachers Schools) in the Republican period. The study aims to provide information on the foundation of the Ulum-ı Âliye-i Diniye Faculty, where higher religious education took its place in the university structure of the Darülfünun for the first time in the country, its characteristics, and its effects on the following periods, based on the archive records of the period and legal regulations, and to make evaluations by introducing this educational institution. Thus, we hope to contribute to the formation of a realistic and consistent perspective on the emergence and development of today's secondary and higher religious education institutions in the historical process.

Keywords: Tanzimat, Dârülfünûn, Higher Religious Education, Madrasah.

GİRİŞ

Tanzimat sadece Osmanlı değil bütün Türk tarihi içerisindeki önemli dönüm noktalarından birisi olarak, Batı merkezli yeni gelişmelere son birkaç asırdan beri devam eden uyum sağlama yahut baş etme çabalarının sonucudur. Başka ve daha açık bir ifade ile Tanzimat, XVIII. asırdan itibaren peyderpey ve parçalar halinde başlayan Batı'daki gelişmelere uyum sağlama ve baş etme çabalarının devletin ve toplumun bütün teşkilat ve kurumlarını kapsayacak biçimde gerçekleştirilmesine karar verilmesinden sonra, devlet ve toplumun yeniden organizasyonu için başlatılan köklü reform/ıslah sürecinin başlangıcıdır. Bu sürecin özenti, keyfilik, kasıt yahut bir tercih olarak değil, bir *mecburiyet* olarak ortaya çıktığı ve sonraki dönemlerde de sürdürüldüğünün altını özellikle çizmek gerekir. Sadece İslam dünyası ve Osmanlı Devleti'ni değil bütün dünya toplumlarını etkileyen Batı Avrupa merkezli bilim, teknik, yönetim ve toplumsal alanlardaki gelişmeler karşısında hem coğrafi hem de tarihî süreçteki siyasî ve askerî rekabet nedenlerine bağlı olarak en fazla etkilenen kesimin İslam dünyası ve bhusus Osmanlı Devleti'nin olması şaşırtıcı değildir. Batının asırlar boyu devam eden siyasî, askerî, iktisadî, ilmî ve içtimaî değişiminin/evriminin neticesinde ortaya çıkan gelişmeler ve bunların ortaya çıkardığı sonuçlar, Osmanlı Devleti için benzer bir sürecin yaşanmasına fırsat vermemiş veya çok geç fark edilerek, zamanında ve olması gerektiği biçimde karşılık verilememiştir. Bu itibarla Osmanlı Devleti *geleneksel yapıyı korumak* yahut *değişimi gerçekleştirmek* gibi iki seçenektan birisini acilen tercih etmekle yüz yüze kalmıştır.

Şüphesiz değişimin gerçekleştirilmesi mutlaka ötekinin aynı ile kopya edilmesini gerektirmez ve sosyolojik olarak da böyle bir şey mümkün değildir; ancak özlenen, ideal anlamdaki değişimin de öncelikle hayata, dünyaya, bilgiye, topluma ve insana bakışı kapsayan bir zihniyet ve düşünce değişimine bağlı olduğu, bütün bunların da her toplumun kendi kültürel yapısı içerisinde ve geniş bir zaman diliminde tekâmül ederek ortaya çıkması gerektiği malumdur. Osmanlı toplumunda böyle bir sürecin yaşanmaması yahut çok ağır seyretmesi, değişimle zorunlu olarak karşı karşıya gelindiği esnada, *ötekinin* etki ve hakimiyetinin hızlı, kapsamlı ve derin olması gibi kaçınılmaz bir sonucu da beraberinde getirmiştir. Batı tesiri; hatta baskısı karşısında Osmanlı toplumundaki değişim, süreç içerisinde toplumun kendi dinamikleri ile taşlarını döşediği değil, oldukça geç fark edilen bir vakıa karşısında adeta çaresizlik içerisinde girilen bir yol olmuştur. Değişimin temel dinamiği, pratik ihtiyaçların giderilmesi ve yüz yüze gelinen ve bir türlü çözülemeyen problemlere derhal çözüm bulma ihtiyacıdır. Bu itibarla değişim tabandan değil tavandan başlamış, toplumun gerçekten ihtiyacı olan unsurlarla birlikte aydın/elit kesimin kimi zaman inanarak gerekli gördüğü ve taktir ettiği, kimi zaman da mecbur kaldığı ve topluma dayattığı unsurlar içerebilmiştir. Sonuçta, geleneksel anlayış ve kurumların terk edildiği yenilik süreci, etkisi günümüzde bile devam eden birtakım ayrışma ve çatışmalara yol açmıştır¹.

Tanzimat, yenileşme/ıslahat/modernleşme/reform/batılılaşma sürecinin sebebi ve başlangıç noktası değil, süreç içerisindeki bir aşaması ve sonucudur. Sürecin başlangıcını XVII. asra kadar geriye götürmek mümkündür. Tanzimat, önceki iki asırda fark edilen yetersizliklere iç dinamiklerle çözüm bulunamamasının vardığı bir sonuçtur. Böyle bir sonuca gelinmesindeki temel neden, esasen çok daha erken dönemlerde tespit edilen problemlerin *zihinsel ve köklü bir değişimle değil pratik ve anlık birtakım tedbirlerle çözülebileceğine olan yanlış kanaattir*². Söz konusu husus sadece Osmanlı dönemi değil, henüz Osmanlı Devleti'nin kurulmasından önce İslam dünyasının içine düştüğü durgunlukla alâkalı, üzerinde ayrıca durulması gereken çok daha derin bir konudur. Meseleye büyük fotoğraf olarak bakıldığında Tanzimat'ta gelinen nokta, özelde Osmanlı, genelde ise İslam dünyasının durağanlığının bir sonucu olarak değerlendirilmelidir. XIX. asırda Batı tesirinin sadece Osmanlı değil Mısır, İran ve Hindistan gibi geniş bir coğrafyada hakim olmasının köklerini, İslam dünyasının son altı asırda içine düştüğü kısır döngüde aramak gerekir.

¹ Ani ve hızlı toplumsal değişimin geleneksel toplumlardaki etkisi üzerine önemli bir çalışma olarak, bkz. Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofren* (İstanbul: Metis Yay., 2020).

² Layihalarla ilgili bilgi ve değerlendirmeler için, bkz. Ali İbrahim Savaş, "Lâyiha Geleneği İçinde XVIII. Yüzyıl Osmanlı İslahat Projelerindeki Tespit ve Teklifler", *Bilig* 9 (1999), 87-113.

Osmanlı yenileşme ve değişim hareketinin süreç içerisinde ve tabandan gelmemesi, diğer kurumlar gibi eğitimin de yukarıdan ve radikal müdahaleler ile değiştirilmesini gerektirmiştir. Daha da ötesinde değişim hareketi içerisinde eğitim - en azından ilk yıllarda - değişime yol açan ve doğuran değil, değişim hareketi ile biçimlendirilen bir kurum olmuştur. Bu itibarla eğitim kurumu, Tanzimatla birlikte başlayan köklü reform hareketini *başlatan değil, sürdüren* bir niteliği haizdir. Tanzimat döneminde eğitim alanında yapılan çalışmaların önceki dönemlerden farkı, eğitimin askerî, tıp ve teknik alanlarda birtakım kurumların açılması biçiminde eklemeler şeklinde değil, teşkilat ve zihniyet değişimini de kapsayacak şekilde bütüncül nitelikte yapılmasıdır. Böylece eğitimde ilmiye ve medresenin temsil ettiği geleneksel yapı yanında maarif ve mektebin temsil ettiği tamamen farklı yeni bir sistem kurulmuştur. Yeni eğitim sisteminin kurulması ile birlikte genel eğitim bütünüyle maarifin denetimine geçerken, din hizmeti görevlileri ile şer'î hukuk alanında istihdam edilen kadıların eğitiminin yapıldığı medreseler ilmiyenin denetiminde kalmıştır.

Genel eğitimdeki değişime ilmiye mensuplarının tamamen karşı oldukları ve engellemeye çalıştıkları gibi bir yaklaşım gerçeği bütünüyle yansıtmamaktadır. Tepki yahut memnun olmayanlar elbette vardır; ancak bunu son derece doğal kabul etmek gerekir. Zira, sadece eğitim değil, diğer kurumları da kapsayan böylesine esaslı bir değişime, yüzlerce yıllık köklü bir geleneğin eğitim, hukuk ve din hizmetlerinden sorumlu ve yetkili bir zümrenin hiç tepki vermemesini beklemek abes olacaktır. Osmanlı bürokrasisinin temel dayanaklarından en önemlisi olan ilmiye, zaman içerisinde farklı tutumları olmakla birlikte başından itibaren askerlik, eğitim, hukuk ve maliye alanlarında yapılan yenilik hareketlerine ciddi bir tepki göstermediği gibi aksine destek vermiştir³. XIX. asırda güçlenen materyalist düşüncenin yanı sıra Batı kültürünün eğitim sistemi ve Türk toplumu üzerindeki tesirleri tabiidir. Böyle bir durumun ulemanın da içinde bulunduğu önemli bir kesimi rahatsız etmiş olmasının ve tepki gösterilmesinin anlaşılacak bir tarafı yoktur.

Bununla birlikte ilmiyenin, yenilik hareketlerinde tutucu ve engelleyici bir tarafının olduğunu, bu tutumun özellikle dinî konular ile eğitimde kendi etkinlik alanını oluşturan medreselerde öne çıktığını söylemek ve buna dair birçok örnek vermek mümkündür. Öncelikle ilmiyenin, düzenini kaybeden kurumlar arasında olduğu klasik ıslahat layihalarında yer verilen bir konu olmasına rağmen, ciddi herhangi bir adım atılmamıştır. Benzer durum Meşihat'ın, Kur'an'ın matbaada basılmasını uygun görmemekteki ısrarlı tutumunda ve Kur'an'ın diğer dillere tercümesine karşı çıkmasında da somut biçimde görülmektedir⁴. Bugün anlamsız ve tutarsız gördüğümüz bu kararları alan Meşihat'ın aynı tavrı medreselerdeki eğitimin yoluna konulmasında da göstermesi, yenileşme konusundaki tereddütlü ve ağır davranışının bir sonucudur. 1873 yılında 15 müderrisin, medreselerdeki eğitim kalitesini artırmak amacıyla hazırladığı program herhangi bir karşılık görmemiştir. İlerleyen zaman içerisinde aynı problem, içinde ulemanın da yer aldığı daha geniş bir kitle tarafından dile getirilmesine rağmen Meşihat'ın öncü olduğu herhangi bir teşebbüse rastlanmamaktadır. Dile getirilen şikayetlere ilgi, ne yazık ki ilmiye değil sivil bürokrasi yani Kalemîye kesiminden gösterilmiş, çözüm için öneriler getirilmiştir. II. Abdülhamit döneminde bu hususta sunulan arızaların birçoğu ilmiye dışından gelmiştir. Daha açık bir ifade ile ilmiye mesleğinin sorumluluğundaki kurumlarla ilgili gelişmelerden birçoğu, bu mesleğin mensupları tarafından değil, dışarıdan müdahalelerle gerçekleşmiştir. Darülfünun'da açılan Ulum-ı Âliye-i Diniye Şubesi de bu kabil bir müdahalenin sonucudur. İlmiyenin duyarsızlığı, tükenmişliği yahut ne yapacağını bilememezliği, sonraki dönemde de devam etmiştir. II. Meşrutiyet döneminde 1914 tarihli medrese ıslahı her ne kadar Meşihat tarafından yapılmış ise de ıslahata karar veren tarafın siyasi iktidar olması yanında, başta

³ Ahmet Cihan, *Reform Çağında Osmanlı İlmiye Sınıfı* (İstanbul: Birey Yay., 2004); Osman Özkul, *Gelenek ve Modernite Arasında Ulema*, (İstanbul: Birharf Yay., 2005); Abdülhamit Kırmızı, "Şer'an Olmadığı Halde Kanunen ve Nizamen: Osmanlı Uleması ve Tanzimat", *Sahn-ı Semân'dan Darülfünun'a Osmanlıda İlim ve Fikir Dünyası-Alimler, Müesseseler ve Fikri Eserler XIX. Yüzyıl*, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2021), 31-71; M. Yasin Taşkesenlioğlu, "Siyaset ve Modernleşme Karşısında İlmiye Ricalı", *Mavi Atlas* 6/1 (2018), 326-348.

⁴ Bkz. BOA. ŞD. No: 205/36 (1ef 2), 19 Şubat 1287 (2 Mart 1872); "Kur'an-ı Kerim Tercümesi Hakkında", *Hayrül-Kelam* 17, 14 Rebiülahir 1332 (12 Mart 1914), 136.

talebeler olmak üzere bir kısım müderrislerin baskı düzeyindeki zorlamalarının olduğu da ortadadır⁵. İslahata ön-ayak olanlardan yahut gereğine vurgu yapanlardan Mehmet Şevketi, Mehmet Şemseddin [Günaltay] gibi zevâtın medrese dışında; hatta yurt dışında eğitim gördüklerini hatırlamak gerekir. Yine ıslahatı gerçekleştiren Şeyhülislam Mustafa Hayri Efendi yanısıra, devam ettiren Şeyhülislam Musa Kazım Efendilerin ilmî kimlikleri yanında güçlü siyasî kimliklerinin de olduğu bilinmektedir⁶. İlerlemeyi, gelişmeyi ve çözümü üreten bütün bu hareketin siyasî tarafı vardır ve iyi ki vardır. Bununla beraber başta talebeler olmak üzere gelenekçi tutuma sahip olmayan, dünyadaki gelişmelerden haberdar, münevver ulemanın katkısını da unutmamak gerekir.

Bu kısım da üzerinde duracağımız husus 1900 yılında Darülfünun'da açılan Ulum-ı Âliye-i Diniye Şubesi'nin açılması süreci, gerekçeleri ve faaliyetleri olacaktır. Konu eğitim tarihi kaynaklarında yer almakla birlikte hakkında müstakil olarak yapılmış yeterli çalışma bulunmamaktadır. Ülkemizde medrese dışında açılan ilk yüksek din eğitimi kurumu olan Şube'nin açılmasından günümüze kadarki gelişimi ve vardığı safha göz önünde bulundurularak, söz konusu girişimin anlamı ve değeri hakkında değerlendirmeler yapacağız.

1. YÜKSEK DİN EĞİTİMİ NEDEN MEDRESE DIŞINA ÇIKTI?

Tanzimat öncesinde başlayan ve Tanzimatla birlikte genel eğitimi kapsayan genişlikte reform yapılırken medreselere herhangi bir müdahale söz konusu değildir. Neden müdahale edilmediği sorusuna iki farklı bakış açısı ile cevap aranabilir. Bunlardan ilki ilmiye mensuplarına duyulan saygı ve güvendir. Buna göre ıslaha duyulan ihtiyaç, mensupları tarafından zaten fark edilerek gerekli düzenlemeler yapılacaktır. Dolayısıyla, dışarıdan müdahaleye gerek yoktur. İkincisine göre ise ilmiye geleneksel yapının temsilcisidir. Tanzimat, geleneksel olanın terki ve yeni bir teşkilatın kurulması girişimi olduğuna göre böyle bir süreçte ilmiye ve medresenin zaten yeri yoktur. Şu halde yapılması gereken, ilmiye ve medreseyi kendi haline bırakmak, kendi yapısı içinde faaliyetine çok gerekli olmadıkça müdahale etmemek ve yenilik hareketine onay ve destek vermesini de beklememektir. Yine bu görüşle bağlantılı olarak eğitimde yenilik hareketini, geleneksel eğitim kurumlarını yeni anlayışa uygun olarak dönüştürmek biçiminde değil, eskiyi terk edip yeni bir teşkilat kurarak, geliştirip yaygınlaştırmak biçiminde gerçekleştirmek daha uygun olacaktır. Buna göre Tanzimat ve sonrasında genel eğitim için ikinci yol, dinî eğitim için ise ilk yol tercih edilmiştir. Genel eğitim için medrese dışında, farklı bir anlayışla mektep adıyla yeni bir kurum ve maarif adıyla yeni bir teşkilat oluşturulmuştur. Böylece eğitim sistemi ilki medresenin temsil ettiği geleneksel-dinî, diğeri mektebin temsil ettiği yenilikçi-genel eğitim olarak iki başlı; hatta birçoğu izinsiz olarak açılan yabancı ve azınlık mektepleri de katılırsa, üç başlı bir yapıya bürünmüştür.

Söz konusu farklılaşmadan sonra Devlet, bütün gücünü yeni sistemin gelişmesi ve yaygınlaşmasına hasretmiştir. Bununla birlikte, medreselerdeki eğitim teşkilat ve anlayışının düzenlenmesine de kimse karşı çıkmamıştır. Bu yöndeki beklenti, ihtiyaç ve tavsiyelere rağmen Meşihat, harekete geçmediği gibi kendi hakimiyet alanına müdahaleler yapılmasını uzun bir zaman seyretmekle yetinmiştir. Mesela 1873 yılında medrese programının ıslahı amacıyla bir grup müderris tarafından hazırlanan rapor somut herhangi bir sonuca yol açmamıştır. Benzer tavır II. Abdülhamit döneminde de sürmüştür. Safvet Paşa'nın medrese eğitiminin aksayan tarafları ile ıslahı hakkındaki 1880 tarihli arızası yanında bazı ilmiye mensupları tarafından medreselerin ıslahı konusunda sunulan raporlar da herhangi bir karşılık bulmamıştır⁷. Tepkisizliğin nedeni, Meşihat'ın böyle bir teşebbüsünün siyasî engellemelerle karşılaşması

⁵ Bkz. Zeki Salih Zengin, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi*, (Ankara: Akçağ Yay., 2002), 29-89. Her ne kadar ıslah çalışması 1910 yılında başlamış ise de asıl ve köklü ıslah 1914 yılında yapılmıştır. Medreselerin çağın ihtiyaçlarına göre ıslahı için gerekli düzenlemelerin yapılacağı, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin 1913 ve 1917 yıllarında hazırlanan programlarında belirtilmiştir. Bkz. *Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti Program ve Nizamnamesi*, (İstanbul: 1329-1331 (1913), mad. 46; *Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti Program ve Nizamnamesi*, (İstanbul: 1333 (1917), mad. 40.

⁶ Bkz. *Şeyhülislam Ürgüplü Mustafa Hayri Efendi'nin Meşrutiyet, Büyük Harp ve Mütareke Günlükleri (1909-1922)*, Haz. Ali Suat Ürgüplü, (Ankara: Türkiye İş Bankası Yay., 2015), 392-394.

⁷ Bkz. Zeki Salih Zengin, *II. Abdülhamit Dönemi Osmanlı Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi*, (İstanbul: Çamlıca Yay., 2021), 119-140.

endişesi olabilir mi? Böyle bir ihtimalden en azından 1876 yılına kadarki dönem için değilse bile sonrası, II. Abdülhamit'in saltanat yılları için pekala söz edilebilir. Abdülaziz'in hal'i ve V. Murad'ın tahta geçmesi esnasında ulemanın ve medrese talebelerinin siyasî olaylara müdahaleleri II. Abdülhamit'in bu kesime olan güvenini sarsmıştır. Diğer taraftan II. Abdülhamit dönemi eğitim politikasının yeni eğitim sisteminin ve mekteplerin yaygınlaştırılması amacını taşıdığı ve bütün çabanın bu amaç için sarf edildiği malumdur. Ayrıca aşağıda da temas edeceğimiz üzere padişahın, ilmiyenin mevcut hali ile uhdesindeki dinî eğitim görevini başarıyla yerine getireceğine olan inancının hiç de güçlü olmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, II. Abdülhamit dönemi için, medreselerin geleneksel yapılarının korunarak ıslah edilmeleri fikrinin siyasî alanda destek görmediğini ileri sürmek mümkündür⁸. Yine, eğitim alanındaki gelişmenin mektep lehine tercih edildiği, medreseden ancak halkın dini hassasiyetlerine karşılık olacak kadarıyla yararlanmanın tercih edildiği bilinmektedir.

Gerçekten de II. Abdülhamit dönemindeki gelişmeler bu eğilimin oldukça güçlü olduğunu, özellikle medresenin yüksek dereceli eğitim verilen aşamasının mektep biçiminde tasarlanarak, klasik medrese yapısının dışına taşındığını göstermektedir. Sözünü ettiğimiz husus bir tahmin yahut kanaate değil, açık bilgi ve atılan somut adıma dayanmaktadır. Atılan bu somut adım, 1900 yılında Darülfünun'da açılan Ulum-ı Âliye-i Diniye Şubesi ya da günümüzdeki karşılığı ile İlahiyat yahut İslami İlimler Fakültesidir. Şube'nin açılmasına tesir eden nedenlerden ilki, Meşihat'ın genel eğitim sahasındaki değişimin anlamını fark edememesi ya da değişime ayak uyduracak iradeyi gösterememesi nedeniyle medreselerin ihtiyaca karşılık veremeyen geleneksel yapılarını muhafazaya devamdaki ısrarcı tutumlarına tepki olmalıdır. İkincisi, halkın dinî bilgiye çok daha kolay ulaşmasını mümkün hale getirme çabası, üçüncüsü ise dini ilimlerin yeni bir bakış açısı ve bilimsel metotlarla çalışılabilir olmasına imkan hazırlamaktır. Böylece din ilimlerinin güncel problemlerle karşı karşıya gelerek çözümün bir aracı olmasına doğru önemli bir adım atılmıştır. Halbuki medrese, mevcut hali ile bilgiyi üretmekten ziyade aktaran ve nakleden, böylece geleneği adeta kutsallaştırarak, karşılaşılan problemlerin çözümü için gerekli olan yeni ve farklı bakış açısının önüne engeller çıkarabilmektedir. Söz konusu tavrın gelişmelere karşılık verememesi ve çözümsüzlük üretmesi, toplumda çatışmaya yol açabilecek ayrışmalara neden olmaktadır. Gelenek ve dinin temsilcileri olarak kabul edilen medrese yahut ilmiye mensuplarının yenileşme karşısındaki tutum ve tavırları, toplumun bir kısmının nazarında yenilik ve gelişmenin önünde engel olarak görülmesine neden olurken diğer bir kesime göre ise gelenek ve dinin muhafızı, koruyucusu ve hamisi olarak kabul edilmesine neden olmaktadır. Sonuçta, insanlar en temel konularda birbirinden uzak; hatta zıt kamplara ayrılmaya başlamış, ulemanın kimi zaman tepkisel kimi zaman da umursamaz tavırları sadece Batıcı, modernist olarak tanımlananlarda değil dindar, muhafazakar ve milliyetçi kesimde de tepkilere neden olmuştur⁹.

2. YÜKSEK DİN EĞİTİMİNİN MEDRESE DIŞINA TAŞINMASINA DOĞRU İLK ADIM: ULÛM-I DİNİYE MEKTEBİ

Sosyal değişimlerin aniden ve durduk yere değil, belirli sebeplere bağlı ve genellikle süreç içerisinde tedricen ortaya çıktıkları malumdur. Yüksek din eğitiminin medresenin dışına çıkması anlamına gelen Darülfünun Ulûm-ı Âliye-i Diniye Şubesi'nin kurulmasının da yukarıda temas ettiğimiz birtakım gerekçelere bağlı bir ön hazırlığı vardır ki bu da Ulûm-ı Diniye Mektebi'nin kurulması teşebbüsüdür¹⁰. Buna göre, 1884 tarihinde öğretim süresi 5 yıl olan, programında Tefsir, Hadis, Kelam, Fıkıh ve Arapça Tercüme ve İnşa Usulü Hazırlık derslerine yer verilen ve yaşları 22-35 arasında 250 talebenin eğitim göreceği belirtilen Ulûm-ı Diniye Mektebi adıyla bir mektebin kurulması için hazırlık yapılarak nizamname layihası hazırlanmıştır. İstanbul

⁸ Şeyh Ali bin Muhyiddin, II. Abdülhamit'e sunduğu 27 Cemaziyelâhir 1314/21 Teşrinisânî 1312 (3 Aralık 1896) tarihli arızasında medrese mensupları ve ulema hakkındaki olumsuz tutumu nedeniyle çok sert biçimde tenkit etmektedir. Bkz. BOA. Y.EE. No: 71/89.

⁹ Amit Bein, *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti: Değişimin Failleri ve Geleneğin Muhafızları*, (İstanbul: Kitap Yay., 2012), 39-53. Sırat-ı Müstakim Dergisinde yayınlanan ve ulemanın sert biçimde eleştirildiği yazı için, bkz. "Müslümanların Şimdiki Hali ve Şimdiki Uleması", *Sırat-ı Müstakim* 7/160 ve 161, 62-64 ve 78-79 (7 ve 12 Şevval 1329/1 ve 6 Ekim 1911).

¹⁰ BOA. Y.EE. No: 2/9, Rebiülevvel 1302/8 Kanunuevvel 1300 (20 Aralık 1884).

Gedikpaşa'da açılması tasarlanan mektebin nizamnamesinde talebelerin kabul şartları, imtihan usulleri ve mektebin idaresi hakkında bilgilere yer verilmiştir. Programında yer verilen dersler ve kabul edilecek talebelerin yaş aralığı, mektebin yüksek dereceli olarak planlandığını göstermektedir. Söz konusu mektebin açılması teşebbüsü iki biçimde yorumlanabilir. Bunlardan ilkinde göre, mektebin açılma gerekçesi medresenin mevcut hali ile yetersiz görüldüğü için din ilimlerinin tedris edileceği medreseden farklı bir yapıya ihtiyaç duyulmuş ve bu eksikliğin giderilmesi amacıyla yüksek dereceli bir kurum açılmıştır. Diğerine ise Ulûm-ı Diniye Mektebi'nin açılması teşebbüsü, medreseye alternatif olarak değil Maarif Nezareti'ne bağlı mekteplerde ihtiyaç duyulan muallimlerin yetiştirilmesi amacı taşımaktadır. Nitekim nizamname layihasında, mektebin padişahın himayesinde kurulduğu ve talebelerinin mezuniyetleri sonrasında atamaları yapıldığında maaşlarının Maarif tahsisatından ödeneceğinin belirtilmesi ikinci yorumu güçlendirmektedir (mad. 1. ve 9). Bununla birlikte mektep, sadece muallim yetiştirme amacı taşımış bile olsa böyle bir girişim, en azından bu hususta medresenin yeterli görülmediğini gösterir. Bunun da ötesinde, mevcut muallim mekteplerinde din dersi muallimi yetiştirmek de mümkün iken ayrı bir mektebin kurulmuş olması, mektebin aslında medreseye alternatif olarak düşünüldüğü; ancak şimdilik bunun fazla öne çıkartılmamasının daha uygun görüldüğü düşüncesini akla getirmektedir. Nitekim mektebin bu hali ile faaliyete geçmeyip daha sonra Darülfünun'da Şube olarak kurulması bu ihtimali güçlendirmektedir. Kurumun yüksek dereceli olarak tasarlanması, tespit edilen yetersizliğe pratik çözüm arayışının sonucu olarak değerlendirilebilir. Yine mektebe 22-35 yaşlar arasında talebe kabulü, medresenin geleneksel yapısına müdahale etmeyerek medresenin dışında ayrı bir kurum olarak tasarlanması, ulemanın tepkisini azaltma amacı taşıyor olmalıdır.

Planlandığı biçimi ile uygulamaya konulmayan bu çalışma sonuçsuz kalmamış; kurumun açılması daha farklı biçimde, 16 yıl sonra tekrar açılan Darülfünun bünyesinde Ulûm-ı Âliye-i Diniye Şubesi adı ile gerçekleşmiştir. Dolayısıyla mektebin açılması teşebbüsünü, Şubenin kurulmasına bir ön hazırlık olarak kabul etmek gerekir. Mektebin kurulması girişimi Meşihat tarafından yapılmamıştır. Esasen Meşihat'ın medrese dışında din ilimlerinin tedris edileceği ayrı bir mektebin açılmasına sıcak bakmayacağını tahmin etmek de zor değildir. Nitekim Şube'nin 1915 yılında Darülfünundan ayrılarak ıslah edilen medreseye katılması bunu göstermektedir.

3. DARÜLFÜNUN'DA ULÛM-I ÂLİYE-İ DİNİYE ŞUBESİ'NİN AÇILMASI VE FAALİYETLERİ

Akademik ve İdari Teşkilat

1900 yılında Ulûm-ı Âliye-i Diniye adı ile açılan Şube Türkiye'de açılan ilk İlahiyat yahut İslami İlimler Fakültesidir. Şube'nin idari yapılanması, Darülfünun Nizamnamesinde belirtilen genel esaslara uygun olarak belirlenmiştir. Öğretim süresi 4 yıl olan Şube, Maarif Nazırının teklifi ve padişahın onayı ile atanan müdür tarafından idare edilecektir. Şube'ye her yıl 18 yaşını doldurmuş, giriş imtihanında başarılı idadi, sultani ve Darülmualimîn mezunları yanında, bu mekteplerden mezun olmayanlar için ayrıca yapılacak imtihanda başarılı olan 30 talebe kabul edilecektir. Programında Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelam, İslam Tarihi derslerine yer verilen Şube'den mezun olanlar, orta ve yüksek dereceli mekteplerde muallim olarak istihdam edilecektir¹¹. Programı, daha önce açılma teşebbüsünden bahsettiğimiz Ulûm-ı Âliye-i Diniye Mektebi'nden çok farklı olmayan Şube, II. Meşrutiyet'in ilanına kadarki 8 yılda toplam 88 mezun vermiştir¹². 1900-1908 yılları arasını kapsayan ilk dönemdeki mezun sayısına bakıldığında Şube'ye fazla ilginin olmadığı görülmektedir. Doğrusu bu dönemde Şube'nin medresedeki eğitime tercih edilecek fazla bir tarafının da olmadığı ileri sürülebilir.

Şube, asıl gelişimini II. Meşrutiyet döneminde Darülfünun'un gerçek bir üniversite olması konusunda atılan adımlarla sağlamıştır. II. Meşrutiyet döneminde yapılan düzenlemeler kapsamında 1913 yılında hazırlanan Talimatname ile günümüzdeki fakülte kurulu ve üniversite senatosu karşılığı Meclis-i Müderrisîn ve Darülfünun Meclis-i Umumiyesi oluşturularak, talebeler

¹¹ "Darülfünun-ı Şâhane Nizamnamesi", 16 Rebiülahir 1318/30 Temmuz 1316 (12 Ağustos 1900), *Düstur* VII, Birinci Tertip, (Ankara: Başvekâlet Matbaası, 1941), 659-664.

¹² Zeki Salih Zengin, *Medreseden Darülfünuna Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi*, (Ankara: Maarif Mektepleri Yay., 2019), 61.

ulûm-ı şer'îye, edebiyat ve fûnûn alanlarında yapılan sınavlardaki başarılarına göre, merkezi giriş sınavları benzer bir usulle belirlenmeye başlamıştır. Şube ile ilgili gelişmelerden ilki isminin Ulûm-ı Şer'îye Şubesi olarak değiştirilmesi olmuştur¹³. İkinci değişiklik 1912 yılında başlatılan Şube'nin programı ile akademik yapısı üzerinde yapılan düzenlemelerdir. Edebiyat ve Şer'îye Şubeleri Meclis-i Müderrisînleri tarafından yapılan ortak toplantılarda Şer'îye Şubesi için iki yıllık hazırlık programı ile farklı programları olan Kelam ve Fıkıh kısımlarına (bölüm) ayrılmasına karar verilmiş; ancak uygulanması malî nedenlerle mümkün olmayınca vazgeçilmiştir¹⁴. Şube'nin farklı bölümlere ayrılarak belirlenen alanlarda uzmanlık eğitimine yer verilmesi çabası isabetli bir girişim olarak kabul edilmelidir. Bu girişim, daha sonra Şube'nin 1915 yılında intikal ettiği Darü'l-Hilafeti'l-Âliyye Medresesi çatısı altında gerçekleşme imkanı bulmuştur. Üçüncü bir değişiklik ise Şube bünyesinde günümüzdeki anabilim yahut bölümlere benzer biçimde "takım" adıyla düzenleme yapılmasıdır. Tefsir ve Hadis, Kelam, Fıkıh, İlm-i Ahlâk-ı Şer'îye ve Siyer ile Felsefe takımlarının her birisi içinde alanla ilgili derslere yer verilmiştir. Bu düzenleme ile programa Psikoloji (İlm-i Nefs), İlkçağ Felsefesi (Felsefe-i Ülä), Felsefe Tarihi, İslam Felsefesi (Felsefe-i Arap), Siyer, İslam Tarihi, Dinler Tarihi (Tarih-i Edyân) ve Ahlâk dersleri alınmıştır¹⁵. Karara rağmen, daha sonra hazırlanan programlarda Psikoloji dersine yer verilmediği gibi 1908-1909 programında yer verilen Usul-i Tedris (Öğretim Yöntemleri) dersi de kaldırılmıştır¹⁶.

Şube'nin programı eskiden kopuş değil, güncel şartlara uyum ve pratik ihtiyaçlara karşılık verme çabası yanında geleneksel olanın yetersizliğine gösterilen tepkinin sonucu olarak değerlendirilebilir. Ayrıca gerek II. Abdülhamit dönemindeki gerekse II. Meşrutiyet yıllarındaki düzenlemeler orta ve yüksek din eğitiminin mektep sistemi ile uyumlu hale getirilmesi çabasıdır. Bu çaba önemlidir; zira din eğitiminin yeni eğitim anlayış ve çalışmalarının dışında kalması, akademik başarısızlığa mahkum edilmesi yanında sistemin dışında kalması anlamına da gelecektir. Ayrıca Şube, medresenin devamı değildir; zira Şube'ye giriş için medrese mezunu olma şartı yoktur. En fazla, belirli dersleri alma ve Arapça gibi altyapıya sahip olma şartları giriş sınavında ölçülebilmektedir.

1912 yılında yapılan çalışmalar çerçevesinde mezunlarının istihdam alanları öncekine göre nispeten genişlemiştir. Mezunlar, orta ve yüksek dereceli mekteplerde sadece ulum-ı diniye değil Arapça, Ahlâk, Malumat-ı Medeniye ve Kanuniye dersleri muallimlikleri, Meşihat ve Evkaf memuriyetleri yanı sıra diğer memuriyetlere de atanabileceklerdir.

1913 yılında hazırlanan talimatnameye göre şimdilik orta dereceli bir mektepten mezun olmak şartı aranmaksızın sadece giriş imtihanında başarılı olan talebelerin kabul edileceği Şube'nin II. Meşrutiyet yıllarındaki talebe sayısına bakıldığında, önceki döneme göre çok daha fazla ilgi gördüğü anlaşılmaktadır¹⁷. Talebe kayıt defterlerine göre Şube'ye, Osmanlı vatandaşı olmayan Rumeli, Kafkasya ve İç Asya'dan gelen Müslüman talebeler de ilgi göstermiştir. Nitekim 1908-1913 yılları arasında kayıt yaptıran 276 talebenin 67'si Osmanlı tebaasından olmayan Rumeli, Kafkasya ve İç Asya'dan gelen Müslüman talebelerdir. Büyük çoğunluğu İstanbul dışından gelen, babaları genellikle din görevlisi olmakla beraber aralarında çiftçi, esnaf, tüccar ve memur olan talebeler arasında dersiam yahut bir yandan da medrese tahsiline devam edenler bulunmaktadır¹⁸. Bu bilgiler Şube'nin farklı sosyal, ekonomik ve etnik özellikler taşıyan geniş bir kesime hitap ettiğini, özellikle Balkanlar, Kafkasya ve Türkistan gibi Osmanlı Türkiyesi ile kültür ve din anlayışı konusunda derin ortak paydaları olan kesimin ilgisini çektiğini ortaya koymaktadır.

Şube'nin, Darülfünûn içerisinde yer almasıyla idari ve akademik yapı itibarıyla kat ettiği en önemli mesafe örgün yapıya sahip olmasıdır. Böylece hoca, kitap ve gelenek merkezli bir eğitim

¹³ Düzenlemeler için, bkz. *Maarif-i Umumiye Nezareti İstanbul Darülfünûnu Talimatnamesi*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1329 r. (1913)).

¹⁴ Zengin, *Medreseden Darülfünuna Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi*, 69-81

¹⁵ *Maarif-i Umumiye Nezareti İstanbul Darülfünûnu Talimatnamesi*, mad. 17-18, 49-50 ve 54).

¹⁶ Zengin, *Medreseden Darülfünuna Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi*, 68-69.

¹⁷ Bkz. *Maarif-i Umumiye Nezareti İstanbul Darülfünûnu Talimatnamesi*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1329 (1913).

¹⁸ Zengin, *Medreseden Darülfünuna Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi*, 85-93.

anlayışından kurumsal yapı ve program merkezli bir yapıya kavuşan yüksek din eğitimi düzenli, objektif ve eğitim açısından denetlenebilen, kontrol edilebilen ve bu kapsamda düzenlenebilen ve yenilenebilen bir niteliğe sahip olmuştur. Ayrıca kurum merkezli eğitim ile devletin denetiminde din eğitimi, farklı bir yapı içerisinde devam etmiştir. Kurumsal eğitim ile yazılı, belirli ve herkes için geçerli objektif esas ve kurallara geçiş sağlanmıştır. Kurallar, sistemin denetlenebilir olmasını ve kontrolünü mümkün hale getirmiştir. Bu yapı özellikle II. Meşrutiyet döneminde daha da güçlenerek, Darülfünûn içerisinde diğer yakın alanla, Edebiyat Şubesi ile işbirliği yaparak, bir anlamda disiplinler arası işbirliğini gerçekleştiren ve böylece içinde bulunduğu dönem ve zaman göz önüne alındığında, üniversite yapısı ve anlayışı içerisinde önemli sayılabilecek bir adım atmıştır. Bu, önemli ve dikkate alınması gereken bir adımdır. Geline bu noktadan tekrar geri dönülmemiş, Şube, 1915 yılı başında lağvedilerek 1914 yılında Darü'l-Hilafeti'l-Aliyye Medresesi'ne aktarılmış olsa da aynı yapıyı burada da muhafaza etmiş, ardından 1924 yılında açılan İlahiyat Fakültesinde sürdürerek günümüze intikal ettirmiştir. Yüksek öğretimde başlayan yenileşme ve kurumsallaşma, 1914 yılındaki medrese ıslahına ilham vermiş, medresenin örgün niteliğe kavuşmasının yolunu açmasına, ıslahın orta öğretimi de kapsayacak şekilde genişleyerek Cumhuriyet dönemine model olması gibi hayırlı bir sonucun doğmasına neden olmuştur.

Amaç, Zihniyet, Program ve Bilgi Anlayışı

Şube'nin kurulmasını sadece yüksek din eğitiminin yapıldığı yeni bir kurumun açılmasından ibaret olarak görmek mümkün değildir. Yukarıda temas ettiğimiz eğitimin örgün hale gelmesi bilgi, ilim, bilimsel yöntem ve eğitim anlayışı gibi konularda zihniyet değişimine yol açmıştır. Böyle bir değişimin aniden gerçekleşmesi mümkün değildir; ancak buna rağmen günümüze kadarki süreçteki inişli-çıkışlı gelişmelerle birlikte, geçmişle kıyaslandığında her şeye rağmen birçok hususta önemli aşamaların kaydedildiği, önemli mesafelerin alındığı görülecektir.

Şube'nin kuruluşu, örgün nitelikte eğitime geçiş öncelikle geleneksel yapının temel özelliklerinin eleştirilmesi, değişmesi ve terkedilmesine neden olmuştur. Şube'nin kurulması din ilimlerini Arapça ile özdeşleştiren, geleneğin ötesine geçemeyen, geleceğini geçmişin kültüründe arayan, baş etmek, yüzleşmek, eleştirmek, tahammül etmek yerine savunan, itham eden, kendi dünyasına çekilerek hayattan kopan bir zihniyete karşı duruştur. Şube, değişen bilgi ve bilim paradigmasının din alanındaki yansımalarının sonucu olarak kabul edilmelidir. Dünyadaki gelişmeler, geleneksel bilginin ve bu kapsamda dinî bilginin insana ve insan hayatına katkısını giderek daha sınırlı hale getirmiştir. Bu durum, dinin insan hayatındaki önemi ve değerini kaybettiği anlamına gelmez. Sadece asırlar öncesine ait ve insan yorumuna dayanan bilginin ve bilgiyi üretme anlayışının yenilenmesi, farklı problemlere yeni açıklamaların getirilmesine duyulan ihtiyacın sonucudur. Değişen dünyanın bilgi anlayışı, bilgiyi üretim biçimi, yüklediği anlam ve değer ile bunların karşılık vereceği hayat, insan ve problemler de değişmiştir. Bütün bunlara karşılık verebilecek yeni bir din anlayışına duyulan ihtiyaç ortada iken geleneksel dinî bilginin kutsal ve değişmez kabul edilmesi hayatın doğal akışına olduğu kadar dinin esasına da aykırıdır.

Öte yandan Şube'nin açılması, değişen bilgi paradigmasına uyum sağlama ve karşılık verme ihtiyacı yanında ve onunla birlikte devlet-toplum-din ilişkisi açısından da Tanzimatla birlikte başlayan değişimin önemli bir aşamasıdır. Tanzimat öncesinde, XIX. asrın başlarından itibaren yönetim alanındaki değişimle birlikte ulemanın devlet işlerindeki ağırlığı giderek azalmıştır. Tanzimat dönemindeki yenilik hareketinin alanının genişlemesi ile hukuk ve genel eğitimin ilmiyenin kontrolünden çıkması Meşihat'ın etkinliğini sınırlamış, din hizmetleri ve özel hukuk alanına inhisar ettirmiştir. Girilen yolun devamında artık yapılması gereken, Meşihat'ın uhdesindeki bu alanlarda çok daha etkin faaliyetler yapabilecek düzenlemeyi gerçekleştirmesidir. Bu da kısaca güncel dini bilginin üretilmesi, din hizmeti verecek görevlilere kazandırılması ve nihayet halka ulaştırılması yahut din hizmetleri ve din eğitimine yönelmek olarak özetlenebilir. Şube'nin kurulması, her ne kadar Meşihat sürece dahil edilmese de artık bu saatten sonra ulemanın ve ilmiye teşkilatının ancak din eğitimi ve din hizmetleri ile uğraşması gerektiği, kendisinden beklenen görevin bu alanlarda çalışması olduğu, bunu yapmadığı takdirde kendisi dışında da söz konusu hizmetin gerçekleştirilebileceği mesajı olarak anlaşılmalıdır. Gerçekten de

II. Meşrutiyet yıllarındaki orta ve yüksek dereceli din eğitiminin birlikte düzenlendiği medrese ıslahatı esnasında Darü'l-Hilafeti'l-Aliyye Medresesi bünyesinde yüksek (âlî); hatta ihtisas (Medresetü'l-Mütehassısın) düzeyinde eğitime yer verilmesi, bu mesajın açık biçimde alındığını gösterir. Şube'nin 1915 yılında medreseye intikali, ilmiye teşkilatının uhdesindeki din eğitimi ve medreseyi kaybetmeyi göze alamamasının sonucudur; zira böyle bir durum, ilmiyenin elinde kalan etkinlik alanlarından birisini daha kaybetmesi anlamına gelecektir. Ne var ki bu girişim de medrese ve ilmiye teşkilatının varlığını korumaya yetmemiştir. Osmanlı Devleti'nin tarih sahnesinden çekilmesinin ardından örgün din eğitimi Maarif Vekâlet'ine bağlanarak din hizmetleri, yeni kurulan Diyanet İşleri Reisliğine verilmiş, böylece Tanzimat öncesinde başlayan süreç tamamlanmıştır.

Şube'nin kurulması, dinin öncelikle bir eğitim ve öğretim alanı olarak görülmesinin sonucu olarak değerlendirilebilir. Gerçekten de Osmanlı Devleti'nde ilmiye teşkilatının gerek kurum gerekse personel açısından ilgi alanı, din hizmetlerinden çok daha fazla hukuk alanı olmuştur. Orta ve yüksek dereceli eğitim kurumu olarak medreseden yetişenlerin öncelikli hedefi müderris, kadı veya müftü olabilmektir. İmam-hatip ve vaizlik gibi görevler ya alt düzey medrese eğitimi alanların yahut tasavvuf erbabının yerine getirebileceği, ayrı ve özel bir eğitime ihtiyaç duyulmayan alanlar olarak kabul edilmiştir¹⁹. Bunun ötesinde medresenin, halkın din eğitimine ayırdığı mesai cer uygulaması ötesine geçmemiştir. Sonuçta halk, inanç ve ibadetle ilgili en temel bilgilerden ibaret dini bilgileri, kalıplar halinde ve çoğunlukla içeriğinde birçok asılsız bilginin olduğu kaynak ve kişilerden öğrenmek zorunda kalmıştır²⁰. Bu anlayışın klasik dönemde yetersizliği fazla hissedilmemiştir; ancak kapalı toplumdaki geleneksel yorum ve açıklamalar yetersiz hale gelmeye başlamıştır. Üstelik halka dini bilginin verilmesinde son derece önemli bir araç olan hutbelerin dilinin Arapça olması, verilen bilginin yetersizliği yanında dil engelini de ortaya çıkarmıştır²¹. Halbuki Şube'nin açılması ile geleneksel medresenin hukuk boyutu dışında bırakılmış, kurum din ilimlerinde uzmanlar yetiştirmenin yanında halka dini bilgiyi ulaştıracak nitelikli din görevlisi yetiştirmek amacına yönelmiştir. İlk aşamada kurumun görevi din alimleri yanında idadi muallimi yetiştirmek olarak belirlenmiş, imam-hatip ve vaiz gibi yaygın din eğitimi görevlileri için II. Meşrutiyet yıllarında ayrı kurumların açılması tercih edilmiş, hem Darü'l-Hilafeti'l-Aliyye Medresesi hem de 1924 yılındaki İlahiyat Fakültesinin görevi öncelikli olarak üst düzey din bilgini ve uzmanı yetiştirmek olarak belirlenmiştir. Aynı anlayış 1949 yılında açılan İlahiyat Fakültesinde de korunmasına rağmen 1958'den itibaren açılan Yüksek İslam Enstitüleri ile 1973'te açılan İslami İlimler Fakültesi'nde din ilimleri alanında uzmanlar yanında yaygın din eğitimcisi yetiştirmek de amaç olarak belirlenmiştir. Uzmanlığın ve niteliğin arandığı bir ortamda olması gereken de budur.

Matbaanın İslam dünyasında geç kabul görmesi bir yana bu aracın din alanında daha da geç kullanılması ile ilmiyenin söz konusu alandaki hakimiyeti arasında ilişki vardır. Yine dini bilgiye halkın rahatça ulaşmasındaki en önemli ve ulemanın da daima ileri sürdüğü engel Arapçadır. Dini bilgi ile Arapça arasında mutlak bir ilişki kuran geleneksel anlayış, önce dini eserlerin, sonra da Kur'an'ın matbaada basılması ve tercümesine izin vermemeyi adeta itikadî bir gereklilik gibi ileri sürmüştür. Halbuki bilginin giderek yaygınlaştığı dünyada dinî bilginin elit bir zümrenin inhisarında tutulmasına imkan yoktur. Tanzimatla birlikte bilgi, eğitim kurumları, matbaa, iletişim araçları ve basın yoluyla yaygınlaşırken dinî bilginin bunun haricinde kalmasını beklemek zamanın ruhunu okuyamamak yahut alışkanlıktan vazgeçememek yahut itibar ve

¹⁹ Din görevlilerinin nitelik sorunu son dönemlerde üzerinde durulan hususlardan birisi olmuş ve birtakım çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar hakkında bilgi için, bkz. Zeki Salih Zengin, "Osmanlılarda II. Meşrutiyet Döneminde Yeni Açılan Medreseler ve Din Görevlisi Yetiştirme Çalışmaları", *İslam Araştırmaları Dergisi* 36 (2016), 33-61, (2016); Necati Döğüş, "Osmanlı Devleti'nde Açılan İlk İmam Hatip Okulu: Menşe-i Eimme ve Hutebâ", *Diyanet İlmî Dergi* 58 (2022), 837-884.

²⁰ Bkz. Hatice Kelpetin Arpaguş, *Osmanlı ve Geleneksel İslam*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014; Amine Nuriye Çıtırık, "Osmanlı Döneminde Halkın Din Anlayışının Oluşmasını Etkileyen Kaynaklar", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2019), 861-883.

²¹ Zeki Salih Zengin, "Osmanlılar Döneminde Yaygın Din Eğitimi Faaliyeti Olarak Hutbeler", *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17/1 (2008), 379-398.

saygınlığını kaybetmek endişesine kapılmak anlamına gelecektir. Şube'nin açılması dinî bilginin çok daha geniş bir kitleye ulaşabilmesine imkan verdiği gibi daha da önemlisi, bu bilginin insana ve hayata, karşılaşılan problemlere çözüm aranması çabasına katkı ve imkan vermiş olmasıdır. Dinî-kültürel mirası yok saymayan; ancak arkeolojik boyuta da takılıp kalmayan, bilginin nas ve kültürel boyutunu ayırabilen, mevcut ve üretilmiş hazır bilgiyi adeta kutsallaştırıp intikal ettirmeyi esas amaç kabul etmenin ötesinde, eleştiren, tartışan ve güncel problemlere çözüm arayan bir ilim, bilgi ve eğitim anlayışının yolunu açmıştır. Bütün bunların gerçekleşmesinde din ilimleri hakkındaki çalışmaların ve eğitiminin Türkçe yapılmasının, diğer bir ifade ile din eğitimi dilinin Türkçeleşmesinin muazzam derecede önemi vardır. Özellikle, Şube'nin açılması ile başlayan sürecin Cumhuriyet dönemindeki aşamasında ve günümüze kadarki zaman içerisinde din ilimlerinin her sahasında Türkçe son derece kıymetli ilmi çalışmalar yapılmıştır²².

Şube'nin kurulması ile yüksek din eğitiminin amacı ve niteliği yanında akademik yapılanması ve öğretim programı da değişmiştir. Geleneksel medrese eğitimine dayalı din eğitimi anlayışı, günümüzdeki ifadesi ile Temel İslam İlimleri alanına inhisar ederken, yüksek din eğitiminin üniversite bünyesine intikali ile Felsefe ve Din Bilimleri ile İslam Tarihi ve Sanatları alanları da bu eğitim alanına dahil olmuştur. Bu kapsamda İslam dışındaki dinler, dinin insan ruhu ve sosyal hayatına tesiri, eğitim boyutu, sanat ve kültüre dair birikimi de öğretim alanına dahil edilmiş, böylece olaylara, gelişmelere ve sorunlara çok daha geniş bir çerçeveden bakma imkanı sağlanmıştır. Daha da ötesinde bu alanlarda çalışan akademisyenler bilimsel metotlara bağlı olarak geçerli ve güvenilir bilgiler üretme çabası göstermiş, İslam'ın dünü ve bugününe dair birçok eserler ortaya koymuşlardır. Böylece geleneksel anlayışın bilgi karşısındaki simge davranışı olan geleneksel bilgiyi kutsayan yaklaşımı yerini eleştiren, değerlendiren, problemlere çözüm üreten bir bakış açısına ve bu bakış açısı ile üretilen bilgiye terk etme eğilimine bırakmıştır. Bugün bile bunun tam olarak başarıldığını iddia etmek mümkün değildir; ancak önemli bir mesafenin alındığını inkar da mümkün değildir.

Gerek medreselerin ıslahı gerekse Darülfünunda Şube'nin açılması ile örgün din eğitimi adına yapılanlara ulemanın desteği vardır. Bu desteğin az ya da çokluğu önemli değildir; zira yeniliğe duyulan ihtiyacın bir vakıa olduğu açıktır. Bu ihtiyacın taktir edilerek adımların atılması, değişimin fark edilmesi yanında gerçekçi bir planlamanın yapılması ve kararlı duruşa bağlıdır.

Alınan kararların zamanında ve tam olarak uygulanmaması, sık sık değiştirilmesi programların kısa süreler içerisinde değişmesine neden olmuştur. Sözü ettiğimiz dönemlerde yaşanan siyasî, askerî ve iktisadî kargaşanın da olumsuz etkilerini unutmamak gerekir. Yapılan çalışmalara rağmen Şube, 1914 yılında kurulan Darü'l-Hilafeti'l-Aliyye Medresesi içerisinde faaliyetini sürdürmek üzere 1915 yılında kapatılmıştır. Böylece, Türkiye'de yüksek din eğitiminin varlığının medrese dışında, Üniversite bünyesinde devam etmesi hususundaki sözü ettiğimiz girişim kesintiye uğramış; ancak sona ermemiştir. 1924 yılında tekrar üniversiteye döndüğü ve artık üniversite içinde kesintisiz varlığını devam ettirdiği süreç için bir tecrübe ve adım oluşturmuştur. Bu adım, sonraki adımlar için sadece cesaret değil aynı zamanda artık tekrar geri dönmenin mümkün ve anlamlı olmayacağı hususunda da iyi bir örnek olmuştur.

SONUÇ

XVIII. asırda başlayan Osmanlı devlet teşkilatı ve kurumlarındaki sınırlı ve dar kapsamlı yenileşme hareketi, ilerleyen süreçte daha geniş ve kapsamlı bir hal almıştır. Askerlik, tıp ve teknik alanlarla sınırlı olarak başlayan yenilik hareketi Tanzimat'ın ilanından sonra hukuk, iktisat ve eğitim alanlarını da içine alarak genişlemiştir. Tanzimat Fermanı, devletin bundan sonraki süreçteki politikasının, kurumların Batılı modele uygun biçimde yeniden düzenlenmesi yönünde olacağına belgesi niteliğindedir. Tanzimat sonrasında sadece resmî kurumlarda değil aynı

²² Bkz. "İlahiyat Fakültesi Heyet-i Talimiyesinin Matbu Eserleri", Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası 21 (1931), 59-64; Hamit Er, *İstanbul Darülfünunu İlahiyat Fakültesi Mecmuası Hoca ve Yazarları*, (İstanbul: Sosyal Bilimler Araştırma Merkezi, 1993); Adem Güneş, "Türkiye'de İlahiyat Fakülteleri Tarafından Yayınlanan Dergilerde Yer Alan Din Eğitimi Konulu Makaleler Üzerine Bir Analiz", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/3 (2018), 1537-1561.

zamanda sosyal hayatta da değişim yaşanmıştır²³. Söz konusu değişim değerlendirilirken sosyal değişimin bir vakıa olduğunu, asıl, doğru ve tutarlı olanın değişime karşı çıkmak ve olumsuzluklarından dert yanmak değil, kontrol etmek ve uyum göstermek olduğunu unutmamak gerekir.

Değişime karar verilen süreçte öne çıkan kurumlardan biri de eğitim olmuştur. Bu alanda tutulan yol geleneksel yapı ve kurumların yanında yeni bir eğitim teşkilatının kurulması olmuştur. Tanzimat sonrasında kurulan Maarif teşkilatı eğitim kurumu, eğitim anlayışı, organizasyonu, eğitici ve program yapısı itibarıyla geleneksel eğitim anlayışından oldukça farklı özellikler taşır. Öncelikle bilgi, insana verilen değer sonucunda bir hak olarak görülerek hem bireyin hem de toplumun gelişimi açısından yaygınlaştırılması gereken bir değer olarak kabul edilmiştir. Hem birey hem de toplum için bu hakkın teslimi devletin temel görevleri arasında kabul edilmiştir. Yeni kurulan mektep planlı, düzenli ve kontrollü eğitimin yapıldığı bir kurum olarak söz konusu hakkın teslim edildiği bir mekandır. Diğer taraftan teknik gelişmeler bilginin hızla yayılmasına, insanların ve bu çerçevede toplumların ve kültürlerin de çok daha yoğun biçimde temasına yol açmıştır. Geleneksel eğitim anlayışı ve kurumların mevcut hali ile bütün bu gelişmelere karşılık vermesi söz konusu olamamıştır. XVII. asırdan itibaren kaleme alınan ıslahat layihalarına bakıldığında kurumların, yeniliklere ve değişime karşılık vermek bir yana geleneksel dönemlere ait ideal özelliklerini dahi kaybettikleri görülmektedir.

Tanzimat döneminde kurulan yeni eğitim teşkilatı, din ilimlerinin tahsil ve tedrisi ile din hizmetleri için görevlilerin yetiştirilmesi işini medreseye bırakarak genel eğitimi bütün alanları ile denetimine almıştır. Bu esnada hukuk alanındaki gelişmeler, özel hukuk dışındaki bütün düzenlemelerin ve hukuk yönetiminin ilmiyenin kontrolü dışına çıkmasına neden olmuştur. Böylece geleneksel ilmiye teşkilatının en önemli etkinlik alanı olan eğitim ve hukuk başka bir teşkilata bağlanınca ilmiyenin yetki ve faaliyet alanı kısmen hukuk ve din hizmetleri ile sınırlı kalmıştır. Ortaya çıkan sonuç karşısında mesaisini din hizmetlerinin niteliğini artıracak faaliyetlere hasretmesi ve medreseleri ıslaha girilerek değişen şartlara uyumlu hale getirmesi beklenen Meşihat, işin hukuk tarafı ile ilgilenerken ulemanın kaynağını teşkil eden medrese eğitiminin ıslahı hususunda - ferdî birtakım girişimler bir yana bırakılırsa - neredeyse hiçbir tepki göstermemiştir. İlmiyenin tepkisiz tutumu işleri kendi halinde bırakmamış, *tabiat boşluk kabul etmez* fehvasınca kalemiye (mülkiye) din ilimlerinin tahsili meselesi ile alakadar olmuş; ancak bu alaka tahsilin medrese dışında yapılması sonucunu getirmiş, 1900 yılında Darülfünun'da Ulûm-ı Âliye-i Diniye Şubesi kurulmuş, böylece yüksek din eğitimi üniversite yapısı içerisinde yerini almıştır.

İlmiyenin uhdesinde kalan medreseler ve din eğitiminin de elinden çıkacağı endişesi yanında, devrin siyasî iradesinin de onayı ve özellikle ulema ve medrese talebelerinin ısrarlı talepleri sonunda medreselerin orta ve yüksek dereceli kurumlar olarak mektep modelinde düzenlenmesi ile Şube, 1915 yılında medrese bünyesine dönmüş; ancak bu ayrılık fazla sürmemiştir. Yüksek din eğitimi 1924 yılında açılan İlahiyat Fakültesi ile üniversiteye, bu defa dönmek üzere tekrar geri gelmiştir. Şube'nin açılması ile dinin eğitim ve din hizmetleri boyutu ön plana çıkmış, din ilimleri üzerinde geleneksel yaklaşımın ötesinde ilmî çalışmalar yapılmasına yol açılmış, medreselerin ıslahı bir zorunluluk halini almış ve nitelikli din görevlisi yetiştirmek öncelikli ve özel bir hedef olarak belirlenmiştir. Nitekim II. Meşrutiyette medrese ıslahı esnasında nitelikli din görevlisi yetiştirmek amacı ile müstakil medreseler açılmıştır.

Yüksek din eğitiminin üniversiteye katılması Osmanlı eğitim sisteminin dönüşümünün din eğitimi alanındaki yansımasıdır. Bu alanının üniversite içinde yerini alması öncelikle teşkilatındaki ve akademik yapısındaki değişime neden olmuştur. Kurumun örgün yapıya kavuşması ile program ve yönetim de belirgin hale gelmiştir. Ancak yüksek din eğitiminin üniversite içinde yer alması, sözünü ettiğimiz değişimle birlikte dinin hem ilmî hem de birey ve toplum açısından özel öneme sahip değerinin anlaşılması, yorumlanması, insanın bireysel ve

²³ Tanzimat sonrasında sosyal hayattaki değişimin farklı dönemler karşılaştırılarak anlatımı için, bkz. Refik Halid Karay, *Üç Nesil Üç Hayat*, (İstanbul: İnkılap Yay., 2017).

toplum hayatına katkısına imkan sağlanması açısından da özel bir anlam taşımaktadır. Dolayısıyla değişim esas itibarıyla din ilimleri üzerinde yapılacak çalışmaların niteliği ile üretilen bilginin topluma ulaştırılması konusunda olduğu gibi din-insan-toplum ilişkileri hususunda bir bakış, anlayış ve zihniyet değişimini getirmiştir. Söz konusu değişimin ve özlenen gelişmenin bütünüyle sağlandığını iddia edebilmek mümkün değildir; ancak karşılaşılan problemlerin çözümünün de sözünü ettiğimiz zihin yapısı ile sağlanabileceğini unutmamak gerekir. Geriye dönüş, tarihin ve tecrübenin gözler önüne serdiği gerçeğin inkarından başka bir şey olamaz.

KAYNAKÇA

- Arpaguş, Hatice Kelpetin. *Osmanlı ve Geleneksel İslam*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- Bein, Amit. *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti: Değişimin Faileri ve Geleneğin Muhafızları*. İstanbul: Kitap Yay., 2012.
- BOA. (Başkanlık Osmanlı Arşivi). Y.EE. No: 2/9 ve 71/89; ŞD. No: 205/36.
- Cihan, Ahmet. *Reform Çağında Osmanlı İlmîye Sınıfı*. İstanbul: Birey Yay., 2004.
- Çıtırık, Amine Nuriye. "Osmanlı Döneminde Halkın Din Anlayışının Oluşmasını Etkileyen Kaynaklar", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2019), 861-883.
- "Darülfünûn-ı Şâhane Nizamnamesi". 16 Rebiülahir 1318/30 Temmuz 1316 (12 Ağustos 1900), *Düstur* VII, Birinci Tertip, Ankara: Başvekâlet Matbaası, 1941, 659-664.
- Döğüş, Necati. "Osmanlı Devleti'nde Açılan İlk İmam Hatip Okulu: Menşe-i Eimme ve Hutebâ", *Diyanet İlmi Dergi* 58 (2022), 837-884.
- Güneş, Adem. "Türkiye'de İlahiyat Fakülteleri Tarafından Yayınlanan Dergilerde Yer Alan Din Eğitimi Konulu Makaleler Üzerine Bir Analiz", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/3 (2018), 537-1561.
- Er, Hamit. *İstanbul Darülfünunu İlahiyat Fakültesi Mecmuası Hoca ve Yazarları*, İstanbul: Sosyal Bilimler Araştırma Merkezi, 1993.
- "İlahiyat Fakültesi Heyet-i Talimiyesinin Matbu Eserleri", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 21 (1931), 59-64.
- Karay, Refik Halid. *Üç Nesil Üç Hayat*. İstanbul: İnkılap Yay., 2017.
- Kırmızı, Abdülhamit. "Şer'an Olamadığı Halde Kanunen ve Nizamen: Osmanlı Uleması ve Tanzimat", *Sahn-ı Semân'dan Darülfünûn'a Osmanlıda İlim ve Fikir Dünyası-Alimler, Müesseseler ve Fikri Eserler XIX. Yüzyıl*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2021, 31-71.
- "Kur'an-ı Kerim Tercümesi Hakkında", *Hayrül-Kelam* 17, 14 Rebiülahir 1332 (12 Mart 1914), 136.
- Maarif-i Umumiye Nezareti İstanbul Darülfünûnu Talimatnamesi*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1329 r. (1913).
- "Müslümanların Şimdiki Hali ve Şimdiki Uleması". *Sırat-ı Müstakim* 7/160 ve 161 (7 ve 12 Şevval 1329/1 ve 6 Ekim 1911), 62-64 ve 78-79.
- Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti Program ve Nizamnamesi*. İstanbul: 1329-1331 r. (1913).
- Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti Program ve Nizamnamesi*. İstanbul 1333 r. (1917).
- Özkul, Osman. *Gelenek ve Modernite Arasında Ulema*. İstanbul: Birharf Yay., 2005.
- Savaş, Ali İbrahim. "Lâyiha Geleneği İçinde XVIII. Yüzyıl Osmanlı İslahat Projelerindeki Tespit ve Teklifler", *Bilgi* 9 (1999), 87-113.
- Shayegan, Daryush. *Yaralı Bilinç Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofren*. İstanbul: Metis Yay., 2020.

- Şeyhülislam Ürgüplü Mustafa Hayri Efendi'nin Meşrutiyet, Büyük Harp ve Mütareke Günlükleri (1909-1922)*. Haz. Ali Suat Ürgüplü, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay., 2015.
- Taşkesenlioğlu, M. Yasin. "Siyaset ve Modernleşme Karşısında İlmîye Ricalî". *Mavi Atlas* 6/1 (2018), 326-348.
- Zengin, Zeki Salih. *II. Abdülhamit Dönemi Osmanlı Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi*. İstanbul: Çamlıca Yay., 2021.
- Zengin, Zeki Salih. *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi*. Ankara: Akçağ Yay., 2002.
- Zengin, Zeki Salih. "Osmanlılarda II. Meşrutiyet Döneminde Yeni Açılan Medreseler ve Din Görevlisi Yetiştirme Çalışmaları". *İslam Araştırmaları Dergisi* 36 (2016), 33-61.
- Zengin, Zeki Salih. *Medreseden Darülfünuna Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi*. Ankara: Maarif Mektepleri Yay., 2019.
- Zengin, Zeki Salih. "Osmanlılar Döneminde Yaygın Din Eğitimi Faaliyeti Olarak Hutbeler". *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17/1 (2008), 379-398.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

30. Yıl Özel Sayısı Eylül / September 2022 • 16-37

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1159365

ÖĞRETMENLERE GÖRE PANDEMİ SÜRECİNDE DKAB DERSİ ÖĞRETİM PROGRAMININ (4-8. SINIFLAR) İÇERİĞİNE YÖNELİK SORUNLAR VE ÇÖZÜM ÖNERİLERİ

According to Teachers Problems Regarding the Content of the Religious Culture and Moral Knowledge Course Teaching Curriculum (4-8. Grades) and Solution Suggestions in the Pandemic Process

Tuğrul YÜRÜK

Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri
Anabilim Dalı, Adana, Türkiye

Prof. Dr., Çukurova University, Faculty of Divinity, Department of Philosophy and
Religious Sciences, Adana, Turkey

tyuruk79@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-2476-0720>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 08.08.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 22.09.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.09.2022

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

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

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

ÖĞRETMENLERE GÖRE PANDEMİ SÜRECİNDE DKAB DERSİ ÖĞRETİM PROGRAMININ (4-8. SINIFLAR) İÇERİĞİNE YÖNELİK SORUNLAR VE ÇÖZÜM ÖNERİLERİ

According to Teachers Problems Regarding the Content of the Religious Culture and Moral Knowledge Course Teaching Curriculum (4-8. Grades) and Solution Suggestions in the Pandemic Process

Öz

Türkiye’de 10 Mart 2020’de ilk COVID-19 vakasının görülmesinin ardından 23 Mart 2020 tarihinden itibaren uzaktan eğitime geçilmiştir. Uzaktan eğitimde gerçekleştirilen uygulamalarla ilgili literatür incelendiğinde birçok çalışmaya rastlamak mümkündür. Bu çalışma Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi içeriğini konu edinmesiyle diğer çalışmalardan farklılaşmaktadır. Bu çalışmanın temel problemi; pandemi sürecinde öğretmenlerin DKAB Dersi Öğretim Programlarının işleniş esnasında yaşadıkları sorunlar ve bunlara yönelik çözüm önerilerinin belirlenmesidir. Böylece eksikliklerin belirlenerek program geliştirme çalışmalarına katkı sunmak hedeflenmektedir. Nitel araştırma modelinin benimsendiği bu araştırma, durum çalışması deseniyle gerçekleştirilmiştir. Araştırmada pandemi sürecinde gerçekleştirilen din öğretimi uygulamalarında yaşanan sorunlar ve çözüm önerileri, öğretmenlerle yapılan görüşmeler doğrultusunda derinlemesine incelenmeye çalışılmıştır. Sonuç olarak DKAB Dersi Öğretim Programları'nın içeriğinin bir taraftan pandemi sürecinde karşılaşılan problemlere yönelik temizlik alışkanlıklarına vurgu yapılması, değerlerin öğretimi gibi bazı katkılara sahip olmakla birlikte süre sorunu yaşanması, öğrencilerin aktif hale getirilmesi, materyal kullanımı ve ölçme-değerlendirme gibi konularda da zorlanıldığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Uzaktan Eğitim, Pandemi, Program Geliştirme, DKAB Dersi Öğretim Programı.

Abstract

After the first case of COVID-19 was seen in Turkey on March 10, 2020, distance education began on March 23, 2020. When the literature about the applications carried out in distance education is examined, it is possible to come across many studies. This study differs from other studies by taking the content of the Religious Culture and Moral Knowledge course as a subject. The main problem of this study is to determine the problems experienced by teachers during the pandemic process, during the processing of Religious Culture and Moral Knowledge course curricula, and the solution suggestions for them. Thus, it is aimed to contribute to the program development studies by identifying deficiencies. This research, in which the qualitative research model was adopted, was carried out with the case study design. In the research, the problems and solution proposals experienced in religious teaching practices carried out during the pandemic process were tried to be examined in depth in line with interviews with teachers. As a result, the content of the Religious Culture and Moral Knowledge course curriculum, on the one hand, has some contributions, such as the emphasis on cleaning habits for the problems encountered during the pandemic process, the teaching of values but it has been found that it is also difficult to have a time problem, to activate students, to use materials, subjects such as measurement evaluation.

Keywords: Religious Education, Distance Education, Pandemic, Program Development, the Course of Religious Culture and Moral Knowledge Curriculum.

GİRİŞ

Türkiye’de 10 Mart 2020’de ilk Koronavirüs-2019 (COVID-19) vakasının görülmesinden sonra birçok alan bu süreçten olumsuz etkilenmiştir. Bu alanlardan biri de eğitim sistemidir. Sürecin olumsuz etkilerinden korunmak adına birçok tedbir alınmaya çalışılmıştır. Bunlardan biri de yüz yüze eğitime devam edilen okullarda uzaktan eğitime geçilmesidir. Milli Eğitim Bakanlığı, 23 Mart 2020 tarihinden itibaren uzaktan eğitime geçildiğini bildirmiştir. Uzaktan eğitim sürecinde dersler internet ve televizyon aracılığıyla yapılmaya başlanmıştır. Üniversitelerde ise yine 23 Mart 2020 tarihinden itibaren başlayan uzaktan eğitim, genel olarak çevrimiçi ortam sağlayan yazılımlar ile gerçekleştirilmiştir (Ayrıntılı bilgi için bkz. Kurnaz ve Serçemeli, 2020; Türker ve Dündar, 2020:324). Sonraki süreçte de kısa süreli çeşitli denemeler yapılsa da yüz yüze eğitime geçiş mümkün olamamış, eğitime tüm kademelerde uzaktan eğitim şeklinde devam edilmiştir. Uzaktan eğitimde gerçekleştirilen uygulamalarla ilgili literatür incelendiğinde birçok ulusal ve uluslararası bilimsel çalışmaya rastlamak mümkündür. Ayrıca bu çalışmaların içinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) Dersini konu edinen çalışmalar da bulunmaktadır (Akman, 2021; Çakmak ve Uzunpolat, 2021; Yiğit, 2021; Erpay, 2021; Genç, Ay ve Gümrükçüoğlu, 2021; Altun, 2021a, 2021b; Yazıbaşı vd., 2021; Koç, 2020; Genç ve Gümrükçüoğlu, 2020; Yakut, 2020; Çıtırık ve Zengin, 2020). Bu çalışmaların genel olarak pandemi sürecinde DKAB dersinin işleniş ve dersin bu süreçteki fonksiyonu ile ilgili olduğu görülmektedir. Bizim çalışmamızın temel problemi ise pandemi sürecinde öğretmenlerin DKAB Dersi Öğretim Programları (4-8. Sınıflar)’nın işleniş esnasında yaşadıkları sorunların belirlenmesidir. Böylece eksikliklerin belirlenerek program geliştirme çalışmalarına katkı sunmak hedeflenmektedir. Araştırma problemi doğrultusunda pandemi süreciyle bağlantılı olarak aşağıdaki sorulara cevap aranmaktadır:

1. Pandemi sürecinde tedbirleri anlatmada DKAB Dersi Öğretim Programlarında yer alan üniteler katkı sağlamakta mıdır?
2. DKAB Dersi Öğretim Programlarının içeriğinin yetiştirilmesinde süre sorunu yaşanmakta mıdır?
3. Pandemi sürecinde mevcut halinden daha detaylandırılabilir veya kısaltılabilir üniteler var mıdır?
4. İçerikte herhangi bir değişikliğe ihtiyaç var mıdır?
5. İşlenmesinde zorlanılan üniteler var mıdır?
6. Öğrenciler derse aktif bir şekilde katılım sağlamakta mıdır?
7. Öğrenciler derse ilgi göstermekte midir?
8. Teknolojik altyapının kullanımı, materyal ve ölçme-değerlendirme konularında problem yaşanmakta mıdır?

Yöntem

Nitel araştırma modelinin benimsendiği bu araştırma, durum çalışması deseniyle gerçekleştirilmiştir. Araştırmada pandemi sürecinde gerçekleştirilen din öğretimi uygulamalarında yaşanan sorunlar ve çözüm önerileri, öğretmenlerle yapılan görüşmeler doğrultusunda derinlemesine incelenmeye çalışılmıştır. Araştırmanın çalışma grubu oluşturulurken amaçlı örnekleme yönteminden faydalanılmıştır. Araştırmanın çalışma grubu belirlenirken ölçüt örneklem stratejisi kullanılmıştır. Araştırmada temel olarak iki ölçüt belirlenmiştir. Bunlardan ilki öğretmen adaylarının çalışmaya gönüllülük esasına uygun şekilde katılmaları, ikincisi ise uzaktan eğitim ile verilen derslere düzenli olarak devam etmeleridir. Bu doğrultuda araştırmanın çalışma grubunu 2020-2021 eğitim-öğretim yılı ikinci döneminde 4-8. sınıfların DKAB derslerine giren 25 öğretmen oluşturmaktadır.

Veri Toplama Aracı, Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırmada veriler, pandemi sürecinde yüz yüze görüşmede yaşanan sorunlar nedeniyle yapılandırılmış 10 sorunun bulunduğu görüşme formu hazırlanmıştır. Veriler, etik kurul onayı* alındıktan sonra görüşme formunun öğretmenlere e-mail aracılığıyla ulaştırılması ve onların bu soruları cevaplaması şeklinde toplanmıştır. Araştırma grubunda farklı sınıfların DKAB derslerine giren öğretmenler de bulunduğu için onlardan sadece 4-8. sınıflardan sadece birine ait programı göz önünde bulundurarak soruları cevapları istenmiştir. Ayrıca hatırlatıcı olması açısından öğretmenlere yöneltilen soruların olduğu metinde öncelikle öğretim programında yer alan üniteler ve alt konulara daha sonra da sorulara yer verilmiştir. Öğretmenler genellikle sadece bir sınıfla ilgili soruları cevaplamakla birlikte zaman zaman da farklı sınıflarla ilgili yorumlar da yapmıştır.

Verilerin analiz sürecinde ise içerik analizinden faydalanılmıştır. İçerik analizinde araştırmacı öncelikli olarak araştırma konusu ile ilgili kategoriler geliştirmektedir. İçerik analizi ile kategorilendirilen veriler betimsel analizle yorumlanmıştır. Betimsel analizde veriler, önceden belirlenmiş temalara göre özetlenmiş ve yorumlanmıştır (Özdemir, 2010, 335).

Bulgular ve Yorum

Yapılan görüşmelerden elde edilen veriler içerik analizine tabi tutulmuş, katılımcıların uzaktan eğitime ilişkin düşünceleri; pandemi sürecinde DKAB Dersi Öğretim Programının içeriğini doğrudan ve dolaylı olarak etkileyen sorunlar ve çözüm önerileri şeklinde iki kod belirlenmiştir.

1. PANDEMİ SÜRECİNDE DKAB DERSİ ÖĞRETİM PROGRAMININ İÇERİĞİNİ DOĞRUDAN ETKİLEYEN SORUNLAR VE ÇÖZÜM ÖNERİLERİ

Öğretmenlerin pandemi sürecinde DKAB dersi öğretim programının içeriğini doğrudan etkileyen sorunlar ve çözüm önerileriyle ilgili görüşleri; pandemi tedbirlerini anlatmada içeriğin katkısı, içeriğin yetiştirilmesinde süre sorunu, mevcut halinden daha uzun veya kısa olabilecek üniteler/konular, dersin içeriğinde değişiklik yapılabilecek üniteler/konular, işlenmekte zorlanılan üniteler/konular şeklinde kategorilendirilmiştir. Her bir kategori de kendi içinde 4, 5, 6, 7 ve 8. sınıflara yönelik temalara ayrılmıştır.

1.1. Pandemi Tedbirlerini Anlatmada İçeriğin Katkısı

1.1.1. 4. Sınıf İçeriğinin Katkısı

4. sınıf DKAB derslerine giren öğretmenler, pandemi sürecindeki tedbirleri anlatmada sırasıyla 1, 3, 4 ve 5. ünitelerin kendilerine katkı sunduğunu ifade etmişlerdir. Buna göre; "Günlük Hayatta Kullanılan Dini İfadeler" başlıklı 1. ünitenin sağladığı katkılardan biri; öğrencilerin bu üniteye yaşanan sıkıntıları aşmaya yönelik dua etmeyi öğrenerek bu şekilde Allah'a sığınmanın verdiği güven duygusuyla pandemi sürecinde kendilerini psikolojik olarak biraz daha rahat hissetmeleridir. Ayrıca pandemi sürecinde çok sayıda öğrencinin bir yakınına kaybetmesi nedeniyle onlar için derslerde öğrendikleri süre ve duaları okumaları, acılarını hafifletmede yardımcı olmuştur (K2).

4. sınıfta yer alan "Güzel Ahlak" başlıklı 3. ünitenin içeriğinde İslam dininin önemli ilkelerinden olan "kul hakkı"nı gözetme ile hijyene dikkat etme ilkesi ilişkilendirilerek hijyene dikkat etmenin hem bireysel hem de toplumsal sağlık açısından önemine yer verilirse önemli bir katkı olacaktır (K3).

Özellikle pandemi sürecinde öğrenciler yaşları küçük de olsa çok büyük zorluklarla iç içe yaşamaktadırlar. 4. sınıfın "Hz. Muhammed'i Tanıyalım" başlıklı 4. ünitesinde bu anlamda Hz. Peygamberin yaşadığı birçok sıkıntıyı sabır, azim ve çalışmayla atlatabildiği vurgulanarak

* Çukurova Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Alanında Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu'nun 26.05.2021 tarih ve 9 nolu kararı.

öğrencilere yaşadıkları problemleri çözmeye hem bir teselli ve güç hem de farklı yöntemler öğretilmektedir (K2, K3).

Öğretmenler tarafından pandemi sürecindeki tedbirleri anlatmada faydalı olduğu düşünülen ünitelerden biri de “Din ve Temizlik” başlıklı 5. ünitelerdir. Bu ünitenin içeriğinde Hz. Peygamberin temizliğe verdiği önem, konuyla ilgili uygulamaları ve tavsiyelerine yer verilerek pandemi sürecindeki tedbirlerin daha etkili bir şekilde öğrenilmesine yardımcı olabilmektedir (K3). Ancak bu ünitenin son ünite olmasının pandemi sürecine katkısı açısından olumsuz bir durum olduğu belirtilmiş, yıllık planda ilk haftalara alınması önerilmiştir (K1).

1.1.2. 5. Sınıf İçeriğinin Katkısı

5. sınıf üniteleri arasında pandemi sürecinde katkı sunan ünitelerin 1 ve 3. üniteler olduğu öğretmenler tarafından belirtilmiştir. “Allah İnancı” başlıklı 1. ünitenin “Allah’ın Her Şeye Gücü Yeter” ve “Allah ile İrtibat: Dua” başlıklı konuları tedbirleri hatırlatmada ve salgınla mücadelede destek sağlamaktadır (K4, K6).

DKAB öğretmenlerine göre pandemi sürecindeki tedbirlerin öğrenilmesinde “Adap ve Nezaket” başlıklı 3. ünite de önemlidir. Özellikle bu ünite kapsamında yerlere tükürmemek, maskeleri yerlere atarak çevreyi kirletmemek sofrada adabında elleri temiz tutmak, el hijyeninin önemi gibi pandemi tedbirleriyle bağlantılı hususlara yer verilebilmektedir (K4, K5, K6, K9, K18).

1.1.3. 6. Sınıf İçeriğinin Katkısı

Mülakat yapılan 6. sınıf DKAB derslerine giren öğretmenler, 2, 3 ve 5. ünitelerinin içeriğinin pandemi sürecindeki tedbirlerin sunumunda faydalı olduğunu belirtmiştir. Bu ünitelerden biri, 2. ünite olan “Namaz” ünitesidir. Bu ünite abdest çeşitleri anlatılırken pandemi tedbirleriyle bağlantı kurularak temizlik konusuna daha ayrıntılı bir şekilde değinme imkânı oluşabilmektedir (K12).

6. sınıfın “Zararlı Alışkanlıklar” başlıklı 3. ünitesinde sigara ve alkol gibi alışkanlıkların hem genel olarak sağlık hem de pandemiye yakalanma açısından zararlarından bahsedilmektedir (K14).

5. ünite olan “Temel Değerlerimiz” ünitesi de sürece katkı sağlamaktadır. Özellikle pandemi sürecindeki tedbirlere, bu ünitenin ilk konusu olan “Toplumumuzu Birleştiren Değerler” başlığı kapsamında bulunan kul hakkından bahsedilirken yer verilebilmektedir (K11).

Tüm bunlarla birlikte 6. sınıf ünitelerinin hiçbirinin pandemi sürecindeki tedbirlerin anlatımında katkı sağlamadığı da düşünülmektedir. Bu sorunun aşılması için temizlikle ilgili konuların bütün sınıflarda işlenmesi ve uygulamalı bir şekilde gösterilmesi gerektiği ayrıca sınıfların veya okulun temiz tutulması için okulda genel olarak uygulanabilecek etkinliklerin planlanabileceği önerilmiştir (K15).

1.1.4. 7. Sınıf İçeriğinin Katkısı

7. sınıfın tüm ünitelerinin katkısı olduğu belirtilmiştir. 1. ünite olan “Melek ve Ahiret İnancı” ünitesinde dünyanın insan için bir imtihan olduğu, yaptıklarından sorumlu olduğu konusu, tedbir almayarak başkalarına virüs bulaştıranların da sorumlu olup kul hakkına gireceği şeklinde örneklendirilebilmektedir (K19, K23).

2. ünite olan “Hac ve Kurban” ünitesinde Haccın şartlarından biri olan yol güvenliğinin olması şartının pandemi sebebiyle sağlanamadığı, bu nedenle de salgın geçene kadar Hac ve Umre ibadetlerinin ertelendiği örnek olarak verilmekte, tekrar bu ibadetin yerine getirilebilmesi için tedbirlere uyulması gerektiği vurgulanmaktadır (K19). Kurban ibadeti konusunda da insanların pandemi sürecinde yaşadıkları ekonomik sıkıntılar karşısında kurban ibadetinin paylaşma yönü daha fazla öne çıkarılmaktadır. Yine bu ünite içinde yer alan “Bir Peygamber Tanıyorum: Hz. İsmail (a.s.)” konusunda pandemi sürecinin atlatılması konusunda psikolojik destek sağlamak adına Hz. Hacer’in Allah’a teslimiyeti ve ondan ümidini kesmemesi örnek olarak verilebilmektedir (K19).

3. ünite olan “Ahlaki Davranışlar” ünitesinin içeriğinde yer alan adalet, öz denetim, saygı, sorumluluk, sabır, vatanseverlik, yardımseverlik değerlerini içeren konularla pandemi sürecinde yapılması gerekenler ilişkilendirilerek ele alınabilmektedir (K17, K18, K19).

4. ünite olan “Allah’ın Kulu ve Elçisi: Hz. Muhammed” ünitesinde Hz. Muhammed’in doğru olmayan davranışların aşamalı bir şekilde düzeltilmesini belirttiği hadisine vurgu yapılarak pandemi sürecinde tedbirlere uymayanların uyarılması gerektiğine değinilmektedir (K19).

5. ünite olan “İslam Düşüncesinde Yorumlar” ünitesinde farklı yorumların ortaya çıkışında birçok etkenin etkisi ortaya konurken pandemi sürecinde gelişen şartlar çerçevesinde cemaatle kılınması gereken Cuma ve Bayram namazlarının, Hac ve Umre gibi ibadetlerin yapılamamasını örnek olarak verdiğini ifade etmiştir (K19).

1.1.5. 8. Sınıf İçeriğinin Katkısı

8. sınıfın 1. ünitesi olan “Kader ve Kaza İnancı” ünitesinin içinde bulunan “Kaderle İlgili Kavramlar” başlığı kapsamındaki “Tevekkül” konusunda Hz. Ömer’in veba salgını olduğu yere gitmeyip yoldan geri dönmesi olayı, günümüzdeki karantina uygulamasıyla bağlantılı bir şekilde ele alınabilmektedir. Ayrıca pandemiyle mücadele sürecinde maske, mesafe ve hijyen kurallarına uyararak tevekkül etmek gerektiği de vurgulanabilmektedir. Uyarıları dikkate almayıp tedbirsiz davranarak virüsün yayılmasına neden olunmasının kader olarak görülmesinin yanlış olduğu, yapılan ihmalin sonucunun kadere bağlanamayacağı anlatılabilmektedir (K16, K20, K22, K23). Yine bu ünite de evrendeki düzenin insan eliyle bozulabileceği hususundan hareketle bu durumun tanrının bir cezalandırması olmadığı, insanların kendilerinin ortaya çıkardığı sorunlardan kaynaklı olduğu vurgulanmaktadır. Ayrıca evrendeki yasalar konusu işlenirken biyolojik yasalardan ve “Kaderle İlgili Kavramlar” konu başlığında yer alan “Sağlık ve Hastalık” konularından bahsedilmesiyle insanın biyolojik özelliklerine ve hastalık durumlarında yapılması gerekenlere değinilmesi de mümkün olabilmektedir. Bu konular çerçevesinde pandemi sürecinde hasta olmamak için alınması gereken tedbirler ve hasta olunursa nelerin yapılabileceği de ele alınabilmektedir (K21).

2. ünite olan “Zekât ve Sadaka” ünitesinde pandemi sürecinde ekonomik sorunlar yaşayanlara zekât ve sadaka gibi araçlarla yardım eli uzatılmasının Allah katında bir sorumluluk olduğu vurgulanmaktadır (K23).

3. ünite olan “Din ve Hayat” ünitesinin “Dinin Temel Gayesi” başlıklı konusunda dinin temel gayelerinden birinin canın korunması olduğu, pandemi tedbirleriyle ilişkilendirilebilmektedir (K18, K21).

4. ünite olan “Hz. Muhammed’in Örnekliliği” ünitesinde pandemi önlemlerinde yer alan temizlik ve hijyenle ilgili kuralların ele alınmasında İslam dininin temizliğe verdiği önemin Hz. Muhammed’in uygulamalarıyla örneklendirilmesi önemli katkılar sağlamaktadır (K21).

Ünitelerin katkılarının olmakla birlikte eksik kaldığı, pandemiyle ilgili konuların daha detaylı bir şekilde ele alınabileceği de dile getirilmiştir. Bu doğrultuda özellikle sağlık, temizlik, hastalık vb. konuların öğretim programına eklenebileceği düşünülmektedir (K25).

Bu ve benzeri katkılar, dinin bireysel ve toplumsal hayatta daha fonksiyonel hale gelebilmesini sağlamaktadır. Bu nedenle DKAB dersi öğretmenlerin teolojik, sosyolojik, psikolojik ve felsefi birikime sahip olmaları, pandemi benzeri kriz ortamlarıyla baş edebilme konusunda bir avantaj oluşturacaktır (Bodur, 2021:25, 26).

1.2. Pandemi Sürecinde İçeriğin Yetiştirilmesinde Süre Sorunu

1.2.1. 4. Sınıf İçeriğinin Yetiştirilmesinde Süre Sorunu

4. sınıf DKAB dersine giren öğretmenlere göre 2018 yılında öğretim programında yapılan değişiklik ile konuların yoğunluğu artmış ancak ders saati aynı kalmıştır. Pandemi öncesinde de konuları yetiştirmekte güçlük yaşanırken pandemi sürecinde bu durum çok daha zor olmaya başlamıştır. Ayrıca pandemi öncesi dönemde aile, cami, yaz kursları gibi yaygın din eğitimi

ortamlarından alınan eğitim aracılığıyla, öğrencilerde bir temel oluşabilmekte, en azından bazı konu, kavram, şahıs, olaylara aşına olabilmektedir. Ancak pandemi sürecinde bu tür ortamlardaki din eğitimi faaliyetlerinin neredeyse hiç yapılamaması, öğrencilerin konularla ilgili hazırbulunuşluklarını azaltabilmektedir. Bu da birçok içeriğin öğrenilmesine harcanan sürenin biraz daha artmasını beraberinde getirebilmektedir. Pandemi sürecinde derslerin büyük çoğunluğunun uzaktan yapılması, ders saatinin 30 dakikaya düşmesi, yüz yüze eğitimin sınıfların iki gruba ayrılarak her bir grubun haftanın iki günü okula gelmesi ve her gruba tek ders saati ayrılmak zorunda olunması ve çevrimiçi eğitime katılmayan öğrencilere yüz yüze eğitime katıldıklarında konu tekrarı yapılması da eklenince hem konuların öğrenilmesi hem de programın yetiştirilmesi zaman almakta ve zorlaşmaktadır. Bu sorunu aşmak için etkinlik sayısı azaltılabilmekte, öğretmenler tarafından “Din ve Hayat” ile “Kur’an-ı Kerim ve Özellikleri” ünitelerine ayrılan zaman kısaltılarak diğer ünitelere eklenebilmektedir. Süre sorunu yaşanması, öğretim yöntem ve tekniklerinde de değişikliğe neden olarak daha çok düz anlatıma başvurmaya neden olabilmektedir (K1, K2 ve K3). “Hz. Muhammed’in Örnekliği” ünitesini yetiştirmekte yaşanan sorunu aşabilmek için Hz. Muhammed’in hayatıyla ilgili sadece temel kavramlar fazla detaya girmeden anlatılmaktadır (K1).

1.2.2. 5. Sınıf İçeriğinin Yetiştirilmesinde Süre Sorunu

Yıllık plan pandemi öncesinde belirlendiği ve pandemiyle birlikte uzaktan eğitime geçildiği için aynı şartlar altında eğitim yapılamamıştır. Bu da 5. sınıf özelinde süre sorunu yaşanmasına neden olmuştur. Yüz yüze eğitime tekrar dönüldüğünde sınıfların iki gruba bölünmesi ve ders saatlerinin düşürülmesi de bir başka nedendir. Konular yetişmediği zaman önemli noktaların üzerinde durarak konunun özü verilmeye çalışılmıştır. Bir başka çözüm yolu olarak da sınıf defteri doldurma veya yoklama gibi işlerin teneffüste yapılmasına başvurulmuştur (K7).

Bazı öğretmenler salgın sürecinde ünite veya konuları yetiştirmekte süre sorunu yaşamadıklarını aksine özellikle çevrimiçi eğitim döneminde konularla ilgili slayt, video, test gibi öğretim materyalleri cihazda hazır olduğu için zaman bile kazanabildiklerini ifade etmiştir (K4, K5 ve K6). Hatta sorun yaşamamanın aksine yüz yüze eğitime devam etmeyen öğrenciler için tekrar yapılmasına rağmen konuların erken biteceği de düşünülmektedir (K10). Derslere öğrenci katılımının az olması da süre sorunu yaşanmamasının sebeplerinden biridir (K8). Bir öğretmen de süre sorunu yaşamamakla birlikte çevrimiçi derste öğrencilere not aldırılmakta zorlandığını belirtmiştir. Bu sorunu, öğrencilerden ekran görüntüsü almalarını ve sonra bunları yazmalarını isteyerek, yapanlara da artı vererek çözüme kavuşturmuştur (K9).

1.2.3. 6. Sınıf İçeriğinin Yetiştirilmesinde Süre Sorunu

İçeriğin yetiştirilmesinde süre sorunu yaşamadığını (K14, K15) hatta boş zamanın kaldığını (K14) belirten öğretmenlerin yanı sıra tüm ünitelerde sorun yaşadığını, bunu da çeşitli destek videoları izleterek veya gönüllü ek dersler yaparak aşmaya çalıştığını belirten bir öğretmen (K13) de bulunmaktadır. Sorun yaşanan üniteler; 6. sınıfın 2. ünitesi olan “Namaz” ile 4. ünitesi olan “Hz. Muhammed’in Hayatı” üniteleridir. Öğretmenlere göre bunun nedeni, ünitelerin kapsamının geniş olmasıdır. Özellikle çevrimiçi eğitimin ardından tekrar yüz yüze eğitim sürecine geçildiğinde ders süresinin tek bir ders saatine dönüşmesi de süre sorunun sebepleri arasında yer almaktadır. Ayrıca yüz yüze yapılan derse ek olarak gerçekleştirilen çevrimiçi derslerde yüz yüze eğitime katılmayan öğrenciler de bulunduğu için sadece okuldaki dersin tekrarı yapılabilmektedir (K11, K16). Bu sorunu aşmak için ek dersler yapılmakta ya da önem derecesine göre daha düşük derecede olduğu düşünülen bazı konulara daha az süre ayrılmakta (K11) veya konular biraz daha sade hale getirilmekte, gerekli bilgiler kısa videolarla verilmeye çalışılmaktadır (K12). Tüm bu önlemlere rağmen yine de içeriğin yetiştirilememesi söz konusu olabilmektedir (K11).

1.2.4. 7. Sınıf İçeriğinin Yetiştirilmesinde Süre Sorunu

7. sınıf ünitelerinde içeriğin yetiştirilmesi konusunda herhangi bir sorun yaşanmamaktadır (K17, K18, K19). Çevrimiçi derslerde 30 dakikalık ders süresinin 10 dakika daha uzatılabilme imkânı olması da süre konusunda bir rahatlama sunmaktadır (K18).

1.2.5. 8. Sınıf İçeriğinin Yetiştirilmesinde Süre Sorunu

8. sınıflarda süre sorunu yaşamayan hatta çevrimiçi derslerin daha avantajlı olduğunu belirten öğretmenler bulunmaktadır (K20, K22, K25). Özellikle bazı konularda sınıf ortamında kullanılamayan sunular, videolar vb. görsel-ışitsel öğretim materyalleri çevrimiçi derslerde daha kolay kullanılabilmiş, bunlar aracılığıyla ünite sonu soru-cevap ve tekrar yapabilme imkânı artmıştır (K20). Benzer şekilde sürenin yeterli olduğu hatta pandemi sürecinde uygulanan 30 dakikalık ders sürelerinin öğrencilerin derse odaklanmasını kolaylaştırdığı için pandemi sonrasında da aynen devam etmesinin uygun olduğu düşünülmektedir (K25). Bununla birlikte pandemi sürecinde yüz yüze eğitimdeki 30 dakikalık ders süresinin doğru bir karar olabileceği ancak çevrimiçi derslerde sürenin 40 dakika olarak uygulanmasının daha doğru olduğu düşüncesi de bulunmaktadır. Çünkü özellikle 2. ünite olan “Zekât” ünitesindeki kavramların çok olması, ders konularının bazen yetişmemesi ve diğer haftalara sarkması durumunu ortaya çıkarabilmektedir. Yine tüm ünitelerin sonlarında bulunan süre öğretimi ile ilgili konularda da süre sorunu yaşanabilmektedir. Bu tür durumlarda çözüm olarak öğrencilerden ezberledikleri süreleri ders dışındaki bir zamanda çeşitli dijital uygulamalar aracılığıyla öğretmenlere ulaştırmaları istenebilmektedir. Zaman zaman çevrimiçi derslere bağlantı sorunu yaşanması ya da dersin yetişmediği durumlarda da telafi dersleriyle konular tamamlanmaya çalışılmaktadır (K21).

Tüm bunlarla birlikte pandemi sürecinde gerçekleştirilen farklı uygulamalara göre süre sıkıntısı yaşanabilmektedir. Bilindiği gibi pandemi sürecinde gelişen şartlara göre sınıfların ikiye bölünmesi ya da sınıfın tamamına yönelik yüz yüze eğitim, uzaktan eğitim gibi farklı uygulamalara gidilmiştir. Uzaktan çevrimiçi ders uygulaması yapıldığında süre sorunu yaşanmamış ancak sınıfların iki gruba bölünmesi durumlarında her gruba konuları ayrı ayrı anlatmak gerektiğinden süre yetiştirmede sıkıntı yaşanmıştır. Netice itibarıyla sorun yaşanan durumlar, konu ya da ünitelerden ziyade uygulama farklılıklarından kaynaklanmıştır. Bu sorun da konu özetlenerek çözülmüştür (K23).

1.3. Pandemi Sürecinde Mevcut Halinden Daha Uzun veya Kısa Olabilecek Üniteler/Konular

1.3.1. 4. Sınıf İçeriğinde Daha Uzun veya Kısa Olabilecek Üniteler/Konular

1. ünite olan “Günlük Hayattaki Dinî İfadeler” (K2), 2. ünite olan “İslam’ı Tanıyalım” (K1, K2) ile 4. ünite olan “Hz. Muhammed’i Tanıyalım” ünitelerinde kısaltmalar yapılabilir (K1, K2). 2. ünite olan “İslam’ı Tanıyalım”, 3. ünite olan “Güzel Ahlak”, 4. ünite olan “Hz. Muhammed’i Tanıyalım” (K3) ile 5. ünite olan “Din ve Temizlik” (K2) üniteleri için planlanan süre fazladır. Bu ünitelerin etkinliklerle biraz daha uzun ve ayrıntılı bir hale dönüştürülebileceği düşünülmektedir.

1.3.2. 5. Sınıf İçeriğinde Daha Uzun veya Kısa Olabilecek Üniteler/Konular

5. sınıf ünitelerinin kapsamını yeterli bulan bir öğretmenle (K6) birlikte sadece 5. sınıf ünitelerinin değil, tüm ünitelerin gözden geçirilmesi gerektiğini düşünen bir öğretmen (K8) de bulunmaktadır. Bu görüşlerin dışında ünitelerin kapsamıyla ilgili çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. 1. ünite olan “Allah İnancı”, 3. ünite olan “Adap ve Nezaket”, 4. ünite olan “Hz. Muhammed’in Ailesinin Örnek Davranışları” ile 5. ünite olan “Çevremizde Dinin İzleri” ünitelerinin kapsamının geniş olması ve daha çok soyut ve metafizik konuları içermesi nedeniyle öğrencilerin gelişim düzeyleri için uygun bulunmamaktadır (K4, K5, K9, K10).

1.3.3. 6. Sınıf İçeriğinde Daha Uzun veya Kısa Olabilecek Üniteler/Konular

6. sınıf öğretim programında yer alan 2. ünite olan “Namaz” ile 4. ünite olan “Hz. Muhammed’in Hayatı” ünitelerinin oldukça kapsamlı olduğu ve çok fazla detaylandırıldığı

belirtmiştir (K11, K12, K13, K14, K15). Bir öğretmen de 6. sınıf öğretim programında yer alan ünitelerin bu haliyle yeterli olduğunu düşünmektedir (K16).

1.3.4. 7. Sınıf İçeriğinde Daha Uzun veya Kısa Olabilecek Üniteler/Konular

Genel itibariyle 7. Sınıf ünitelerinin içeriğinin yeterli olduğu düşünülmektedir (K17, K18). Bununla birlikte 5. ünite olan “İslam Düşüncesinde Yorumlar” ünitesinin son ünite olması nedeniyle öğrencilerin sıkılmasına sebep olduğu, ünite içeriğinin yoğunluğunun biraz daha sadeleştirilerek daha önceki bir üniteyle mesela 4. ünite olan “Allah’ın Kulu ve Elçisi: Hz. Muhammed” ünitesiyle yer değiştirilebileceği önerilmiştir (K19).

1.3.5. 8. Sınıf İçeriğinde Daha Uzun veya Kısa Olabilecek Üniteler/Konular

8. sınıfın 1. ünitesi olan “Kader İnancı”, 2. ünitesi olan “Zekât ve Sadaka” (K21, K23) ile 4. ünite olan “Hz. Muhammed’in Örnekliliği” (K20) ünitelerinin kapsamının geniş olması nedeniyle süre sorunu yaşanabildiği belirtilmiştir. Aksine 4. üniteyle ilgili ayrılan sürenin uzun olduğu ve daha da kısaltılabileceği (K21, K22) ve 2. üniteye eklenebileceği önerilmiştir (K22). Ayrıca 3. ünite olan “Din ve Hayat” ünitesinin içeriğinin biraz daha detaylı ele alınabileceği de ifade edilmiştir (K25).

1.4. Pandemi Süreciyle İlgili İçeriğinde Değişiklik Yapılabilecek Üniteler/Konular

1.4.1. 4. Sınıf İçeriğinde Değişiklik Yapılabilecek Üniteler/Konular

4. sınıfın “Kur’an-ı Kerim’i Tanıyalım” isimli 2. ünitesinde bulunan Kur’an-ı Kerimle ilgili ayet, cüz ve sure kavramları çıkarılabilir (K1). “Hz. Muhammed’in (s.a.v.) Mekke ve Medine Yılları” isimli 4. ünite de çok detaylı olduğu için Hz. Peygamberin katıldığı savaşlara yer verilmeyebilir. Ayrıca bu ünitenin alt başlıkları da çok fazladır. Bu nedenle bu başlıklar bir kaç ana başlık altında toplanabilir (K2). Tüm bunlarla birlikte kişisel, ailesel ve sosyal sorumluluklarımız ve adab-ı muâşeret konularının etkinlik ve uygulama örnekleriyle programa eklenebileceği de önerilmiştir (K3).

1.4.2. 5. Sınıf İçeriğinde Değişiklik Yapılabilecek Üniteler/Konular

5. sınıf içeriğiyle ilgili herhangi bir değişiklik önermeyenlerle (K5) birlikte bazı öneriler de getirilmiştir. Mesela 3. ünite olan “Adap ve Nezaket” ünitesinin ikinci konusu olan “Selamlaşma Adabı” ile üçüncü konusu olan “İletişim ve Konuşma Adabı” konularının benzer içerikte olduğu, bu nedenle ünite içerisindeki başlıkların kendi içerisinde daha düzenli hale getirilebileceği düşünülmektedir (K7). 4. ünite olan “Hz. Muhammed ve Aile Hayatı” ünitesinin “Bir Baba Olarak Hz. Muhammed (s.a.v.)” başlıklı üçüncü konusunun da kitaptaki içeriğinin somut örnekleri çok fazla ortaya koymadığı fikrinde olan bir öğretmenin (K7) yanı sıra bu ünitenin tamamen çıkarılması gerektiği kanaatinde olan bir öğretmen (K10) de bulunmaktadır. Ayrıca “Din ve Temizlik” isimli din ve temizlik konusuna vurgu yapan bir ünite veya farklı ünitelerin içinde temizlikle ilgili çeşitli konuların da eklenebileceği düşünülmektedir (K8, K9, K10). Benzer şekilde temizlikle bağlantılı olarak abdest ve boy abdesti konuları da programa alınabilir. Bu konuların eklenmesinin bir avantajı da 6. sınıfın 2. ünitesi olan “Namaz İbadeti” ünitesinin yoğunluğunu azaltmak olabilir (K4, K6). Ayrıca pandemi sürecinde birlik ve beraberliği hatırlatan vatan ve millet sevgisi; salgın hastalık tedbirlerini vurgulamak amacıyla da kul hakkı gibi konulara vurgu yapılması da gerekli olduğu düşünülmektedir (K4).

1.4.3. 6. Sınıf İçeriğinde Değişiklik Yapılabilecek Üniteler/Konular

6. sınıf öğretim programının içeriğinde bir değişiklik yapılmasıyla ilgili fikri olmayan bir öğretmenin (K11) yanı sıra konuyla ilgili çeşitli fikirler de ileri sürülmüştür. Bu öneriler arasında; 2. ünite olan “Namaz” ünitesinde temizlik konusuna; 3. ünite olan “Zararlı Alışkanlıklar” ünitesinde telefon ve sanal bağımlık konularına ayrıntılı bir şekilde değinilebileceği, 5. ünite olan “Temel Değerlerimiz” ünitesinde sosyal yardımlaşma ile ilgili kavramların verilebileceği ayrıca hastalık, ölüm ve ahirete iman konularının çocukların seviyesine göre anlatılacağı ünitelerin eklenebileceği bulunmaktadır (K12).

Öğretmenlere göre genel olarak 6. sınıf öğretim programıyla ilgili çocukların sorumluluk bilincini geliştirecek, dindeki temizlik anlayışını pekiştirecek ve pandemi sürecinin çocuklar üzerindeki psikolojik etkilerini dikkate alınacak konular eklenebilir (K12, K13). Bununla birlikte sadece 6. sınıfların değil, diğer sınıfların içeriğine de bu tarz konuların dahil edilmesi de gereklidir (K13, K15). Bu çerçevede çocukların teorik bilgiden ziyade bu süreçte dini duygularını güçlendirecek ve onlara Allah'ı sevdiren teslimiyet duygusunu ve maneviyatı güçlendirecek konular daha faydalı olacaktır (K12). Bir de kapsamının geniş olması ve içeriğinin üst sınıflarda bulunan öğrencilere daha uygun olması nedeniyle 4. ünite olan "Hz. Muhammed'in Hayatı" ünitesinin 7.yeya 8. sınıflarda verilmesi daha uygun olacaktır (K14).

1.4.4. 7. Sınıf İçeriğinde Değişiklik Yapılabilecek Üniteler/Konular

Öğretmenlerden bazıları 7. sınıf öğretim programına eklenecek veya çıkarılacak herhangi bir konu bulunmadığı görüşündedir. Bu görüşe göre, öğretim programının esnek ve çerçeve bir yapıda olması nedeniyle öğretmenler, kendilerine sunulan sınırlar içinde kazanımlardan ayrılmamak şartıyla konuları şekillendirilebilir. Bu nedenle öğretmenin kabiliyetlerini geliştirmesi ve kendini yetiştirmesi daha ön plana çıkmaktadır (K18). Bu çerçevede bazı konularda pandemi sürecinin etkileri hakkında örneklemeler yapılabilir. Örneğin 2. ünite olan "Hac ve Kurban" ünitesi işlenirken haccın pandemi süreci nedeniyle o yıl farzietinin düştüğü bilgisi verilerek bulaşıcı hastalıkların hac ve umre ibadetlerinin geçici olarak iptal edilmesine neden olabileceği görüşüne yer verilebilir (K23).

Bunlarla birlikte ilave olarak bazı konuların eklenebileceğiyle ilgili fikirler de bulunmaktadır. Mesela 3. ünite olan "Ahlaki Davranışlar" ünitesinin birinci konusu olan "Güzel Ahlaki Tutum ve Davranışlar" konusuna "Sağduyulu Olmak" isimli bir konu eklenerek çevreyi ve insanları etkileyen elem veren hadiseler karşısında nasıl bir tutum geliştirilmesi gerektiğine yer verilebilir (K17). Ayrıca 5. ünite olan "İslam Düşüncesinde Yorumlar" ünitesinin yıllık planda son ünite olması, öğrencilerin sıkılmalarına sebep olmaktadır. Bu nedenle ünite içeriğinin yoğunluğunun sadeleştirilerek daha önceki mesela 4. ünite olan "Allah'ın Kulu ve Elçisi: Hz. Muhammed" ünitesiyle yer değiştirilebilir (K19).

1.4.5. 8. Sınıf İçeriğinde Değişiklik Yapılabilecek Üniteler/Konular

Genel olarak 8. sınıf öğretim programına din-temizlik ve din-sağlık ilişkisi gibi konular eklenerek günlük hayatta temizlik, hastalık ve hijyene dair konulara yer verilebilir (K19, K22, K25). Bununla birlikte ünitelerle ilgili öneriler de bulunmaktadır. "Hz. Muhammed'in Örnekligi" başlıklı 4. üniteye peygamberimizin sağlık konusundaki örnek davranışları eklenebilir (K20). Konu eklenmesinden ziyade mevcut konular içerisinde pandemi ile ilgili kavramların üzerinde biraz daha fazla durulmasının daha iyi olabileceği önerilmektedir. Bu konuda yaşanabilecek süre sorunu da 5. ünite olan "Kur'an-ı Kerim ve Özellikleri" ünitesinde yer alan konuların daha öz bir şekilde verilmesiyle çözülebilir (K21).

1.5. Pandemi Sürecinde İşlemekte Zorlanılan Üniteler/Konular

1.5.1. 4. Sınıf İçeriğinde Zorlanılan Üniteler/Konular

4. sınıf öğretim programında 3. ünite olan "Güzel Ahlak" ünitesinin ikinci konusu olan "İnsani İlişkilerin Temeli: Sevgi-Saygı" konusunda zorlanılmaktadır. Bu ünite içerisinde yakın çevreyle ilişkiler ele alınıp çeşitli ziyaretler önerilmektedir. Pandemi döneminde alınması gereken tedbirler göz önüne alındığında konuyla ilgili etkinlikler istenilen düzeyde yapılamamaktadır. Bu nedenle bu tür etkinliklerin daha dar bir çevrede yapılması istenmektedir (K1, K3). Pandemi sağlıkla ilgili zorlukları arttırabilmekte hatta öğrencilerin bazılarının ebeveynlerini bu salgında kaybetmesi gibi durumlar yaşanabilmektedir. Bu tür olaylar karşısında 4. ünite olan "Hz. Muhammed'i Tanıyalım" ünitesinde Hz. Peygamberin annesini kaybetmesi, yetim olarak doğması, fakirlik yaşaması gibi olaylar, zorluklar karşısında Hz. Peygamberin örnek ahlakı, sabretmesi ve şükretmesi gibi yapılması gerekenlerle birlikte ele alınabilirse öğrencilere örnek olması açısından daha uygun olabilecektir. Bu çerçevede ünite sonunda "Salli-Bârik" duasının değil de zorluklar

karşısında Hz. Peygambere bir nevi moral veren “Kevser Suresinin” olması, daha isabetli ve anlamlı olabilecektir (K2).

1.5.2. 5. Sınıf İçeriğinde Zorlanılan Üniteler/Konular

5. sınıf ünitelerinin işlenmesi konusunda bir zorluk yaşamadığını belirten öğretmenlerle (K6, K9, K10) birlikte bazı sorunlar yaşayan öğretmenler de bulunmaktadır. Bu zorlukların temel nedeni olarak da konuların soyut ve öğrenci seviyesine uygun olmaması gösterilmiştir. Bu sorunun her konuyla ilgili öğrencilerin ilgilerini çekebilecek kısa, öz videolar hazırlanarak çözülebileceği belirtilmektedir (K4, K7, K8). Zorluk yaşanan ünitelerden biri, 1. ünite olan “Allah İnancı” ünitesi (K4, K8), bir diğeri de içeriğinde hat, tezhip, minyatür, tasavvuf, salavatı ümmiye, gazel, kaside, münacat, naat, tevhit, mevlit, hilye gibi öğrencilerin seviyesine uygun olmadığı düşünülen çok fazla kavramın bulunduğu 5. ünite olan “Çevremizde Dinin İzleri” ünitesidir (K5).

1.5.3 6. Sınıf İçeriğinde Zorlanılan Üniteler/Konular

6. sınıf ünitelerinde internet bağlantısının zaman zaman kopması dışında herhangi bir zorluk yaşamadığını, ders sözel bir ders olduğu için internette faydalanabilmenin dersin daha etkili bir şekilde işlenmesini sağladığını (K14) ifade eden bir öğretmen bulunmakla birlikte sorun yaşayan öğretmenler de bulunmaktadır. Öğretmenler, genellikle uygulama gerektiren ünitelerde sorun yaşadıklarını belirtmiştir. Bu ünitelerin başında da 2. ünite olan “Namaz” ünitesi gelmektedir. “Namaz” ünitesinde sorun yaşanmasının nedenleri arasında bu ünitenin kapsamının geniş olması ve çevrimiçi derslere katılımın az olması nedeniyle öğrencilere ulaşılamaması gösterilmiştir. Bu sorun genellikle görsel-işitsel öğretim materyalleri kullanılarak, öğrencilere notlar aldırılarak veya yüz yüze ders sürecine girildiğinde konu tekrar edilerek çözülmeye çalışılmaktadır (K11, K12, K13, K15, K16).

Sorun yaşanan ünitelerden biri de 4. ünite olan “Hz. Muhammed’in Hayatı” ünitesidir. Pandemi döneminde öğrencilerin psikolojik olarak destek almaya ihtiyaçları varken “Hz. Muhammed’in Hayatı” ünitesinde savaştan bahsedilmesinin uygun olmadığı düşünülmektedir. Bu ünite de savaştan bahsetmenin yerine bir çocuk gözüyle Peygamber Efendimizin anlatılmasının daha doğru olacağı belirtilmiştir (K12).

1.5.4. 7. Sınıf İçeriğinde Zorlanılan Üniteler/Konular

7. sınıf üniteleri işlenirken bazı öğretmenler zorlanmadığını ancak ekran karşısında zaman zaman hem kendilerinin hem de öğrencilerin konsantrasyonunun bozulabildiğini belirtmektedir. Bu sorun öğrencilere söz hakkı verme, video izletme gibi çeşitli etkinliklerle aşmaya çalışılmaktadır (K19). Bir öğretmen de ünitelerin işlenişinde sorun yaşamamakla birlikte çevrimiçi eğitim sürecinde her ünite de yer alan “Bir Sure Tanıyorum” adı altında verilen surelerin takibinde ve ezberlenmesinde problemler yaşadığını belirtmiştir (K17). Görsel materyallere çok ihtiyacın olduğu 2. ünite olan “Hac ve Kurban” gibi ünitelerin işlenmesinde de sorunlar yaşanabilmektedir. Bu sorunlar da öğrencilerin ders öncesinde bu konularla ilgili çeşitli görsel materyalleri gerek EBA’dan gerek diğer platformlarından seyretmelerini ve ders sonrasında da ödev olarak yine görsel materyalleri izlemelerini tavsiye ederek çözülmeye çalışılmaktadır. Çevrimiçi derslerde kullanılan Zoom uygulamasının fotoğraf veya video paylaşımına imkân sağlaması da zorlukları aşmada kolaylık sağlayabilmektedir (K18).

1.5.5. 8. Sınıf İçeriğinde Zorlanılan Üniteler/Konular

8. sınıf içeriğinin işlenmesiyle ilgili herhangi bir sorun yaşamayan öğretmenlerin (K20) yanı sıra zaman zaman sorunlarla karşılaştıklarını ifade eden öğretmenler de bulunmaktadır. Zorlanılan alanlardan biri, sure öğretiminde özellikle öğrencilerin ezberlerini dinleme konusudur. Ödev yapma sorumluluğu, uzaktan çevrimiçi eğitim sürecine nispetle yüz yüze eğitimde daha fazla olmaktadır. Öğrenciler namaz surelerini ezberleme sorumluluklarını yerine getirmede isteksiz davranabilmektedir. Ayrıca çevrimiçi derslerde öğrenci kameraları kapalı olduğu için öğrencilerin sure ve duaları ellerindeki ders kitabından bakarak mı yoksa ezbere mi okudukları konusunda emin olunamamaktadır. Bu sorun, ek ders yapılarak veya ders dışı farklı iletişim araçlarıyla takip edilerek halledilmeye çalışılmaktadır (K21, K23). Zorlanılan bir diğer ünite de 3. ünite olan “Din

ve Hayat” ünitesidir. Bunun sebebi de öğrencilerin bu ünitenin içeriğinde yer alan birçok konu ile ilk defa karşılaşmalarıdır. Bu ünitenin yıllık planda çevrimiçi derslerin olduğu döneme denk gelmesi, zorluğun biraz daha artmasına neden olmuştur. Bu sorun da yüz yüze eğitime geçildiğinde bu ünitenin tekrarı yapılarak çözülmeye çalışılmaktadır (K22).

2. PANDEMİ SÜRECİNDE DKAB DERSİ ÖĞRETİM PROGRAMININ İÇERİĞİNİ DOLAYLI OLARAK ETKİLEYEN SORUNLAR VE ÇÖZÜM ÖNERİLERİ

Öğretmenlerin pandemi sürecinde DKAB Dersi Öğretim Programının içeriğini dolaylı olarak etkileyen sorunlar ve çözüm önerilerine yönelik; öğrencilerin derslere katılımı, öğrencilerin derse ilgisi, teknolojik altyapının kullanımı, materyal sorunu ve ölçme-değerlendirme sorunu şeklinde kategoriler oluşturulmuştur. Her bir kategori de kendi içinde 4, 5, 6, 7 ve 8. sınıflara yönelik temalar altında değerlendirilmiştir.

2.1. Pandemi Sürecinde Öğrencilerin Derslere Katılımı

2.1.1. 4. Sınıf Öğrencilerinin Derslere Katılımı

Pandemi sürecinde 4. sınıf öğrencilerinin derslere katılımında çevrimiçi eğitime nispetle yüz yüze eğitimde daha az sorun yaşanmaktadır. Yüz yüze eğitime katılmamanın nedeni genellikle pandemiyle ilgili çekincelerdir. Çevrimiçi eğitime katılımın az olmasının sebebi de gerekli olan teknolojik aletlerdeki ve internete ulaşımdaki sorunlardır (K1, K3). Çevrimiçi derse katılanlar ise çevrimiçi olmakla birlikte derste aktif olmamaktadır. Bunun sebepleri arasında çevrimiçi derslere devamsızlık sorunu yaşamamak adına katıldıkları için derse ilgisiz olmaları, etüt merkezleri, kurslar gibi yerlerde ders saatine denk gelen etkinliklere katılan öğrencilerin yerine ebeveynlerinin bağlanması, öğrencilerin söz hakkı verildiğinde kameralarını kapatması, ders devam ederken dersten çıkmaları sayılmaktadır. Bu tür sorunları aşmak için bu durumları görmezden gelmek, ders esnasında ekrandaki dersle ilgili metni rastgele isim söyleyerek öğrencilere okutmak, işlenen konuyla ilgili öğrencilere rastgele sorular sorarak doğru cevaplayanları ödüllendirmek ya da dersin herhangi bir anında öğrencilerinin tamamının ellerini kaldırmalarını isteyerek dersi dinleyip dinlemedikleri konusunda takiplerini yapmaya çalışmak gibi çözümler üretilmiştir (K2, K23). Derse katılmayan öğrencilere çeşitli uygulamalar aracılığıyla ödevler göndererek onların eğitim sürecinden uzaklaşmalarını engellemeye çalışmak (K1) da bir diğer sorun çözme denemesidir. Ancak bundan da istenilen verimin alınmadığı belirtilmektedir (K2).

2.1.2. 5. Sınıf Öğrencilerinin Derslere Katılımı

5. sınıf öğrencilerinin çevrimiçi derslere katılımı ilk zamanlarda daha yüksekken sonraki dönemlerde azalmıştır. Bu tür durumlarda öğrencilerin dersle ilgili gelişimlerini takip etmekte zorlanılmaktadır. Derse katılan öğrencilerle de internet bağlantısı, mikrofon, kamera vb. cihazlarının olmaması, diğer kardeşlerin de aynı anda çevrimiçi derslere girmesi nedeniyle yeterli sayıda cihaza sahip olmamaları gibi yaşanan sorunlar nedeniyle zaman zaman iletişim kurulamamaktadır. Ders saatlerinin çakışması, çevrimiçi derslerde öğrencilerin derse girmesi ve hazırlanmasının zaman alması da diğer sorunlar arasındadır (K4, K6, K7, K10). Genellikle aynı öğrenciler derste aktif olmakta, gönüllü olmayanlara da söz hakkı verilmek istendiğinde dersten çıkma ya da mikrofonu açmama gibi durumlarla karşılaşılabilir. Çevrimiçi derslerde öğrenci aynı zamanda aile ortamında olduğu için bu konuda zorlayıcı davranılmamaktadır (K5). Sorunu çözmek adına öğrencileri derste aktif tutacak yöntemler, etkinlikler, materyaller vb. kullanılması, derste aktif olanların ödüllendirilmesi vb. uygulamalar dersi daha verimli hale getirmektedir (K6, K7, K8). Bir öğretmen de çevrimiçi derse giren öğrencilerde derse katılımı sorun yaşanmadığını, zaten istemeyenin derse hiç katılmadığını, katılanların da derste etkin olduğunu ifade etmiştir (K9).

2.1.3. 6. Sınıf Öğrencilerinin Derslere Katılımı

6. sınıflarda internet ve alt yapı sorunu, evde birkaç kardeşin aynı anda derslere girmesi nedeniyle telefon, tablet gibi cihaz eksikliği, velilerin ilgisizliği gibi sebeplerle çevrimiçi derslere katılımın çok az olduğu belirtilmektedir. Derse katılımı artırmak için ders öncesi ve ders sırasında

öğrencilere Whatsapp gruplarından bilgilendirme mesajları gönderilmekte, derse katılım sağlamayan öğrencilerin velileri ile telefon görüşmeleri yapılmaktadır (K12, K13, K15, K16). Derse katılan bazı öğrencilerin de kameralarını açmak, söz hakkı almak ve soru sorulmasına rağmen cevap vermek istememesi gibi sorunlar yaşanmaktadır. Bu sorunları aşmak için öğrenci listesinden rastgele seçilen öğrencilerin cevaplarının değerlendirilerek bunların sözlü notlarına yansıtacağını söyleyerek bu isteksizlik önlenmeye çalışılmaktadır. Bununla birlikte soru-cevap, fikirlerini sorma gibi etkinlikler, öğrencilerin derse katılımlarını artırabilmektedir. Bazen de bu tür öğrenciler, çevrimiçi eğitim için kullanılan uygulamanın bir özelliği olan “bekleme odası”na alınmaktadır (K11). Bir öğretmen de derse katılımdaki isteksizliğin eğitimin uzaktan olmasıyla bir ilgisinin olmadığını, aynı isteksizliğin yüz yüze eğitim başladığında da devam ettiğini ifade etmektedir (K14).

2.1.4. 7. Sınıf Öğrencilerinin Derslere Katılımı

Bir öğretmen başlangıçta yeni bir sistem olduğu için hem 7. sınıf öğrencilerinin hem de kendilerinin zorlandığını ama zamanla sistemle ilgili bilgilerin artmasıyla bu sorunun çözüldüğünü belirtmiştir (K19). Bazı öğretmenler de derse katılımı oldukça az bulmaktadır. Bu sorun, “Whatsapp” uygulamasında oluşturulan sınıf gruplarında öğrencileri derse davet etmek, derste yoklama alınacağını ifade etmek, dersi çekici kılma adıyla farklı yöntem-teknik, materyal, araç-gereçler kullanmak gibi çözüm yollarına başvurarak çözülmeye çalışılmaktadır (K17). Bununla birlikte dersin akışını bozma girişimleri yaşanabilmektedir. Bunu önlemek için öğrencilerden derste iken mümkün olduğunca görüntülerini açmaları ve sisteme girerken ad-soyad ve sınıf gibi bilgileri yazmaları istenmekte, öğretmen de kendisine ait daimi kullanıcı adı ve şifre kullanmaktadır (K18).

2.1.5. 8. Sınıf Öğrencilerinin Derslere Katılımı

8. sınıf öğrencilerinin katılımıyla ilgili yüz yüze eğitimde herhangi bir sorunla karşılaşmamakta ancak çevrimiçi eğitim sürecinde öğrenciler, bazen derslere bir mazeret olmaksızın bazen de kursa, etüde, özel derse vb. gittiklerini öne sürerek katılmayabilmekte, katıldıklarında ders işlenişine katkı sunmayabilmekte, bazen de ebeveynler çocuklarının devamsızlık yapmasını önlemek için onların giriş bilgilerini kullanarak derslere girebilmektedir. Öğrencilerin derslere katılımını sağlamak için onları tek tek aramak, kimi zaman öğrencilerin hepsine genel kimi zaman da özel olarak ayrı ayrı rehberlik yapmak gibi uygulamalar denenmektedir. Derse gelen öğrenci sayısının azalmasının yanında derse gelip katkı sunan öğrenci sayısında da azalma olduğu vurgulanmıştır. Bunun sebepleri arasında öğrencilerin sanal ders işleyişine alışamamaları, mikrofonlarının olmaması, internet bağlantılarının zayıf olması vb. sayılabilmektedir. Öğrencilerin çevrimiçi derste dersten kopmamaları için derse katılımlarını artırmaya yönelik zaman zaman soru çözümü yapılmakta ve uygun konularda da video izleterek derse katılım artırılmaya çalışılmaktadır. Derse katılmayan öğrencilerdeki öğrenme eksiklikleri özellikle tekrar yüz yüze eğitime geçilince ortaya çıkmıştır. Tekrar yüz yüze eğitim sürecine geçildiğinde öğrencilere sorular sorularak eksiklikleri tespit edilmekte, eksikliklerin olduğu konularla ilgili kısa özetler yapıldıktan sonra yeni konuya geçilmektedir (K20, K21, K22, K23, K25).

Altun (2021b:2134), öğretmenlerin öğrencilerin uzaktan eğitime katılım oranlarını sırasıyla en fazla %20, %20’den daha az, %40, %60 ve %80 olduğunu belirttiklerini tespit etmiştir. Bu bulgu, öğrencilerin derslere katılımlarının oldukça az olarak değerlendirilebileceğini göstermektedir. Ayrıca derslere katıldıklarında da dersin işleniş sürecini bozan davranışlara rastlanabilmektedir. Bu konuda yaşanan sorunlar arasında öğrencilerin derse girmelerinin ve hazırlanmalarının zaman alması, söz hakkı verildiğinde kameralarını ve mikrofonlarını kapatmaları, ders devam ederken dersten çıkmaları sayılabılır. Derslere katılım sorunu birçok çalışmada da vurgulanan hususlar arasındadır (Selçuk vd., 2021:84; Çakmak & Uzunpolat, 2021:868; Canpolat & Yıldırım, 2021:90; Bayburtlu, 2020:141; Bakioğlu & Çevik, 2020:118). Özdemir & Erdoğan (2021:20)’ın ilahiyat öğrencilerinin görüşlerinden hareketle yaptıkları

çalışmada uzaktan eğitimin yüz yüze eğitime oranla öğrencileri daha pasif hale getirdiği tespit edilmiştir.

2.2. Pandemi Sürecinde Öğrencilerin Derse İlgisi

2.2.1. 4. Sınıf Öğrencilerinin Derse İlgisi

4. sınıflarda derse katılan öğrencilere sürekli söz hakkı vererek, sorular sorarak derse ilgilerini çekme noktasında çok fazla sorun yaşanmadığı (K1) belirtilmekle birlikte bu konuda şubeler arasında farklılık olmakla birlikte katılımın genelde düşük olduğu, diğer branşlarda da benzer durumun yaşandığı ifade edilmektedir (K2). Pandemi öncesinde derse katılım daha fazla olduğu için konularla alakalı çizgi film, ilahi ve müzikler gibi materyallerin daha fazla kullanılabilirdiğini belirten bir öğretmen de pandemi sonrası ders sürelerinin ve derse devam oranının düşmesi nedeniyle sorun yaşandığını vurgulamıştır. Bu sorunu azaltmak için öğrencilerin ilgisini çekebilecek yöntemler, etkinlikler, materyaller vb. kullanarak onları biraz daha derse katmaya çalıştığını ifade etmiştir (K3).

2.2.2. 5. Sınıf Öğrencilerinin Derse İlgisi

5. sınıf öğrencilerinin derse ilgisini çekmede bir sorun yaşamadığını ifade eden öğretmenlerle (K5, K9) birlikte bu konuda çeşitli sorunlar yaşayanlar da bulunmaktadır. Ders işlerken bir öğrenciye soru sorulduğunda öğrencinin mikrofonunun ve kamerasının ya hiç olmaması ya da kapalı olması, ses gelmemesi gibi çeşitli sorunlar yaşanabilmektedir. Bu sorunların çözümüne yönelik uygulamalar arasında; öğrencilerin derse ilgisinin dağılmaması için konu anlatımını kısa tutup görsel ve işitsel materyaller ile öğrencilerin dikkatini ve ilgisini canlı tutmaya çalışmak (K4, K6, K7, K8, K10) bulunmaktadır. Tüm bunlara rağmen ne yapılırsa yapılsın uzaktan eğitimin okuldaki eğitimin yerini alamadığı da bir öğretmen tarafından dile getirilmektedir (K7).

2.2.3. 6. Sınıf Öğrencilerinin Derse İlgisi

Bir öğretmen, 6. sınıflarda öğrenci ilgisi adına bir problem yaşamadığını, öğrencilerle iletişim halinde kalarak, derse ilginin düşmeye başladığı zamanlarda da tüm sınıfın dâhil edilebileceği oyunlarla ders tekrarı yaptırarak ilgiyi canlı tutabildiğini ifade etmiştir (K16). Bununla birlikte girilen sınıflara ve işlenen konuya göre öğrencilerin derse ilgisini çekmede sorunlar yaşanabilmektedir. Bunun için bazen derse giren öğrenciler ile ismen kısa bir hal hatır sorup sohbet şeklinde derse başlayarak samimi bir ortam oluşturma, dikkatlerinin dağılmaya başladığı fark edildiğinde soru-cevap tekniğini uygulama, konuların özelliğine göre slayt, hikâye, kısa videolar, animasyon, ilahi, şarkı vb. etkinliklere başvurulmaktadır (K11, K12, K13, K14, K15).

2.2.4. 7. Sınıf Öğrencilerinin Derse İlgisi

Bazen hikâyelerle, bazen küçük şakalarla, bazen kısa sohbetler yaparak öğrencilerin ilgisini hep canlı tutmaya çalışarak öğrencilerin derse ilgisini çekme konusunda sıkıntı yaşamadığını belirten bir öğretmenin (K18) yanı sıra sorun yaşayan öğretmenler de bulunmaktadır. Bu sorunlar; ilgiyi derse çekme adına içerikle öğrencilerin günlük hayatları arasında bağlantılar kurma, soru çözümleri gibi etkinlikler gerçekleştirme, oyun, video izletme, soru çözme gibi çeşitli etkinlikler aracılığıyla çözülmeye çalışılmaktadır (K19)

2.2.5. 8. Sınıf Öğrencilerinin Derse İlgisi

Bazı öğretmenler, öğrencilere ders konularının önemi konusunda bilgi vererek bu konuları öğrenmelerinin kendileri için ihtiyaç olduğunu hissetmelerini sağlamaya çalıştıkları için öğrencilerin derse ilgisi göstermeleri konusunda önemli bir sorun yaşamadığını belirtmiştir. Özellikle öğrencilere sene sonunda girecekleri LGS (Liselere Geçiş Sınavı)'de başarı gösterebilmeleri için bu konuların önemli olduğunu hatırlatmanın yanı sıra işlenen konu ile ilgili sınava yönelik sorular hazırlanarak konunun işlenmesi de öğrenci ilgisini derse çekmede kolaylık sağlamaktadır (K20, K23). Bununla birlikte öğretmenler zaman zaman öğrencinin derse ilgisini çekmede bazı sorunlar yaşayabilmektedir. Bazen öğrencilerin derslere ilgisinin azaldığı belirtilmekte, bu durumun ders içeriği ile alakalı olduğu kadar pandemi sürecinde belirsizliklerin

ortaya çıkmasıyla da alakalı olduğu düşünülmektedir. Dersin sözel bir ders olması, öğrenciler tarafından LGS’de az puan getirdiği, LGS’de çıkan DKAB dersine ait soruların paragraf sorusu olması nedeniyle soruların bilgiye değil de yoruma dayalı olduğu ve soruların çözümünde bilgiye gerek olmadığı, okuyup anlayarak soruların çözülebileceğinin düşünülmesi ayrıca öğrencilerin konularla ilgili sahip oldukları eksik ve yanlış ön bilgilerin doğru olduğunu kabul ederek konuları bildiklerini düşünmeleri ilgisizliğin nedenleri arasında gösterilmiştir. Ayrıca öğretmenin kendisinin daha aktif olduğu yöntem ve tekniklere başvurduğunda da öğrencilerin dersi takip etmedikleri gözlemlenebilmektedir. Yüz yüze eğitimde öğrencilerle göz teması kurularak ilgileri tekrar derse yönlenebilmekte ancak çevrimiçi derslerde bu çok mümkün olamamaktadır. Çünkü internet bağlantısının kesilmesi, öğrencilerin zaman zaman kameralarını kapalı tutmaları gibi nedenler yüz yüze iletişimi engelleyebilmektedir. Bu tür durumlarda da öğrencilere sorular sorularak öğrencilerin ilgisini tekrar toplamaları sağlanmaya çalışılmaktadır. Ders süresinin 30 dakika olması da öğrencilerin daha az sıkılmalarına neden olmaktadır. Özellikle de sınavda başarıyı hedefleyen öğrencilerin derslerde LGS sorularının çözümü yapıldığında eksiklerini, hatalarını görüp düzeltmelerinin girdikleri deneme sınavlarında aldıkları sonuçlar üzerinde büyük etkisinin olması da derse ilgiyi artıran nedenler arasında gösterilmektedir (K21, K22, K25).

2.3. Pandemi Sürecinde Teknolojik Altyapının Kullanımı

2.3.1. 4. Sınıfta Teknolojik Altyapının Kullanımı

Teknolojik altyapının kullanımında kendisinin çok sorun yaşamadığını ifaden bir öğretmen, 4. sınıf öğrencilerin eşit imkânlarla sahip olmaması, evlerinin çevrimiçi derse katılım için çok uygun olmaması (gürültü, diğer kardeşlerin de aynı anda derse girmesi nedeniyle tablet, telefon, bilgisayar sorunu yaşanması vb.) gibi durumların zaman zaman dezavantaj oluşturduğunu belirtmiştir (K3). Yüz yüze eğitim sürecinde ders saatlerinin azaltılıp sınıfların ikiye bölünmesi nedeniyle süre sorunu yaşanmakta, bu durumda sadece konu anlatımı yapılabilmekte ve teknoloji çok fazla kullanılamamaktadır (K1). Çevrimiçi derste ise farklı materyallerin kullanımı denenmekte ama zaman zaman internet bağlantısında yaşanan sorunlar özellikle video kullanımını olumsuz etkileyebilmektedir. Öğrenciler küçük yaş grubunda olmaları nedeniyle slayt kullanıldığında da çabuk sıkılabilmektedir. Bu tür sorunlar nedeniyle bu yaş grubunun en sevdiği ve etkili öğrenmeyi sağlayan unsurlardan biri olarak düşünülen hikâyelerle konu işlenerek bu sorun çözülmeye çalışılmaktadır (K2).

2.3.2. 5. Sınıfta Teknolojik Altyapının Kullanımı

5. sınıf DKAB öğretmenlerinin bir kısmı, teknolojik alt yapının kullanımında herhangi bir sorun yaşanmadığını (K5, K7, K8, K9) belirtirken bir öğretmen de materyal sorunu çektiğini, bununla ilgili öğretmenlere eğitimler verilebileceğini ifade etmiştir (K7). Bununla birlikte zaman zaman EBA’ya bağlantıda sorun oluşmakta, bu tür durumlarda “Zoom” programı üzerinden bağlantı kurularak ders işlenebilmekte, öğrencilere ödev gönderimi de “Whatsapp” uygulaması üzerinden yapılabilmektedir (K4). Bu sorunların kaynağının internet altyapısındaki yetersizlikler ve kimi öğrencilerin teknolojik altyapıyı sağlayacak yeterli imkâna sahip olmaması, kimisinin de internet bağımlılığı nedeniyle derslere girememesi olduğu düşünülmektedir (K6). Bir öğretmen de başlangıçta eğitim için kullanılan uygulamanın özelliklerini öğrenmede zorluklarla karşılaştığını ancak zamanla arkadaşlardan veya internette araştırarak sorunun çözülebildiğini ifade etmektedir (K10).

2.3.3. 6. Sınıfta Teknolojik Altyapının Kullanımı

6. sınıf DKAB derslerine giren bazı öğretmenler, teknolojik altyapıyı kullanma konusunda hiç sorun yaşamamakta (K12, K13), bazıları da başlangıçta küçük sorunlar yaşamakla birlikte eğitim teknolojileriyle ilgili gelişmeleri takip edip bilgilerini güncelleyerek, aile bireylerinden ve internetteki videolardan destek alarak zamanla sorunları çözebilmektedir (K11, K14). Öğrenciler, evlerinde çevrimiçi derslere giren başka aile bireyleri de olabildiği için cihaz, internet kotası veya hızı konusunda yetersizlikler de yaşayabilmektedir (K15).

2.3.4. 7. Sınıfta Teknolojik Altyapının Kullanımı

7. sınıfta başlangıçta teknolojik altyapıyla ilgili hem öğrencilerin hem de öğretmenlerin bilgi eksikliklerinin olduğu ancak zamanla bunların çözüldüğü, bazen de internetten veya kullanılan uygulamadan kaynaklı sorunlar yaşandığı, bunların da derslerin telafisinin yapılarak giderildiği belirtilmektedir (K17, K19). Bununla birlikte bir öğretmen de teknolojik altyapıyı gayet iyi kullandığını düşünmektedir. Ona göre istendiği takdirde çok sayıda materyal ve teknolojik altyapı için çok sayıda imkân bulunmaktadır. Bunun için öğretmenlerin teknolojik yeniliklere her zaman açık olması ve kendini geliştirmek için gayret etmesi gerekir. Bazı yerlerde öğrencilerin internet bağlantısından veya bilgisayardan mahrum olması, bazı yerlerde de bütün bu teknolojik imkânlara sahip olmakla birlikte öğretmenlerin dersleri gerektiği gibi işlememesi ve öğrencilerin derse katılımının az olması gibi sorunların sebepleri irdelenmeli ve bu sorunlara çözüm üretilmelidir (K18).

2.3.5. 8. Sınıfta Teknolojik Altyapının Kullanımı

Teknolojik altyapının kullanımı konusunda hiçbir sorun yaşamayan 8. sınıf DKAB öğretmenlerinin (K20, K22) yanı sıra bu konuda problem yaşayanların bulunduğu da görülmektedir. Pandemi sürecinde daha fazla dijital içerik kullanılmaya başlanmıştır. Bunun da dersin daha zengin bir şekilde işlenmesine katkısının olduğu düşünülmektedir. Ayrıca tüm öğrenciler tablet ve internet erişimine sahip olurlarsa çevrimiçi dersler çok daha verimli olabilecektir. Kişisel olarak ders esnasında kendi internet bağlantısıyla ilgili kısa kesintilerden başka bir sorun yaşanmadığını ama öğrencilerin internet bağlantısının kesintiye uğraması nedeniyle derslerden kopmalar olabildiğini, bunun da dersin işleyişini bozabildiğini düşünen bir öğretmenin (K21) yanı sıra EBA'nın altyapı eksikliğinin bulunduğunu özellikle bağlantı konusunda önemli sorun yaşandığını ancak Zoom uygulamasının kullanımında herhangi bir sorun yaşanmadığını belirten bir öğretmen de bulunmaktadır (K23). Mikrofon ya da hoparlörün sesini açmak ya da kapatma, chat uygulaması ile ders dokümanı paylaşma, ekran üzerinde çizim renklendirme ve silme gibi uygulamanın kullanımı ile ilgili bilgi eksikliğinden kaynaklı bazen sıkıntılar olmakla birlikte kullanım bilgisini geliştirerek sorun çözülebilmektedir (K23). Ayrıca öğrencilerde de benzer şekilde internet ve cihaz sorunu yaşanabildiği belirtilmektedir (K23).

Pandemi döneminde eğitim süreci üzerine yapılan farklı çalışmalarda da teknolojik altyapıyla ilgili benzer sorunlar tespit edilmiştir (Karakuş vd., 2020:238-239). Özdemir & Erdoğan (2021:26), ilahiyat fakültesi öğrencilerinin de teknolojik altyapıya ulaşım konusunda sorun yaşadıklarını belirlerken Genç & Gümrükçüoğlu (2020:417), öğrencilerin internet bağlantısı ve bilgisayar kullanımı konusunda sorun yaşamadıklarını belirttiklerini ortaya koymuştur. Duman (2020:110)'ın çalışmasında çevrimiçi eğitimin ortamdan bağımsız olması, telefonla uzaktan eğitime erişim sağlanabilmesi, uzaktan eğitimdeki her içeriğin tekrar izlenebilir olması ve devamsızlık sorununun bulunmaması gibi durumlar öğrenciler tarafından avantaj olarak değerlendirilmiştir. Altun (2021b:2136) de çalışmasında öğretmenlerin önemli bir oranının teknolojinin DKAB dersinde kullanılmasının faaliyetleri daha işlevsel hale getirdiğini ifade ettiğini ortaya koymuştur. Özgöl, Sarıkaya & Öztürk (2017) ile Özdoğan & Berkant (2020:36) tarafından yapılan araştırmada da öğrenciler, her yerden erişim imkânının olması ve dersin tekrar izlenebilir olmasını uzaktan eğitimin avantajları arasında belirtmiştir. Aynı çalışmada öğrencilerin bilgisayar ve internete erişememe, uygulama yapılamaması yönleriyle uzaktan eğitimi dezavantajlı buldukları vurgulanmıştır. Diğer taraftan öğrencilerin ders esnasında başka dijital ortamlarla oyalanması (Alper, 2020:57), teknolojiden uzak tutulmaya çalışılan öğrencilerin uzaktan eğitim sürecinde teknolojiye uzun süre maruz kalmaları da önemli diğer problemler arasında sayılabilir (Tanhan ve Mazlum, 2020:98). Duman (2020:109)'ın yükseköğretimdeki eğitim sürecine yönelik çalışmasında çevrimiçi derslerde öğretim elemanlarının anlatım ve soru-cevap yöntemlerine yöneldikleri belirlenmiştir. Ayrıca bu çalışmada öğretmenlerin belirttiği materyal desteğine olan ihtiyaç, (Gören vd., 2020:90)'nin çalışmasında da dile getirilmiş; uzaktan eğitim sürecinde özellikle örnek video ve ders planlarının hazırlanması, eğitim teknolojileri şirketleri tarafından daha fazla kaynak sunulması, Millî Eğitim Bakanlığı tarafından bu kaynaklara açık bir yönlendirme yapılması konularında destek beklendiği de ifade edilmiştir.

2.4. Pandemi Sürecinde Materyal Sorunu

2.4.1. 4. Sınıfta Materyal Sorunu

4. sınıflarda zaman zaman materyal sorunu yaşanmakla birlikte pandemi öncesinde materyal açısından yeterli hazırlığının olması nedeniyle herhangi bir sorun yaşamayan bir öğretmenle (K3) birlikte çevrimiçi derslerde öğrencilere etkinlik, çalışma kâğıdı vs. veremediğini, bu sorunu ders esnasında soru-cevaplarla çözmeye çalıştığını ifade eden bir öğretmen de bulunmaktadır (K1). Çevrimiçi derste internet bağlantısında yaşanan sorunlar özellikle video kullanımını olumsuz etkileyebilmekte, slayt kullanıldığında da öğrenciler küçük yaş grubunda olmaları nedeniyle çabuk sıkılabilmektedir. Bu nedenle derste öğrenciler üzerinde daha etkili olduğu düşünülen hikâyelere başvurulmaktadır (K1).

2.4.2. 5. Sınıfta Materyal Sorunu

5. sınıflarda materyal sorunu yaşamayan öğretmenlerin (K4, K5, K6, K8) yanı sıra çeşitli sorunlar yaşayan öğretmenler de bulunmaktadır. Yaşanan en büyük sorun, velilerin çocuklarıyla ilgilenmemesi, eğitime önem vermemesi gibi nedenlerle çocuklarına bir cihaz sağlamaması ve çocukların da derse katılmamasıdır. Eğer öğrenci çevrimiçi derse katılmışsa başarılı olmakta çünkü video izletme, etkinlik yaptırma ve soru çözdürme gibi uygulamalar konuların pekişmesini sağlamaktadır (K9). Ayrıca öğrencilerin bazen mikrofonlarını kapatmaları, mikrofonlarının veya ses sisteminin bozuk olması gibi durumlar da önemli birer sorun olarak görülmektedir (K7). Sorun yaşandığında diğer öğretmenlerle fikir alışverişi yaparak sorunu çözmeye uygulanan bir diğer yöntemdir (K10).

2.4.3. 6. Sınıfta Materyal Sorunu

6. sınıflarda çevrimiçi ders esnasında EBA, DÖGM (Din Öğretimi Genel Müdürlüğü), MEB gibi internet sitelerinden etkinlik, çalışma soruları, konu anlatımları ve Youtube üzerinden de konu ile ilgili animasyon ve konu anlatım videoları kullanılabildiği için materyal sorunu yaşanmadığı (K11, K12, K13, K14) ifade edilmekle birlikte küçük sorunlar yaşandığı ancak bunlara çözüm üretilebildiğinden bahsedilmektedir (K15).

2.4.4. 7. Sınıfta Materyal Sorunu

7. sınıflarda derse giren öğretmenler materyal temini ve kullanımı hususunda bir problemle karşılaşmadıklarını, içerikle ilgili internet sitelerinde bulunan videolar, ders kitabı, kaynak kitaplar, DÖGM'in hazırladığı materyallerin yeterli olduğunu belirtmiştir (K17, K18, K19).

2.4.5. 8. Sınıfta Materyal Sorunu

Görüşülen bir 8. sınıf DKAB öğretmeni materyal sorunu yaşadığını belirtmekle birlikte (K25) diğer öğretmenler, çeşitli internet sitelerinden yeterince materyal temin edebildiklerini hatta çevrimiçi derslerde daha çok materyal kullanabildiklerini ifade etmiştir (K20, K21, K22, K23).

Ünal ve Bulunuz (2020:365)'un çalışmasında da öğretmenler özellikle Fen Bilimleri dersi gibi deney ve etkinliklerin yoğun olduğu derslerde yaparak yaşayarak öğrenmenin ortadan kalkması, iletişimin ve teknik sıkıntılarının olması, her öğrencinin derse katılmaması gibi durumların uzaktan eğitimin dezavantajları arasında yer alabileceğini vurgulamıştır. Bununla birlikte bu çalışmada da bazı öğretmenlerin vurguladığı gibi çevrimiçi derslerde görsel, işitsel, yazılı vb. materyallerin kullanımının sınıf ortamına göre daha kolay ve fazla olduğu da belirtilmiştir. Yiğit (2021:199), öğrencilerin DKAB dersi öğretmenlerinin kullandıkları materyalleri ilgi çekici bulduklarını tespit etmiştir. Ünal ve Bulunuz (2020:365)'un çalışmasında öğretmenler, materyal paylaşımının internet üzerinden bireysel ve hızlı yapılması, öğrencilerin diğer arkadaşlarının etkisiyle dikkatlerinin dağılmaması ve katılım az olduğu için öğrencilerle bire bir ilgilenme fırsatı bulunabilmesinin uzaktan eğitimin avantajları arasında sayılabileceğini ifade etmiştir. Çakmak & Uzunpolat (2021:870) ise çalışmalarında öğretmenlerin çalışma kâğıtları, video ve etkinlikler hazırladıkları, konu ile ilgili ayet ve hadisleri taradıkları ve din eğitimiyle ilgili internet sitelerinden yararlandıkları bulgusuna ulaşmıştır. Altun (2021b:2137) çalışmasında

öğretmenlerin %40'ının etkinlik ve sunumların daha fazla kullanıldığı, %27,5'inin materyal sorunu yaşadıkları, %22,5'inin de uygulamaya yönelik konularda sorun yaşadıklarını tespit etmiştir. Yükseköğretimde de öğrencilerin materyallere ulaşım sorunu yaşayıp yaşamadıklarına yönelik soruya verdikleri cevaplarda en yüksek oran, kesinlikle katılıyorum (%32,7) ve kesinlikle katılmıyorum (%25,1) şeklinde olmuştur (Özdemir & Erdoğan (2021:24). Genç & Gümrükçüoğlu (2020:411) da ilahiyat fakültesi öğrencilerinin çoğunluğunun ders materyallerinden yararlanamadığını ifade ettiklerini belirlemiştir.

2.5. Pandemi Sürecinde Ölçme-Değerlendirme Sorunu

2.5.1. 4. Sınıfta Ölçme-Değerlendirme Sorunu

4. sınıflarda resmi kurumların ölçme-değerlendirmeyle ilgili aldığı kararlar çerçevesinde birinci dönemin sınavları yapılamamış ancak ikinci dönem yapılabilmektedir. Birinci dönem yapılamayan sınavlar yerine ödev takibi, dua ve surelerin ezberlenmesinin puanlanması, soru-cevap vb. uygulamalarla ölçme-değerlendirme gerçekleştirilmiştir (K1). Çevrimiçi derslerde süre sorunu yaşandığı için süre ve dua ezberlerinin Whatsapp uygulaması aracılığıyla iki metre uzaktan çekilen videolarla gönderilmesi istenmiş, buna rağmen 250 öğrenciden 10-15 kadar öğrenci kitaptan okuyarak göndermiştir. Bu durumda tüm öğrencilerin motivasyon kaybı yaşamamaları için bu öğrenciler derste bireysel olarak uyarılmamış, genel bir uyarıyla sorun çözülmeye çalışılmıştır. Ayrıca duaları ezberleyenlerin sözlü notuna tam puan verileceği söylendiği halde katılım %70'lerde kalmıştır. Ölçme-değerlendirmede bu şekilde sorunlar yaşanmasının sebepleri arasında öğrencilerin derse sürekli devam etmemeleri ve çevrimiçi eğitimde velilerin öğrencilere müdahale etmesi belirtilmiştir (K3). Bu tür sorunlar, ölçme değerlendirme sağlıklı bir şekilde yapılamamasına neden olmuştur. Bununla birlikte benzer sıkıntılar sadece DKAB öğretmenlerinin değil, tüm branşların sorunu olarak düşünülebilir (K2).

2.5.2. 5. Sınıfta Ölçme-Değerlendirme Sorunu

Pandemi sürecinde 5. sınıfların ölçme-değerlendirme uygulamalarında yüz yüze eğitim döneminde sınavlar yapıldığı için bir sorun yaşanmadığı ancak sınavlar iptal edilip etkinlik üzerinden not verilmesinin çocukları rahata alıştırdığı ifade edilmektedir (K9). Bu sorunların sebepleri arasında teknik aksaklıkların olması, öğrencilerin ders esnasında kamera ve mikrofonu kapalı tutarak başka şeylerle ilgilenmeleri vb. sayılabilir. Bu sorunun çözülmesi adına kısa cevaplı sorular sorma (K4), süreci ölçme odaklı çeşitli ölçme-değerlendirme kriterleri uygulama (K6) ve sınavları biraz daha kolay hazırlama (ancak bu ölçmenin yetersiz olmasına neden olmaktadır) (K8) gibi yöntemler uygulanmıştır. Ayrıca velilerin de bu konuda muhakkak öğrencilerle ilgilenip takip etmesi, uzaktan eğitime yönelik ölçme değerlendirme araç-gereçlerinin geliştirilmesi (K7) ve sınıfta kalma uygulamasının olması (K9) gerektiği düşünülmektedir. Bununla birlikte genel olarak uzaktan eğitimde ölçme-değerlendirme yapmanın sağlıklı ve güvenilir olmadığı, öğrencilerin öğrendikleri bilgileri çabuk unuttukları (K7), bu nedenle ölçme-değerlendirmenin okul ortamında yapılmasının daha verimli olduğu belirtilmiştir (K5).

2.5.3. 6. Sınıfta Ölçme-Değerlendirme Sorunu

6. sınıflarda sorun yaşanmadığını ifade eden bir öğretmen (K16) bulunmakla birlikte çeşitli sorunlara da değinilmiştir. Özellikle sınav yapılmadığı dönemlerde ölçme-değerlendirme açısından zorluklarla karşılaşmıştır. Ayrıca devam sorununun olması da zorlukları artırmıştır. Bu sorunu aşmak için neredeyse her öğrenciye yüksek not verme, öğrencilerin sorumluluklarını yapıp yapmadığını tespit etmek için öğrenci takip çizelgesi kullanma, derse devamı notla ödüllendirme, EBA ve Whatsapp grupları üzerinden çalışma yapma, test, ünite değerlendirme ve deneme soruları göndererek öğrencilerden çözmelerini isteme gibi çalışmalar yapılmıştır. Ayrıca ders esnasında etkinlik yapma ve soru çözme (K11, K12, K13), öğrencilerin konuları çabuk unutmaları nedeniyle iki haftaya bir oyunlar eşliğinde tekrarlar yapma (K14) gibi yöntemler uygulanmıştır.

2.5.4. 7. Sınıfta Ölçme-Değerlendirme Sorunu

7. sınıflarda ölçme-değerlendirme sorunları yaşanmaktadır. Zaten pandemi sürecindeki ölçme-değerlendirmenin normal dönemdeki kadar sağlıklı olmasının beklenmemesi gerektiği ifade edilmiştir. Çünkü hangi öğrencinin derse niçin katılmadığı veya verilen görevleri yerine getirip getirmediği gibi durumları inceleyebilecek çok fazla vakit ve imkânın olmadığı vurgulanmıştır. Her ne kadar başarılı olunamadığı düşünülse de bu sorunların çözüm yolları arasında; zümre kararıyla ortak değerlendirme yapıp öğrenci merkezli yaklaşarak ödevlendirme, soru çözümleri yapma, EBA, Whatsapp grupları vb. araçlarla öğrencilere ulaştırılan ödevler, sorular vb. ölçme değerlendirme etkinlikleri gerçekleştirilmiştir (K17, K18). Böylesine zor bir süreçte sınavlarda da zorluk çıkarmayarak süreci kolaylaştırmak ve dersi sevdirmek gerektiği düşünülerek sınavlarda açık uçlu sorular sorarak bütün öğrencilere tam puan verme (K18) gibi yöntemlere başvurulabilmektedir.

2.5.5. 8. Sınıfta Ölçme-Değerlendirme Sorunu

8. sınıflarda okullarda pandemi tedbirleri doğrultusunda gerekli tedbirler alınarak yüz yüze sınavlar gerçekleştirilmiştir. Tüm bunlarla birlikte çeşitli nedenlerle sınava gelemeyen öğrenciler için okul yöneticileri velilerle iletişime geçmiş ve sınavlar sonraki tarihlerde yapılmıştır (K20, K22). 8. sınıf öğrencilerinin LGS'ye hazırlanmaları nedeniyle sık sık soru çözümü yapılarak sınava yönelik çalışmalar yaptırılmış, bu süreçte her öğrencinin internet erişimine aynı oranda sahip olamamasının fırsat eşitliği açısından bir dezavantaj oluşturduğu düşünülerek biraz daha yüksek not vererek bu durum telafi edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca yapılan sınavlarda daha çok temel bilgilerin öğrenilip öğrenilmediği ölçülmeye çalışılmıştır (K21). Öğretmenin kendisinin hazırladığı ya da internet üzerinden temin ettiği sorularla konu anlatımlarının ardından ölçme-değerlendirme yapılabilmektedir. Bu tür durumlarda ekranda paylaşılan soruların cevaplarının uygulamadaki sohbet bölümü üzerinden yazılması istenerek derse katılan öğrencilerin değerlendirmeleri yapılabilmiş, bununla birlikte derse katılan öğrenci sayısının az olması nedeniyle sınıftaki öğrencilerin tamamını kapsayan bir ölçme-değerlendirme mümkün olamamıştır. Ölçme-değerlendirme etkinliklerine öğrenci katılımının az olması, geçerliği ve güvenilirliği de düşürmüş, öğrenci katılımı artırılarak bu sorun çözülmeye çalışılmıştır (K23, K25).

Çakmak & Uzunpolat (2021:884-885)'in çalışmalarında da ölçme-değerlendirme konusunda benzer sorunlara değinilmiştir. Özdemir & Erdoğan (2021:28), ilahiyat öğrencilerinin süreyi yetiştirme, bağlantı kopması, teknik aksaklıklar vb. problemler yaşayabilme ihtimallerinin öğrencilerde gerginlik oluşturduğu bulgusunu ortaya koymuştur. Selçuk vd. (2021:86) ise ilahiyat fakültesi öğrencilerinin ölçme-değerlendirme sürecini geçerli ve güvenilir olarak değerlendirdiklerini belirlemiştir.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Pandemi sürecinin genel olarak topluma ve bireylere çeşitli alanlarda sorunlar ve zorluklar ortaya çıkardığı açıktır. Sürecin uzun süre kontrol altına alınamayışı da sorunların boyutunu farklılaştırmıştır. Bu durum, eğitim sistemini de etkilemiş ve sürece uyum noktasında çeşitli uygulamalara gidilmiştir. Bu uygulamaların DKAB dersinin içeriğine nasıl yansıdığını öğretmenlerin bakış açısından tespitini amaçlayan bu çalışmada katılımcıların görüşlerine başvurulmuştur. Öncelikle genel olarak katılımcılar, din-temizlik ilişkisi, değerler gibi konuların pandemi sürecindeki tedbirleri anlatmada katkı sağladığını belirtmiştir. Ayrıca kaza, kader, dua gibi konular aracılığıyla da öğrencilerde oluşan Allah'a sığınmanın verdiği güven duygusunun psikolojik rahatlık sağladığı da vurgulanmıştır. Diğer taraftan zekât ve sadaka konusunun da toplumsal bağları kuvvetlendirici yönünün olduğuna değinilmiştir.

Tüm bunlarla birlikte dersin içeriğini etkileyen bazı durumlara da işaret edilmiştir. Çalışmada bu durumlar, pandemi sürecinde DKAB Dersi Öğretim Programının içeriğini doğrudan ve dolaylı olarak etkileyen sorunlar ve çözüm önerileri şeklinde kodlanmıştır.

Öğretmenler, pandemi sürecinde DKAB Dersi Öğretim Programının içeriğini doğrudan etkileyen sorunlar arasında sürenin yetersizliği, ünite/konuların kapsamının geniş olması,

içeriğin yetersiz olması, pandemi sürecinin sınırlılıkları nedeniyle işlemekte zorlanılan ünite/konular vb. sorunlardan bahsetmişlerdir. Bu sorunlara etkinlik sayısının azaltılması, bazı ünitelerin süresinin başka ünitelere eklenmesi, sınıf defteri doldurma veya yoklama gibi zaman alan işlerin teneffüste yapılması, gönüllü ek dersler yapılması, ders dışında içeriği destekleyebilecek türde materyaller tavsiye edilmesi, öğretim yöntem ve tekniklerinde değişikliklere gidilmesi ve konuların daha yüzeysel bir şekilde ele alınması gibi çözümler üretilmektedir. Bununla birlikte bazı öğretmenler, sorun yaşamak yerine sınıf ortamlarında kullanamadıkları materyalleri çevrimiçi derslerde daha rahat kullanabildikleri için hem süre hem de verim açısından avantajlar yaşayabildiklerini belirtmiştir.

Öğretmenler, pandemi sürecinde DKAB Dersi Öğretim Programının içeriğini dolaylı yoldan etkileyen sorunlar olarak da öğrencilerin derse katılımı ve ilgisinin az olması, teknolojik altyapıda ve kullanımında yaşanan aksaklıklar, materyal yetersizliği, ölçme-değerlendirmedeki aksaklıklar vb. sorunlara değinmiştir. Bu tür sorunlar karşısında da öğretmenler genellikle hem ders içinde hem de ders dışında öğrencileri destekleyecek etkinlik ve materyallere yöneldiklerini belirtmiştir. Bazı öğretmenler materyal yetersizliğinden bahsetse de bazıları bu konuda bir yetersizlik olmadığını hatta pandemi sürecinde sınıfta kullanamadıkları kadar materyali çevrimiçi eğitimde kullanabildiklerini dile getirmiştir.

Tüm bunların sonucunda pandemi sürecinde içeriği doğrudan ve dolaylı olarak etkilediğini belirttikleri sorunların birçoğunun pandemi öncesinde de zaman zaman öğretmenler tarafından dile getirilen sorunlar olduğu belirtilebilir. Dolayısıyla sorunun sadece pandemi dönemiyle sınırlı olmadığını göz ardı etmemek gerekir. Çalışma bulgularında da belirtildiği üzere öğretim programında yer alan bazı ünitelerin kapsamının geniş olması ve öğrenci seviyesine uygun olmaması aslında hem öğretmenin hem de öğrencinin derste aktif olmasını engelleyebilmektedir. Öğretim programında yer alan ünitelerin içeriğinin bu bakış açısıyla tekrar gözden geçirilmesi faydalı olacaktır. Böylece hem pandemi süreci hem de sonrasında yaşanabilecek sorunların önüne geçilmesi daha da kolaylaşacaktır.

KAYNAKÇA

- Akman, A. (2021). İlköğretim din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenlerinin uzaktan eğitime yönelik tutumları. *Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*.
- Alper, A. (2020). Pandemi sürecinde k-12 düzeyinde uzaktan eğitim: durum çalışması. *Milli Eğitim Dergisi*, 49(1), 45-67.
- Altun, V. K. (2021a). Dinin Salgın Hastalık Dönemlerindeki Eğitsel Rolü: Covid-19 Pandemisi Özelinde Bir Araştırma. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 11, 89-103.
- Altun, V. K. (2021b). Covid-19 pandemi sürecinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin uzaktan eğitim ile ilgili görüşlerinin değerlendirilmesi. *Turkish Studies - Education*, 16/5, 2127-2145.
- Bakioğlu, B. & Çevik, M. (2020). COVID-19 pandemisi sürecinde Fen Bilimleri öğretmenlerinin uzaktan eğitime ilişkin görüşleri. *Turkish Studies*, 4(15), 109-129.
- Bayburtlu, Y. S. (2020). Covid-19 pandemi dönemi uzaktan eğitim sürecinde öğretmen görüşlerine göre Türkçe eğitimi. *Turkish Studies*, 4(15), 131-151.
- Bodur, H. E. (2021). İlahiyat Fakültesi Mezunu Öğretmenlerin Bakış Açısından Pandemi - Din İlişkisi. *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38, 1-33.
- Canpolat, U. & Yıldırım, Y. (2021). Ortaokul öğretmenlerinin covid-19 salgın sürecinde uzaktan eğitim deneyimlerinin incelenmesi. *Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi*, 7(1), 74-109.
- Çakmak, A. ve Uzunpolat, Y. (2021). Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerine Göre Salgın Döneminde Uzaktan Eğitim. *Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, 7(1), 855-892.

- Çıtırık, A. N. ve Zengin, Z. S. (2020). Küresel salgın zamanında din görevlileri gözüyle Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yaygın din hizmeti ve eğitimi. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (Salgın Hastalıklar Özel Sayısı), 599-624.
- Duman, S. N. (2020). Salgın Döneminde Gerçekleştirilen Uzaktan Eğitim Sürecinin Değerlendirilmesi. *Milli Eğitim Dergisi*, 49(1), 95-112.
- Erpay, İ. (2021). Zorunlu Uzaktan Eğitim: Covid-19 Pandemisi Sürecinde İlahiyat Öğrencilerinin Uzaktan Eğitime Yönelik Görüşleri. *Marifetname*, 8(1), 169-204.
- Genç, M. F., Ay, M. F. ve Gümrükçüoğlu, S. (2021). Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde İlahiyat Alanında Lisansüstü Eğitim Gören Öğrencilerin Uzaktan Eğitime Bakışları. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 21(1), 71-97.
- Genç, M. F. ve Gümrükçüoğlu, S. (2020). Koronavirüs (Covid-19) sürecinde İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin uzaktan eğitime bakışları. *Electronic Turkish Studies*, 15(4), 403-422.
- Gören, S. Ç., Gök, F. S., Yalçın, M. T., Göregen, F. ve Çalışkan, M. (2020). Küresel salgın sürecinde uzaktan eğitimin değerlendirilmesi: Ankara örneği. *Milli Eğitim Dergisi*, 49(1), 69-94.
- Karakuş, N., Ucuşsatar, N., Karacaoğlu, M. Ö., Esendemir, N. ve Bayraktar, D. (2020). Türkçe öğretmeni adaylarının uzaktan eğitime yönelik görüşleri. *Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 19, 220-241.
- Koç, A. (2020). Covid-19 salgını sürecinde İlahiyat Fakültesi öğretmenlik uygulaması dersinin uzaktan eğitim yoluyla yapılması: örnek bir uygulama modeli. *Milli Eğitim Dergisi*, 49(1), 851-875.
- Kurnaz, E. ve Serçemeli, M. (2020). Covid-19 Pandemi döneminde akademisyenlerin uzaktan eğitim ve uzaktan muhasebe eğitimine yönelik bakış açıları üzerine bir araştırma. *Uluslararası Sosyal Bilimler Akademi Dergisi*, 3, 262-288.
- Özdemir, M. (2010). Nitel veri analizi: sosyal bilimlerde yöntem bilim sorunsali üzerine bir çalışma. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 11(1), 323-343.
- Özdemir, Ö. & Erdoğan, İ. (2021). Covid-19 pandemisi sürecinde İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin uzaktan eğitim hakkındaki görüşleri. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 12, 11-41.
- Özdoğan, A. Ç. ve Berkant, H. G. (2020). Covid-19 Pandemisindeki Uzaktan Eğitime İlişkin Paydaş Görüşlerinin İncelenmesi. *Milli Eğitim Dergisi*, 49(1), 13-43.
- Özgöl, M., Sarıkaya, İ. & Öztürk, M. (2017). Örgün eğitimde uzaktan eğitim uygulamalarına ilişkin öğrenci ve öğretim elemanı değerlendirmeleri. *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi*, 7(2), 294-304.
- Selçuk, M., Sözen, H., Şimşek V. & İpek, Y. (2021). The çevrimiçi learning experience of Theology students in Turkey during the COVID-19 pandemic: a new disposition for RE?, *Religious Education*, 116(1), 74-90.
- Tanhan, F. ve Mazlum, M. M. (2020). Okul yöneticilerinin pandemi sürecinde uzaktan eğitim uygulamalarına ilişkin görüşleri. F. Tanhan (Ed.), *Pandemi ve Eğitim* içinde (s. 59-102). Ankara: Anı.
- Türker, A. ve DüNDAR, E. (2020). COVID-19 pandemi sürecinde eğitim bilişim ağı (eba) üzerinden yürütülen uzaktan eğitimlerle ilgili lise öğretmenlerinin görüşleri. *Milli Eğitim Dergisi*, 49(1), 323-342.
- Ünal, M. ve Bulunuz, N. (2020). COVID-19 salgını döneminde yürütülen uzaktan eğitim çalışmalarının öğretmenler tarafından değerlendirilmesi ve sonraki sürece ilişkin öneriler. *Milli Eğitim Dergisi*, 49(1), 343-369.

- Yakut, S. (2020). Pandemi sürecinin ilahiyat öğrencileri üzerindeki psikososyal etkilerinin çeşitli değişkenler açısından incelenmesi. *Journal of social and humanities sciences research*, 7(59), 2707-2717.
- Yazıbaşı, M. A., Yemenici, A., Serinsu, M. E. ve Zengin, Z. S. (2021). Covid-19 pandemi sürecinde İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi öğretim elemanları ve öğrencilerinin uzaktan eğitim sistemi ile ilgili tecrübelerinin değerlendirilmesi üzerine nicel bir araştırma. *ULUM*, 4(1), 99-131.
- Yiğit, Y. (2021). Öğrencilerin dijital ortamlar üzerinden yapılan din kültürü ve ahlak bilgisi derslerine yönelik tutumları (sivas zara ilçesi örneği). *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(17), 187-204.

STRUCTURED ABSTRACT

After the first case of COVID-19 was seen in Turkey on March 10, 2020, distance education began on March 23, 2020. When the literature about the applications carried out in distance education is examined, it is possible to come across many studies. This study differs from other studies by taking the content of the Religious Culture and Moral Knowledge course as a subject. The main problem of this study is to determine the problems experienced by teachers during the pandemic process, during the processing of Religious Culture and Moral Knowledge course curricula, and the solution suggestions for them. Thus, it is aimed to contribute to the program development studies by identifying deficiencies. This research, in which the qualitative research model was adopted, was carried out with the case study design. This research, in which the qualitative research model was adopted, was carried out with the case study design. In the research, the problems and solution proposals experienced in religious teaching practices carried out during the pandemic process were tried to be examined in depth in line with interviews with teachers.

Opinions of teachers about the problems they experienced during the processing of Religious Culture and Moral Knowledge curricula during the pandemic process and suggestions for solutions to them, in the pandemic process, the Religious Culture and Moral Knowledge course has been coded in the form of problems and solution proposals that directly and indirectly affect the content of the curriculum. In explaining the pandemic measures for problems and solution proposals that directly affect the content of the Religious Culture and Moral Knowledge curriculum, categories have been formed in the form of the contribution of the content, the problem of time in raising the content, units /topics that may be longer or shorter than the current state, units /topics that can be changed in the content of the course, units /topics that are difficult to process. In the study, the Religious Culture and Moral Knowledge course is under the code of problems and solution suggestions that directly and indirectly affect the content of the curriculum, categories have emerged in the form of students' participation in classes, students' interest in the course, the use of technological infrastructure, the material problem and the measurement evaluation problem.

It is stated that the topics such as cleaning habits, providing psychological support with prayer, the right of servants, patience, perseverance, which are included in the content of the Religious Culture and Moral Knowledge course, contribute in various ways in the pandemic process. In addition, it was emphasized that some units may also be linked to some changes to be made in the content of some units, such as adding issues such as our personal, family and social responsibilities and etiquette rules to the program with examples of activities and practices, as well as measures to be taken during the pandemic process. On the other hand, there were difficulties in teaching subjects such as family visits, social relations, worship and surah teaching, which are included in the Religious Culture and Moral Knowledge course.

The fact that the contents of some units are more than necessary has also caused a time problem. The problem of time has also made it difficult to carry out activities related to the content. In order to overcome the duration problem, solutions such as clearing the content of some units from details, giving the essence of the subject and not mentioning too much about other issues, giving information with short videos have been produced. However, some teachers also stated that they did not have a problem with the duration.

Teachers also stated that there may be problems in students' participation in online education for reasons such as insufficient technological infrastructure for connecting to the lesson, overlapping lesson hours with lessons in places such as study centers and courses. In order to overcome this problem, solutions such as ignoring, rewarding those who answer correctly, taking attendance, sending assignments to those who do not attend the lesson and preventing them from distracting from the educational process have been developed. In addition to the mentioned solutions, the use of methods-techniques, tools and equipment that will attract the attention of students has also been resorted to.

As a result of all these, it should be noted that many of the problems that directly and indirectly affect the content during the pandemic process were voiced by teachers from time to time before the pandemic. Therefore, it should be noted that the problem is not limited only to the pandemic period. As stated in the study findings, the fact that the scope of some units in the curriculum is wide and not suitable for the student's level may actually prevent both the teacher and the student from being active in the lesson. It would be useful to review the content of the units in the curriculum again from this point of view. Thus, it will become even easier to prevent the problems that may occur both during the pandemic process and after.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

30. Yıl Özel Sayısı Eylül / September 2022 • 38-53

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1158972

KAYGIYLA BAŞA ÇIKMADA İNŞİRÂH/HİSLERİ GENİŞLETME: KURAMSAL BİR MODEL DENEMESİ

Inshirah/Emotional Relief in Dealing with Anxiety: A Proposal for A Theoretical Model

Asım YAPICI

Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Din Psikolojisi
Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

Prof. Dr., Social Sciences University of Ankara Faculty of Islamic Studies, Department of
Psychology of Religion, Ankara, Turkey

asim.yapici@asbu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-7041-9064>

Hasan KAYIKLIK

Prof. Dr. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,
Adana, Türkiye

Prof. Dr., Çukurova University Faculty of Divinity, Department of Psychology of Religion,
Adana, Turkey

hkayiklik@cu.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0003-1755-5398>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 08.08.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 16.08.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.08.2022

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

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

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

KAYGIYLA BAŞA ÇIKMADA İNŞİRÂH/HİSLERİ GENİŞLETME: KURAMSAL BİR MODEL DENEMESİ

Inshirah/Emotional Relief in Dealing with Anxiety: A Proposal for A Theoretical Model

Öz

Bu çalışmada, zor yaşam olaylarına maruz kalan bir insanın yaşadığı kaygıyla başa çıkabilmesinde, “Kur’an temelli inşirâh (hisleri genişletme) kavramı üzerinden yerel bir model önerilebilir mi?” sorusuna cevap aranmaktadır. Amacı ise “Biz senin göğsünü genişletmedik mi?” (İnşirah suresi, 1) ayetine dayanarak yaşanan psikolojik sorunlara karşı algı ve hisleri genişletmenin işlevsel değerini ortaya koymak, buradan hareketle bilim dünyasına evrensel yereli harmanlayan, Doğu bilgeliğiyle Batının bilimselliğini iç içe sokan kuramsal bir model denemesi sunmaktır. Veriler literatür taramasına dayalı olarak toplanmış, betimsel analiz tekniğiyle çözümlenmiştir. Kaynaklardan edinilen bilgilere göre inkıtâ-ı vahiy (vahyin bir müddet kesilmesi hadisesi) yaşadığı dönemde iç ve dış faktörlerin etkisiyle kaygı ve endişe düzeyi ziyadesiyle yükselen Hz. Peygamber, zihinsel ve duygusal açıdan sıkıntılı günler geçirmiştir. Bununla birlikte o, Duhâ suresinin nüzülü ile kendisini rahatsız eden duygu ve düşüncelerden (kaygı halinden) kurtulmuştur. İnşirah suresinde ise Hz. Peygamberin yaşadığı sıkıntılı hallerden neden ve nasıl kurtulduğuna yönelik psikolojik izahlar mevcuttur. Duhâ ve İnşirâh surelerinde vurgulanan hususları çözümlenecek ve günümüz kavramlarıyla ifade edecek olursak şu tespiti yapabiliriz: Her iki surenin nüzul sebebi, anlamı ve verdiği mesajlar; kısmen bilişsel davranışçı, kısmen fenomenolojik, kısmen varoluşçu danışma kuramları kapsamında değerlendirilebilecek özgün bir model içermektedir. Ancak vurgulamak gerekir ki söz konusu özgünlük, Batılı yaklaşımların eklektik bir şekilde sunumundan değil İslam bilgi anlayışı ve insan modelinden kaynaklanmaktadır. “İnşirah” modelinde insan, kartezyen felsefeden mühlhem bilinç-beden, şekil-öz, madde-mana, fizik-metafizik ayrımına tâbi değildir. Bu nedenle bahsi geçen çağdaş psikolojik danışma kuramları için “kısmen” ifadesi özellikle kullanılmıştır. Çünkü inşirah modelinde sadece bilişsel düzeyde yanlış ve mantıksız düşüncelerden kurtulmak değil göğsün genişle(til)mesi de önemlidir. Bu bağlamda, inşirâh ya da hisleri genişletme haline yönelik açıklamalar ve verilen örnekler, Kur’an-ı Kerim ve İslam kültürüne dayalıdır. Bununla birlikte önerilen model her ne kadar yerellik içerse de Batılı kuramlara bütünüyle ters değildir.

Anahtar Kelimeler: İnşirâh, Hz. Muhammed, kaygı, dindarlık, manevi danışmanlık.

Abstract

In this study, an answer to the following question is sought: “Can a local model based on the Quranic concept of inshirah (emotional relief) be proposed for humans who -having experienced difficult events- dealing with anxiety?”. The purpose of the study is to propose a theoretical model -based on Surah Al-Inshirah: 1: “Have We not uplifted your heart for you?”- which demonstrates the functional value of perceptual and emotional relief in the face of psychological problems, blends the universal and local in a scientific perspective and combines the Eastern wisdom with the Western scientific approach. The data has been collected based on a literature review and examined with the descriptive analysis technique. According to the sources on the issue, the Prophet experienced some troublesome days in a period where revelations were interrupted as his level of anxiety rose considerably due to some internal and external factors. He, however, was able to move past these feelings and thoughts (the situation of anxiety) with the revelation of Surah Ad-Duhaa. The Surah Al-Inshirah contains pshychological explanations as to why and how the Prophet had overcome these troubles. The following observations can be made when we analyze what the two aforementioned surahs emphasize and reformulate these in today’s concepts: A model, which can be considered within the framework of partially phenomenological and partially existentialist counseling theories, can be inferred from the reason for revelations of both surahs, their meaning and the messages they convey. It must be emphasized, however, this authenticity results from the Islamic understanding of knowledge and the modality of human, and not from an eclectic presentation of Western approaches. In the “Inshirah” model, the human is not subject to the consciousness-body, form-essence, material-meaning, physical-metaphysical distinction inspired from the Cartesian philosophy. Therefore, the word “partially” has been used intentionally with reference to the aforementioned modern psychological counseling theories. This is because in the Inshirah model, it is important not only to overcome the wrong or illogical thoughts but also to expand one’s heart (or let one’s heart expand). In this context, the explanations and examples about the situation of inshirah or emotional relief are based on the Quran and the Islamic culture. Nevertheless, the proposed model -despite being local- not entirely adverse to the Western theories.

Keywords: Inshirah, prophet Muhammad, anxiety, religiosity, spiritual counseling.

GİRİŞ

Din ile ruh sağlığı arasında nasıl bir ilişki olduğu meselesi, dün olduğu gibi bugün de önemini korumaktadır. 1980'lerden sonra özellikle Avrupa ve Amerika'da teoloji, psikoloji, sosyoloji ve tıp alanında uzmanlaşmış çok sayıda bilim insanının bireysel ve kurumsal dindarlık biçimleri ve maneviyat (spirituality) ile ruh sağlığının göstergeleri olarak kabul edilen psikososyal uyum süreçleri arasındaki ilişkileri farklı yöntem ve tekniklerle araştırdığı görülmektedir (Yapıcı, 2007: 1).

Günümüzde din ile ruh sağlığı arasındaki ilişkiyi sorgulayan devasa bir literatür oluşmuştur¹. Ancak bu literatürün birbiriyle uyuşmayan bilgi ve bulgular içerdiğini de söylemek durumundayız. Çünkü Pargament'in de (2005: 280) belirttiği gibi, "*Din söz konusu olduğu zaman çok az insan tarafsız kalabilmektedir.*" İster inançlı ister inançsız olsun din ile ruh sağlığı arasındaki ilişkiye odaklanan araştırmacılar, şu ya da bu şekilde hislerine kapılarak önyargılı davranabilmektedir. Belki de bundan dolayı Holm'un de (2004: 141) vurguladığı üzere din ile ruh sağlığı arasındaki ilişkiye yönelik süregelen tartışma, din psikolojisi başta olmak üzere sosyal bilimler alanında çözülmesi en zor problemlerden birisidir. Dine tamamen karşı olanlar, ruh sağlığının bozulmasında, dinin de sorumlu olduğunu söyleyerek dışlayıcı bir tavır içerisine girmiştir. Peck'e (2003) göre bu durumun iki temel nedeni vardır: *Birincisi* gerek bilim adamları gerekse psikiyatrlar, banyo suyuyla birlikte bebeği de atma hatasına düşmüştür. *İkincisi* onlar, bilimsel tünel vizyonundan dolayı dogmatik bir miyopluk yaşayarak meselelere tek taraflı bakmaktadır. Özellikle psikoloji, psikiyatri ve tıp alanında bu durum açıkça görülmektedir. Buna karşılık din araştırmacıları başta olmak üzere dine değer veren psikologlar ve psikiyatrlar; dinin henüz modern psikiyatri ve psikoloji gelişmeden önce insanın mutluluğuyla ilgilendiğini, hatta bugün modern psikiyatride kullanılan psikoterapi yöntemlerinden çoğunun dinden ödünç alınarak geliştirildiğini söyleyerek insanı anlarken öncelikle onun dinsel inançlarına dikkat etmenin gerekli olduğunu vurgulamaktadırlar. Bu tür araştırmacılar; dinin teselli eden, zorluklara karşı direnme gücü veren, hayata anlam ve değer yükleyen tarafını ön plana çıkararak ruh sağlığının korunmasında onun asla göz ardı edilemeyecek bir faktör olduğunda ısrar etmektedir. Çünkü Cohen ve Koenig'in de (2005) belirttiği gibi, Amerika başta olmak üzere Hıristiyan toplumlarda yapılan çalışmalarda ortaya çıkmıştır ki, çok ağır sağlık sorunları olan hastaların neredeyse % 80'i inanmaya ihtiyaç duymakta, dinden ve maneviyattan yardım ve destek istemekte, sorunlarıyla başa çıkarken dinî ve manevî bir perspektif kullanmaya çalışmaktadır.

Avrupa ve Amerika'daki psikiyatri eğitiminde, akademik çalışmalarda ve bizzat klinik tedavide din ve maneviyat üzerinde ciddi olarak durulmaktadır. Özellikle kültürel psikiyatri, geçmişte birbiriyle bağları kopmuş olan din ile psikiyatri arasında ümit vadeden olumlu bir diyalog ve işbirliğinin kurulmasına hizmet etmektedir (Boehnlein, 2006). Bununla birlikte fiziksel ve ruhsal sağlıkta yaşanan problemlerle başa çıkma sürecinde dinden nasıl destek alındığı, dindarlığın bu hususlardaki olumlu ya da olumsuz katkılarının neler olduğuna yönelik literatür büyük oranda Hıristiyanlar üzerinde yapılan çalışmalarla şekillenmektedir. Amerika'da yaşayan farklı etnik ve dinî yapılar zaman zaman bu çalışmalara dâhil edilmektedir (Cohen & Koenig, 2005). Esasen bu konuda çeşitli teoriler ve paradigmlar geliştiren Avrupalı ve Amerikalı akademisyenlerin alan araştırmalarını, içinde yaşadıkları sosyokültürel bağlamda gerçekleştirdikleri görülmektedir. Mevcut gelişmeleri, bu şekliyle doğal karşılamak gerekir. Çünkü Müslüman Türk toplumunda dindarlık biçimleri ve dinî başa çıkma tarzları ile bedensel ve ruhsal sağlık arasındaki ilişkiyi inceleme görevini Batılılardan beklemek anlamsızdır. Bu sebeple Türk akademisyenlerin bu hususta çalışmalar yapması, alandaki boşluğu doldurmaya katkıda bulunması gerekir. Ancak muhtemelen katı pozitivist-rasyonalist bilim geleneğinin etkisi başta olmak üzere çok farklı nedenlerle ülkemizdeki akademisyen psikologlar, psikiyatrlar ve

¹ Bu hususta daha fazla bilgi için bk. Pargament (1997; 2005), Argyle (2022), Beit-Hallahmi ve Argyle (1997), Larson ve Larson (2003), Moreira-Almeida, Lotufo ve Koenig (2006) Yaparel, (1987; 1994), Yapıcı (2007); Yapıcı ve Koçak (2017), Apaydın (2010), Köylü (2010), Doğan (2016), Ayten (2015; 2021), Gürsu (2015), Tokur (2017; 2018), Doğanay (2019), Eryücel (2019), Esen Ateş (2019), Geçioğlu (2019).

doktorlar bilimsel çalışmalarında ruh sağlığı, din ve maneviyat arasındaki ilişkiyi incelemede isteksiz bir tavır sergilemektedir. Türkiye’de dinin fiziksel ve ruhsal sağlıkla ilişkisine dair araştırmalar, ağırlıklı olarak din psikologları tarafından yürütülmektedir. Her ne kadar din psikologlarının din ile ruh sağlığı arasındaki ilişkiyi irdeleyen çalışmaları son yıllarda artma eğilimi gösterse de ilahiyat dışında (psikiyatri, psikoloji, PDR bölümlerinde) yeterli seviyede değildir. Ayrıca mevcut araştırmalara dayanarak Müslüman toplumlarda, dinin ruh sağlığının korunmasında ya da bozulmasında nasıl bir rol üstlendiğini söyleyebilmek de mümkün görünmemektedir. Zira bu mesele, genişliği ve derinliği itibarıyla hâlâ bakirliğini korumaktadır (Yapıcı, 2007).

Bununla birlikte Türkiye’de Sağlık Bakanlığı öncülüğünde hastanelerde manevî danışmanlık uygulamasına geçilmesi yönünde arayışlar başlamış, bunun nasıl olması gerektiğini belirleme bağlamında çeşitli sempozyum ve çalıştaylar düzenlenmiştir. Sağlık Bakanlığı öncelikle ilahiyat fakülteleriyle iş birliği içinde dinî-manevî danışmanların yetiştirilmesi için çeşitli arayışlara girişmiş, anlaşıldığı kadarıyla sürecin çok yavaş işlemesi ya da üniversitelerin bu konuda yeterli gayreti göstermemesi nedeniyle Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) ile iş birliğine yönelmiştir. Şu anda kısa bir kurs programından geçirilen DİB mensupları hastanelerde, manevî danışman olarak görev yapmaya başlamıştır. Söz konusu DİB personelinin manevî danışmanlık alanında kuramsal bilgi ve uygulama becerisi açısından yeterli donanımına sahip olup olmadığı hâlâ tartışılan bir konudur. Ayrıca üniversiteler bünyesinde, manevî bakım veya manevî danışmanlık ve rehberlik yüksek lisans programları açılmıştır. Bunun da ötesinde Müslüman Türk toplumunda yapılacak manevî danışmanlık hizmetlerinin ya tamamen kuramsız ve sistemsiz ya da sadece Batı menşeli kuram ve modellere dayanıyor olması ciddi sorunları beraberinde getirmektedir.

Bu çalışmada *kayıp başta olmak üzere psikolojik sorunlarla başa çıkma sürecinde ‘İnşirâh’ ya da hisleri genişletmenin önemi tartışılacak ve psikoterapi sürecinde doğrudan psikoterapistin ya da psikoterapi sürecine ek olarak devreye giren/girmesi gereken manevî danışmanın psikolojik sorunlarla boğuşan dinî duyarlılığı yüksek bireylere yahut genel anlamda İslam kültürü içinde yetişmiş kültürel dindarlara psikolojik destek sağlanırken nasıl bir yol izlemesi gerektiği üzerinde durulacaktır. Batılı kuramlarla Doğulu yaklaşımları telif etme iddiasındaki bu çalışma, Batılı bilgiyi dışlamadan ancak Doğulu ve Batılı bilginin kendi insan ve toplum anlayışından hareket ettiğini yani yerelliğini dikkate alarak bir model önerisi sunmak istemektedir.*

İnşirah ya da hisleri genişletme üzerinde Türk akademisinde müstakil çalışma oldukça azdır. Din psikolojisi perspektifinden Kula’nın (2021). “Zorluk ve sıkıntılarla başa çıkma süreçlerinde manevî destek örneği olarak İnşirah suresi üzerine psikolojik analizler” isimli makalesi ve Karapınar’ın (2016) “Zorluk ve sıkıntıların aşılmasında manevi destek: İnşirah suresi örneğinde Hz. Muhammed (sav)’in hayatı” isimli yüksek lisans tezi ilk akla gelenlerdir. Ayrıca Oral (2017a; 2017b) tarafından Mâtürîdî ve Fahreddin Râzî’nin tefsirlerinden hareketle İnşirâh suresi üzerinde iki ayrı çalışma mevcuttur. Bu çalışmalarda kısmen din psikolojisinden destek alınmakla birlikte teolojik bir bakış açısı baskındır. Bahsi geçen araştırmalarda inşirah olgusu, kavramsal düzeyde analiz edilmekte, ancak buradan hareketle bir model önerisi sunulmamaktadır. Bu nedenle model önerisi içeren çalışmamız yapı ve içerik bakımından farklılık arz etmektedir.

Geliştirilmeye çalışılan modelin arkasındaki insan anlayışı İslam’ın vahdet prensibinden mülhem “akıl-kalp”, “fizik-metafizik”, “biş-duyuş-davranış”, “iman-ibadet-ahlâk”, “dünya-ahiret”, “madde-mana” birliği (vahdet) üstüne kuruludur. Genelde Doğu, özelde İslam düşüncesinin hem nesnel bilgi üretme hem de üretilen bu bilginin bir yandan öznelleşerek nesnelleştiği, öte yandan nesnelleşirken öznelleştiği merkezlerin “sadr” ve “kalp” olduğu kabulüne dayanmaktadır.

Çalışmanın temel hareket noktasını, Hz. Peygamberin inkıta-ı vahiy/fetret-i vahiy (vahyin bir müddet kesilmesi) sürecinde yaşadığı psikolojik haller kapsamında ortaya çıkan

kaygı, endişe, bunalım ve iç daralmasıyla nasıl başa çıktığı oluşturmaktadır. Bu bağlamda şu sorulara cevap aranmıştır:

- 1) Gerek ilk vahyin gelmesi gerekse inkita-ı vahiy süreci, Hz. Peygamberi nasıl etkilemiştir?
- 2) Hz. Peygamber, yaşadığı ruhsal bunalımdan nasıl çıkabilmiştir?
- 3) Hz. Peygamberin yaşadıklarından hareketle bir manevî danışmanlık modeli geliştirilebilir mi?
- 4) Kaygıyla başa çıkmada geliştirilebilecek İnşirâh (hisleri genişletme) modelinin dayandığı temel ilkeler nelerdir?
- 5) İnşirâh (hisleri genişletme) modeli hangi durumlarda nasıl uygulanabilir?

Çalışmada kaynak taramasına dayalı nitel yöntem kullanılmıştır. Bu bağlamda öncelikle Hz. Peygamberin ilk vahye muhatap oluşundan inkita-ı vahiy ve devamında “Duhâ” ve “İnşirâh” surelerinin vahyedilmesine kadar iç ve dış dünyasında neler yaşadığı İslam Tarihi, Tefsir ve Hadis kaynaklarından hareketle tespiti çalışılmıştır. Elde edilen bilgiler betimsel analiz tekniğiyle çözümlenmeye çalışılmış, metinden (Kur’an ayetleri) ve olaydan (esbab-ı nüzul) hareketle yorumlanmıştır.

Geliştirilmeye çalışılan İnşirâh modelinin arka planında “Bilişsel Davranışçı”, “Varoluşçu” ve “Fenomenolojik” danışma kuramları vardır. Ancak söz konusu bu kuramsal yaklaşımlar Doğu-İslam kültürünün kendine özgü insan anlayışı ve Hz. Peygamberin inkita-ı vahiy yaşantısı ile harmanlanarak kültüre duyarlı bir hale getirilmiştir.

1) KAVRAMDAN OLGUYA RUH SAĞLIĞI VE DİNDARLIK

Ruh sağlığının tanımlanmasında en çok kullanılan kriterlerin başında *normallik-anormallik*, *uyum-uyumsuzluk*, *denglilik-dengesizlik*, *mutluluk-mutsuzluk*, *huzur-huzursuzluk*, *ruhsal iyilik-ruhsal rahatsızlık* ve *psikolojik çöküntü-psikolojik sağlamlık* gelmektedir (Geçtan, 1995: 12-13; Yapıcı, 2020: 38). Bu çerçevede *ruh sağlığı*, *bir yandan kişinin kendisiyle ve çevresiyle uyum içinde olmasına öte yandan gündelik hayat içinde karşılaştığı problemleri, engelleri ve çelişkileri semptomatik davranışlara başvurmadan çözebilmesine bağlıdır* (Yaparel, 1987: 44-45). Bununla birlikte ruh sağlığının hem kaygı ve depresyon gibi olumsuz durumları hem de psikolojik ve sosyal açıdan huzurlu, mutlu ve dengeli olma gibi olumlu halleri içerdiğini söyleyebiliriz. Çünkü ruh sağlığı sadece beynin işleyiş tarzında bir problemin olmamasıyla ya da psikiyatrik bozukluklarla ilişkili değildir. Esasen bu hususta nörolojik, psikolojik ve sosyokültürel temelli pek çok faktör devreye girmektedir (Hood, Mangham, McGuirie & Leigh, 1995: 11; Yapıcı, 2020: 38).

Yapılan çalışmalardan elde edilen sonuçlara göre; “Dindarlık ve maneviyatın her ikisi ruh sağlığını olumlu etkiler.”, “Sadece maneviyat ruh sağlığı üzerinde olumlu etkilerde bulunur.”, “Dindarlık ve maneviyat ister birlikte olsun ister ayrı ayrı olsun ruh sağlığını bütünüyle olumsuz etkiler.” ve “Dindarlık, maneviyat ve ruh sağlığı arasında ilişki yoktur.” şeklinde özetleyebileceğimiz dört temel iddia mevcuttur (Wong, Rew & Slaikeu, 2006: 163-164). Neden bu kadar farklı sonuç vardır diye sorulacak olursa, şöyle cevap verilebilir: Dinin algılanma ve yaşanma biçimi olarak dindarlığın insan üzerinde acı ve tatlı meyveleri yani hem zararları hem de faydaları vardır. Dolayısıyla dinin ruh sağlığı üzerinde nasıl bir etki yapacağı/yaptığı hususu; *a) dinin türüne ve tanımına, b) sağlık ve mutluluk kriterlerine, c) bireysel farklılıklara ve kişilik yapılarına, d) bağlam ve duruma, e) bireyin dinle bütünleşme düzeyine göre farklılık arz edebilir* (Pargament, 2005: 280). Konunun bu kadar girift olması ruh sağlığı ile din ve maneviyat arasındaki ilişkiyi sorgulayan çalışmalar arasında birbiriyle uyuşmayan bilgi ve bulguları beraberinde getirmektedir. Daha net bir ifadeyle şöyle diyebiliriz: Ruh sağlığımızı etkileyen asıl unsur, neye inandığımızdan daha fazla nasıl bir inanca sahip olduğumuzdur. Bu nedenle her türlü dinsel inanın ruh sağlığı için iyi ve faydalı olarak değerlendirilmesi doğru bir yaklaşım değildir (Peck, 2003: 234). Dinin bireye sundukları ile bireyin sunulan dini, muhteva ve yoğunluk itibarıyla, “nasıl” ve “ne düzeyde” benimsediği ve içselleştirdiği meselesi birbirinden tamamen farklı olabilir. Burada insanı psikolojik olarak destekleyen *olgun ve sağlıklı bir din*

anlayışı ile onu manevî olarak yıpratın ve yoran hatta psöik çöküntüye neden olan *hastalıklı din anlayışını* birbirinden ayırmak durumundayız.

Dindarlığın bireyin ruh sağlığı üzerindeki olumlu etkisi *genellikle* kabul edilen bir husustur. Bu iddiayı destekleyen çok sayıda araştırma mevcuttur (Ross, 1990; Rew & Wong, 2006; Wong, Rew & Slaikou, 2006; Yapıcı, 2007). Yaklaşık 1200 araştırmanın bulgularını değerlendiren Larson ve Larson'ın (2003: 48-49) şu ifadeleri bu anlamda dikkat çekicidir: *"Fiziksel ve ruhsal rahatsızlık yaşayan insanlar arasında mevcut problemlerinin üstesinden gelebilmek için dine ve maneviyata müracaat edenlerin oranı oldukça yüksektir. Çünkü din ve maneviyat kişinin hem iç huzurunu artırıcı hem de ona sıkıntılarıyla mücadelede ilave kuvvet vericidir. Bu durum, özellikle ağır hastalıklar ve cerrahi müdahaleler gibi zor zamanlarda daha fazla hissedilir. Daha da önemlisi bir insanda dinî ve manevî çöküntü yaşanır, o kişinin psikolojik direnci zayıflamaktadır."* Benzer şekilde din ve ruh sağlığı konusunda yapılmış 850 araştırmanın sonuçlarını analiz eden Moreira-Almeida, Lotufo ve Koenig'in (2006) bulgularına göre dinî değerlerin yükselmesi ve dindarlık düzeyinin artması ruh sağlığını olumlu etkilemektedir. Buna göre dindarlıkla psikolojik iyi oluş, yaşamdan memnuniyet, mutluluk, huzur, evlilik uyumu ve doyumunu, pozitif duygulanım, psikolojik sağlamlık, sabır, şükür ve affedicilik arasında *olumlu*; stres, kaygı, tükenmişlik, umutsuzluk, depresyon, intihar düşüncesi ve teşebbüsü, alkol ve madde kullanımı arasında *olumsuz* ilişkiler mevcuttur. Dindarlığın ruh sağlığı üzerindeki olumlu etkisi stres oluşturunca şartlar altında yaşayan yani zorlanan bireylerde daha belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte ruhsal açıdan sağlıklı ve sağlıksız bireylerin dini algılama ve yaşama biçimleri onların psikososyal uyum göstergelerini şu ya da bu şekilde etkileyebilir (James, 1931; Allport, 2004; Peck, 2003). Keza din ve dindarlıkla ruh sağlığı arasındaki ilişkilerin yönünü ve şiddetini belirleyen faktörlerin başında bireyin dini nasıl algıladığı ve nasıl yaşadığı meselesi gelmektedir. Başka bir deyişle *her türlü dindarlık değil ahlâkî temelleri kuvvetli, insanı kalben besleyen ve ruhen geliştiren samimi bir dindarlık* biçimi ruh sağlığına daha iyi gelmektedir.

Bireyin dindarlık ve maneviyat düzeyi ile ruh sağlığı arasındaki ilişkiyi besleyen nedenleri beş maddede özetlemek mümkündür (Yapıcı, 2007; 2020).

- 1) Dinî-sosyal destek: Sosyal çevrelerinden destek alan insanlar kaygı ve endişe oluşturan sorunlarıyla daha rahat başa çıkabilirler, daha mutlu ve daha pozitif olabilirler.
- 2) İnançlardan alınan manevî/içsel destek: Dinlerin beraberinde getirdiği inanç esasları bağlamında Tanrı tasavvuru, ahiret inancı, eşitlik ilkesi, adalet telakkisi ve bunların bireysel bilinçte yansımaları yaşanan zorlukların üstesinden gelmede işlevsel hale gelebilir. Bireyin kutsal kitaplarda sunulan ideal modellerden (örn. Hz. Eyyüb) sabır, tahammül ve olgunlaşma mesajı alması da bu bağlamdadır.
- 3) Dinin insan hayatına anlam ve güven sunması: Özellikle kişinin Allah ile içten ve güçlü bir bağ kurması, hayatı anlamlandırmaya ve zorlukların üstesinden gelmeye zemin hazırlar. Anlam ve güven duygusunun oluşması öz saygıyı yükselterek psikolojik sağlamlığı artırır.
- 4) İbadet ve duanın etkisi: Dua ve ibadet depresyon, kaygı, korku, öfke, engellenme, yabancılaşma, aşağılık duygusu, umutsuzluk ve yalnızlık hissini azaltılmasında önemli etkiye sahiptir. Bireysel ve sosyal sorunlardan kaynaklanan buhranlı dönemlerde, bilinci değiştirme vazifesi gören ibadetler insana psikolojik bir rahatlık sunabilir. Ayrıca dinî pratikler, birey üzerinde murâkabe (derin düşünme) ve katarsis (gerilimin boşalması) etkisi sağlayarak stres ve kaygının azaltılmasında işlevsel hale gelir.
- 5) Dinin dolaylı etkileri: Dinler, emir ve yasaklarıyla muhafazakâr bir yapı üreterek bireyleri ahlâklı davranmaya davet eder. Zararlı alışkanlıkların ve davranışların haram kılınarak yasaklanması ruh sağlığını dolaylı olarak koruyucudur. Örneğin İslam'ın alkol ve uyuşturucu kullanmayı, kumar oynamayı ve nikâhsız cinselliği yasaklaması; öfke kontrolünü önermesi bireyin ruhsal gelişimini ve olgunlaşmasını

destekleyicidir. Keza affedici ve merhametli davranmayı öncelemesi de yine dolaylı etki kapsamındadır.

Ancak din, her zaman ruh sağlığına olumlu tesirde bulunmaz. Örneğin bir kişinin Allah tasavvuru “müşfik”, “merhametli”, “rızkı veren”, “koruyan” ve “kollayan” değil de “otoriter”, “katı” ve “cezalandırıcı” ise bu tarz inançlar, ruh sağlığına olumsuz etki yapabilir. Zihinsel anlamda dar sınırlara sıkıştırılan bir dindarlık anlayışı, bilhassa aşırı duyarlı insanlara ruhsal anlamda zarar verebilir. Bu tür kişiler sosyal ilişkilerinde kavgacı, içsel hayatlarında ileri derecede kaygılı olabilirler. Katı dinî grupların öğretileri ve grup içi ilişkiler, bireylerin suçluluk, kaygı ve depresyon düzeylerini artırabilir. Zorluklarla başa çıkma sürecinde içsel (manevî) ve dışsal (sosyal) destekleri zayıf olan, dahası Allah ile sürekli kavga eden kişilerde inanç ve maneviyat etkili bir unsur olarak devreye girmez.

2) RUH SAĞLIĞI-DİNDARLIK İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA İNŞİRÂH MODELİNİN TEMELLERİ

a) İlk Vahiy'den İnkıta-i Vahye (Fetret) Kadarki Süreçte Hz. Peygamber

Kuran-ı Kerim'in ifadesiyle Hz. Peygamber her insan gibi bir insandır, diğer insanlardan tek farkı, vahye muhatap olmasıdır (Kehf, 18/110; Fussilet, 41/6). Vahiy ise hem geliş şekli hem de yüklediği sorumluluklar açısından oldukça zor ve meşakkatli bir hadisedir (Müzzemmil, 73/5). Bu durum şu anlama gelmektedir: Herkes gibi bir beşer olan Hz. Peygamber psikolojik ve fizyolojik açıdan ağır bir sözle yani vahyin manevî ağırlığı ile karşı karşıya kalmıştır.

Hz. Peygamber'e ilk vahiyler sadık rüyalar şeklinde gelmiştir. Bu durum yaklaşık altı ay devam etmiştir. Bu süreçte Hz. Peygamber Hira'da halvet ve uzlete çekilerek hem yaşadığı sosyal dünyada hem de kendi iç dünyasında olan bitenleri gözlemlemiş hem de bunlar hakkında düşünmeye başlamıştır.

Hz. Peygamber halvette yalnız başına bulunduğu sırada ışıklar görür, sesler işitir, bunların cinlerle yahut kehanetlerle ilgili olduğunu sanarak korkar ve eşine: “*Ey Hatice, Ben bir ışık görüyorum, bir ses işitiyorum, ben bir kâhin olacağım diye korkuyorum*” der, eşi de buna karşılık: “*Allah korusun! Yüce Allah'ın sana böyle kötü bir şey yapma ihtimali yoktur. Sen iyi bir insansın.*” diye karşılık verir. Hz. Hatice, Hz. Ebubekir'den destek isteyerek Hz. Peygamberi Varaka b. Nevfel'e götürmesini ister. Hz. Peygamber Varaka'ya durumu anlatır ve “*Sesi işittim fakat hiçbir şey görmedim, sesi işitince korkarak oradan uzaklaşıyor, başka yerlere doğru gidiyorum.*” der. Bunun üzerine Varaka: “*Öyle yapma. Geldiği zaman sana söyleyeceği şeyi dinleyinceye kadar orada sebat edip dur. Sonra da gel, dinlediğin şeyleri bana haber ver.*” der (İbn Hişam, 1992; 148-152; Köksal, 1989, 3/8-16).

Hz. Peygamber yine Hira Mağarasında uyuduğu bir sırada Vahiy meleği Cebrail ilk vahiy getirir. Rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla bu ilk vahiy şaşırtıcı, ürpertici, korkutucu ve anlamlandırılmaya muhtaç bir haldir. Durumu eşi Hz. Hatice'ye anlatan Hz. Peygamber, hem eşinden hem arkadaşı Hz. Ebubekir'den hem de devrin bilgelerinden olan Varaka b. Nevfel'den² tam bir sosyal destek almıştır. Bu süreçte Hz. Peygamber kendisinin bir kâhin ya da mecnun olmadığına, Namusu Ekber Cibril ile karşılaştığına, Allah tarafından gönderilmiş bir Peygamber olduğuna, kendisine söylenen sözlerin de vahiy olduğuna hem sosyal destekle hem içsel destekle hem de ilahî destekle inanmış, bu konudaki tereddütlerinden kurtulmuştur.

Hz. Peygambere ilk vahiyler (Alak, Kalem, Müzzemmil, Müddessir, Fâtiha, Tebbet, Tekvîr, A'la, Leyl ve Fecr) geldikten sonra bir müddet “vahyin kesilmesi” (inkıta-ı vahiy, fetret-i vahiy, fetret-i kebîr) denilen durum ortaya çıkar. Hz. Peygamber çok arzuladığı halde bir müddet vahiy gelmez. Kaynaklarda inkıta-ı vahiy süresi 3 günden 40 güne, hatta 3 yıla kadar uzatılmaktadır. Bizim çalışmamız açısından bu sürenin ne kadar olduğu önemli değildir. Anlaşıldığı kadarıyla vahyin kesintiye uğraması hem Hz. Peygamberi içsel açıdan ciddi anlamda rahatsız edecek hem

² Varaka b. Nevfel hakkında daha fazla bilgi için Erul'a (2012: 517-518) bakılabilir.

de putperestleri ileri geri konuşurarak onu dışsal açıdan etkileyecek düzeydedir. Bizi ilgilendiren de bu süreçte Hz. Peygamberin yaşadıklarıdır.

Tespit edilebildiği kadarıyla Hz. Peygamberin hayatında en az dört defa³ inkita-i vahiy hadisesi yaşanmıştır. İlk vahyin ya da ilk vahiylerin alınmasından sonra bir müddet vahyin kesilmiş olduğu kaynaklarda yazılıdır. İster ilk vahiyden isterse ilk vahiylerden sonra olsun ortaya çıkan kesintisinin göreceli uzun sürmesi, Hz. Peygamber'in iç dünyasında ciddi çalkantılara neden olduğu gibi putperestlerin: "*Sahibi ya da Rabbi, Muhammed'i terk etti.*" (Buhârî, Tefsir, 93) tarzında alaylı ifadelerine maruz kalmasına zemin hazırlamıştır. Burada hem içsel sıkıntı hem de bunu tetikleyen dışsal faktörler devreye girmektedir. Başka türlü söylersek Hz. Peygamber ilk vahye muhatap olduğunda sarsılmış, yaşadığı doruk deneyimin ne olduğunu anlamada zorlanmış, duyduklarından ve gördüklerinden hareketle kendinden endişe etmiş ve kaygılanmıştır. Ancak hem yaşadığı halin ihtişamı hem de gerek eşi Hz. Hatice'nin gerekse devrin bilgilerinden Varaka b. Nevfel'in desteği ile kendisine gelenin Cibril, getirdiği şeyin de vahiy olduğuna inanmıştır. Ancak ilk vahiy ya da ilk vahiyler geldikten sonra bir müddet vahyin kesilmesi durumu ortaya çıkınca Hz. Peygamber bunalıma girmiştir. Hamidullah (2003: 83) durumu şöyle özetler: "*Vahyin yarattığı dehşet hali, sonra bir sükûnet ve olanlardan hoşnutsuzluk devresi, bundan sonra da yeniden bir vecd ve kendinden geçip istiğrak âlemine dalmayı bekleyip durma, sonunda da [vahyin kesilmesi nedeniyle] yeis ve ümitsizlik içine düşme...*" Kaynaklardan edinilen bilgilere göre Hz. Peygamberin umutsuzluk ve üzüntü düzeyi artmış, hatta zaman zaman intihar etme düşüncesi ve planı yapmış, bu bağlamda yüksek kayalıklara birkaç defa çıkmıştır. Fakat kendini kayalardan aşağıya atmaya hazırlandığı her defasında Cebrail ona yeniden görünmüş ve Allah'ın elçisi olduğunu kesin bir dille hatırlatarak onu bu düşüncesinden vazgeçirmiştir (Buhârî, Ta'bîr, 1). Bu durum karşısında bir müddet tekrar dua ve tefekküre dalan Hz. Peygamber, içsel manevî destekle hayata tutunmaya çalışmıştır. Bu süreçte eşi Hz. Hatice, ona her fırsatta moral motivasyon vermeye çabalıyordu. Ancak Hz. Peygamberin ailesi ve çevresiyle ilişkileri neredeyse tamamen kopmuş durumdaydı (Hamidullah, 2003: 83-84). Vahyin geçici kesilmesi sürecinde Mekke'li putperestlerden "*Sahibi ya da Rabbi, Muhammed'i terk etmiş.*" tarzında alaylı sözler duyuldukça daha da üzülyordu. Hatta zaman zaman o da Allah'ın kendisine darıldığını düşünmeye başladı. Anlaşıldığı kadarıyla özgüveni düşen, içe kapanan ve iç daralması yaşayan Hz. Peygamber, yoğun bir bunalım ve buhran içindedir.

İnkita-i vahiyden sonra yeniden vahyin gelmesi, Hz. Peygamberi korkularından ve kaygılarından kurtarmış ve rahatlatmıştır. Bu durum Duhâ ve İnşirâh surelerinde açıkça ifade edilmektedir.

Duhâ ve İnşirâh sureleri, Hz. Peygambere teselli vermesinin yanı sıra insanın hayatında karşılaştığı sorunlarla başa çıkma sürecinde terapötik ipuçları da sunmaktadır.

Duhâ suresinde gündüzün aydınlığı⁴ ve gecenin sükûnetine yemin edilerek, "*Rabbin seni terk etmedi ve sana darılmadı.*" (Duhâ, 93/3) buyrulmuştur. Burada Hz. Peygamber'in algı dünyasında bir değişim yaşanması, olayı anlamlandırma biçiminin gözlenen beşerî düzeyden (fiziksel dünyadan) ilahî düzeye (metafizik dünyaya) aktarılması söz konusudur. Yemin edilen nesnelere de önemlidir. Gündüzün aydınlığı ve gecenin sükûneti Allah'ın kullarına dargınlığı ya da memnuniyetiyle ilişkili değildir. Dolayısıyla vahyin kesilmesi, Allah'ın Hz. Peygamber'e darılmış olduğu anlamına gelmemektedir. Gündüz çalışmak ve yorulmak, gece ise dinlenmek içindir. Her

³ Bunlar: a) Alak Suresi ilk beş ayetten yani ilk vahiy tecrübesinden sonra, b) Duha Suresinden önce, c) İfk hadisesinde, d) Tebuk seferine katılmayan Ka'b b. Malik ve arkadaşları hakkındadır (Akçay, 2000; Vural, 2015).

⁴ "Duhâ" kelimesi tefsirlerde hem gündüzün aydınlığı hem de kuşluk vakti olan sabahın aydınlığı anlamında tercüme edilmektedir. Duhâ kelimesi eğer "şafak ya da aydınlık sabah" olarak anlaşılırsa psikolojik anlam içeriği daha da yoğunlaşır. Çünkü şafak insan hayatında az sayıdaki ve geniş aralıklı mutluluk dönemlerini sembolize etmektedir. Buna karşılık, "durgun ve karanlık gece" yani kural olarak insanın bu dünyadaki varoluşunu kuşatan üzüntü ve sıkıntı dönemleri, daha uzun bir zaman kesitini kapsamaktadır. Başka bir anlamı ise şudur: Nasıl ki sabah geceyi izliyorsa aynı kesinlikte Allah'ın rahmeti ve şefkati de hem bu dünyada hem de ahiretteki her türlü sıkıntıyı giderecektir (Daha fazla bilgi için bk. Râzî, 1995: 23/203-205).

dinlenme yeniden çalışmak için insanı güdüleyicidir. Bu nedenle ağır bir söz olan vahyin oluşturduğu psikolojik gerginlik ve manevî yorgunluğa karşı vahyin bir müddet kesilmesi Hz. Peygamberi dinlendirmeye ve rahatlatmaya yöneliktir (Mevdûdî, 1989: 7/148-149). Bunun anlamı şudur: “*Ey Muhammed, vahiy gelmemesini başka nedenlerle ilişkilendirme. Senin ruhunu incitmek, kalbini sızlatmak ve zihnine endişe vermek isteyenlerin sandığı gibi Rabbin seni bırakmadı ve senden ayrılmadı. Çünkü O, senin Rabbindir ve sen O'nun kulusun. O'nun Rabbliğine aitsin. Seni koruyan, bakımını üstlenen O'dur.*” (Elmalılı, trz: 9/269-270). Bu tür bir mesajı içeren Duhâ suresi Hz. Peygambere bir yandan ilahî destek sağlarken bir yandan da sosyal dünyanın olumsuz nitelendirmelerinden etkilenmemeyi öğütlemektedir. “*Elbette ki son, senin için ilkten daha hayırlıdır.*” (Duhâ, 93/4) ayetinde geçmişe takılıp kalınmaması, kişinin şimdiye ve geleceğe odaklanması vurgulanmaktadır. Geçmişe takılmak ve keşkeli pişmanlıklar yaşamak, ruh sağlığını olumsuz etkileyen unsurlardır. Elmalılı (trz: 9/270-271) bu hususu şöyle açıklamaktadır: “*Her halükârda son olan, bulunduğun her halin sonu, mesela hayatının başlangıcına nazaran peygamberlik hayatı, peygamberliğin başlangıcında vahyin gelişine nazaran kesilişi hali, vahyin kesilişine nazaran tekrar böyle başlayışı hali, bu surenin inişinden sonra zamanla ulaşacağın her halin ard arda sonu, nihayet ölümden sonra ahiret nimeti, kısacası, peygamberliğinin başlangıcına nazaran sonrası, hayat ve ölümünde bulunduğun ve bulunacağın her halin önüne nazaran sonu ve bütün dünyaya nazaran ahiret senin için önceden, evvelden daima hayırlıdır. Yani sen böyle halden hale, hayırdan daha hayırlısına durmadan yükselip gideceksin.*” Nitekim sonraki ayette: “*Zamanı geldiğinde Rabbin seni (kalbinden geçeni) bağışlayacak sen de hoşnut olacaksın.*” (Duhâ, 93/5). O halde endişelenmeye gerek yok. İman, Allah'a güvenerek huzur bulmaktır. Sen de sadece Allah'a güven. İçten ve dıştan zihnine ve kalbine gelen olumsuz düşüncelerden sıyrıl. Eski günlerdeki olumsuzluklar, sıkıntılar, endişeler, kaygılar, çaresizlikler birer birer son bulmadı mı? “*Bir yetimken seni (koruyup gözetleyip) barındırmadı mı?*” (Duhâ, 93/6). Dolayısıyla Allah'ın seni terk etmesi ve sana darılması söz konusu değildir. Allah, yetim doğduğun günden beri sana sürekli lütfuyla ve merhametiyle muamele etmektedir. Daha doğmadan babasını, çocukluk yıllarında da annesini kaybeden Hz. Peygamber hem yetim hem de öksüzdür. Aslında her insan bu dünyada tek başınadır, bu anlamda herkes yetim ve öksüzdür. Gündelik hayatta karşılaştığı sorunları tek başına aşmak durumundadır. Bu mücadelede onun yardımcısı Allah'tır. “*Seni yol bilmez bulup doğru yola iletmedi mi?*” (Duhâ, 93/7) “*Seni yoksul (ihtiyaç içinde) bulup zengin etmedi mi?*” (Duhâ, 93/8). Bu ayetlerin psikolojik mesajı şudur: Her darlık, sıkıntı, kaygı ve meşakkatin sonunda mutlaka bir esenlik ve kurtuluş vardır. “Keşke”lerle kendini yıpratma. Hem iyi ve güzel olana odaklan hem de iyi ve güzel davranışlar göster. Bu bağlamda “*Yetime haksızlık yapma.*” (Duhâ, 93/9), maddî ya da manevî konularda “*Yardım isteyen asla geri çevirme.*” (Duhâ, 93/10). Özellikle “*[Kendi sıkıntılarından daha çok] Rabbinin (sana bahşettiği) nimetleri hatırla.*” (Duhâ, 93/11). Yaşadığın kaygıların seni boğmasına müsaade etme. Çünkü Allah, darda kaldığın zaman seni sıkıntılardan kurtarandır. O, her zaman yanında ve yakınındadır.

Duhâ suresinden sonra nazil olan hatta bazı kaynaklarda Duhâ suresinin bir devamı olarak kabul edilen İnşirâh suresi konumuz açısından özellikle dikkat çekicidir.

İnşirâh suresi (94/1) “*Biz senin kalbini ferahlatmadık mı?*” şeklinde bir ayetle başlar. İnsanı içten kavrayan bu hitap sorunların nasıl aşılması gerektiğini ya da aşıldığını gösteren etkili bir iletişim dilidir. Duhâ suresiyle birlikte düşünüldüğü zaman söz konusu iletişim dilinin bireyde iç görü geliştirme ve farkındalık oluşturma özelliğiyle ön plana çıkmaktadır.

Şerh-i sadr⁵ (göğsün açılması) Kuran-ı Kerimde iki şekilde kullanılır. Birincisi göğsün İslam'a açılmasıdır. “*Allah kimi doğru yola iletme isterse onun göğsünü İslam'a açar.*” (En'am,

⁵ Alûsî'ye (trz, 30/165-166) göre şerh kelime anlamı itibariyle dağıtma ve genişletme demektir. Yaygın kullanımda, nefsin ferahlaması ve huzur bulması anlamına gelmektedir. “Şerh-i kalp” kalbin sevinçli ve ferah olmasıyla ilişkilidir. Çünkü kalp, nefsin konakladığı yer gibidir. Bilindiği üzere konaklanan yerin genişletilmesi orada konaklayanın kendisini rahatlık ve ferahlık içinde hissetmesini beraberinde getirir. Kalbin mahalli göğüs olduğu için “göğsü açmak” (şerh-i sadr) denildiği zaman kastedilen anlam, kalbin genişlemesi ve ferahlamasıdır. Çünkü günlük dilde de “evi genişletmek” ifadesi, onu hem mekânsal olarak genişletmeye hem de orada ikamet edenlerin daha ferah bir ortamda yaşamasına atıf yapar.

6/125) ve “Allah’ın göğsünü İslam’a açtığı kişi, Rabbinden gelen bir nur (bir aydınlık, bir ferahlık) üzeredir.” (Zümer, 39/22) mealindeki ayetlerde bu anlamdadır. Buradaki şerh-i sadırdan kasıt, her çeşit zihin karışıklığı, endişe ve tereddütten kurtularak İslam’ın en doğru inanç olduğu hususunda kalben mutmain olmaktır. Buradaki kalp ifadesi zihni de içine alan duygusal ve bilişsel süreçleri ifade etmektedir. Mutmain olmak da ruhen ikna olarak doyuma ulaşmak demektir. Şerh-i sadr kavramının ikinci anlamı, Hz. Musa’nın şu ifadesinde karşılık bulur: “Rabb’im! Ben onların beni yalanlayacaklarından korkuyorum. Göğsüm daralıyor, dilim dolaşiyor.” (Şuarâ, 26/12-13) ayetinde göğsün açılması, yani ferahlama ve rahatlamamanın tam zıttı anlamda “göğsün daralmasına” vurgu yapılmaktadır. Bir başka ayette Hz. Musa’nın duasına temas edilmektedir: “Rabbim! Göğsüme ferahlık ver. İşimi kolaylaştır.” (Taha, 20/25-26). Burada göğsün açılmasından maksat korku ve endişelerine karşı bireyi cesaretlendirmek, İsfehânî’nin (trz, 258) kavramlaştırmasıyla kişiyi gönül rahatlığına ulaştırmaktır. Esasen “Sana ağır gelen sırtındaki yükü üzerinden kaldırmadık mı?” (İnşirâh, 94/2-3) ve “Her zorlukta mutlaka bir kolaylık vardır.” (İnşirâh, 94/5-6) ayetleri, içsel ve ilahî destekle takviye ederek Hz. Peygamberi cesaretlendirmektedir. Buradaki cesaretlendirme insanın bedensel, ruhsal, sosyal vs. karşılaştığı her türlü zorluğu aşabileceği konusunda içsel bir kuvvet verecek öz yeterliliğin artırılması ve öz güvenin geliştirilmesine destek sağlayıcıdır. “O halde, bir güçlüğü yendiğinde yılgınlık gösterme, hemen azimle başka bir işe başla!” (İnşirâh, 94/7). Bu noktada çalışmak, boş durmamak, hareketli olmak gerekir. Zira atalet kaygısı, kaygı da ataleti besler. “Ve sadece Rabbine yönel.” (İnşirâh, 94/8) ayeti şunu ortaya koymaktadır. İnsan zihnini ve kalbini meşgul eden olumsuz duygu ve düşüncelerden uzaklaşmalı, söz konusu duygu ve düşüncelerin gündelik hayatını biçimlendirmesine, ilişkilerini yönlendirmesine ve ruhsal yapısını ele geçirmesine (tahakküm etmesine) müsaade etmemelidir. Bu anlamda Allah’a güvenmek, O’nun yardım ve desteğini aramak ve hissetmek için kalplerin kendisiyle huzur bulduğu İlahî kudrete yönelmek gerekir (Ra’d, 13/28). Bu yöneliş Allah ile ruhsal buluşmayı sağlayan dua, ibadet, zikir, tövbe ve tefekkür ile gerçekleşebilir. Başka bir ifadeyle gerek vakte ve şekle bağlı olan (kurumsal) gerek vakte ve şekle bağlı olmayan (bireysel) ibadetler vasıtasıyla insan zorlandığı yaşam olaylarının üstesinden gelebilir. Çünkü yaptığı ibadetler ile Yaraticısına sığınan, O’nu yanında ve yakınında hisseden bireyde yalnız olmadığı duygusu gelişir. Bu duygu, kişinin zorlandığı yaşam olaylarının üstesinden gelmesine destek sağlar.

3) İNŞİRÂH YA DA HİSLERİ GENİŞLETME MODELİ

a) Modelin Dayandığı Varsayımlar

- i. Geliştirilmeye çalışılan modelin arkasındaki insan anlayışı İslam’ın vahdet anlayışından mülhem “akıl-kalp”, “fizik-metafizik”, “bilis-duyus-davranis”, “iman-ibadet-ahlak”, “dünya-ahiret”, “madde-mana” birliğı (vahdet) üstüne kuruludur. Dolayısıyla sadece zihne, sadece duyguya ve sadece davranışa yönelik danışma hizmetleri yeterli değildir.
- ii. İnşirâh modeli psikolojik sorunların tam anlamıyla iyileşmeyeceğini, ancak hisler genişleyince mevcut psikolojik sorunun bireyi etkileme düzeyinin azalacağını, hatta hiç etkilemeyeceğini öngörmektedir.
- iii. Kurân-ı Kerim’de de ifade edildiği üzere “İnsan zorluklarla baş edebilecek güçte yaratılmıştır.” (Beled, 90/4). Bu nedenle her türlü psikolojik sorunla başa çıkılabilir.
- iv. İnsan, sadece ve basitçe biyo-psiko-sosyal bir varlık değil, aynı zamanda metafizik bağlantısı olan ruhsal bir varlıktır.

b) Yeterli Neden-Gerekli Nedenler Ayrımı

Sosyal kimlik kuramcıları bir davranış analiz ederken “yeterli neden” ile “gerekli nedenler” ayrımını ön plana çıkartmaktadır (bk. Tajfel, 1972; Tajfel & Turner, 1986). Kaygı başta olmak üzere ruhsal sıkıntılarla başa çıkma sürecinde İnşirâh modelinin etkili olabilmesi için söz konusu ayırım, merkezi öneme sahiptir.

İnşirah (hisleri genişletme) modelinde **yeterli neden** Allah’a güvenle bağlanmadır. Bu tür bir bağlanma ile birey her şeye gücü yeten, müşfik, merhametli, affedici, darda kalındığında

imdadına yetişen ve mutlak iyi olarak tasavvur ettiği bir yaratıcıya inanmakta ve O'na sığınıp teslim olmaktadır. Söz konusu bu yeterli neden gerçekleşince gerekli nedenler devreye girer. Başka türlü söylemek gerekirse yeterli neden gerçekleşmezse gerekli nedenler kaygı bozukluklarıyla başa çıkmada etkili değildir.

Ön görülen **gerekli nedenler** şunlardır:

- i. Sosyal Destek: Bireyin sosyal destek araması, çevrenin de ona sosyal destek sunması.
- ii. İlahî-Manevî Destek: Dua, Kur'an okuma, ibadet vb. dinî etkinliklerle bireyin ilahî-manevî destek araması.
- iii. Metafizik Gerçekliği Kabul: Yaşananların sadece gözlenen gerçeklikle ilişkili olmadığını düşünerek metafizik gerçeğin varlığını kabul etme ve "Allah'ın benim için bir başka planı var." diyebilme.
- iv. Düşünceleri Değiştirmek: Bireye kaygı ve sıkıntı veren düşünceleri değiştirmeye çalışma, kaygıya neden olan olay, kişi ve durumu bir başka açıdan değerlendirme.
- v. İmtihan Düşüncesiyle Sabredebilme: Yaşanan durumu; bireyi güçlendiren, ona psikolojik sağlık kazandıran, bir sonraki benzer sorunları daha kolay aşacağı ümit ve inancını kazandıran bir imtihan olarak değerlendirme (Bakara, 2/155).
- vi. Tevekkül: Maddî ve manevî sorunların çözümü için mücadele ettikten yani birey üzerine düşen vazifeleri yaptıktan (örneğin bedensel ya da psikolojik bir rahatsızlığı varsa profesyonel destek aldıktan) sonra sonucu Allah'a havale etme (Âl-i İmrân 3/159; Ankebût, 29/2).
- vii. Ümitvar Olmak: Her yeni durumun bir öncekinden daha iyi olacağına inanma ve geleceğe güvenle bakabilme (Duhâ, 93/4).
- viii. Bütünü Görmek: Parçacı (atomik) yaklaşım, gerçekliği kavramada yetersiz olduğu için yaşanan hadiseleri kendi bütünlüğü (gestalt) içinde görme.
- ix. İyi ve Güzele Odaklanmak: Zihni olumsuz fikir ve tasavvurlardan uzaklaştırarak kötü gibi görünen olayların kendi içinde güzellikler barındırabileceğine inanma, bu anlamda olumsuz düşüncelere değil yaşanan olumlu gerçeklere odaklanma.
- x. Zorluklarla Başa Çıkıldığı Anları Hatırlamak: Mazide yaşanan meşakkatli, yıpratıcı, kaygılı ve bunalımlı yaşam olaylarından kurtulup rahata ve huzura kavuşulan zamanları düşünme.
- xi. Eylemlilik: Kaygılı ve buhranlı zamanlarda hareketsizlik ve içe kapanma, bireyde mantık dışı düşünceleri ve kötümser tutumları harekete geçirebileceği için mümkün olduğu ölçüde hareket halinde bulunma, ataletten uzak durma (İnşirâh, 94/8).
- xii. Yüreklendirmek: Sorunları aşmada dolaylı deneyimler, doğrudan yaşantılar ve sözel teşvik ile bireyi cesaretlendirme.
- xiii. Bağımlılıklardan Kurtulmak: Varoluşun anlamını bulma ve kendini gerçekleştirme yani insan-ı kamile yönelmede bariyerler oluşturan duygusal, düşünsel ve varoluşsal her türlü bağımlılıktan uzaklaşmaya çalışma, bu anlamda insanı köleleştiren arzu ve tutkularından kurtulmaya çabalama (*'fekkü rakabe'*, Beled, 90/13),

c) Model, Hangi Durumlarda Kimlere Uygulanabilir?

İnşirâh ya da hisleri genişletme modeli anksiyete başta olmak üzere yalnızlık hissi, öz saygı düşüklüğü, yaşamdan keyif almama, umutsuzluk, depresyon, intihar düşüncesi ve teşebbüsü yaşayan bireylere ya psikoterapi sürecinde doğrudan psikoterapist ya da psikoterapi sürecine ek olarak devreye giren manevî danışman tarafından uygulanabilir. Söz konusu bu model hem psikolojik sorunlarla boğuşan dinî duyarlılığı yüksek bireyleri hem de dinî duyarlılıkları zayıf olsa da genel anlamda İslam kültürü içinde yetişmiş kültürel Müslümanları kapsamaktadır.

d) Modelin Dayandığı Temel İlkeler

İnşirâh ya da hisleri genişletme modelinde rehberlik ve psikolojik danışma sürecinin temel prensip ve etik ilkelerine uygun davranılmalıdır. Temel prensipler danışana ve inançlarına saygı, gönüllülük, gizlilik, özerklik, bireye ve topluma karşı sorumluluk, iş birliği ve sürekliliktir

(Altıntaş, 2010; Ege, 2015). Ayrıca “yetkinlik” (ehliyet), “dürüstlük”, “hassas ve saygılı olmak”, “bireysel ve kültürel farklılıklara duyarlılık” ve “ahlâkî sorumluluk” olmak üzere manevî danışmanların benimsemeleri gereken temel ilkeler mevcuttur (Sommers-Flanagan & Sommers-Flanagan, 2015).

e) Modelin Uygulanma Biçimi

Manevî danışman, öncelikle danışanın yaşadığı sorunu anlamaya çalışır. Bu süreçte manevî danışman: “*Acaba bu sorun, danışanın dinî inançlarıyla doğrudan ya da dolaylı ilişkili midir?*” sorusunu merkeze alarak görüşmelere başlar. Danışanın Tanrı tasavvurunu, inanma biçimini, din algısını, dindarlık şeklini, kısaca danışanın neye nasıl inandığını ve dine bireysel ve sosyal yaşamında nasıl bir yer verdiğini anlamaya çalışır. Bu arada danışanın kişilik yapısı ile dinî yaşayışı arasındaki ilişkiye odaklanır.

Danışma sürecinin başında, danışan kendi duyguları, düşünceleri ve davranışları hakkında konuşturulur. Dolayısıyla kendi konumunu, durumunu ve sorununu tanımlayabilmesi sağlanır. Böylece danışanın bilinçlenmesi hedeflenir. Esasen Eisenberg ve Delaney’in de (1993: 50-51) vurguladığı üzere bütün danışma yaklaşımlarının ortak özelliği danışanın bilinçlenmesini sağlamaya yardım etmekten ibarettir.

Manevî danışman, empatik dinleme ve empatik tepkileriyle danışanın Tanrı’yla, kendisiyle, diğer insanlarla ve doğayla kurduğu ilişkiyi açığa çıkarmaya çalışır. Başka bir deyişle danışana *göğsünü sıkıştıran düşüncelerin neler olduğu* fark ettirilir. Bu hal “*şimdiye demirleme*” diye nitelendirilebilir. Bu arada bireyi rahatsız eden psikolojik sorunun ortaya çıkış ve gelişme biçimi üzerinde durulur. Bunu “*geriye zincirleme*” olarak adlandırmak mümkündür. O dönemdeki duygu, düşünce ve algının ne(ler) olduğu açığa çıkarılır. Danışanın gelecekte beklediği üzerinde konuşulur. “*İleri zincirleme*” de denen bu süreçte asıl amaç bireyin, ilahî iradenin kişiye özgü planını fark etmesidir. Bu aşamada istikbalin kesinlikle hem dünden hem de bugünden daha iyi olacağı konusunda destekleyici etkinlikler üzerinden sohbet edilir.

f) Destekleyici Etkinlikler

- i. Danışanın Tanrı tasavvuru sadece sert, otoriter ve cezalandırıcı ise öncelikle Bismelenin anlamı ve kuşatıcı mesajı fark ettirilmeye çalışılır. Bu süreçte Allah’ın rahman ve rahim olduğuna vurgu yapılır. Danışandan ev ödevi tarzında “Besmele” ile ilgili bir araştırma yapması istenebilir. Bir başka seansta neden “Besmele”de “rahman” ve “rahîm” vasıflarının olup da “cabbâr”, “kahnâr” ve “mütekebbir” vasıflarına temas edilmediği hakkında sorular yöneltilir. Böylece danışan, bu konuda düşünmeye sevk edilir, neticede inşirâh yaşanabilir.
- ii. Hz. Peygamberin yaşadıkları eğer mümkünse ödev olarak verilebilir, değilse anlatılır ve anlatı üzerinde sohbet yapılabilir. Bu bağlamda ilk vahiy geldiği süreçte, inkita-ı vahiy hadisesinde, eşi Hz. Hatice ile Amcası Ebu Talib’in vefatında, oğlu Kasım ve İbrahim başta olmak üzere çocuklarını kaybettiğinde, Mekke’den ayrılmak zorunda kaldığında, Uhud yenilgisinde, İfk hadisesinde (Hz. Ayşe’ye zina iftirası atıldığında) yaşadıkları, ayrıca Kur’an-ı Kerimde geçen diğer peygamberlerin hayatları üzerinde konuşulabilir. Bu tür etkinlikler sonucunda birey Peygamberimizin ve diğer peygamberlerin yaşadıkları sıkıntılar ile kendi yaşadığı sorunlar arasında karşılaştırma yapar, böylece inşirâh ile hisleri genişleyebilir.
- iii. Danışan, özellikle Mekkî sureler üzerinden Kur’an meali okumaya teşvik edilir. Duhâ, İnşirâh, Beled, Tîn, Asr ve Fatıha sureleri başta olmak üzere sabrı ve şükürü tavsiye eden sureler derinlemesine incelenerek, bu surelerin mesajları üzerinde müzakereler yapılır. Söz konusu surelerden danışanın ne(ler) anladığı hususu ön plana çıkarılır, böylece metafizik desteği keşfetmesi sağlanarak inşirâh hali gerçekleştirilmeye çalışılır. Şayet yaşam olayları karşısında zorlanan birey, Hz. Peygamber konusunda “O, peygamberdir, dayanır. Ben peygamber değilim” gibi bir itirazda bulunursa, bu husus geçici olarak askıya alınmalı, kıssa ve öykülerden faydalanılmalıdır.

- iv. Danışanın durumuna uygun olarak imtihan, tevekkül, sabır ve şükür kavramları üzerinde derinlemesine konuşulur.
- v. Danışan, Arapçasından Kur'an okuma bilmiyorsa öğrenmeye teşvik edilir, biliyorsa durumuna uygun olarak her gün belli miktarda okuması istenir. Kur'an okumanın bireyi ilahî dokunuşa hazırlayacağı vurgulanır. Danışan şayet bu konuda istekli değilse ısrar edilmemelidir.
- vi. Danışandan cemaatle namaz kılma, Kur'an okuma/dinleme, mevlit dinleme ve sohbet ortamlarına katılma gibi sosyal destek sağlayan etkinliklere katılımı talep edilir.
- vii. Sosyokültürel yapı ve bireyin entelektüel seviyesiyle uyumlu, irfan içeren hikmetli kıssa, hikâye ve öykülerden faydalanarak inşirâh hissi kuvvetlendirilir.
- viii. Danışma sürecinde zaman zaman mevcut sorunu bir başka açıdan değerlendirebilmeyi sağlayacak sorular sorularak danışanın bakış açısını değiştirebilmesine gayret edilir.
- ix. Danışanın, gün boyu yaşananlarla ilgili mümkünse günlük tutması, mümkün değilse bunları sosyal destek sağlayabilecek uygun kişilerle paylaşması istenir ve bu süreç takip edilir.
- x. Bibliyoterapi kapsamında danışanın dinî ve manevî temelli uygun kitaplarla buluşması sağlanır.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Hz. Peygamberin yaşadığı sorunlarla başa çıkma sürecine odaklanan İnşirâh modelinde insan, sadece biyo-psiko-sosyal bir varlık değil aynı zamanda metafizikle temas arayan ruhsal bir varlık olarak değerlendirilmektedir. Bilinç-beden, ruh-nefis, akıl-kalp, fizik-metafizik, şekil-öz, dünya-ahiret, iman-ahlâk ayrımını reddeden ve İslam'ın insan anlayışının vahdet üstüne kurulu olduğunu savunan bu modele göre modern insanın psikolojik sorunlarının arkasında Kartezyen felsefeden mülhem bölünmüşlük ve metafizikten kopuş yatmaktadır. Birey iç ve dış dünyada yaşadıklarını Kartezyen akılla izaha çalışmakta, ancak bu durum onu ruhsal açıdan tatmin edememektedir. Buna bir de metafizikten arındırılmış bir hayat ve "büyüsü bozulmuş" bir dünya tasavvuru eklenecek olursa, bu süreçte manevî desteğini yitiren insanın kendini tanıma, hayata anlam yükleme ve hakikati keşfetmede zorlandığını görmekteyiz. Bu nedenle metafizik ile yeniden buluşarak akıl-kalp, ruh-beden ve duygu-düşünce birliğini sağlayan insanın sorunlarıyla daha rahat baş edebileceğini söylemek mümkündür. Hiçbir psikolojik rahatsızlığın tam olarak iyileşmeyeceği varsayımını kabul eden inşirâh modeli, hisler genişledikçe mevcut sorunun kişiyi etkileme düzeyinin azalacağını öngörmektedir.

İnşirâh modeli, bir yaratıcıya inanan ve "ilahî dokunuşu" kabul eden kimselere uygulanabilir. Buna inanmayan için önerilen bu model etkili değildir. Zira yeterli şart ya da birincil unsur, zor yaşam olaylarına maruz kalan bireylerin ilahi desteği arzulanmasıdır. Nitekim Hz. Peygamberin "Allah, kulunun zannı üzeredir." hadisini (Buhârî, Tevhîd, 15) bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. İnsanın yanında, yakınında, onu koruyan ve gözetten yaratıcı inancı, yaşanan sorunlarla başa çıkma ve psikolojik sağlamlık açısından bireyi güçlendiricidir. Şayet birey; inandığı varlığı, kendisini terk etmiş, yalnız bırakmış, hatta başa çıkılmaz bela ve musibetlere duçar etmiş azap edici bir varlık olarak algılamaya başlamışsa inşirah yani hisleri genişletme gerçekleşmez.

Eğer birey, inanıyor ve ilahî yardımı arzuluyorsa gerekli şartlar (ikincil unsurlar) devreye girer. Gerekli şartlar her birey için farklı şekillerde devreye girer. Örneğin bazı insanlar imtihan düşüncesiyle sabretmekte zorlanırken bazıları kötümser düşünceleri zihninden kolayca atamaz. Bu noktada bireyin yaşadığı hadiseleri nasıl anlamlandırdığı (fenomenolojik alan) hususu, manevî danışmanın hareket biçimini belirlemede işlevseldir.

Manevî danışman; zor yaşam olayları altında ezilen, kaygı ve bunalım yaşayan bireylere inşirah modelini uygularken ayet ve hadisleri yeterli düzeyde yani kıvamında kullanmalıdır. Ayet ve hadislerin fazlaca kullanılması danışanı susturabilir. Bu durumda birey iç dünyasını ve

düşüncelerini dinî endişeler sebebiyle açmaktan kaçınabilir. Duruma uygun kıssalar ve bilgelik içeren öyküler, çoğu kere daha işlevsel olabilmektedir.

Danışanın din anlayışı (örn. geleneksel-modern; duygusal temelli-rasyonel temelli, dış güdümlü-iç güdümlü, arayışsal vb.) ve Tanrı tasavvuru (sadece cezalandırıcı, sadece merhametli ya da celâl-cemâl dengesi) mutlaka dikkate alınmalıdır.

Hız. Peygamberin hayatı ile Mekki surelerin anlamı ve mesajını, manevî danışmanın söylemesinden ziyade danışanın bulması önemlidir. Şayet danışan Arapçasından Kur'an okumanın kendisine iyi geldiğini düşünüyorsa bu konuda teşvik edilmelidir.

Önerilen kuramsal model, ampirik araştırmalara konu edilmeli, böylece eksiklikleri tespit edilmeli, buna göre revizyona tâbi tutulmalıdır.

KAYNAKLAR

- Akçay, M. (2000). Vahiye Fetret Problemi Üzerine Bir İnceleme. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, 79-88.
- Allport, G. W. (2004). *Birey ve Dini* (Çev. Bilal Sambur). Ankara: Elis Yayınları.
- Altıntaş, E. (2010). Çağdaş Eğitim Sisteminde Öğrenci Kişilik Hizmetleri ve Rehberlik. (Ed. G. Can). *Psikolojik Danışma ve Rehberlik* içinde (ss. 1-27). Ankara: Pegem Akademi Yayınları.
- Alûsî, M. (trç.) *Ruhu'l-Meânî fi Tefsiri'l-Kur'ânî'l-Azîm*. Beyrut: İdaretu't-Tıbaati'l-Meniriyye.
- Apaydın, H. (2010). Ruh Sağlığı-Din İlişkisi Araştırmalarına Bir Bakış. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10 (2)v, 59-77.
- Argyle, M. (2022). *Din ve Psikoloji* (Çev. Hatice Büşra Gök): İstanbul: İz Yayınları.
- Ayten, A. (2015). Dindarlık Ruhsal ve Fiziksel Sağlığı Etkiler mi? A. Ayten (ed.) *Din, Erdem ve Sağlık* içinde (ss. 19-91) İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Ayten, A. (2021). *Tanrı'ya Sığınmak / Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Beit-Hallahmi, B. & Argyle, M. (1997). *The Psychology of Religious Behaviour, Belief and Experience*. London & New York: Routledge.
- Boehnlein, J. K. (2006). Religion and Spirituality in Psychiatric Care: Looking Back, Looking Ahead. *Transcultural Psychiatry* 43 (4), 634-651.
- Buhârî (1979). *el-Câmiu's-Sahîh I-VIII*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Cohen, A. B. & Koenig, H. G. (2005). Spirituality in Palliative Care. *Geriatric Times*. (<http://www.geriatrictimes.com/g021225.html>).
- Doğan, M. (2016). *Sabır Psikolojisi: Pozitif Psikoloji Bağlamında Bir Araştırma*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Doğanay, S. (2019). *Acı ve Tahammül*. Ankara: Maarif Mektepleri.
- Ege, R. (2015). Din Hizmetlerinde Rehberlik. (Ed. R. Doğan ve R. Ege) *Din Hizmetlerinde Rehberlik ve İletişim* içinde (ss. 47-76). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Eisenberg, S. & Delaney, D. (1993). *Psikolojik Danışma Süreci* (çev. N. Ören, M. Takkaç). İstanbul: MEB Yayınları.
- Elmalılı, M. H. Y. (trç.). *Hak Dini Kur'an Dili* 9 (Sdlş: İ. Karaçam, E. Işık, N. Bolelli, A. Yücel ve N. Yılmaz). İstanbul: Azim Dağıtım.
- Erul, B. (2012). Varaka b. Nevfel. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 42, 517-518.
- Eryücel, S. (2018). *Yaşam Olayları ve Dini Başa Çıkma*. Beau Bassin: Lambert.

- Esen Ateş, N. (2019). *Din ve Başa Çıkma. Gaziler, Gazi ve Şehit Yakınları Örneği*. İstanbul: Akademisyen Kitabevi.
- Geçioğlu, A. R. (2019). *Evlilik uyumu ve dindarlık*. Ankara: Akademisyen Kitabevi.
- Geçtan, E. (1995). *Psikodinamik Psikiyatri ve Normal Dışı Davranışlar*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Gürsu, O. (2015). Ergenlik Dönemi Dindarlığı ile Ruh Sağlığı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi. *Harran İlahiyat Dergisi* 20 (34), 49-76.
- Hamidullah, M. (2003). *İslam Peygamberi* (Çev. S. Tuğ). Ankara: Yeni Şafak Gazetesi Kültür Armağanı.
- Holm, H. G. (2004). *Din Psikolojisine Giriş* (Çev. A. Bahadır). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Hood, C., Mangham, C., McGuirie, D. & Leigh, G. (1995). *Explorer les liens entre la santé mentale et l'usage de substances. Section I: Document de travail et Section II: Table ronde*. Canada: Stratégie Canadienne Antidroge.
- İbn-i Hişam (1992). *Hız Muhammed'in Hayatı: es-Siret'ün-Nebeviyye* (Çev. İ. Hasan, N. Çağatay). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- İsfehânî, R. (trç.). *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l-Marife.
- James, W. (1931). *L'Expérience Religieuse: Essai de Psychologie Descriptive* (Traduit par F. Abazit). Paris: Félix Alcan.
- Karapınar, A. (2016). *Zorluk ve Sıkıntıların Aşılmasında Manevi Destek: İnşirah Suresi Örneğinde Hz. Muhammed (sav)'in Hayatı*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Köksal, M. A. (1989). *İslam Tarihi 3*. İstanbul: Şamil Yayınevi.
- Köylü, M. (2010). Ruh ve Beden Sağlığı ile Din İlişkisi Üzerine Yapılan Araştırmaların Bir Değerlendirmesi. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28, 5-36.
- Kula, M. N. (2021) Zorluk ve Sıkıntılarla Başa Çıkma Süreçlerinde Manevi Destek Örneği Olarak İnşirah Suresi Üzerine Psikolojik Analizler. *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi*, 3(3), 9-23.
- Larson, D B. & Larson, S. S. (2003). Spirituality's Potential Relevance to Physical and Emotional Health: A Brief Review of The Quantitative Research. *Journal of Psychology and Theology* 31 (1), 37-51.
- Mevdûdî, E. A. (1989). *Tefhimu'l-Kur'ân: Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri: Kur'an'ın Anlamı* (Çev. M. Han Kayani ve ark.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Moreira-Almeida, A., Lotufo, N. F. & Koenig, H. G. (2006). Religiousness and Mental Health: A Review. *Journal: Revista Brasileira de Psiquiatria*, 28 (3), 242-250.
- Oral, O. (2017a). Mâtürîdî'de İnşirâh Sûresi ve Psikososyal İmânî Hikmetler. *TİDSAD: Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi /The Journal of Turk & Islam World Social Studies*, 4 (15), 156-175.
- Oral, O. (2017b). Fahreddin Râzî'ye Göre İnşirâh Sûresi'nin Psikososyal İmânî Hakikatleri. *SOBİDER: Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (17), 230-244.
- Pargament, K. I. (1997). *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. New York: The Guilford Pres.
- Pargament, K. I. (2005). Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme (Çev. A. U. Mehmedoğlu). *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1), 279-313.

- Peck, M. S. (2003). *Az Seçilen Yol: Sevginin, Geleneksel Değerlerin ve Ruhsal Tekamülün Psikolojisine Yeni Bir Bakış* (Çev. R. Özer). İstanbul: Akaşa Yayınları.
- Râzî, F. (1995). *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtîhu'l-Gayb 23* (Çev. Komisyon). Akçağ Yayınları.
- Rew, L. & Wong Y. J. (2006). A Systematic Review of Associations Among Religiosity / Spirituality and Adolescent Health Attitudes and Behaviors. *Journal of Adolescent Health, 38* (4) 433-442.
- Ross, C. E. (1990). Religion and Psychological Distress. *Journal for the Scientific Study of Religion 29* (2), 236-245.
- Sommers-Flanagan, J. & Sommers-Flanagan, R. (2015). *Klinik Görüşme* (Çev. G. Akbaş, L. Korkmaz). İstanbul: İthaki yayınları.
- Tajfel, H. & Turner, J. C. (1986). An Integrative Theory of Intergroup Conflict. In: W. G. Austin & S. Worchel (Eds), *The Social Psychology of Intergroup Relations* (pp. 7-24). California: Brooks Cole.
- Tajfel, H. (1972). La Catégorisation Sociale. In: S. Moscovisi (Ed), *Introduction à la Psychologie Sociale I* (pp. 272-302) Paris: Librairie Larousse.
- Tokur, B. (2017). *Stres ve Din*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Tokur, B. (2018). *İmtihan Psikolojisi*. Ankara: Fecr Yayınları.
- Vural, F. (2015). Sebepleri ve Sonuçları Bakımından Fetret-i Vahiy Meselesi Üzerine Bir İnceleme. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 8*, 83-102.
- Wong, Y. J., Rew, L. & Slaikou, K. D. (2006). A Systematic Review of Recent Research on Adolescent Religiosity/Spirituality and Mental Health. *Issues in Mental Health Nursing, 27* (2) 161-183.
- Yaparel, R. (1987). *Yirmi-Kırk Yaş Arası Kişilerde Dinî Hayat ile Psiko-Sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Yaparel, R. (1994). Depresyon ve Dini İnançlar İle Tabiatüstü Nedensel Yüklemeler Arasındaki İlişkiler. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 8*, 275-299.
- Yapıcı, A. & Koçak, A. (2017). Türkiye’de Ruh Sağlığı, Maneviyat ve Dindarlık: Meta-Analitik Bir Değerlendirme. H. Hökelekli (Ed.). *Din, Değerler ve Sağlık* içinde (ss.65-116). İstanbul: DEM Yayınları.
- Yapıcı, A. (2007). *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*. Adana: Karahan Yayınları.
- Yapıcı, A. (2020). Zor Zamanlarda Dindarlık ve Maneviyatın Ruh Sağlığına Etkisi. B. Demirtaş (Ed.) *Salgın Zamanında Manevi Destek* içinde (ss. 35-47). Ankara: DİB Yayınları.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

30. Yıl Özel Sayısı Eylül / September 2022 • 54-74

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1159267

HANEFÎ KADISI TARSÛSÎ'NİN KİTÂBÜ'T-TEVÂRİH'İNİN NUAYMÎ VE İBN TOLUN'UN BİYOGRAFİ ESERLERİNE KAYNAKLIĞI

Kitābu't-Tawārīh that Written by Tarsūsī who One of The Hanafī Qādīs to Source of The Biographical Works of Nuaymī and Ibn Tolun

Ömer SADIKER

Dr. Öğr. Üyesi., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Adana, Türkiye

Assist. Prof., Çukurova University Faculty of Divinity, Department of Basic Islamic Sciences, Adana, Turkey

01sadiker@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7937-1901>

Hamdi AKBAŞ

Arş. Gör., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Adana, Türkiye

Res. Assist., Çukurova University Faculty of Divinity, Department of Basic Islamic Sciences, Adana, Turkey

hamdiakbas83@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-1362-8118>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 08.08.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 22.09.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.09.2022

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

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

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

HANEFÎ KADISI TARSÛSÎ'NİN KİTÂBÜ'T-TEVÂRİH'İNİN NUAYMÎ VE İBN TOLUN'UN BİYOGRAFİ ESERLERİNE KAYNAKLIĞI

Kitābu't-Tawārīh that Written by Tarsūsī who One of The Hanafī Qādis to Source of The Biographical Works of Nuaymī and Ibn Tolun

Öz

Mısır'ın Selâhaddin Eyyûbî (ö. 589/1193) tarafından fethinden (567/1171) sonra uygulamaya konulan Şâfiî kâdilkudât tayini Memlûkler'de daha geniş formuna kavuşmuştur. Memlûkler'in ilk yıllarında Şâfiî kâdilkudâtın yanına görevinde yardımcı olmak üzere diğer mezheplerden naibler atanmıştır. Şâfiî merkezli yargı sisteminin anlaşmazlıklara yol açması üzerine I. Baybars'ın emriyle sadece Şâfiîlerden bir kâdilkudât tayin edilmesi uygulamasından vazgeçilmiş önce başşehir Kahire olmak üzere tedricen diğer şehirlerde de icra edilmek üzere dört sünî mezhebin mensuplarına kendi mezheplerine göre hükmedecek kâdilkudâtlar tayin edilmiştir. Uygulama bölgelerde mezhep mensubu âlimlerin, müderrislerin yetişmesinin önünü açmış, buralardan devlet kademesinde görev alan tarihe mâl olmuş ilim adamları yetişmiş ve tarihi kayıt altına alan müverrihler meşhur ilim adamlarının biyografilerini kaleme almıştır. Nuaymî ve öğrencisi İbn Tolun, Memlûk dönemi tarihçilerinin öne çıkan şahsiyetleri arasındadır. Bunların biyografi eserlerinde istifa ettiği kaynaklardan biri de Hanefîler ile Eş'arîler arasındaki görüş ayrılıklarını manzum bir şekilde ilk defa ele alan ve hilafette Kureyşli olmanın şart olmadığını dile getiren Necmeddin Tarsûsî'nin Kitâbü't-Tevârîh'idir. Çalışmanın konusu Kitâbü't-Tevârîh'in Nuaymî'nin ed-Dâris fî Târîhi'l-Medâris'i ile İbn Tolun'un Kudâtü Dimaşk ve el-Kalâidü'l-Cevheriyye adlı eserlerine kaynaklığıdır. Amacı, kaynaklarda Dimaşk tarihi olarak bilinen bu eserlere kısmen de olsa Kitâbü't-Tevârîh'in kaynaklığını ortaya koymak, örnekleri ve delilleriyle ispat etmektir. Yöntemi ise ilgili eserleri içerik ve metin açısından karşılaştırma yöntemidir. Bu üç eserin ikisinde müelliflerin atıfta bulunmaları sebebiyle Kitâbü't-Tevârîh'in kaynaklığını ifade ettikleri görülür. Herhangi bir atfın yapılmadığı Kudâtü Dimaşk'ta ise ikisi arasındaki yoğun benzerlikler sebebiyle Kitâbü't-Tevârîh'in bu esere de kaynaklık ettiğini dile getirmek bilimsel bir zorunluluktur.

Anahtar Kelimeler: Hanefî tabakâtı, Necmeddin Tarsûsî, Kitâbü't-Tevârîh, ed-Dâris fî târihi'l-medâris, Kudâtü Dimaşk.

Abstract

The Shâfiî qādilkudāt designation which was put into practice after the conquest of Egypt by Salâhaddin Ayyûbî (d. 589/1193) obtained a extensive form in the Mamluks period. In the early years of the this period, delegated judge/naibs were appointed from different Sunnī sections to help the Shâfiî qādilkudāt in his missions. Practice of appointment the Shâfiî qādilkudāt was abandoned by the order of Baybars I, when only the appointment of Shâfiî qādis caused disagreements. The members of the four Sunnī sections were appointed first in the capital city of Cairo and thereafter appointed in other cities of Egypt gradually as judges to rule according to their own sections. This practice paved the way for the training of scholars and mudarris in the regions and they who took charge in the state level and became a historical figure and the historians who recorded the history wrote the biographies of them. Nuaymī and Ibn Tolun who student of Nuaymī are among the prominent figures of the Mamluk historians. One of the sources used by them in their biography works is Kitâbu't-Tawārīh which written by Necmeddin Tarsūsī who is the first person as verse to deal with the differences of thoughts between Hanafīs and Ash'aris and stated that it is not necessary to be a Quraysh in the caliphate. The subject of the our study is source of Kitâbu't-Tawārīh for work ad-Dâris fî Târîhi'l-Madâris which written by Nuaymī and work Qudātu Dimask and al-Kalâidu'l-Cavhariyya which written by Ibn Tolun. It's aim in this study is to prove with examples and evidences that Kitâbu't-Tawārīh is a source for these works which are introduced as the history of Damascus in the sources. It's method is the comparing related works in terms of content and text. Therefore, it is a moral obligation to state that Kitâbu't-Tawārīh is a source for this work, due to the intense similarities in Qudātu Dimask which no reference is made, while in two of these three works, the authors express their sources by citation method.

Keywords: Biographies of Hanafī, Necmeddin Tarsūsī, Kitâbu't-Tawārīh, ad-Dâris fî Târîhi'l-Madâris, Qudātu Dimask.

GİRİŞ

Selâhaddîn-i Eyyûbî Mısır'ı fethettikten (567/1171) sonra Şâfiî bir kâdılkudâtı göreve getirmiştir. Memlûkler döneminde de Eyyûbîler'de olduğu gibi kâdılkudâtlar Şâfiîler'den tayin edilmekle beraber yardımcı olarak diğer mezheplerden nâibler atanmıştır. Anlaşmazlıklara yol açması sebebiyle Memlûk Sultanı I. Baybars'ın emriyle sadece Şâfiî kâdılkudât uygulamasından vazgeçilmiş 663 tarihinde başşehir Kahire'de dört sünnî mezhebin¹ mensuplarına kendi mezheplerine göre hükmedecek kâdılkudâtlar tayin edilmiştir. Sünnî mezhep dışındaki mezhepler de yasaklanarak yeni bir hukuk sistemi uygulanmaya konulmuştur. Sonraki yıllarda tedrici olarak bu uygulama Şam başta olmak üzere diğer şehirlerde de icra edilmiştir.² Dört mezhep uygulaması beraberinde mezhep mensubu âlimlerin, müderrislerin yetiştiği medreselerin inşa edilmesinin yolunu açmıştır. Bu medreselerde yetişen âlimler devlet kademelerinin farklı alanlarında görev almışlar ve uygulamaları ile tarihe mal olmuşlardır. Bu bağlamda tarih kitaplarının malzemesi haline gelmişlerdir. Tarih bilincinin gereği, devlet kademelerinde görev yapan bu âlimlerin hayatlarını, görev esnasında karşılaştıkları birikimleri kaleme alanlar, tarihçiler ve biyografi yazarları olmuşlardır.

Klasik kaynaklarda biyografi külliyatını ihtiva eden çalışmalar vefeyât, terâcim, tabakât ve tarih türü kitaplardır. Müellifler, çağdaşlarını ve geçmişte yaşamış öncü şahsiyetleri merkeze alan eserler ortaya koymuşlardır. Memlûkler dönemi önemli şahsiyetlerini kaleme alan eserler de bu kabildendir.³ Biyografi açısından tarihe ışık tutan, eserleriyle şöhret bulmuş yazarlardan biri de Nuaymî (ö. 927/1521) ve öğrencisi İbn Tolun'dur (ö. 953/1546). Nuaymî ve İbn Tolun, Birzâlî (ö. 739/1339), İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi tarihçilerin yanında Necmeddin Tarsûsî'den (ö. 758/1357) ve onun kısa çalışması *Kitâbü't-Tevârîh* adlı eserinden de alıntılarda bulunmuşlardır.

Araştırmamızın merkezinde bulunan *Kitâbü't-Tevârîh* 664-758/1263-1357 yılları arasında yani Şam'da dört mezhepten birer kâdılkudât atanması⁴ uygulanmasının başladığı tarihten müellifin vefatına kadarki süre zarfında bu şehirde Hanefî kâdılkudâtlığı yapan âlimlerin kısa biyografisini⁵ ihtiva etmektedir. O yüzden eser, Hanefî âlimlerin biyografilerini ele alan tarih ve tabakât eseri niteliği taşımaktadır. Eser, Tarsûsî'nin furu-i fıkha dair 1000 beyitlik manzum eseri⁶ *el-Fevâidü'l-fıkhiyye*'nin 13 beyitlik bölümüdür. Tarsûsî *el-Fevâidü'l-fıkhiyye*'yi ayrıca *ed-Dürretü's-seniyye fi şerhi'l-Fevâidi'l-fıkhiyye* adıyla da şerh etmiştir. Böylece 13 beyitte muhtasar olarak verilenler Tarsûsî tarafından biyografik, sosyokültürel ve siyasi açıdan ilavelerle detaylı bir şekilde açıklanmıştır.⁷

Çalışmamızın konusunu Tarsûsî'nin *Kitâbü't-Tevârîh*'inin Dimaşk tarihçisi olarak bilinen Nuaymî ve İbn Tolun'un biyografi eserlerine kaynaklığı teşkil etmektedir.⁸ Çalışmanın amacı da Tarsûsî'nin *Kitâbü't-Tevârîh*'inin Nuaymî ve İbn Tolun'un biyografi eserlerine kaynaklığını delilleriyle ortaya koymaktır.

¹ Memlûkler dönemi Şâfiî-Hanefî mezhepleri arası ilişkiler için bkz. İsmail Şık Ömer Sadıker, Hamdi Akbaş, "Ehl-i Sünnet Teolojik Perspektifinde Kimlik Mücadelesi (Hanefî-Eş'arî Uz(ak)laştırması)". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 22/1 (Haziran 2022):1-17.

² Şükrü Özen, "Kâdılkudât", *DİA*, İstanbul: TVDY, 2001, 24/79.

³ Memlûkler dönemi öne çıkan vefeyât, tabakât ve terâcim eserleri hakkında bilgi için bkz. Fatih Yahya Ayaz, "Memlûkler Döneminin (648-923/1250-1517) Öne Çıkan Vefeyât, Tabakât Ve Terâcim Eserleri", *ÇÜİFD*, 16/2, 1-38, 2016.

⁴ Memlûkler dönemi dört sünnî mezhebin Dimaşk kâdılkudâtlarıyla alakalı nitelikli bir çalışma için bkz. Mehmet Fatih Yalçın, *Bahrî Memlûkler Döneminde Dimaşk Kâdılkudâtları 1266 1382*, Konya: Aybil Yayınları, 2016.

⁵ Tarsûsî'ye ait diğer bir biyografi çalışması için bkz. İsmail Şık, "Necmeddin Tarsûsî'nin "Urcüze fi Vefeyâti'l-A'yân Min Mezhebi Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân" Adlı Eseri: Tedkik, Çeviri ve Değerlendirme", *ÇÜİFD*, 17/1 (Haziran 2017).

⁶ Tarsûsî'nin kelama dair bir manzum eseri için bkz. İsmail Şık, "Necmeddin Tarsûsî'nin Urcüzesinde Eş'arî-Hanefî Teolojik Farklılaşmaları", *İTOBIAD*, 6/1, (2017).

⁷ Memlûkler dönemi siyasi olayları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Fatih Yahya Ayaz, *Türk Memlûkler Dönemi Saray Ağalığı (Üstâdârlık)*, İFAV, İstanbul 2008; *Memlûkler Dönemi Vezirlik*, İstanbul: İSAM, 2009.

⁸ Necmeddin Muhammed Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâire bi a'yânî'l-mietî'l-âşira*, I-III, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997, I, 158; Abdülhay b. Ahmed el-Hanbelî İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Abdülkâdir el-Arnaût-Mahmûd el-Arnaût, I-XI, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986-1993, X, 210.

Çalışmamızda karşılaştırma yöntemi kullanılmıştır. Bu bağlamda *Kitâbü't-Tevârîh* metni ile önce Nuaymî'nin *ed-Dâris fi târîhi'l-medâris*'i sonra da İbn Tolun'un *es-Sağru'l-bessâm fi zikri men vüllîye kazâe's-Şam* ile *el-Kalâidü'l-cevheriyye fi târîhi's-Sâlihiyye*'si karşılaştırılmıştır. Selâhaddin el-Müneccid *es-Sağru'l-bessâm fi zikri men vüllîye kazâe's-Şam'ı* *Kuđâtü Dımaşık* adıyla neşretmiştir. Biz de çalışmamızda *Kudâtü Dımaşık* ismini tercih ettik. Bu üç esere öncelik verilmesinin sebebi direkt alıntıların bunlar özelinde olmasıdır. İbn Tolun'un *Kitâbü'l-Gurefi'l-aliyye fi terâcimi müteahhiri'l-Hanefiyye* adlı kitabı da biyografi eseridir. *Kitâbü'l-Gurefi'l-aliyye*'de İmâdüddîn Tarsûsî⁹ ile Necmeddin Tarsûsî¹⁰ geçmekte fakat kitaptaki bilgiler *Kiâbü't-Tevârîh* ile metin açısından benzerlik arz etmemektedir. O yüzden karşılaştırmaya konu olmamıştır.

Tarsûsî'nin *Kitâbü't-Tevârîh*'inin metni çalışmanın sonunda ek olarak sunulmuştur. İlk örneklerde karşılaştırmaya konu olan pasajlara dipnotta genişçe yer verilmiştir. Sonraki dipnotlarda hacmi aşmamak adına ilgili yerlerin verilmesiyle yetinilmiştir. Tamamına erişmek isteyenler dipnotta belirtilen sayfalara ulaşmalıdır.

1. NECMEDDİN TARSÛSÎ

Hanefîler ve Eş'arîler arasındaki görüş ayrılıklarını ele aldığı *Ürcûze fi ma'rifeti mâ beynel-Eşâire ve'l-Hanefiyye mine'l-hılâf fi usûli'd-dîn* adlı manzumesi ve hilafette Kureyşli olmanın şart olmadığını dile getirdiği *Tuhfetü't-Türk* adlı eseri ile bilinen Tarsûsî, hicri 2 Muharrem 720 yılında Mizze'de doğmuş, 4 Şaban 758 yılı Cumartesi günü 38 yaşında Dımaşık'ta vefat etmiştir.¹¹ İlmiye sınıfından bir aileye mensubiyeti sebebiyle 15 yaşında müderris olan Tarsûsî,¹² 2 yıl kadı nablîği de dâhil olmak üzere 24 yaşında başlamış olduğu kâdilkudâtlık görevini vefatına kadar sürdürmüştür.¹³

Kaynaklarda hayatı hakkında malumat bulunması sebebiyle çalışmada detaylıca yer verilmemiş, hayatına yer veren ilgili çalışmalara dipnotta işaret edilmiştir.¹⁴ Fakat ileri sürülen farklı tarihler nedeniyle doğum tarihi hakkında ihtilaf vardır.¹⁵ Bu ihtilafı gidermek adına ayrıca açıklama yapmak yerinde bulunmuştur. Tarsûsî'nin doğum tarihindeki ihtilaf, Tarsûsî ile çağdaş kaynaklar arasındadır. Sonraki kaynaklar ilk kaynaklardaki veriyi nakletmişlerdir. O yüzden ilk kaynaklar üzerindeki ihtilafı tespit etmek yerinde olacaktır.

Safedî (ö. 764) *A'yânü'l-asr*'ında¹⁶ Tarsûsî'nin doğum tarihini 721, Nuaymî ise 2 Muharrem 720 olarak vermektedir. Nuaymî, bu tarihi Ebû'l-Mahâsin Hüseyinî'nin (ö. 765) *Zeyl*'ine dayandırmıştır. Fakat elimizde mevcut olan Hüseyinî'nin *Zeyl*'inin Muhammed Zeğlûl, Salahaddin Münecid ve Muhammed Reşâd tarafından tahkik edilen baskılarında Mizze'de doğduğuna temas edilmiş ise de 2 Muharrem 720 tarihine yer verilmemiştir.¹⁷ Nuaymî'nin elimizde olmayan bir nüsha üzerinden bu kayda ulaşmış olması muhtemeldir. O yüzden önceleri araştırmacıların 2

⁹ Ebû'l-Fazl Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed ed-Dımaşıkî İbn Tolun, *Kitâbü'l-Gurefi'l-aliyye fi terâcimi müteahhiri'l-Hanefiyye*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1924, vr. 156b.

¹⁰ İbn Tolun, *Kitâbü'l-Gurefi'l-aliyye fi terâcimi müteahhiri'l-Hanefiyye*, vr. 17b.

¹¹ Necmeddin Tarsûsî, "Kitâbü't-Tevârîh", *el-Fevâidü'l-fikhiyye*, Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey Koleksiyonu, no: Ma 841 34, 190; a.mlf. "Kitâbü't-Tevârîh", *ed-Dürretü's-seniyye fi şerhi'l-Fevâidü'l-fikhiyye*, Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey Koleksiyonu, no: Ma 841 34, 195a; Ömer Sadiker, "Şam Hanefî Kadısı Necmeddin Tarsûsî'nin *Kitâbü't-Tevârîh*'i: (Tahkik-Tercüme-Değerlendirme)", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 20 / 1 (Haziran 2020): 176-200, 200; Halîl b. Aybek es-Safedî, *A'yânü'l-asr ve a'vânü'n-nasr*, nşr. Ali Ebû Zeyd vd., I-VI, Beyrut-Dımaşık: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir-Dâru'l-Fikr, 1998, I, 100; Takiyyüddin Muhammed İbn Râfî, *el-Vefeyât*, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1402, II, 202.

¹² Ebû'l-Fidâ İsmâ'îl b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, I-XXI, Kahire: Dâru Hicr, 1997-1999, XVIII, 364.

¹³ Muharrem Kılıç, "Necmeddin Tarsûsî", *DİA*, İstanbul: TDVY, 2011, 40/114.

¹⁴ Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Necmeddin Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk Tarsûsî'nin Siyasetnamesi*, hzr. Muhammed Usame Onuş, edt. Özgür Kavak, Hızır Murat Köse, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018, 11-15; Sadiker, "Şam Hanefî Kadısı Necmeddin Tarsûsî'nin *Kitâbü't-Tevârîh*'i: (Tahkik-Tercüme-Değerlendirme)", 177.

¹⁵ İlgili tarihler için bkz. Yalçın, *Bahrî Memlûkler Döneminde Dımaşık Kâdilkudâtları (1266-1382)*, 95.

¹⁶ Safedî, *A'yânü'l-asr ve a'vânü'n-nasr*, I, 100.

¹⁷ Ebû'l-Mehâsin el-Hüseyinî, *Züyûlü'l-iber fi haber-i men gaber*, tah. Ebû Hacer Zeğlûl, Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985, IV, 174; a.mlf. *Min züyûlü'l-iber*, tah. Muhammed Reşat Abdülmuttalib ve Salahaddin Münecid, Küveyt: Matbaatü Hükümeti'l-Kuveyt, 1987, 316.

Muharrem 720 tarihi kaydına Nuaymî'nin *ed-Dâris*'inden naklen ulaşmış olacağı var sayılmıştır.¹⁸ Tarsûsî'nin "*Kitâbü't-Tevârîh*"inin gün yüzüne çıkması ve kendi tarafından doğum tarihinin açıkça belirtilmesiyle bu ihtilaf ortadan kalkmış ve doğum tarihinin 2 Muharrem 720 olduğu kesinleşmiştir. Bu itibarla Nuaymî'nin dolaylı yoldan da Hüseyinî'nin ifadesinin isabetli olduğu da ortaya çıkmıştır.

2. NUAYMÎ VE İBN TOLUN'UN ÇALIŞMAYA KONU OLAN BİYOGRAFİ ESERLERİ

Araştırmaya konu olun ve Tarsûsî'nin eserinden büyük oranda istifade eden üç eser tespit edilmiştir. İlk Nuaymî'nin *ed-Dâris fî târihi'l-medâris*'i, diğer ikisi de İbn Tolun'un *Kudâtu Dımaşk* ile *el-Kalâidü'l-cevheriyye*'sidir. Bunların tercih edilmesinde sebep *Kitâbü't-Tevârîh*'teki biyografik bilgilerin kaynak belirtilerek ya da belirtilmeden neredeyse olduğu gibi *Kitâbü't-Tevârîh*'ten alıntılanmasıdır.

Nuaymî'nin *ed-Dâris fî târihi'l-Medâris*'i isminden de anlaşılacağı üzere medreselerde eğitim vermiş müderrislerin biyografilerini içermektedir. Nuaymî *Kitâbü't-Tevârîh*'te anılan dokuz kadından beşinin bilgilerini Tarsûsî'yi kaynak göstererek aktarmıştır.

İbn Tolun'un *Kudâtu Dımaşk* adlı eseri Şam'ın fethinden müellifin zamanına kadar Dımaşk'ta kadılık yapan kadıların/fakihlerin hal tercümelerini ihtiva etmektedir. Aslında Nuaymî medreseler başlığı altında müderrislerin/kadıların biyografisini ele alırken, öğrencisi İbn Tolun kadıları Şâfiî, Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî olmak üzere taksim ederek kronolojik bir şekilde ele almıştır.

İbn Tolun'un *Kudâtu Dımaşk*'ında dikkat çeken husus Hanefî kadılar başlığı altında ele aldığı 41 kadından ilk dokuzu Tarsûsî'nin aktardığı dokuz Hanefî kadının biyografisiyle birebir benzerlik taşımasıdır. O, Hanefî kadılar bahsinin başında 664 yılında Mısır'daki gibi Dımaşk'ta dört kadı uygulamasının başlandığı bilgisini İbn Kâdî Şühbe'ye dayandırmıştır. Ardından yine aynı eseri işaret ederek İbn Kâdî Şühbe'nin ifadelerinden Hanefî kadıların ilkinin de İbn Atâ olduğunu beyan etmiştir.¹⁹ Sonra da İbn Kâdî Şühbe'den aldığı bilginin sona erdiğini ifade mahiyetinde "intehâ" kelimesini kullanmıştır. İlk kadının İbn Atâ olduğu bilgisini İbn Kâdî Şühbe üzerinden verdikten sonra dokuz kadının hayatı hakkındaki malumatı aktarmıştır. Fakat bu malumat İbn Kâdî Şühbe'nin eserinde yer almamaktadır. Malumatın birebir Tarsûsî'nin *Kitâbü't-Tevârîh*'inden alıntılandığı tespit edilmiştir. Bu durumdan bilgiler Tarsûsî'nin *Kitâbü't-Tevârîh*'inden alınsa da ilk Hanefî kadının İbn Atâ olduğu hususundaki teyidin İbn Kâdî Şühbe'ye dayandırıldığı anlaşılmıştır.

İbn Tolun'un *el-Kalâidü'l-cevheriyye fî târihi's-Salihiyye*'si ise Sâlihiyeli iki tarihçi başta olmak üzere başka tarihçilerin eserlerinden istifade ederek hazırladığı biyografi kitabıdır.²⁰

Çalışmamızda Nuaymî'nin *ed-Dâris*'inden iktibas edilen yerleri sayfa numarası ile verdik. İbn Tolun'un *Kudâtu Dımaşk*'ında ise sayfa numarasına ek olarak satır numaralarını da ilave ettik. Zira Nuaymî genel olarak alıntılacağı yerlerde Tarsûsî'nin manzumesinden aktardığını ifade etmiştir. Bu sebeple ayrıntılı vermeyi lüzumlu görmedik. Fakat İbn Tolun *Kudâtu Dımaşk*'ta neredeyse birebir aktarmasına rağmen manzumeyi kaynak göstermemiştir. Benzerliğin birebir olduğunu göstermek adına hem de okuyucuya kolaylık sağlayacağını düşünerek *Kudâtu Dımaşk*'ı sayfa numarasına ek olarak satır numaralarıyla birlikte vermeyi uygun gördük.

3. NUAYMÎ VE İBN TOLUN'UN BİYOGRAFİ ESERLERİNDE KİTÂBÜ'T-TEVÂRÎH

Kitâbü't-Tevârîh Dımaşk'ta kâdilkudâtlık görevini üstlenen dokuz kadının biyografisini içermektedir. *Kitâbü't-Tevârîh*'te aktarılan malumat Tarsûsî'ye çağdaş tarih kitaplarında kısmen geçmekte ise de onun ifadelerinde yer bulduğu şekliyle detaylı biçimde değildir. Bu düzlemde *Kitâbü't-Tevârîh*'in Dımaşk'ta görev yapan kadıların hayatı hakkında önemli bir yeri vardır. Dokuz

¹⁸ Abdülkadir b. Muhammed en-Nuaymî, *ed-Dâris fî târihi'l-medâris*, thk. İbrahim Şemseddin, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990, I, 479.

¹⁹ İbn Kâdî Şühbe, *el-İ'lâm bi târihi ehli'l-İslâm*, Feyzullah Efendi Koleksiyonu, vr. 170.

²⁰ Ahmed Kavas, "İbn Tolun", *DİA*, İstanbul: TDVY, 1999, 20/416.

kadının biyografisi 2020 yılında “Şam Hanefî Kadısı Necmeddin Tarsûsî'nin *Kitâbü't-Tevârîh'i*: (Tahkik- Tercüme - Değerlendirme)” adlı çalışmada yayınlanmıştır. O yüzden burada kadımlarla ilgili biyografik bilgiye yer verilmemiş isimleri ile yetinilmiştir. Bu başlık altında *Kitâbü't-Tevârîh'te* geçen dokuz kadının her biri özelinde çalışmaya konu olan üç eserin benzerlik ve ayrışma yerleri ortaya konmuştur.

3.1. İbn Atâ Abdullah Ezraî (ö. 673)

İbn Atâ, *Kitâbü't-Tevârîh'te* biyografisi aktarılan ilk kadıdır. Nuaymî, *ed-Dâris fi târîhi'l-medâris* adlı eserinde iki yerde İbn Atâ'yı büyük oranda *Kitâbü't-Tevârîh'ten* birebir aktarmıştır. İlki Şafii eğitimi veren Kaymazıyye Medresesi'nin müderrislerinden Sultan Baybars'ı mahkeme eden Şemseddin Şehrezûrî'den söz ettiği yeredir. Burada Nuaymî, benzer bir mahkemeleşmenin²¹ Baybars ve İbn Atâ arasında da geçtiğine değinmiş ve olayı özetle aktardığını dile getirmiştir. Bu bilgileri Tarsûsî'nin manzumesinin şerhinden aldığı da ifade etmiştir.²² İkincisi de Hanefî medreseler başlığı altında Mürşidiyye Medresesi müderrislerini anlattığı yeredir. İbn Atâ'nın biyografisine de burada yer vermektedir. Nuaymî, Tarsûsî'nin manzumesinin şerhinden aldığı belirterek İbn Atâ'nın anılan medresede ilk ders veren kişi olduğunu dile getirmekte ardından da Tarsûsî'nin İbn Atâ hakkında verdiği malumat metnini kullanmaktadır. Bunu yaparken çalışmanın Tarsûsî'ye aidiyetini yansıtan birinci tekil söylemlere yani doğum²³ ve vefat tarihi²⁴ rumuzlarını ve onların rakamsal değerlerini ifade eden metne yer vermemiştir.²⁵ Bu ayrıntının dışında verdiği bilgileri manzumeyi kaynak göstererek ifade etmiştir.

İbn Tolun'un Hanefî kadımlardan ilk ele aldığı kişi İbn Atâ'dır. O da Nuaymî'de geçtiği şekliyle Tarsûsî'nin İbn Atâ ile ilgili aktarımını olduğu gibi tekrar etmiştir. Bu yüzden İbn Tolun, İbn Atâ ile ilgili bilgileri hocası Nuaymî'nin eserinden alıntılanmış olabilir. Fakat Nuaymî, “Tarsûsî manzumesinin şerhinde şöyle dedi” diyerek bu bilgilerin kaynağını belirtmektedir. Oysa İbn Tolun hocasının yolunu takip etmemiş bilginin kaynağını belirtmemiştir.²⁶

İbn Tolun, *el-Kalâidül-cevheriyye* adlı eserinde *Kudâtü Dımaşk*'ın aksine manzumesinin şerhinden aldığı ifade ederek Tarsûsî'yi kaynak göstermiştir. Mürşidiyye Medresesi başlığı

²¹ İktidar ulema ilişkisi için bkz. Aygül Düzenli, *Memlûkler Döneminde İktidar Ulema İlişkisi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2021.

²² Nuaymî, *ed-Dâris*, I, 336.

وقد وقع نحو هذا الكلام للملك الظاهر من قاضي القضاة الحنفية شمس الدين أبي محمد المعروف بالقاضي عبد الله الأذري مدرس المرشدية وهو أول من درس بها وأول من ولي قضاء الحنفية مستقلاً بدمشق وأغلظ على السلطان في خطابه حيث قال بدار العدل: اليد لأرباب الأملاك ولايجل لأحد أن يئازهم في أملاكهم ومن اتحل ما حرم الله فقد كفر فغضب السلطان غضباً شديداً وتغير لونه وقال أنا أكثر انظروا لكم سلطاناً غيري وانفض المجلس على وحشة من السلطان فلما كان الليل أرسل السلطان في طلب القاضي فلما دخل عليه قام له وعظمه وخلع عليه ونزل مجبوراً معظماً لخصت ذلك من شرح الطرسوسي

²³ Tarsûsî'nin *Kitâbü't-Tevârîh'i* manzum ve şerhi ile yayınlandığı için “Ömer Sadiker, “Şam Hanefî Kadısı Necmeddin Tarsûsî'nin *Kitâbü't-Tevârîh'i*: (Tahkik-Tercüme-Değerlendirme)”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 20 / 1 (Haziran 2020): 176-200” adlı çalışmadaki Arapça metni kaynak gösterilecektir. “Kâdî Abdullah şiirde “هصت” rumuzuyla belirttiğim üzere 595 senesinde doğmuştur. Çünkü rumuzdaki “he” 5, “sad” 90 ve peltek se” ise 500'ü ifade etmektedir.” Sadiker, “Şam Hanefî Kadısı Necmeddin Tarsûsî'nin *Kitâbü't-Tevârîh'i*: (Tahkik-Tercüme-Değerlendirme)”, 193.

²⁴ “Vefat tarihi nazımda ve fi ceah sözümde görüldüğü üzere cim, ayın ve sonunda noktalı ha ile “جعح” şeklindedir. Cim üç, ayın yetmiş ve ha da altı yüz sayısına tekabül eder.” Sadiker, “Şam Hanefî Kadısı Necmeddin Tarsûsî'nin *Kitâbü't-Tevârîh'i*: (Tahkik-Tercüme-Değerlendirme)”, 194.

²⁵ Nuaymî, *ed-Dâris*, I, 443.

قال قاضي القضاة النجم الطرسوسي في شرح منظومته: إن أول من درس بها الشمس بن عطاء حيث قال فيه: قاضي القضاة شمس الدين أبو محمد عبد الله بن محمد بن عطاء بن جبير بن جابر بن وهيب الأذري الحنفي المعروف بالقاضي عبد الله...

²⁶ Şemseddin Muhammed İbn Tolun, *es-Sağru'l-bessâm fi zikri men vülliyê kazâe's-Şam*, thk. Selahattin Münecid (*Kudâtü Dımaşk*), , Dımaşk: Matbûâtü'l-Mecmai'l-Arabî 1956, 187. (Eser buradan itibaren *Kudâtü Dımaşk* olarak zikredilecektir.)

فقد علم من كلام الشيخ تقي الدين المذكور أن أول من ولي قضاء الحنفية بدمشق مستقلاً شمس الدين أبو محمد عبد الله بن محمد بن حسن بن عطاء بن جبير بن جابر بن وهيب الأذري الحنفي المعروف بالقاضي عبد الله. مولده سنة تسع وتسعين وخمس مئة. تفقه على العلامة رشيد الدين سعيد بن علي البصري، وقاضي القضاة صدر الدين علي بن أبي القاسم البصري. واتفق أن والده كان حنبلي المذهب، وكان يتغالي في الشيخ الفقيه الولي القطب عبد الله اليونيني البعلبكي، ورحل إليه إلى بعلبك، وأقرأ ولده عبد الله القرآن على الشيخ الفقيه، ثم استأذنه فيم يشغل به ولده فأشار الشيخ الفقيه أن يشغله على مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة. فاشتغل وحفظ القديري ورحل إلى دمشق

altında rumuz ve açıklamasının dışında Abdullah Ezraî hakkında *Kitâbü't-Tevârih*'te bulunan metni olduğu gibi aktarmıştır.²⁷

3.2. Mecdüddin İbnü'l-Adîm (ö. 677)

Nuaymî, İbnü'l-Adîm'i Hanefî medreseler başlığı altındaki el-Hâtûniyyetü'l-Cevvâniyye müderrisi olarak ele almıştır. Tarsûsî'de bulunan malumatı, manzumenin şerhini kaynak göstererek "Tarih nazımda "ديخ" harfleriyle ifade edilmiştir. "Dal" dört, "ya" on "hi" da altı yüz değerindedir" sözü dışında olduğu gibi aktarmıştır.²⁸

İbn Tolun, *Kudâtü Dimaşk* eserinde aynı bilgilere yer vermiş, fakat Nuaymî'nin aksine Tarsûsî'ye herhangi bir atıfta bulunmamıştır.²⁹

3.3. Sadreddin Ezraî (ö. 677)

Nuaymî, Sadreddin Ezraî'yi Hanefî medreseler başlığı altında ez-Zahiriyyetü'l-Cevvâniyye Medresesi müderrisi olarak vermiştir. Buradaki malumatta Tarsûsî'yi kaynak göstermemiştir. Tarsûsî'nin metniyle bazı cümlelerde benzerlik taşısı da büyük oranda farklılıklar vardır. Girişte Tarsûsî'nin metninde yer olmayan övgüler, sonunda da Sadreddin Süleyman'a ait bir şiir bulunmaktadır.³⁰

İbn Tolun *Kudâtü Dimaşk*'ta doğum tarihinin belirtildiği şiirdeki remiz ve onun tarihsel açıklaması³¹ dışında Tarsûsî'nin metnini olduğu gibi alıntılanmıştır. Buna rağmen Tarsûsî'yi kaynak göstermediği görülür.³²

²⁷ Şemseddin Muhammed İbn Tolun, *el-Kalâidü'l-cevheriyye fî târihi's-Sâlihiyye*, thk. M. A. Dehmân, Dimaşk: Mutbûâtü Mecma'l-Lügati'l-Arabiyye, 1980, 230-232.

عبد الله الأزرعي «قلت» قال قاضي القضاة النجم الطرسوسي في شرح منظومته : ان اول من درس بها قاضي القضاة شمس الدين ابو محمد عبد الله ابن محمد بن عطاء (١) بن جبير بن جابر بن وهيب الأزرعي الحنفي المعروف بالقاضي عبد الله ميلاده سنة تسع (٢) وتسعين وخمسمائة تفقه على الشيخ رشيد الدين سعيد بن علي البصري ، وقاضي القضاة صدر الدين علي بن ابي القاسم البصري واتفق أن والده كان حنبلي المذهب كان يتغالي في الشيخ الفقيه اليونيني البعلبكي ورحل اليه الى بعلبك ، وقرأ ولده عبد الله المشار اليه القرآن على الشيخ الفقيه ، ثم استأذنه فيم يشغل به ولده ، فأشار الشيخ الفقيه بان يشغله على مذهب الامام الاعظم ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه ، فاشتغل وحفظ القدوري ورحل الى دمشق

²⁸ Nuaymî, *ed-Dâris*, I, 393.

واما ابن أبي جرادة فقال الشيخ نجم الدين الطرسوسي في شرح منظومته قاضي القضاة مجد الدين أبو محمد عبد الرحمن ابن الصاحب الكبير كمال الدين بن عمر بن أحمد بن هبة الله بن يحيى بن زهير بن هارون بن موسى بن عيسى بن عبد الله بن محمد بن أبي جرادة ميلاده بحلب سنة أربع عشرة وستمائة كان إماماً جليلاً فاضلاً ديناً متعبداً متقشفاً مواظباً على ورده من التوافل ممدوحاً رئيساً لم يزل من أول عمره عند الناس معظماً حتى قيل إنه في حياة والده كان يرجح عليه مع جلالة والده درس بحلب ودمشق ومصر فدرس بدمشق بالختونية العصمتية، وهو أول من درس بالمدرسة الظاهرية بالقاهرة وحضر السلطان درس وسمع بحته ومناظرته وتأثر هو عن الناس حتى تكاملوا فلما حضر قام له السلطان وتلقاه ...

²⁹ İbn Tolun, *Kudâtü Dimaşk*, 189.

ثم ولي القضاء بعده قاضي القضاة مجد الدين أبو محمد عبد الرحمن ابن الصاحب الكبير كمال الدين عمر بن أحمد بن هبة الله بن يحيى بن زهير بن هارون بن موسى بن عيسى بن عبد الله بن محمد بن أبي جرادة الحلبي الحنفي. مولده بحلب سنة أربع عشرة وست مئة. كان إماماً جليلاً، فاضلاً، ديناً، متعبداً، متقشفاً، مواظباً على ورد من التوافل، ممدوحاً، رئيساً. ولم يزل من أول عمره معظماً عند الناس حتى قيل إنه كان في حياة والده يرجح عليه مع جلالة والده. درس بحلب ودمشق ومصر فدرس بدمشق بالختونية العصمتية، وهو أول من درس بالمدرسة الظاهرية بالقاهرة وحضر السلطان درسه وسمع بحته ومناظرته وتأخر هو عن الناس حتى تكاملوا فلما حضر قام له السلطان وتلقاه..

³⁰ Nuaymî, *ed-Dâris*, I, 418.

(المدرسة الظاهرية الجوانية)

البيرية الصالحية قد تقدم محلها وأنها على الفريقين الحنفية والشافعية وترجمة واقفها وأن أول من درس بها الشيخ صدر الدين سليمان من الحنفية وهو قاضي القضاة الصدر سليمان بن أبي العز بن وهيب بن عطاء أبو الربيع الحنفي الأزرعي صاحب الجامع الصغير شنيخ... الحنفية في زمانه وعالمهم شرقاً وغرباً يا صاحبي قفا لي وانظرا عجباً ... أني به الدهر فينا من عجائبه البدر أصبح فوق الشمس منزلة ... وما العلو عليها من مراتبه

³¹ "Bu tarih nazımda "دصت" yani dal, sad ve peltek se harfleriyle remz edilmiştir." Sadıker, "Şam Hanefî Kadısı Necmeddin Tarsûsî'nin *Kitâbü't-Tevârih*'i: (Tahkik-Tercüme-Değerlendirme)", 195.

³² İbn Tolun, *Kudâtü Dimaşk*, 191.

ثم ولي القضاء بعده قاضي القضاة صدر الدين سليمان بن أبي العز بن وهيب بن عطاء الحنفي صاحب الجامع الكبير مولده سنة أربع وتسعين وخمس مئة، وتفقه على الشيخ جمال الدين الحصري، وولي قضاء القضاء بالقاهرة في أيام السلطان الملك الظاهر بيبرس، وحج زميله، وكان قلده القضاء حيث حل ركاب السلطان. وكان يحبه ويعظمه ولا يفارقه في غزواته. ثم استعفى من القضاء بالقاهرة، وعاد إلى الشام فلما وصل إلى دمشق أقامدة قليلة، ثم مات ابن العديم فعرض عليه المنصب فقبل وبادر مدة قليلة إلى أن مات. ودرس بالظاهرية بدمشق بعد عوده من القاهرة، وهو أول مدرس بها قبل فراغها. وتوفي ليلة الجمعة سادس شعبان سنة سبع وسبعين وست مئة، ودفن بترتبه بالقرب من الجامع الأفرمي رحمه الله تعال

3.4. Hüsâmeddin Râzî (ö. 699'tan sonra)

Nuaymî, Kādî Hüsameddin ile ilgili bilgiyi *el-Vâfi bi'l-vefeyât* adlı eserini kaynak göstererek Safedî'den aktarmaktadır.³³ Hüsameddin Râzî hakkında Tarsûsî'den direk alıntı yapmamıştır. O yüzden verilen bilgilerde Tarsûsî'nin *Kitâbü't-Tevârîh*'i ile arasında içerik açısından paralellikten söz edilebilir ise de aktarım şekli, biçimi ve ifade yönüyle birbirinden farklılık göstermektedir.

İbn Tolun *Kudâtu Dimaşk*'ta birebir Tarsûsî'den istifade etmiştir. Fakat Aksaray'da doğduğunu ifadeden sonra şiirde belirtilen rumuz ve açıklamasına³⁴ yer vermemiştir. Ayrıca 889 tarihli Asım Bey nüshasında metinde bulunmayan fakat metnin alt kısmına ilave edilen "Dimaşk'ta ikamet etmiş ve orada müderrislik yapmıştır. 677 senesi Ramazan ayında kâdilkudâtîğe başlamıştır."³⁵ cümleleri de yer almamaktadır. Metnin altında kayıtlı olmasından dolayı muhtemelen gözden kaçmış olmalıdır.

Metnin Tarsûsî'ye özgünlüğünün kanıtı olan kadının kaybolup bulunamadığı ibaresinden sonraki "Buna işaret için şiirimde 'طصح' yani tı, sad ve hı harfleriyle remzedilen tarihte Razi kayboldu şeklinde ifade ettim de öldü demedim. Çünkü ölümü bu tarihte gerçekleşmedi."³⁶ cümlesi ile yine devamında "Ben kadının oğlu Celeleddin ile görüştüm, o hala..."³⁷ ifadelerine de İbn Tolun'un eserinde yer verilmemiştir.³⁸

3.5. Celeleddin Ahmed (ö. 745)

Nuaymî, Kassâiyye Medresesi başlığı altında Tarsûsî'den aldığını belirterek Celeleddin Ahmed'in doğum tarihini, Harput'taki kadılığını, babası Hüsâmeddin'e niyabet ettiğini ve müstakil olarak kadılığa atandığı yılları, müderrislik yaptığı medreseleri ve vefat tarihini aktarmıştır. Tarsûsî'de mevcut olan bütün bilgileri birebir alıntılanmamıştır. Fakat yazma nüshalarda karışık ve birbirinden farklı olarak verilen niyabeten ve asaleten kadılık tarihlerini açıklığa kavuşturmuştur. Bu bağlamda niyabeten kadılık tarihinin 696 ve asaleten kadılığının da 697 tarihi olduğunu belirtmiştir. Karışıklığın bilincinde olduğunu ihsas edercesine karışıklığa neden olan birbirine benzeyen sitt ve seb' kelimelerini kodlamış ve hecelemiştir.³⁹ Böylece tarihteki karışıklık netliğe kavuşmuştur.

İbn Tolun ise kaynak göstermeden Tarsûsî'nin metnini bazı harf farklılıkları dışında birebir alıntılanmıştır. Fakat daha öncekilerde olduğu üzere "Doğum tarihi nazımda nun ve ha-i mu'ceme ile enah şeklindedir." ve "Vefat tarihi nazımda mu'ceme ile hemezdir." ibaresine yer vermezken cin taifesinden bir kadın ile evliliğinin doğruluğu hususunun sorgulandığı "Nitekim bu olayı kendisine soranlardan bazısı bana, onun "evet" cevabını verdiğini, bazıları da inkâr ettiğini söylemiştir." ibaresine yer vermiştir.⁴⁰ Burada "Bazısı bana söyledi." cümlesindeki "bana" ile

³³ Safedî, Halil b. Aybek, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût-Türkî Mustafa, I-XXIX, , Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî. 2000, XI, 305; Nuaymî, *ed-Dâris*, I, 394.

³⁴ "Nazımda tarih "حج" elif-lam-hı harfleriyle remz edilmiştir." Sadiker, "Şam Hanefî Kadısı Necmeddin Tarsûsî'nin *Kitâbü't-Tevârîh*": (Tahkik-Tercüme-Değerlendirme)", 195.

³⁵ İbn Tolun, *Kudâtu Dimaşk*, s. 191 str. 4.

³⁶ İbn Tolun, *Kudâtu Dimaşk*, s. 191 str. 21.

³⁷ İbn Tolun, *Kudâtu Dimaşk*, s. 191 str. 22.

³⁸

حسام الدين الرازي
ثم تولى القضاء بعده قاضي القضاة حسام الدين أبو الفضائل الحسن بن أحمد بن الحسن بن أنوشروان الرازي الحنفي. مولده في ثالث المحرم سنة إحدى وثلاثين وست مئة باق سرا، وقدم الشام سنة خمس وسبعين وست مئة، وستاب نظام الدين أحمد بن الشيخ جمال الدين الحصري وولده قاضي القضاة جلال الدين والقاضي شمس الدين الملطي في سنة ست وتسعين. وولاه السلطان لاجين قضاء القضاة بالقاهرة عوضاً عن قاضي القضاة شمس الدين السروجي. ولما لبس الخلعة من عند السلطان ونزل إلى القاهرة للحكم والسروجي في بيته بالمدرسة خرج يتلقاه إلى صحن المدرسة، فلما سلم عليه قال السروجي له: أشتهي من إحسان مولانا أن يتفضل علي بالبيت الذي أنا فيه بهذه المدرسة فإن الأولاد ألفوا به. وكان قاضي القضاة حسام الدين لا يعلم أن السروجي ساكن في المدرسة. فقال له: مولانا! أنت ساكن بهذه المدرسة؟ فقال: نعم. فوقف مكانه وقال له: لك علي أن لا أدخلها لا حاكماً ولا مدرسا. ثم رجع منها وراح إلى مدرسة أخرى غيرها فجلس بها وحكم. فكان السروجي يقول: ما رأيت مثل هذا الرجل، كنت أتمنى أن يترك لي بيتاً في مدرسته ترك لي البيت والمدرسة وخرج ولم يحكم في مكاني الذي كنت أحكم فيه. فلما أقبل لاجين عاد إلى دمشق في ذي الحجة سنة ثمان وتسعين على عادته في القضاء والتدريس وغير ذلك، فلما كانت سنة تسع وتسعين وجزت الفتنة العامة من التتار وهي وقعة قازان ملك التتار، خرج قاضي القضاة حسام الدين المذكور للقاء العدو والغزو وشهد المصافى وفقد في الوقعة ولا يعرف خبره، وقيل إن غلامه كان آخر عهده به أنه قال له: اسقني. فسقاه، ثم حمل في العدو وغاب عن الغلام. وكان ولده يتوقع مجيئه وربما قال له بعض الفرنج في وقت إنه مأسور بقبرص، وأنه طلب منه ذهاباً كثيراً حتى يفتكه به والله أعلم بما كان من أمره رحمه الله تعالى.

³⁹ Nuaymî, *ed-Dâris*, I, 435.

⁴⁰ İbn Tolun, *Kudâtu Dimaşk*, 192, str. 16.

kastedilen büyük ihtimalle Necmeddin Tarsûsî'dir. Zira Celaleddin'le görüşenler hicri 745 yılında hayatta olmalıdır. Hicri IX. yüzyılın son çeyreğinde doğan İbn Tolun'un dile getirdiği görüşmeyi kendisinin yaşamış olma ihtimali yoktur. İbn Tolun'un, Celaleddin ile görüşen birisiyle görüşmüş olma ihtimali vardır. Fakat aynı ifadenin Tarsûsî'de bulunması bu olasılığı ikinci plana itmektedir. Böylece eserde bilgilerin Tarsûsî'ye ait olduğunun kanıtı olan birinci tekil söylemlere yer verilmediği görülmüştür.

İbn Tolun'un *Kudâtü Dımaşk* eserinde Tarsûsî'yi kaynak göstermediği için ona ait birinci tekil söylemlere yer vermemesi, metnin genel akışı açısından isabetli bir yaklaşımdır. Fakat bu prensip "Bazısı bana söyledi." ifadesinde göz ardı edilmiştir. Dolayısıyla İbn Tolun'un Tarsûsî'nin eserinden bazı tasarruflarda bulunarak aktardığı ispatlanmış olur.

3.6. Şemseddin İbnü'l-Harîrî (ö. 728)

Nuaymî, İbnü'l-Harîrî'nin biyografisini Hanefî fikhının okutulduğu Feraşâhiyye Medresesi başlığı altında ele almıştır. Manzumesinin şerhini kaynak göstererek doğum ve vefat tarihinin remzi ve açıklaması dışında Tarsûsî'nin metnini olduğu gibi aktarmıştır. Hatta burada Tarsûsî'nin kendine nispetle birinci tekil olarak ifade ettiği "babam, amcam, anne tarafımdan dedem ve şeyhimiz Kahfazî, bana ulaşan bilgiler" gibi söylemlere de yer vererek metindeki özgün kelimeleri değiştirme hususunda herhangi bir tasarrufta bulunmamıştır.⁴¹

İbn Tolun'un metni ise bazı cümle farklılıkları dışında bütünüyle Tarsûsî'nin metniyle birebirdir. Nuaymî'de de olduğu gibi doğum ve vefat tarihlerinin remzi ve onların tarihsel açıklamalarına yer vermemiştir.⁴² Her iki kaynakta tarihî verilerin remzi ve sayısal açıklamalarına yer vermemesinin nedeni olarak eserinde Tarsûsî'nin manzumesine yer vermemesi ileri sürülebilir. Onun yerine İbn Tolun'un, hocası Nuaymî'den almış olabileceği ileri sürülebilir. Fakat İbn Tolun, Nuaymî'de de yer alan Tarsûsî'nin birinci tekil söylemlerine de yer vermemiştir. Onları kaldırmış ya da genel bir ifadeyle değiştirmiştir. Örneğin "babam, amcam, dedem ve şeyhimiz" ifadelerini metinden çıkarırken,⁴³ "güvenilir kimselerden bana ulaştığına göre"⁴⁴ birinci tekil söylemini de "güvenilir kişilerden aktarıldığına göre" şeklinde meçhul kalıpta değiştirmeyi tercih etmiştir.⁴⁵

İbn Tolun, Şemseddin İbnü'l-Harîrî'yi *el-Kalâidü'l-cevheriyye*'de Mürşidiyye Medresesi altında Tarsûsî'nin manzumesinin şerhinden alındığını ifade ederek aktarmıştır. Rumuz ve açıklamaları dışında Tarsûsî'nin metnini ciddi bir tasarrufta bulunmaksızın neredeyse birebir kullanmıştır. Ayrıca İbn Tolun, burada Tarsûsî'nin "babam, amcam, dedem, bana" gibi birinci tekil söylemlerine de yer vermiştir.⁴⁶

3.7. Şemseddin Ezraî (ö. 712)

Nuaymî, Şemseddin Ezraî'yi Alemiyye Medresesi'nde ele almıştır. Remiz ve açıklamaları dışında doğumundan Dımaşk'taki bir yıllık kadılığına kadar anlatıları Tarsûsî'nin metniyle neredeyse birebir örtüşmektedir. Ardından Tarsûsî'de bahsi geçen Zahiriyye Medresesi'ndeki İbnü'l-Harîrî ve Şeref b. Beşâra arasında Ezraî'nin kadılık süresi hususunda görülen rüya müzakeresinin ve İbnü'l-Harîrî'nin azledilme gerekçesinin aktarıldığı pasajlar atlanarak Ezraî'nin

... ومما يحكى عنه من العجائب أنه تزوج بجنبة وهو متوجه إلى الشام وبقيت تعاوده مدة، واختلف في النقل عنه في وقاعها فقال لي بعض من سأله عن ذلك أنه قال نعم، وبعضهم أنكروه...

⁴¹ Nuaymî, *ed-Dâris*, I, 433.

⁴² İbn Tolun, *Kudâtü Dımaşk*, 193, str. 4.

⁴³ İbn Tolun, *Kudâtü Dımaşk*, 193, str. 7, 10.

⁴⁴ Sadiker, "Şam Hanefî Kadısı Necmeddin Tarsûsî'nin *Kitâbü't-Tevârîh*'i: (Tahkik-Tercüme-Değerlendirme)", 197.

...وبلغني ممن أتق به أنه امتنع عن ركوب البريد وركب بغلته...

⁴⁵ İbn Tolun, *Kudâtü Dımaşk*, 193, str. 20-21.

... وحكى من يوثق به أنه امتنع عن ركوب البريد وركب بغلته...

⁴⁶ İbn Tolun, *el-Kalâidü'l-cevheriyye*, 232-233.

...وتفقه عليه والدي وعمي وقاضي القضاة برهان الدين بن عبد الحق...

vefat tarihi verilmiştir. Fakat Nuaymî genelde yaptığının aksine bu bilgilerin kaynağını belirtmemiştir.⁴⁷

İbn Tolun ise *Kudâtü Dımaşk*'ta doğum ve vefat tarihlerini ifade eden remiz ve açıklamaları dışında Nuaymî'de bulunmayan pasajları da dâhil ederek Tarsûsî'nin metnini kaynağını belirtmeden aktarmıştır.⁴⁸ İbn Tolun'un Nuaymî'de bulunmayan ama Tarsûsî'de bulunan bir veriyi birebir aktarması, Tarsûsî'nin eserine ulaştığını ispatlar. Böylece onun Tarsûsî'den değil de hocası Nuaymî'den seçki yapma ihtimali ortadan kalkmış olur. Fakat İbn Tolun metin içerisinde Tarsûsî'nin birinci tekil ifadeyle dile getirdiği "ceddim"⁴⁹ ifadelerine yer vermemiştir.⁵⁰ Bu da İbn Tolun'un sadece Nuaymî'nin değil Tarsûsî'nin de eserine ulaştığını fakat onda tasarrufta bulunduğunu teyit eder.

İbn Tolun, *el-Kalâidü'l-cevheriyye* eserinde Alemiyye Medresesi müderrisleri başlığı altında Tarsûsî ve eserine herhangi bir atıfta bulunmadan "Velayeti bir sene sürmüştür." cümlesine kadar Tarsûsî'nin eserinden alıntılar yapmıştır. *Kudâtü Dımaşk*'ta müderrislik yaptığı dört medreseyi açıkça zikreden İbn Tolun, *el-Kalâid*'de Alemiyye Medresesi başlığında Alemiyye Medresesi'nin dışında müderrislik yaptığı yerlere "ve diğerlerinde" diyerek sadece işaret etmiştir.⁵¹ Böylece metnin aktarımında tasarrufta bulunmuştur.

3.8. Sadreddin Busrâvî (ö. 727)

Nuaymî, Sadreddin Busravî ile kısa malumat dışında bilgi vermemiştir.⁵² Bu bilgiler, Tarsûsî'den alıntı olduğu iddia edilecek şekilde ve boyutta değildir.

İbn Tolun ise *Kudâtü Dımaşk*'ta Tarsûsî'de bulunan veriyi neredeyse aynıyla aktarmıştır.⁵³ Fakat *Kudâtü Dımaşk*'ta Sadreddin Busravî'nin Mürşidiyye Medresesi müderrisliği ile *Ziyâdât* adlı eseri bilmesiyle şöhret olduğu bilgisi yer almamaktadır. Bu da onun ulaştığı nüshalar hakkında bize ipuçları vermektedir. Bu bilgiler 1004 istinsah tarihli Kayseri Raşit Efendi ile tarihsiz Millet Kütüphanesi nüshasında bulunmamaktadır.⁵⁴ Onun tarihsel açıdan 1004 tarihli nüshasına ulaşma imkânı yoktur. Bu durumda ya tarihsiz nüsha olan Millet nüshasına ulaşmıştır. Ya da bu bilgilerin bulunduğu 889 tarihli Köprülü nüshasına ulaşmış ama verileri almamıştır. Bunlara ilaveten eserinde Tarsûsî'nin tekil olarak kullandığı "şeyhimiz Kahfâzî", "dayımın söylediği benim de işittiğim şiiri",⁵⁵ "anne tarafından dedem ve babam"⁵⁶ ifadelerine yer vermemiş, verileri Tarsûsî'ye aidiyeti ifade eden kalıplardan soyutlayarak aktarmıştır.

3.9. İmâdüddin Tarsûsî (ö. 748)

Nuaymî, *ed-Dâris*'te İmadüddin Tarsûsî'nin biyografisini Hanefî en-Nuriyyetü'l-Kübrâ Medresesi başlığı altında ele almıştır. Remiz ve açıklamalarından başka *Kitâbü't-Tevârîh*'te yer alan feraiz, fıkıh ve Kurân hafızlığındaki maharetine, kıldırıldığı teravîhler ve haccına yer vermemiştir. Mizze'yi öven şiirini alıntıladıktan sonra arkadaşları arasında irticalen söylediği şiire de temas etmemiştir. Nuaymî, bunların dışındaki malumatı Necmeddin Tarsûsî'yi kaynak göstererek olduğu gibi aktarmıştır.⁵⁷

⁴⁷ Nuaymî, *ed-Dâris*, I, 429-430.

⁴⁸ İbn Tolun, *Kudâtü Dımaşk*, 194-195.

⁴⁹ Sadiker, "Şam Hanefî Kadısı Necmeddin Tarsûsî'nin *Kitâbü't-Tevârîh*'i: (Tahkik-Tercüme-Değerlendirme)", 198.

... وكان سبب عزله جدي أفضى القضاة شمس الدين رحمه الله فانه كان له بيت بالمدرسة النورية...

⁵⁰ İbn Tolun, *Kudâtü Dımaşk*, 194, str. 17.

... وكان سبب عزله أفضى القضاة شمس الدين بن العز فإنه كان له بيت بالمدرسة النورية...

⁵¹ İbn Tolun, *el-Kalâidü'l-cevheriyye*, 207.

⁵² Nuaymî, *ed-Dâris*, I, 387.

⁵³ İbn Tolun, *Kudâtü Dımaşk*, 195-196.

⁵⁴ İlgili bilgileri detaylı görmek için bkz. Sadiker, "Şam Hanefî Kadısı Necmeddin Tarsûsî'nin *Kitâbü't-Tevârîh*'i: (Tahkik - Tercüme - Değerlendirme)", 198.

⁵⁵ İbn Tolun, *Kudâtü Dımaşk*, 195, str. 10, 18

⁵⁶ İbn Tolun, *Kudâtü Dımaşk*, 196, str. 3.

⁵⁷ Nuaymî, *ed-Dâris*, I, 478-479.

İbn Tolun, *Kudâtü Dimaşk*'ta remiz ve açıklamaların dışında Tarsûsî'nin metnini kaynak göstermeksizin olduğu gibi aktarmıştır.⁵⁸ Fakat Tarsûsî'nin, İmadüddin'in Mizze şiirini kendisine okuduğunu ifade eden "bana okuduğu"⁵⁹ ifadesiyle irticalen şiirini ifade ederken kullandığı "babam"⁶⁰ kelimelerine yer vermemiştir.⁶¹ Biyografinin sonunda da daha önceki Hanefî şahsiyetlerde takip etmediği bir yola gitmiş, Hüseyinî'nin *Zeyl*'ini kaynak göstererek İmadüddin'in biyografisini alıntılamıştır.⁶²

3.10. Necmeddin Tarsûsî (ö. 758)

Tarsûsî *Kitâbü't-Tevârih*'inde biyografisi hakkında remiz ve açıklaması ile Mizze'deki doğum tarihi bilgilerini vermiş bundan başka bir açıklamada bulunmamıştır.⁶³

Nuaymî, Tarsûsî'nin biyografik bilgilerine Tarsûsî'nin kendi eserinden atıfta bulunmamıştır. Daha da ilginç manzumenin şerhine ulaşmasına ve oradan bilgiler vermesine rağmen doğum tarihini Tarsûsî'nin kendisinden değil, Hüseyinî'nin *Zeyl*'inden iktibas ederek ifade etmiştir.⁶⁴ Oysa Hüseyinî'nin elimizde bulunan *Zeyl* nüshasında söz konusu tarih bulunmamaktadır. Bununla beraber tahkikte kullanılmayan başka bir yazma nüshadan bu bilgiye ulaşmış olması muhtemeldir.

Nuaymî ve İbn Tolun'un, Necmeddin Tarsûsî'nin biyografisinde hangi kaynaklardan yararlandıkları ve kaynakların birbiriyle uyumunu ele almakta yarar vardır. Bunu ortaya koymak adına önce Nuaymî ardından da İbn Tolun'un eserlerine temas edeceğiz.

Nuaymî, Necmeddin Tarsûsî ile ilgili malumatı *ed-Dâris* adlı kitabında medreseler başlığı altında farklı kaynaklardan alıntılamıştır. Bunları şöyle sıralayabiliriz: İkbâliyye Medresesi başlığı altında Birzâlî (ö. 739) ve İbn Kesîr'i (ö. 774);⁶⁵ Şibliyye Medresesi başlığı altında Zehebî (ö. 748), Ebû'l-Mahâsin Hüseyinî (ö. 765) ve İbn Kesîr'i;⁶⁶ en-Nuriyyetü'l-Kübra Medresesi başlığı altında da Hüseyinî'yi kaynak göstermiş, aynı başlık altında herhangi bir kaynaktan alıntı yapmadan kendi açıklamalarına da yer vermiştir.⁶⁷

Açıklamaya İkbâliyye ile başlayacak olursak, Nuaymî'nin *ed-Dâris*'inde geçen Birzâlî'nin⁶⁸ ifadesine göre Tarsûsî'nin müderrisliğe başlaması, İkbâliyye Medresesi müderrisi olan İbnü'l-Acemî'nin 734 yılı Şevval ayının ortası Cumartesi gecesi vefatından sonra Şevval'in 24'ü Pazartesi günüdür. Derse kadılar, baş müderrisler, fakihler katılmış Tarsûsî'nin zekâsı, uyanıklığı, idraki, adabı, fesahatı, yaşının küçüklüğüne rağmen duruşundaki asaletine hayran kalmışlardır. Nuaymî

⁵⁸ İbn Tolun, *Kudâtü Dimaşk*, 196-198.

⁵⁹ Sadiker, "Şam Hanefî Kadısı Necmeddin Tarsûsî'nin *Kitâbü't-Tevârih*'i: (Tahkik-Tercüme-Değerlendirme)", 199.

وله من الشعر مما أنشدني في مدح المزة مما عمله ارتجالاً في مجلس واحد...

⁶⁰ Sadiker, "Şam Hanefî Kadısı Necmeddin Tarsûsî'nin *Kitâbü't-Tevârih*'i: (Tahkik-Tercüme-Değerlendirme)", 199.

فلم يتهيأ له في ذلك الوقت عمل شيء فعمل الوالد في الحال صدراً لذلك...

⁶¹ İbn Tolun, *Kudâtü Dimaşk*, 197, str. 9, 20.

ومما أنشده ارتجالاً في مجلس واحد في مدح المزة...

فلم يتهيأ له في ذلك الوقت عمل شيء فعمل القاضي عماد الدين في الحال صدراً لذلك...

⁶² Hüseyinî, *Züyûlü'l-iber fi haberi men gaber*, , Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985, IV, 148-149.

وقال الحسيني في ذيله في سنة ثمان وأربعين وسبع مئة: والإمام العلامة قاضي القضاة عماد الدين أبو الحسن علي بن أحمد بن عبد الواحد ابن عبد المنعم الطرسوسي الحنفي. حدث عن ابن البخاري وغيره، وولي قضاء الحنفية بدمشق في سنة سبع وعشرين بعد القاضي صدر الدين البصري، فشكرت سيرته وأحكامه، وكان رجلاً جليلاً مهيباً منوراً كثير التلاوة متعبداً. توفي في ذي الحجة منها وولي بعده ابنه القاضي نجم الدين إبراهيم نجم الدين الطرسوسي

⁶³ Sadiker, "Şam Hanefî Kadısı Necmeddin Tarsûsî'nin *Kitâbü't-Tevârih*'i: (Tahkik-Tercüme-Değerlendirme)", 200.

⁶⁴ Nuaymî, *ed-Dâris*, I, 479.

⁶⁵ Nuaymî, *ed-Dâris*, I, 364-365.

⁶⁶ Nuaymî, *ed-Dâris*, I, 410-411.

⁶⁷ Nuaymî, *ed-Dâris*, I, 479.

⁶⁸ Birzâlî'ye metinde öncelik verilmesi kronolojik olarak diğer tarihçilerden önce olması, Tarsûsî'nin atıfta bulunması, Ezraî'nin atanma yazısını Birzâlî'nin okuması sebebiyle söz konusu olayların içinde olması, daha da önemlisi "Dimaşk tarihçisi ve Dimaşk'ta Ehl-i Sünnet'in temsilcisi" (İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, XVII, 245) olarak nitelendirilmesi sebebiyledir. Birzâlî'nin *el-Muktefi* ya da *el-Vefeyât* adlı eserinin Ömer Abdüsselam Tedmürî tarafından tahkik edilen, 2006 yılı Beyrut el-Mektebetü'l-Asriyye baskısı 729 yılına kadarki olayları ele almakta, Tarsûsî'nin yer aldığı 734 ve 736 yılları arası söz konusu baskıda yer almamaktadır. Oysa Nuaymî söz konusu tarihler arasından verdiği malumata bizzat müellifin kendi yazmasından ulaştığını haber vermektedir. Dolayısıyla bu yılların yazılı olduğu tarihler arasına ulaşıldığında Nuaymî'nin, Birzâlî adına aktardığı verileri Birzâlî'nin kendi eseriyle karşılaştırma imkânı olacaktır.

bunu Birzâlî'nin *Tarih*'inden ve kendi el yazması eserinden naklettiğini de sözlerine eklemiştir.⁶⁹ Nuaymî benzer verilerin İbn Kesîr tarafından da dile getirildiğini ifade etmektedir. Nitekim İbn Kesîr'in verileri Birzâlî'nin verileriyle örtüşmektedir. Ayrıca İbn Kesîr Tarsûsî'nin o sırada 15 yaşında olduğuna dikkat çekmektedir.⁷⁰ Nitekim 720 yılının Muharrem ayında doğan Tarsûsî'nin müderrisliğe 15 yaşının Şevval ayında başladığı anlaşılmıştır.

Nuaymî'nin Şibliyye Medresesi başlığı altında Birzâlî'nin kendi el yazmasından ulaştığı bilgilere göre, Tarsûsî 736 yılı Zilhicce'nin yedisi Çarşamba günü Şemseddin Kaşgarî'nin yerine Kasiyûn Dağı eteklerindeki Şibliyye Medresesi müderrisliğine başlamıştır.⁷¹ Nuaymî, Zehebî ve İbn Kesîr'in de aynı bilgileri doğruladığını aktarmakta ve İbn Kesîr'in bu sırada Tarsûsî'nin 17 yaşında olduğunu da sözlerine eklediğini belirtmektedir.⁷² İbn Kesîr'in 15 ve 17 yaş vurguları Tarsûsî'nin doğumu hakkında ileri sürdüğü 2 Muharrem 720 tarihiyle de eşleşmektedir.

Nuaymî, en-Nuriyyetü'l-Kübra Medresesi başlığı altında Şibliyye Medresesi'nde Heseynî'nin *Zeyl*'inden aktardığı biyografiyi tekrar etmiştir. Yalnız burada farklı olarak 2 Muharrem 720 olan doğum tarihini ilave etmiştir.⁷³ Bu durumda Nuaymî'nin Hüseyinî'den iki farklı aktarımda bulunduğu ortaya çıkmaktadır. Şibliyye Medresesi başlığında doğduğunu ifade edip doğum tarihi olan 2 Muharrem 720 tarihini vermezken en-Nuriyyetü'l-Kübra Medresesi başlığı altında tarihini de vermiştir. Fakat daha önce de temas edildiği üzere Hüseyinî'nin *Zeyl*'inde Mizze'de doğduğuna temas edilse de bize ulaşan nüshada söz konusu tarih yer almamaktadır.

İbn Tolun *Kudâtü Dimaşk* ve *el-Kalâidü'l-cevheriyye* adlı eserlerinde Necmeddin Tarsûsî'den bahsetmiştir. *Kudâtü Dimaşk*'ta Necmeddin Tarsûsî'nin biyografisini aktarırken büyük oranda Hüseyinî'nin *Zeyl*'inden alıntılar yapmış, Nuaymî'ye ait ifadeler de yer vermiştir.⁷⁴ İbn Tolun, *Kudâtü Dimaşk*'ta Tarsûsî'nin doğumunu manzumesi ya da şerhinden vermemiş, Nuaymî gibi Hüseyinî'yi kaynak göstermiştir. İbn Tolun'un, Necmeddin Tarsûsî'nin eğitimi, ilmi dirayeti, kadılığa geçişi ve İbnü's-Şirazi'den hadis almasını Hüseyinî'den,⁷⁵ velut bir yazar oluşu, nazımdaki kabiliyeti, anlayışı, siyaset ve ilişkilerdeki kabiliyetini de Nuaymî'den⁷⁶ alıntıladığı tespit edilmiştir.

İbn Tolun, *el-Kalâidü'l-cevheriyye* adlı eserinde ise Tarsûsî'yi Hanefî Şibliyye Medresesi müderrisi olarak tanıtmış,⁷⁷ Birzâlî ve Hüseyinî'den alıntıda bulunmuştur.⁷⁸ Hüseyinî'den aldığı metin *Kudâtü Dimaşk*'taki ile aynıdır.

Sonuç olarak Necmeddin Tarsûsî hakkında Nuaymî'nin kaynaklarını Birzâlî, Zehebî, Hüseyinî ve İbn Kesîr'in; İbn Tolun'un kaynaklarını ise Birzâlî, Hüseyinî ve Nuaymî'nin eserlerinin oluşturduğu söylenebilir.

SONUÇ

Kitâbü't-Tevârîh fıkıh muhteviyatlı *el-Fevâidü'l-fıkhiyye*'de hukukun uygulayıcısı kadıları ele alan bir bölüm ise de aynı zamanda Memlûk tarihinin erken dönem biyografi kaynaklarından biridir. Nitekim Dimaşk tarihçileri ünvanıyla anılan Nuaymî ve İbn Tolun küçük hacmine rağmen eseri Hanefî müderrislerin, âlimlerin ya da kadıların biyografilerinde; iktidar ulema arasındaki ya da ulemanın kendi aralarındaki ilişkilerinde kaynak olarak kullanmışlardır. Onlar eseri *Kitâbü't-Tevârîh* ismiyle kullanmak yerine manzumenin şerhi şekliyle ifade etmeyi tercih etmişlerdir. Nuaymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris* adlı eserinde manzumenin şerhinden iktibaslarda bulunmuş

⁶⁹ Nuaymî, *ed-Dâris*, I, 364.

⁷⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XVIII, 364.

⁷¹ Nuaymî, *ed-Dâris*, I, 410-411.

⁷² Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *el-İber fî haberi men şaber*, thk. Muhammed es-Sa'îd b. Besyûnî Zağlûl, I-IV, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985, IV, 102; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XVIII, 385, 393.

⁷³ Nuaymî, *ed-Dâris*, I, 479.

⁷⁴ İbn Tolun, *Kudâtü Dimaşk*, 198; Hüseyinî, *Min züyûli'l-iber*, 315-316; Nuaymî, *ed-Dâris*, I, 479.

⁷⁵ Hüseyinî, *Min züyûli'l-iber*, 315-316.

⁷⁶ Nuaymî, *ed-Dâris*, I, 479.

⁷⁷ İbn Tolun, *el-Kalâidü'l-cevheriyye*, 200.

⁷⁸ Hüseyinî, *Min züyûli'l-iber*, 315-316.

ve dokuz kadıdan beş tanesinde *Kitâbü't-Tevârîh*'i kaynak göstermiştir. Bu bağlamda *Kitâbü't-Tevârîh*'in, *ed-Dâris*'e kaynaklığı Nuaymî tarafından da dile getirilmiştir. İbn Tolun *el-Kalâidü'l-cevheriyye*'de dokuz kadıdan İbn Atâ, Şemseddin İbnü'l-Harîrî, Şemseddin Ezraî'ye yer vermiş Şemseddin Ezraî dışında iki kadıda manzumenin şerhinden alıntı yaptığını beyan etmiştir. Böylece *Kitâbü't-Tevârîh*, *el-Kalâid*'in kaynakları arasındadır. İbn Tolun *Kudâtü Dımaşk*'ta dokuz kadının tamamını büyük oranda Tarsûsî'den almış, Tarsûsî'ye aidiyeti ifade eden birinci tekil söylemleri değiştirmek suretiyle bazı tasarruflarda bulunmuştur. Bununla beraber Tarsûsî'nin *Kitâbü't-Tevârîh*'ine atıfta bulunmamıştır. Bu kadar benzerliğin tesadüfî olması muhtemel değildir. O yüzden *Kudâtü Dımaşk*'ta da *Kitâbü't-Tevârîh*'in kaynak olduğu sonucuna varılmıştır.

KAYNAKÇA

- Ayaz, Fatih Yahya. "Memlükler Döneminin (648-923/1250-1517) Öne Çıkan Vefeyât, Tabakât ve Terâcim Eserleri". *ÇÜİFD*, 16/2, 1-38, 2016.
- Ayaz, Fatih Yahya. *Memlükler Dönemi Vezirlik*. İstanbul: İSAM 2009.
- Ayaz, Fatih Yahya. *Türk Memlükler Dönemi Saray Ağalığı (Üstâdârlık)*. İstanbul: İFAV, 2008.
- Düzenli, Aygül. *Memlükler Döneminde İktidar Ulema İlişkisi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2021.
- Hüseynî, Ebû'l-Mahâsin. *Min züyûli'l-iber*. thk. Muhammed Reşad Abdüsamed. Kuveyt: Matbaatü Hükümeti'l-Kuveyt, 1986.
- Hüseynî, Ebû'l-Mehâsin. *Züyûlü'l-iber fi haber-i men gaber*. tah. Ebû Hacer Zeğlûl, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- İbn Kâdi Şühbe. *el-İ'lâm bi tarîhi ehli'l-İslâm*. Feyzullah Efendi Koleksiyonu, vr. 170.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâ'îl b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. I-XXI. Kahire: Dâru Hicr, 1997-1999.
- İbn Râfi', Takiyyüddin Muhammed. *el-Vefeyât*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1402.
- İbn Tolun, Şemseddin Muhammed b. Alî b. Ahmed ed-Dımaşkî. *Kitâbü'l-Gurefi'l-aliyye fi terâcimi müteahhiri'l-Hanefiyye*. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1924, vr. 156b.
- İbn Tolun, Şemseddin Muhammed. *el-Kalâidü'l-cevheriyye fi târihi's-Sâlihiyye*. thk. M. A. Dehmân. Dımaşk: Mutbûâtü Mecma'l-Lügati'l-Arabiyye, 1980.
- İbn Tolun, Şemseddin Muhammed. *es-Sağru'l-bessâm fi zikri men vüllîye kazâe's-Şam*. thk. Selahattin Müneccid (*Kudâtü Dımaşk*). Dımaşk: Matbûâtü'l-Mecma'l-Arabî, 1956.
- İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahhâri men zeheb*. thk. Abdülkâdir el-Arnaût-Mahmûd el-Arnaût. I-XI. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986-1993.
- Kavas, Ahmet. "İbn Tolun". *DİA*, İstanbul: TDVY, 1999.
- Kılıç, Muharrem. "Necmeddin Tarsûsî". *DİA*, İstanbul: TDVY, 2011.
- Muhammed Gazzi, Necmeddin. *el-Kevâkibü's-sâire bi a'yâni'l-mieti'l-âşira*. I-III. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Nuaymî, Abdülkadir b. Muhammed. *ed-Dâris fi târihi'l-medâris*. thk. İbrahim Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Özen, Şükrü. "Kâdikudât". *DİA*. İstanbul: TVDY, 2001.
- Sadiker, Ömer. "Şam Hanefî Kadısı Necmeddin Tarsûsî'nin Kitâbü't-Tevârîh'i: (Tahkik-Tercüme-Değerlendirme)". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)*. 20 / 1 (Haziran 2020): 176-200, <https://doi.org/10.30627/cuilah.726752>.
- Safedî, Halil b. Aybek. *A'yânü'l-asr ve a'vânü'n-nasr*. nşr. Ali Ebû Zeyd vd. I-VI. Beyrut-Dımaşk: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır-Dâru'l-Fikr, 1998.

- Safedî, Halil b. Aybek. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaût-Türkî Mustafa. I-XXIX. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000.
- Şık, İsmail. "Necmeddin Tarsûsî'nin "Urcûze fi Vefeyâti'l-A'yân Min Mezhebi Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân" Adlı Eseri: Tedkik, Çeviri ve Değerlendirme". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)*. 17/1, Haziran 2017.
- Şık, İsmail, Sadiker, Ömer, Akbaş, Hamdi. "Ehl-i Sünnet Teolojik Perspektifinde Kimlik Mücadelesi (Hanefî-Eş'arî Uz(ak)laştırması)". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)*. 22/1 (Haziran 2022):1-17. <https://doi.org/10.30627/Cuilah.1099606>
- Şık, İsmail. "Necmeddin Tarsûsî'nin Urcûzesinde Eş'arî-Hanefî Teolojik Farklılaşmaları". *İTOBİAD*. 6/1, (2017).
- Tarsûsî, Necmeddin. "Kitâbü't-Tevârîh". *ed-Dürretü's-seniyye fi şerhi'l-Fevâidi'l-fıkhiyye*. Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey Koleksiyonu, no: Ma 841 34, 195a;
- Tarsûsî, Necmeddin. "Kitâbü't-Tevârîh". *el-Fevâidü'l-fıkhiyye*. Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey Koleksiyonu, no: Ma 841 34, 190 a;
- Tarsûsî, Necmeddin. *Tuhfetü't-Türk Tarsûsî'nin Siyasetnamesi*. hzr. Muhammed Usame Onuş, edt. Özgür Kavak, Hızır Murat Köse. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *el-İber fi haberi men ğaber*. thk. Muhammed es-Sa'îd b. Besyûnî Zağlûl. I-IV. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.

STRUCTURED ABSTRACT

Salâhaddin Ayyûbî conquered the Egypt and he appointed there a Shâfi qâdilqudât. During the Mamluks period, such as the Ayyûbîs period, qâdilqudât were appointed from the Shâfis qâdis, but delegated judge/naibs were appointed from members of different Sunnî sections. By the order of the Baybars I who Sultan of Mamluk, the practice of appointing qâdilqudât was abandoned only the members of the Shâfi section and in the capital city of Cairo, the members of the four Sunnî sections were appointed to judge according to their own sections in 663. Thus, except for the Sunnî sections, other sections were banned and a new legal system was put into practice. This situation started to be applied in the other cities gradually, especially in Damascus in the following years. The practices of these four Sunnî sections paved the way for the construction of madrasahs where important scholars and mudarris were trained there from the members of Sunnî sections. The scholars who grew up in these madrasahs took in charge in different fields of the state and became well known in the history with their practices. In this context, they have become the subject of history books. As a matter of fact, historians and biographers wrote down the lives of these scholars who served at the different fields of the state and the experiences they encountered during their missions. Nuaymî (d. 927) and Ibn Tolun who student of Nuaymî (d. 953) known as Damascus historians are among these historians at the Mamluk period. Nuaymî and Ibn Tolun quoted from the books of historians who lived before themselves in their studies. One of them is the Kitâbu't-Tawârîh of Necmeddin Tarsûsî (d. 758) who the Hanafî Qādî of Damascus. It contains a short biography of Hanafî qâdis who worked as qādî in the Damascus between the years of 664 and 758. This work is the 13 couplet part of al-Favâidu'l-Fiqhiyya that its consist the 1000 couplet poetic work of Tarsûsî on furû-i fîqh. Tarsûsî annotated his work that its name is al-Favâidu'l-Fikhiyya with his work that its name is ad-Durratu's-Saniyya fî Sharhi'l-Favâidi'l-Fikhiyya. The subject of the our study is source of Kitâbu't-Tawârîh for work ad-Dâris fî Târîhi'l-Madâris which written by Nuaymî and work Qudâtu Dimask and al-Kalâidu'l-Cavhariyya which written by İbn Tolun. Dâris fî Târîhi'l-Medâris that written by Nuaymî includes the biographies of mudarris who gave education in madrasahs and could be judges. Qudâtu Dimask contains the translations of the qādî/fāqih who members of the Shâfi, Hanafî, Mâlikî and Hanbalî sections from the conquest of Damascus to the time of the this author. It's aim in this study is to prove with examples and evidences that Kitâbu't-Tawârîh is a source for these works which are introduced as the history of Damascus in the sources. It's method is the comparing related works in terms of content and text. In this context, it is discussed that nine Hanafî qâdis whose biographies are described in Kitâbu't-Tawârîh are included in the works of Nuaymî and Ibn Tolun. In our study, the lives of nine qâdis were not included because they were discussed in the article that it's name is Kitâbu't-Tawârîh of Necmeddin Tarsûsî who the Hanafî Qādî of Damascus": (Analyse - Translation - Evaluation) Quotations in work of Nuaymî are given with page numbers, while quotations in work of Ibn Tolun are given with both page numbers and line numbers. Because, Nuaymî cited Tarsûsî as a source which he quoted his poem in general. However, Ibn Tolun added the line number in addition to the page number, since he didn't cite Tarsûsî, although the knowledge he gave in Qudâtu Dimask was very similar. Nuaymî who well known as the historian of Damascus benefited from the works of his predecessors such as Bîrzâlî (d. 739) and Ibn Kathîr (d. 774), as well as from work of Necmeddin Tarsûsî who written Kitâbu't-Tawârîh which has a biography feature and he stated that he was taken from his annotation. On the other hand Ibn Tolun wrote a work that it's name is Qudâtu Dimask which included the biographies of 41 biography of Hanafî qâdis. It has been determined that the first nine of qâdis are the same with the nine qâdis whose mentioned in Kitâbu't-Tawârîh. However, Ibn Tolun didn't made any reference to this work which the knowledge resembles exactly. In his other work that its name is al-Kalâidu'l-Cavhariyya, he touched upon the fact that he quoted the commentary of the poem. Therefore, it is a moral obligation to state that Kitâbu't-Tawârîh is a source for this work, due to the intense similarities in Qudâtu Dimask which no reference is made, while in two of these three works, the authors express their sources by citation method.

KİTÂBÜ'T-TEVARİH'İN MANZUMESİ VE ŞERHİNİN ARAPÇA METNİ

کتاب التوارخ

وقد قضا قضاتنا بالشام	فيما سأبديه من الأعوام
مقدما في ذلك ذكر المولد	وكله بالرمز فاحفظ واحمد
اولهم ابن عطاء وُلدا	في هصْبٍ وفي جمعٍ قد فقدا
وابن العديم بعده قد ولد	في دنجٍ وكان خير مجتهد
ثم قضى في زعخٍ وبعده	صدر الشام صَمَّه وُعْدَه
أعني سليمان وفي دصتٍ وُلد	ومات في زعجٍ حُذَه واعتَمِد
في طسخٍ قد فقد الرازي فُقُل	مولده في اخٍ فلا تُحُل
ونجلاه ميلاده في اخٍ	ومات في همدٍ نخذه يا أخي
وابن الحريري قضى في حكذ	ميلاده في جنحٍ حُرٍّ وحُذ
والأذري في دمحٍ مولده	في بيدٍ وفاته فُعْدَه
في عامٍ نمجٍ ولد الصدر علي	في زكدٍ مات على ما قد وُلِي
وبعده الوالد في طسخٍ وُلد	في حمدٍ فارق بعد ما عَهِد
وصاحب النظم ففي كذٍ ولد	وفي اقتفاٍ أثرهم فمجتهد

هذا الكتاب أشتمل على ذكر مواليده قضاء القضاة الحنفية بالشام المحروس الذين تقلدوا القضاء من سنة أربع وستين وستمئة في أيام السلطان الملك الظاهر بيبرس الصالحي وإلى يومنا هذا. وكذلك اشتمل على ذكر وفياتهم كما تراه بالأسود وهو على حروف الجمل

١- فأولهم قاضي القضاة شمس الدين أبو محمد عبد الله بن محمد بن عطاء بن حسن بن عطاء بن حسين بن جابر بن وهيب

الأذري الحنفي المعروف بالقاضي عبد الله.

مولده سنة خمس وتسعين وخمسمئة كما رمزناه في النظم فإن الهاء بخمسة والصاد المهملة بتسعين والثاء بالمثلثة بخمسمئة. تفقه عليه الشيخ العلامة رشيد الدين سعيد بن علي البصري وقاضي القضاة صدر الدين علي بن أبي القاسم البصري واتفق أن والده كان حنبلي المذهب وكان يتغالى في الشيخ البيهقي البعلبكي ورحل إليه إلى بعلبك وأقرأ ولده عبد الله القرآن على الشيخ الفقيه ثم استأذن فيما يشتغل به ولده فأشار الشيخ الفقيه أن يشغله على مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة فاشتغل وحفظ القدروري ورحل به إلى الشام فتفقه بها حيث صار رئيس الحنفية بها ودرس بالمدرسة المعظمية وبالحنطونية العصبية وبالمرشدية وهو أول من درس بها وياشر نيابة القضاء بدمشق مدة عن قاضي القضاة أحمد بن سني الدولة الشافعي ومن بعده من القضاة الشافعية، ثم ولي القضاء استقلالاً من السلطان الملك الظاهر المذكور في سادس جمادى الأولى سنة أربع وستين وستمئة واستناب القاضي بدر الدين المظفر بن رضوان المنبجي مدرس المعينية واستمر قاضي القضاة إلى أن توفي

وجرت له حكاية مليحة مع السلطان الملك الظاهر فإن السلطان الملك الظاهر لما وضع الأمر واحتاط على البساتين بدمشق حضر السلطان بدار العدل بدمشق وجرى الكلام في ذلك فتكلم قاضي القضاة شمس الدين عبد الله هذا المذكور بين الحاضرين وقال اليد لأرباب الأملاك ولا يجلب لأحد أن ينازعهم في أملاكهم ومن استحل ما حرم الله فقد كفر. فغضب السلطان غضبا شديدا وتغير لونه وقال أنا أكفر انظروا لكم سلطانا غيبي، وكان الذي حمل القاضي على هذا الكلام مخافة الله تعالى وخشيته، وألقى الله تعالى على خاطره

ذلك الوقت الآية الكريمة فقال: "وإذا أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب ليبينه للناس ولا يكتمونه". وانقضى المجلس على وحشة من السلطان فلما كان في الليل أرسل السلطان طلب القاضي فخاف وأوصى وودع أهله وراح إلى السلطان وفي ذهنه أنه لا يعود فلما دخل قام له السلطان وعظمه وقال له يا قاضي تكفرتنا اليوم في دار العدل، فقال يا مولانا أنا ما خصصت مولانا السلطان بهذا الكلام ولكن كل من استحل ما حرم الله فقد كفر، فقال السلطان لحاشيته القاضي كما هو يكفرتنا وخلع عليه ونزل إلى بيته مجبوراً معظماً. قال البرزالي في المنتقى وأجاز لي جميع ما يرويه وتوفي رحمه الله في يوم الجمعة الثامن من جادى الأول سنة ثلاث وسبعين وستمائة ودفن بسفح قاسيون والوفاء في النظم في قولى "وفي جمع" بالجيم والعين المهملة وآخره خاء معجمة فالجيم بثلاثة والعين لسبعين والحاء بستمائة.

٢- ويعدده ولي قاضي القضاة مجد الدين ابن العديم أبو محمد عبد الرحمن بن صاحب الكبير كمال الدين عمر بن أحمد بن هبة الله

بن محمد بن هبة الله أحمد بن يحيى بن زهير بن هارون بن موسى بن عيسى بن عبد الله بن محمد بن أبي جرادة.

مولده بحلب سنة أربع عشرة وستمائة وهو في النظم ديخ فالدال المهملة بأربع والياء المثناة من تحتها بعشرة والحاء المعجمة ستمائة. كان إماماً جليلاً فاضلاً ديناً متعبداً متقشفاً مواظباً على ورده من النوافل ممدوحاً رئيساً ولم يزل من أول عمره معظماً عند الناس حتى قيل أنه كان في حياة والده يرجح عليه مع جلالة والده.

درس بحلب ودمشق ومصر. فدرس بدمشق بالخانوية الجوانية العصمية وهو أول من درس في المدرسة الظاهرية بالقاهرة وحضر السلطان درسه وسمع بحته ومناظرته وتأخر هو عن الناس حتى تكاملوا فلما حضر قام له السلطان وتلقاه وولي الخطابة بالجامع الحاكمي بمصر مدة وكان له أوراد من العبادة لا يخل بشيء منها وفي يوم الأربعاء سلخ ذي القعدة سنة ثلاث وسبعين وستمائة قدم دمشق قاضي القضاة بها بعد القاضي شمس الدين عبد الله واستتاب القاضي بدر الدين مدرس المعينية المقدم ذكره ومات بجوسق ظاهر دمشق في الشرق القبلي الثلاثاء السادس عشر شهر ربيع الأول سنة سبع وسبعين وستمائة ودفن بترتبه بالقرب منه. وما انشده لنفسه:

شهود ودى تودى وهى صادقة وحاكم الشوق بلاسجال قد حكما
هّب أنى مدع قد غاب شاهده ليس قلبك يقضى بالذى علما

٣- ويعد قاضي القضاة مجد الدين بن العديم ولي دمشق قاضي القضاة صدر الدين سليمان بن أبي الفراء بن وهب بن عطاء الحنفي

صاحب الجامع الكبير.

مولده سنة أربع وتسعين وخمسائة وهو في النظم دصت بالدال المهملة وبعدها تا مثله تفقه على الشيخ جمال الدين الحصري وولي قضاء القضاة بالقاهرة في أيام السلطان الظاهر بيبرس وحجّ زميله وكان قد قلده القضاة حيث حل ركاب السلطان وكان يحبه ويعظمه ولا يفارقه في غزواته ثم استعفى من القضاء في القاهرة وعاد إلى الشام فلما وصل إلى دمشق أقام مدة قليلة ثم مات ابن العديم فعرض عليه المنصب فقبل وباشر مدة قليلة ثم مات رحمه الله

درس في الظاهرية بدمشق بعد عوده من القاهرة وهو أول مدرس درس بها قبل فراغها وتوفي في ليلة الجمعة سادس شعبان سنة سبع وسبعين وستمائة ودفن بترتبه بالقرب من الجامع الأفرم.

٤- ويعد قاضي القضاة صدر الدين سليمان الأذري ولي قاضي القضاة حسام الدين أبو الفضائل الحسن بن أحمد بن الحسن بن

أنوشروان الرازي الحنفي.

مولده في ثالث المحرم سنة إحدى وثلاثين وستمائة بقى سراى وهو في النظم الح بالألف واللام والحاء المعجمة.

وقدم الشام سنة خمس وسبعين وستمائة و اقام بدمشق و درس بها و باشر قضاء القضاة بها في شهر رمضان سنة سبع وسبعين و ستمائة واستتاب نظام الدين أحمد بن الشيخ جمال الدين الحصري وولده قاضي القضاة جلال الدين والقاضي شمس الدين المملطي وفي سنة ست وتسعين و لاه السلطان لاجين قضاء القضاة في القاهرة عوضا عن قاضي القضاة شمس الدين السروجي واتفق له مع السروجي.

حكاية حسنة: فإنه لما لبس الخلعة من عند السلطان ونزل إلى القاهرة للحكم والسروجي في بيته في المدرسة خرج يتلقاه إلى صحن المدرسة فلما سلم عليه قال السروجي له أشتي من إحسان مولانا أن يتفضل علي بالبيت الذي أنا فيه بهذه المدرسة فإن الأولاد ألفوا به فكان قاضي القضاة حسام الدين لا يعلم ان السروجي ساكن في المدرسة فقال له مولانا أنت تسكن هذه المدرسة قال له نعم فوقف مكانه وقال لك علي أن لا أدخلها لا حاكما ولا مدرسا ثم رجع علي فوره وخرج منها وراح إلى مدرسة أخرى غيرها فجلس بها وحكم وكان السروجي يقول ما رأيت مثل هذا الرجل كنت أتمنى من أن يترك لي بيتا في مدرسة ترك لي البيت والمدرسة وخرج ولم يحكم في مكاني الذي كنت أحكم فيه.

فلما اقبل لاجين عاد إلى دمشق في ذي الحجة سنة ثمان وتسعين على عادته في القضاة والتدريس وغير ذلك. فلما كانت سنة تسع وتسعين و جرت الفتنة العامة من التتار وهي وقعة غازان ملك التتار وخرج قاضي القضاة حسام الدين المذكور للقاء العدو والغزو وشهد المصاف و فقد في الوقعة ولا يعرف خبره ولهذا نبهت في النظم بقولي "في طسخ قد فقد الرازي" بالطاء والصاد المهملين وآخره خاء معجمة ولم أقل مات لأنه لا يتحقق موته في ذلك الوقت. وقيل أن غلامه كان آخر عهده به أنه قال له اسقني فسقاه ثم حمل في العدو وغاب عن الغلام وأنا أدركت ولده قاضي القضاة جلال الدين وهو يتوقع مجيئه وربما قال له بعض الفرخ في وقت أنه مأسور بقبرص وأنه طلب منه ذهبا كثيرا حتى ينفك به والله أعلم بما كان من أمره.

٥- وولي ولده قاضي القضاة جلال الدين أبو العباس أحمد

لما نقل والده إلى مصر في سنة ست وتسعين وستمائة مولده في سنة احدي وخمسين وستمائة بأكوريا من بلاد الروم وهو في النظم اخ بالنون والحاء المعجمة وذكر عن نفسه أنه ولي القضاة بجرت برت وعمره سبع عشر سنة ودرس بدمشق بالختونية والريحانية والقضاة والعدراوية والمقدمية وناب والده في الحكم بدمشق في سنة ست وتسعين وستمائة وفي سنة سبع وتسعين ولي القضاة بها استقلالا لما انتقل أبوه إلى القاهرة وولي الريحانية في يوم الأربعاء الحادي والعشرين من ذي الحجة سنة تسع وتسعين وستمائة. و حج ثلاث مرات الأولى في سنة تسع وثمانين وستمائة وكان قاضي الركب والثانية في سنة سبع عشرة وسبعمائة والثالثة في سنة إحدى وعشرين وسبعمائة.

وبما يحكى عنه من العجائب أنه تزوج بجنية وهو متوجه إلى الشام وبقيت تعاوده مدة واختلف في النقل عنه في وقاها فقال لي بعض من سأله عن ذلك أنه قال له نعم وبعضهم قال أنكره. وتوفي في يوم الجمعة تاسع عشر شهر رجب الفرد سنة خمس وأربعين وسبعمائة وهو في النظم همد بالمعجمة.

٦- وبعد فقد قاضي القضاة حسام الدين المذكور في وقعة التتار ولي قاضي القضاة شمس الدين محمد بن عثمان بن أبي الحسن بن

عبد الوهاب الأنصاري المعروف بابن الحريري حافظ الهداية.

مولده بدمشق في عاشر صفر سنة ثلاث وخمسين وستمائة وهو في النظم جنح بالجيم والنون والمعجمة قرأ الفقه على الشيخ عماد الدين بن الشجاع وعلى الشيخ رشيد الدين سعيد بن علي البصروي تفقه عليه والذي وعمي وقاضي القضاة برهان الدين بن عبد الحق

وأخوه الشيخ شهاب الدين والشيخ شمس الدين بن هاشم وشيخنا الشيخ نجم الدين القحفازي والشيخ شرف الدين بن النحاس وجماعة شرح الهداية وعلق فوائد فقهية.

ولي تدريس المدرسة الخاتونية البرانية في سنة ثمان وتسعين وستمائة. ولي القضاء بدمشق في يوم الاثنين ثاني شهر رمضان سنة تسع وتسعين وستمائة. واستتاب جدي لأبي اقضى القضاة شمس الدين ابن العز وذكر الدرس بالمدرسة الخاتونية ودرس بالفرخشانية أيضا قديما في سنة إحدى وثمانين وستمائة وفي سنة سبعمائة درس بالظاهرية بدمشق عوضا عن القاضي شمس الدين المطي وفي ثاني عشر ذي القعدة من سبعمائة عزله قاضي القضاة جلال الدين وكانت هذه العزلة غير صحيحة فإنها لم تكن من السلطان وإنما كانت من الوزير والنائب ولهذا أحكام جلال الدين فيها لا تنفذ.

ثم في يوم الثلاثاء سادس جمادى الآخرة سنة إحدى وسبعمائة أعيد إلي القضاء بتقليد السلطان فكانت المدة التي لا ينفذ فيها أحكام جلال الدين ستة أشهر وثمانية وعشرين يوما ودرس قديما بالمرشدية والصادرية وولي بعض مدارس بصرى وفي ثامن شهر ربيع الأول سنة عشر وسبعمائة وصل البريد بطلبه إلى القاهرة حاكما وتوجه يوم الاثنين العشرين من الشهر المذكور وبلغني ممن أثق به أنه امتنع عن ركوب البريد وركب بغلته وتوفي بمصر على القضاء في يوم السبت خامس جمادى الآخرة سنة ثمان وعشرين وسبعمائة وهو في النظم حكذ بالحاء المهملة وبعدها كاف ودال معجمة.

٧- وعزل ابن الحريري وولي قاضي القضاة شمس الدين مجد بن ابراهيم بن داود بن حازم الأذري في سنة خمس وسبعمائة

مولده في سنة أربع وأربعين وستمائة بأذرعات وهو في النظم دمخ بالدال المهملة والميم والحاء المعجمة تفقه على الشيخ عماد الدين بن الشجاع وعلى الشيخ رشيد الدين سعيد البصروي وأخذ النحو عن بدر الدين بن مالك.

ولما قدم من أذرعات كان سنه دون العشرين بقليل فقرأ القرآن بالجامع الأموي على الشيخ يحيى المنبجي في مدة يسيرة فيما قيل دون ستة أشهر ثم اشتغل بالفقه وتوجه إلى حلب ودرس بها بالحلاوية وأفتى ثم انتقل إلى دمشق ودرس بالريحانية والشبلية البرانية والعلمية.

وفي سنة خمس وسبعمائة ولي القضاء بدمشق وكانت ولايته سنة كاملة واتفق أنه عُزل ابن الحريري وولي فلما كان اثناء ولايته ذكر الشرف بن بشار في درس الظاهرية عند ابن الحريري أنه رأى البارحة كان قاتلا يقول ولاية الأذري عام فضبط جدي رحمه الله ذلك عليه فمضت السنة ولم ينزل فلما كان بعد أيام وصل الخبر بعزله وتولية الصدر علي فخيب وكان يوم ولي الصدر علي بمصر كان تعليق السنة لولاية الأذري. وكان سبب عزله جدي أقضى القضاة شمس الدين رحمه الله فإنه كان له بيت بالمدرسة النورية وكان فيه حوائج وقماش لحموه ولورثته وهو مغلوق فجاء الأذري وفتحته بغير إذن أربابه فقام جدي إلى قاضي القضاة تقي الدين سليمان الحنبلي وأثبت ذلك عنده فحكم بفسقه وانعزاله وهجر المكتوب إلى القاهرة فقدم للسلطان فعزله وولي الصدر علي وتوفي رحمه الله في يوم الأربعاء الثامن والعشرين من شهر رجب سنة اثنتي عشر وسبعمائة بالقاهرة وهو في النظم بيد بالباء الموحدة والياء المثناة من تحتها والذال المعجمة.

٨- وبعده ولي قاضي القضاة صدر الدين علي بن الشيخ صفي الدين أبي القاسم بن محمد بن عثمان بن محمد البصروي.

مولده سنة اثنين وأربعين وستمائة بقلعة بصرى بالشام أيام الخوارزمية وهو في النظم بمخ بالباء الموحدة والميم والحاء المعجمة تفقه على الشيخ صفي الدين والده وعلى قاضي القضاة شمس الدين عبد الله بن عطاء المقدم ذكره تفقه عليه جماعة منهم شيخنا العلامة نجم الدين القحفازي والشيخ صدر الدين سليمان البصروي والقاضي عماد الدين ابن ابي العز والشيخ جمال الدين البسطامي والشيخ ناصر الدين ابن الروبة والشيخ ناصر الدين العتال.

درس بمدارس بصرى ودمشق بالمرشدية والصادرية والنورية والمقدمية والخاتونية البرانية ووصل من القاهرة يوم الجمعة التاسع والعشرين من ذي القعدة من سنة ست وسبعمئة متوليا قضاء القضاة بدمشق عوضا عن الأذرعى وولي فيها قضاء العسكر في شعبان سنة تسع وسبعمئة وشرح أول الجامع الكبير للصدر سليمان وكان مشهورا بمعرفة الجامع الكبير والزيادات.

وسمعت من شعره ما أنشدنيه خالي أفضى القضاة علاء الدين بن أفضى القضاة شمس الدين بن العز رحمه الله ما صورته:

وَعَدُونَا بِأَنْ نَبِيتَ بَخِيرٍ وَسُرُورٍ وَنِعْمَةٍ فِي الْخِرَاكِيِّ
صَدَقُونَا فِيهَا بِهِ وَعَدُونَا فِي الْخِرَاكِيِّ بِنَنَا وَلَكِنْ بِلَاكِيِّ

وكان سبب هذا النظم أنه بات ليلة برؤقٍ بعض التركمان وكانت ليلة باردة فما آوؤهم ولا أكرمهم فلما كان الصبح وجدوا من البرد ألما شديدا فعمل هذين البيتين ارتجالا واستناب في الحكم جدي لأي أفضى القضاة شمس الدين المذكور ثم لوالدي رحمه الله توفي ببستانه بسطري ظاهر دمشق يوم الأربعاء بعد العصر ثالث شعبان سنة سبع وعشرين وسبعمئة وهو في النظم زكذ بالزاي المعجمة والكاف والذال المعجمة. وُضِيَّ عليه بكرة نهار الخميس بسوق الخيل ودفن بسفح قاسيون بالقرب من المعظمية.

٩- وبعد قاضي القضاة صدر الدين ولي والذي رحمه الله وهو قاضي القضاة عماد الدين أبو الحسن علي بن الشيخ محي الدين

أبي العباس أحمد عبد الواحد بن عبد المنعم بن عبد الصمد الطرسوسي الحنفي تغمده الله برحمته ورضوانه وأسكنه فسيح جناته.

مولده يوم السبت ثاني شهر رجب سنة تسع وستين وستمئة بمنية ابن خصيب بالصعيد الأعلى بديار مصر وهو في النظم طسخ بالطاء والسين المهملتين وبعدها خاء معجمة.

تفقه في دمشق على قاضي القضاة شمس الدين بن الحريري وعلى الشيخ سراج الدين أحمد الرومي وعلى الشيخ ابي العلاء محمود البخاري وقرأ الخلاف على صاحب محي الدين بن النحاس درس أولا بجامع قلعة دمشق يوم الخميس خامس عشرين جادى الأولى سنة عشرين وسبعمئة وفي صفر سنة اثنين وعشرين وسبعمئة بأمر نيابة الحكم عن القاضي صدر الدين المذكور وولي القضاء استقلالاً بعد مَشِيَّه عقيب وفاته، وبأشرفي النصف من شهر رمضان سنة سبع وعشرين وسبعمئة.

ودرس بالنورية والمقدمية والريحانية والقيمازية وكان رحمه الله متقن الفقه والفرائض ويحفظ القرآن العظيم حفظا لم ير في وقته من يحفظه مثله ولا أسرع من تلاوته من غير إخلال بشيء منه صلى به بكاله في سنة اثنين وثلاثين وسبعمئة وسنة ثلاث وثلاثين وسبعمئة في التراويح في ثلاث ساعات ونصف على اصطلاح الحنفية من التهليل على رأس الأربع وكان أدين الفقهاء في زمانه وأجودهم باطنا ليس بجسده من الخبث ولا من الهوى شيء . شأنه دائما التلاوة. حج مرتين مرة قديما في سنة سبع وثمانين أو حولها، ومرة سنة تسع وثلاثين وسبعمئة وكنت في خدمته وكانت الوقفة الجمعة وله من الشعر مما أنشدنيه في مدح المزة مما عمله ارتجالا في مجلس واحد:

أهوى هوك ومالك البارذ الزاكي	أهواك يا مزة الفيحاء أهواك
أر جمالا وحسنا مثل مغناكي	قد طفت في البر والبحر المديد فلم
ولم أذق قط طعاما مثل مجناكي	نباتك الطيب والأزهار أجمعها
بين الرياض ونشر المسك ريثاكي	أنهارها كرحيق السلسبيل جرى
إذ خصنا وحبانا طيب سكناكي	فالحمد لله مولانا وسيدنا
خير البرية من عرب وأتراكي	ثم الصلاة على المختار من مضر

وله أيضا وقد قيل له أن الشيخ تاج الدين بن الفركاح كان يوما جالسا بين أصحابه فقال النار تشعل من أسفل والعرف من فوق فقيل يا سيدي اعمل لهذا صدرا فلم يتهبأ له في ذلك الوقت عمل شيء فعمل الوالد في الحال صدرا لذلك .

هجرانكم قد قتلني مذ براني الشوق وساقني سوء حظي نحو حنفي سوق
يا ليت شعري ترا ما عندكم من ذوق النار تشعل من أسفل والعرف من فوق

ونزل لي عن القضاء في أول ذي الحجة من سنة ست وأربعين وسبعمئة وتزهد عن الدنيا وانقطع رحمه الله تعالى في منزله بالمرزة على تلاوته وعبادته الى ان توفى في يوم الاثنين سلخ ذى الحجة سنة ثمان واربعين وسبعمئة بمنزله بالمرزة وصلي عليه في بقية ذلك اليوم ودفن بالمرزة بترية الشيخ الصالح علاء الدين الصوابي ووفاته في النظم في حمد بالحاء المهملة والذال المعجمة

١٠- وقولي فارق بعد ما عهد مرادي أنه نزل عن الحكم في حياته وقولي في النظم "وصاحب النظم فني كذ" بالكاف والذال المعجمة في ثاني المحرم سنة عشرين وسبعمئة مولدي بالمرزة.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

30. Yıl Özel Sayısı Eylül / September 2022 • 75-89

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1156366

ÇAĞDAŞ ZİHİN FELSEFESİNDE YAPAY ZEKÂ TARTIŞMALARINA BİR GİRİŞ: TAKLİTÇİLİK OYUNU VE ÇİNCE ODASI ARGÜMANI

An Introduction to Artificial Intelligence Discussions in Contemporary Philosophy of Mind: The Imitation Game and The Chinese Room Argument

Merve KOYUNCU

Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri
Anabilim Dalı, Adana, Türkiye

Assist. Prof., Çukurova University Faculty of Divinity, Department of Philosophy
and Religious Sciences, Adana, Turkey

koyuncum@cu.du.tr

<https://orcid.org/0000-0002-6021-2529>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 04.08.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 27.09.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.09.2022

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

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

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved

ÇAĞDAŞ ZİHİN FELSEFESİNDE YAPAY ZEKÂ TARTIŞMALARINA BİR GİRİŞ: TAKLİTÇİLİK OYUNU VE ÇİNCE ODASI ARGÜMANI

An Introduction to Artificial Intelligence Discussions in Contemporary Philosophy of Mind: The Imitation Game and The Chinese Room Argument

Öz

Bu çalışma, yapay zekâ alanı teknik bir disiplinden söz konusu disiplinin felsefede nasıl gündeme geldiğini açıklamayı amaçlamaktadır. Çalışmanın temel iddiası, Alan Turing'in taklitçilik oyunu ile beraber yapay zekâ konusunun dil becerisi üzerinden insanın zihinsel kapasitelerini taklit etmeyi amaçlayan bir disipline dönüşmüş olduğudur. Yapay zekâ, akıllı çıktılar veren makineler veya sistemler üretmekle ilgilenen bir bilgisayar bilimi dalıdır. Bu dal; mantık, matematik, mühendislik alanlarıyla etkileşimli olarak doğmuştur. Başlangıcından sonra kat ettiği aşamalar ile farklı disiplinlerle ilişkilendirilmiştir. Söz konusu disiplinlerden birisi de felsefedir. Bu çalışma, yapay zekâ konusuna çağdaş zihin felsefesi cihetinden bir giriş yapmayı hedeflemektedir. Çalışmada yapay zekâ konusunun felsefe alanında gündeme gelmesi, "Makineler düşünebilir mi?" sorusunu tartışan Alan Turing'in taklitçilik oyunu üzerinden sunulmuştur. Bu bağlamda yapay zekâ tartışmalarının felsefi anlamda başlangıcı, dil becerisi üzerinden makineler ve insanların kıyaslanmasına dayandırılabilir. Söz konusu teste birtakım eleştiriler sunulmuştur. Bunlardan biri John. R. Searle'ün Çince odası argümanıdır. Çalışmada bahsi geçen argümanlar sunularak yapay zekâ konusunun felsefi açıdan değerlendirilmesi amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Zihin Felsefesi, Yapay Zekâ, Taklitçilik Oyunu, Turing Testi, Çince Odası Argümanı.

Abstract

This study aims to explain how the field of artificial intelligence came to the fore in philosophy while it was a technical discipline. The main claim of the study is that with Alan Turing's the imitation game, the field of artificial intelligence has turned into a field that aims to imitate human mental capacities through language skills. Artificial intelligence is a branch of computer science that deals with producing machines or systems that produce intelligent outputs. This area; It was born interactively with the fields of logic, mathematics and engineering. It has been associated with different disciplines with the stages it has gone through after its beginning. One of these disciplines is philosophy. This study aims to make an introduction to the subject of artificial intelligence from the perspective of contemporary philosophy of mind. The fact that the subject of artificial intelligence came to the fore in the field of philosophy in the study, "Can machines think?" It is presented through Alan Turing's imitation game, which discusses the question. In this context, the philosophical beginning of artificial intelligence discussions can be based on the comparison of machines and humans over language skills. Some criticisms have been presented to the test in question. One of them is John. R. Searle's Chinese room is the argument. It is aimed to evaluate the subject of artificial intelligence from a philosophical point of view by presenting the arguments mentioned in the study.

Keywords: Philosophy of Mind, Artificial Intelligence, The Imitation Game, Turing Test, The Chinese Room Argument.

GİRİŞ

Zihin felsefesi; zihnin işlevleri, zihnin özellikleri ile ilgilenen felsefenin alt disiplinidir. Bu alan çağdaş dönemde zihni, ağırlıklı olarak işlevleri bakımından konu edinir ve zihnin beyinle ilişkisini inceler. Yapay zekâ konusu, zihin felsefesinin alt başlıklarından biridir. Bu alan düşünebilmenin doğası hakkında çağdaş dönemde ileri sürülen fikirleri konu edinir. Çağdaş zihin felsefesinde mevzu bahis edilen yapay zekâ; bilgisayar bilimi, mühendislik, mantık, matematik, tıp, felsefe, ilahiyat gibi farklı disiplinlerle doğrudan veya dolaylı olarak ilişkilidir. Teknolojik ilerlemelerin etkisi ile mühendislik alanında, yalnızca uzmanlık alanlarına değil, günlük hayata da büyük etkileri olan yapay zekâ teknolojileri gelişmiştir. Tıp alanı bu teknolojilerin hem kullanıldığı hem de bu teknolojileri besleyen zihnin çalışma usulünü ortaya çıkarmayı hedefleyen alt disiplinlere sahip bir alandır. Nihayetinde ağırlıklı olarak matematik, mantık, mühendislik ve nörobilimin etkisi ile gelişen yapay zekâ alanı, elde ettiği teknik başarıların ve gelişim hedeflerinin etik tazammunları ile felsefe ve ilahiyat alanları içerisinde tartışılır olmuştur. Zira felsefi anlamda yapay zekâ fikri, “Mekanik bir zihin üretebilir miyiz?” veya Alan Turing’in deyişiyle “Makineler düşünebilir mi?” sorularıyla ilgilenir. Bu temel soruların beraberinde getirdiği bir dizi ontolojik, etik ve epistemik alt sorunla konu, teknik bilimlerin sınırlarının ötesinde felsefe ve teolojinin sorunlarıyla ilişkilendirilir. Yapay zekânın hesapkuramsal açıdan imkânının düşünülmesi, mühendislik açısından sınırlarının tartışılması, tıp alanı içerisinde insan zihnini çözümlenmeye yönelik çalışmaların artışı; bizi konunun felsefi açıdan da incelenmesi gerektiği fikrine götürdü. Bu cihetle yapay zekânın felsefeye intikalinin hangi olaylar üzerinden gerçekleştiğini belirginleştirmek gerektiğini düşündük. Bu çalışmada hedefimiz, yapay zekâ alanının felsefe içerisinde nasıl gündeme geldiğini açıklamak suretiyle bir giriş yapmaktır. Yapay zekâ içerisindeki herhangi bir yaklaşımı temel alarak o yaklaşımı açıklamayı hedeflemiyoruz. İlâveten konunun bilinç ve irade bahisleri üzerinden etik ve teolojik içerimleri olduğunu ifade etmeliyiz. Bu içerimler çalışmanın kapsamı dışındadır.

Bizler (insanlar) genellikle sağduyusal olarak, düşünmeyi cansızlar veya bitkiler için söz konusu etmezken, konu hayvanların bir akla, zihne sahip olmasına geldiğinde onların düşünebildiklerini tam olarak söyleyemesek dahi en azından planlı, stratejik davranışlara sahip olmalarına bakarak kısmen bir bilince sahip oldukları söyleyebiliyoruz. İnsanlar için ise düşünce, akıl, zihin, bilinç gibi mental kavramları hem günlük dilde hem felsefe yazınında rahatlıkla kullanılmaktadır. İnsanın bilinçli olduğu, her insanın zihne sahip olduğu uzlaşım olarak kabul edilir. Bu uzlaşım götüren en önemli dayanak noktası ise, insan davranışlarıdır. Peki, davranışlardan yola çıkarak bir varlığın zihni olduğu söylenebiliyorsa ve o varlığa bilinç atfedilebiliyorsa zeki davranışlar sergileyen bir robota, doğru hesaplamalar yapan bir programa neden bilinç atfedilememektedir? Yapay zekâ tartışmaları felsefe ve ilahiyat alanlarına bu soru ile transfer olur. Bu soru ile düşünmenin neliği, bir varlığın düşünebildiğinin göstergelerinin neler olduğu sorgulanır. Yapay zekânın, felsefe ve ilahiyat alanları içerisinde gündeme gelmesine yol açan bu temel sorudur.

Biz bu çalışmada, yapay zekâ tartışmalarının felsefe alanında nasıl gündeme geldiğini anlayabilmek için bir giriş yapmaya çalışacağız. Bu bağlamda tartışmalara tarihsel bir başlangıç noktası belirlemek hedefindeyiz. Hedefimize uygun olarak öncelikle problemin mahiyetini açıklamaya çalışacağız. Ardından yapay zekâ tarihinde yer bulan birkaç önemli olaydan söz edeceğiz. Bahsedeceğimiz konular arasında yapay zekâ tarihinde önemli rolü olan Alan Turing’in *Turing testi* adıyla bilinen *taklitçilik oyunu* yer alacaktır. Taklitçilik oyununun, yapay zeka alanını felsefede gündem konusu kılan spesifik bir husus olduğu kanaatindeyiz. Bu oyunu önemli kılan, evvelinde yapay zekâ konusu teknik bir mesele olarak ele alınır iken, bu oyun ve sonrasında doğan tartışmalar ile yapay zekâ konusunun dil becerisi üzerinden felsefe içerisinde konu edilir olur olmasıdır. Bu test ile Turing’in ileri sürdüğü fikre ve bu fikre yöneltilen bazı karşı savlara yer vereceğiz. Karşı savlar içerisinde önemli bir yeri olduğunu düşündüğümüz Çince Odası argümanından söz edeceğiz. Söz konusu argümanda dilin sentaks ve semantiğinin ayrımı üzerinden anlam konusuna dikkat çekilmesi, yapay zekâ alanının felsefede dil olgusu ile gündeme geldiğini doğrular niteliktedir. Yapay zekâ alanında gündeme gelen tartışmalardan yer

verdiklerimizi felsefi açıdan değerlendirmeye tabi tutarak çalışmamızı sonlandıracağız. Böylece çalışmanın sonunda yapay zekâ alanının felsefede neden bir tartışma başlattığını belirginleştirmeye çalışacağız.

1. YAPAY ZEKÂ NEDİR?

Bilgisayar bilimci Nils J. Nilsson, zekâyı “bir varlığın kendi ortamında doğru düzgün, olan biteni gözeterek işlev görmesini sağlayan nitelik” olarak; yapay zekâyı ise “makinelere zekâ kazandırmaya adanmış etkinlik” olarak tanımlar (Nilsson, 2018, s. 13). Kavramın Türkçe sözlüklerde geçen kelime anlamlarına bakarak yapay zekânın özünde “insana öykünme”nin olduğunu söyleyebiliriz. Sözlüklerde zekâ kapsamında değerlendirilen hemen her şey, yapay zekâ projesinin bir makinede gerçekleştirmeyi hedeflediği işlerin listesi gibi kabul edilebilir. Türkçe’de yapay zekâ ifadesinin kökeninin dayandığı zekâ kavramı, *TDK Güncel Türkçe Sözlük*’te “İnsanın düşünme, akıl yürütme, objektif gerçekleri algılama, yargılama ve sonuç çıkarma yeteneklerinin tamamı ...” şeklinde tanımlanmıştır (*TDK Güncel Türkçe Sözlük*, 22 Temmuz 2022). Zekâ, *TDK Eğitim Terimleri Sözlüğü*’nde ise “Olayları bağımsız olarak düşünebilme, yeni durumlara başarıyla uyabilme, eylem ve tutumları belli bir düşünce ya da erek çevresinde toplayabilme yeteneği ...” şeklinde açıklanmıştır (*TDK Eğitim Terimleri Sözlüğü*, 22 Temmuz 2022).¹ Burada yer verilen tanımlara dikkat edildiğinde zekânın; yeni durumlara başarıyla uymaya, eylem ve düşünceleri belli bir amaç çerçevesinde gerçekleştirmeye yarayan bir yeti olduğu öne çıkar. Zekâ kelimesine, *TDK Felsefe Terimleri Sözlüğü*’nde ise “anlak” maddesi altında erişebilmekteyiz. Burada anlak; karışık şeyleri, olayları çabuk kavrama ve kolaylıkla onlara uyma yeteneği, kavram kurma, genelleştirme, birleştirme, sonuç çıkarma, ereğe erişmek için araçlardan düşünerek, bilerek yararlanma; isteyerek etkin olma yetisi, yeni ödevlere ve yeni durumlara kendini uydurma ve onlarda kolaylıkla yolunu bulma yeteneği ve becerisi olarak açıklanmaktadır (*TDK Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 22 Temmuz 2022).² Bu sözlükte anlak kelimesinin; kavram üretebilme, belli bir hedefe erişmek için araç kullanma, yeni durumlar karşısında çözüm üretebilme ve onlara uyum sağlayabilme, durumlar arasında bağlantıları keşfedebilme becerileriyle anılması dikkate değerdir.

Kanaatimizce bahsi geçen sözlük tanımları içerisinde bugün yapay zekâ alanının gündeminde olan hedeflerle en uyumlu tanım, *Eğitim Terimleri Sözlüğü*’nde geçen “Olayları bağımsız olarak düşünebilme, yeni durumlara başarıyla uyabilme, eylem ve tutumları belli bir düşünce ya da erek çevresinde toplayabilme yeteneği” ifadeleridir. Bugün yapay zekâ alanında konu edilen “makine öğrenmesi” kavramı çerçevesinde düşünüldüğünde zekânın bir eğitim terimi olarak tanımlanışı önemli gözükmektedir. Yapay zekâ alanı, bir anlamda makineleri eğitime tabi tutarak onun, insana olabildiğince öykünmesini sağlamaya çalışmaktadır. Bugün yapay zekâ teknolojisinin makinelere kazandırmayı hedeflediği bazı önemli yetilerin, yazılıma bağlı kalmaksızın kriz durumlarında karar verebilme becerisi, yeni durumlara uyum sağlayıp yeni stratejiler geliştirebilme yeteneği, davranışları belli bir amaca matuf olarak gerçekleştirebilme becerisi olduğu düşünülürse *Eğitim Terimleri Sözlüğü*’ndeki zekâ tanımı taklit edilmeye değer becerileri içeriyor gözükmektedir. Yapay kelimesi ise, *TDK Güncel Türkçe Sözlük*’te “Doğadaki örneklerine benzetilerek insan eliyle yapılmış veya üretilmiş, yapma, suni, doğal karşıtı.” şeklinde tanımlanmıştır (*TDK Güncel Türkçe Sözlük*, 22 Temmuz 2022).

¹ Sözlükte geçen tam tanım, “algılama, belleme, çağrışım yapma, imgeleme, yargıda bulunma, usavurma, soyutlama, genelleme gibi ruhsal işlevlerin tümüne verilen ad.” şeklindedir (*TDK Eğitim Terimleri Sözlüğü*, 22 Temmuz 2022).

² Sözlükte geçen tam tanım, “Kavrayış; anlayış; kavrama ve yargılama yetisi. Buna göre: 1. Karışık şeyleri, olayları çabuk kavrama ve kolaylıkla onlara uyma yeteneği. 2. Bilmeye yönelen yeti ve yeteneklerin toplamı (algılama, kavrama, soyutlama, kavram kurma, genelleştirme, birleştirme, sonuç çıkarma, eleştirme, yargılama, çözümleme), a. (Duyuma karşıt olarak) Anlıkla eş anlamlı, kavramsal bilgi yetisi, b. (İçgüdüye karşıt olarak) Ereğe erişmek için araçlardan düşünerek, bilerek yararlanma; isteyerek etkin olma yetisi, c. Olayları ya da başkalarının düşüncelerini kolaylıkla kavrama yetisi. 3. Olanakları yakalama, kavrama, yeni ödevlere ve yeni durumlara kendini uydurma ve onlarda kolaylıkla yolunu bulma yeteneği ve becerisi (kılıklı anlak). 4. Bağlantıları kavrama, görüşler edinme yetisi; tinsel kavrama gücü; tinsel uyanıklık; çabuk düşünme ve yargılama yetisi (kuramsal anlak). // Anlağın en aşağıdan en yükseğe (-> öke) değin dereceleri vardır; anlak derecelerinin saptanması için testler uygulanır; belli sınırlarla hayvanlarda da anlağın bulunduğu kabul edilir.” şeklindedir (*TDK Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 22 Temmuz 2022).

Yapay zekâ kavramı, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*'de "Yapay zekâ (YZ), yapay canlılar veya en azından gerçek bir canlı gibi görünen yapay varlıklar, yapay kişiler veya en azından bir kişi gibi görünen yapay varlıklar üretmeyi amaçlayan bir alan" olarak tanımlanır (Bringsjord ve Govindarajulu, 22 Temmuz 2022). Burada yapay kelimesinin sözlük anlamını yeniden düşündüğümüzde "doğadaki örneklerine benzetilerek" ibaresine dikkat etmek yerinde olacaktır. Bu bağlamda yapay zekâ çalışmalarının, zekânın doğadaki örneklerine öykünme ile başladığını söyleyebiliriz. Zekânın doğadaki örneğini, yaygın kabul edilen biçimiyle ilk bakışta insan türünde gözlemleyebildiğimiz için yapay zekâ teknolojisini başlatan motivasyonun insana öykünme, insanı taklit etme olduğunu söylemek mümkündür.

Yapay zekânın tanımından söz ederken literatürde önemli bir yeri olduğunu düşündüğümüz *güçlü yapay zekâ-zayıf yapay zekâ* ayrımından da söz etmek gerekir. John R. Searle'un literatüre kattığı güçlü yapay zekâ ifadesi, beynin yalnızca bir bilgisayar olduğunu, zihnin de bir bilgisayar programı olduğu fikrini kabul eden yaklaşımdır. Farklı türleri olan bilgisayarların donanımları gibi, beyin de yalnızca insan zekâsını oluşturan programları saklar. Bu bakış açısına göre, doğru programı, doğru girdileri ve çıktıları olan herhangi bir sistem, insanın sahip olduğu gibi bir zihne sahip olacaktır (Searle, 1984). Zayıf yapay zekâ kavramı ise, güçlü yapay zekânın içerdiği zihin üretebilme iddiasına sahip olmamakla beraber insan zihninin bilgi işleme süreçlerini taklit etmeyi hedefler (Bringsjord ve Govindarajulu, 22 Temmuz 2022). Zayıf yapay zekâ kuramı, bir anlamda insan zihnini bir ürün olarak alır ve bu değerli ürünün çalışma prensiplerini açığa çıkarmayı hedefler. Her iki fikir de insan zihninin öykünülmesi gereken üst bir sistem olduğu kabulünü içerirken, güçlü yapay zekâ fikri bu sistemi yeniden "yaratabileceğine" inanır.³ Buna kıyasla zayıf yapay zekâ fikri ise daha mütevazı iddialara sahiptir. Zihnin çalışma prensiplerine sadık, zihni taklit ederek bir anlamda başarıya ulaşan ve doğru çalışan sistemler üretmeyi hedefler.

Güçlü yapay zekâ-zayıf yapay zekâ ayrımının bu çalışma için önemi, yapay zekâ alanının felsefe içerisinde gündem olmasına neden olan süreçte söz edeceğimiz Turing testi ve ona karşı üretilen *Çince odası argümanı* ile ilgilidir. Güçlü yapay zekâ fikrinde, insan zihni girdiler alan ve çıktılar üreten bir sistem olarak tanımlanır. İlerleyen başlıklarda söz edeceğimiz Turing testi ve Çince odası argümanı bu bakımdan güçlü yapay zekâ fikriyle irtibatlıdır.

2. YAPAY ZEKÂ PROBLEMİNİN FELSEFİ ARKA PLANI

Yapay zekâ çalışmalarının başladığı tarihsel sürece yer vermeden evvel, yapay zekâ fikrinin felsefe ve ilahiyat alanıyla irtibatından söz etmek istiyoruz. Yapay zekâ alanının terminolojisinin, insan zihni, ruhu, aklı, bilinci ile ilişkisi olduğunu belirtmeliyiz. Çalışmanın ilk kısmında söz ettiğimiz makinelerin düşünmesinin imkânı, zekâ kavramıyla ilişkili olmakla beraber daha çok insana has olduğu kabul edilen düşünebilme yetileri ve dolayısıyla insanın sahip olduğu zihinsel kapasitelerin tümü ile ilgilidir. Ancak söz konusu tartışmalar literatüre yapay zekâ (İng. artificial intelligence) kavramı ile girmiş olduğu için bu çalışmada da bahsi geçen şekilde kullanılmaktadır. Yapay bir insan zihni üretme fikrinin literatüre zekâ kavramıyla girmesinin nedeni, bu alanın birtakım teknik gelişmelerle beraber doğmuş olması olabilir. Çalışmamız yapay zekâ konusunu bugünkü teknik imkânları bakımından mevzu bahis etmez. Yapay zekâ konusunu felsefe alanında gündeme getiren; insanın düşünebilmesi, bir zihin ve bilinç sahibi olması olduğundan bu çalışma içerisinde yapay zekâ tartışmalarına dair aktarılanların aynı zamanda zihin, bilinç, düşünme kavramları ile irtibatlı olacağı unutulmamalıdır.

Yapay zekâ alanının doğuşunu sağlayan arka planda, düşünce tarihinde yaşanan birtakım değişimler yer alır. Burada yapay zekâ fikrinin doğmasına felsefi bakımdan zemin teşkil ettiğini

³ John R. Searle, güçlü yapay zekâ kavramını ilk kullandığı dönemde bilgisayar bilimine ait bir kavram gibi kullanmıştır ve bu ifade o dönemde işlevselci çağrışımlar içermektedir. Ancak kanaatimizce günümüzde güçlü yapay zekâ kavramı, insan zihnini yalnızca bilgi işleme süreçleri açısından değil, insanın yönelimselliği, iradi davranışları, kişiliği, duyguları gibi diğer özellikleriyle beraber üretmeyi hedefleyen fikri karşılayan kavrama dönüşmüştür. Bu dönüşümün nedeni, yapay zekâ alanı ilk doğduğu dönemde matematik, mantık ve mühendislik temelli bir alanken bugün bu alanın içerisine nörobilimin de dâhil olması ile insanı biyolojik yapısıyla beraber yeniden üretmeyi hedefleyen bir yapay zekâ fikrinin doğması olabilir.

düşündüğümüz için özellikle iki önemli değişimden söz edeceğiz. Bunlardan ilki, insanın artık bir cevher olarak düşünülmemesi, bunun yerine işlevleri bakımından tanımlanmasıdır. İnsan belirli işlevleri yerine getirebilen bir mekanizma olarak yorumlandığında gerçekleştirdiği işlevlerin başarısı nispetince zeki kabul edilecektir. Yapay zekâ alanının doğuşuna fikren katkı sağlayan ikinci önemli değişim, mantık alanında yaşanmıştır. Modern doğa düşüncesinde cevher fikri elendiği için, “tabiatta somut bireylerin değil, olguların esas teşkil ettiği” düşünülür. Bu bağlamda “cevherleri ve onların adlandırılmasını esas alan terimler mantığını temele yerleştiren geleneksel mantık yerini olguları ve dolayısıyla bağıntıları dilde temsil eden yeni bir mantık” biçimine bırakır (Çitil, 2018). Bu iki önemli değişimle insanın özsel değeri ortadan kalkmış ve değeri gerçekleştirdiği işlevlere yani davranışlara indirgenmiştir. Bu indirgemenin ardından insan faaliyetleri, hesap edilir faaliyetler olarak düşünölmüştür ve taklit edilmesine yönelik çalışmalar yapılmaya başlamıştır.

Zihnin içeriğinin ortaya çıkarılıp yeniden üretilmesinin imkânını gündeme getirmek, mekanik bir zihnin üretilip üretilmeyeceğini sorgulamak her ne kadar çağdaş bir sorun gibi gözükse de bu aynı zamanda klasik felsefede zihin-beden sorunuyla ilgilidir. Zihin-beden sorununa yaklaşımımızı belirleyen ön kabullerimiz, zihnin üretilebilir bir şey olup olmadığı konusundaki tavrımızı da belirleyecektir. Burada iki temel tavır vardır; *tekçilik* ve *ikicilik*. Zihnin üretilebilir bir şey olabilmesi için, onun biyolojik, mekanik ve algoritmik temeli olan bir yapı olarak kabul edilmesi gerekir. Zira zihin, belli algoritmaları işleyen bir mekanik yapı olarak düşünöldüğünde, bazı hücrelerden ve bunların birtakım etkinliklerinden ibaret kabul edilebilir. Bu da gerekli biyolojik ve mekanik koşulların tesis edilmesiyle üretilen sistemlerin, insan zihniyle aynı işlevi görmesini mümkün kılacaktır. Zihni ve onun işlevlerini; biyolojik, mekanik yapılar olarak düşöndüğümüzde, zihinsel faaliyetler aynı zamanda biyolojik, mekanik faaliyetler düşünölecektir. Bu düşünce de bizi biyolojik maddemizi üretebildiğimiz, gerekli mekanik şartları sağladığımız zaman bir zihin de üretebileceğimiz sonucuna götürecektir. Bu yaklaşımın farklı biçimleri olmakla beraber onu kabaca tekçi yaklaşım olarak isimlendirebiliriz.⁴ Zihin-beden sorununda ikici yaklaşım kabul edildiğinde ise klasik felsefedeki yaklaşımlarda yaygın biçimde göröldüğü şekliyle zihin ve beden birbirinden ayrı iki töz olarak kabul edilecektir. Bu yaklaşım felsefe tarihi boyunca birçok düşünür tarafından savunulmuştur. İsmi ikicilikle en çok anılan düşünür Descartes’tir. İkiciliğe göre, zihinsel ve cisimsel iki ayrık töz vardır. Tözlerin ayrık olması birinin diğerine varlıksal olarak dayanmaması ve birbirlerine indirgenememeleri anlamındadır (Çitil, 2018).

İkici tez içerisinde insan zihni genellikle, “doğal ve kültürel ortamda dilsel veya dilsel olmayan davranışlara neden olan; duygu, düşünce, algı gibi ayırt edici özellikler taşıyan içeriklerden oluşan; fiziksel olmayan, dolayısıyla da doğa yasalarının dışında ve üstünde belli bir özgürlüğe sahip olduğu varsayılan süreç” olarak kabul edilir. Bu durumda insan davranışları doğa yasalarıyla belirlenmemiştir. İnsan özgür biçimde davranışlarını iradesi ile kendi üretir. Bu bakımdan ikicilik tekçiliğe nispetle etik açıdan avantajlı gözökmektedir. İnsan bedenini temel alan tekçi yaklaşımda ise, insan zihninin oluşumu biyolojik kökenlidir. Tura’ya göre “insanın dilsel ve dilsel olmayan davranışları, doğa yasalarına göre çalışan fiziksel bir organ olan beyin tarafından üretilir.” Bu yaklaşım içerisinde insan zihni ve ona dair kavramlar, insan davranışlarını anlama çabası ile üretilen, bilimsel açıdan geçersiz kavramlardır (Tura, 2010, s. 264-266). Zihin-beden probleminde sözü edilen bu iki tavidan, ikici yaklaşım ima ettiği sonuçlar açısından yapay zekâyı mümkün görmeyecektir. Tekçi yaklaşım ise zihnin kaynağını beyinde aradığı için teknik başarı yakalandığında zekâyı yapay yollarla “yaratmak” mümkün olacaktır.

Yapay zekâ tartışmalarına dair felsefe alanında problem olarak gündeme gelen şey; yapay bir zekânın teknik anlamda üretilip üretilmeyeceğinden ziyade, üretilen bir makinenin sahip

⁴ Tekçi yaklaşımı benimsemeye ortak olmalarına rağmen bu yaklaşımın çok farklı biçimlerini kabul eden bilinç kuramları mevcuttur. Bunlardan bazıları için *Çağdaş Felsefi Bilinç Kuramları* isimli çalışmaya müracaat edilebilir. Bk. (Akdemir Süleyman, 2022).

Tekçi yaklaşımın, çağdaş felsefede doğalcılık ve biçimleri olarak karşımıza çıktığını düşünöyoruz. Çağdaş zihin kuramları içerisindeki doğalcılık biçimleri için bk. (Koyuncu, 2022).

olduğu ileri özelliklerin onun düşünmesi anlamına gelip gelmediğidir. Zihin denilen şey üretilebilecek bir nesne midir? Bir canlıda bilinç nasıl oluşur? İnsanda bilinci oluşturan süreç çözümlenip ona öykünerek gerçekleştirilebilir bir süreç midir? Bu gibi sorular yapay zekâ alanını etik ve teolojik bakımdan dikkat çekici kılar. Bilimsel ideolojiler bağlamında yapay zekâ çalışmalarının başarıya ulaşip ulaşamayacağı, birci veya ikici zihin-beden tasarımlarına bağlı olsa da bu faaliyetlerin günümüzde tartışılan kısmı artık bu noktadan öteye gitmiştir. Bugün yapay zekâ üretilebilir görülmekte; fakat başarısının hangi sınırlara ulaşabileceği tartışılmaktadır. Bilinç, zihin ve dolayısıyla yapay zekâ çalışmaları için beynin rolü kanıksanmıştır. Yapay zekâ alanı içerisinde beynin çalışma prensiplerinin çözümlenmesi amaçlanmakta ve bu amaca hizmet eden çeşitli yaklaşımlar geliştirilmektedir.

3. YAPAY ZEKÂ KAVRAMININ İLK ORTAYA ÇIKIŞI

Yapıları ve kurumları ortaya çıkaran toplumların ihtiyaçlarıdır. Bugün her ne kadar hayatı kolaylaştırma yönü ile halk nezdinde tanınmış ve kabul görmüş olsa da modern dönemde yapay zekâ araştırmalarını başlatan şey askeri ihtiyaçlardır. Yapay zekânın felsefe alanında dil ve irade bahisleriyle beraber anılması, onu ortaya çıkaran ilk saikların askeri amaçlarla insanları takip etmek, düşmanı öldürmek üzere tasarlanan ordu sistemleri inşa etmek olduğu gerçeğiyle beraber düşünüldüğünde şaşırtıcıdır. Yapay zekâ araştırmalarının ilk fon sağlayıcılarının askeri kurumlar olması da dikkat çekicidir. Yapay zekâ kavramı ilk kez 1956 yılında, Darmouth Konferansı'nda John McCarthy tarafından kullanılmıştır. Yukarıda söz ettiğimiz askeri hedeflerin entelektüel gayeleri kimi zaman önceleyebildiği savımızı doğrular biçimde Darmouth Konferansı'nı DARPA (The Defense Advanced Research Projects Agency) finanse etmiştir (Bringsjord ve Govindarajulu, 22 Temmuz 2022). DARPA, Amerikan ulusunun askeri faydasına hizmet etmekle yükümlü bir kuruluştur (DARPA, 2022).⁵ Bu bakımdan yapay zekâ gibi pek çok felsefi tartışmaya kapı açmış bir alanın ortaya çıkışında, askeri ve dolayısıyla siyasi amaçların olabileceğini akılda tutmak gerekir.

Yapay zekâ kavramının ilk kullanımı 1956 yılında bahsi geçen konferansla olsa da bu fikrin daha önce "Makineler düşünebilir mi?" sorusu ile 1950'de matematikçi Alan Turing'in makalesinde tartışıldığını ifade etmeliyiz (Turing, 1950). Yapay zekâ tartışmalarına bir başlangıç tayin etmek gerekirse Turing'in ilgili makalesinin yayınlanması ile makinelerin düşünebilmesine, yapay bir zihnin imkânına dair tartışmaların başladığını söyleyebiliriz. Alan Turing, bu makaleyi yazmadan evvel II. Dünya Savaşı'nda, Birleşik Krallık Hükûmeti tarafından, Alman ordusunun kullandığı Enigma şifrelerini çözmek amacıyla kurulan bir ekipte görevlendirilmiştir. Turing'i makinelerin düşünüp düşünemeyeceği sorusunu sormaya götüren süreç, ilgili ekibin içerisinde gerçekleştirdiği faaliyetlerle de ilintilidir. Turing'in II. Dünya Savaşı esnasında devlet görevi icabında gerçekleştirdiği çalışmalar yapay zekâ alanının başlangıcı için önemlidir. Bu devlet görevinde Turing, Enigma kodları üzerine çalışırken modern bilgisayarların atası olarak kabul edilen cihazı üretmiştir.

Almanya Hükûmeti, I. Dünya Savaşı'ndan sonra savaşta iletişim ve koordinasyonun önemini fark etmiş ve bu konuda çalışmalar yapmak gerektiği kanısına varmıştır. Bu nedenle ordunun iletişim ve koordinasyon becerilerinin gelişimini sağlamak amacıyla adımlar atmıştır. Bu amaçla Enigma ismi verilen bir şifreleme sistemi geliştirmişlerdir. Enigma; 1928-1945 yılları arasında kullanılan ve Alman ordusunun birimleri arasında güvenli iletişimi sağlayan daktiloya benzer elektronik bir sisteme verilmiş isimdir. Bu sistem, güvenli olarak gönderilmesi gereken bir iletiyi Enigma makinesi aracılığıyla şifreler ve alıcısına iletir. Daha sonra Enigma makinesi kullanılarak bu şifreli mesaj deşifre edilir. 1939 yılında Enigma şifrelerinin çözülmesi görevini Birleşik Krallık üstlenmiştir. Alan Turing'in başkanlığındaki ekip, bugün *Birleşik Krallık Ulusal Bilişim Müzesi*'ne (*The National Museum of Computing*) dönüştürülen Bletchley Park isimli yerde çalışarak Alman ordusunun kullandığı şifreleri çözmüştür. Burada şifrelerin çözümü için

⁵ Yapay zekâ çalışmaları içerisindeki sanal gerçeklik çalışmaları da askeri ihtiyaçlar doğrultusunda geliştirilmiştir. Sanal gerçeklik, kişiyi kurgu ile gerçek bir dünyanın taklidinin içine alan bir tekniğin adıdır. Sanal gerçeklik, ilk olarak Amerika Birleşik Devletleri ordusu tarafından 1960'larda, pilotları ve askerleri simülasyonlar yoluyla eğitmek için kullanılmıştır (Kaku, 2014, s. 74).

geliştirilen cihaz, daha sonra modern bilgisayarların temeli olacaktır. Turing'in önderliğinde gerçekleştirilen bu askeri çalışmalar, modern bilgisayarların oluşumuna katkı sağlamıştır (Sevinç, 2012, s. 4-11), (The National Museum of Computing, 20 Temmuz 2022).⁶ Burada konumuz açısından önem arz eden husus, modern bilgisayarların atası olarak kabul edilen ve Enigma şifrelerini çözen cihazın bir mesaj metninin içinde gizli anlamı ortaya çıkarma hususunda insanlara yardımınıdır. Cihaz, şifrelenmiş biçimde gönderilen mesajlardaki tekrarlayan ifadeleri yakalamak suretiyle metindeki anlamın deşifre edilmesine katkı sağlamıştır. Turing'i daha sonra dil kullanımı üzerinden makinelerin düşünüp düşünemediğini sormaya götüren, bu kodların deşifresinde ürettiği cihazın oynadığı aktif rol olabilir.

Yapay zekâ alanında, ilk ortaya çıkışından bugüne dek pek çok önemli gelişme yaşanmıştır. Ancak biz bu gelişmelerin tümüne yer vermeyeceğiz. Yapay zekâ tartışmaları içerisinde ikonik hale geldiğini düşündüğümüz bir müsabakadan söz edip daha sonra Turing testine yer vereceğiz. 1997 yılında IBM'nin Deep Blue isimli programı ile dünya satranç şampiyonu Gary Kasparov arasında bir müsabaka tertip edilmiştir. Maç sonucunda Kasparov, Deep Blue'ya yenilmiştir. Bu olay, kimi çevrelerce yapay zekânın insan zekâsına ilk somut meydan okuyuşu olarak değerlendirilmiştir. Saniyede 11 milyar işlem gerçekleştirebilme kapasitesi ile Deep Blue isimli program, yıllar evvel yapay zekâ için hedeflenen başarı düzeyini bu maçta yakalamış gözükmetedir. Ancak maç sonucunda basın açıklamasını zafer kazanan Deep Blue'nun değil, yenilen taraf Kasparov'un yapması ironiktir. Yapay zekâ karşıtları tarafından, Deep Blue'nun konuşamaması, bilgisayarın gücünün insan zekâsının hiçbir zaman üstünde olamayacağı şeklinde değerlendirilmiştir (Kaku, 2014, s. 76). Bu müsabaka sonunda, yapay zekâyı temsil eden bir programın teknik başarısına rağmen dil becerisine sahip olmaması üzerinden yürütülen argümanlar, ilerleyen başlıkta söz edeceğimiz Turing testi ve Çince odası deneyinin konuşma becerisi üzerine odaklanmış olması nedeniyle dikkat çekicidir. Tam buradan, modern bilgisayarların temelini atan Alan Turing'in, bir insan ve bir makinenin daktilo üzerinden yaptığı konuşmaya bakarak onların birbirinden ayırt edilip edilemeyeceğini tartıştığı makalesinde kurgulamış olduğu Turing testine geçiş yapalım.

3.1. Turing Testi

Alan Turing, *Bilgişlem Makineleri ve Zekâ* (orj. *Computing Machinery and Intelligence*) isimli 1950 yılında *Mind* Dergisi'nde yayınlanan makalesinde "Makineler düşünebilir mi?" sorusunu sorar. Turing, bu soruyu taklitçilik oyunu dediği ve daha sonraları Turing testi adıyla anılacak bir oyunla yanıtlamaya çalışır. Oyunda üç kişi vardır: A olarak isimlendirilen bir erkek, B olarak isimlendirilen bir kadın ve C kodlu cinsiyeti önemsiz bir sorgucu. Oyunda sorgucu (C), çeşitli sorular sorarak A ve B kişilerinin cinsiyetlerini tahmin etmeye çalışır. Sorgucu (C) bu kişileri X ve Y etiketleriyle bilir. Oyunun sonunda da bu kişilerle ilgili bulgusunu "X, A'dır ve Y, B'dir" kalıbıyla dile döker. Sorgucu ile diğer oyuncular arasında iletişim ise sesli olarak değil, bir daktilo üzerinden yazılı olarak sağlanacaktır. Sorgucunun A ve B kişilerine istediği her soruyu sorma hakkı vardır. Örneğin isterse bu kişilere saçlarının uzunluğunu sorabilir. A ve B kişileri de bu sorulara istedikleri şekilde cevap verebilirler. Bu cevaplar sorgucunun (C) yanlış sonuca ulaşmasını sağlamak için saptırıcı yanıtlar da olabilir. Örneğin bir kişi, kendisine saçlarıyla alakalı soru sorulursa gerçekte farklı olduğu halde; saçlarının kat kat olduğu, tellerin yaklaşık 23 cm olduğu şeklinde yanıltıcı yanıtlar verebilir. Turing'in makalesinde anlattığı şekliyle bu oyunun gelişmiş bir versiyonunda A'nın yerini bir makinenin aldığını düşünelim. Sorgucu rolündeki insan, bu kez bir daktilo aracılığı ile gerçek bir kişiyle ve bir makineyle yazışacaktır. Sorgucu sorduğu sorulara makinenin ve insanın verdiği yanıtlara bakarak hangisinin gerçek bir insan, hangisinin makine olduğunu tahmin etmeye çalışacaktır. Şayet sorgucu, görüştüğü kişinin gerçek bir insan mı yoksa makine mi olduğunu ayırt etmekte zorlanırsa bu makinenin de insan gibi isabetli yanıtlar verdiği anlamına gelebilir. Turing, verdikleri yanıtlardan bir makinenin veya bir insanın farkı anlaşılıyor ise bizi bu iki varlık arasında kökten ayırım yapmaya götüren şeyin ne olduğunu

⁶ Bahsi geçen olaylar, Türkiye'de *Enigma* ismiyle gösterime giren orijinal adı *The Imitation Game* olan, 2014 tarihli filmde işlenmiştir (Tyldum, 2014).

sorgulamaktadır. Tam burada Turing, “Makineler düşünebilir mi?” sorusunu sormaktadır (Turing, 1950, s. 433-460); (Turing, 2008, s. 59-72).

Alan Turing’in bu soruyla ilgili tahmini, ilerleyen yıllarda makinelerin 10^9 bellek gücüne sahip olarak programlanacakları ve bu güç sayesinde taklitçilik oyununu çok iyi bir şekilde oynayacakları şeklindedir. Varsayımından anlaşılacağı üzere Turing, yeterli girdinin sisteme yüklenmesinin teknik olarak başarılması halinde makinelerin oyun içinde sorulara verdikleri yanıtların bir insanın verebileceği yanıtlar kadar çeşitli olabileceğini düşünmektedir. Makinelerde yeterli bellek kapasitesi artışı sağlanırsa bir sorgucunun taklitçilik oyunu başladıktan 5 dakika sonra, doğru tahmini yapma olasılığının %70’i geçmeyeceğini iddia etmektedir. Turing’in öngörüsüne göre, yirminci yüzyılın sonlarına doğru sözcüklerin kullanımında köklü değişiklikler yaşanacaktır. Bu nedenle insanlar makinelerin düşündüğünden rahatlıkla söz edecektir (Turing, 1950, s. 433-460); (Turing, 2008, s. 59-72).

Turing’in makinelerin düşünebilmesinin mümkün olduğu fikrine çeşitli itirazlar yapılmıştır. Turing bahsi geçen makalede bu itirazlara yer verir. Burada söz edeceğimiz bazı eleştirilerden ilki; “teolojik itiraz” olarak isimlendirdiği, düşünebilmenin insan türünün “ölümsüz ruhunun bir işlevi” olduğundan yola çıkılarak, diğer hayvan ve makinelerin düşündüğüne karşı çıkan teistik görüştür (Turing, 1950, s. 433-460); (Turing, 2008, s. 59-72). Teistik görüş insanın kutsal bir varlık olduğu ve bu kutsiyetinin insanın ait olduğu kaynak olan Tanrı’dan geldiğini iddia eder. İnsanın kutsiyeti, onu diğer varlıklardan ayırt eden düşünme becerisi ile ilgilidir. Düşünme becerisinin insan türüne has olduğu fikri ise teizmin nefis teorileri ile ilgilidir. Turing, bu itirazı teizmin kendi kabul ettiği Tanrı tasavvuruyla eleştirir. Ona göre makinelerin düşünebilmesinin imkânsız olduğunu söylemek, Tanrı’nın gücü üzerinde kısıtlamaya gitmek olacaktır (Turing, 1950, s. 433-460); (Turing, 2008, s. 59-72). Turing, yer verdiği bu eleştiri ile teizmin iddialarını yine teist kabullerle çürütmeyi hedefler. Hedefindeki ilahi sıfat, Tanrı’nın mutlak güç sahibi olması anlamına gelen Mutlak Kudret sıfatıdır. Tanrı’nın Mutlak Kudret sıfatı, O’nun kendi içinde herhangi bir ilkeye bağlı olmadan her türlü istediğini yapan bir varlık olarak düşünülmesi anlamına gelir mi? Her şeye gücü yeten bir Tanrı, gücünün sınırlarını keyfi ve rastgele kullanan bir Tanrı mıdır?

Makinelerin düşünebileceği fikrine ikinci itiraz, Turing’in “kafaları kuma gömme itirazı” olarak andığı, insanın makinelerin gücünü görmezden gelerek kendilerinin olan komuta kademesini başkalarına vermek istememelerinden ileri gelen, düşünmeyi insan türüne has kılan ve yücelten itirazdır. Turing, aydınların düşünmenin yalnızca kendilerine has bir eylem olmasını arzu etmelerinden kaynaklanan bir teselli olarak bu fikirle kendilerini önemli hissettiklerini ifade eder (Turing, 1950, s. 433-460); (Turing, 2008, s. 59-72). Nasıl ki toplumun kimi entelektüelleri, kendileri ile “halk” arasında ayırım yaparak doğru düşünmeyi yalnızca kendilerinin gerçekleştirebildiği bir eylem gibi görüyorlarsa, bu itirazı ileri sürenler de düşünmenin sadece kendi türlerine ait olduğunu savunmakla bir çeşit türcülük yapmış olmaktadır. Turing bu itirazı ele alış biçimi ile bir çeşit insanî entelektüellik elitizmi eleştirisi sunmaktadır.

Turing’in makalesinde söz ettiği eleştirilerden bir diğeri, “matematikselsel itiraz” olarak adlandırılan makinenin teknik sınırları gereği, yapamayacağı bazı şeyler olduğunu söyleyen eleştiridir. Turing, insan zekâsında da benzer sınırların olmadığını söyleyemeyeceğimizi savunur (Turing, 1950, s. 433-460); (Turing, 2008, s. 59-72). Dolayısıyla makinelerin bilgi işleme güçleri hakkında söz konusu olan sınırlı kapasite sorunu, insan için de geçerlidir. Bu nedenle sınırlı kapasite probleminin yalnızca makinelere has olduğunu söyleyerek yapay zekâ eleştirisi yapılamayacaktır. Turing’in bu itiraza eleştirisi, yapay zekâ çalışmalarının teknik sınırlarının olmasının, bu sınırların bir gün aşılamayacağı anlamına gelmeyeceği şeklinde bir ümidi barındırır.

Diğer bir itiraz, “bilinçlilik argümanı”dır. Bu argüman, bir makinenin yaşadığı bir duygudan esinlenip şiir yazamayacağı, konçerto besteleyemeyeceği gibi durumları gerekçe göstererek başarısından keyif duyamayacağını, şalterleri atınca üzülemeyeceğini ileri sürer. Turing’in buna yanıtı, bir insanın düşündüğünü anlamının tek yolunun ancak o insanın kendisi olmak olduğu ve bunu da başaramayacağımız için hepimizin düşündüğüne dair bir uzlaşmaya gittiğimiz şeklindedir. Dolayısıyla makinenin söz edilen duyguları hissedemeyeceğini iddia

edemeyeceğimizi söyler (Turing, 1950, s. 433-460); (Turing, 2008, s. 59-72). Turing burada, zihin felsefesinde önemli bir yeri olan öteki zihinler probleminde söz ediyor gözükmektedir. Öteki zihinler problemi, karşımızdaki kişinin bir zihne sahip olup olmadığını bilip bilemeyeceğimizi tartışır. Burada öznel deneyimin birinci tekil doğasına vurgu yapılır. Nitelceler bahsinde tartışılan, bir kişinin öznel deneyim sırasında hissettiği şeyin yalnızca kendisine açık olması ve “yarasa olmanın ne demek olduğunu” (Nagel, 1974) bilinmemesi konusu da bununla ilgilidir. Dolayısıyla Turing, bu itiraz makineler için geçerliyse aynı eleştirinin insanlar için de geçerli olması gerektiğini ifade etmiş olur.

Bu çalışmada yer vereceğimiz beşinci itiraz, bilinçlilik argümanının içeriğiyle benzerdir. Bu itirazda, birini kendisine âşık etmek, kremalı çilekten tat almak, hatalar yapmak gibi bilinçli olmanın getirdiği birtakım insanî özelliklerden söz edilir. Bunları makinenin yapamayacağı iddia edilir. Turing bu argümanın eleştirisini ise, “Bir makinenin davranış çeşitliliğine sahip olmaması onun depolama alanının sınırlarıyla ilgilidir.” cevabıyla savuşturur. Çünkü Turing’e göre, bellek kapasitesi problemi, depolama gücünün sınırlı olması aşılacak problemler değildir. Bu problemler aşıldığında mevcut sıkıntının kaynağı da ortadan kalkmış olacaktır (Turing, 1950, s. 433-460); (Turing, 2008, s. 59-72). Matematiksel itiraza verdiği yanıtta olduğu gibi Turing, beşinci itirazın eleştirisinin de bir gün aşılabileceğine dair ümitlidir.

Turing’in makalesinde yer verdiği diğer bir itiraz, Lady Lovelace’ın itirazıdır. Lovelace, analitik bir makinenin herhangi bir şeyi kendiliğinden yapmasının mümkün olmadığını, ancak makineye talimat verdiğimizde kendisinde karşılığı bulunan talimatları algılayabildiğini söyleyerek yapay zekâ fikrine itirazlarda bulunur. Bu itiraza Turing, Hartree’dan ilhamla yanıt verir. Buna göre “Kendi adına düşünebilmek veya öğrenmenin biyolojik temelini oluşturan şartlı refleks görevini yerine getirecek bir elektronik araç üretmenin mümkün olmadığını şimdiden söyleyerek makinelerin sınırlarını çizmek mantıklı değildir.” diyebiliriz (Turing, 1950, s. 433-460); (Turing, 2008, s. 59-72). Turing’in bu itiraza yanıtı kendisinin de benzer düşünceleri aklından geçirmiş olduğuna işaret ediyor gibidir. Lovelace’ın itirazının odak noktası, bir varlığın erek sahibi olması veya otonom bir sistem olması beklentisine dayanır.⁷ Makinelerin üretici kabiliyetten yoksun ve talimatları takip eder hâli, onların otonom olamayacağını ve kendi sistemini kurup bu sistemin tertibini sağlayamayacağını ima eder gibidir. Yapay zekâ alanında benzer tartışmalar hâlâ devam etmektedir. Ancak makinelerin otonomisinde kaydedilen ilerlemelerden dolayı olmalı ki, bugün makinelerin sorumluluğu hakkında konuşmakta, hukuki ve etik sorumluluk durumlarından söz etmekteyiz.

Makinelerin düşünmesi fikrine bir başka itiraz, “davranışların teklifsizliği argümanı”dır. Bu argümana göre, gerçekleşmesi muhtemel her koşulu hesaba katarak bir durumda insanın vereceği muhtemel tepkiyi kesinkes bilmek mümkün değildir. Örneğin, kırmızı ve yeşil ışığın aynı anda yandığı bir trafikte insan inisiyatif alabilme kapasitesine sahiptir. Kriz yönetebilme becerisine sahip olduğu için durmanın veya geçmenin hangisinin kendisi için daha güvenli olacağına karar verebilir. Ancak bir makineden, yüklenen girdilerin ötesinde çıktı almayı beklemek gerçekçi değildir. Makinelerde karar verme mekanizmasının olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir (Turing, 1950, s. 433-460); (Turing, 2008, s. 59-72). Lovelace’ın itirazı ile benzer içeriğe sahip bu argüman, kriz durumlarında strateji geliştirme becerisinin makinelerde olmadığı iddiasına odaklanır. Verili bilgiyi işleyip normal şartlar altında doğru kararlar veren bir makine, verili bilginin söz etmediği yeni bir durumla karşılaştığında yaratıcı davranamayabilir.

3.1.1. Çince Odası Argümanı

Turing’in makinelerin düşünebileceği fikri ile yapay zekâyı desteklemek üzere kurguladığı taklitçilik oyununun özündeki makinelerin akıl sahibi olabileceği idiasına, bu makalenin yayın tarihinden evvel yayınlanmış olsa da Leibniz’in *değirmen* kanıtlanmasının bir eleştiri olarak sunulabileceğini söyleyebiliriz. Bu kanıtlamaya *Monadoloji*’de yer veren Leibniz, düşünecek, algılayacak yapıda bir makine varsayar. Bu makinenin bir değirmen kadar büyütüldüğünü ve bu

⁷ Bu konu aynı zamanda *otopoesis* kavramıyla ilişkili olarak düşünülebilir. Bk. (Varela vd., 1974).

değirmenin içine girip gezdiğimiz hayal eder. Leibniz'e göre değirmenin içinde bütün görüp görebileceğimiz birbirini iten mekanik parçalardır. Leibniz, bu nedenle algılamayı gerçekleştiren şeyin düzenek olmadığını söyler. Leibniz'e göre sadece basit tözlere algı atfedebiliriz (Leibniz, 2011). Ned Block'un 1981 tarihli çalışmasında bahsi geçen *Kütka* kanıtlaması da benzer bir içeriğe sahiptir. Block, kendi ifadesiyle bir Neo-Turing testi düzeneği kurgular. Bu düzenekte bir bilgisayar programının kendisinde yüklü malumat sayesinde, tüm girdilere anlamlı çıktılar vermeyi başardığı hayal edilir. Block, söz konusu programın kendisine yüklenen içerikten uygun olanı seçip uygun çıktılar veriyor olmasının programın zekâ sahibi olduğunu düşünmek için yeterli olmadığını düşünmektedir (Block, 1981). Her iki fikir de özünde, çalışan bir sistem olarak gözlemlenen bir yapının işlerini düzgün yapmasının onun zekâ sahibi olduğu anlamına gelmeyeceğini iddia eder (Çitil, 2018). Söz konusu iki argümana ilaveten John R. Searle 1980 tarihinde *Zihinler, Beyinler ve Programlar* (orj. *Minds, Brains And Programs*) isimli makalesinde güçlü yapay zekâ fikrine bir eleştiri getirir (Searle, 1980). John R. Searle'un Çince odası argümanı olarak isimlendirilen bu argüman, Turing'e yöneltilen önemli bir itiraz olarak kabul edilebilir. Searle, Turing testinin konuşma becerisi odaklı bir argüman olmasından yola çıkarak, zihinde sözdizimden öte bir şeyin olduğunu iddia eder. Sözdizimin başarılı şekilde ifadesinin zihinle doğrudan ilişkilendirilemeyeceği şeklinde bir eleştiri yapar. Çince odası düşünce deneyi şu şekilde kurgulanmıştır:

Bir grup bilgisayar bilimci, bir bilgisayarın Çince anlamasını ve anında çeviri yapmasını sağlayacak bir program geliştirirler. Bu programa Çince bir soru yöneltildiğinde, bilgisayar bu soruyu belleğindeki veya veri tabanında yüklü girdilerden yola çıkarak Çince olarak cevaplayacaktır. Bilgisayarın ürettiği cevapların Çinceye uygun olduğu kabul edilir. "Dil açısından sorunsuz gözüken cevaplara bakarak bizler bilgisayarın Çince anladığını öne sürebilir miyiz?" sorusunu soran Searle, sözdizimsel açıdan uygun cevapların bilgisayarların düşünmesi anlamına gelebileceğini savunur. Bu savunusunu şu yolla delillendirir: Bir odada kilitli olduğumuzu hayal edelim. Odada üzerinde Çince tabelalar olan sepetler olsun. Çince hakkında hiçbir bilgisi olmayan biri, Çince tabelaları İngilizce (yazarın anadili) olarak açıklayan bir kurallar kitabına başvurarak Çince sözdizimine uygun cevaplar verebilsin. Dışarıdan bir gözlemci, Çince konuşma kılavuzuna bakarak Çince yanıtlar veren bu kişinin Çince bildiğini söyleyebilir. Ancak özünde bu kişi hiç Çince bilmemektedir. Bu noktadan yola çıkarak "Çince bilmiyorsanız bu cevapları vermenize olanak sağlayan programın Çince anlaması söz konusu bile olamaz." der. Searle'e göre, bilgisayar programında bir sözdizimi vardır, ancak anlam yoktur. Dolayısıyla bir dili anlamak o dilin biçimsel simgelerini bilmek değil, o dille ilgili zihin durumlarına sahip olmak demektir. Bu nedenle doğru girdi ve çıktılarla hazırlanmış bir program yüklenen bilgisayarın yeterli, yargı üretici biçimde düşündüğünü söylemek mümkün gözükmemektedir (Searle, 1996, s. 44-51). Sonuç olarak Searle'e göre, sözdizim anlamın teşekkülü için yeterli değildir. Bilgisayar programları doğru sözdizimi şartını sağlamaktadır; ancak zihnin anlamsal içeriğe sahip olma özelliğinden yoksundur. Bu nedenle konuşma eylemini başarılı bir şekilde gerçekleştirmesinden yola çıkarak bilgisayarların düşündüğünü savunmak mümkün gözükmemektedir.⁸

4. TARTIŞMALARIN FELSEFİ AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Görüldüğü üzere yapay zekâ çalışmalarının özünde insana öykünme, insanı taklit etme vardır. Hem yapay zekânın sözlük anlamı hem de bu alanın atası sayılan Turing'in testini taklit etme becerisi üzerine kurgulaması bu fikri doğrular gözükmemektedir.

Yapay zekâ çalışmaları, insana öykünerek başlamış olsa da bu öykünme ile gerçekleştirilmek istenen bazı hedefler vardır. Söz konusu alana bir başlangıç tayin etmek üzere yer verdiğimiz Alan Turing'in çalışmaları, yapay zekâ projesinin ardındaki askeri ve siyasi hususları fark etmek konusunda faydalı olabilir. Dolayısıyla bir bilimsel gelişmenin ardında toplumsal, ulusal ihtiyaç olarak kabul edilen durumların olabileceğini göz önünde bulundurmak iyi olacaktır. Yapay zekâ alanı Turing ile beraber bir matematik, mühendislik başarısı olarak ortaya çıkmıştır. Bu nedenle insanlar gibi makinelerin de düşünüp düşünemeyeceğine dair

⁸ İnsan zihni ve yapay zekânın karşılaştırılmasına dayalı daha fazla eleştiri için bk. (Koyuncu, 2015, s. 30-33).

tartışmalar; yapay zihin, yapay ruh, yapay akıl, yapay bilinç gibi kelime takımlarıyla değil zekâ gibi içeriği teknik açıdan çözümlenmeye daha müsait, teknik olarak ölçüme uygun bir insan özelliği ile beraber anılmıştır. Dolayısıyla yapay zekâ alanında söz konusu edilen aslında insan dışında bir varlığın, özellikle bir makinenin zihne sahip olup olamayacağıdır. Burada özellikle teist ön kabullerin etkisiyle ikinci düşünce, insan dışında bir varlığın zihin sahibi olmasını pek mümkün görmez. Çünkü insan zihninin ilgili olduğu nefis, Tanrı tarafından yaratılmıştır.

İnsanın düşündüğünün kanıtı olarak kabul edebileceğimiz dil becerisi, yapay zekâ tartışmaları içerisinde kanaatimizce ayrıcalıklı bir konumdur. Çünkü Turing'in insanı taklit etme oyununda, makine klavye aracılığıyla da olsa bir dil becerisi sergilemektedir. Yine Searle de Turing testine, dil becerisinin özünü açıklamaya çalışarak yanıt verir. Dilin içerisinde gömülü belirli kuralları başarılı bir şekilde açıklamış bir kılavuz aracılığı ile bir kişinin, bilmediği bir dilde kendisine yöneltilen sorulara başarılı cevaplar vermesi, o kişinin söz konusu dili anlayabildiği anlamına gelmeyecektir. Dolayısıyla zihnin bir niteliği olarak dilin çalışma prensiplerinin çözümlenmesi ve yeniden üretilmesi onun içerdiği semantik özellikleri barındırmayabilir. Fakat burada Searle'ün eleştirisi haklı gibi gözükmeyle beraber, Turing'in aynı becerileri sergileyen iki varlıktan birine zihnin atfederken diğerine neden zihin atfetmediğimiz sorusu da önemli gözükmektedir. Bu durum, söz konusu iki varlığı özellikleri bakımından değil, kökenleri bakımından ayırdığımızı göstermektedir. Bu noktada başarılı şekilde gerçekleştirilen bir eylemi anlamlı kılan şeyin ne olduğu sorusunu sormak gerekir. Bir eylemin biçimsel bakımdan mükemmel olarak gerçekleştirilmiş olması, onun bilinçle yapıldığını gösterir mi? Örneğin bir yapay zekâ sisteminin çok sayıda görsel girdiyi topladığını düşünelim. Bu sistem ilgili görselleri toplamada gösterdiği hafıza başarısını verileri anlamlandırmada gösterebilir mi? O halde, veriyi anlamlı kılan şeyin ne olduğu sorusu sorulmalıdır.

Searle'ün doğru girdilere doğru çıktıları veren bir makineyi tasvir ettiği Çince odası argümanı güçlü yapay zekâ fikrine bir eleştiridir. Bu bakımdan kanaatimizce Searle, makinelere zihin atfetmek konusundaki eleştirileri ile bir işlevselcilik, davranışçılık eleştirisi yapmaktadır. Bu durum psikoloji disiplini içerisinde insan zihnini anlamak için yalnızca onun işlevlerine ve davranış çıktıklarına odaklanan yaklaşımlara yönelik bir kızgınlığın ifadesi olarak da düşünülebilir.

Bir makinenin bilince sahip olup olmadığı konusunda tartışmak, kaçınılmaz biçimde sergilediği davranış çıktıklarına bakarak yapılan çıkarımla olur. Bu noktada öteki zihinler probleminde de dile getirildiği gibi, bilincin doğasının birinci şahıs ontolojisine sahip olması nedeniyle bilinç başka birinin erişimine açık değildir. Öteki zihinler probleminde hayvanların bilinci hakkında bile tartışmalar olduğu düşünüldüğünde makinenin zihninin olup olmadığı hakkında tartışmaların olması olağandır. Bu nedenle, insan türüne ait bilincin mahiyeti ve her insanın bilinç sahibi olup olmadığı hususunda tartışmalar hâlâ sürerken makine/robot bilinci hakkında tartışıyor olmak şaşırtıcı değildir.

Bugün, beynin bir sistem olarak teşekkülü yapay zekâ çalışmaları için örnek teşkil etmektedir. Yapay zekâ alanının ilk ortaya çıkışı, bir matematik ve mühendislik problemi olarak görülse de bugün yapay zekâ alanının merkezinin nörobilime doğru kaydığını söyleyebiliriz. İnsan zihninde anlamı üreten yapının beyin olduğu kabul edilirse gelecekte üretilebilecek yapay bir beynin bilince sahip olacağını söyleyebilir miyiz? Bu noktada bilinci oluşturan şeyin ne olduğunu, bilincin kaynağı problemini yeniden sorgulamak gerekmektedir. Bilincin kaynağı problemi, yapay zekâ alanının ilk sorularındandır. Teist argümanlar, genellikle bilinci bedenden ayırır, ona tanrısal bir tabiat verirler ve onu ruh olarak isimlendirirler. Tanrısal tabiatı sayesinde, bilinç herhangi bir koşula değil, tamamen Tanrı'nın iradesine bağlı olarak insana lütfedilen bir özellik haline gelir. Dolayısıyla, bir bedene sonradan ve insan eliyle eklenmesi de mümkün olmaz. Bu bakış, teist yaratma düşüncesine uygundur. Aksi halde insan zihni mekanik veya biyolojik bir varlık olarak düşünülür ve üretilebilir bir nesne olur. Böylece insanı diğer canlılardan ayıran temel özellik olan bilincin kaynağı, Tanrı olmaktan çıkacaktır. Bu bağlamda yapay zekâ tartışmalarının teolojik veçhesine dair farklı disiplinlerle ortak çalışmalar yürütülmelidir.

Bilinç ve onunla ilişkili etik konular bilincin “ölmeyen”, “yok olmayan” bir özelliğe sahip olmasını gerektirir. Öte dünya yaşamının mümkün olması ve insanların ölmeden önceki eylemlerinden sorumlu tutulabilmeleri için bilinç sonsuz olmalı ve bedeninin ölümü sonrasında yaşamaya devam etmelidir. Bu bakımdan bilincin Tanrısal bir tabiatı olması gerekir. Bilinç, mekanik veya biyolojik bir yapıya, onun kimyasal, fiziksel süreçlerine indirgenirse maddenin yok oluşuyla, bozuluşuyla ortadan kalkacaktır. Bunun sonucunda insanın eylemlerinden ahlâki bakımdan sorumlu olması mümkün olmayacaktır. Yapay zekânın imkânı hususunda olumlu fikir beyan etmek, teistik bazı düşüncelerle ilişkisi bakımından incelenmeye muhtaçtır. Bahsettiğimiz son iki husus, yapay zekâ konusunun teolojik içerimlerine işaret etmektedir ve gelecek çalışmalar için öneri niteliğindedir.

SONUÇ

Görüldüğü gibi, yapay zekâ konusunun felsefe alanında gündeme gelmesine neden olan, bir makinenin insanın belli bir niteliğini başarılı biçimde taklit etmesi konusudur. İnsanın zihinsel kapasitesinin taklidinden söz ettiğimizde, yapay zekâ çalışmalarının başlangıcında taklit edilmeye çalışılan ilk zihinsel beceri dil olarak karşımıza çıkar. Yapay zekânın modern dönemde odaklandığı ilk çalışmalar, dilin ürettiği söz dizilerinin başarılı olarak taklit edilmeye çalışılmasıdır. Bu bağlamda dilin insan zihninin varlığının en güçlü simgelerinden biri olduğunu söylemek mümkündür. Dilin düşüncenin evi olduğu fikrine uygun olarak, söz konusu yetinin başarılı biçimde sergilenmesi ardında bir zihin olduğu fikrini imler. Bu bakımdan dil ve düşünce arasındaki ilişkinin mahiyeti hem yapay zekâ alanının başlangıçta ortaya çıkardığı tartışmaların özü olarak kabul edilebileceğinden hem de bugün hâlâ önemini koruduğundan söz konusu ilişkiye dair disiplinlerarası çalışmalar yapmak gerekli gözükmemektedir.

İnsanlar için düşünce, akıl, bilinç, zihin gibi mental kavramları kullanırken sergilediğimiz rahatlığın ardında insanın bilinçli olduğuna, her insanın zihne sahip olduğuna dair uzlaşım yer alır. Bu uzlaşım götüren şeyin ne olduğunu düşündüğümüzde bunun insan davranışlarına dair gözlemlerden yapılan çıkarımlar olduğunu söyleyebiliriz. Davranışlarını gözlemleyerek bir varlığa bilinç atfedilebiliyorsa zeki davranışlar sergileyen bir robota, isabetli hesaplamalar yapan bir bilgisayar programına neden bilinç atfedilemediğini yeniden düşünmemiz gerekir. Bilincin varlığı, davranış çıktılarını bakarak dolaylı bakımdan onaylanıyorsa aynı çıktıları veren bir başka varlığın da bilinçli olduğunu neden kabul etmediğimizi açıklamak durumundayız. Bu nedenle, belki de yapay zekâ tartışmalarında temel alınması gereken kavram bilinç değil, öz bilinç kavramı olabilir. Çünkü insanlar dışında başka bir varlığın gerçekleştirdiği eylemin farkında olmadığı, yani kendinin öz bilincine sahip olmadığı iddia edilirse bilinci oluşturan şeyin davranış değil, bunun farkındalığı olduğu fikri yapay zekânın başarısı için esaslı bir eleştiri olabilir. Dolayısıyla yapay zekânın imkânını öz bilinç kavramı etrafında yeniden düşünmek yerinde olacaktır.

Son olarak, yapay zekâ alanının doğrudan ilintili olduğu bilinç konusunun bugün beyin çalışmaları kapsamında ele alındığı düşünüldüğünde yapay zekâ alanında gerçekleştirilecek başarıların beyne ve beynin çözümlenmesindeki başarıya bağlı gözüktüğünü ifade etmek gerekir. Ancak beynin yapısı, çalışma şekli günümüzde tamamen anlaşılamadığı için bilincin mahiyeti tam anlamıyla çözülememiştir. Bu bakımdan yapay zekâ alanındaki sorulara dair kesin cevaplara ulaşmak henüz mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla bir tarafta yapay zekânın üstün başarıları için inançla çalışan bir grubun olması, diğer tarafta bilincin doğasını tanımlama biçimlerinden dolayı yapay zekâ çalışmalarının başarıya ulaşmayacağını savunan bir grubun yer alması şaşırtıcı değildir. İnsan bilinci, bir dizi çalışmayla çabucak açıklanabilecek kadar basit bir problem gibi gözükmemektedir.

KAYNAKÇA

Akdemir Süleyman, Betül (ed.), Çağdaş Felsefi Bilinç Kuramları. İstanbul: Küre Yayınları, 2022.

Block, Ned. “Psychologism and Behaviorism”. *The Philosophical Review*, 90/1, (1981), 5-43.

Bringsjord, Selmer ve Naveen Sundar Govindarajulu. "Artificial Intelligence". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Sonbahar 2022 Edisyon). Ed. Edward N. Zalta. Erişim 20

- Temmuz 2022. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/artificial-intelligence/>
- Çitil, Ahmet Ayhan. "Yapay Zekâ ve İnsan Zekâsının Karşılaştırılması". *Sabah Ülkesi* (Mayıs 2018). <https://www.sabahulkesi.com/2018/05/09/yapay-zeka-ve-insan-zekasi-karsilastirmasi/>
- DARPA, The Defense Advanced Research Projects Agency. "About DARPA". Erişim 20 Temmuz 2022. <https://www.darpa.mil/about-us/about-darpa>
- Eğitim Terimleri Sözlüğü*, Erişim 22 Temmuz 2022. <http://sozluk.gov.tr>
- Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Erişim 22 Temmuz 2022. <http://sozluk.gov.tr>
- Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim 20 Temmuz 2022. <http://sozluk.gov.tr>
- Kaku, Michio. *Geleceğin fiziği*. çev. Hüseyin Oymak ve Yasemin Saraç Oymak. Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 2014.
- Koyuncu, Merve. *Çağdaş Felsefede Geliştirilen Doğalcı Zihin Kuramlarının Etik ve Teolojik İçerimleri*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Koyuncu, Merve. "Çağdaş Zihin Felsefesinde Yapay Zekâ Tartışmaları -Turing Testi ve Yansımaları-". *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı - V.* ed. Hümeysra Dinçer ve Ümit Güneş. 5/19-35. İstanbul: Maksis Matbaa Hiz. San ve Tic. Ltd. Şti., 2015.
- Leibniz, Gottfried. *Monadoloji*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, I. Baskı, 1997.
- Nagel, Thomas. "What Is It Like to Be a Bat?". *The Philosophical Review*, 83, 4 (Ekim 1974), 435-450.
- Nilsson, Nils J.. *Yapay Zeka / Geçmişi ve Geleceği*. çev. Mehmet Doğan. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, Birinci Basım, 2018.
- Ruhbilim Terimleri Sözlüğü*, Erişim 22 Temmuz 2022. <http://sozluk.gov.tr>
- Searle, John R.. *Akıllar, Beyinler ve Bilim*. çev. Kemal Bek. İstanbul: Say Yayınları, 1996.
- Searle, John R.. "Minds, Brains and Programs". *Behavioral and Brain Sciences* 3 (3) (1980), 417-57.
- Searle, John R.. *Minds, Brains and Science*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1984.
- Sevinç, Süleyman. *Enigma*. Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 2012.
- TNMOC, The National Museum of Computing. "Home". Erişim 20 Temmuz 2022. <https://www.tnmoc.org/>
- Tura, Saffet Murat. *Madde ve Mana*. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.
- Turing, Alan M.. "Bilgişlem Makineleri ve Zekâ". çev. Füsün Doruker. *Aklın G'özü: Benlik ve Ruh Üzerine Hayaller ve Düşünceler*, haz. Douglas R. Hofstadter ve Daniel C. Dennett. 59-72. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2005.
- Turing, Alan M.. "Computing Machinery and Intelligence". *Mind*, 59 (1950), 433-460.
- Tyldum, Morten. *The Imitation Game [Enigma]* (The Weinstein Company, 2014). <https://www.imdb.com/title/tt2084970/>
- Varela, Francisco G. vd. "Autopoiesis: The Organization Of Living Systems, Its Characterization And A Model. *Curr Mod Biol*.5 (4) (1974), 187-96. doi: 10.1016/0303-2647(74)90031-8. PMID: 4407425.

Structured Abstract

This study aims to explain how artificial intelligence came to the fore in the field of philosophy when it was a technical discipline. The main claim of the study is that with Alan Turing's imitation game, the field of artificial intelligence has started to aim to imitate human mental capacities through language skills.

Artificial intelligence is the branch of computer science that deals with producing machines or systems that produce intelligent outputs. This branch; It was born interactively with the fields of logic, mathematics and engineering. After its beginning, it has become a comprehensive field that has been associated with different branches of science and has connections with philosophy and theology. At the birth of the field, the idea of machines produced by imitating human beings came to the fore. Human intelligence is an object of imitation for the field of artificial intelligence. For successful imitation of human intelligence, the way it works must be analyzed. For this reason, the field of artificial intelligence has been concerned with the analysis and reconstitution of the human mind.

While the field of artificial intelligence developed in logic, mathematics, engineering and medical sciences, some philosophical and theological implications emerged. This study aims to make an introduction to the field of artificial intelligence in terms of contemporary philosophy of mind. In the field of philosophy, the field of artificial intelligence, "Can machines think?" came up with the question. In this context, discussions of artificial intelligence have an important place in the field of philosophy of mind. With the emergence of the possibility of machines to think, it has been started to be discussed that having a mind is not only a human feature. In this case, what make human beings different from other living things and the nature of the human mind have become controversial. We can base the philosophical beginning of artificial intelligence discussions on the comparison of machines and humans over language skills. In a sense, it is questioning whether it is possible to have a mind by giving correct behavior outputs and performing functions without errors. The field of artificial intelligence continues to rise as a field that needs interdisciplinary work together with different branches of science, philosophy and theology.

In the background of the artificial intelligence project, which is discussed as a philosophical problem in the philosophy of mind, there are some military and political events related to the history of humanity. Although it comes to the fore with philosophical discussions today, the field of artificial intelligence was born with military purposes in the beginning. Alan Turing, who is considered to be the founder of the field, is an important name that raises the question of "Can machines think?" philosophically and technically. Before Turing asked this question in his article Computing Machinery and Intelligence, he was commissioned by the British government. The task in question was to decipher the Enigma encryption system used by Germany's military system during the Second World War. Together with a team, Turing developed a device that managed to decode these codes and laid the foundation for modern computers. It has brought up a game with the name of "imitation game", which we will include in this study. This game, later known as the "Turing test", is a game that focuses on human and machine language skills and compares them mentally. This game, according to Turing, entails that if a human or machine cannot be distinguished in terms of language skills, it is necessary to attribute minds to both.

The idea that machines can think has been challenged in several respects. That objections focused mainly on the inherent value of human beings, the lack of intentionality and voluntary actions in machines, and the weakness of machines in adapting to new situations. Another criticism was expressed by John R. Searle after Turing's death. Known as "the Chinese room argument", this argument opposes the idea that language skill, on which the imitation game is based, is an indicator of having a mind. In this context, Searle states that speaking a language does not mean that the speaker understands it. In a sense, Searle criticizes the functionalist or behaviorist perspectives on human beings. In the evaluation part, we will deal with the above-mentioned issues from a philosophical point of view and we will conclude the study with the conclusion part.

Keywords: Philosophy of Mind, Mind-Body Problem, Artificial Intelligence, Imitation Game, Turing Test, The Chinese Room Argument.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

30. Yıl Özel Sayısı Eylül / September 2022 • 90-108

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1157108

MEHMET AKİF ERSOY VE MUHAMMED İKBAL'DE DİNAMİK ULÛHİYET ANLAYIŞI VE HAREKET PRENSİBİ

*Mehmet Akif Ersoy and Muhammed Iqbal's Understanding of Dynamic Godhead and
The Principle of Movement*

İbrahim KAPLAN

Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri
Bölümü, İzmir, Türkiye

Assoc. Prof. Dr., İzmir Kâtip Çelebi University, Faculty of Islamic Sciences, Department of
Basic Islamic Sciences, İzmir, Turkey

ibrahim.kaplan@ikcu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-4739-6669>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 05.08.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 29.08.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.09.2022

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

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

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

MEHMET AKİF ERSOY VE MUHAMMED İKBAL'DE DİNAMİK ULÛHİYET ANLAYIŞI VE HAREKET PRENSİBİ

Mehmet Akif Ersoy and Muhammed İkbâl's Understanding Of Dynamic Godhead and The Principle of Movement

Öz

Bu çalışmada, yaşadıkları dönemin dinî-toplumsal problemlerini tespitle yetinmeyerek çözüm arayışında olan iki düşünürün ulûhiyet anlayışları ve topluma dinamizm kazandırma anlamında oldukça etkili olduğu görülen hareket prensipleri üzerinde durulmuştur. Allah'ın yaratıcı vasfını ifade eden çeşitli Kur'an kavramlarına yer vererek Allah'ın hiç durmadan, sürekli olarak yaratma faaliyetine devam ettiğine dikkat çeken Mehmet Akif Ersoy ve Muhammed İkbâl, bu kavramlarla oluşturdukları dinamik ulûhiyet anlayışlarının bir uzantısı olarak sürekli faaliyeti, çalışma ve hareketi tavsiye etmektedirler. İkbâl ve Akif'in nazarında insanı diğer varlıklardan ayıran en önemli özelliklerinden biri üretebilme kabiliyetidir. İnsanı değerli kılan onun yaratıcılık özelliğidir. Sürekli faaliyet ve dinamizme ağırlık veren İkbâl'in inanmış insanı, tıpkı Akif'te olduğu gibi dünya işlerine de son derece önem vermektedir. Toplumu adeta bir yok oluşa sürükleyen her türlü tembellik ve miskinlik her iki şair düşünür tarafından şiddetle eleştirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Dinamik Ulûhiyet Anlayışı, Hareket Prensibi, Mehmet Akif Ersoy, Muhammed İkbâl.

Abstract

This study focuses on the understanding of the godhead of these two thinkers who determined the religious-social problems of their period and produced solutions. In addition, the study examines the principles of movement, which were found to be very effective in terms of bringing dynamism to society. Mehmet Akif Ersoy and Muhammed İkbâl, who draw attention to the fact that Allah continues to create continuously, by giving place to various Qur'anic concepts expressing the creative attribute of Allah, recommend continuous activity, study and movement as an extension of their dynamic understanding of the godhead. According to İkbâl and Akif, one of the most important features that distinguish human beings from other beings is their creative ability. What makes man valuable is also his creativity. According to İqbâl and Akif, a believing man should attach importance to continuous activity and dynamism, and should not refrain from worldly affairs. All kinds of laziness and slackness, which drag society to annihilation, are strongly criticized by both poet thinkers.

Keywords: Understanding of Dynamic Godhead, Principle of Movement, .Mehmet Akif Ersoy, Muhammed İqbâl.

GİRİŞ

Geride bıraktığımız yüzyılın en önemli şair ve düşünürlerinden olan Mehmet Akif Ersoy (1873-1936) ile Muhammed İktbal'in (1877-1938) şiirleri ve fikirleri arasındaki benzerlikler oldukça dikkat çekicidir. İslâm dünyasının sosyo-ekonomik, siyasî, askerî ve fikrî alanda buhranlar yaşadığı bir dönemde dünyaya gözlerini açan bu iki münevver, aynı adı taşıdıkları gibi şahsiyet olarak da birbirine çok benzemektedir.¹ Aynı adı taşıyan her iki düşünür de ülkelerinin bağımsızlığı için mücadele eden, bunun yanında Müslüman toplumların çektiği ıstırapı derinden hisseden, cesur, korkusuz mücadele adamıdır. Aynı zaman diliminde ama farklı coğrafyalarda yaşayan iki şairin mizaç, fikir ve üslûp bakımından bu denli benzerlik göstermesi Dünya edebiyat tarihinde az rastlanır bir durumdur.² Akif ve İktbal'in pek çok alandaki benzerlikleri ve fikrî yakınlıkları, sözü edilen bu iki düşünürün fikriyatı üzerinde araştırma yapanların pek çoğunun katılacağı "Muhammed İktbal Pakistan'ın Akif'i; Mehmet Akif de Türkiye'nin İktbal'idir" sözünü söyletmiştir.³ Gerçekten de İktbal'e ait bir şiirin tercümesi Akif'in kaleminden dökülmüş hissiyatını uyandırabilmektedir. Muhtemelen Akif'e ait bir şiirin Urduca ya da Farsça tercümesi de o şiirin İktbal'e ait olabileceği hissini uyandıracaktır.

Akif ve İktbal'in pek çok alandaki benzerlikleri hem ülkemizde hem de dost ve kardeş ülke Pakistan'da birçok araştırmacının dikkatini çekmiş; onların şiir, sanat, fikir ve mücadelelerindeki yakınlıklar akademik çalışmalara konu olmuştur. Ancak Akif ve İktbal, dinamik ulûhiyet anlayışları ve hareket prensipleri açısından müstakil bir çalışmaya konu olmamıştır. Halbuki gerek Mehmet Akif gerekse İktbal'in Tanrı-âlem ve insan ilişkilerine dair görüşleri incelediğinde dinamizm ve hareket/eylem felsefesinin hâkim olduğu görülecektir. Bu çalışmada, yaşadıkları dönemin sosyal problemlerini tespitle yetinmeyerek çözüm arayışında olan iki düşünürün ulûhiyet anlayışları ve topluma dinamizm kazandırma anlamında oldukça etkili olduğu görülen hareket prensipleri üzerinde durulacaktır. Böylesi bir çalışma zorunlu olarak her iki düşünürün Tanrı-âlem ilişkisine, bunun yanı sıra insanın âlem içindeki yerine dair görüşlerinin tespitini gerektirmektedir. Dolayısıyla çalışmanın problem zeminini, dinamik ulûhiyet anlayışları ve hareket prensipleri bağlamında Mehmet Akif ve İktbal'in Tanrı-âlem-insan ilişkilerine dair görüşlerinin karşılaştırmalı olarak incelenmesi oluşturmaktadır. Sözü edilen problem alanında ortaya çıkan, Mehmet Akif Ersoy ve Muhammed İktbal'in dinamik ulûhiyet ve hareket prensiplerine ilişkin teolojik, felsefî temellendirmeleri nasıl oluşturdukları ve bu temellendirmelere getirdikleri akli izahların neler olduğu sorularının cevabı aranırken öncelikle iki düşünürün eserlerine müracaat edilerek doküman analizi yöntemi kullanılacaktır. Bunun yanında iki düşünürün Tanrı-âlem Tanrı-insan ilişkisine dair akademik çalışmalar da konumuz ekseninde gözden geçirilecektir. İki düşünürün dinamik ulûhiyet anlayışını temellendirmede kullandıkları kavramsal süreç ve bu süreç içindeki olayların arka planları da bilimsel yöntemlere uygun olarak aydınlatılmaya çalışılacaktır. Bu anlamda araştırmanın alt problem alanı olarak ifade edebileceğimiz, Mehmet Akif ve İktbal'in araştırma konusu yapılan görüşlerinin şekillenmesinde yaşadıkları dönemin siyasî, tarihî, kültürel yapısının ne denli etkili olduğu sorusuna yanıt olması için dönemin siyasî, sosyal ve kültürel yapısı deskriptif bir şekilde ele alınacaktır. Dolayısıyla ele alınan konunun verimli bir şekilde ortaya konulabilmesi için Akif ve İktbal'in düşüncelerine yön veren tarihi, kültürel ve fikri arka plan öncelikli öneme sahiptir.

1. MEHMET AKİF VE MUHAMMED İKBAL'İN FİKRİYATINA YÖN VEREN UNSURLAR

İki mütefekkirin de kişilik ve fikriyatının şekillenmesinde Kur'an ve Hz. Peygamber'in örneğinin birinci derecede etkili olduğunu söyleyebiliriz. Zira tahsil hayatlarını gözden

¹ Beşir Ayvazoğlu, "Mehmet Akif ve Muhammed İktbal", *Muhammed İktbal Kitabı (Uluslararası Muhammed İktbal Sempozyumu Bildirileri)*, İstanbul, 1997, 52.

² İsa Çelik, "Çağdaş İki İslâm Şairi: Muhammed İktbal ve Mehmet Akif", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 22, Erzurum, 2004, 151.

³ Ziaul Hassan, "İslâm Dünyasının Sorunlarına Bakışı Açısından Akif ve İktbal", *Vefatının 75. Yılında Uluslararası Mehmet Akif Ersoy Sempozyumu Bildirileri Kitabı*, 12-13 Mart 211, İstanbul, 2011, 271.

geçirdiğimizde iki düşünürün de küçük yaşlarından itibaren Kur'an ve dinî ilimlerle meşgul olduklarını görürüz.

İlk ve temel bilgilerini Fatih Medresesi müderrislerinden babası Mehmet Tahir Efendi'den alan Akif, hem klasik hem de yeni usûl ile eğitim veren okullarda öğrenim görmüş, babasından Akaid ve Fıkıh; Fatih Camii imamı Filibeli Mehmet Rasim (Arap Hoca)'den Kavaid okumuş, aynı hocanın nezaretinde Kur'an'ı hıfza başlamış, daha sonra hıfzını tamamlayarak Kirazlı Mescit'te zaman zaman mukabeleler okumuştur.⁴ Dolayısıyla Akif çocukluğundan itibaren Kur'an'ın sesine kulak vermiş, hayatının sonuna kadar onunla hemhâl olmuştur. Kısacası Kur'an, Akif'in seciyesini, karakterini şekillendirmiş, yolunu aydınlatmış, ona ilham kaynağı olmuştur.⁵ Başta "Hakk'ın Sesleri" kitabı olmak üzere *Safahat*'ta ye alan pek çok şiir, Kur'an ayetlerinden ilhamla kaleme alınmıştır.⁶ Nurettin Topçu'nun da dediği gibi "Mehmet Akif'in aşk ve ilham perisi ona Kur'an'dan gelmiştir."⁷ Edgar Poe'nin deyişiyle şiir ebedîliğe açılan bir pencere ise "Akif'in şiirine bu ilâhî temaşanın penceresi Kur'an'la açılmıştır."⁸ Akif'in hayatında ve düşünce dünyasında Kur'an'ın ne denli önemli olduğu kendi kaleminden mısralara şu şekilde dökülmektedir:

"Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhâmı,
Asrın idrakine söyletmeliyiz İslâm'ı."⁹

Görüldüğü gibi onun düşünce dünyasını Kur'an'dan bağımsız düşünmek mümkün değildir. Zira onun düşüncelerini dile getirdiği bütün eserlerinde Kur'an'dan bir ayet, bir ifade ya da bir kavram yer almaktadır. Bundan dolayı olmalıdır ki, Akif hakkında araştırma yapanlar *Safahat*'ı Kur'an'ın manzum bir tefsiri olarak nitelendirmektedirler. Kaldı ki Kur'an meali çalışması onun Kur'an'a vukûfiyetini ifade etmek için yeterlidir.¹⁰

Tıpkı Akif gibi İkbâl de küçük yaşlarından itibaren babası Nur Muhammed'in yönlendirmesiyle Kur'an okumayı öğrenmiş, Arapçaya vakıf olmuştur. İkbâl'in Kur'an'dan ilham ile mısralara döktüğü şiirlerini okurken adeta manzum bir tefsir okuyormuşsunuz hissine kapılabilirsiniz. Nitekim o, yazdıklarını "Kur'an güneşinden bir zerre ve o denizden bir katre" olarak sunmaktadır.¹¹ Anlaşılan o ki İkbâl, Kur'an'ı babasının; "Evladım, Kur'an-ı Kerim'i sanki bu kutsal kitap sana doğrudan inmiş, ya da Canab-ı Hak seninle konuşuyormuş gibi oku!"¹² öğüdünü hatırlayarak okumuştur.

İslam medeniyetinin Kur'an'ın tespit ettiği bilgi kaynaklarının araştırılması neticesinde ortaya çıktığı¹³ tespitini yapan İkbâl, felsefesini ortaya koyarken, temel olarak Kur'an'a ve İslâmî kaynaklara dayanmış, bunun yanı sıra tıpkı muasırı Akif gibi çağdaş felsefe ve bilimin verilerini de kullanmıştır. İkbâl'in, modern terimlerle İslam'ın dünya görüşünü yeniden ifade etme teşebbüsünde, çağdaş felsefe ve bilimin verilerini önemli bir araç olarak kullanmasındaki gayesi, batı görüşünün doğruluğunu göstermek değil, daha çok onun Kur'an'ın dünya görüşüyle aslî uyumunu göstermektir diyebiliriz.¹⁴

Akif ve İkbâl'in eserlerinde yer verdikleri Kur'an kelimelerinin listesi bile onların Kur'an-ı Kerim'e vukûfiyetleri ve bu husustaki derinlikli bilgi ve birikimleri hakkında fikir verir

⁴ Kâzım Yetiş, *Bir Mustarip Mehmet Akif Ersoy*, Akçağ Yay., Ankara, 2011, 12-14.

⁵ Mithat Cemal Kuntay, *Mehmet Akif Hayatı-Seciyesi-Sanati*, Oğlak Yay., İstanbul, 2013, 200.

⁶ Mustafa Uluçay, "Akif'in Kur'an Meali'nde Dil ve Üslûp Özellikleri", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2014/1, 122.

⁷ Nurettin Topçu, *Mehmet Akif*, Dergah Yay., İstanbul, 2016, 27.

⁸ Topçu, *Mehmet Akif*, 14.

⁹ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, Neşre Haz., M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul, 2014, 348.

¹⁰ Mehmet Akif Ersoy, *Kur'an Meali*, Nşr., Recep Duymaz-Asım Cüneyd Köksal, Mahya Yay., İstanbul, 2012; Akif'in Kur'an Meali hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bkz., Dücan Cündioğlu, *Bir Kur'an Şairi Mehmed Akif ve Kur'an Meali*, Kapı Yay., İstanbul, 2013; Ayrıca bkz., Kuntay, *Mehmet Akif Hayatı-Seciyesi-Sanati*, 200-209.)

¹¹ Ebu'l-Hasan en-Nedvî, *İkbâl'in Mesajı*, çev., Yusuf İşçık, Birleşik Yay., İstanbul, 1999, 48-49; Davut Şahin, "Muhammed İkbâl ve Mehmed Akif'in Düşüncesinde Kur'an", *İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 6/5, 2017, 2477.

¹² Muhammed İkbâl, *Doğudan Esintiler*, çev. Ahmet Asrar, Düşünce Yay., İstanbul, 1981, 16.

¹³ Muhammed İkbâl, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1989, 101.

¹⁴ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev., Kasım Turhan, İstanbul, 1992, 314.

niteliktedir. Onlar, şiirlerinde ele aldıkları konuya uygun olarak ayetlere, Kur'an kelime, kavram ve ifadelerine, Kur'an'da adı geçen peygamberlere sıklıkla yer vererek bu peygamberlerin Kur'an'da üzerinde durulan ve öne çıkarılan özelliklerine telmihte bulunurlar.¹⁵ Bütün bunlar her iki düşünürün de can suyunun ve beslendikleri temel kaynağın Kur'an olduğunu göstermektedir.

Akif'in biyografisi incelendiğinde onun Doğu ve Batı edebiyatlarının zengin birikiminden faydalandığı görülmektedir.¹⁶ İktbal de aynı şekilde Doğu ve batı edebiyatının zengin birikiminden yararlanmışır. Eski Yunan ve Hellenistik kültürün yanında ait olduğu İslam düşüncesini çok iyi özümsemiş olan İktbal, aynı zamanda modern Batı düşüncesi hakkında da derin araştırmalar yapmıştır. Bunlara ilaveten “yaşadığı bölgenin iki büyük kültürü Budizm ve Hinduizm'e de vakıf olan İktbal'in bir de kadim İran düşüncesini bütün bunlara yedeklediği düşünülüp, problemleri mütefekkir hassasiyeti ve şair duyarlılığı ve coşkusu ile ele alması göz önüne alındığında, onun bilgi birikiminin ve bu birikimden süzülen düşüncelerin niteliği kendiliğinden ortaya çıkacaktır.”¹⁷ İktbal, Avrupa'da iken ve döndükten sonra Hegel ve Nietzsche gibi filozofların, Dante, Milton ve Goethe gibi ediplerin ve A.F.J. Remy ve Massignon gibi bazı müsteşriklerin eserlerini okumuş, bunlardan yararlanmışır.¹⁸ Yine İktbal'in, adı geçen Batılı düşünürlerin yanında, Sühreverdi, İbn Arabî, Abdülkerim el-Cîlî, Hallâc-ı Mansur, Şebüsterî, Mevlâna, Hâfız, Bîdil, Gâlib, Şiblî Numânî ve Ebu'l-Kelâm Azad gibi İslâm âleminin pek çok mutasavvıf, şair ve bilgininden etkilendiği görülmektedir. Fakat İktbal'in fikriyatına tesir eden en önemli şahsiyetin Mevlâna olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim İktbal, Mevlâna'yı manevî mürşidi olarak kabul etmiş ve ona “pîrim” ya da “mürşidim” şeklinde hitap etmiş, 1915 yılında kaleme aldığı “Esrâr-ı Hodi” adlı eserini Mevlânâ'nın tavsiyesi üzerine telif ettiğini belirtmiştir.¹⁹

Mehmet Akif ve Muhammed İktbal'in eserlerinde Cemaleddin Afgânî ve Said Halim Paşa'nın etkilerini de görmek mümkündür. Dolayısıyla onların düşünce dünyalarında bu iki ismin de ayrı bir yeri vardır. Akif, Afgânî'yi “şarkın yetiştirdiği en yüksek fitratlardan biri” olarak kabul ederken;²⁰ İktbal Afgânî'yi “ufku geniş, tecrübeli ve büyük bir âlim” olarak takdim etmektedir.²¹ Said Halim Paşa'nın *İslâmlaşmak* adlı eserini Fransızcadan Türkçeye çeviren Mehmet Akif *Sebilürreşad*'da yayımlanan bir makalesinde söz konusu eser ve müellifinden övgüyle bahsetmiştir.²² Bahse konu eserin bir bölümüne *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Teşekkülü* adlı eserinde yer veren İktbal, *Câvidnâme* adlı eserinde ise Said Halim Paşa ve Cemaleddin Afgânî'nin ruhlarını Utarit feleğinde karşılaştırır²³.

Doğu ve Batı medeniyetlerini yukarıda sayılan eserler aracılığıyla yakından tanıma fırsatını bulan İktbal ve Akif, bu iki medeniyetten bir senteze ulaşmayı başarabilmişlerdir. Bununla birlikte iki şairin de fikriyatını ve duyu dünyasını yönlendiren dindir. Ancak duyu ve düşünceleriyle bağlı oldukları İslam, aktüel olarak yaşanmakta olan Müslüman hayatı değildir.

¹⁵ Konuyla ilgili örnekler için bkz., Şahin, “Muhammed İktbal ve Mehmed Akif'in Düşüncesinde Kur'an”, 2476.

¹⁶ M. Orhan Okay-M. Ertuğrul Düzdâğ, “Mehmed Âkif Ersoy”, *DİA*, XXVIII/435; Yetiş, *Bir Mustarip Mehmet Akif Ersoy*, 14.

¹⁷ Hidayet Peker, “Muhammed İktbal'de Tanrı-Evren İlişkisi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22/1, (2013), 41.

¹⁸ Abdülkadir, Karahan, *Dr. Muhammed İktbal ve Eserlerinden Seçmeler*, Gençlik Basımevi, İstanbul 1973, 48.

¹⁹ M. İktbal, *Esrâr-ı Hodi*, çev., Ali Nihat Tarlan, İstanbul, 1958, s. 27; Mevlânâ'nın Akif ve İktbal üzerindeki tesirleri hakkında bir değerlendirme için bkz., Muhammet Yelten, “Hz. Mevlânâ'nın Tesirinde Muhammed İktbal ve Çağdaşı Mehmet Akif”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, 207, Aralık 2013, 169-180.

²⁰ Mehmet Akif Ersoy, “Cemaleddin Efgânî”, *Sirat-ı Müstakim*, 13 Mayıs 1326, 17 Cemaziyelevvel 1328 (26 Mayıs 1910), C. 4, adet 90; Mehmet Akif Ersoy, *Düzyazılar Makaleler-Tefsirler-Vaazlar*, Haz., A. Vahap Akbaş, Beyan yay., İstanbul, 2011, 37; Akif Abduh'u da Afgânî'den feyz almış, ölmüş yüreklere yiğitlik aşıl原因 kişi olarak tanıtmakta; bu iki zât hakkında söylenenlere cevap verip onları savunmaktadır. Toplumun sorunları ve çözümü hususunda Afgânî ve öğrencisi Abduh'la aynı kaygıyı taşıyan Akif, Afgânî'nin yöntemini değil mücadelesini benimsemiş olmaktadır. (Şahin, “Muhammed İktbal ve Mehmed Akif'in Düşüncesinde Kur'an”, 2481.)

²¹ İktbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, 78.

²² Ayvazoğlu, “Mehmed Âkif ve Muhammed İktbal”, 52.

²³ İktbal, *Câvidnâme*, 114 vd; Ayvazoğlu, “Mehmed Âkif ve Muhammed İktbal”, 52.

Akif ve İkbâl, İslamiyet'in esasını, Kur'an ve İslamiyet'in neş'et ettiği ve yayıldığı dönemdeki ruhta bulur.²⁴

Akif, Avrupalıların ilim, irfan, medeniyet ve sanayi alanlarındaki terakkilerini inkâr etmemek gerektiği, ancak insanîyetlerini, insanlara karşı olan muamelelerini kendilerinin maddiyattaki terakkileri ile ölçmenin doğru olmadığı kanaatinde. Dolayısıyla İstiklâl Marşı'nda geçen "medeniyet dediğin tek dişi kalmış canavar" ifadesinden Akif'in medeniyet düşmanı olduğu sonucu çıkarılmamalıdır.²⁵ Akif, medeniyetin müspet ilim, teknik ve sanayi gibi maddi unsurların yanında manevi bakımdan gerçek Türk-İslâm değerleri ve toplum düzeni anlayışı ile oluşturulmasından yanadır. Bu anlamda onun medeniyeti bir inanç ve değerler manzumesidir diyebiliriz.²⁶ Batı medeniyetinin bilinçsiz ve şuursuzca taklidine;

"Sade Garb'ın, yalnız ilmîne dönsün yüzünüz,

O çocuklarla beraber gece gündüz, didinin;

Gidin üç yüz senelik ilmi sık elden edinin!

Fen diyârında sızan nâ-mütenâhi pınarı,

*Hem için, hem getirin yurda o nâfi' suları"*²⁷ şeklinde Akif tarafından dile getirilen tepki, İkbâl'in kaleminde şu şekilde yankılanmaktadır;

"Ey reнге ve şekle esir olan, bundan temizlen, kendine iman et.

Frengi inkâr et fayda ve zarar senin elindedir.

Şarkın ve Garbın şeref ve haysiyeti senin elindedir...

Sanat da, din de Asya'dan zuhur etmiştir.

Şarkın mukaddes toprağına felekler hased eder.

*Daha ne zamana kadar Frengin zünnarına bağlı kalacaksın."*²⁸

İkbâl'in Almanya ve İngiltere'deki eğitimi Doğu ve Batı kültürünün felsefî akımlarını, kültürlerini yakından tanıma fırsatı sağlasa da onun felsefesi İslâm'ın derinliklerindedir ve Batı felsefesiyle bariz bir farklılık arz ediyordu. O, her ne kadar Batılı bazı filozoflara ve düşüncelerine saygı duysa da hiçbir zaman bu filozof ve felsefelerin takipçisi veya hayranı olmamıştır.²⁹

Düşünce ve eylem bakımından büyük ölçüde benzerlik gösteren Mehmet Akif ve Muhammed İkbâl, özellikle bu çalışmanın konusu olan dinamik ulûhiyet ve dinamik bir Tanrı-insan ilişkisi konularında özgün fikirleriyle çağdaş İslâm düşüncesinde müstesna bir yer edinmişlerdir. Aynı ilâhî kaynaktan mülhem şahsiyetler olarak Akif ve İkbâl'in, pek çok meseleye yaklaşım tarzları arasındaki benzerlikler, her iki düşünürün de Farabi, İbn-i Sina ve Gazali gibi filozofları da okuduğunu da düşündürmektedir. Diğer taraftan Batıda ortaya çıkan akımları da

²⁴ İsa Çelik, "Muhammed İkbâl ve Mehmed Âkif'te Doğu-Batı Düşüncesi", *Tabula Rasa Felsefe&Teoloji*, 7-8/ 21-22, (Eylül-Nisan 2007/2008), 32.

²⁵ Faruk K. Timurtaş, *Mehmet Akif ve Cemiyetimiz*, Akçağ Yay., Ankara, 2006, 54.

²⁶ Çelik, "Muhammed İkbâl ve Mehmed Âkif'te Doğu-Batı Düşüncesi", 33; Akif'in Batı medeniyetine bakışına dair bir değerlendirme için bkz., Timurtaş, *Mehmet Akif ve Cemiyetimiz*, 54-57.

²⁷ Ersoy, *Safahat*, 373; Aynı düşünceler Sebilürreşad'da "Heriflerin ilimlerini fenlerini almalı fakat kendilerine asla inanmamalı asla kapılmamalıdır." şeklinde dile gelmektedir. (Mehmet Akif Ersoy, "Nasrullah Kürsüsünden", *Sebilürreşad*, 25 Teşrinisâni 1336-15 Rebiülevvel 1339, C. 18, adet 464; Ersoy, *Düzyazılar Makaleler-Tefsirler-Vaazlar*, 456.)

²⁸ Ali Nihat Tarlan, *Muhammed İkbâl'in Üç Eseri: Yolcu, Ey Şark Kavimleri, Kölelik*, çev. Ali Nihat Tarlan, Eser Matbaası, İstanbul, 1976, 106-107.

²⁹ Seyyid Hâdi Hüsrevşahî, "İkbâl'in Düşünce Dünyası", *Muhammed İkbâl Kitabı (Uluslararası Muhammed İkbâl Sempozyumu Bildirileri)*, İstanbul, 1997, 115; Neşet Çağatay, "Allama Muhammed İqbâl and Mehmet Akif Ersoy", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, 4, Ankara, 1980, 62; Çelik, "Muhammed İkbâl ve Mehmed Âkif'te Doğu-Batı Düşüncesi", 32.

takip ettiklerini gördüğümüz Akif ve İktbal'in sahip oldukları İslâm idealini Batı realizmi ile birleştirme ustalığını gösterdiklerini söyleyebiliriz³⁰.

İki çağdaş düşünürün fikriyatının oluşmasında etkili olan mezkûr fikrî unsurların yanında önemli olan diğer bir unsur da tarihî, toplumsal arka plandır diyebiliriz. Zira Akif ve İktbal'in yaşadığı dönem ve fikirleri birlikte değerlendirildiğinde "her düşünür kendi döneminin çocuğudur" önermesi daha da anlam kazanacaktır. Bir düşünürün fikrî hassasiyetleri ve ilmî ilgileri, öncelikle kendi sosyo-kültürel ortamında baş gösteren problemlere yöneliktir. Ancak bu problemlere dair çözüm arayışında olan düşünürün, kendi sosyo-kültürel coğrafyasında sıkışıp kalması onun başarısını olumsuz yönde etkileyecektir. Dolayısıyla onun geçmişten bugüne taşınan problemlerin tespitini yaptıktan sonra farklı ilmî tavır ve çözüm denemelerini göz önünde bulundurarak gündemine alması bu konudaki başarısını arttıracaktır.³¹ "Özellikle problemlerin ortaya çıktığı ve sürüp gittiği sosyal yapıyı, bu yapının ürettiği kültürel dokuyu ve bu kültürün ifadelendirilip şekillendiği dilin çeşitli fonksiyonlarını bilmek; ayrıca yaşadığı zamanın ilmi verilerini bilip yeni olanı ortaya koymak bir düşünürün ayırt edici özelliği olmalıdır."³² Bütün bu nitelikler hem Mehmet Akif hem de Muhammed İktbal'de fazlasıyla vardır.

Akif ve İktbal'in doğduğu 19. yüzyılın ikinci yarısında, Batı dünyası güç birliği yaparak bir zamanlar kendilerini tehdit/tedirgin eden Müslüman devletlere karşı pek çok alanda üstünlük sağlamıştı. Buna karşın Müslüman devletler ise parçalanma ve yok olma tehlikesiyle karşı karşıya gelmişti. Batı medeniyeti karşısında özellikle teknolojik, askerî, siyasî ve ekonomik alanlar olmak üzere pek çok alanda güç kaybeden Osmanlı Devleti, artık içişlerine müdahale edilen bir ülke durumuna düşmüştü. Mısır'ın Fransızlar tarafından işgali, Balkanlarda yaşanan kargaşalar, Girit ayaklanmaları, İngilizlerin oldukça yoğun Müslüman nüfusun yaşadığı Hindistan'ı işgali, Afganistan'da İngiliz kışkırtmasıyla ortaya çıkan siyasî kargaşalar Müslümanlarda büyük bir travmaya neden olmuştu. Düzdağ'ın da tespit ettiği gibi Mehmet Akif'in *Safahat*'ı 20. asrın başlarında İslâm ümmetinin çektiği ıstırapları inleyen mısralarla doludur.³³ Akif, 1918 yılında kaleme aldığı "Şark" adlı şiirinde, gördüğü manzarayı şu şekilde resmetmektedir: "*Yer yer harâb iller, serilmiş hânümanlar, başsız ümmetler, yıkılmış köprüler, çökmüş kanallar, yolcusuz yollar, buruşmuş çehreler, tersiz alınlar, işlemez kollar, bükülmüş beller, incelmüş boyunlar, kaynamaz kanlar, düşünmez başlar, aldırılmaz yürekler, paslı vicdanlar, tegallübler, esâretler, tehakkümler, mezelletler, riyâlar, türlü iğrenç ibtilâlar, türlü illetler, örümcek bağlamış tütmez ocaklar, yanmış ormanlar, ekinsiz tarlalar, ot basmış evler, küflü harmanlar, cemâ'atsiz imamlar, kirli yüzler, secdesiz başlar, gazâ" nâmıyla dindaş öldüren bîçâre dindaşlar, ıpsız âşyanlar, kimsesiz köyler, çökük damlar, emek mahrûmu günler, fikr-i ferdâ bilmez akşamlar!"³⁴*

Sözü edilen şiirinde Batılı devletlerin kanlı bir kâbus gibi asırlardır İslâm ümmetinin üzerine çullandığını ve onlara göz açtırmadığını, bu yüzden de Müslümanların fikirce ve kuvvetçe gelişemeyip hareketsiz kaldıklarını dile getiren Akif, gezdiği diyarlarda, ruhen ve bedenlen, manen ve maddeten mahvolmuş, perişan bir İslâm ümmeti ile karşılaştığını haber vermektedir. Devamında gördüklerinden oldukça hüznlendiğini ve ağladığını söyleyen Akif, Müslümanları boğacak zincirin gitgide daralmakta olduğunu, 350 milyonluk bir ümmetinin neredeyse son nefesini vermek üzere olduğunu üzülen ifade etmektedir.³⁵

Hindistan topraklarının uzun ve planlı çalışmalar neticesinde İngiliz sömürsü haline gelişine şahit olan İktbal, Batı karşısında yenilgiye uğramış, İngiliz emperyalizmine maruz kalmış, zayıf düşürülmüş ve benliklerinden vazgeçmiş Müslümanların halinden derin bir üzüntü duymuş ve bu durumu tersine çevirmenin çarelerini aramıştır. İktbal'in yaşadığı dönemde İslam dünyası üzerine ölü toprağı serpilmişçesine derin bir uykudadır. Kendisinden, değerlerinden, etrafında

³⁰ Ali Yıldırım, "Mehmet Akif Ersoy'un Tanrı Anlayışının Felsefi Açından Değerlendirilmesi", *Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması*, Eskişehir 2013 Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı, 159.

³¹ Peker, "Muhammed İktbal'de Tanrı-Evren İlişkisi", 40.

³² Peker, "Muhammed İktbal'de Tanrı-Evren İlişkisi", 40.

³³ M. Ertuğrul Düzdağ, *Safahat Tetkikleri*, Med Yay., İstanbul, 1979, 80.

³⁴ Ersoy, *Safahat*, 378.

³⁵ Ersoy, *Safahat*, 378-379.

olup bitenden bihaberdir.³⁶ O sıralarda Osmanlı'nın yıkılış aşamalarını takip eden, Kurtuluş Savaşı'nın en acıklı, en trajik sahnelerine bizzat katılarak şahit olan Akif³⁷, tıpkı çağdaşı İkbâl gibi bütün olumsuz manzaraya rağmen bir milletin yeniden var olma mücadelesinde oldukça önemli sorumluluklar ve rol üstlenmiştir. Bununla birlikte Akif ve İkbâl, sadece yaşadıkları coğrafyadaki Müslümanları değil, tüm İslâm âlemini yakından gözlemleyen, bu gözlemleri neticesinde yaşanan buhranların kaynağını tespit eden, bununla da yetinmeyerek problemlerin çözümü için kafa yoran, aydın sorumluluğuyla hareket eden iki dava adamı olarak tarih sahnesindeki yerlerini almışlardır.

2. TEVHİD, SÜREKLİ YARATMA VE ÂLEMİN DİNAMİK YAPISI

“Allah'ın zâtında ve sıfatlarında bir ve tek olduğunu zihin ve kalp yoluyla kabul edip bağlanmak”³⁸ anlamına gelen tevhid, “inanca ve inancın sistematik yapısına rengini veren en temel ilkedir.”³⁹ Kur'an'dan ilham alan iki düşünürün de felsefesine hayat veren temel düstur Kur'an'ın çekirdek kavramı olan tevhiddir diyebiliriz. Nitekim İkbâl'in şiirlerinde kelime-i tevhiddeki “lâ” ve “illâ” tevhidin iki temel unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun şiirlerinde “lâ” ve “illâ” birbirini tamamlayan ve Allah'tan başka her türlü otoriteyi reddeden iki remiz olarak kullanılmaktadır. İkbâl'in nazarında her türlü mücadelenin başlangıcı olan “lâ”nın “illâ”sız hiç bir anlam ve değeri yoktur. Çünkü “lâ”, “illâ”nın neticeye ulaşması, yani “illâ” ile istisna edilen Allah'ın tenzih edilmesi için gereklidir.⁴⁰ Müslümanların yaşadığı problemler ve çektiği bütün sıkıntı ve ıstıraplar “lâ” ve “illâ”nın yani tevhidin layığıyla anlaşılmasından dolayıdır. Bu anlamda Müslümanların kurtuluşa ermesi bütün olumsuzluklara “lâ” ile isyan edip “illâ” ile Allah'ın otoritesine bağlanması, “lâ ilâhe illallah”ı benliğine katmasıyla mümkündür.⁴¹

Temel kaygısı Müslümanların içinde bulunduğu buhranlara çözüm aramak olan İkbâl, sosyal hayatın İslâm'ın iki zorunlu esası üzerine kurulması gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre bu esaslar Allah'ın birliği ve Hz. Muhammed'in peygamber oluşudur.⁴² İkbâl ısrarla üzerinde durduğu bu iki esası toplumu harekete geçirecek iki temel dinamik olarak görmektedir. Şiirlerinde sıklıkla tevhid inancının gücü ve etkisinden bahseden İkbâl'e göre, her türlü başarının anahtarı tevhid inancıdır.⁴³

Aynı kaygılarla yola çıkarak, buhranlara çözüm arayışı içinde olan Akif de Yüce Allah'ın yaratılmışlara ait özelliklerden münezzeh olduğunu ifade eden isim ve sıfatlarını gerek *Safahat*'ta gerekse düzyazı, tefsir ve vaazlarında sıklıkla kullanarak tevhid inancına bağlılığını ifade etmektedir. Akif'e göre Allah, her şeyi yaratan, âlemde muhteşem bir düzen kuran ve bu düzenin devamını sağlayan, her şeye gücü yeten, her şeyin kaderini tayin eden yüce bir varlıktır. O, Allah'ı tanımlama amacına yönelik bütün çabaların başarısız kalacağını ifade etse de⁴⁴ Yüce Varlığı tecellileri ve fiillerinin etkisi ölçüsünde tanımlamaya çalışır.⁴⁵ Akif'in, Allah'ı tanımlama çabasında, özellikle O'nun faal yönünü ifade eden, hareket ve eylemi çağrıştıran isim ve sıfatlarını

³⁶ H. Yasemin Mumcu, “İki Mütefekkir Şair Mehmet Akif Ersoy ve Muhammed İkbâl'in Gözünden İslâm Âlemi”, *Mehmed Akif, Âsım ve Gençlik Bildiriler*, Ankara, 2015, 22.

³⁷ Mehmet Akif'in yaşadığı dönemin sosyal, siyasî, kültürel ve edebî ortamı hakkında bir değerlendirme için bkz., Yetiş, *Bir Mustarip Mehmet Akif Ersoy*, 45-70.

³⁸ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsam Yay., İstanbul, 2010, 318.

³⁹ Şaban Ali Düzgün, “Kur'an'ın Tevhid Felsefesi”, *Kelâm Araştırmaları*, 3/1 (2003), 3.

⁴⁰ Annemarie Schimmel, *Peygamberâne Bir Şair ve Filozof Muhammed İkbâl*, çev., Senail Özkan, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1990, 33; İhsan Süreyya Sırma, “İkbâl'in Düşüncesinde “Lâ” ve “İllâ”nın Analizi”, *Muhammed İkbâl Kitabı, Muhammed İkbâl Kitabı (Uluslararası Muhammed İkbâl Sempozyumu Bildirileri)*. İstanbul, 1997, 100.

⁴¹ Muhammed İkbâl, *Hicaz Armağanı*, çev., Ali Nihat Tarlan; İstanbul, 1968, 40.

⁴² Mevlüt Uyanık, “Muhammed İkbâl'e Göre Çağdaşlık Kavramı”, *İslâmî Araştırmalar*. 7/1, 89.

⁴³ Muhammed İkbâl, *Bang-i Derâ*, çev., Ahmet Asrar, (*Doğudan Esintiler* içinde), İstanbul, 1981,73.

⁴⁴ “Bakîyi beşer her ne kadar etse de tenzîh,

Fâniyyeti icâbî, eder kendine teşbîh!

İtlâka nasıl yol bulabilsin ki tefekkür?

Eşbâhi görür eyler iken ruhu tasavvur!” (Ersoy, *Safahat*, 15.)

⁴⁵ Akif'in bu düşüncesinden hareketle onun agnostik bir tavır sergilediği sonucu çıkarılmamalıdır. Zira o, Allah'ın pek çok isim ve sıfatıyla ve tecellileriyle tanınması gerektiğini düşünür. Allah'ı tasvir etme çabalarının başarısız kalması, insanın ruhani varlıkları tam olarak tasavvur edememesinden ve düşüncenin bedene takılı kalmasından kaynaklanmaktadır. (Yıldırım, “Mehmet Akif Ersoy'un Tanrı Anlayışının Felsefî Açından Değerlendirilmesi”, 164.

ön plana çıkardığı göze çarpmaktadır.⁴⁶ Onun bu tutumu, "Yüce Allah'ın mahiyetini bilemeyiz, dolayısıyla Allah-insan ilişkilerini anlamaya yoğunlaşmamız gerekir" şeklinde ifade edebileceğimiz bir anlayışı benimsediğini göstermektedir.

Akif'in; "Hâlık",⁴⁷ "Hallâk",⁴⁸ "Sâni"⁴⁹, "Hâlık-ı Mübdi"⁵⁰, "Hâlık-ı Âlem"⁵¹ gibi Allah'ın yaratıcı vasfını ifade eden çeşitli kavramlara yer vermesi, ifadeyi güçlendirme gayesinden öte bir anlam taşımaktadır. Onun, yaratma anlamı taşıyan söz konusu kavramlara yer verdiği her mısırada, Allah'ın hiç durmadan, sürekli olarak yaratma faaliyetine devam ettiğine dikkat çekilmektedir:⁵²

*"Ne dinlenir, ne de âtıl kalır, velev bir an,
Şu'ûn-i hilkatî teksif edip yaratmaktan."*⁵³

Yukarıdaki mısralarda bazı Kur'an ayetlerine⁵⁴ telmihle Yüce Allah'ın yaratma faaliyetine her an devam ettiğini dile getiren Akif, "Durmamalım" adlı şiirinde; "O her an yeni bir iştedir"⁵⁵ mealindeki ayetin adeta manzum bir tefsiri olarak değerlendirebileceğimiz aşağıdaki mısralarda Kur'an'ın dinamik ulûhiyet anlayışına ve âlemin dinamik yapısına dikkat çekmektedir:

*"Şöyle gözden geçse bir hilkat temâşâ-hânesi:
Çıkmıyor bir zerre fa'âliyyetin bîgânesi.
Âsûmânî, hâkdânî cümle mevcûdat için
Kurtuluş yok sa'y-i dâimden, terakkîden bugün.
Yer çalışsın, gök çalışsın, sen sıkılmazsan otur!
Bunların hakkında bilmem bir bahânen var mı? Dur!
Mâsivâ bir şey midir, boş durmuyor Hâlık bile:
Bak tecellî eyliyor bin şe'n-i gûnâgûn ile.
Ey, bütün dünyâ ve mâfihâ ayaktayken, yatan!
Leş misin, davranmıyorsun? Bâri Allah'tan utan!"*⁵⁶

Akif'e göre bütün atomlar çalışmayla meydana geldiği gibi, maddenin enerjiye dönüşmesi de çalışarak, hareket ederek gerçekleşmektedir. Keza zaman ve mekân ancak çalışmanın mahsulüdür. Ay, yıldızlar, gökyüzü varlıklarının tamamı bir aile intizamı içerisinde, birbiriyle asla kavga etmeden, uyum içerisinde gece gündüz çalışmaktadırlar.⁵⁷

*"Kamer çalışmadadır, gökle yer çalışmadadır,
Güneş çalışmada, seyyareler çalışmadadır,
Didinmeden geri durmaz nücûm-ı güsidâr,
Bütün alın teridir durmayıp yağan envâr."*⁵⁸

⁴⁶ Yıldırım, "Mehmet Akif Ersoy'un Tanrı Anlayışının Felsefi Açından Değerlendirilmesi", 162.

⁴⁷ Ersoy, *Safahat*, 23.

⁴⁸ Ersoy, *Safahat*, 158.

⁴⁹ Ersoy, *Safahat*, 27.

⁵⁰ Ersoy, *Safahat*, 15.

⁵¹ Ersoy, *Safahat*, 27.

⁵² Yıldırım, "Mehmet Akif Ersoy'un Tanrı Anlayışının Felsefi Açından Değerlendirilmesi", 163.

⁵³ Ersoy, *Safahat*, 197.

⁵⁴ Bakara, 2/255; Kâf, 50/38.

⁵⁵ Rahman, 55/29

⁵⁶ Ersoy, *Safahat*, 23.

⁵⁷ Süleyman Hayri Bolay, "Mehmet Akif", *Gençlik ve Din (TDV Kadın Kolları Konferans ve Panelleri: 1996-97)*, TDV Yay., Ankara, 1998, 210.

⁵⁸ Ersoy, *Safahat*, 198.

Akif, bu şekilde, insanın içinde yaşadığı âlemi gözlemlemesi neticesinde oradaki dinamizmin ve sürekli yaratmanın farkına varabileceğini ifade etmektedir. Ona göre âlemin ibret nazarıyla gözlenmesi oradaki gerçekliği keşfetmemizi sağlayacak, bu da bizi harekete geçirecek, dinamizm sağlayacaktır. Nitekim İslâm âleminde her zerrenin kalbinde bir güneş sistemi bulunduğunu gören; madenlerin bile bir gelişme devresi geçirdiğini cansız cisimlerin dilinden duyan ârifleri, âlimleri vardı.⁵⁹ Ancak Kur'an'ın uyarılarına rağmen "İslâm âlemi asırlardan beridir göklerin ve yerlerin dilinden bir şey anlamaz oldu! Kudret elinin kâinat kitabına yazdığı sayfaları okuyamadıktan başka; gece gündüz okuduğumuz Allah tarafından indirilmiş kitap da neredeyse bize hiçbir şey söylemeyecek hale gelecek."⁶⁰ O'nun yaratmasının daim olduğunu ve Allah'ın ezeli kanunlarının (sünnetullah) asla değişmeyeceğini sıklıkla hatırlatan⁶¹ Mehmet Akif, Müslümanların Kur'an'ın ilkelerinden vazgeçerek, yine Hz. Muhammed'in örneğini göz ardı ederek yanlış bir algı içerisine girdikleri, bu yüzden de dinamizmlerini kaybederek durağan hale geldikleri tespitini yapmaktadır.

Akif, Allah'ın kanunlarının ebedî olduğunu, sünnetullahın hiçbir noktasının bir müminin keyfi hatta bütün Müslümanların kıymetli hatıraları için bile asla değişmeyeceğini hatırlatarak⁶², sünnetullahı aykırı hareket etmenin faturasının çok ağır olacağı uyarısında bulunuyor: "Kur'an'ın muhkem ayetleri bize gösteriyor ki milletlerin saygınlık göğünün en üstünden mahkûmluğun en aşağı katına yuvarlanması; sonunda varlıklarına başkaları tarafından son verilmesi hep o kanunların çizmiş olduğu fitrat yolunu bırakmalarından ileri gelmiştir. Yoksa o yolu takip edenler, Allah'ın hudutlarının dışına çıkmayanlar için böyle bir son düşünülemez. Zaten tarihin tekerrürden başka bir şey olmaması da yaratılış kanunlarının istisna kabul etmemesindedir."⁶³

Görülüyor ki Akif, ataletе düşmüş Müslüman toplumlara tekrar dinamizm kazandırmak ve onu harekete geçirmek için enerjinin, dinamizmin ve çalışmanın ilahi kaynağına yönelerek motivasyon sağlamaya çalışmaktadır.⁶⁴ Nitekim Kur'an'da sürekli olarak insanın dikkati âlemde yaşanan gerçekliğe çekilmektedir.

Kur'an'ın sözü edilen uyarılarını önemseyen İkbâl'e göre, âlemin incelenmesi ve bu konuda derin derin düşünülmesi gerektiği yolundaki çağrının amacı, âlemin gerçeğin bir simgesi olduğunu hatırlatmaktır.⁶⁵ İşte bu nedenle Kur'an, gerçeğin gözle görülür yönleri üzerinde ısrarla durmaktadır.⁶⁶ Âlem gerçeğin bir simgesi ise, Allah ile âlem arasındaki bağ, tıpkı insan ile karakteri ve ahlâkı arasındaki bağ gibidir. Kur'an buna "sünnetullah" demektedir. Dolayısıyla âlemi bilmek, Allah'ı bilmek demektir. Âlemi ilmî bir faaliyet olarak inceleyen insan, bir anlamda Mutlak Zât ile ilişki içerisinde olma çabasıdır.⁶⁷

İkbâl'e göre Kur'an'ın duyularla hissedilebilen ve elle tutulabilen gerçekleri görmeye daveti⁶⁸ neticesinde, âlemdeki dinamizmi ve potansiyeli müşahede eden Müslümanlar, akıl ve mantık yolculuklarının ilk safhalarında büyük bir hayranlıkla okuyup ezberledikleri Antik Yunan felsefesini çürütmeye ve buna şiddetle muhalefet etmeye başlamışlardır.⁶⁹ İlim ve hikmeti aramada duyularla hissedilen gerçeklere önem verilmesi İslam kültürünün oluşmasında önemli bir etken olmuştur. Dolayısıyla, Müslümanlar arasında tecrübî metodun gelişmesi, Yunan felsefesi ile her hangi bir uzlaşma neticesinde değil, bununla sürekli zihnî çatışma neticesinde olmuştur.

⁵⁹ Ersoy, *Düzyazılar, Makaleler, Tefsirler, Vaazlar*, 325.

⁶⁰ M.Akif; "Nasrullah Kürsüsünde" Sebilü'r-Reşad, 15 Rebiulevvel 1339, C: 18, S: 464, ss.249-259.

⁶¹ "Her yerde, ta ezelde meş'iyet-i ilâhiye muktezasınca ibda' olunan bu hükümlerin, bu kanunların, bu ahkâmın hiçbir maddesi, hatta hiçbir kelimesi, hiçbir noktası değişmez." M.Akif; "Nasrullah Kürsüsünde" Sebilü'r-Reşad, 15 Rebiulevvel 1339, C: 18, S: 464, ss.249-259.

⁶² Ersoy, *Düzyazılar, Makaleler, Tefsirler, Vaazlar*, 347.

⁶³ Ersoy, *Düzyazılar, Makaleler, Tefsirler, Vaazlar*, 327.

⁶⁴ Bolay, "Mehmet Akif", 210.

⁶⁵ İkbâl, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, 11.

⁶⁶ Bkz. Bakara, 2/164; En'am, 6/97-99; Furkan, 25/45-46; Ğaşiye, 88/17-20; Rum, 30/22.

⁶⁷ İkbâl, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, 45.

⁶⁸ Lokman, 31/29-30; Fatır, 35/13; 23; Furkan, 25/45-46; Yasin, 36/37; Mü'minun, 23/115; 49.

⁶⁹ İkbâl, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, 102.

Bu ifadelerden hareketle İkbâl'in, Müslümanların dinamik bir ulûhiyet ve dinamik insan tasavvurunu kaybetmelerinde Yunan felsefesinin, bilhassa da Platon'un etkili olduğunu düşündüğünü söyleyebiliriz. Ona göre âlemi yaratan Tanrı, bu yaratma faaliyetinden sonra onunla bağlantısını kesmemiştir. Oysa Platon'un pasif bir konuma itilmiş Tanrı anlayışı dünyaya değer vermeyi, ondan yüz çevirmeyi esas alan bir tasavvura kaynaklık etmiştir.⁷⁰ Hâlbuki Kur'an'ın ortaya koyduğu Allah anlayışında en önemli unsurlardan biri "yaratıcılık"tır. Zira Allah, yaratma işlemine her an devam etmektedir. Bu anlamda, âlem de tamamlanmış, bitmiş, Allah'ın artık müdahale etmediği bir yapı durumunda değildir. İkbâl'in nazarında, âlemin önceden düşünülerek yapılmış bir plânın zamanla bilgili bir şekilde işleyişi olduğu yolundaki görüşten Kur'an'ın görüşüne daha yabancı bir şey olamaz. Ona göre genişleme ve büyüme yeteneğine sahip olan âlem, yüzlerce yıl önce yaratanın elinden çıkmış, üretimi tamamlanmış ölü bir madde değildir.⁷¹ Kısacası, âlemin dinamik bir yapıya sahip olduğu ve kâinatın sürekli gelişen, büyüyen ve yayılmasında hiç bir sınır bulunmayan bir organizma olduğu İkbâl'in ısrarla vurguladığı bir konudur. Âlemde yaratma fiilinin her an devam ettiği yönündeki iddiasını ispatlamak için İkbâl'in Kur'an'dan gösterdiği referans ise, "*Allah yaratıklarına istediğini ilave eder.*"⁷² ayetidir. Ona göre, önceden belirlenmiş bir amaca ulaştırıcı bir süreç olarak kabul edilen âlem, bağımsız, sorumlu ve iyi ahlaklı unsurların diyarı değildir. Sadece ipleri arkadan çekilmek suretiyle hareket ettirilen kuklaların oynatıldığı bir sahnedir.⁷³

Görüldüğü gibi Akif ve İkbâl, tamamen dinamik bir ulûhiyet ve dinamik bir âlem anlayışına sahiptirler. Kur'an'ın, "*O her an yeni bir iştedir.*"⁷⁴ ifadesini temel almış görünen Akif ve İkbâl, her şeyi ezelde irade etmiş bir Allah tasavvuru yerine iradesini ve yaratma faaliyetini doğanın ve insan iradesinin hareketiyle müteakıl ortaya koyan dinamik bir Allah tasavvurunu benimsemektedirler.

3. YARATICI FAALİYETE İŞTİRAK EDEN BİR VARLIK OLARAK İNSAN

Mehmet Akif ve İkbâl, insanın fitratında var olan güç ve imkânlarını, âleme yön verme kabiliyetini vurgulamak için oldukça etkili ifadeler kullanmaktadırlar. İnsanı yaratıcı faaliyete iştirak eden bir varlık olarak görme ve tanımlama her iki düşünürün felsefesinde önemli bir yer kaplamaktadır. İstiklal Şairi aşağıdaki mısralarda "ey dipdiri meyyit! diye hitap ettiği; histen yoksun, hareket kabiliyetini yitirmiş, adeta leş kesilmiş miskin ve tembelleri, her an yaratma faaliyetine devam eden Allah'ın halifesi olarak kendi işlerinde faal olmaya, üzerine düşen sorumlulukları yerine getirmeye davet etmektedir. İnsanı "yaratıcı faaliyete iştirak eden bir varlık" olarak görme ve tanımlama, Mehmet Akif'in mısralarında;

"Âlemde ziyâ kalmasa, halk etmelisin, halk!

Ey elleri böğründe yatan, şaşkın adam, kalk!

Herkes gibi dünyâda henüz hakk-ı hayâtın Varken"⁷⁵ şeklinde yankı bulurken İkbâl'in felsefesinde de oldukça önemli bir yer kaplamaktadır. İkbâl'in, "Peyam-ı Meşrık" adlı kitabında Allah insana şöyle seslenmektedir;

"Cihanı ben aynı su ve çamurdan yarattım.

Sense ortaya İran, Tatar, Zenci çıkardın.

Ben topraktan saf, halis demir yaratmıştım.

Sense kılıç, ok ve tüfenk yarattın.

Çemenin fidanını yarattığın balta ile kestin ve parçaladın.

⁷⁰ Tuncay İmamoğlu, "Mehmet Akif Ersoy'da Düşünce-Eylem İlişkisi", *İLTED*, Erzurum 2016/1, S. 45, 23.

⁷¹ İkbâl, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, 44.

⁷² Fâtır, 35/1.

⁷³ İkbâl, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, 44.

⁷⁴ Rahmân, 55/29.

⁷⁵ Ersoy, *Safahat*, 167.

*Ondan şarkı söyleyen kuşa bir kafes yaptın*⁷⁶

İkbal tarafından yaratıcı faaliyete iştirak eden bir varlık olarak görülen insanın Allah'a verdiği cevapta ise oldukça dikkat çekici ifadeler yer almaktadır;

“Sen geceyi yarattın, bense çırağ yarattım,

Yarattığın topraktan bense kadeh yarattım.

Issız çöller, kuş uçmaz dağlar, vadiler yarattın,

Bense hiyabanlar, gülle süslenmiş bağlar ve bahçeler yarattım.

Bana iyi bak, ben taştan ayna yapan varlığım,

*Bana iyi bak, ben zehirden bal yapan varlığım.*⁷⁷

Görüldüğü gibi, İkbal bu şiirinde insanın, Allah'ın yarattığı hammaddeyi şekillendirebilme, bu hammaddelerden yeni ürünler elde edebilme gücüne sahip bir varlık olduğunu söylemektedir. İşte İkbal'in nazarında insanı diğer varlıklardan ayıran en önemli özellik üretebilme potansiyelidir. İnsanı değerli kılan onun yaratıcılık özelliğidir.⁷⁸ Zira Allah'ın yaratmış olduğu bütün varlıklar içinde onun yaratıcı hayatına şuurlu bir şekilde iştirak etmeye muktedir olan tek varlık insandır.⁷⁹

Mehmet Akif ve İkbal, yukarıdaki ifadeleriyle ve dinamizme teşvik eden yaklaşımlarıyla farklı bir Tanrı imgesiyle karşımıza çıkmaktadırlar. Mehmet Akif Ersoy'un *Safahat*'ta yer alan şiirlerindeki Allah inancını fenomenolojik bir değerlendirmeye tabi tutan Ünal, Ersoy'un yukarıda verdiğimiz şiirinde de yansımalarını gördüğümüz farklı bir Tanrı imgesi sunduğu tespitini yapmıştır. Buna göre Akif, ağırlıklı olarak “Sakin Tanrı İmgesi” ile karşımıza çıkarken, moral konularda dara düştüğü anlarda “Faal ve Müdahaleci Tanrı veya kurtarıcı Tanrı ve Baba Şefkatli Tanrı” tipolojileri de sunmaktadır.⁸⁰

“İnsanın günlük hayatına fazla müdahale etmeyen ve insanların da dua ve ibadetlerinde işlerine karıştırılmamasını istediği tanrı tipi”⁸¹ şeklinde tanımlanan Sakin Tanrı (deus otiosus) tipolojisini şiirlerinde sıklıkla kullanan Mehmet Akif, böylece İslâm anlayışının da en temel ayırt edici özelliğini ortaya koymaktadır.⁸² Ancak bu ifadeler Allah'ı her şeyin yaratıcısı olarak gören Akif'in deist bir anlayışı benimsediği anlamına gelecek şekilde yorumlanmamalıdır. Zira o birçok şiirinde ve vaazında zor ve sıkıntılı durumlardan Türk Milletini kurtarması için Yüce Yaradan'dan yardım dilemekte, dua ve niyazda bulunmaktadır.

Aslında Mehmet Akif, Allah'ın insandan istediğini insanın Allah'tan istemesine, kaderlerine ölü gibi teslim olmalarına tepki göstermektedir. Başka bir ifadeyle o, *Bugün Allah için ne yaptın?* sorusuyla yaşam atılımını insana bağlayan düşüncenin, farkına varmadan *Bugün Allah benim için ne yaptı?* hazırcılığına dönüştürülmesine⁸³ “Hüdâ'yı kendine kul yaptı, kendi oldu Hüdâ” diyerek isyan etmektedir. Akif'in bu isyanı Fatih Kürsüsünde şu şekilde yankılanmaktadır:

“Bırak çalışmayı, emret oturduğun yerden. Bütün özel işlerini ecîr-i hâs'ın (özel hizmetçi) yapacaktır. Sabahleyin evden çıkarken ne yapılacağını not et, gerisine karışma. Yapılması gereken ne varsa bu işleri yapmakla görevli olan Rabbin yapacaktır. Artık sen üzerine düşeni yaptın, şimdi doğruca kahveye gidebilirsin. Sakın çoluk-çocuk aç sefil kalıyor diye üzülme. Allah senin bütün

⁷⁶ İkbal, *Şarktan Haber*, 73.

⁷⁷ İkbal, *Şarktan Haber*, 74.

⁷⁸ İbrahim Kaplan, *Kelama dair Görüşleriyle Muhammed İkbal*, Üç Mart Press, Kütahya, 2008, 132.

⁷⁹ İkbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, 76; İkbal'in yaratıcı faaliyete iştirak eden bir varlık olarak tanımladığı insan anlayışına dair bir değerlendirme için bkz., Mehmet S. Aydın, “İkbal'in Felsefesinde İnsan, AÜİFD., XXIX, 88 vd.

⁸⁰ Mustafa Ünal, “Mehmet Akif Ersoy'un Şiirlerinde Allah İmgesinin Fenomenolojisi”, *Prof. Dr. Harun Güngör Armağanı*, Haz., Mustafa Argunşah-Mustafa Ünal, Keist Yay., İstanbul, 2010, 347.

⁸¹ Mircea Eliade-Ioan P. Couliano, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, çev., Ali Erbaş, İstanbul, 1997, 37.

⁸² Ünal, “Mehmet Akif Ersoy'un Şiirlerinde Allah İmgesinin Fenomenolojisi”, 347.

⁸³ Şaban Ali Düzgün, *Dini Anlama Kılavuzu*, Otto Yay., Ankara, 2017, s. 57-58.

işlerini eksiksiz olarak yapan görevlin (vekil-i umûnrun) değil mi? Sen keyfine bak. Onun hazîne-i in'âmını kendi veznen gibi düşün ve ne kadar masrafın olursa O'na havale et. Silâhı kullanan, sınırda nöbet bekleyen, levâzımın bittiğinde ekleyecek olan askerın O! Kumandası altındaki meleklerden oluşan ordu ile senin hesâbına düşmanlarını bozguna uğratacak olan O! Başın sıkıştığında o nazlı sesin ile "Yetiş!" demen yeterli; ya kendisi gelecektir, ya da Hızr'ı gönderecektir. Evinde hastalanan varsa, tedavi etmek O'nun borcudur. *Demek ki: her şeyin Allah... Yanaşman, ırgadın o; Çoluk çocuk O'na âid; lalan, bacın, dadın O; Vekil-i harcın O; kâhyan, müdür-i veznen O; Aliş seninse de, mesûl olan verişten O; Denizde cenk olacakmış... Gemin O, kaptanın O; Ya ordu lâzım imiş... Askerin, kumandanın O; Köyün yasakçısı; şehrin de baş muhassılı O; Tabîb-i âile, eczâcı... Hepsi hâsılı o. Ya sen nesin? Mütevekkil! Yutulmaz artık bu! Biraz da saygı gerektir... Ne saygısızlık bu! Hudâ'yı kendine kul yaptı, kendi oldu Hudâ; Utanmadan da tevekkül diyor bu cürete... Ha?*⁸⁴

Yanlış kader ve tevekkül anlayışıyla, eli kolu bağı vaziyette her şeyi Allah'tan bekleyen zihniyeti bu şekilde eleştiren Akif, "Durmayalım" adlı şiirinde de medeniyet yarışında geri kalmanın ölmekle eş anlamlı olduğunu belirterek, Allah'ın müdahalesini beklemek yerine harekete geçmeyi önermekte, bunun daha makul bir yöntem olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre tekrar ihtişamlı günlere kavuşabilmenin yolu çalışma ve gayretten geçer. Zira Allah "insana kendi çalışmasından başka bir şey yoktur"⁸⁵ buyurmaktadır. Yer çalışmakta, gök çalışmakta, Allah her an yaratma faaliyetine devam etmektedir. Hal böyleyken, bütün dünya ve üzerindkiler ayaktayken yatan, davranmayan adeta leş kesilmiştir ve Allah'tan da utanmamaktadır.⁸⁶ Yine "Hasbihal" adlı şiirinde Peygamber Efendimiz'in; "bugünün işini yarına bırakan (müsevvipler) helâk olur" uyarısını hatırlatan Akif, kurtuluşa erişmenin yolunun çalışmaktan geçtiğini, bunun bir yaratılış kanunu olduğunu vurgulayarak Türk Milleti'ni tembellikten vazgeçmeye davet etmektedir:

"Müsevvipler için dünyada mahvolmak tabîdir.

*Bu bir kanun-i fıtrîdir ki yok te'vili: kat'idir."*⁸⁷

İnsan da kâinatın bir parçası olarak Allah'ın irade ve kudretiyle ortaya konan bu kanunlara tâbidir ve hayatiyetini harekete borçludur. Yaşama heves ve ümidini yitiren insan yok olmaya mahkûmdur. Bundan dolayı bir an bile olsa bu ilkeyi aklından çıkarmamalıdır. Tanrı'nın dahi "boş durmadığını" hatırlatan Akif; hareket kabiliyetini, gayret ve ümidini kaybeden insanlara en azından bundan utanarak çalışmayı terk etmemelerini tavsiye eder.⁸⁸

Akif'in çalışma ve harekete geçmenin önemini Allah'ın bile her an yaratma faaliyetine devam ettiği analojisini, akılcılığı kendine ve sitemine ilke edinmiş olan Maturidî gibi sunması oldukça dikkat çekicidir.⁸⁹ Kaldı ki, şeriat da insana sürekli olarak faal olmayı, çalışmayı emretmektedir. Bundan dolayı "Bekâyı hak tanıyan sa'yı vazife bilir."⁹⁰ Hatta ona göre, İslâmiyet bizi çalışmaya ve kazanmaya teşvik etmekle kalmıyor, onu üzerimize farz kılıyor; çalışmayı, hareketi terk edeni dinin vecibelerinden birini terk etmiş gibi tenkit ediyor.⁹¹ Kur'an'ın çalışmayı teşvik eden ayetleri, bunun yanı sıra Hz. Peygamber'in bunu kuvvetlendiren hadislerini hareket ilkesi olarak kabul eden ilk Müslümanların seksen yıl gibi bir sürede Romalıların sekiz yüz sene zarfında erişemedikleri geniş bir nüfuz ve saltanat alanına sahip olduklarını hatırlatan Akif, bugün kalplerdeki o cesaretin, o İslâmî gayretin neden kaybolduğunu sormaktadır. Bu cesaret ve

⁸⁴ Ersoy, *Safahat*, 209-210.

⁸⁵ Necm, 53/39.

⁸⁶ Ersoy, *Safahat*, 23.

⁸⁷ Ersoy, *Safahat*, 115.

⁸⁸ Yıldırım, "Mehmet Akif Ersoy'un Tanrı Anlayışının Felsefi Açıdan Değerlendirilmesi", 169.

⁸⁹ Ünal, "Mehmet Akif Ersoy'un Şiirlerinde Allah İmgesinin Fenomenolojisi", 349; Esasında Mehmet Akif'in eserlerinde Maturidî akılcılığının pek çok tezahürünü görmek mümkündür. Ancak kanaatimce bu müstakil bir çalışmanın konusudur.

⁹⁰ Ersoy, *Safahat*, 196.

⁹¹ Mehmet Akif Ersoy, "Sa'y ve Amelin Nazar-ı İslâm'daki Yeri", *Sırat-ı Müstakim*, 23 Teşrinievvel 1324, 10 Şeval 1326 (4 Kasım 1908), C. 1, adet 11; Ersoy, *Düzyazılar, Makaleler, Teşvirler, Vaazlar*, 63.

gayretin kaybolmasında, dinamizmin yerini durağanlığın almasında ahiretin sonsuz, dünya hayatının ise geçici olduğunu vurgulayan ayetlerin dünyanın tamamen önemsiz olduğu şeklinde yorumlanmasının payına dikkat çeken Akif, bunun da cehaletten kaynaklandığı tespitini yapmaktadır.⁹²

“Hatadır ahiretten beklemek dünyada her hayrı;

Öbür dünya bu dünyadan değil, hem hiç değil, ayrı.” diyerek dünya-ahiret dengesine ve ahireti kazanmanın bu dünyadan geçtiğine dikkat çeken Akif;

“Dilinden ahiret düşmüyor ey Müslüman, lakin,

Onun hakkında atıl bir heves mahsul-i idrâkin!” diyerek ahireti dilinden düşürmeyen Müslümanı atalete sürükleyen şeyin bu konudaki cehaleti olduğuna işaret etmektedir. Burada hemen belirtmeliyiz ki Mehmet Akif dinî zihniyetle cehalet ve tembellik arasında doğrudan bir ilişki kurmaktadır.⁹³ Ona göre İslâm toplumunun gerçek düşmanı (hasm-ı hakikisi) cehalettir. İslâm dünyasının maruz kaldığı zilletten kurtulabilmesi için önce cehaletle savaşını kazanması, sonra da “maskaralık”⁹⁴ olarak nitelendirdiği tembelliği yenmesi gerekmektedir. Ona göre cehalet dinin doğru anlaşılmasına engel olmuş, bundan dolayı temel konularda dinin apaçık kaynakları yerine hurafeler esas alınmıştır. Bunun yanı sıra Peygamber adına yanlış şeyler uydurularak İslâm’dan bambaşka bir din ortaya çıkmıştır. Ortaya çıkan bu yanlış din algısı da tembelliği besleyen bir ortam hazırlamıştır. Kısaca önce cehalet kendine uygun bir dinî zihniyet hazırlamış, sonra da bu zihniyet tembelliği olumlayıp meşrulaştırmıştır.⁹⁵ Şeriat “çalış!” dedikçe Müslüman çalışmamış durmuş, onun hesabına birçok hurafeler uydurmuş, sonunda bir de tevekkül sıkıştırıp araya, zavallı dini çevirmişti onunla maskaraya.⁹⁶

Akif’in dinamik ulûhiyet anlayışının bir uzantısı olarak benimsediği hareket prensibi bütün eserlerinde “çalışma”⁹⁷, “faaliyet”,⁹⁸ “gayret”,⁹⁹ “sa’y”,¹⁰⁰ “sa’y-i dâim”¹⁰¹, “davranma”,¹⁰² “cedel”,¹⁰³ “koşma”,¹⁰⁴ “seyr”,¹⁰⁵ “seyyal”,¹⁰⁶ “terakki”,¹⁰⁷ ‘vazife”,¹⁰⁸ “azim”¹⁰⁹ gibi kelime ve kavramlarla yoğun bir şekilde işlenmiştir. Görüldüğü gibi bu kavramların her biri, bir dinamizmi, bir canlılığı, bir ilerleme ve bir gelişmeyi ifade etmektedir.¹¹⁰ Mehmet Akif’in, tasavvufun özellikle Vahdet-i Vücûd mesleğinin arkasına gizlenerek haramı, meskeneti, dünyaya boş vermişliği telkin eden anlayışına eleştirisinin gerisinde de onun hareket prensibinin olduğu söylenebilir. Mehmet Akif’in:

Sürdüler Türk’e “tasavvuf” diye olgun şırayı

Muttasıl şimdi “hakikat” kusuyor Sıdkı Dayı

⁹² Ersoy, *Düzyazılar, Makaleler, Tefsirler, Vaazlar*, 67.

⁹³ Recep Kılıç, “Cehalet ve Tembellik İle Dinî Zihniyet Arasındaki İlişki Üzerine”, *Dinî Araştırmalar*, 4/11, 8.

⁹⁴ Ersoy, *Safahat*, 209.

⁹⁵ Kılıç, “Cehalet ve Tembellik İle Dinî Zihniyet Arasındaki İlişki Üzerine”, 13-14.

⁹⁶ Ersoy, *Safahat*, 209.

⁹⁷ Ersoy, *Safahat*, 198, 209, 340.

⁹⁸ Ersoy, *Safahat*, 23; Ersoy, “Hicr Suresi’nden, 9. Ayet”, *Sebilürreşad*, 1 Ağustos 1329-11 Ramazan 1331, C. 10.

⁹⁹ Ersoy, *Safahat*, 253, .

¹⁰⁰ Ersoy, *Safahat*, 196.

¹⁰¹ Ersoy, *Safahat*, 23.

¹⁰² Ersoy, *Safahat*, 23.

¹⁰³ Ersoy, *Safahat*, 142, 204.

¹⁰⁴ Ersoy, *Safahat*, 23, 51, 72, 143, 151, 171, 204,

¹⁰⁵ Ersoy, *Safahat*, 22.

¹⁰⁶ Ersoy, *Safahat*, 57.

¹⁰⁷ Ersoy, *Safahat*, 23.

¹⁰⁸ Ersoy, *Safahat*, 196, 268.

¹⁰⁹ Ersoy, *Safahat*, 49, 51, 144, 389; Ersoy, “Hicr Suresi’nden, 9. Ayet”, *Sebilürreşad*, 1 Ağustos 1329-11 Ramazan 1331, C. 10.

¹¹⁰ Yıldırım, “Mehmet Akif Ersoy’un Tanrı Anlayışının Felsefi Açıdan Değerlendirilmesi”, 168.

¹¹⁰ Ersoy, *Safahat*, 168.

Bu cihan boş, yalnız bir rakı bak, bir de şarab” mısralarında tasavvuf ve hakikat kelimelerini tırnak içinde yazması, genel olarak tasavvufu değil, hareket prensibine aykırı olarak meskeneti ve tembelliği, dünyaya boş vermişliği öngören özel bir anlayış biçimini kastettiğini göstermektedir.¹¹¹ Zira Akif'in düşüncesinde, kâinatın varlığını sürdürebilmesi hareket halinde olmasına bağlıdır. Kâinat ve barındırdığı tüm varlıklar Allah Teâlâ'nın koymuş olduğu fiziksel, biyolojik ve toplumsal kanunlara göre hareket eder. Hareket sayesinde varlık hayat bulur, canlılık kazanır. Hareketin olmadığı yerde yokluk meydana gelecektir. İnsan da kâinatın bir parçası olarak meş'iyet-i ilâhiye muktezasınca ibda' olunan bu kanunlara tâbidir. Dolayısıyla insan, hayatiyetini yine harekete borçludur. Akif'e göre, hareketsizlik yok olmaktadır.¹¹²

Nurettin Topçu'nun ifadesiyle, “Onun sanatında kalbin her türlü çırpıntısı şâirane ifadesini kazanmış bulunmaktadır; yalnız korku yok, ölüm yok bir de melankoli yok. Belki o korkuyu imansızlara, ölümü fanilere, melankoliyi ise Divan edebiyatı ile Enderûn musikisine bağışlamış; bu üçüzlü küçüklükten, aczden kendini kurtarmış ve duygular semasının her tarafında kudretle dolaşan sesi yine üç bölgede harika denecek bir füsün kazanmıştır. Bu üç bölge, ümit, iman ve isyanın bölgeleridir.”¹¹³

Akif'in yukarıda özetlenen fikirleri ile çağdaşı Muhammed İkbâl'in bu konudaki düşünceleri arasında önemli benzerlikler göze çarpmaktadır. İkbâl, hayat denilen cevhere ancak hareket ile varılabileceği kanaatindeydi. İkbâl'in düşüncelerini özetleyen şu mısralar Akif'in de düşüncelerini yansıtır niteliktedir:¹¹⁴

“Mademki âlemin hayatı benlik kudretindedir;

O halde o ne kadar metin ve muhkem olursa hayat da o derece metin olur.

Dağ benlikten geçti mi sahra olur.

Denizin coşkunluğundan şikâyet eder.

Benliğin hayatı, arzular yaratmak ve doğurmaktan gelir.

Hayat, arayıp tarama içinde gizlenmiştir,

Onun aslı arzu içinde gizlenmiştir.

Kalbinde arzuyu yaşat.

*Ta ki bir avuç toprak olan bu varlığın bir mezar haline gelmesin.”*¹¹⁵

“Hayatın sırrı, iş ve faaliyetin altında gizlenmiştir. Hayatın kanunu yaratma lezzetidir.

*Kalk, yeni bir âlemin hallâkı ol, alevi bağrına basıp İbrahim gibi şöhret kazan.”*¹¹⁶

İkbâl'in, hayatın sırrını iş ve faaliyete bağladığı bu ifadeler; Akif'in şiirlerindeki “Bekayı hak tanıyan sa'yi bir vazife bilir”; “Çalış, çalış ki beka sa'y olursa hakkedilir”; “Âlemde ziya kalmasa halk etmelisin halk”; “Ey elleri böğründe yatan şaşkın adam kalk!” gibi ifadeleriyle benzerlik arz etmektedir. Yine yukarıda sözü edilen Akif'in tasavvufun özel bir anlayış biçimine yönelttiği eleştirilerin bir benzerini İkbâl'de de görmek mümkündür. Ayvazoğlu'nun da tespit ettiği gibi İkbâl, İbnü'l-Arabî etkisi altında Vahdet-i Vücû't'cu bir Allah ve aşk anlayışına çok sert eleştiriler yöneltmiştir.¹¹⁷ Hareketsizliği ve meskeneti telkin eden edebiyatı, “yok etmeye çağırın sirenin

¹¹¹ Ayvazoğlu, “Mehmed Âkif ve Muhammed İkbâl”, 45.

¹¹² Yıldırım, “Mehmet Akif Ersoy'un Tanrı Anlayışının Felsefi Açıdan Değerlendirilmesi”, 169.

¹¹³ Topçu, *Mehmet Akif*, 38.

¹¹⁴ Yıldırım, “Mehmet Akif Ersoy'un Tanrı Anlayışının Felsefi Açıdan Değerlendirilmesi”, 172.

¹¹⁵ Muhammed İkbâl, *Câvidnâme*, çev., Annemarie Schimmel, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1989, 30-31.

¹¹⁶ Muhammed İkbâl, *Esrar-ı Hodi ve Runuz-u Bi-Hodi*, çev.; Ali Nihat Tarlan, İstanbul, 1958, 50.

¹¹⁷ Ayvazoğlu, “Mehmed Âkif ve Muhammed İkbâl”, 45.

sesi” olarak gören İkbâl’e göre, arzuların yok olması hayatın sona ermesi anlamına gelmektedir.¹¹⁸ Ona göre hayat cevherine ancak hareketle varılabilir.¹¹⁹

İkbâl’in nazarında, tıpkı Akif’te olduğu gibi insanı diğer varlıklardan ayıran en önemli özelliklerinden biri üretebilme yeteneğidir. İnsanı değerli kılan onun yaratıcılık özelliğidir. Sürekli faaliyet ve dinamizme ağırlık veren İkbâl’in inanmış insanı, tıpkı Akif’te olduğu gibi dünya işlerine de son derece önem vermektedir. Toplumunu adeta bir yok oluşa sürükleyen her türlü tembellik ve miskinliği şiddetle eleştiren İkbâl, ibadeti bahane ederek dünyevi faaliyeti bir tarafa itmek isteyenleri “Kölelerin Namazı” isimli şiirinde şöyle hicvetmektedir;

*“İman mücâhidi Türk namazdan sonra bana sordu;
İmamlarınız ibadette niçin bu kadar ağır?
Hür iman bekçisi, kölelerin namazına akıl erdirememiştî.
Hür insanların yapacakları daha bir sürü iş vardır,
İbadetten uzak köle ne yapacaktı?”*

Sebebi her ne olursa olsun İslâm Dünyasının menfi anlamdaki kadercilik anlayışından kurtulması ve artık benliğini kuvvetlendirmesi gerektiğini söyleyen İkbâl, gerçeklerden kurtulmak için kaderi bahane eden topluma¹²⁰ “Kaderin manasını anlamamışsın, ne ego’yu, ne de Allah’ı görmemişsin”¹²¹ diyerek adeta; “kısmet buymuş, değiştirilemez anlayışından kurtulun, esir olmak, sefilce ve adice yaşamak sizin kaderiniz olmamalı” mesajını vermek istemektedir. Çünkü onun düşüncesinde, “Kâfir Müslüman’ın çizdiği kadere bağlı olduğu halde, mü’min ilâhî kaderin ta kendisidir.”¹²² Artık bu aksi durumdan kurtulmanın zamanı gelmiştir. Mehmet Akif’e göre İslam tarihinin ilk asırlarında olumlu bir rol üstlenen ve Müslümana topluma dinamizm ve güç kazandıran kader ve tevekkül anlayışı daha sonraki süreçte sorumluluk bilincini yok eden bir anlama dönüşmüştür. Ona göre İslâm âleminin geri kalmasında bu yanlış kader ve tevekkül anlayışı önemli bir etkiye sahiptir.¹²³ O, İkbâl ile benzer şekilde menfi anlamdaki kadercilik anlayışından kurtulma ve harekete geçme zamanının geldiğini ısrarla vurgulamaktadır.

SONUÇ

Özeldede içinde yaşadıkları toplumlarının genelde de tüm İslâm âleminin millî ve manevî değerlerini, duygu ve düşünce dünyalarını, zaafalarını ve hassasiyetlerini çok iyi bilen Mehmet Akif Ersoy ve Muhammed İkbâl, 20. yüzyıla damga vurmuş iki münevver olarak düşünce ve edebiyat tarihinde müstesna bir yer edinmişlerdir. Biri “Vatan Şairi” diğeri de “Allâme” unvanını sonuna kadar hak eden iki aydın, yaşadıkları dönemde karşılaştıkları her türlü olumsuzluk ve engellere rağmen, üzerine adeta ölü toprağı serpilmiş toplumlarını tekrar harekete geçirebilmek için bıkmadan, usanmadan mücadele etmişlerdir. Müslüman toplumlarda ekonomik kalkınmaya, bilimsel ve teknolojik ilerlemeye engel olan maddî, sosyo-ekonomik ve siyasî engellere, taassuba dayalı yanlış din algılarına, ülkeleri üzerinde emperyal hayaller kuran sömürge zihniyetinin her türlü entrikalarına rağmen toplumlarına umut aşılamışlar, harekete geçmeleri için teşvik etmişlerdir. Aydın sorumluluğuyla kendilerini İslam dünyasının yaşadığı problemlerin çözümüne adanmış olan iki aydın, modern çağın gerektirdiği bakış açısı ile İslâm’ın temel prensiplerini harmanlayarak Müslümanların potansiyel gücünün açığa çıkabileceğini anlatmaya çalışmışlardır.

Mehmet Akif ve İkbâl’in bütün düşüncelerinde tamamen bir dinamizm ve hareket prensibi hâkimdir; onlar düşünceden daha çok aksiyona ağırlık vermektedirler. Çünkü her iki düşünür de Kur’an’ın fikirden ziyade dinamizmi vurguladığına inanmaktadır. Şüphesiz gerek Akif’in gerekse

¹¹⁸ Ayvazoğlu, “Mehmed Âkif ve Muhammed İkbâl”, 45.

¹¹⁹ “Hareketle varılır hayat cevherine; / Hayatın kanunudur yaratma şekli. / Kalk ve yeni bir dünya yarat! / Ateşlere bürün İbrahim gibi. (Zülfikâr Ali Han, *Doğudan Bir Ses: İkbâl’in Şiiri*, çev., Turgut Akman, Binbirdirek Yay., İstanbul, 1981, 73.)

¹²⁰ İkbâl, *Armağan-ı Hicaz*, 221.

¹²¹ İkbâl, *Câvidnâme*, 298.

¹²² Muhammed İkbâl, *Bâl-i Cibrîl*, çev., Ahmet Asrar, (*Doğudan Esintiler* içinde), İstanbul, 1981, 93.

¹²³ Mehmet Akif’in Kader ve Tevekkül anlayışı hakkında bir değerlendirme için bkz., Hulusi Arslan, “Mehmet Akif’in Kader ve Tevekkül Anlayışı”, *Hikmet Yurdu*, 7/13, Ocak-Haziran 2014, 11-27.

İkbal'in fikirden ziyade aksiyona ağırlık vermesi, yukarıda ifade ettiğimiz teolojik ve fikrî temellerin yanı sıra bir takım tarihî ve sosyolojik sebeplere dayanmaktadır. Elbette aksiyona ağırlık vermek, Akif'in de İkbal'in de içinde yaşadıkları toplumun o günkü ihtiyaçlarından kaynaklanıyordu. İçinde yaşadıkları toplumun o günkü durumu karşısında Akif ve İkbal'in yerine getirmek zorunda olduğu öncelikli görevleri benliklerini kaybetmiş halklarına tekrar benliklerini kazandırmak daha sonra dinamizmlerini kaybetmiş halklarına tekrar dinamizm kazandırarak harekete geçirmek olmalıydı. Her iki düşünürün de tüm çabası bu yönde olmuştur.

KAYNAKÇA

- Arslan, Hulusi. "Mehmet Akif'in Kader ve Tevekkül Anlayışı". *Hikmet Yurdu*. 7/13, Ocak-Haziran 2014, 11-27.
- Aydın, Mehmet S., "İkbal'in Felsefesinde İnsan, AÜİFD., XXIX, 83-106.
- Ayvazoğlu, Beşir. "Mehmet Âkif ve Muhammed İkbal". *Muhammed İkbal Kitabı (Uluslararası Muhammed İkbal Sempozyumu Bildirileri)*. İstanbul, 1997.
- Benli, Selma. "İkbal: Kişiliği, Felsefesi ve Eserleri Hakkında Düşünceler". *DTCFD*, XXXIII, Ankara, 1990.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Mehmet Akif". *Gençlik ve Din (TDV Kadın Kolları Konferans ve Panelleri: 1996-97)*. TDV Yay., Ankara, 1998.
- Cündioğlu, Düccane. *Bir Kur'an Şairi Mehmed Akif ve Kur'an Meali*. Kapı Yay., İstanbul, 2013.
- Çağatay, Neşet. "Allama Muhammad İqbal and Mehmet Akif Ersoy". *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*. 4, Ankara, 1980.
- Çelik, İsa. "Çağdaş İki İslâm Şairi: Muhammed İkbal ve Mehmet Akif". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 22, Erzurum, 2004.
- Çelik, İsa. "Muhammed İkbal ve Mehmed Âkif'te Doğu-Batı Düşüncesi". *Tabula Rasa Felsefe&Teoloji*. 7-8/ 21-22, (Eylül-Nisan 2007/2008).
- Düzdağ, M. Ertuğrul. *Safahat Tetkikleri*. Med Yay., İstanbul, 1979.
- Düzgün, Şaban Ali. "Kur'an'ın Tevhid Felsefesi". *Kelam Araştırmaları*. 3/1 (2003).
- Düzgün, Şaban Ali. *Dini Anlama Kılavuzu*. Otto Yay., Ankara, 2017.
- Eliade, Mircea-Couliano, Ioan P. *Dinler Tarihi Sözlüğü*. çev., Ali Erbaş. İstanbul, 1997.
- Ersoy, Mehmet Akif. *Safahat*. Neşre Haz., M. Ertuğrul Düzdağ. İstanbul, 2014.
- Ersoy, Mehmet Akif, "Sa'y ve Amelin Nazar-ı İslâm'daki Yeri", *Sırat-ı Müstakim*, 23 Teşrinievvel 1324, 10 Şeval 1326 (4 Kasım 1908), C. 1, adet 11.
- Ersoy, Mehmet Akif, "Cemaleddin Efgâni", *Sırat-ı Müstakim*, 13 Mayıs 1326, 17 Cemaziyelevvel 1328 (26 Mayıs 1910), C. 4, adet 90.
- Ersoy, Mehmet Akif, "Nasrullah Kürsüsünden", *Sebilürreşad*, 25 Teşrinisâni 1336-15 Rebiülevvel 1339, C. 18, adet 464.
- Ersoy, Mehmet Akif. *Düzyazılar Makaleler-Tefsirler-Vaazlar*. Haz., A. Vahap Akbaş. Beyan yay., İstanbul, 2011.
- Fahri, Nacit. *İslâm Felsefesi Tarihi*. çev., Kasım Turhan, İstanbul, 1992.
- Han, Zülfikâr Ali. *Doğudan Bir Ses: İkbal'in Şiiri*. çev., Turgut Akman. Binbirdirek Yay., İstanbul, 1981.
- Hassan, Ziaul. "İslâm Dünyasının Sorunlarına Bakışı Açısından Akif ve İkbal". *Vefatının 75. Yılında Uluslararası Mehmet Akif Ersoy Sempozyumu Bildirileri Kitabı*, 12-13 Mart 211, İstanbul, 2011.

- Hüsrevşahî, Seyyid Hâdi. "İkbal'in Düşünce Dünyası". *Muhammed İkbal Kitabı. (Uluslararası Muhammed İkbal Sempozyumu Bildirileri)*. İstanbul, 1997.
- İkbal, Muhammed. çev., *Bâl-i Cibrîl*. Ahmet Asrar, (*Doğudan Esintiler* içinde). İstanbul, 1981.
- İkbal, Muhammed. *Bang-i Derâ*. çev., Ahmet Asrar. (*Doğudan Esintiler* içinde). İstanbul, 1981.
- İkbal, Muhammed. *Câvidnâme*. çev., Annemarie Schimmel. Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1989.
- İkbal, Muhammed. *Doğudan Esintiler*. çev. Ahmet Asrar. Düşünce Yay., İstanbul, 1981.
- İkbal, Muhammed. *Esrar-ı Hodi ve Runuz-u Bi-Hodi*. çev.; Ali Nihat Tarlan. İstanbul, 1958.
- İkbal, Muhammed. *Hicaz Armağanı*. çev., Ali Nihat Tarlan. İstanbul, 1968.
- İkbal, Muhammed. *Şarktan Haber*. çev., Ali Nihat Tarlan. TTK Basımevi, Ankara, 1956.
- İkbal, Muhammed. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1989.
- İmamoğlu, Tuncay. "Mehmet Akif Ersoy'da Düşünce-Eylem İlişkisi". *İLTED*. Erzurum 2016/1, S. 45.
- Kaplan, İbrahim. *Kelama dair Görüşleriyle Muhammed İkbal*. Üç Mart Press, Kütahya, 2008.
- Karahan, Abdülkadir. *Dr. Muhammed İkbal ve Eserlerinden Seçmeler*. Gençlik Basımevi, İstanbul 1973.
- Kılıç, Recep. "Cehalet ve Tembellik İle Dinî Zihniyet Arasındaki İlişki Üzerine". *Dinî Araştırmalar*. 4/11, 7-17.
- Kuntay, Mithat Cemal. *Mehmet Akif Hayatı-Seciyesi-Sanatı*. Oğlak Yay., İstanbul, 2013.
- Mumcu, H. Yasemin. "İki Mütefekkir Şair Mehmet Akif Ersoy ve Muhammed İkbal'in Gözünden İslâm Âlemi". *Mehmed Akif, Âsım ve Gençlik Bildiriler*. Ankara, 2015.
- Nedvî, Ebu'l-Hasan. *İkbal'in Mesajı*. çev., Yusuf Işıcık, Birleşik Yay., İstanbul, 1999.
- Okay, M. Orhan - Düzdağ, M. Ertuğrul. "Mehmed Âkif Ersoy". *DİA*. XXVIII/435.
- Peker, Hidayet. "Muhammed İkbal'de Tanrı-Evren İlişkisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22/1, (2013), 39-55.
- Sırma, İhsan Süreyya. "İkbal'in Düşüncesinde "Lâ" ve "İllâ"nın Analizi". *Muhammed İkbal Kitabı (Uluslararası Muhammed İkbal Sempozyumu Bildirileri)*. İstanbul, 1997.
- Şahin, Davut. "Muhammed İkbal ve Mehmed Akif'in Düşüncesinde Kur'an". *İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*. 6/5, 2017.
- Schimmel, Annemarie. *Peygamberâne Bir Şair ve Filozof Muhammed İkbal*. çev., Senail Özkan. Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1990.
- Timurtaş, Faruk K. *Mehmet Akif ve Cemiyetimiz*. Akçağ Yay., Ankara, 2006.
- Topaloğlu, Bekir – Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İsam Yay., İstanbul, 2010.
- Topçu, Nurettin. *Mehmet Akif*. Dergah Yay., İstanbul, 2016.
- Türkmen, Erkan. "Muhammed İkbal ve Mehmed Akif'te Hürriyet Fikri". *Ölümünün 50. Yılında: Mehmed Akif Ersoy'a Armağan*. Konya, 1986.
- Uluçay, Mustafa. "Akif'in Kur'an Meali'nde Dil ve Üslûp Özellikleri". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2014/1.
- Uyanık, Mevlüt. "Muhammed İkbal'e Göre Çağdaşlık Kavramı". *İslâmî Araştırmalar*. 7/1, 89-93.
- Ünal, Mustafa. "Mehmet Akif Ersoy'un Şiirlerinde Allah İmgisinin Fenomenolojisi". *Prof. Dr. Harun Güngör Armağanı*. Haz., Mustafa Argunşah-Mustafa Ünal, Keist Yay., İstanbul, 2010.

Yelten, Muhammet. "Hz. Mevlâna'nın Tesirinde Muhammed İkbâl ve Çağdaşı Mehmet Akif". *Türk Dünyası Araştırmaları*. 207, Aralık 2013.

Yetiş, Kâzım. *Bir Mustarip Mehmet Akif Ersoy*. Akçağ Yay., Ankara, 2011.

Yıldırım, Ali. "Mehmet Akif Ersoy'un Tanrı Anlayışının Felsefi Açından Değerlendirilmesi". *Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması*. Eskişehir 2013.

STRUCTURED ABSTRACT

The similarities between the poems and ideas of Mehmet Akif Ersoy (1873-1936) and Muhammed İkbâl (1877-1938), the most important figures of the 20th century, are quite striking. The similarities of Akif and İqbâl in many areas have attracted the attention of many researchers both in our country and in our friendly country Pakistan; their closeness in poetry, art, ideas and struggles has been the subject of academic studies. However, Akif and İqbâl have not been the subject of an independent study in terms of their understanding of dynamic godhead and their principles of action. In this study, the understanding of the godhead of these two thinkers who were in search of solutions by identifying the social problems of the period in which they lived, and the principles of action, which are seen to be quite effective in terms of bringing dynamism to the society, will be emphasized.

When the biographies of Akif and İkbâl are examined, it is seen that they benefit from the rich accumulation of Eastern and Western literature. İkbâl and Akif, who had the opportunity to get to know the Eastern and Western civilizations closely through their classical works, were able to reach a synthesis between the two civilizations. In addition, it is the religion that directs the thoughts and feelings of both poets. We can say that the example of the Qur'an and Prophet Muhammad was primarily influential in the shaping of the personality and ideas of both thinkers and their adoption of the philosophy of dynamism. However, Islam, to which they are bound by their feelings and thoughts, is not present in the actual Muslim life. Because while the Qur'an presents a dynamic philosophy of life, there is stagnation, inactivity, laziness, sluggishness, and resignation to one's destiny in the Muslim world. In his poems, the poet of İstiklâl says, "O lively dead! The person he addresses is the sluggish and lazy people who are devoid of feeling, have lost their ability to move, and are almost carcass. He invites them to be active in their own affairs and to fulfill their responsibilities as the caliph of Allah, who continues his creative activity at all times. It is possible to see the same warnings with different expression patterns in İqbâl's poems. We can say that the above-mentioned theological and intellectual factors, as well as the historical and social background, were very influential in the adoption of the dynamic understanding of the god head by the two thinkers.

Mehmet Akif, by giving place to various concepts describing the creative feature of Allah "al-Khaliq", "al-Khallaq", "al-Saani", "al-Faatır-ı Mutlaq", "al-Khaliq-ı Mubdi", "al-Khaliq-ı Alem", "al-Fa'alun Lima Yurid" drew attention to the fact that Allah continues to create continuously and incessantly, and he intensively uses words and concepts such as "work", "activity", "effort" ("sa'y"), "constant effort" ("sa'y-i daim"), "behavior", "struggle", "work", "running", "cruise", "progress", "duty", "perseverance" in all his works, the principle of movement, which he adopted as an extension of the dynamic understanding of the godhead, that he created with these concepts. . As can be seen, each of these concepts expresses a dynamism, a vitality, a progress and a development.

The expressions in which İqbâl attributes the secret of life as work and activity are similar to the expressions in Akif's poems. Akif says in some of his poems, "Those who think they deserve eternity consider the movement their duty," "Work, work so that eternity is deserved if there is movement," "If there is no light left in the world, you must produce it," "O goofy man with his hands on his side, get up." İqbâl also sees literature that encourages inactivity and abode as "the sound of the siren calling to destruction", and according to İqbâl, the disappearance of desires means the end of life. According to him, the essence of life can only be reached by action.

According to İqbâl, one of the most important features that distinguish human beings from other beings, just like Akif's, is the ability to create. What makes man valuable is his creativity. According to İkbâl, the believer, who is prone to activity and dynamism, attaches great importance to world affairs, just like Akif's thoughts. İqbâl, who severely criticizes all kinds of laziness and slackness that drag society to annihilation, satirizes those who want to push worldly activities aside by using worship as an excuse in his poem by calling it "The Prayer of the Slaves".

Akif and İqbâl, who seem to be drawing from the Qur'anic statement "He is always in a new job", adopt a dynamic vision of God that reveals his will and creation activity in response to the action of nature and human will, instead of a God who has willed everything in the past. All the thoughts of Mehmet Akif and İqbâl are dominated by dynamism; they focus more on action than thought. Because both thinkers believe that the Qur'an emphasizes dynamism rather than the idea. Undoubtedly, both Akif and İqbâl's emphasis on action rather than the idea is based on a number of historical and sociological reasons as well as theological and intellectual reasons.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

30. Yıl Özel Sayısı Eylül / September 2022 • 109-131

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1156333

16. YÜZYIL BAŞLARINDA RAMAZANOĞLU PİRİ MEHMET PAŞA DÖNEMİNDE ANADOLU VE ÇUKUROVA BÖLGESİNDE MEYDANA GELEN İSYANLAR

*Uprisings Happened in Anadolu and Çukurova Region During the Reign of
Ramazanoglu Pîrî Mehmet Pasha in the 16th Century*

Mehmet HERKİLOĞLU

Emekli Öğr. Gör. Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi Anabilim Dalı,
Adana, Türkiye

Retired Lecturer, Çukurova University, Faculty of Divinity, Department of Islamic
History, Adana, Turkey

mehmetherkiloglu@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0540-9441>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 06.08.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 02.09.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.09.2022

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

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

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

16. YÜZYIL BAŞLARINDA RAMAZANOĞLU PİRİ MEHMET PAŞA DÖNEMİNDE ANADOLU VE ÇUKUROVA BÖLGESİNDE MEYDANA GELEN İSYANLAR

Uprisings Happened in Anadolu and Çukurova Region During the Reign of Ramazanoglu Pîrî Mehmet Pasha in the 16th Century

Öz

Tarih boyunca jeopolitik bir öneme sahip olan Çukurova'da birçok devlet kurulmuştur. Bunlardan biri de Ramazanoğulları beyliğidir. Doğu ile batıyı, kuzeyle güneyi birleştiren, bir köprü vazifesi gören ve mümbit bir coğrafyaya sahip olan Çukurova, birçok istilaya ve isyana sahne olmuştur. 16. yüzyılın başlarında gerek Anadolu'da, gerekse Çukurova bölgesinde üst üste isyanlar meydana gelmiştir. Osmanlı Devleti'nin göçerleri vergiye bağlamak istemesi, dirlikleri kesilen tımarlı sipahilerin zor durumda kalmalarının yanı sıra Safeviler'in Anadolu'daki çeşitli grupları isyana teşvik etmeleri bu ayaklanmaların başlıca sebepleri olarak görülmektedir. Bu çalışma, Anadolu ve Çukurova bölgesinde Pîrî Mehmet Bey (Paşa) zamanında ortaya çıkan isyanları konu edinmektedir. Konu, sebep-sonuç ilişkisi içerisinde ele alınarak, sosyal, siyasi ve ekonomik yönlerden değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, XVI. Yüzyıl, İsyancılar, Ramazanoğlu Pîrî Paşa, Çukurova.

Abstract

Many states have been established in Çukurova which has a geopolitical importance throughout the history. One of these states is the Ramadanids (Ramadanids Principality). Çukurova, which is acting as a bridge connecting the north to the south and east to the west, and which has a fertile geography, had been a stage for many invasions and uprisings. In the beginning of 16th century, many uprisings happened one after another in Anatolia and the Çukurova Region. The main reasons for these uprisings are observed as the intention of Ottoman Empire to get tax from the nomads in Anatolia, the problems raised from the cut of livelihood of the timar holders, and the encouragement of miscellaneous groups to uprisings against Ottoman Empire by the Safavid. This work is focused on the uprisings happened during the reign of Pîrî Mehmet Bey (Pasha) in the Çukurova region. The subject is evaluated in sociological, political and economical ways by being handled in the context of cause – effect relationship.

Keywords: History of Islam, XVI. th century, Uprisings, Ramazanoğlu Pîrî Pasha, Çukurova.

GİRİŞ

Ramazanoğulları'nın parlayan yıldızı olan Pîrî Bey, Akdeniz, Orta Anadolu ve doğusunda ortaya çıkan, Osmanlı'nın varlığını tehdit eden, Anadolu'da huzur bırakmayan, Safevi destekli bir dizi ayaklanmanın bastırılmasında önemli rol oynamıştır.

Pîrî Bey'in hâkimiyetinde bulunan Çukurova coğrafyasında meydana gelen ayaklanmalar, Anadolu'da ortaya çıkan Şah Kulu, Süklünoğlu, Şeyh Celal, Nur Ali Halife ve Kalenderoğlu isyanlarının devamı niteliğindedir. Bu sebeple bu isyanları da konumuza dâhil etmeyi uygun bulduk.

Dönemin anlaşılabilmesi bakımından XVI. yüzyılın başlarında Osmanlı Devleti'nin genel durumuna ve İsyânların baş gösterdiği, II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim ve Kanuni dönemlerine satırbaşları ile de olsa değinmenin yararlı olacağını düşündük.

Bu coğrafyada, 1510-1529 yılları arasında ardı ardına meydana gelen ayaklanmaların genel sebepleri, özelde ise Çukurova isyanlarına has sebepleri tespit etmeye çalıştık. Devamında Anadolu'da meydana gelen isyanlardan bahsettik. Akabinde Çukurova isyanlarının gerçekleştiği coğrafyaya hükmeden Ramazanoğulları Beyliğinin kısa tarihçesiyle beraber, Beyliğin medarı iftarı olan Pîrî Paşa'nın siyasi serüvenine değindik. Çalışmamızı "Çukurova İsyânları" ve değerlendirmelerimizle sonuçlandırdık.

1. ANADOLU'DA İSYANLARA ZEMİN HAZIRLAYAN ORTAM (15. YÜZYIL SONU VE 16. YÜZYIL BAŞI)

1.1. Coğrafyada Egemen Olan Güçler

1.1.1. Osmanlı

XV. ve XVI. yüzyıl "Türk Asrı", Osmanlı'nın "Altın Çağı"dır. Bu yüzyıllar, üç kıtada hüküm süren ve siyasetini bu minval üzere devam ettiren Osmanlı Devleti tarihinin, siyasi, idari, mali ve askeri bakımdan en kudretli en parlak safhasını teşkil eder ki bunun temeli Fatih Sultan Mehmet zamanında atılmıştır.¹ Devletin batı ve kuzey sınırları pekişmiş, esas genişleme doğu ve güneye doğru olmuştur.

Barış yanlısı olan II. Bayezid (1481-1512) ticaretin gelişmesi için gayret göstermiş,² batıya kısa süreli seferler yapmış, beş yıl süren (1486-1491) Çukurova savaşlarına rağmen, Portekiz'in kutsal mekânları tehdidi üzerine, Memlûklerin yardım isteğini (1509) geri çevirmemiştir. O'nun ve doğu illerindeki idarecilerin müsamahası nedeniyle Safevi hareketi Anadolu'da ilerleyen zamanlarda çıkacak sorunlara zemin hazırlamıştır.³

Yavuz Sultan Selim, (1512-1520) Şii ve Safevi ayaklanmaları, Katoliklerin Kutsal Toprakları tehdidi ve uluslararası ticaret yollarının yön değiştirmesi münasebeti ile yüzünü doğu ve güneye çevirmiştir. Çukurova, (20-08-1516) Ortadoğu ve Mısır'ı Osmanlı sınırları içerisine katmış, Hilafeti Osmanoğulları'na alarak İstanbul'u İslam Dünyasının dini ve siyasi merkezi haline getirmiştir.

Devletin ekonomik durumu çok kuvvetlenmiştir. Osmanlı imparatorluğu, Orta Avrupa'ya, aynı zamanda Ortadoğu'ya da hâkim bir güç haline gelmiştir. Ortadoğu'ya gelecek asırlar için yön vererek, bugünkü Türkiye'nin Anadolu sınırlarını çizmiş, Orta Anadolu'ya kadar uzanacak bir Şii Türkmen İran Devletinin oluşmasını önlemiştir.

¹ Feridun M. Emecen, "XVI. Asırda Hukuk" Mimarbaşı Koca Sinan; Yaşadığı Çağ ve Eserleri Mimarbaşı, Vakıflar Genel Müdürlüğü sayı: 11 (1988), s. 113; Ahmet Refik Altınay, *On Altıncı Asırda Rafizilik ve Bektaşilik*, Sad., Mehmet Yaman, Ufuk Matbaası İstanbul 1994, s. 28,29; Şerafettin Turan, *Kanuni Süleyman Dönemi Taht Kavgaları*, Bilgi Yayınevi, Ankara 1997, s.18.

² Mustafa Cezar, *Mufassal Osmanlı Tarihi Resimli, Haritalı*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2010, II.655.

³ Feridun M. Emecen, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş ve Yükseliş Tarihi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2015, s. 191; *Osmanlı Devleti Tarihi*, ed. İhsanoğlu Ekmeleddin, Feza Gazetecilik, İstanbul 1999, I. 31; Salih Akyel-Zülküf Şimşek, *Klasik Kaynaklara Göre XVI. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Meydana Gelen Kızılbaş Ayaklanmaları*, *Tarih Okulu Dergisi* yıl: 7, sayı: 19 (Eylül 2014), s. 131.

Kanuni Sultan Süleyman Dönemi (1520-1566), Osmanlı Devleti'nin her yönden zirvesidir.⁴ Osmanlı donanması Akdeniz'den Kızıl Deniz'e kadar olan sularda hâkimiyet kurmuştur. Osmanlı sınırları Afrika'da Cezayir'e kadar uzanırken, Avrupa'da Viyana kapılarına dayanmıştır. Askeri ve siyasi başarılarından dolayı batıda "Muhteşem, Büyük Türk" lakaplarıyla anılan⁵ Kanuni Sultan Süleyman, Osmanlı İmparatorluğunu kendi zamanında, dünyanın en güçlü devleti düzeyine çıkarmıştır.⁶ Yönetimini yasal kurallara dayandırmaya öncelik verdiği için kendisine "Kanuni" unvanı verilmiştir.

Anadolu'da birliğin sağlandığı, devletin ekonomik ve siyasi gücünün zirveye ulaştığı bir dönemde bir dizi ayaklanmalarla uğraşmak mecburiyeti ortaya çıkmıştır.

1.1.2. Memlûk

Hilafetin temsilciliğini yapan Memlûk Devleti XVI. asrın başlarında Safevi ve Portekiz'in tehdidi ile karşı karşıya idi.

Osmanlı ile münasebetleri 1485-1491 yılları arasında Çukurova savaşları sayılmazsa dostane denilebilir. Ancak Osmanlı'nın Güney ve Güney Anadolu siyaseti iki devlet arasındaki ilişkilerin gerilmesine neden oldu.

Osmanlı Haremeyn ve Mukaddes yerleri Portekiz'in (Katolik) tehdidinden kurtarmak, Hilafeti elde ederek İslam Dünyasının lideri olmak, Doğu Akdeniz'e hâkim olmak⁷ gibi maksatlarla 1517 yılında Memlûk topraklarını kendi sınırları içerisine dâhil etti.

1.1.3. Safevi

Safevi devletine ve tarikatına ismini veren Şeyh Safiyüddin (1252-1334) tarafından Erdebil'de Sünni akide üzerine inşa edilen "Safevi Tarikatı," Şeyh Hoca Ali (1329-1429) zamanında tam bir Şii tarikat halini aldı. Militan Şii eğilimli tarikat, Şeyh İbrahim döneminde (1429-1447) Irak, Suriye, Türkistan ve Anadolu'da kendisine taraftar topladı. Şah İsmail'in dedesi Şeyh Cüneyt, Safevi tarikatını tamamen siyasi gayeler taşıyan bir teşekkül haline getirdiğinde, fikirlerini yayabileceği mümbit ortamı Anadolu'da buldu.

Şeyh Haydar (1460-1488), 1460'tan itibaren Şii bir devlet kurma yolundaki faaliyetlerini hızlandırdı. Müritlerinin başına on iki imamı temsilen, on iki dilimli "kızıl taç" giydirip, sarık sardırıp ve silahlandırdı. Müntesipleri, mensubiyetlerini ifade etmek gayesiyle "Kızılbaş" sözünü iftiharla kullandılar.⁸

1501 yılında 13 yaşındaki Şah İsmail⁹ Anadolu'daki Şiileştirilen Türkmenlerin yardımıyla Şii Safevi Devletini kurdu. Onlara makam ve mevkiler verdi. Erdebil'deki başla, Anadolu'daki gövdeyi birleştirdi.¹⁰ (1329-1501) Şeyhlikten şahlığa geçişi sağladı.¹¹ Şiiliği devlet dini olarak kabul etti.¹² Halka Şiiliği dayattı,¹³ Sünni ulemayı katlederek, kendisine karşı çıkanları kılıçtan geçirdi. Kurduğu devletin sadece siyasi lideri değil aynı zamanda dini lideri ve mürşidi oldu.

⁴ Şerafettin Turan, *Kanuni Süleyman Dönemi Taht Kavgaları*, s. 9; Heyet, *Osmanlı Devleti Tarihi*, ed. İhsanoğlu Ekmeleddin, I. 33; Yaşar Yücel-Ali Sevim, *Fatih, Yavuz, Kanuni*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, s. 214-215.

⁵ Feridun M. Emecen, "XVI. Asırda Hukuk", s. 2; Emecen, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş ve Yükseliş Tarihi*, s. 234.

⁶ Anıl Çeçen, *Türk Devletleri*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1986, s. 259.

⁷ Ayşegül Hüseyinlioğlu, *Mühimme Defterlerine göre Osmanlı Devleti'nde Eşkıyalık Olayları*, FÜSBE, (Yüksek Lisans Tezi), Elâzığ 2001, s. 7.

⁸ Faruk Sümer, *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, *Türk Tarih Kurumu*, Ankara 1992, s. 3 (Önsöz).

⁹ Günay Ünver, Güngör Harun, *Türk Din Tarihi*, Laçın Yayınları, İstanbul 1998, s. 416.

¹⁰ Ahmet Turan-Harun Yıldız, Tarihten Günümüze Anadolu Aleviliği, *OMÜİFD*, 2008, sayı: 26-27, s. 11-21.

¹¹ Salih Akyel- Zülküf Şimşek, "Klasik Kaynaklara Göre XVI Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Meydana Gelen Kızılbaş Ayaklanmaları", s. 125; Ahmet Akgündüz- Said Öztürk, *Bilinmeyen Osmanlı*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2000, s. 132.

¹² Akgündüz-Said, *Bilinmeyen Osmanlı*, s.132

¹³ Günay, Güngör, *Türk Din Tarihi*, s. 417; Akyel-Şimşek, "Klasik Kaynaklara Göre XVI. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Meydana Gelen Kızılbaş Ayaklanmaları", s. 119.

1510 yılında doğuda sınırlarını Fırat'tan Ceyhun nehrine kadar genişleten¹⁴ Şah İsmail'in hedefi, Osmanlı'yı Avrupa'ya sürüp, Ege denizinden Orta Asya'ya kadar uzanan bir Şii-Türk İmparatorluğu kurmaktır.¹⁵ Bu sebeple Anadolu'ya gönderdiği halifeleri vasıtasıyla Osmanlı'yı da kızdırmadan, takiyye yaparak, Şii Türkmenleri, yoksulları, topraksız köylüleri, mağdur edilmiş toplulukları tahrik ederek kendisine katılmaya çağırdı. Bu çağrıyı özlemle bekleyen, bir gün Anadolu'nun şahların idaresi altına girdiğini görmek ümidiyle yanan,¹⁶ Osmanlıya karşı Şiiliğin zaferini niyaz eden Kızılbaş Türkmenler, Anadolu da art arda isyanlar çıkardılar.¹⁷

1.2. İsyanların Sebepleri

Anadolu'da meydana gelen Şii Türkmen isyanlarının ortaya çıkışı, devletin uygulamış olduğu siyasetten daha ziyade,¹⁸ liyakatsiz idareci ve siyasetçilerin basiretsizliklerinden kaynaklanan idari hatalar, yapılan haksızlıklar,¹⁹ sosyo-ekonomik problemler, ülke sınırlarının çok genişlemiş olmasının ortaya çıkardığı hâkimiyet zaafı ve sınır bölgelerinin el değiştirmesinden kaynaklanan savrulmalar gibi sebeplerden kaynaklanır.

Bunlarla beraber Osmanlı Devleti'nin doğusunda ortaya çıkan Şii Safevi hareketinin bu olumsuz şartları Osmanlı Devleti aleyhine kullanarak, Anadolu'daki müntesipleri olan Şii Göçerleri örgütleyen dâi ve halifeleri²⁰ vasıtası ile uzun yıllardır isyana hazırlamaları ve isyan ateşini yakmaları isyanların ortaya çıkmasını etkileyen diğer hususlardandır.

Anadolu'yu yangın yerine çeviren, birbirini tetikleyen bu isyanlar; 1511 ila 1529 yılları arasında gerçekleşecek olan Şah Kulu, Nur Ali Halife, Bozoklu Şeyh Celal, Süklünoğlu (Baba Zunnun), Kalender Çelebi ve Çukurova'daki uzantısı olan Domuz oğlan, Veli Halife, Begce Bey, Seydi Bey ve İnciryemez isyanlarıdır. Bu dönemde meydana gelen isyan hareketlerine tarihte "Kızılbaş" hadiseleri denir.²¹

İsyan hareketlerini tek bir sebebe bağlamak mümkün değildir. Her ayaklanmanın kendine özgü sebepleri olabileceği gibi, bütün ayaklanmalara etkisi ortak olan sebeplerin de olduğu tarihi bir gerçektir.

Bu ortak sebepler; sosyal, siyasi, ekonomik, dini, demografik yapı, göçerler, doğal afetler, salgın hastalıklar vesairedir. Ancak isyanların baş müsebbibi bu etkenleri, Osmanlı'yı yıkmak için kullanan, bütün ayaklanmalarda doğrudan veya dolaylı etkisi olan Safevilerdir.

1.2.1. Devletin İdari Zaafı

II. Bayezid'in, devlet idaresinde göstermiş olduğu müsamahakâr yaklaşımından kaynaklanan zaafılarla, şehzadeleri arasında meydana gelen iktidar mücadelesinin ortaya çıkardığı istikrarsız ortam isyanlara zemin hazırlamıştır.²²

¹⁴ İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1994, I. 258.

¹⁵ Metin Kurt- Christine Woodhead, *Kanuni ve Çağı*, çev. Sermet Yalçın, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2002, s. 23.

¹⁶ Sümer, *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, s. 12.

¹⁷ Yücel-Sevim, *Fatih, Yavuz, Kanuni*, s. 115.

¹⁸ Sümer, *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, s. 4 (Önsöz).

¹⁹ Cezar, *Mufassal Osmanlı Tarihi*, II. 866.

²⁰ Kendilerinin dini yönlerini ön plana çıkararak halkı etkilemeye çalışan, kendine bağlı olan dâilerle beraber verilen vazifeleri yerine getiren "Halifelerin" görevleri: 1-Şiilik propagandası yapmak 2-Anadoludan Azerbaycan'a göçler düzenlemek 3-Nezir ve sadaka adıyla toplanan para ve çeşitli adakları Erdebil Tekkesine götürmek 4- Osmanlı Devleti'nde iç karışıklıklar çıkartıp, isyan ve ayaklanmalar düzenlemek, 5-İran'a düzenli bilgi akışı sağlamaktır. Bkz. Akyel-Şimşek, *Klasik Kaynaklara Göre XVI Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Meydana Gelen Kızılbaş Ayaklanmaları*, s. 128; Bilal Dedeyev, "Safeviler Tarikatı ve Osmanlı Devleti İlişkileri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1/5 Sonbahar 2008, s. 218.

²¹ Akyel-Şimşek, *Klasik Kaynaklara Göre XVI Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Meydana Gelen Kızılbaş Ayaklanmaları*, s. 113.

²² Ahmet Dede Münecimbaşı, *Münecimbaşı Tarihi*, II. 428; Hoca Sadettin Efendi, *Tâcü't Tevârih*, sad. İsmet Parmaksızoğlu, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1979, IV. 44; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II. 253; Yücel-Sevim, *Fatih, Yavuz, Kanuni*, s. 115, Akyel-Şimşek, *Klasik Kaynaklara Göre XVI Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Meydana Gelen Kızılbaş Ayaklanmaları*, s. 120.

II. Bayezid'in Devlet idaresini vezirlerine bırakması sonucunda bürokratların kendi çıkar ve menfaatleri yönünde hareket etmeleri sonucunda meydana gelen haksızlıklara gösterilen tepkilerdir.

II. Bayezid döneminden Kanuni Sultan Süleyman zamanına kadar geçen süreçte Osmanlı coğrafyasının hızla genişlemesi ülkede hakimiyeti ve kontrolü zorlaştırmıştır. (II.Bayezid (1481-1512) 2.375.000 km², Yavuz Sultan Selim dönemi (1512-1520) 6.557.000 km², Kanuni dönemi (1520-1566)14.983.000 km²)

Batıya seferler sırasında padişah ve onunla beraber orduya katılan sancak beylerinin yokluğunda meydana gelen idari ve askeri boşluktan kaynaklanan otorite noksanlığını değerlendirmişlerdir.²³ 1526 Kanuni'nin Mohaç seferi sırasında ortaya çıkan Baba Zunnun isyanı ve uzantıları gibi.

1.2.2. Tımar Sistemindeki Uygulamalar

Tımarlı sipahiler, isyanları başlatanlar değildir. Kuvvetlenen isyancı gruplara sonradan katılarak onlarla beraber savaşı yöneten ve yönlendirenlerdir. Kalender Çelebi İsyanında olduğu gibi.

Tımar sahiplerinin bir kısmı, dirliklerinin "devşirme" idareciler veya arazi tahrir memurları tarafından ellerinden alınmasına veya vergilerinin artırılmasına karşı tepkilerini isyanlara destek vererek göstermişlerdir.

Osmanlı İmparatorluğuna yeni ilhak edilen Anadolu Beyliklerinde yaşayan tımar sahipleri; dirliklerine el konulmasına, "Ötekileştirildiklerini", mağdur edildiklerini, itibarlarının sarsıldığını düşünerek, eski hak ve imtiyazlarını geri almak maksadıyla yeni idari yapıya tepki olarak isyancılara katılmışlardır.²⁴

1.2.3 İsyân Coğrafyasının Demografik Yapısı

İsyanların meydana geldiği tarihlerde Sinop'tan Antalya körfezine kadar uzanan çizginin doğusunda kalan Anadolu coğrafyasında ve Doğu Anadolu bölgesinde kurulan beyliklerin nüfusunun %27 si Şii Türkmen göçerlerdi. Ayrıca bu gruba mensup toplulukların asıl yoğun olarak yaşadıkları yerler, Ankara, Kütahya, Menteşe, Aydın, Saruhan, Teke ve Hamid sancaklarıdır ki yaklaşık dört yüz bin göçeri barındırıyordu.²⁵ Bunlarla beraber, Teke, Alaiye, Anamur, Silifke, İçel, Tarsus, Adana, Kars'ı Maraş (Kozan), yani Çukurova, Karaman, Niğde, Aksaray, Kayseri, Canik, Aydın, Bergama, gibi yerler de Şii Türkmenlerin yoğun olarak yaşadıkları coğrafyadır.²⁶

1.2.4. Göçerler

İsyanların olduğu dönemde, Türkmen tabiri daha çok Orta Anadolu bölgesinde yaşayan göçerleri ifade etmek için kullanılmıştır. Göçebe Türkmenlerden Şii Safeviler'e gönülden bağlı olanlar kendilerini "Kızılbaş" olarak adlandırmışlardır. Dini olduğu kadar toplumsal ve siyasi bir kimlik ifade eden Kızılbaşlık, XV. yüzyıldan itibaren Osmanlı yönetimine, doğudaki Türkmen muhalefetinin bir ifadesi olmuştur.²⁷

²³ Akyel-Şimşek, Klasik Kaynaklara Göre XVI Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Meydana Gelen Kızılbaş Ayaklanmaları, s. 137; Hüseyinliklioğlu, "Mühimme Defterlerine göre Osmanlı Devleti'nde Eşkışalık Olayları", s. 4.

²⁴ Ömer Lütfi Barkan, *Türkiye'de Toprak Meselesi*, haz. Abidin Nesimi, Mustafa Şahin, Abdullah Özkan, Gözlem Yayınevi, İstanbul 1960, s. 825-826, Hoca Sadettin Efendi, *Tâcü't Tevârih*, IV. 44; Akyel-Şimşek, Klasik Kaynaklara Göre XVI Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Meydana Gelen Kızılbaş Ayaklanmaları, s. 137; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II. 326, 346; Yaşar Yücel-Sevim Ali, *Türkiye Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1995, II. 277.

²⁵ Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğunun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, ed. Halil İnalçık-Donald Quataert, çev. Halil Bertay, Eren Yayıncılık, İstanbul 2000, I. 65; Fahrettin Tızlak, "Teke Türkmenlerine Osmanlıların Bakış Açısı", *XIV. Türk Tarih Kongresi*, Ankara 9-13 Eylül 2002, II. 483 (I. Kısım).

²⁶ Tızlak, "Teke Türkmenlerine Osmanlıların Bakış Açısı", II. 483 (I. Kısım).

²⁷ Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2003, s. 202.

Osmanlı devletinin mali ve idari tedbirlerinden ve kendilerine müdahalesinden nefret eden göçerler, denetim altına alınmak istemelerinden duydukları rahatsızlıklar sebebi ile ayaklanmaya hazırıldılar.²⁸

Hayvancılıkla uğraşan konargöçer Türkmenlerin, yaylak ve kışlaklarına gidip gelirken ekili ve dikili alanlara büyük zarar vermelerinden bıkan çiftçi ve diğer yerleşiklerin şikâyetlerini dikkate alan devletin, konargöçerleri iskân siyasetine tabi tutması²⁹ sırasında meydana gelen sürtüşmeler ve taraflar arasında meydana gelen husumet duygularını isyanlarla dışa vurmuşlardır.

Osmanlının kuruluşunda önemli görevler üstlenmiş olan göçebe Türkmenlerin, İmparatorlukla beraber sistem değişikliğinden kaynaklanan sebeplerle, geçmişte elde ettikleri itibar ve ilgiden uzak kalmaları sonucunda Osmanlıda kaybettiklerini düşündükleri imtiyazlarını Safevi devletinde tekrar kazanacaklarına inandılar. Ve bu nedenle onların yanında yer aldılar.

1.2.5. Ekonomik Etkenler

XVI. asrın başında meydana gelen ve “Kızılbaş İsyancıları” olarak adlandırılan ayaklanmaları konu edinen birçok eserde, Osmanlı ekonomisinin durumunun iyi olmadığına vurgu yapılarak ayaklanmalar, bu ekonomik sebepler üzerine oturtulmaya çalışılır. Ancak ayaklananların dahi böyle bir iddiası yoktur.³⁰ Bu dönemde ortaya çıkan isyanların büyük ekseriyetinin siyasi ve dini eğilimli ayaklanmalar olduğu belirtilir.³¹ Osmanlı ekonomisi konusunda uzman olan birçok bilim adamı da ekonominin kuvvetli olduğu kanaatinde. Bu ayaklanmaların XVI. asrın ilk çeyreğinde meydana geldiği göz ardı edilmemelidir. Osmanlı’da ekonomi, Kanuni sonrası bozulmaya başlamıştır. Celali isyanları ekonominin ve sosyal düzenin bozulması üzerine oturtulur ki, “Kızılbaş İsyancıları” dan aşağı yukarı altmış yıl kadar sonra ortaya çıkacaktır.

XV. ve XVI. yüzyılda ekonomi, gerileme değil, genişleme eğilimi içindedir.³² Bu dönemde paranın değeri değişmemiş, vergi miktarları ve fiyatlar sabit kalmıştır.³³ Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu’nun, XVI. yüzyılın ortalarına kadar iktisadi açıdan güçlü ve müreffeh bir ülke olduğu tespit edilmiştir.

Ancak bu şu anlama da gelmez. Ekonomik hadiselerin isyan hareketlerinde hiçbir rolü yoktur! Tam aksine önemli etkenlerden birisidir. Ancak biz siyasi ve dini etkenlerin daha baskın olduğu, vergi sorununun bahane olarak kullanıldığı kanaatindeyiz. Çünkü Anadolu’da yaşayan Kızılbaş Türkmenler düzenli olarak Safeviler’e “Nezir” ya da “Şah Hakkı” denilen bir vergi göndermektedir.

Yukarıda da değinildiği gibi hadiseler ekonominin bozukluğundan daha çok timar sahiplerinin dirliklerinin çeşitli şekillerde ellerinden alınmasından, usul dışı vergi uygulamalarından, kayıt altına alınmaktan, vergi vermek istemeyen göçerlerden ve isyanlar döneminde ardı ardına gelen salgınlar ve doğal afetlerin getirdiği bunalımlardan kaynaklandığını söylemek mümkündür. Tabi ki bunların da ekonomiye olumsuz yansımalarının etkisi göz ardı edilemez.

İran Safevi Şahları, dâi ve halifeleri vasıtasıyla Şii Türkmen gruplar üzerinde yaptığı yoğun propagandalarda “Göçerlerin hayat standartlarını yükselteceklerini, insanların eşit olacağını, kadın hariç bütün malların ortak olacağını, vergi alınmayacağını, ekonomik bakımdan rahatlatılacaklarını, onlara mutluluk getirmek niyetinde olduklarını” ifade ederek kendi yanlarında yer almalarını sağlayıp isyana teşvik etmişlerdir.

²⁸ İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğunun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, I. 79-80; *Osmanlı Devleti Tarihi*, I. 29; Akyel-Şimşek, *Klasik Kaynaklara Göre XVI Yüzyılda Osmanlı Devleti’nde Meydana Gelen Kızılbaş Ayaklanmaları*, s. 126.

²⁹ Akyel-Şimşek, *Klasik Kaynaklara Göre XVI Yüzyılda Osmanlı Devleti’nde Meydana Gelen Kızılbaş Ayaklanmaları*, s. 125-126.

³⁰ Akyel-Şimşek, *Klasik Kaynaklara Göre XVI Yüzyılda Osmanlı Devleti’nde Meydana Gelen Kızılbaş Ayaklanmaları*, s. 30.

³¹ Mücteba İlgürel, “Celâlî İsyancıları”, *DİA*, İstanbul 1993, VII. 253.

³² Şevket Pamuk, *Osmanlı Ekonomisi ve Kurumları*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2007, s. 17.

³³ Sabahaddin Zaim, *Osmanlı Ansiklopedisi*, ed. Güler Eren, Semih Ofset, Ankara 1999, II. 32. İlk yazar ve dğr.

1.2.6. Doğal Afetler ve Salgın Hastalıklar

1492-1502 yılları arasında meydana gelen veba salgını sırasında pek çok insan hayatını kaybetmiştir. Akabinde altı yıl süren kıtlık bölge insanında büyük sıkıntılar meydana getirmiştir.³⁴ Bu sıkıntıların etkisi devam ederken 1509 yılının Eylül ayında küçük kıyamet olarak adlandırılan İstanbul, Edirne, Amasya, Tokat, Çorum (Halkın üçte ikisi hayatını kaybetmiştir.) Sivas ve havalisinde başlayıp kırk beş gün devam eden depremlerde büyük yıkım ve ölüm meydana gelmiştir.³⁵

Toplumunu her yönden kuşatan salgın, kıtlık ve tabii afetlerin art arda gelmesi ve uzun sürmesi karşısındaki çaresizlik, sıkıntıyı katmerlendirmiştir. Üretim dengelerinin sarsılması bölge halkını madden ve manen büyük sıkıntılara duçar kılmıştır. Toplumda psikolojik ve ekonomik sarsıntı yıllar boyunca devam etmiştir. Onları bir kurtarıcı beklemeye yönlendirmiştir ki bu kurtarıcı, Anadolu halkının bir kısmı için, kendilerini “Mehdi-i Muntazar” ilan eden İran şahlarından başkası değildir.³⁶ Şah İsmail ve ardılları bu ortamı maharetle kullanarak hedeflerine ulaşmışlar, Anadolu’da ardı ardına ayaklanmalar çıkarılmasına vesile olmuşlardır. Şah Kulu İsyanı ve devamında ortaya çıkan ayaklanmaların, afetlerle aynı coğrafyada meydana geldiği göz ardı edilmemelidir.

1.2.7. Dini Sebepler

Dini hoş görüyü en üst düzeyde tutmaya özen gösteren Osmanlı Devleti, tebaası olan Alevi topluluklara karşı, baskı ve şiddet siyaseti takip etmemiştir.³⁷

Anadolu’da yaşayan Göçebe Türkmenlerin önemli bir bölümü, eski Türk inanç ve geleneklerinin, Heterodoks İslam ile kaynaşmasından meydana gelen, temelini Ehli Beyt sevgisinin oluşturduğu bir inancı benimsemişlerdir ki, bundan dolayı Ali’yi sevenler anlamında “Alevi” diye isimlendirilmişlerdir.³⁸

Şiiliği bir devlet siyaseti ve ideolojisi haline getiren Şah İsmail, kendisini “Evlad-ı Nebi”³⁹ olarak gören göçer Türkmenlerin yardımı ile Safevi devletini kurarak bunun karşılığını aldı.⁴⁰

Safevi tarikatının derviş ve babaları, batini fikirleri ve mehdi inancını kolaylıkla Alevi topluma telkin etme imkân bularak⁴¹ tanrının, Safevi Şahlarında insan suretinde tezahür ettiğine ve onların Mehdi olduklarına inandırdılar.⁴² Öyle ki Hac görevlerini, İran’da Şeyh Safiyyuddin’in mezarının bulunduğu Erdebil’e giderek gerçekleştirdiler.⁴³ Kendilerini diğer inanç mensuplarından ayırmak için on iki imamı temsilen on iki dilimli “Kızıl Taç” (başlık) giyerek daha öncede bahsedildiği gibi kendilerini “Kızılbaş” diye tesmiye ettiler. Safevi hareketinden önce Anadolu’da Kızılbaşlık tabiri yoktur.

Şiiliği, siyasi emellerini gerçekleştirmek için kullanan ve hedef olarak Anadolu halkını seçen Safevi propagandalarına karşı, kendisini Sünni İslam’ın koruyucusu olarak gören Osmanlı Devleti’nin almış olduğu tedbirler sonucunda gerilim artarak, düşmanlığa dönüştü.⁴⁴

³⁴ İlgürel, “Celâlî İsyanları”, *DİA*, VII. 256.

³⁵ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II. 226; Ahmet Dede Müneccimbaşı, *Müneccimbaşı Tarihi*, II. 420.

³⁶ Akyel-Şimşek, *Klasik Kaynaklara Göre XVI Yüzyılda Osmanlı Devleti’nde Meydana Gelen Kızılbaş Ayaklanmaları*, s. 133.

³⁷ Sümer, *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, s. III.

³⁸ Ünver-Güngör, *Türk Din Tarihi*, s. 377,409.

³⁹ Cezar, *Mufassal Osmanlı Tarihi*, II, 723.

⁴⁰ İbrahim Arslanoğlu, “Aleviliğin Tarihsel-Sosyal Temelleri”, *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2002/23, s.144-147, Remzi Kılıç, “Kanuni Sultan Süleyman’ın İrakeyn Seferi Öncesi Anadolu’da Meydana Ortaya Çıkan Bazı Gelişmeler,1533-1535”, *Türk Kültürü*, yıl: 38, sayı: 442 (Ankara 2000), s. 12.

⁴¹ Turan-Yıldız, *Tarihten Günümüze Anadolu Aleviliği*, s. 14.

⁴² İlyas Üzüm, “Kızılbaş”, *DİA*, Ankara 2002, XXV. 547, Akyel-Şimşek, *Klasik Kaynaklara Göre XVI. Yüzyılda Osmanlı Devleti’nde Meydana Gelen Kızılbaş Ayaklanmaları*, s. 128, 131-134.

⁴³ İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, s. 204.

⁴⁴ Sümer, *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, s. 59; İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, s. 199.

XVI. asrın başlarında çıkarılan isyanların elebaşları kendilerinin mehdi, Safevi Şahlarının halifeleri oldukları ve onlar adına hareket ettikleri iddiası ile ortaya çıkmışlardır. Bu iddiaları da göstermektedir ki ayaklanmalar siyasi ve dindir.

Görülmektedir ki tarihin her döneminde din faktörü insan ilişkilerinde, siyaset alanında ön plana çıkmış ve çoğu zaman bir siyasi meşrulaştırma aracı olarak da kullanılmıştır. Bunu kendi çıkarları için kullananlardan birisi de Safevi Erdebil şeyhleri olmuştur. Sünni, tasavvufi bir tarikat olarak başlattıkları hareketi, Şii-batini dini temellere oturan siyasi bir devlet kurarak tamamlamışlardır.⁴⁵

1.2.8. Safevi Etkileri

Safeviler'in en büyük emeli Anadolu'yu ele geçirmektir. Bu sebeple, Anadolu ve Rumeli'de Alevi Türkmen gruplarıyla yakın ilişkiler kurdular. Onları Safeviler'e bağlamayı başardılar. Onlar da Şah İsmail'i, kendi pirleri, meşru hükümdarları saydılar.⁴⁶ Akabinde Safeviler'in "Kızıl Taç"ını giyerek, Alevilikten, Kızılbaşlığa dönüştüler.⁴⁷

Şah İsmail, Anadolu Kızılbaşları arasından kendi temsilcisini seçerek, ona berat, kılıç ve bir miktar para gönderirdi.⁴⁸ Buna karşılık onlar da, düzenli olarak "nezir" ya da "Şah Hakkı" denen bir tür vergi göndererek ona madden ve manen bağlılıklarını izhar ederlerdi.⁴⁹

Şah İsmail, Anadolu'ya göndermiş olduğu halifeleri vasıtasıyla, Şiiliği dinsel bir silah olarak kullandı. Kızılbaşları, Osmanlı ve Sünni topluma karşı kışkırtarak mücadeleye çağırdı ve Anadolu'da, Çukurova'da arka arkaya isyanlar ortaya çıktı.⁵⁰

Dini değerleri kullanıp manevi olarak kendilerine bağladıkları göçmen Kızılbaşları, tahrik ve teşvik ederek Anadolu'daki ve Çukurova'daki isyanların baş müsebbibi oldular.

Osmanlıyı zor durumda bırakmak ve zayıflatmak maksadıyla Venedik, Almanya, Macaristan ve Memlûkler ile anlaşma yapma girişimlerinde bulundular.⁵¹

2. ANADOLU'DA MEYDANA GELEN İSYANLAR

(XV. YÜZYIL SONU, XVI. YÜZYIL BAŞI)

Osmanlı'nın Anadolu'daki istikrarını derinden sarsan, Teke ilinde ortaya çıkan, hedefi Osmanlı Devleti'ni yıkmak olan Şah Kulu isyanı, isyanı teşvik eden, isyan edenler, isyan edilen coğrafya ve isyan edenlerin mensubiyetleri ve hedefi, Çukurova'da meydana gelen isyanların da öncüsü ve tetikleyicisi olması, ilk olması bakımından son derece önemlidir.

2.1. Şah Kulu İsyani (1510-1511)

Bir yıldan fazla süren, Anadolu'da, elli bin civarında insanın ölümüne, kardeşkanı dökülmesine ve büyük tahribata ve istikrarsızlığa sebep olan⁵² Şah Kulu Baba Tekeli⁵³ isyanının

⁴⁵ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II. 253; Âşık Paşazade, *Osmanoğulları'nın Tarihi*, haz. Kemal Yavuz, M. A. Yekta Saraç Mas Matbaacılık. İstanbul 2003, s. 264, Hüseyinliklioğlu, "Mühimme Defterlerine göre Osmanlı Devleti'nde Eşkiyalık Olayları, s.124.

⁴⁶ İnalçık, *Devlet-i Aliyye, Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar II. Tegayyür ve Fesad Dönemi (1603-1656)* Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s. 106.

⁴⁷ İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, s. 199; Akyel-Şimşek, *Klasik Kaynaklara Göre XVI. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Meydana Gelen Kızılbaş Ayaklanmaları*, s. 119.

⁴⁸ İnalçık, , *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ, (1300-1600)*. S,204

⁴⁹ İnalçık, , *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ, (1300-1600)*. S,204, Akyel, Salih, Şimşek Zülküf, *Klasik Kaynaklara Göre XVI Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Meydana Gelen Kızılbaş Ayaklanmaları*, s. 128.

⁵⁰ Altınay, Ahmet Refik, *On altıncı Asırda Rafizilik ve Bektaşilik*, S,22, Yücel-Sevim, *Türkiye Tarihi*, II. 244.

⁵¹ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II. 330, Dedeyev, "Safeviler Tarikatı ve Osmanlı Devleti İlişkileri", s. 129; Kılıç, Kanuni Sultan Süleyman'ın İrakeyn Seferi Öncesi Anadolu'da Meydana Ortaya Çıkan Bazı Gelişmeler,1533-1535, s. 12.

⁵² Cezar, *Mufassal Osmanlı Tarihi, Resimli, Haritalı*, II. 696.

⁵³ Akyel-Şimşek, *Klasik Kaynaklara Göre XVI Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Meydana Gelen Kızılbaş Ayaklanmaları*, s. 121.

asıl gayesi, Şah İsmail'in halifesi olarak Osmanlı hâkimiyetine son vermektir.⁵⁴ Şah Kulu isyanı, II. Bayezid'i önce tahtından sonra da hayatından etmiştir.⁵⁵

Şah Kulu ve babası Hasan Halife, Teke ilinin, Korkuteli ilçesine bağlı Yalın köyünde bir mağarada ibadetle meşgul olup, bununla meşhur oldukları dönemde⁵⁶ II. Bayezid'in, bunların hayır dualarını almak maksadıyla, her sene altı, yedi bin akçe gönderdiği bilinmektedir.⁵⁷ Bu saygıyı istismar eden baba oğul, Teke ili ve çevresinde yaşayan Alevi ve Aleviliğe meyilli, Türkmen kesimini Şeyh Haydar'a bağlamak,⁵⁸ Şah İsmail'in müntesibi haline getirmek için büyük çaba sarf ettiler⁵⁹.

1509 yılında Şah Kulu,⁶⁰ isyan için Anadolu ve Rumeli'de faaliyetlerini yoğunlaştırdı. 1510 yılında, Hz. Hüseyin'in, Kербela'da Şehit edilmesinin yıl dönümü olan 10 Muharremde⁶¹ "Erenlerden işaret aldığı ve Şah İsmail'in halifesi olduğu, devletin ve saltanatın kendilerine ait olduğu" iddiası ile isyanı başlattı.⁶² Teke ilinden Kütahya'ya, Burdur'dan Bursa'ya kadar olan bölgede terör estirdiler. Çevre şehir ve kasabalarda bulunan kadıları, kendilerinden olmayan halkı katlettiler.⁶³ Üzerlerine gönderilen Anadolu Beylerbeyi Karagöz Ahmet Paşa'yı kazığa oturtarak öldürdüler.

II. Beyazıt, Veziri Hadım Ali Paşa'yı, Şehzade Ahmet'le beraber isyanı bastırması için görevlendirdi. Ancak, Şehzade Ahmet'in bu olayı kendine biat almak için kullanmak istemesinin meydana getirdiği olumsuz havayı iyi değerlendiren asiler, ablukadan sıyrılıp,⁶⁴ Sivas taraflarına kaçtılar. Hadım Ali Paşa asileri takip etti. Çubuk çayı veya Gökçay, ⁶⁵ (Gedik Hanı) mevkiinde isyancılarla yapılan savaşta Anadolu'daki halifelerin başı olan Şah Kulu öldürüldü.⁶⁶ Şehit olan Hadım Ali Paşa, savaş meydanında hayatını kaybeden ilk sadrazam oldu.⁶⁷ Başsız kalan Osmanlı ordusu, İran'a kaçan on beş bin civarındaki isyancıyı takip edemedi.⁶⁸ Şah Kulu ve adamlarının Erzurum ve Erzincan bölgelerinde yapmış oldukları katliamlardan dolayı yirmi otuz yıl buralar harabe olarak kalmıştır.⁶⁹

İsyanın bastırılmasından sonra Teke ve Hamid sancağı köylerinin bir kısmı İran'a göç etmiş, bir kısmı da Devlet tarafından Mora sancağına sürülmüştür. Bu bölgede birçok köy ve mezranın boşalması üretimi etkilemiştir.⁷⁰

Bu isyan, Osmanlı Devleti'nin Safevi Kızılbaşlarla olan ilişkisinde bir dönüm noktası olmuştur. İlk defa Kızılbaşların katli için verilen fetvalar bu ayaklanmadan sonra ortaya çıkmıştır. Anadolu'da taşlar yerinden oynamıştır. Şah Kulu isyanı, mahallî, kendiliğinden gelişen ve sadece dini zemin üzerine oturtulan bir isyan değildir. Takiyye yoluyla,⁷¹ uzun süre ön hazırlıkların, stratejilerin planlanması sonrasında, Şah İsmail'in de desteği alınarak yapılan politik, toplumsal

⁵⁴ Faruk, *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, s. 33.

⁵⁵ İlgürel, "Celâli İsyancıları", *DİA*, VII. 236.

⁵⁶ Ahmet Dede Müneccimbaşı, *Müneccimbaşı Tarihi*, s. 428; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II. 245.

⁵⁷ Cezar, *Mufassal Osmanlı Tarihi*, II. 695; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II. 245; Donald Edgar Pitcher, *Osmanlı İmparatorluğunun Tarihsel Coğrafyası*, çev. Bahar Tırnakçı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2001, s. 149.

⁵⁸ Ahmet Yaşar Ocak, *Kalenderiler*, (XIV-XVII. Yüzyıllar), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1999, s. 128.

⁵⁹ Ocak, *Kalenderiler*, (XIV-XVII. Yüzyıllar), s. 128.

⁶⁰ Emecen, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluş ve Yükseliş Tarihi*, s. 192.

⁶¹ Heyet, *Osmanlı Ansiklopedisi*, ed. Güler Eren, Semih Ofset, Ankara 1999, IX. 831.

⁶² Hoca Sadettin Efendi, *Tâcü't-Tevârîh*, IV. 43; Ahmet Dede Müneccimbaşı, *Müneccimbaşı Tarihi*, s. 428; Cezar, *Mufassal Osmanlı Tarihi*, II. 695; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II. 130, Von Joseph Hammer, *Osmanlı Tarihi*, çev. Mehmet Ata, MEB, İstanbul 1991, I. 346; Sümer, *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, s. 32.

⁶³ Hoca Sadettin Efendi, *Tâcü't-Tevârîh*, IV. 44, Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II. 245.

⁶⁴ Ahmet Dede Müneccimbaşı, *Müneccimbaşı Tarihi*, II. 431.

⁶⁵ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II. 246.

⁶⁶ Ahmet Dede Müneccimbaşı, *Müneccimbaşı Tarihi*, II. 431; Hoca Sadettin Efendi, *Tâcü't-Tevârîh*, IV. 61; Sümer, *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, s. 33.

⁶⁷ Hammer, *Osmanlı Tarihi*, I. 348.

⁶⁸ Cezar, *Mufassal Osmanlı Tarihi Resimli, Haritalı*, II. 696.

⁶⁹ Akgündüz-Öztürk, *Bilinmeyen Osmanlı*, s. 136.

⁷⁰ Cezar, *Mufassal Osmanlı Tarihi Resimli, Haritalı*, II. 696; Sümer, *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, s. 171.

⁷¹ Kılıç, Kanuni Sultan Süleyman'ın İrakeyn Seferi Öncesi Anadolu'da Meydana Ortaya Çıkan Bazı Gelişmeler, 1533-1535, s. 12.

ve siyasi hâkimiyete yönelik isyandır. Anadolu'daki sosyal, siyasi ve dini dengeleri alt üst eden Şah Kulu ayaklanması, bundan sonra Anadolu'da ortaya çıkacak olan diğer isyan hareketlerinin de tetikleyicisidir.

Sadece Teke bölgesinde değil Balkanlar'a kadar geniş bir alana yayılmış olan bu hareketin etki alanı komşu Sünni devletleri de endişeye sürüklemiştir. Memlûk sultanlığı ile Adana'ya hâkim olan Ramazanoğulları Beyliği de Osmanlı Devleti'ni desteklemişlerdir.⁷²

2.2. Nur Ali Halife Ayaklanması (1512)

Şah İsmail tarafından doğrudan yönlendirilen⁷³ tek ayaklanmadır. Şah Kulu depreminin yaraları sarılmadan, yaklaşık bir yıl sonra ortaya çıkmıştır. Yavuz Sultan Selim'in tahta çıktığı sırada, Amasya sancak Beyi olan Şehzade Ahmet'in saltanat mücadelesine hazırlanmasını⁷⁴ fırsat bilen Şah İsmail, halifesi Nur Ali Halife'yi 1512 de Anadolu'ya gönderdi. Nur Ali Halife, Tokat, Amasya, Çorum ve Yozgat yörelerinde yaşayan dört bin evlik (20000 kişi) Kızılbaş Türkmenlerin başına geçerek Koyulhisar'da ayaklanmayı başlattı.⁷⁵

Niksar'ı, ardından, Tokat'ı alan Nur Ali Halife, Şah İsmail adına hutbe okuttu.⁷⁶ Şehzade Ahmet'in oğlu Murat, törenle başına kızıl başlık takarak on bin kişi ile Nur Ali Halife'ye katıldı.⁷⁷ Ancak Şehzade Ahmet, oğlunun Kızılbaş olmasını tasvip etmediği gibi isyanı bastırması için lalası Yular kısıtı Sinan Paşayı gönderdi. Paşa, Koyulhisar'da iki bin askeri ile beraber öldürüldü. (1512)⁷⁸ İran'a geçen⁷⁹ Nur Ali Halife'nin görevi; Anadolu'yu istikrarsızlaştırmak, Şah İsmail'in yeni iktidar sahibi Yavuz'a ve müntesiplerine "ben buradayım" mesajını iletmek olduğu açıktır. Nur Ali Halife Çaldıran seferinde, Şah İsmail'in yanında Osmanlıya karşı savaşmış,⁸⁰ Tunceli, Ovacıkta öldürülmüştür (Haziran 1515).⁸¹

Bu isyanın bir özelliği de Şah Kulu İsyanının da olduğu gibi isyancıların savaşa kadınları ve çocukları ile katılmalarıdır.

2.3. Bozoklu Şeyh Celâl (Şah Veli) İsyanı (924/1518-1519)

Amasya'nın Turhal kasabası Türkmenlerinden olan Şeyh Celal, Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferi sırasında, Şah İsmail'in tertibiyle veya ona güvenerek bölgedeki Kızılbaş Türkmenleri ve işsiz, güçsüz leventleri etrafına topladı. Kendisinin "Halife-i zaman ve mehdi-i devran" olduğunu iddia ederek ayaklandı (1518).⁸² Bu isyanın önemli bir özelliği de bundan sonraki isyanların sebebi ne olursa olsun, "Celali isyanı" diye anılacak olmasıdır.⁸³

Etrafına topladığı yirmi bin kişi ile Bozok valisi Üveys Bey'i öldürdü.⁸⁴ Ardından Sivas Beylerbeyi Sadi Paşayı Zile'de bozguna uğrattı. Kadınları, kendilerine karşı çıkanları öldürdüler, mallarını yağmalayarak etrafa korku saldılar.

Yavuz'un, Rumeli Beylerbeyi Ferhat Paşa'yı üzerine gönderdiğini öğrenen Şeyh Celal, İran'a kaçmak üzere yola çıktı. Yardım için gönderilen Dulkadirli Şehsuvaroğlu Ali Bey isyancıların İran'a kaçmasına mâni olmak maksadıyla saldırıya geçti, Şeyh Celal'i öldürdü. (1519)⁸⁵

⁷² Yavuz Ercan, *Türkler Ansiklopedisi*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, IX. 768.

⁷³ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II. 223.

⁷⁴ Sümer, *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, s. 35.

⁷⁵ Sümer, *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, s. 34; Akyel-Şimşek, *Klasik Kaynaklara Göre XVI Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Meydana Gelen Kızılbaş Ayaklanmaları*, s. 173.

⁷⁶ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II. 223.

⁷⁷ Sümer, *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, s. 35.

⁷⁸ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II. 223.

⁷⁹ Sümer, *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, s. 35.

⁸⁰ Sümer, *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, s. 122.

⁸¹ Sümer, *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, s. 39.

⁸² Ahmet Dede Münecimbaşı, *Münecimbaşı Tarihi*, II. 498; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II. 297; Cezar, *Mufassal Osmanlı Tarihi, Resimli, Haritalı*, II. 777; Ocak, *Kalenderiler*, (XIV-XVII. Yüzyıllar), s. 129.

⁸³ Cezar, *Mufassal Osmanlı Tarihi, Resimli, Haritalı*, II. 778.

⁸⁴ Sümer, *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, s. 73

⁸⁵ Cezar, *Mufassal Osmanlı Tarihi, Resimli, Haritalı*, II. 778; Hammer, *Osmanlı Tarihi*, I. 414.

2.4. Süklünoğlu, (Baba Zunnun) İsyanı (932/1526) (933/1527)

Kanunî Sultan Süleyman'ın Macaristan fütuhatında bulunmasını fırsat bilen Şii-Safevi halifeleri, Osmanlı Devleti'ni içeriden parçalamak, Anadolu'nun birliğini, dirliğini bozarak, Şii-Safeviler'e bağlamak amacıyla Anadolu'da ardi ardına isyanlar çıkardılar⁸⁶.

Nitekim Mohaç seferi sırasında,⁸⁷ Bozok bölgesinde başlayıp, Tokat, Sivas, Amasya, Maraş, Adana, Tarsus, İçel bölgelerine yayılan, Süklün⁸⁸ veya Baba Zunnun Ayaklanması bir yerde önceki isyanların da devamı niteliğindedir.⁸⁹

İsyanın görünen sebebi; kendisine haksız yere fazla vergi yazılmasına itiraz eden Süklün Koca ile yetkililer arasında meydana gelen tartışmanın, Kızılbaş Türkmen dedesinin sakalının kesilmesi ile sonuçlanmasıdır. Bunu kendilerine hakaret kabul eden Süklün Koca ve avanesi çevreden yardım isteyerek isyanı başlattılar. (H. 932-Ağustos 1526) Başlarına Baba Zunnun'u geçirdiler. Bu sebeple bu isyan "Baba Zunnun" adı ile de bilinmektedir. İsyankârlar, bu olayın meydana gelmesine sebep olduğunu düşündükleri Bozok Sancak beyi Mustafa Bey'i, tahrir memuru Kadı Muslihiddin'i ve kâtibi Mehmet'i öldürdüler.⁹⁰

İsyanı bastırmakla Karaman Beylerbeyi Hüsrev Paşa görevlendirildi. Çevrede bulunan beylerin de kendisine katılmasını emretti. Bunlar içerisinde Adana Hâkimi Pîrî Bey de vardı. Ancak Hüsrev Paşa onları beklemeden Kayseri yakınlarındaki Kurşunlu beli mevkiinde Baba Zunnun'la yapmış olduğu savaşı kaybetti. Kendisi ile beraber İçel sancak Beyi Ali Bey, Kayseri Beyi Behram Bey ve birçok timar ve zeamet sahibi ya hayatını kaybetti ya da esir düştü.⁹¹

Adana Hâkimi Pîrî Bey, bir taraftan vaziyeti Padişaha bildirirken, diğer taraftan valiliği çevresindeki sancak beylerine kuvvet toplama emri verdi. Tarsus ve Sis beyleri asker toplarken⁹² Osmanlı, Rumeli Beylerbeyi Hasan Paşa komutasında, Maraş Beyi Mahmut Bey'i isyancılar üzerine gönderdi. Baba Zunnun öncü olarak gönderilen Yularkıstı İskender Bey'i bozguna uğrattı. ⁹³ Alevi-Türkmenlerin yoğun olarak yaşadığı Artova ve Kozova'yı ele geçirdi. Nüfuzunu daha da artırdı.

Pîrî Bey, Hüseyin Paşa'yı acele etmemesi, Şam ve Diyarbakır Beylerbeyinin getirecekleri kuvvetleri beklemesi ve daha ihtiyatlı olması konusunda uyardı. Ancak o, öğütlere kulak asmayıp, bütün kuvvetleri ile Baba Zunnun'un üzerine gitti. "Höyükli" (Hun- Beli) de Pîrî Bey kolu, Baba Zunnun çeteleri üzerine yüklenerak âsileri bozguna uğrattı. Baba Zunnun'la, bin kadar taraftarının öldürülmesine rağmen isyancılar dağılmadılar. Gece, Hüseyin Paşa komutasındaki orduya baskın yaparak yendiler. Hüseyin Paşa, yaralı olarak geldiği Sivas'ta hayatını kaybetti.⁹⁴ Pîrî Bey ve Diyarbakır Beylerbeyi Hüsrev Paşa'nın gayretleriyle Zilkade 933-Ağustos-1527'de isyan bastırıldı.⁹⁵ Ramazanoğlu Pîrî Bey, isyanın bastırılmasındaki gayretleriyle devlet erkânının takdirini kazandı. Dikkatleri üzerinde topladı.

⁸⁶ Kılıç, Kanuni Sultan Süleyman'ın İrakeyn Seferi Öncesi Anadolu'da Meydana Ortaya Çıkan Bazı Gelişmeler, 1533-1535, s. 1.

⁸⁷ Hammer, *Osmanlı Tarihi*, I. 454.

⁸⁸ Süğlün Koca, Sülün koca ve oğlu Şah Veli-Süğlün Kadri Hoca Baba gibi isimlerle de anılmaktadır. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II. 327; Cezar, *Mufassal Osmanlı Tarihi, Resimli, Haritalı, II. 866*; Heyet, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Çağ Yayınları, İstanbul 1989, X. 328.

⁸⁹ Mehmet Hemdemi Çelebi Solak-Zâde, *Solak-Zâde Tarihi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1989, II. 151; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II. 327; Heyet, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, X. 328.

⁹⁰ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II. 327, Hammer, *Osmanlı Tarihi*, I. 454.

⁹¹ Solak-Zâde, *Solak-Zâde Tarihi*, II. 151, Ahmet Dede Münecimbaşı, *Münecimbaşı Tarihi*, s. 525, Cezar, *Mufassal Osmanlı Tarihi, Resimli, Haritalı, II, s. 866*; Heyet, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, X. 328.

⁹² Cezar, *Mufassal Osmanlı Tarihi, Resimli, Haritalı, II. 866*.

⁹³ Ahmet Dede Münecimbaşı, *Münecimbaşı Tarihi*, s. 525; Cezar, *Mufassal Osmanlı Tarihi, Resimli, Haritalı, II. 867*.

⁹⁴ Solak-Zâde, *Solak-Zâde Tarihi*, II. 152; Ahmet Dede Münecimbaşı, *Münecimbaşı Tarihi*, s. 525; Hammer, *Osmanlı Tarihi*, I. 454.

⁹⁵ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II. 346; Enver Kartekin, *Ramazanoğulları Beyliği Tarihi, Doğu Matbaası*, İstanbul 1979, s. 72.

2.5. Baba Zunnun Oğlu İsyanı (1527)

1526-27 yıllarındaki Süklün Koca ve Baba Zunnun' un beraber yaptıkları isyanının bir devamıdır.

Hisar Beyli oymağının boy beyi olan Baba Zunnun'un oğlu ayaklanmayı kaldığı yerden devam ettirdi. Ayaklanmaya Çiçekli, Ağça, Koyunlu, Mes'udlu gibi birçok Kızılbaş Türkmen oymağı da destek verdi. Beş altı bin kişilik bir kuvvetle geçtikleri yerleri yağmalayarak İran'a doğru yola çıktılar. Önlerini kesmek isteyen Sivas Beylerbeyi Yakup Paşa'yı Unavur'da yendiler. Diyarbakır Beylerbeyi Hüsrev Paşa, Pasin ovasında yapılan savaşta Zunnun Oğlunun adamlarının büyük çoğunluğunu öldürdü. Ancak kendisi İran'a kaçmayı başardı.⁹⁶

2.6. Hayırsız Kalender Oğlu (Çelebi) İsyanı (932-933) (1526-1527)

İsyana katılanların sayısal çokluğunun yanında, katılan grupların çeşitliliği, Kalender Çelebi'nin saygınlığı ve etkin kişiliği sebebiyle, "Kalender Çelebi isyanı" o güne kadar Osmanlıya karşı yürütülen en büyük Alevi ayaklanmasıdır.⁹⁷

Kalender Çelebi İsyanı; Bozok ve Çukurova bölgesindeki isyanlarla aşağı yukarı aynı zamanda Kırşehir ve Ankara'da başlayıp, Bozok, Sivas, Maraş, Adana ve Tarsus hattına yayıldı. Bu geniş coğrafyada Yirmi otuz bin kişilik topluluğun⁹⁸ Kalender Çelebi etrafında toplanmasının sebeplerinden biri, Hacı Bektaş-ı Veli'nin torunu yani manevi mirasçısı, Postnişini olmasıdır.⁹⁹

Kalender Çelebi saltanat iddiasıyla nevbet çaldırıp, mehdi olduğunu iddia ederek isyan etti.¹⁰⁰ Yanında toplananlar, müntesipleri olan kalenderîler, nispeten serbest yaşamaya alışmış, devletin birtakım mükellefiyetlerinden memnun olmayan konar-göçerler,¹⁰¹ Baba Zunnun artıkları ve Osmanlıya küskün olan kesimlerdir ki, bunların ekseriyetini Osmanlıya bağlanan Dulkadiroğullarının dirlikleri kesilmiş sipahileri teşkil eder.

Beş bin seçkin askerle İsyanı bastırmakla görevlendirilen İbrahim Paşa¹⁰² Anadolu Beylerbeyi Behram Paşayı ve Karaman Beyler Beyi Mahmut Paşa'yı, İran'a kaçmakta olan Kalender Çelebi'yi takiple görevlendirdi.¹⁰³ Kozova (Cincife-Gencefe)¹⁰⁴ mevkiinde çarpıştılar. Osmanlı askeri dağıldı. Akabinde Behram Paşa ve Mahmut Paşa birleşerek tekrar savaşa tutuştular, yine kaybettiler. Karaman Beylerbeyi Mahmut Paşa'yla beraber pek çok askeri hayatını kaybetti.¹⁰⁵ Bu zaferden sonra Kalender'in nüfuzu ve şöhreti hızla arttı. Dulkadiroğulları'ndan çoğu onun tarafına geçti.¹⁰⁶ İbrahim Paşa, istişareleri sonucunda önceki çatışmalarda bozguna uğrayan askerlerden, tek bir erin dahi ordusuna katılmasını yasakladı.¹⁰⁷ Böyle gelen birisini ihbar edene ödül vereceğini, yakalanan kişinin de öldürüleceğini ilan etti.¹⁰⁸ Ayrıca, Dulkadiroğulları'na ait olan timarların, sahiplerine iade edileceğini ve ne istiyorlarsa hepsini yerine getireceğine dair söz verdi. Kırgın ve küskün gönülleri tamire çalıştı. Hediyeler ve bağışlarla onları Kalender'in güçlerinden ayırmayı başardı.¹⁰⁹ Kalenderin yanında üç dört bin kişi kaldı. Başsaz denilen yaylakta

⁹⁶ Sümer, *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, s. 77

⁹⁷ Baki Öz, *Osmanlı'da Alevi Ayaklanması*, Ant Yayınları, İstanbul 1992, s. 187.

⁹⁸ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II. 328.

⁹⁹ Cezar, *Mufassal Osmanlı Tarihi, Resimli, Haritalı, II. 868*; Heyet, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, X. 329.

¹⁰⁰ Solak-Zâde, *Solak-Zâde Tarihi*, II. 153.

¹⁰¹ Heyet, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, X. 329.

¹⁰² Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II. 328; Hammer, *Osmanlı Tarihi*, I. 455.

¹⁰³ Ahmet Dede Müneccimbaşı, *Müneccimbaşı Tarihi*, s. 526; Cezar, *Mufassal Osmanlı Tarihi, Resimli, Haritalı, II. 868*.

¹⁰⁴ Cezar, *Mufassal Osmanlı Tarihi, Resimli, Haritalı, II. 868*.

¹⁰⁵ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II. 328.

¹⁰⁶ Cezar, *Mufassal Osmanlı Tarihi, Resimli, Haritalı, II. 794*; Ahmet Dede Müneccimbaşı, *Müneccimbaşı Tarihi*, s. 527; Kılıç, *Kanuni Sultan Süleyman'ın Irakeyn Seferi Öncesi Anadolu'da Meydana Ortaya Çıkan Bazı Gelişmeler, 1533-1535*, s. 15.

¹⁰⁷ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II. 328.

¹⁰⁸ Hammer, *Osmanlı Tarihi*, I. 455.

¹⁰⁹ Solak-Zâde, *Solak-Zâde Tarihi*, II. 156; Ahmet Dede Müneccimbaşı, *Müneccimbaşı Tarihi*, s. 527; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II. 328.

Kalender, başı kesilerek öldürüldü.¹¹⁰ Pek az adamı kurtulabildi. İbrahim Paşa başarısından dolayı ödüllendirildi.¹¹¹

İbrahim Paşa isyanların bastırılmasında büyük yararlılıklar gösteren Ramazanoğulları'ndan Adana Bey'i Pîrî Bey'i yanına alarak İstanbul'a götürdü.¹¹² Padişahın elini öpen Pîrî Bey yapmış olduğu hizmetlerinden dolayı taltif edildi, hilat giydirildi ve yıllık tahsisatı artırıldı.¹¹³

3. PİRÎ BEY ZAMANINDA ORTAYA ÇIKAN ÇUKUROVA İSYANLARI (1526-1529)

Çukurova isyanlarına geçmeden önce bölgenin coğrafi özelliği, jeopolitik önemi ve Ramazanoğlu Beyliğinden ve isyanları bastıran Pîrî Bey'den kısaca bahsetmemizin yararlı olacağı kanaatindeyiz.

Çukurova isyanları coğrafyasından kastımız, Mersin, İskenderun, Toroslar ve Gavurdağları sahasıdır. Çukurova'nın jeopolitik önemi büyüktür. Toroslar, Anadolu ile güneyi, Amanoslar da doğu ile batı coğrafyasını birbirinden ayıran doğal sınırlardır. Akdeniz'e, Orta doğuya hâkim olmanın yolu buradan geçmektedir. Bu sebeple Memlûkler, Osmanlı'nın bu doğal sınırı geçerek Çukurova'ya girişlerini engellemek istemişlerdir. Çünkü Osmanlı buraya indiği takdirde bütün Orta doğu Osmanlı'nın hâkimiyet alanı içerisine girecektir.¹¹⁴ Nitekim öyle de olmuştur.

Bunlar ve bunun gibi birçok siyasi ve ekonomik mülahazalarla Çukurova, tarihi boyunca birçok mücadeleye ve müdahaleye maruz kalmıştır. Bu mümbit bölgede tarih boyunca birçok topluluklar yaşamış, siyasi teşekküller oluşturmuşlardır. Bunlardan birisi de Ramazanoğulları Beyliğidir

3.1. Ramazanoğulları Beyliği (1354-1608)

XIII. yüzyılın ikinci yarısında Türkmenler, Memlûkler'le iş birliği yaparak Çukurova'nın fethinde önemli rol oynadılar. Memlûkler Çukurova'nın idaresini Ramazan Bey'e verdiler. (755/1354)¹¹⁵ Oğuzların Üç ok kolundan olan Ramazan Bey, Adana'yı başkent yaptı. Bu bölgede Memlûkler'e tabi olarak nüfuzlarını sağlamlaştırdılar. Ramazanoğulları'nın bulunduğu coğrafya Memlûkler açısından kuvvetlendirilmesi gereken bir yerdir. Avasım olması, Akdeniz'e kıyısının bulunması ve Anadolu ve Suriye arasında önemli geçit ve kaleleri barındırması ayrıca ticaret yönünden de özel bir önem arz etmektedir.¹¹⁶ Memlûkler açısından Ramazanoğlu Beyliği, Osmanlı ile arasındaki sınırı teşkil etmektedir.

Ramazan Bey'den sonra beyliğin idaresinde öne çıkan, 1511-1512 de vefat eden ve 30 yıl iktidarda kalan, hürmete şayan bir kişiliğe sahip olan Halil Bey'in yerine getirilen Mahmut Bey, Memlûkler tarafından (1514) azledilerek Beyliğin başına amcasının oğlu Selim Bey tayin edildi. Bu durumu içine sindiremeyen, Mahmut Bey İstanbul'a giderek, Yavuz'a sığındı. Yavuz, ona dirlik verdi. Yanında bulunma imtiyazı verdi (921/1515). Bu dönem Ramazanoğulları Beyliğinin fetret dönemidir. Yavuz, Memlûk seferi öncesi, Ramazanoğulları'na elçi gönderdi. Kendileriyle beraber hareket etmeleri halinde yerlerinde bırakılacaklarını bildirdi. Teklifi kabul gördü. (27 Temmuz 1516)¹¹⁷ Osmanlı'nın yanında savaşa giren Mahmut Bey Rıdaniye' de şehit düştü. O'nun yerine Beyliğe, Kahire'de Kubat Bey getirildi. Ancak kısa zaman sonra Ramazanoğlu Beyliği tamamen Pîrî Bey'e verildi. (925/1519-1520). Ramazanoğulları'nın yüzüsu olan Pîrî Bey, Kanuni'nin büyük

¹¹⁰ Solak-Zâde, *Solak-Zâde Tarihi*, II. 157; Ahmet Dede Müneccimbaşı, *Müneccimbaşı Tarihi*, s. 527; Cezar, *Mufassal Osmanlı Tarihi, Resimli, Haritalı*, II. 869; Sümer, *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, s. 176.

¹¹¹ Ahmet Dede Müneccimbaşı, *Müneccimbaşı Tarihi*, s. 528.

¹¹² Peçevi İbrahim Efendi, *Peçevi Tarihi*, I. 95; Solak-Zâde, *Solak-Zâde Tarihi*, II. 157.

¹¹³ Cezar, *Mufassal Osmanlı Tarihi, Resimli, Haritalı*, II. 870; Hammer, *Osmanlı Tarihi*, I, 456.

¹¹⁴ Gözde Ramazanoğlu, *Adana'da Tarih, Tarihte Adana*, Etik Yayınları, İstanbul 2012, s. 45.

¹¹⁵ Sümer, "Çukurova Tarihine Dâir Araştırmalar (Fetihten XVI yüzyılın ikinci yarısına kadar)", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, sayı: 1, Ankara 1963, s. 19.

¹¹⁶ Fatma Akkuş Yiğit, "Ramazanoğulları Beyliği'nin Kuruluşu", *Akademik Bakış*, cilt: 7, sayı: 13 (Kış 2013), s. 230.

¹¹⁷ Ramazanoğlu, *Adana'da Tarih, Tarihte Adana*, s. 45.

teveccühünü kazandı. Bu dönemde ortaya çıkan isyanların bastırılması sırasında kendisine tevdi edilen çok önemli görevleri başarı ile sonuçlandırdı.

1516 yılına kadar Mısır Memlûk Devletine bağlı olarak yönetilen Adana bölgesi, Osmanlı idaresine geçti. Adana, yurtluk ve ocaklık sistemi içerisinde Ramazanoğulları sülalesinin yönetiminde ayrıcalıklı bir sancak oldu. 1608 yılında Ramazanoğlu Pir Mansur Bey'in görevden ayrılmasından sonra, İstanbul'dan gönderilen valilerce yönetilmeye başlandı.¹¹⁸

3.2. Çukurova İsyanları

XV. yüzyılın sonlarına doğru Çukurova, İslam dünyasının iki siyasi gücü, Osmanlı ve Memlûk Devletlerinin mücadele alanı içerisine girmişti. Beş yıl süren Çukurova savaşlarının sonucunda, taraflar barış yaparak, savaşın başladığı andaki mevcut duruma geri dönmüşlerdi (1486-1491).

Bu mücadeleye 1501 yılından itibaren bölgede uzun süredir siyasi ve dini yatırımlar yapan Safevi devleti de katıldı. Anadolu'yu zayıflatmak maksadı ile yapmış olduğu girişimlerini Çukurova'da da sürdürdü. Nitekim Şah İsmail'in dedesi Şeyh Cüneyt, Özerli (Üzeyir) yurdunda, Dört Yol'da bulunan Ersuz dağı, kovuluncaya kadar¹¹⁹ propaganda merkezi haline getirmişti.

Şah Veli Halife'nin Karaisalı'da kendisini Safevi halifesi ilan ederek, Seydi'nin Kızılbaş Taç'ı giyerek ayaklanması, Şeyh Cüneyt'in öğretilerinin isyancılar üzerindeki etkilerini ortaya koyması bakımından önemlidir.

İsyanların genel sebepleri, Kızılbaş isyanları ve Çukurova hakkında verdiğimiz kısa bilgiler, Çukurova isyanlarının sadece Çukurova'ya özgü olmadığını, diğer isyanların bir devamı niteliğinde olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Çukurova bölgesinde ortaya çıkan isyanların bölgeye has sebeplerine gelince;

Çukurova bölgesinde meydana gelen ve beş yıl devam eden Osmanlı-Memlûk savaşları Ramazanoğlu Beyliğinin topraklarında gerçekleşmiştir. Şehirler ve yerleşim alanları harap olmuştur. Her iki taraf da siyasi, sosyal ve ekonomik bakımdan yıpranmıştır. Ancak asıl yıpranan ve zarar gören bölge ve halkı olmuştur.

Çukurova savaşlarında, Osmanlı ve Memlûk çekişmesi, bölgeyi siyasi ve sosyal savrulmalara maruz bırakmıştır.¹²⁰

Her iki devlet için de Çukurova'nın, idari merkezden uzak, sınır bölgesi olması kırılmalara artırmıştır.

Ramazanoğlu Beylerinin egemenliklerini korurken, Osmanlı, Memlûk tabiiyeti tercihinde gidip gelmeler ve sık sık görevden azledilmelerinin meydana getirdiği istikrarsız ortamının doğurduğu olumsuzlukların yansımaları, Osmanlı, Memlûk rekabeti, Mahmut ve Selim Bey örneğinde olduğu gibi (1514).¹²¹

Safeviler, Akdeniz'e inmek maksadıyla Memlûk Devletine iş birliği teklifinde bulunmuşlardır. Göndermiş oldukları elçileri vasıtasıyla Memlûkler'e bağlı Ramazanoğulları'na ait Adana ve Tarsus toprakları ile ilgili Şah'ın isteklerini Kansu Gavri'ye iletmişler, istekleri yerine getirilmezse, Halep, Şam ve hatta Suriye'nin tamamını ele geçirmekle tehdit etmişlerdir.¹²² Nitekim Akdeniz'e direkt çıkış kazanmak için batılı devletlerle Osmanlı İmparatorluğuna karşı beraber mücadele etmek için görüşmelerde de bulunmuşlardır.¹²³

¹¹⁸ Bkz. Yılmaz Kurt-M. Akif Erdoğan, *Çukurova Tarihinin Kaynakları IV*, Adana Evkaf Defteri T.T.K Ankara 2000; Heyet, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, X. 113-129; *Türk Dünyası El Kitabı*, Türk Dünyasını Araştırma Enstitüsü, Ankara 2001, I. 414-416; Ramazanoğlu, *Adana'da Tarih, Tarihte Adana*.

¹¹⁹ Sümer, "Çukurova Tarihinin Dâir Araştırmaları", s. 63.

¹²⁰ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II. 191; Emecen, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluş ve Yükseliş Tarihi*, s. 191.

¹²¹ Sümer, "Çukurova Tarihinin Dâir Araştırmaları", s. 55.

¹²² Mübariz Ağalarlı, "XVI. Yüzyılın Başlarında Safevi Devletiyle Memlûk Devleti Arasında Siyasi İlişkilere Genel Bir Bakış", *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (2010), s. 127.

¹²³ Ağalarlı, "XVI. Yüzyılın Başlarında Safevi Devletiyle Memlûk Devleti Arasında Siyasi İlişkilere Genel Bir Bakış", s. 129.

Yavuz Sultan Selim'in Memlûk devletine son vermesi üzerine, Çukurova bölgesinin Osmanlı idaresine geçmesinin meydana getirdiği siyasi değişimin ve yeni bir idareye intibaksızlığın meydana getirdiği sorunlar. (1516) ¹²⁴

Seferler sırasında devlet başkanının ve orduya onunla beraber katılan sancak beylerinin yokluğunda meydana gelen idari zaafılar.¹²⁵ Adana Hâkimi Pîrî Bey'in hastalığı sebebi ile İstanbul'da bulunmasını fırsat bilerek ardı ardına isyanların çıkarılması örneğinde olduğu gibi.¹²⁶

Safeviler'in Çukurova'da attıkları temeller oldukça eskiye dayanır. Şah İsmail'in dedesi Şeyh Cüneyt, Özerli (Üzeyir) yurdunda, Dört Yol'da bulunan Ersuz dağında, Emirlik kurmak istemesi üzerine Memlûk Sultanı Çakmak'ın emri ile gönderilen askerlerle çatıştıktan sonra Canik Beyliğine kaçmıştır.¹²⁷ Kovuluncaya kadar ¹²⁸ Ersuz'u propaganda merkezi haline getirmiş ve Çukurova bölgesinde yaşayan Türkmenleri müridi, bendesi haline getirmek için gayret göstermiş, bunda da emeline nail olmuştur.¹²⁹ Nitekim Safevi devleti kurulurken, Tarsus bölgesinde yaşayan Varsaklar'ın bir kısmı Erzincan'a giderek Şah İsmail'in yanında yer almışlar, Safevi Devletinin kurulmasına katkıda bulunmuşlardır.¹³⁰ Osmanlı fethini takip eden günlerde de Çukurova da Kızılbaş ayaklanmaları meydana gelmiştir.¹³¹

Bu ve buna benzer sebepleri iyi kullanan Safeviler'in tahrikleri ve teşvikleriyle Anadolu ve Çukurova'da meydana gelen Kızılbaş isyanlarının bastırılmasında, Zunnunoğlu isyanı ile beraber tarih sahnesinde kendini gösteren, büyük kabul gören Ramazanoğlu Pîrî Paşa'nın hayatından kısaca bahsederek karşımıza şöyle bir portre çıkar.

3.2.1. Ramazanoğlu Pîrî Mehmet Paşa

Osmanlı müverrihleri tarafından zarif, akıllı, akıl veren, yerinde hareket eden, cesaret sahibi, Ramazanoğulları'nın yüzünün suyu ¹³² gibi özelliklerle tavsif edilen Pîrî Mehmet Paşa, "Muhteşem Süleyman" in çağdaşı, Çukurova'da onun temsilcisi, hatta bir kopyası gibidir. Kanunî ile aşağı yukarı aynı yıllarda iş başında bulunmuştur. Osmanlı devleti Kanunî ile ihtişamını yaşarken, Ramazanoğulları da onunla en parlak günlerini yaşamıştır.¹³³

926/1519'da kırk yaşları civarında Adana beylerbeyliği hâkimi olan Ramazanoğulları'ndan Halil Beyoğlu Pîrî Bey'in, bu övgülere mazhar olması onun çok yönlü bir devlet adamı olmasından kaynaklanmaktadır. Devlet adamı olarak problem çözmedeki mahareti, komutan olarak askeri sevk ve idare yeteneği, şecaati ve imarcı kimliğinin yanında cömertliği, şairliği ve hattat olması gibi özelliklerinin yanı sıra şair ve ilim adamlarını koruyup kollaması, O'nun üstün değerli vezirler arasında temayüz etmesini sağlamıştır. Bu sebeplerle O'na vezîriâzamlarından daha fazla haslar verilmiştir.

Kanunî Sultan Süleyman'ın büyük teveccühüne mazhar olmuş ve onun kaygısızca beylik yapması için, başta Kubad olmak üzere, kardeşlerini bir müddet Rum elinde oturmaya mecbur kılmıştır.¹³⁴

Yine, 1527 senesinde Kalender Çelebi isyanının bastırılmasından sonra, vezîriâzam İbrahim Paşa, isyan hareketlerinin bastırılmasında büyük hizmeti görülen Pîrî Bey'i İstanbul'a götürdü. Pîrî Bey İstanbul'a gelişinde huzura kabul edildi ve iltifata mazhar oldu.¹³⁵ Ayrıca

¹²⁴ Sümer, "Çukur-ova Tarihine Dâir Araştırmalar", s. 57.

¹²⁵ Akyel-Şimşek, Klasik Kaynaklara Göre XVI Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Meydana Gelen Kızılbaş Ayaklanmaları, s. 137, Hüseyiniklioğlu, Mühimme Defterlerine göre Osmanlı Devleti'nde Eşkıyalık Olayları, s. 4.

¹²⁶ Öz, *Osmanlı'da Alevi Ayaklanmaları*, s. 186.

¹²⁷ Ağalarlı, "XVI. Yüzyılın Başlarında Safevi Devletiyle Memlûk Devleti Arasında Siyasi İlişkilere Genel Bir Bakış", s. 125.

¹²⁸ Sümer, "Çukur-ova Tarihine Dair Araştırmalar", s. 64.

¹²⁹ Dedeyev, "Safeviler Tarikati ve Osmanlı Devleti İlişkileri", s. 212.

¹³⁰ Sümer, *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, s. 19.

¹³¹ Sümer, "Çukur-ova Tarihine Dair Araştırmalar", s. 30.

¹³² Solak-Zâde, *Solak-Zâde Tarihi*, II. 153.

¹³³ Yılmaz Kurt, "Pîrî Mehmet Paşa Ramazanoğlu" *DİA*, Ankara 2007, XXXIV. 281- 282.

¹³⁴ Sümer, "Çukur-ova Tarihine Dair Araştırmalar", s. 56.

¹³⁵ Cezar, *Mufassal Osmanlı Tarihi, Resimli, Haritalı*, II. 869.

harpteki hizmetlerine karşılık yıllık tahsisatı arttırıldı.¹³⁶ O tarihe kadar kanun üzere senede bir milyon iki yüz bin akçe olan hasları iki milyona çıkarıldı.¹³⁷

Pîrî Bey, bir yandan Adana şehrini yeniden imar etmeye çalışırken, bir yandan da bölgede ortaya çıkan çeşitli karışıklıklarla uğraşmak zorunda kalmıştır.

Pîrî Bey ilk defa Bozok bölgesinde ortaya çıkan Baba Zunnun isyanının bastırılması sırasında ortaya koyduğu kabiliyeti ve dirayeti ile dikkatleri üzerinde toplamıştır. Bu tarihten itibaren Karaman'dan Erzurum'a kadar olan Anadolu coğrafyasını yangın yerine çeviren, "Kızılbaş isyanları" olarak adlandırılan ayaklanmalarda ve bu ayaklanmaların bir devamı olan ve aynı zaman dilimi içerisinde ortaya çıkan "Çukurova İsyanları" adı verilen Domuz Oğlan, Şah Veli Halife, Seydi Bey, İnciryemez ve Begce Bey ayaklanmalarını Adana hâkimi olarak büyük dirayetle bastırmıştır.

Pîrî Bey, Kanuni tarafından büyük takdir görmüş, güvenini kazanmış bir devlet adamı olarak sıkıntılı olan bölgelere idareci veya komutan olarak atanmıştır. Bu görevleri sırasında Adana'yı vekillerle idare etmeyi sürdürmüştür.

1559'da Şehzade Selim ile Şehzade Bayezid arasında cereyan eden Konya savaşında Kanuni'nin isteği üzerine Selim'in yanında yer almış, iki yerinden yaralanmasına rağmen savaşı bırakmayan Adana Beyi Ramazanoğlu Pîrî Paşa'nın¹³⁸ Selim ve Sokullu-Mehmet Paşa'yla beraber Halep'te kışlayarak vaziyeti kollamaları emredilmiştir.¹³⁹ Savaş sırasında Pîrî Paşa'nın yaşının seksenin üzerinde olduğu göz ardı edilmemelidir.

1566 da Kanuni tarafından Sigetvar seferi sırasında Pîrî Bey Kayseri muhafazasıyla görevlendirilmiştir. Bundan sonra ölümüne kadar Adana beyliğinde bulunmuştur.

Muhtemelen 1519'da Ramazanoğulları Beyi olan Pîrî Bey, zaman zaman başka görevlerde bulunsa da 1568 yılında vefatına kadar Adana hâkimi olarak görevinin başında olmuştur.¹⁴⁰

Pîrî Paşa zamanı, genel anlamıyla Adana için barış ve huzur dönemidir. İmara önem vermiş, Adana'yı ekonomik canlılığa sahip, bayındır bir kent kimliğine kavuşturmuştur. Adana'da cami, imaret ve bezzazlara çarşı, sebil ve han yaptırmıştır. Günümüzde ayakta bulunan tarihi eserlerin yarısından fazlası bu dönemden kalmıştır.

Yaklaşık yarım asır Ramazanoğulları'nın başında bulunan Pîrî Paşa, Adana ve çevresine büyük hizmetlerde bulunmuştur. Babası Halil Bey'in başlatmış olduğu toplumsal kurumları tamamlamış ve yenilerini eklemiştir. Toplumun refahını sağlamak maksadıyla kumaş dokuma yerleri, yağhaneler, bedesten ve dükkânlar yaptırmıştır. Birçok kanallar açtırarak değirmenler yaptırmış, çevrenin çeltik ekimine müsait hale getirilebilmesi için çalışmalar yapmıştır.

Ayrıca toplum yararına birçok müessese meydana getirmiştir ki daha önce de belirtildiği gibi Adana ve çevresinde bulunan birçok cami, han, hamam ve bedesten onun vakfidir.

Adından sitayişle bahsettiren "Cenâb-ı emâret-me'âb Pîrî Beg *dâme ulüvvuhû*" övgüsüne mazhar olan Pîrî Paşa pek ihtiyar bir yaşta (90 yaşının üzerinde) (976/1568-1569) yılında vefat etti.¹⁴¹ Adana da yaptırdığı Ulu Cami'de medfundur.

Üç Osmanlı Padişahı döneminde görev yapan Pîrî Bey, Osmanlı Devleti'nin bekası için büyük gayret sarf etmiştir. Anadolu'daki dirlik ve düzenliğin sağlanmasında göstermiş olduğu

¹³⁶ Cezar, *Mufassal Osmanlı Tarihi, Resimli, Haritalı*, II. 871.

¹³⁷ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II. 328.

¹³⁸ Cezar, *Mufassal Osmanlı Tarihi, Resimli, Haritalı*, II. 1130.

¹³⁹ Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, II. 314.

¹⁴⁰ Hasan Basri Karadeniz, "*Osmanlı Devleti'nin Beylikleri İlhak Siyaseti ve Dulkadirli Beyliği'nin İlhakı*", *Türkler Ans.*, IX. 486-498.

¹⁴¹ Sümer, "Çukurova Tarihine Dair Araştırmalar (Fetihten XVI. Yüzyılın İkinci Yarısına Kadar)", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, AÜDTCF, cilt: 1, sayı:1, Ankara1964, s. 58.

başarı, dönemin hükümdarı Kanuni tarafından takdirle karşılanmış, kendisine Beyzade ¹⁴² diye hitap edilmiştir.

Çukurova hâkimi olarak Ramazanoğulları'na büyük değer katmış, saygınlığını artırmış ve beyliğin devamını temin etmiştir.

Kardeşleri Davud, Korkut ve Mahmut Beyler, hep Osmanlı sancakbeyleridir. Ramazanoğulları, Pîrî Mehmet ve Kubat Paşalardan yürümüştür. 1608'e kadar Adana sancağına Ramazanoğulları tayinine devam edilmiştir.¹⁴³

3.2.2. Domuzoğlan ve Yenice Bey İsyanları (1525-1526)

Art arda gelen iki isyandır. 1525-26 da Bozok'ta başlayan ayaklanmalar, Kızılbaş Türkmen kabilelerin yoğun olarak yaşadıkları bölgelere de sıçradı.

Adana sancağının Berendi (yaklaşık Ceyhan kazası) bucağında ortaya çıkan Domuz Oğlan isyanı da bunlardan birisidir.¹⁴⁴ Etrafına topladığı beş, altı yüz kişiyle çevreyi yakıp-yıkmaya ve yağmaya başladı (Cemaziyülevvel 932).¹⁴⁵ Bunu haber alan Pîrî Bey hemen harekete geçerek Konur Kuyu denilen yerde ¹⁴⁶ Domuz Oğlan'la savaşmış, isyan daha yayılmadan isyanı bastırdı ve onu ortadan kaldırdı.

(4 Muharrem 933) (11 Ekim 1526) tarihinde Adana'ya döndüğünde Tarsus'un kuzey batısında, ondan 50 km. Uzaklıktaki Ulaş Nahiyesinde seksen altı cemaatten oluşan Ulaş kabilesinin¹⁴⁷ beyi, Begce Bey'in isyan ettiği haberi üzerine kuvvetlerini göndermiş, yakalatarak İstanbul'a göndermiştir.

Begce bey hakkında "Mülhid" ifadesinin kullanılması bu ayaklanmanın Kızılbaşlarla ilgili olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Ulaş kabilesinin bazı kolları bu harekete katılmıştı.¹⁴⁸

3.2.3. Mustafa Oğlu Veli Halife Ayaklanması (933/1527)

Adana sancağına bağlı Karaisalı kadısı Mustafa'nın oğlu Veli Halife, İran Şahının halifesi, Rafızı ve Tanrının birliğini inkâr etmesiyle tanınmıştı.¹⁴⁹

Veli Halife, beş-altı yüz kişiyle, Türkmenlerden olan müntesipleriyle isyan etti ve Karaisalı ve Kusunlu kasabalarını yağmaladı (23 Cemaziyülevvel 933) (Şubat 1527). Tarsus üzerine yürüdü. Bu tarihlerde Tarsus Adana'dan daha büyüktür. Adana da on altı Türk Mahallesi varken Tarsus'ta yirmi dört Türk Mahallesi vardır.¹⁵⁰ Ayrıca Tarsus'un Toros dağlarına yakın olması, Kızılbaş Türkmenlerin dağlık alanlarda yoğun bulunması sebebi ile Veli Halife'nin destek bulabileceği merkezdir.

İsyancılar Tarsus Sancak Beyi Kara Hasan'ı binden fazla askeri ile şehre kapanmaya mecbur etmiştir. Savaş şehirde devam ederken, Adana Bey'i Pîrî Bey'in gelmekte olduğunu öğrendiler. Kendilerini emniyette hissedecekleri dağa doğru çekilmek istemişlerse de Ramazanoğlu Pîrî Bey arkalarından yetişerek onları mağlup etmiş ve Veli Halife ve adamlarının çoğunu kılıçtan geçirmiştir.¹⁵¹

¹⁴² Kartekin, *Ramazanoğulları Beyliği Tarihi*, s. 72.

¹⁴³ Yılmaz Öztuna, *Yavuz Sultan Selim*, Babıali Kültür Yayıncılığı, İstanbul trs., s.45

¹⁴⁴ Cezar, *Mufassal Osmanlı Tarihi, Resimli, Haritalı*, II. 867

¹⁴⁵ Peçevi İbrahim Efendi, *Peçevi Tarihi*, I. 92.

¹⁴⁶ Sümer, "Çukur-ova Tarihine Dair Araştırmalar", s. 57.

¹⁴⁷ Sümer, "Çukur-ova Tarihine Dair Araştırmalar", s. 76.

¹⁴⁸ Solak-Zâde, *Solak-Zâde Tarihi*, II. 153; Cezar, *Mufassal Osmanlı Tarihi, Resimli, Haritalı*, II. 867; Sümer, "Çukur-ova Tarihine Dair Araştırmalar", s. 57.

¹⁴⁹ Peçevi İbrahim Efendi, *Peçevi Tarihi*, I. 92.

¹⁵⁰ Sümer, "Çukur-ova Tarihine Dair Araştırmalar", s. 20

¹⁵¹ Solak-Zâde, *Solak-Zâde Tarihi*, II. 153; Peçevi İbrahim Efendi, *Peçevi Tarihi*, I. 92; Cezar, *Mufassal Osmanlı Tarihi, Resimli, Haritalı*, II. 867.

3.2.4. Seydi Bey ve İnciryemez Ayaklanması (935/1529) ¹⁵²

Adana Hâkimi Pîrî Bey, Kalenderoğlu ayaklanması sırasında gösterdiği yararlılıklardan dolayı sadrazam İbrahim Paşa'nın takdirlerini toplamış ve bu sebeple isyanın bastırılmasını müteakiben sadrazam tarafından İstanbul'a götürülmüştür.

Çeşitli rahatsızlıkları vardı. Bu sebeple bir süre burada bulunmak zorunda kaldı. İstanbul'da kaldığı süre içerisinde padişah tarafından taltif olundu, hilat giydirildi ve tahsisatı artırıldı.¹⁵³

Adana bir süre Pîrî Bey'inden uzak kaldı. Bunu fırsat bilen Özer Sancağı Beyi Ahmet Bey'in kardeşinin oğlu olan Seyyid (Seydi) Bey, babası Kızılbaş olmamasına¹⁵⁴ rağmen kendisi, başına Kızılbaş tacı giyerek isyan etti (12 Mart 1529).¹⁵⁵ Önce amcası Ahmet Bey'i öldürdü. Ardından Kınık ordugâhını basarak Kınık emini Hüseyin Bey'i ve bölgedeki zeamet sahipleri Yusuf'u öldürüp, mallarını yağmaladı. Birkaç gün sonra da¹⁵⁶ beş bin kadar taraftarıyla Berendi'yi, sonra da Ayas kasabalarına baskın verip yakıp yıktı.¹⁵⁷

Kanuni tarafından bu ayaklanmayı bastırmakla görevlendirilen,¹⁵⁸ hasta olan Pîrî Bey, beş yüz kadar adamıyla beraber reayadan ve halktan dört bin kadar yaya ve okçu topladı.¹⁵⁹ Pîrî Bey'in süvari hücumundan çekinen Seydi Bey, Ayas'ı bırakarak süratle Dulkadir ilindeki Karz kasabasını bastı. Beş yüz kişiyle Seydi'ye katılan İnciryemez¹⁶⁰ ve arkadaşları, Sis kalesini almak ve kasabayı yağmalamak üzere harekete geçtiler.¹⁶¹ Sis Sancak Bey'i karşı koymak yerine kalesine sığındı. Bundan cesaret alan Seydi Bey Sis'i yakıp yıkmaya başladı.

Sis'i kuşatan isyancıların üzerine saldırıya geçen Pîrî Bey'in yanında bulunan ve halk arasından toplanmış olan savaşçılar, savaşın şiddetine dayanamadı ve dağlara doğru kaçtılar. Tecrübeli ve ehliyetli bir kumandan olan Pîrî Bey,¹⁶² yanında bulunan askerlerine çeşitli vaatlerde bulunarak onların gönlünü aldı ve saldırıya geçti. Karşı koyamayan isyancılar ikiye ayrıldı. Özerli (Üzeyr) oğullarından Ürkmez, İskender, Şah Ferah ve Kubat adlı elebaşılar Özerli (Üzeyr) sancağına, Seydi'nin yanında kalanlar da Sis dağlarına kaçtılar. Pîrî Bey ve askerleri yaptıkları takibin sonucunda isyancıları Sis dağında, Derbent mevkiinde yakalamış, birçoğunu kılıçtan geçirmiştir. Seydi Bey yakalanmış, kardeşi Cihan Şah öldürülmüştür.¹⁶³ Burada işi biten Pîrî Bey Özerli (Üzeyr) sancağına yönelmiş, buraya kaçan isyancıları öldürüp, isyanı tamamen bastırmıştır. Zincire vurdurup, İstanbul'a gönderdiği Seydi Bey, bir müddet teşhir edildikten sonra idam edilmiştir. (Şubat 1529).¹⁶⁴

4. SONUÇLAR

XVI. Asrın ilk yarısı Osmanlı Devleti'nin siyaseten ve ekonomik olarak en güçlü olduğu dönemdir. 1512-1530 tarihleri arasında, Memlûk Devleti'ne son verilmiş, Şah İsmail Çaldıran'da perişan edilmiş, Doğu ve Güney Anadolu sınırları içerisine alınmış, Macaristan'da da hâkimiyet sağlanmıştır.

¹⁵² Peçevi İbrahim Efendi, *Peçevi Tarihi*, I. 96; Cezar, *Mufassal Osmanlı Tarihi, Resimli, Haritalı*, II. 871.

¹⁵³ Peçevi İbrahim Efendi, *Peçevi Tarihi*, I. 97; Cezar, *Mufassal Osmanlı Tarihi, Resimli, Haritalı*, II. 869.

¹⁵⁴ Cezar, *Mufassal Osmanlı Tarihi, Resimli, Haritalı*, II. 871.

¹⁵⁵ Ahmet Dede Müneccimbaşı, *Müneccimbaşı Tarihi*, s. 528; Peçevi İbrahim Efendi, *Peçevi Tarihi*, I. 97; Sümer, "Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü", s. 78.

¹⁵⁶ Ahmet Dede Müneccimbaşı, *Müneccimbaşı Tarihi*, s. 528.

¹⁵⁷ İbrahim Efendi, *Peçevi Tarihi*, I. 97; Ahmet Dede Müneccimbaşı, *Müneccimbaşı Tarihi*, s. 528; Hammer, *Osmanlı Tarihi*, s. 457.

¹⁵⁸ Hammer, *Osmanlı Tarihi*, s. 457.

¹⁵⁹ İbrahim Efendi, *Peçevi Tarihi*, I. 97.

¹⁶⁰ Hammer, *Osmanlı Tarihi*, s. 457.

¹⁶¹ Peçevi İbrahim Efendi, *Peçevi Tarihi*, I. 97; Cezar, *Mufassal Osmanlı Tarihi, Resimli, Haritalı*, II. 871.

¹⁶² Cezar, *Mufassal Osmanlı Tarihi, Resimli, Haritalı*, II. 872.

¹⁶³ Peçevi İbrahim Efendi, *Peçevi Tarihi*, I. 97.

¹⁶⁴ Cezar, *Mufassal Osmanlı Tarihi, Resimli, Haritalı*, II. 872; Ahmet Dede Müneccimbaşı, *Müneccimbaşı Tarihi*, s. 528, Kılıç, "Kanuni Sultan Süleyman'ın İrakeyn Seferi Öncesi Anadolu'da Meydana Ortaya Çıkan Bazı Gelişmeler, (1533-1535)", s. 17.

XVI. yüzyılın başlarında, birbirine yakın coğrafyada üç önemli devlet hükümandır. Osmanlı, Memlûkler ve Safeviler. Bu Devletlerin hanedanları Türk, dinleri; İslam, nüfuz alanları ortaktır. Ancak Türklük ve İslam'da birleşmeleri, birbirleriyle mücadele etmelerine engel teşkil etmemiştir.

Osmanlı Devleti'nin kalbi Anadolu'dur. Hanedan ile Anadolu halkı aynı ırktan ve dindedir. Anadolu'nun huzuru, Osmanlı'nın huzurudur. Safeviler Osmanlı'nın kalbine saldırmıştır.

Osmanlı Devleti kendi egemenliği altında yaşayan Müslim, Gayrimüslim vatandaşlarının din ve vicdan hürriyetine azami özen göstermiş, dini müsamahayı daima ön planda tutmuştur.

Anadolu'da "Kızılbaş" kavramının kullanılması; Şeyh Haydar'ın müntesiplerine on iki imamı temsilen on iki dilimli "Kızıl Taç" giydirmesiyle başlamıştır. Bu sebeple her Kızılbaş Alevidir, her Alevi, Kızılbaş değildir. Kızılbaşlık, dini olduğu kadar toplumsal ve siyasidir.

Anadolu ve Çukurova'da bu dönemde meydana gelen bütün ayaklanmalara "Kızılbaş İsyanları" denir.

1526 yılında ortaya çıkan Şeyh Celal isyanından sonra meydana gelen bütün isyanlar buna atfen "Celali isyanı" olarak adlandırılır.

Osmanlı Devleti'ni istikrarsızlaştırarak yok etmeyi hedefleyen Kızılbaş ayaklanmalarının temelinde ekonomi değil, Safeviler'in iki asırdır iktidarı elde etmek amacıyla dini siyasete alet ederek yaptıkları yeraltı faaliyetleri yatar. Bu faaliyetlerin amacı Osmanlı toplumunun sosyal, siyasi, ekonomik ve dini hayatının tesanütünü bozmaya yöneliktir.

Bu dönemde ortaya çıkan ayaklanmaların tamamında doğrudan veya dolaylı olarak Safeviler'in etkisi vardır.

Kızılbaş ayaklanmaları, doğrudan Osmanlıyı istikrarsızlaştırarak, yıkmayı hedefler. Ayaklanmalar, muhalif kesimlere karşı olmayıp, kan, din ve gönül bağları ile bağlı oldukları Safeviler'in hedefleri doğrultusunda Osmanlı Devleti'ni yıkmaya yöneliktir.

Safeviler hedeflerine ulaşmak için sadece Anadolu'da yaşayan Kızılbaş Türkmenlerle değil, Almanya, Macaristan ve Venedik gibi batı devletleriyle de iş birliği içerisine girmiştir. Macaristan seferi sırasında Anadolu'da art arda isyanların çıkması tesadüfi olmasa gerektir.

Safeviler büyük bir Türkmen kitlesini Şii yaparak Türklüğün manevi yapısını bölmüş, üstelik Osmanlı-Safevi muharebeleri ve Anadolu'da ortaya çıkan isyanlarla iki taraftan da çok miktarda Türk kanının akmasına neden olmuşlardır.

Safeviler Şiiliği, siyasetin bir vasıtası olarak kullanmış ve Sünni ahaliye çok ağır muamelede bulunmuşlardır. 1509'da İmâm-ı Âzam'ın kabrini yıktırıp, Bağdat halkının büyük kısmını, bazı âlimleri öldürmüş ve etrafa korku salmışlardır.

Ayaklanmaların siyasi sebeplerine bakıldığında; Devleti idare edenlerin yanlış tutum ve zaafı, iktidar mücadelesinin meydana getirdiği idari ve iradi zayıflıklar görülür. Ayaklanmaların tamamına yakını ya şehzadelerin iktidar kavgaları ya da merkeze uzak, batıya yapılan seferler sırasında meydana gelmiştir.

Çukurova XIV. asırdan itibaren Türklerin yurdu haline gelmiştir. Ramazanoğulları önce Memlûk Devletinin sınırdaki temsilcisi olmuş, ardından Osmanlı idaresinde, bölgenin yönetilmesi ve yönlendirilmesinde merkez haline gelmiştir.

Çukurova, jeopolitik özelliklerinden dolayı birçok devletin hedefi olmuştur. Bunlardan birisi de Safevilerdir.

Safeviler; Akdeniz'e inebilmek maksadı ile Memlûk devletini tehdit etmiş, Venedik'le iş birliğinin yollarını aramıştır.

1526-1529 yılları arasında Anadolu ve Çukurova'da meydana gelen ayaklanmaların bastırılmasında Ramazanoğlu Pîrî Paşa'nın çok büyük katkıları olmuştur. Çukurova'da ardı ardına çıkan ayaklanmaları devletten yardım almadan bastırma başarısını göstermiştir. Pîrî Paşa'nın ayaklanmaların bastırılmasında gösterdiği başarılar hem Osmanlı Devleti'nin varlığının devamında hem de Ramazanoğlu Beyliğinin varlığını sürdürmesinde önemli rol oynamıştır.

Kanuni, Pîrî Paşa'yı ayaklanmaların bastırılmasında göstermiş olduğu üstün başarı ve maharetlerinden dolayı sıkıntılı olan bölgelerin dirlik ve düzenliğini sağlamak üzere görevlendirmiştir. Ramazanoğlu Pîrî Paşa Adana'yı madden ve manen donatmış, gelişmesinde büyük etkisi olmuştur. Yaptırmış olduğu eserler hala onu yaşatmaya devam etmektedir.

Anadolu ve Çukurova'da çıkan ayaklanmalar sonucunda dirlik düzenlik bozulmuş, Anadolu'da taşlar yerinden oynamış, toplumlar yerlerini terk ederek büyük göçler yaşanmıştır. Korku ve endişe tüm toplumu kaplamıştır. Sosyal, siyasi ve ekonomik kriz dönemlerinde insanlar kurtuluşu ve çıkış yolunu tarikatlara, dervişlere ve veli olarak gördükleri kişilere bağlanmakta bulmuşlardır. Bu dönemlerde tasavvufi topluluklar ve müntesipleri artış göstermiştir.

Tarihin her döneminde din faktörü insan ilişkilerinde, siyaset alanında ön plana çıkmış ve çoğu zaman bir siyasi meşrulaştırma aracı olarak da kullanılmıştır.

Safeviler Şeyhliği, Şahlığa geçmek ve Osmanlı Devleti'ni yıkmak için kullanmıştır.

1510 yılından 1529 yılına kadar Anadolu ve Çukurova'da meydana gelen ayaklanmalar hem devletin hem toplumun enerjisini tüketmiş, onulmaz yaralar açılmasına sebep olmuştur. Toplumsal barışa büyük darbe vurmuştur ki etkileri günümüzde de devam etmektedir.

Tarih, geçmişi anmak, onunla gururlanmak için değil, günü anlamak geleceği inşa etmek için gereklidir.

KAYNAKÇA

- Ağalarlı, Mübariz, "XVI. Yüzyılın Başlarında Safevi Devletiyle Memlük Devleti Arasında Siyasi İlişkilere Genel Bir Bakış", *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (2010).
- Akgündüz, Ahmet-Öztürk, Said, *Bilinmeyen Osmanlı*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2000.
- Akyel, Salih-Şimşek, Zülküf, *Klasik Kaynaklara Göre XVI. Yüzyılda Osmanlı Devletinde Meydana Gelen Kızılbaş Ayaklanmaları*, Tarih Okulu Dergisi yıl: 7, sayı: 19 (Eylül 2014).
- Altınay, Ahmet Refik, *On Altıncı Asırda Rafizilik ve Bektaşilik*, Sad., Mehmet Yaman, Ufuk Matbaası İstanbul 1994.
- Aslanoğlu, İbrahim, "Aleviliğin Tarihsel- Sosyal Temelleri", *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2002/23.
- Âşık Paşazade, *Osmanoğulları'nın Tarihi*, haz. Kemal Yavuz, M. A. Yekta Saraç Mas Matbaacılık. İstanbul 2003.
- Barkan, Ömer Lütfi, *Türkiye'de Toprak Meselesi*, haz. Abidin Nesimi, Mustafa Şahin, Abdullah Özkan, Gözlem Yayınevi, İstanbul 1960.
- Cezar, Mustafa, *Mufassal Osmanlı Tarihi, Resimli – Harîtalı*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2010.
- Çakar, Enver, "XVI. Yüzyılda Şam Beylerbeyliğinin İdarî Taksimatı", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/ 1 (Elâzığ 2003).
- Çeçen, Anıl, *Türk Devletleri*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1986.
- Danişmend, İsmail Hami, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, Türkiye Yayınevi, İstanbul 1975.
- Dedeyev, Bilal, "Safeviler Tarikatı ve Osmanlı Devleti İlişkileri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1/5 Sonbahar 2008.

- Emecen, Feridun M., "XVI. Asırda Hukuk" Mimarbaşı Koca Sinan; Yaşadığı Çağ ve Eserleri Mimarbaşı, Vakıflar Genel Müdürlüğü sayı: 11 (1988).
- Emecen, Feridun M, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş ve Yükseliş Tarihi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.
- Ercan, Yavuz, *Türkler Ansiklopedisi*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002.
- Göğebakan, Göknur, "Doğu Anadolu'nun Osmanlı Hâkimiyetine Girişi", *Türkler Ansiklopedisi*.
- Gökbilgin, Tayyip, "Süleyman I", *Türkler Ansiklopedisi*.
- Hammer, Von Joseph, *Osmanlı Tarihi*, çev. Mehmet Ata, MEB, İstanbul 1991.
- Heyet, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Çağ Yayınları, İstanbul 1989.
- Hoca Sadettin Efendi, *Tâcü't-Tevârih*, sad. İsmet Parmaksızoğlu, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1979.
- Hüseyinlikioğlu, Ayşegül, *Mühimme Defterlerine göre Osmanlı Devleti'nde Eşkıyalık Olayları*, FÜSBE, (Yüksek Lisans Tezi), Elâzığ 2001.
- İlgürel, Mücteba, "Celâlî İsyânları", *DİA*, İstanbul 1993.
- İnalcık, Halil, *Devlet-i Aliyye, Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar II. Tegayyür ve Fesad Dönemi (1603-1656)* Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İnalcık, Halil, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2003.
- İnalcık, Halil, *Osmanlı İmparatorluğunun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, ed. Halil İnalcık-Donald Quataert, çev. Berktaş, Halil, Eren Yayıncılık, İstanbul 2000.
- Karadeniz, Hasan Basri, "Osmanlı Devleti'nin Beylikleri İlhak Siyaseti ve Dulkadirli Beyliği'nin İlhakı", *Türkler Ans.*
- Kartekin, Enver, *Ramazanoğulları Beyliği Tarihi, Doğuş Matbaası*, İstanbul 1979.
- Remzi Kılıç, "Kanuni Sultan Süleyman'ın İrakeyn Seferi Öncesi Anadolu'da Meydana Ortaya Çıkan Bazı Gelişmeler, 1533-1535", *Türk Kültürü*, yıl: 38, sayı: 442 (Ankara 2000.).
- Kurt, Metin-Woodhead, Christine, *Kanuni ve Çağı*, çev. Sermet Yalçın, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2002.
- Kurt, Yılmaz-Erdoğan, M. Akif, *Çukurova Tarihinin Kaynakları IV*, Adana Evkaf Defteri T.T.K Ankara 2000.
- Kurt, Yılmaz, "Pîrî Mehmet Paşa Ramazanoğlu" *DİA*, Ankara 2007.
- Öz, Baki, *Osmanlı'da Alevi Ayaklanması*, Ant Yayınları, İstanbul 1992.
- Öztuna, Yılmaz, *Yavuz Sultan Selim*, Babıali Kültür Yayıncılığı, İstanbul trs.
- Pamuk, Şevket, *Osmanlı Ekonomisi ve Kurumları*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2007
- Pitcher, Donald Edgar, *Osmanlı İmparatorluğunun Tarihsel Coğrafyası*, çev. Bahar Tırnakçı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2001.
- Ramazanoğlu, Gözde, *Adana'da Tarih, Tarihte Adana*, Etik Yayınları, İstanbul 2012.
- Solak-Zâde, Mehmet Hemdemi Çelebi, *Solak-Zâde Tarihi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1989.
- Sümer, Faruk, "Çukurova Tarihine Dair Araştırmalar (Fetihten XVI. Yüzyılın İkinci Yarısına Kadar)", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, AÜDTCF, cilt: 1, sayı:1 (Ankara 1964).

- Sümer, Faruk, *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü, Türk Tarih Kurumu*, Ankara 1992.
- Süreyya, Mehmet, *Sicill-i Osmani yahut Tezkire-i Meşahir-i Osmaniyye*, haz. Mustafa Keskin, Ayhan Öztürk, Ramazan Tosun, Sebil Yayınevi, İstanbul 1996.
- Tızlak, Fahrettin, "Teke Türkmenlerine Osmanlıların Bakış Açısı", *XIV. Türk Tarih Kongresi*, Ankara 9-13 Eylül 2002.
- Topkapı Sarayı Arşivi *H. 951-952 Tarihli ve E. 12321 Mühimme Defteri*.
- Turan, Ahmet-Yıldız, Harun, *Tarihten Günümüze Anadolu Aleviliği*, OMÜİFD, 2008, sayı: 26-27.
- Turan, Şerafettin, *Kanuni Süleyman Dönemi Taht Kavgaları*, Bilgi Yayınevi, Ankara 1997.
- Türk Dünyası El Kitabı*, Türk Dünyasını Araştırma Enstitüsü, Ankara 2001.
- Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1994.
- Ünver, Günay-Harun, Güngör, *Türk Din Tarihi*, Laçın Yayınları, İstanbul 1998.
- Üzüm, İlyas, "Kızılbaş", *DİA*, Ankara 2002.
- Yiğit, Fatma Akkuş, "Ramazanoğulları Beyliği'nin Kuruluşu", *Akademik Bakış*, cilt: 7, sayı: 13 (Kış 2013).
- Yücel, Yaşar- Sevim, Ali, *Fatih, Yavuz, Kanuni*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1991
- Yücel, Yaşar- Ali, Sevim, *Türkiye Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1995.
- Zaim, Sabahaddin, *Osmanlı Ansiklopedisi*, ed. Güler Eren, Semih Ofset, Ankara 1999.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

30. Yıl Özel Sayısı Eylül / September 2022 • 132-143.

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1150166

İBN EBÎ ZEYD EL-KAYRAVÂNÎ VE KELÂM ANLAYIŞI

İbn Ebî Zeyd Al-Kayravâni And Its Approach of Kalam

Ömer FİDANBOY

Arş. Gör. Dr., Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Hatay, Türkiye

Res. Assist. Prof., Hatay Mustafa Kemal University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Hatay, Turkey

omerfarukfidanboy@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-0708-7853>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 28.07.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 29.08.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.09.2022

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

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

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

İBN EBÎ ZEYD EL-KAYRAVÂNÎ VE KELÂM ANLAYIŞI

İbn Ebî Zeyd Al-Kayravâni And Its Approach of Kalam

Öz

İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî (ö. 386/996), İslâm düşüncesinde fikrî ayrılıkların yaşandığı, mezhepler arası fikir çatışmalarının cereyan ettiği ve sosyo-politik açıdan zor şartların hüküm sürdüğü bir dönemde (h. IV y.y.) ve kritik bir coğrafyada (Kuzey Afrika) yaşamış, Mâlikî mezhebine mensup önemli bir düşünürdür. O, Mu'tezilî, Mürciî, Haricî, Şi'î ve diğer düşünce akımlarına karşı Selef akidesinin metodunu benimsemiş, Mâlikî mezhebini savunmuş, mezhebin yayılmasına katkıda bulunmuş ve Ehl-i Sünnet düşüncesinin sonraki nesillere aktarımında önemli bir rol oynamıştır. Ancak mezkûr düşünce akımlarına karşı kullandığı Selef metodunun yetersiz kaldığının farkına varan Kayravânî, kendisi gibi Mâlikî fıkhnına mensup olan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) bu tür akımlara karşı verdiği mücadeleyi yerinde bulup takdir etmiştir. Kayravânî'nin Eş'arî'ye olan bu sempatisi onun Eş'arî'den etkilenmesini kaçınılmaz kılmıştır. Çalışmada İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî'nin *er-Risâle* ve *el-Câmi'* adlı eserleri özelinde kelâmî görüşleri ele alınmıştır. Ayrıca Selefî ve Eş'arî ithamları arasındaki Kayravânî'nin tutumu, konumunu ve benimsediği metod ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî, Selefî, Eş'arî.

Abstract

Ibn Abi Zayd al-Kayravani (d. 386/996) is an important scholar belonging to the Maliki sect, who lived in a period (IV century) and geography (North Africa) when there were intellectual differences in Islamic thought, conflicts between sects and difficult socio-political conditions prevailed. He adopted the method of the Salaf creed against the Mu'tazili, Murjii, Kharijite, Shiite and other currents of thought, defended the Maliki school, contributed to the spread of the sect and played an important role in the transmission of the Ahl al-Sunnah thought to the next generations. However, realizing that the Salaf method he used against the aforementioned currents of thought was insufficient, Kayravani found it appropriate and appreciated the struggle of Ebu'l-Hasan al-Ash'ari (d. 324/935-36), who was also a member of the Maliki fiqh, against such currents. This sympathy of Qayrawani to Ash'ari made it inevitable for him to be influenced by Ash'ari. In the study, the theological views of Ibn Ebî Zeyd el-Kayravani are discussed in terms of his works named *er-Risâle* and *el-Câmi'*. In addition, Qairawani's attitude, position and the method he adopted between Salafi and Ash'ari accusations were tried to be revealed.

Keywords: Kalam, Ibn Abi Zayd al-Kayravani, Salafi, Ash'ari.

GİRİŞ

İslâm düşüncesinde fikir çatışmalarının hız kesmeden yaygınlık kazandığı bir dönemde ve jeopolitik önemi haiz bir bölgede yaşayan Mâlikî düşünür İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî, yaşadığı asrın i'tikâdî problemlerini çözmek ve insanların inançlarını yanlış olduğuna inandığı düşüncelerden korumak için yoğun bir çaba sarf etmiştir. Kayravânî'nin Mâlikî mezhebinin yayılmasına sunduğu katkı ve Ehl-i Sünnet düşüncesinin sonraki nesillere aktarımında oynadığı rol oldukça önemlidir. Kayravânî ve mensubu olduğu Mâlikî mezhebi âlimlerinin geneli kelâmî problemleri tartışmaktan uzak durmuşlardır. Ancak bunlar dönemin etkin ekollerinden Mu'tezile, Mürcie, Havâric ve Şi'a gibi akımların argümanlarına karşı koymakta zorlanınca kendilerinin yöntemini kullanarak onlara aklî ve mantıkî cevaplar veren İmâm Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve takipçilerinin düşüncelerini benimseme yoluna gitmişlerdir. Öyle ki Kayravânî, Eş'arî'nin girişimlerini destekleyip onun hakkında birtakım methiyeler dizmiştir. Nitekim Kayravânî, Ali b. Ahmed el-Bağdâdî'nin Kayravânî âlimlerini Eş'arî paradigmayı terk edip Mu'tezile'ye yönelmeye davet ettiği risâlesine "*er-Reddu 'ale'l-Kaderiyye ve Münâkadatu Risâleti'l-Bağdâdiyyi'l-Mu'tezilî*" adlı bir mektupla karşılık vermiştir.¹ Tüm bu nedenlerden ötürü Kayravânî, önceleri Selefi ardından da Eş'arî olmakla nitelenmiştir. Bizler de bu çalışmamızda Kayravânî'nin kelâm anlayışını, görüşlerini ve bulunduğu konumu tespit etmeye çalıştık.

Kayravânî'nin kelâmî görüşlerini sistematik bir şekilde ele alıp aktardığı *er-Risâle* ve *el-Câmi'* adında günümüze ulaşan iki önemli eseri bulunmaktadır. Çalışmada Kayravânî'nin bu eserleri kaleme alırken takip ettiği sıralamaya dikkat edilmiştir. Ehl-i Sünnet kelâmının üç temel inanç esası (usûl-i selâse) olan; ulûhiyyet, nübüvvet ve âhiret (sem'ıyyât) konuları sırasıyla ele alınıp akabinde Kayravânî'nin ilgili hususlardaki düşünceleri aktarılmıştır. Eserlerinde nübüvvet konularına çok fazla yer vermediği tespit edilen Kayravânî'nin bu konudaki görüşleri öz bir şekilde ifade edilmiştir. Sem'ıyyât bölümünde kelâmın çetrefilli meselelerini ele alan Kayravânî'nin bu hususlardaki düşünceleri ve konumu tespit edilmiştir. Ayrıca sahâbe hakkındaki hassasiyetiyle bilinen Kayravânî'nin özellikle Fâtimî/Şi'î akıma karşı ashâbın fazileti hakkındaki görüşleri ortaya konulmuştur.

Kayravânî'nin mezhepsel konumu ile ilgili Endülüs Mâlikî fakihlerinin önde gelenlerinden Ebü'l-Velîd Süleymân el-Bâcî (ö. 474/1081) *el-Muvatta'*"nın şerhi olan *el-Müntekâ*"da Kayravânî'den bahsederken onun Eş'arî kelâmcı Bâkılânî'nin mezhebine bağlı olduğunu söyler.² Mâlikî âlim Kâdî 'İyâd (ö. 544/1149), *Tertîbü'l-Medârik ve Takrîbü'l-Mesâlik li-Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Mâlik* adlı eserinde Eş'arî kelâmcı ve Mâlikî fakih Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. el-Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) Kayravânî'den bahsettiğini ve onu övdüğünü aktarmaktadır.³ Aynı şekilde ünlü tarihçi İbn Asâkir (ö. 571/1176) de onu Eş'arîler arasında addetmektedir. Ayrıca mezkûr eserinde Kayravânî'nin Eş'arî hakkında onun bid'at ehline, Kaderiyye'ye ve Cehmiyye'ye karşı reddiyeler yapmakla meşhur biri olduğunu belirtmekte ve sünnete olan sınımsız bağlılığını vurgulamaktadır.⁴ Şâfi'î fakih ve biyografi yazarı tarihçi Ebû Nasr Tâcüddîn es-Sübki (ö. 771/1370) de açık bir şekilde onun akidede Eş'arî mezhebinin benimsediğini ve ikinci

¹ Apaydın, H. Yunus, "İbn Ebû Zeyd", *DİA*, XIX, ss. 451-453, İstanbul 1999.

² Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleymân, *el-Müntekâ Şerhu'l-Muvatta'*, Matbaatu's-Saâde, 1. Baskı, Mısır 1332, VII, s. 204.

³ Kâdî 'İyâd, Ebü'l-Fadl, *Tertîbü'l-Medârik ve Takrîbü'l-Mesâlik li-Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Mâlik*, Mataatu Faddâle el-Muhammediyye, Mağrib ts., VIII, 1. Baskı, VI, s. 216.

⁴ İbn Asâkir, Ali b. Hasan, *Tebyînü Kezibi'l-Müfterî fî mâ Nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasani'l-Eş'arî*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrût 1404, 3. Baskı, III, s. 123.

tabaka Eş'arî ulemasından olduğunu bildirmektedir.⁵ Mâlikî fıkıh ve tarih âlimi Burhânüddîn İbn Ferhûn (ö. 799/1397), *ed-Dîbâcü'l-Müzheb fî Ma'rifeti A'yânî 'Ulemâ'î'l-Mezheb* adlı biyografik eserinde İmâm Eş'arî'nin hayatından bahsederken, Kayravânî'nin Eş'arî'yi övdüğünü ifade etmektedir.⁶ Şemsüddîn ez-Zehebî (ö. 748/1348) ise tüm bunların aksine Kayravânî'nin usulde Selef metodunu benimsediğini, bu nedenle kelâmı bilmediğini ve te'vîlde bulunmadığını ileri sürmektedir.⁷

Kayravânî'nin eserleri incelendiğinde, özellikle *er-Risâle* adlı eserinde Ehl-i Sünnet kelâmının üzerine inşâ edildiği üç temel inanç esası (usûl-i selâse) olan; ulûhiyyet, nübüvvet ve ahiret (sem'ıyyât) konularını merkeze alan bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Nitekim “Allah, tek ve bir olup Ondan başka ilah yoktur”⁸ cümlesinden “O, kulların hareket ve ecellerini takdir edendir”⁹ ifadesine kadar ulûhiyyet; “Kullarına elçiler gönderen”¹⁰ cümlesinden “indirdiği kitap ile onları doğru yola erıştiren”¹¹ ifadesine kadar nübüvvet; “Şüphesiz ki kıyamet kesin olarak gerçekleşecektir”¹² ifadesinden meselenin sonuna kadar ahiret (sem'ıyyât) konularını ele aldığı ortadadır. Kayravânî'nin burada takip ettiği metodun aynısını Eş'arî¹³ ve Bâkillânî'de¹⁴ de görmekteyiz. Nitekim onlar bu şekilde bir taksimatta bulunmuşlardır. Bu ise açık bir şekilde Kayravânî'nin onlardan etkilendiğine işaret etmektedir.

Kayravânî, kelâmın en önemli meseleleri arasında yer alan bilgi konusuna dolaylı olarak değinip “zarûrî, nazarî ve haber-i sâdık” olmak üzere üç tür bilgiye işaret etmektedir:

a. Zarûrî Bilgi: Kayravânî bu bilgiye insanoğlundan bahsederken “Allah, insana bilmediğini öğretmiştir. Şüphesiz ki Allah'ın insanoğlu üzerindeki lütfu oldukça büyüktür”¹⁵ ifadesiyle işaret etmektedir. Bu bilgi Allah tarafından insana öğretilmiş olup akıl yürütmeksizin elde edilir. Nitekim *havass-ı selîme* (sağlam duyu organları) ile elde edilen bilgi buna dâhildir.

b. Nazarî Bilgi: Kayravânî “ona sanatının eserlerini hatırlatmıştır”¹⁶ ifadesiyle bu bilgiye değinir. Bu, akl-ı selîm sahibi bir insanın akıl yürütme yoluyla elde ettiği bilgidir. Böylece yaratılmışlar üzerinden hareketle yaratıcı olan Allah'ın zâtı ve sıfatları üzerinde tefekkür edilerek birtakım bilgiler elde edilir.

c. Haber-i Sâdık: Kayravânî, “seçkin peygamberleri vasıtasıyla (gereken her şeyi aktararak) insan için her çeşit özür ve bahaneyi kaldırmıştır”¹⁷ ifadesiyle de peygamberlere indirilen ilâhî bilgiye/vahye işaret eder. Böylelikle insan helâl ile harâm, emir ile yasak gibi hususlarda bilgi sahibi olur. Bu aynı zamanda insanın ilâhî bildiri öncesi bir şeyin iyi (*hüsün*) veya kötü (*kubuh*) olduğuna dair bilgi sahibi olmadığını da

⁵ Sübkî, Tâcüddîn, *Tabakâtü's-Şâfi'ıyyeti'l-Kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tennâhî-Abdülfettah Muhammed el-Hulv, nşr. el-Hicr, 2. Baskı, X, yy. 1413, III, s. 368.

⁶ İbn Ferhûn, İbrâhim b. Alî, *ed-Dîbâcü'l-Müzheb fî Ma'rifeti A'yânî 'Ulemâ'î'l-Mezheb*, tlk. Muhammed el-Ahmedî, Dâru't-Turâs, II, Kâhire, II, s. 94.

⁷ Zehebî, Şemsüddîn Muhammed, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Dâru'l-Hadîs, Kâhire, 1427/2006, XVIII, XII, s. 491.

⁸ Kayravânî, İbn Ebî Zeyd, *er-Risâle fî fıkhi'l-İmâm Mâlik*, eş-Şeyh el-Habîb b. Tâhir, Vakfiyyetü'l-Emîr Ğâzî li'l-Fikri'l-Kur'ânî, s. 7.

⁹ Kayravânî, *er-Risâle*, s. 8.

¹⁰ Kayravânî, *er-Risâle*, s. 8.

¹¹ Kayravânî, *er-Risâle*, s. 8.

¹² Kayravânî, *er-Risâle*, s. 8.

¹³ Bkz. Eş'arî, Ebû'l-Hasan, *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne*, Dâru İbn Zeydün, 1. Baskı, Beyrût/Lübnân ts.

¹⁴ Bkz. Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed, *Kitâbu't-Tevhîd*, el-Mektebetü's-Şarkıyye, Beyrût 1957.

¹⁵ Kayravânî, *er-Risâle*, s. 6.

¹⁶ Kayravânî, *er-Risâle*, s. 6.

¹⁷ Kayravânî, *er-Risâle*, s. 6.

göstermektedir. Dolayısıyla Kayravânî bu ifadeleriyle aynı zamanda iyilik-kötülük konusunda akıl merkezli bir yaklaşım sergileyen Mu'tezile'ye karşı da tutumunu ortaya koymaktadır.

Kayravânî'nin bilgi konusuna dair yaklaşımının Eş'arîlerin¹⁸ yaklaşımına benzemesi, onun Eş'arîlerden etkilendiğinin bir başka tezahürüdür.

Kayravânî, *er-Risâle* adlı eserinin başlarında bir Müslüman için inanç esaslarını bilmesinin zorunlu olduğunu vurgulamaktadır.¹⁹ Dolayısıyla ona göre bir Müslümanın Allah'ı, sıfatlarını ve dinin diğer esaslarını bilmesi gerekir. Nitekim İbn Fûrek (ö. 406/1015) Eş'arî'den benzer bir nakilde bulunarak bunları bilmenin zorunlu olup ma'rifetullâhtan habersiz kalmanın yasaklanmış olduğunu aktarır.²⁰ Bâkillânî de Müslümanın bilmesi gereken inanç meselelerini zikrederken bunları "*yecibu en ya'leme* (bilmesi zorunludur)" şeklinde ifade etmiştir.²¹

Kayravânî'nin Eş'arîlerden etkilendiği bir diğer husus, akli hükümlerin türleri konusudur. Nitekim görüldüğü üzere Kayravânî aklın "*vâcib, câiz ve mümteni*" olmak üzere üç hükmüne değinmektedir. Uluhiyyet bahsinde "*Allah'tan başka ilâh yoktur*"²² ifadesi, Allah'tan başka bir ilahın varlığının aklen imkânsız olduğunu vurgulamaktadır. Hemen sonrasındaki "*O, her şeyi hakkıyla bilen ve haberdar olandır*"²³ ifadesiyle yaratıcının her şeyi bilip haberdar olmasının zorunluluğunu belirtmektedir. Sonraki ifadelerinde yer alan "*O, kullarına elçiler gönderendir*"²⁴ cümlesi ise bunun Allah için mümkün olduğunu göstermektedir. Öte yandan Kayravânî, Allah'ın sıfatlarından bahsederken öncelikle Onun hakkında eksiklik ifade eden anlamları nefyeden (selbî) sıfatları, ardından da Onda var olup sübut eden (sübûtî) sıfatları zikretmiştir.²⁵ Nitekim Eş'arî²⁶ ve takipçilerinin²⁷ genel sıfat taksimatı bu şekildedir.

Mu'tezilî kelâmcılar tarafından benimsenen beş ana esasa (usûl-i hamse) karşılık olarak Ehl-i Sünnet kelâmcıları da üç temel esas (usûl-i selâse) ortaya koymuşlardır. Bu esaslar ilâhiyyât, nübüvvât ve sem'îyyât şeklinde olup kelâm kitaplarının içeriğini oluşturmaktadır. Her ne kadar kendisinden önce bu esaslar zikredilip ele alınsa da bunları ana başlıklar halinde sistematik bir şekilde ele alan ilk kişinin İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085)²⁸ olduğu bilinmektedir.²⁹ Kayravânî de buradan hareketle

¹⁸ İbn Fûrek, Muhammed b. Hasan, *Makâlâtü's-Seyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Mektebetü'l-Sakâfeti'd-Dîniyye, 1. Baskı, Kâhire 1425/2005, s. 14-23, 257-261, 299-301; Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed, *el-İnsâf fi mâ Yecibu İ'tikâduhu ve lâ Yecüzü'l-Cehlu bih*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2. Baskı, Kâhire 1421/2000, s. 14-20.

¹⁹ Kayravânî, *er-Risâle*, s. 7.

²⁰ İbn Fûrek, *Makâlât*, s. 258.

²¹ Bâkillânî, *el-İnsâf*, s. 29 vd.

²² Kayravânî, *er-Risâle*, s. 7.

²³ Kayravânî, *er-Risâle*, s. 7.

²⁴ Kayravânî, *er-Risâle*, s. 8.

²⁵ Kayravânî, *er-Risâle*, s. 7.

²⁶ Eş'arî, *el-İbâne*, s. 4.

²⁷ İbn Fûrek, *Makâlât*, 42-80; Bâkillânî, *el-İnsâf*, s. 22-23, 31-43; Bağdâdî, Ebû Mensûr Abdülkâhir, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Baskı, Beyrût/Lübnân 1401/1981, s. 70 vd.; Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm, *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrût/Lübnân 1425/2004, s. 56 vd.

²⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Musa-Abdül Mün'im Abdülhamîd, Mektebetü'l-Hancî, Mısır 1950; *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*, thk. Ali Sami en-Neşşar, Mektebetü Usûl'd-Dîn, İskenderiye 1969; *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Mektebetü'l-Ezheriyye, Mısır 1992.

²⁹ Yavuz, Yusuf Şevki, "Usûl-i Selâse" *DİA*, XLII, s. 212, İstanbul 2012.

eserlerinde bu metodu takip edip üç ana esası baz alarak kelâmî görüşlerini ortaya koymuştur.

1. İLÂHİYYÂT BAHSİ

Bu bölümde Allah'ın zât ve sıfatlarıyla ilgili konular ele alınmaktadır. Kayravânî, *er-Risâle* adlı eserinde öncelikle ilâhiyyât bahsine değinip Allah'tan başka ilâh olmadığını, varlığının başlangıcı ve sonu bulunmadığını belirterek Onun zât ve sıfatları hakkında bilgi vermektedir. Kayravânî'ye göre Allah'ın sıfatlarının hakikatini hiç kimse bilemez ve hiçbir düşünür Onun emrini ihâta edemez. Onun zâtının mâhiyyeti beşerin idrâk sınırlarının dışındadır. O, zâtıyla yüce arşına istivâ etmiş olup Onun arşı göklerin üzerindedir, kürsîsi ise yer ve gökleri kuşatmıştır. O, ilmiyle her yerdedir.³⁰

Kayravânî'ye göre inanca dayalı konularda Sünnet'e tam manasıyla teslim olunmalı, şahsi görüşlere başvurulmamalıdır. Selef-i salihîn'in yaptıklarını yapar, te'vîl ettiğini te'vîl eder ve terk ettiklerini bizler de terk ederiz. Tüm bu hususlarda onları kendimize örnek alıp onlara uyarız.³¹ Kayravânî, Kur'ân ve sünnette yer alan muhkem emirlerle amel edilmesi gerektiğini ve müteşâbih yahut müşkil olanların tefsirinin ise Yüce Allah'a havale edilmesi gerektiğini belirtir. Zira bunların tefsirini ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş ise "*Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır*"³² derler. Her ne kadar bazı âlimler "ilimde derinleşmiş olanlar da müteşâbih âyetlerin tefsirini bilebilir" deseler de Medine ehlinin görüşü bunun aksini ifade etmektedir. Nitekim Kur'ân da onların görüşünü desteklemektedir.³³

Kayravânî, Allah Teâlâ'nın itaatkâr kullarından râzı olduğunu, tövbe edenleri sevdiğini ve Ona karşı nankör olanlara öfkelenip gazap ettiğini belirterek Allah'a "rıza, muhabbet ve gazap" gibi vasıflar nispet etmiştir.³⁴ Ayrıca o, vahdâniyeti "vahdâniyet-i zât, vahdâniyet-i sıfât ve vahdâniyet-i ef'âl" olmak üzere üç türlü değerlendirmektedir. Nitekim "Onun eşi yoktur"³⁵ ifadesi zâtının birliğine; "Onun benzeri yoktur"³⁶ sıfatlarının birliğine; "Onun ortağı yoktur"³⁷ ise fiillerinin birliğine işaret etmektedir. Kayravânî burada "Onun eşi ve benzeri yoktur" ifadeleriyle özellikle dönemin Mücessime ve Müşebbihe düşüncelerine karşı tavrını net bir şekilde ortaya koymaktadır. Yine "Onun ortağı yoktur" sözüyle de fiillerin yaratılmasında insanın kudretini ön planda tutan Mu'tezile'nin yaklaşımı reddedilmekte ve yaratma vasfı sadece Allah'a verilmektedir.

Kayravânî'ye göre Yüce Allah'ın bütün isim ve sıfatları ezeli olup mahlûk olmaktan ve her türlü noksanlıktan münezzehtir. Yüce Allah'ın eşi ve benzerinin bulunmadığını, isim ile sıfatlarının ezeli olduğunu savunan Kayravânî, aynı zamanda haberî sıfatlara olan yaklaşımını da ortaya koymaktadır. Zira isimleri ve sıfatları ezeli olan aşkın bir varlık, hâdis olmaktan ve hâdislerin Onun zâtıyla kâim olmasından münezzehtir. Bu da haberî sıfatların hakikî anlamlarının Yüce Allah'a havale edilmekle birlikte yaratılmışların sıfatlarına benzemediğini göstermektedir. Bu bağlamda halku'l-Kur'ân meselesine değinen Kayravânî'ye göre Kur'ân Allah'ın kelâmıdır. Kelâm sıfatı ise Onun zâtının sıfatlarındandır. Bu durumda Kur'ân da mahlûk değildir.³⁸ Allah Teâlâ kıyamet günü

³⁰ Kayravânî, İbn Ebî Zeyd, *el-Câmi' fi's-Sünen ve'l-Âdâb (ve'l-Hikem) ve'l-Meğâzî ve't-Târîh*, thk. Muhammed Ebü'l-Ecfân-Osman Battîh, Müessesetü'r-Risâle Beyrût/el-Mektebetü'l-'Atîka Tûnus 1403/1983, 2. Baskı, s. 108.

³¹ Kayravânî, *el-Câmi'*, s. 117.

³² Âl-i 'İmrân, 3/7.

³³ Kayravânî, *el-Câmi'*, s. 114-115.

³⁴ Kayravânî, *el-Câmi'*, s. 108.

³⁵ Kayravânî, *er-Risâle*, s. 7.

³⁶ Kayravânî, *er-Risâle*, s. 7.

³⁷ Kayravânî, *er-Risâle*, s. 7.

³⁸ Kayravânî, *er-Risâle*, s. 7-8; *el-Câmi'*, s. 107.

kullarıyla aracısız ve tercümansız bir şekilde doğrudan konuşacaktır.³⁹ Kazâ ve kader Allah'ın tasarrufu ve bilgisi dâhilindedir. Bu çerçevede her ne kadar Onun rızâsı hayırda olsa da iyiliği de kötülüğü de yaratan Odur. O, kulları ve onların yapıp ettiklerinin (amellerinin) yaratıcısıdır. Onun mülkünde dilemediği bir şeyin meydana gelmesi imkânsızdır. O, dilediğini adaleti gereği saptırır, dilediğini de lütfu gereği hidâyete erdirir.⁴⁰

2. NÜBÜVVÂT BAHSİ

Bu bölümde genellikle peygamberlik, peygamberlerin nitelikleri, mu'cize, kerâmet vb. konular incelenecektir. Kayravânî, eserlerinde nübüvvet meselesine fazla yer vermemekle birlikte konuyla ilgili yer yer açıklamalarda bulunmuştur. O, Allah Teâlâ'nın insanlara hüccet olması adına nebîler ve resûller gönderdiğini ve bu zincirin müjdeleyicisi ve uyarıcısı olarak son peygamberin Hz. Muhammed (a.s.) olduğunu, onunla birlikte nübüvvetin sona erdiğini belirtmiştir. Bu bağlamda Yüce Allah son peygamber Hz. Muhammed'e (a.s.) hidâyet rehberi olarak Kur'ân'ı indirip dinini bu şekilde tamama erdirmiştir.⁴¹

Kayravânî, İsrâ mu'cizesinin açık bir şekilde naslarda vârid olduğunu ve Hz. Peygamber'in Mescid-i Aksâ'dan göklere çıkartıldığını ve orada rabbinin yüce âyetlerini gördüğünü bildirir. Burada Kayravânî'nin İsrâ hâdisesinin ruh ve beden birlikteliğinde gerçekleştiğine işaret etmektedir. Aksi halde İsrâ olayı Kur'ân'da keyfiyet bildirmeksizin açık bir şekilde ifade edildiğinde burada ayrıca zikretmesine gerek kalmazdı.⁴²

Öte yandan Kayravânî, dönemin bazı mutasavvıflarının ortaya koyduğu kerâmet anlayışına karşı çıkmıştır. Öyle ki bu tutumundan ötürü bazı sûfiler onun her türlü kerameti inkâr ettiğini iddia etmiştir. Ancak o "Cüz' fi İsbâti Kerâmâti'l-Evliyâ" adlı eserini kaleme alarak aslında kerâmete değil, yaygın olan sapkın kerâmet anlayışına karşı olduğunu belirterek bu husustaki düşüncelerine açıklık getirmiştir.

3. SEM'İYYÂT BAHSİ

Bu bölümde de genel olarak kıyâmet ve âhîret ile ilgili konular ele alınır. İslâm inancına göre dünya sonsuz olmayıp bir gün son bulacaktır. Dünyanın bu son buluşu kıyâmet olarak adlandırılmıştır. Kıyâmetin ardından Yüce Allah insanları ilk yarattığı gibi yeniden diriltecektir. Bu dirilişin ardından insanlar dünyada yapıp ettiklerinden ötürü hesaba çekileceklerdir.

Kayravânî, nüzûl-i İsâ (a.s.) konusunda âhîr zamanda Deccâl'in huruç edeceğini ve Hz. İsâ'nın yeniden yeryüzüne inip onu öldüreceğini söyler. Bunları kıyâmet alâmetleri olarak değerlendiren Kayravânî, güneşin batıdan doğup doğudan batması ve Dâbbe'nin zuhûr etmesi gibi diğer birtakım olağanüstü halleri bu alâmetler arasında zikreder.⁴³ Burada şunu belirtmek gerekir ki Kayravânî, "nüzûl-i İsâ (a.s.), Deccâl'in hurucu, Dâbbe'nin zuhuru" gibi konuları sem'îyyât bölümünde ele alırken, Eş'arî ve ilk dönem takipçileri bu konuları sem'îyyât bölümünde ele almamışlardır.

Kayravânî, hesap günüyle ilgili büyük günahlardan sakınanların küçük günahlarının affedileceğini söyler. Yine kelâmın tartışmalı meselelerinden olan büyük günah işleyen kimse (*mürtekibü'l-kebîre*) hakkında böyle bir kimsenin tövbe etmesi

³⁹ Kayravânî, *el-Câmi'*, s. 109.

⁴⁰ Kayravânî, *er-Risâle*, s. 7-8; *el-Câmi'*, s. 110.

⁴¹ Kayravânî, *er-Risâle*, s. 8.

⁴² Kayravânî, *el-Câmi'*, s. 114.

⁴³ Kayravânî, *el-Câmi'*, s. 114.

durumunda bağışlanabileceğini belirtir. Zira şirkin dışındaki tüm günahlar affedilebilir. Şirk ise imanı ve işlenen tüm sâlih amelleri geçersiz kılar. Ancak şirkin dışındaki günahlar imanı geçersiz kılmaz.⁴⁴ Böylece kalbinde zerre kadar iman olan kimse nihayetinde cehennemden çıkarılıp cennete girecektir.⁴⁵ Nitekim Eş'arîler de Yüce Allah'ın tövbe eden kullarını dilerse affedeceğini ve bu affetmenin Mu'tezile'nin iddiasının aksine Allah için zorunluluk değil, tamamen bir lütuf olduğunu belirtirler.⁴⁶ Kayravânî'nin burada onlarla aynı görüşte olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda imanı tanımlayan Kayravânî'ye göre iman; dil ile ikrâr, kalp ile samimiyet/tasdîk ve uzuvlar ile ameldir. İyiliklerin artıp azalmasına göre iman da artıp eksilir. Amel olmaksızın dil ile iman etmek eksik kalır. Kişinin eylem ve söylemleri niyetine göre değerlendirilir. Sünnet'e uymayan hiçbir eylem, söylem ve niyetin önemi yoktur. Kible ehinden hiç kimse işlediği bir günahtan ötürü tekfir edilemez. Her yaratılmış için takdir edilmiş bir ecel vardır. Allah yolunda şehit düşenler, aslında diri olup Onun katında rızıklandırılmaktadırlar. Kulların yapıp ettikleri her şey Hafaza Melekleri tarafından kaydedilmektedir. Ölüm meleği Allah'ın izniyle ecelleri geldiğinde ruhları kabzedecektir. Öldükten sonra ruhlar ebedîleşirler. Kabir hayatı haktır; sâlih kimselerin ruhları kıyamete kadar orada nimetler içerisindeyken, kötülerin ruhları ise azap çekecektir. İnsanlar kabirde sorguya çekileceklerdir. Allah Teâlâ iman eden kimseleri dünyada ve ahirette (kabirde) hak sözde sabit kılacaktır.⁴⁷ Kayravânî'nin bu ifadelerinden berzâh âlemindeki azabı veya nimeti yaşayanın beden değil, ruh olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Eş'arî ve takipçileri bunun aksine kabirde ruh ile beden birliktedir azabı yahut nimeti yaşadığını savunmaktadırlar.⁴⁸ Yine burada Kayravânî, kabir sorgusunun gerçekleşeceğine dair Mu'tezile'nin aksine Eş'arîlerle⁴⁹ aynı düşünmektedir.

Kelâmın bir diğer çetrefilli konusu olan şefâat meselesine de değinen Kayravânî, Mu'tezile, Mürcie ve Hâricîlerin aksine Eş'arîlerle⁵⁰ aynı düşüncede olup büyük günah işleyen kimselerin Hz. Peygamber'in şefâatiyle affedilip ateşten çıkartılacağını ifade eder. Ateşten çıkarılanlar ise hayat suyuyla yıkanıp cennete gireceklerdir.⁵¹

Öte yandan Mu'tezile, Cehmiyye, Şi'a ve Havâric'in aksine Kayravânî kıyâmet günü cennete giren müminlerin Allah Teâlâ'yı göreceklerini savunur. Sonsuz azaba düşen cehennemlikler ise Onu görmekten mahrum bırakılacaklardır. Ayrıca Kayravânî bu konunun Kur'ân ve Sünnet ile sabit olduğunu, nitekim Yûnus sûresinin 26. âyetinde "ziyâde" kavramından kastedilen anlamın bu olduğunu öne sürer.⁵² Eş'arîler de rü'yetullâh'ın aklen câiz naklen vâcib olduğunu savunurlar.⁵³

Kayravânî, Mu'tezile ile Cehmiyye'nin aksine insanların hesap sonrası intikal edecekleri cennet ile cehennem şu an yaratılmış ve ebedî olduklarını savunur.⁵⁴ Nitekim

⁴⁴ Kayravânî, *el-Câmi'*, s. 111.

⁴⁵ Kayravânî, *el-Câmi'*, s. 109

⁴⁶ İbn Fûrek, *Makâlât*, s. 170-171.

⁴⁷ Kayravânî, *er-Risâle*, s. 9; *el-Câmi'*, s. 110-111.

⁴⁸ İbn Fûrek, *Makâlât*, s. 175.

⁴⁹ İbn Fûrek, *Makâlât*, s. 175-179; Bâkillânî, *el-İnsâf*, s. 48-49; Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, s. 245.

⁵⁰ İbn Fûrek, *Makâlât*, s. 172-174; Bâkillânî, *el-İnsâf*, s. 162-169; Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, s. 244-245; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 262-263.

⁵¹ Kayravânî, *el-Câmi'*, s. 109

⁵² Kayravânî, *el-Câmi'*, s. 109

⁵³ İbn Fûrek, *Makâlât*, s. 81-91; Bâkillânî, *el-İnsâf*, s. 170-186; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 200-207.

⁵⁴ Kayravânî, *el-Câmi'*, s. 110.

Eş'arîler de aynı kanâattedir.⁵⁵ Yine ona göre Hz. Âdem'in kovulduğu cennet bu cennetin kendisidir.⁵⁶

Kayravânî'ye göre kıyâmet günü hesap, mîzân, sırât, azap ve sevap haktır. Kitabı sağından verilenler kurtuluşa ereceklerdir. Kitaplarını sol taraflarından yahut arkalarından alanlar ise azaba duçar olacaklardır.⁵⁷ Kayravânî'nin burada Mu'tezile'nin aksine Eş'arîler⁵⁸ gibi mîzânın hissî olduğunu savunduğu anlaşılmaktadır.

Yine Kayravânî Mu'tezile'nin reddettiği sırât köprüsü ve Hz. Peygamber'in havuzunun hak olduğunu söyleyerek Eş'arîlere⁵⁹ katılır. Hesap işlemlerinin ardından insanlar sıráttan geçirileceklerdir. Bu geçiş durumunu belirleyecek olan ise herkesin amelidir. Ayrıca Kayravânî, Hz. Peygamber'in (a.s.) havz-ı kevser'inin hak olduğunu ve müminlerin kıyâmet günü ondan içeceğini, ondan içen kimsenin de bir daha asla susamayacağını söyler.⁶⁰

4. KAYRAVÂNÎ'NİN SAHÂBE HAKKINDAKİ DÜŞÜNCELERİ

İlk dönemlerden itibaren İslâm âlimleri tarafından sahâbe hakkında farklı tanımlamalarda bulunulmuştur. Bunların bir kısmı kapsam bakımından dar, bir kısmı da geniş olmakla tenkit edilmiştir. Kayravânî ise sahâbeyi şu şekilde tanımlamaktadır: Hz. Peygamber ile bir saat dahi olsa sohbeti/beraberliği bulunan yahut onu bir defa dahi olsa gören mümin biri sahabe kabul edilir ve böyle bir kimse, tabî'nin en faziletlilerinden daha faziletli kabul edilir.⁶¹

İslâm'ın ve Kur'ân'ın ilk muhatap kitlesi olan sahâbe nesli, Hz. Peygamber'e olan bağlılıkları, samimiyetleri, teslimiyetleri, destekleri ve İslâm dininin doğru bir şekilde anlaşılıp yayılması adına ortaya koydukları çabalarından ötürü oldukça önemli bir yere sahiptir. Bu nedenle kelâm kitaplarında sahâbe ve sahâbenin fazileti konusu ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Bu konudaki hassasiyetiyle bilinen Kayravânî de meseleye büyük bir önem atfederek özellikle Fâtimî/Şi'î akıma karşı ashâbın faziletini vurgulayıp onların tâbiîlerinin en üstünlerinden daha faziletli olduklarını, bu nedenle aralarında cereyân eden anlaşmazlıklar hakkında şahsî yorumlardan sakınılması gerektiğini bildirmiştir.⁶² Zira ona göre sahâbenin tamamı hayırla yâd edilir, aralarında meydana gelen anlaşmazlıklar hakkında dil uzatılmaz.⁶³

Kayravânî'ye göre nesillerin en hayırlısı Hz. Peygamber'i görüp ona iman edenler, ardından sonrakiler ve onlardan sonra gelenlerdir. Dolayısıyla ilk üç nesil Müslümanların en hayırlısıdır. Sahâbenin en faziletli olanları ise sırasıyla Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali olmak üzere dört büyük halifedir. Bu sıralama aynı zamanda Ehl-i Hadîs'e de aittir. Bununla birlikte İmâm Mâlik'e (ö. 179/795) nispet edilen bir diğer görüşe göre Hz. Osman ile Hz. Ali üçüncü sırada eşit bir konumda olup aralarında herhangi bir üstünlük derecelendirmesi yapılmaz. Dört büyük halifenin ardından sırasıyla cennetle müjdelenen 10 sahabe (*'Aşere-i Mübeşşere*) ve Bedir Savaşı'na katılan Muhâcir ve Ensârdan olan

⁵⁵ Bâkillânî, *el-İnsâf*, s. 50-51; Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, s. 237-239.

⁵⁶ Kayravânî, *er-Risâle*, s. 8-9.

⁵⁷ Kayravânî, *er-Risâle*, s. 8-9.

⁵⁸ İbn Fûrek, *Makâlât*, s. 175-179; Bâkillânî, *el-İnsâf*, s. 49.

⁵⁹ İbn Fûrek, *Makâlât*, s. 175-179; Bâkillânî, *el-İnsâf*, s. 49-50; Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, s. 245.

⁶⁰ Kayravânî, *er-Risâle*, s. 8-9.

⁶¹ Kayravânî, *el-Câmi'*, s. 115.

⁶² Kayravânî, *el-Câmi'*, s. 115.

⁶³ Kayravânî, *er-Risâle*, s. 9-10; *el-Câmi'*, s. 115.

sahâbeler gelmektedir. ⁶⁴ Görüldüğü üzere Kayravânî burada Eş'arîlerle⁶⁵ aynı düşünmektedir.

Öte yandan Kayravânî'ye göre Müslüman yöneticilere ve Selef ulemâsına itaat edilmeli, onların yolundan gidilmeli ve onlar için Allah'tan mağfiret dilenmelidir. Bununla birlikte inanç ile ilgili hususlarda şüphelerden, tartışmalardan ve bid'atlardan uzak durulmalıdır. ⁶⁶ Bid'atlere karşı olan hassasiyetiyle bilinen Kayravânî, İmam Mâlik'in de aralarından bulunduğu birçok âlimin, can güvenliğinden endişe etmeyen bir kimsenin bid'at ehli bir yönetici arkasında namaz kılmasını uygun görmediğini söyler. Öyle ki böylesine bir namazın sonradan i'âde edilip edilmemesi dahi âlimlerce tartışılmıştır.⁶⁷

Son olarak Kayravânî, inanç ile ilgili mezkûr görüşlerini aktardıktan sonra bunların tamamının Ehl-i Sünnet'e ve İmâm Mâlik'e ait olduğunu kaydeder.⁶⁸

SONUÇ

İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî, İslâm dünyasında kelâmî tartışmaların cereyân ettiği ve fikir çatışmalarının yaşandığı kritik bir dönemde (h. IV y.y.) Kuzey Afrika Sünnî geleneği savunup muhafaza etmeye çalışmış önemli bir düşünürdür. Fıkıhta Mâlikî mezhebini benimseyen Kayravânî, yaşadığı dönemin tehlikeli düşünce akımları olarak addettiği Mu'tezile, Mürcie, Havâric ve Şi'a gibi mezheplere karşı çetin bir mücadele vermiştir. Bu mücadelesinde öncelikle Selef akidesinin metodunu, ardından bu metodun yetersiz kaldığını görüp Eş'arî ve taraftarlarının yöntemini kullanmayı tercih etmiştir. Her ne kadar Zehebî gibi düşünürler Kayravânî'nin Selef metodunu benimsediğini, kelâmı bilmediğini ve te'vilde bulunamadığını iddia etse de Kayravânî'nin Eş'arî ve taraftarlarına karşı beslediği sempatiden ötürü âlimlerin çoğunluğu onu Eş'arîler arasında zikretmişlerdir. Nitekim el-Bâcî, İbn Asâkir ve Tâcüddîn es-Sübki gibi âlimler onu Eş'arîler'den addederler. Aynı şekilde Kâdî 'İyâd Bâkılânî'nin Kayravânî'yi övdüğünü aktarırken, İbn Ferhûn da Kayravânî'nin Eş'arî'den övgüyle bahsettiğini söyler. Çalışmamızda ise Kayravânî'nin Eş'arîlerin düşüncelerinden oldukça etkilendiği ve bu bağlamda kelâm anlayışının Eş'arî paradigma ile uyum halinde olduğu tespit edilmiştir.

Kayravânî, *er-Risâle* ve *el-Câmi'* adında iki önemli eser kaleme alıp bu eserlerinde kelâmî görüşlerini sistematik bir şekilde ortaya koymuştur. O, kelâm anlayışını, Ehl-i Sünnet kelâmının üç temel inanç esası (*usûl-i selâse*) olan; ulûhiyyet, nübüvvet ve âhiret (sem'ıyyât) konuları merkezinde ele almıştır. Bununla birlikte nübüvvet konusu üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmadığı görülmüştür. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Kayravânî'yi ayrıcalıklı kılan yönlerinden biri -her ne kadar meseleleri sarîh bir şekilde ifade etmese de- verdiği örneklerle konuya dolaylı olarak temas edip ilgili kanâatini bildirmesidir. Nitekim o, "zarûrî (havâss-ı selîme), nazarî (akıl) ve haber-i sâdik (vahiy)" olmak üzere dolaylı olarak bilgi elde etmenin üç yoluna işaret etmektedir. Yine verdiği örneklerle aklın "vâcib, câiz ve mümteni" olmak üzere üç hükmüne temas etmektedir. Bu da önemli özellikleri arasında yer almaktadır. Kayravânî'nin yaptığı bu taksimatlar genel bir şekilde değerlendirildiğinde bu taksimatların aynısının daha önce Eş'arîler tarafından ortaya konulduğu görülmektedir. Bu da Kayravânî'nin onlardan etkilendiğinin açık bir göstergesidir. Aynı şekilde Ma'rifetullâh'ın gerekliliği hususunda da Eş'arîlerle aynı çizgide duran Kayravânî, bir Müslüman için inanç esaslarını bilmesinin zorunlu olduğunu

⁶⁴ Kayravânî, *el-Câmi'*, s. 115.

⁶⁵ İbn Fûrek, *Makâlât*, s. 188-197; Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 61-66.

⁶⁶ Kayravânî, *er-Risâle*, s. 9-10; *el-Câmi'*, s. 115.

⁶⁷ Kayravânî, *el-Câmi'*, s. 117.

⁶⁸ Kayravânî, *el-Câmi'*, s. 117.

belirtir. Öte yandan Allah Teâlâ'nın selbî ve sübûtî olmak üzere iki tür sıfatına işaret ederek Eş'arîlerin genel sıfat taksimatını takip ettiği göstermektedir.

Eş'arî ve ilk dönem takipçilerinin “nüzü'l-i İsâ (a.s.), Deccâl'in hurucu, Dâbbe'nin zuhuru” gibi konuları sem'iyât bölümünde ele almalarına rağmen, Kayravânî'nin bu konuları ilgili bölümde ele alması aynı zamanda onun bağınaz bir taklitçi olmadığını göstergesidir.

Sahâbe konusunda son derece hassas olan Kayravânî, meseleye büyük bir önem atfederek özellikle Şi'î akıma karşı onların faziletini vurgulamıştır. Bu nedenle aralarında cereyân eden anlaşmazlıklar hakkında şahsî yorumlardan sakınılması gerektiğini bildirmiştir. Bununla birlikte Selef ulemâsına itaat edilmesi gerektiğini, inanç ile ilgili hususlarda her türlü bid'at ve şüphelerden uzak durulmasının önemini belirtmiştir.

KAYNAKÇA

Apaydın, H. Yunus, “İbn Ebû Zeyd”, *DİA*, XIX, ss. 451-453, İstanbul 1999.

Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleymân, *el-Müntekâ Şerhu'l-Muvatta'*, Matbaatu's-Saâde, 1. Baskı, Mısır 1332.

Bağdâdî, Ebû Mensûr Abdülkâhir, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Baskı, Beyrût/Lübân 1401/1981.

Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed, *Kitâbu't-Tevhîd*, el-Mektebetü's-Şarkıyye, Beyrût 1957.

----- *el-İnsâf fî mâ Yecibu İ'tikâduhu ve lâ Yecûzu'l-Cehlu bih*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2. Baskı, Kâhire 1421/2000.

Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâti'i'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Musa-Abdül Mün'im Abdülhamîd, Mektebetü'l-Hancî, Mısır 1950.

----- *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, thk. Ali Sami en-Neşşar, Mektebetü Usûl'd-Dîn, İskenderiye 1969.

----- *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Mektebetü'l-Ezheriyye, Mısır 1992.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan, *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne*, Dâru İbn Zeydûn, 1. Baskı, Beyrût/Lübân ts.

İbn Asâkir, Ali b. Hasan, *Tebyînü Kezibi'l-Müfterî fî mâ Nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasani'l-Eş'arî*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 3. Baskı, Beyrût 1404.

İbn Ferhûn, İbrâhim b. Alî, *ed-Dîbâcü'l-Müzheb fî Ma'rifeti A'yâni 'Ulemâ'i'l-Mezheb*, thk. Muhammed el-Ahmedî, Dâru't-Turâs, II, Kâhire ts.

İbn Fûrek, Muhammed b. Hasan, *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Mektebetü'l-Sakâfeti'd-Dîniyye, 1. Baskı, Kâhire 1425/2005.

Kâdî 'İyâd, Ebü'l-Fadl, *Tertîbü'l-Medârik ve Takrîbü'l-Mesâlik li-Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Mâlik*, Mataatu Faddâle el-Muhammediyye, VIII, 1. Baskı, Mağrib ts.

Kayravânî, İbn Ebî Zeyd, *el-Câmi' fi's-Sünen ve'l-Âdâb (ve'l-Hikem) ve'l-Meğâzî ve't-Târîh*, thk. Muhammed Ebü'l-Ecfân-Osman Battîh, 2. Baskı, Müessesetü'r-Risâle Beyrût/el-Mektebetü'l-'Atîka Tûnus 1403/1983.

----- *er-Risâle fi fıkhi'l-İmâm Mâlik*, tsh. Şeyh Abdülvâris Muhammed Ali, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût ts.

Sübkî, Tâcüddîn, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tennâhî-Abdülfettah Muhammed el-Hulv, nşr. el-Hicr, 2. Baskı, X, yy. 1413.

Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm, *Nihâyetü'l-İkdâm fi 'İlmi'l-Kelâm*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1. Baskı, Beyrût/Lübnân 1425/2004.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Usûl-i Selâse" *DİA*, XLII, s. 212, İstanbul 2012.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Dâru'l-Hadîs, XVIII, Kâhire, 1427/2006.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

30. Yıl Özel Sayısı Eylül / September 2022 • 144-155

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1149994

BURHÂNÜDDİN EN-NESEFÎ VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

Burhânüddîn en-Nasafî and His Scholarly Personality

Ömer FİDANBOY

Arş. Gör. Dr., Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Hatay, Türkiye

Res. Assist. Prof., Hatay Mustafa Kemal University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Hatay, Turkey

omerfarukfidanboy@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0708-7853>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 28.07.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 13.09.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.09.2022

Bu çalışma, "Burhânüddîn en-Nesefî'nin Allah Anlayışı -İsimler ve Sıfatlar-" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

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

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

BURHÂNÜDDİN EN-NESEFÎ VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

Burhânüddîn en-Nasafî and His Scholary Personality

Öz

Burhânüddîn en-Nesefî, (ö. 687/1289), 600/1203 yılında Mâverâünnehir bölgesinin Nesef kasabasında (günümüz Özbekistan'ın Karşi şehrinde) doğmuş önemli bir düşünürdür. Dehlî, Şâm ve Bağdât gibi dönemin önde gelen ilim merkezlerine ilim yolculukları düzenleyen Nesefî, İslâm tarihindeki en sıkıntılı siyâsî dalgalanmaların yaşandığı bir zaman dilimine tanıklık etmiş, birçok devletin kuruluş ile yıkılışlarına, yeni saltanatların ilânına ve İslâm dünyasındaki kanlı savaşlara şahit olmuştur. Böylesine kargaşalı dönemde yaşamasına rağmen iyi bir eğitim aşamasından geçip kendisini ilim meclislerine kabullendirmeyi başarmış, geri kalan hayatını tedrisât faaliyetleriyle sürdürmüştür. Yaşamı boyunca batıl addettiği ideolojilerle ve bid'at mezheplerle mücadele eden Nesefî, bunlara karşı tevhîd prensibini ve Ehl-i Sünnet'in temel inanç esaslarını savunmuştur. Fıkıhta Ebû Hanîfe'yi (ö. 150/767) takip etmekle birlikte, Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1210) gibi düşünürlerin etkisiyle i'tikatta Eş'arîliği benimsemiştir. Farklı alanlarda eserler ortaya koyan Nesefî, İslâm düşünçesine önemli katkılarda bulunmuşlardır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Burhânüddîn en-Nesefî, İlmî Kişilik.

Abstract

Burhânüddîn en-Nasafî (d. 687/1289) is an important scholar who was born in the town of Nased (Nahsheb) in Transoxiana region (in the city of Karshi in modern-day Uzbekistan) in 600/1203. Nasafî, who organized scientific journeys to the leading scientific centers of the period such as Nased, Dehlî, Damascus and Baghdad, witnessed a period in which the most difficult political fluctuations in the history of Islam were experienced. It has witnessed the establishment and collapse of many states, the proclamation of new sultanates and bloody wars in the Islamic world. Despite living in such a turbulent period, he passed through a good education stage and succeeded in getting himself accepted to scientific assemblies, and continued his education activities for the rest of his life. Nasafî, who struggled with the ideologies and innovation sects that he considered to be false throughout his life, defended the principle of tawhid and the basic belief principles of the Ahl al-Sunnah against them. Although he followed Ebû Hanîfe (d. 150/767) in fiqh, he adopted Ash'arism in creed under the influence of thinkers such as Ghazali (d. 505/1111) and Fahrudin er-Razi (d. 606/1210). Nasafî, who produced works in different fields, made important contributions to Islamic thought.

Keywords: Kalam, Burhânüddîn en-Nasafî, Scholary Personality.

GİRİŞ

İslâm düşüncesinde fikrî hareketliliğin yaşandığı, önemli isimlerin ve eserlerin ilim dünyasına kazandırıldığı bir dönemde yaşayan Neseffî, yaşadığı dönemin önde gelen isimlerindedir. Neseffî, eğitim hayatını idâme ettirdiği bölgelerin jeopolitik önemi ve yaşadığı dönemin zamansal değeri bakımından ayrıca üzerinde durulması gereken önemli bir düşünürdür.

Neseffî'nin yaşadığı dönemde İslâm Dünyası, üç büyük tahribat yaşamıştır: Birincisi, doğudan gelip, yakıp yıkmayı kendilerine şîâr edinen Moğol İstilâsı; İkincisi, batıdan gelip İslâm'a karşı topyekûn bir savaş başlatan Haçlı İstilâsı; Üçüncüsü ise İslâm dünyasında iktidarı elinde tutan aileler arasındaki derin düşmanlıklardır. Ancak tüm bu olumsuzluklara rağmen söz konusu dönemde Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1210), İbn Mâlik el-Endelüsî (ö. 672/1274), 'İzzüddîn b. Abdisselâm (ö. 660/1262), Ebû Zekeriyâ en-Nevevî (ö. 676/1277), İbn Dakîkul'îd (ö. 702/1302), İbn Teymiyye el-Harrânî (ö. 728/1328) gibi önde gelen düşünürler yetişmiştir. Neseffî de bunlardan biridir.

Henüz genç yaşlarda ilim macerası başlayan Neseffî, aldığı eğitim ve düzenlediği ilmi yolculuklarla kısa bir süre içerisinde büyük bir saygınlık kazanmıştır. Kelâm, felsefe, mantık ve cedel/nazar gibi alanlara olan hâkimiyeti onu ayrıcalıklı kılan özelliklerindedir. Yine Mâtürîdî bir coğrafyada doğmasına rağmen Eş'arî geleneğinin etkisiyle Eş'arîliği benimsemesi oldukça dikkat çekicidir.

Çalışmamızda Neseffî'nin hayatı, hocaları, talebeleri, eserleri ve hakkında yapılan çalışmalar incelenmekte olup bu bağlamda Neseffî'nin ilmi kişiliği analiz edilmiştir. Araştırmanın sonunda elde edilen sonuçlar sistematik bir şekilde ortaya konulmuştur.

1. BURHÂNÜDDİN EN-NESEFÎ'NİN HAYATI

Neseffî'nin gerçek adı Muhammed'dir. Kaynaklarda Burhânüddîn (dinin delili) ve Ebû'l-Fazl/Fazâil (erdem/lerin atası/öncüsü) lakaplarıyla anılmaktadır. Bazı kaynaklarda kısaca Burhân şeklinde geçmektedir. Ayrıca babasının da adı Muhammed olduğundan "İbn Muhammed" künyesiyle de anılmıştır. Çocukları hakkında herhangi bir malumat tespit edemediğimiz Neseffî'nin Ebû 'Abdillâh künyesiyle anılması Abdullah adında bir oğlunun olduğuna işaret etmektedir. Yine fıkhîta Hanefî mezhebini benimsediğinden el-Hanefî nisbesiyle de meşhur olmuştur.¹

¹ İbn 'İmâd, Abdülhay b. Ahmed el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, thk. Abdülkâdir el-Arnaût-Mahmûd el-Arnaût, I-XI, Dâru İbn Kesîr, Beyrût 1986-1993, XI, s. 574; Zehebî, Şemsüddîn Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, I-LIII, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût 1993, V, s. 317; *el-İber fî Haberi men Ğaber (et-Târîhu'l-Evsat)*, thk. Ebû Hâcer M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, I-IV, Beyrût 1405/1985, III, s. 355; Kureşî, Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed, *el-Cevâhirü'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, I-II, Matba'atü Meclisi Dâireti'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye, Haydarâbâd-Dekken 1914, II, s. 127; Hicranî, Ebû Muhammed et-Tayyib b. Abdillâh b. Ahmed b. Ali Bâ Mahreme el-Hadremî eş-Şâfi'î, *Kılâdetü'n-Nahr fî Vefeyâti Ayânî'd-Dehr*, thk. Cum'a Mekkî-Halid Zevârî, I-VI, Dâru'l-Minhâc, Cidde 2008, V, s. 407; Yâfi'î Ebû Muhammed 'Affüddîn Abdillâh b. Es'ad b. Alî b. Süleymân el-Yemenî, *Mir'âtü'l-Cenân ve 'İbretü'l-Yakzân fî Ma'rifeti Havâdisi'z-Zamân*, I-IV, Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, Beyrût 1418/1997, IV, s. 151; Safedî Ebû's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhüddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaûtî-Mustafa Türkî, I-XXIX, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût 1420/2000, I, s. 126; İbn Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Misrî, *Tâcü't-Terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, I-III, Dâru'l-Kalem, Dimaşk 1413/1992, s. 246-247; 'Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed, *İkdü'l-Cümân fî Târîhi Ehli'z-Zamân*, yy., ts., s. 204; Çelebî, Katib Mustafa b. 'Abdillâh el-Kostantînî, *Keşfü'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütübî ve'l-Fünûn*, Mektebetü'l-Müsenna, Beyrût 1941, II, s. 1273; Davûdî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût ts., II, s. 252; Bağdadî, İsmail b. Muhammed Emin el-Bâbânî, *İzâhu'l-Meknûn fi'z-Zeyli 'alâ Keşfi'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütübî ve'l-Fünûn*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût ts., IV, s. 194; *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâ'ü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût ts. II, s. 135; Kehhâle, Ömer Rızâ b. Muhammed ed-Dimaşkî, *Mu'cemü'l-Müellifîn Terâcimü Musannifî'l-Kütübî'l-Arabiyye*, Mektebetü'l-Müsennâ, Beyrût 1406/1986, XI, s. 276, 297; İbn el-Verdî, Ebû Hafîs Zeynüddîn Ömer b. el-Muzaffer b. Ömer el-Ma'arrî el-Kindî, *Târîhu İbni'l-Verdî (Tetimmetü'l-Muhtasar fî Ahbâri'l-Beşer)*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1417/1996, II, s. 227; Hasenî, Abdülhayy b. Fahriddîn b. Abdil'âlî et-Tâlî, *el-İlâm bi-men fî Târîhi'l-Hind mine'l-A'lâm: Nüzhetü'l-Havâtir ve Behcetü'l-Mesâmi' ve'n-Nevâzir*, Dâru İbni Hazm, Beyrût 1420/1999, I, s. 81; Ziriklî, Ebû Ğays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ed-Dimaşkî, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlmi li'l-Melayîn, yy., 2002, VII, s. 31; Tehânevî, Muhammed b. Alî b. Kâdî Muhammed Hâmîd el-Hanefî

Hayâtı hakkında kaynaklarda pek fazla bilgiye rastlayamadığımız Neseî'nin doğum tarihi ile ilgili farklı bilgiler mevcut olmakla birlikte² yaygın kanâate göre 600/1203 yılında Mâverâünnehir bölgesinin Nesef (Özbekistan/Karşi) şehrinde dünyaya gelmiştir. Doğduğu yere nispetle Neseî olarak şöhret bulmuştur. Nitekim bu bölgede doğup mezkûr nisbe ile anılan birçok âlim bulunmaktadır.³

Erken yaşlarda kendini ilme adayan Neseî, birçok ilim yolculuğu (*rihle-i 'ilmiyye*) düzenlemiştir. Kaynaklarda daha çok Dehli (Delhi), Dımaşk (Şâm) ve Bağdâd yolculuklarından bahsedilmektedir. İlk eğitimini Nesef'te tamamlayan Neseî, ardından Dehli'ye Dârü'l-Mülk'e gidip orada bir süre dersler vermiştir. Daha sonra Dımaşk'a geçip faaliyetlerini burada idâme ettirmiştir. Son olarak 675/1277 yılında hac vazifesini yerine getirmek üzere Mekke'den Bağdâd'a yerleşerek hayatının geriye kalanını burada tedrisât ile geçirmiştir.⁴

Bağdâd'da tedrisât faaliyetlerine devam eden Neseî, orada vefat edip *Hayzürân Kabristanı*'nin doğu tarafında yer alan Ebû Hanîfe'nin türbesinin hemen yanı başına defnedilmiştir.⁵ Vefat tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte kaynaklarda 679,⁶ 684,⁷ 686⁸ ve 688⁹ gibi farklı tarihler zikredilmiştir. Ancak uzun dönem kendisine öğrencilik yapan İbnü'l-Füvatî (ö. 723/1323), onun 22 Zilhicce 687 (17 Ocak 1289) tarihinde vefat ettiğini aktarmaktadır. İbnü'l-Füvatî'nin verdiği tarih daha isabetli görünmektedir.¹⁰

2. İLMÎ KİŞİLİĞİ

Neseî, yaşadığı dönemin önde gelen âlimlerinden ders almış, erken yaşlarda kendini ilim meclislerine kabul ettirmiş, birçok alanda eser yazmıştır. Nitekim kelâm, felsefe, mantık, cedel/nazar, fıkıh, tefsir ve tasavvuf alanında telif ettiği eserler onun çok yönlü bir âlim olduğunu göstermektedir. Fıkıhta Hanefî olmasına ve i'tikatta Mâtürîdî ekolünün hâkim olduğu bir coğrafyada yetişmesine rağmen Gazzâlî ve Râzî gibi Eş'arî kelâmcıların etkisiyle Eş'arîliği benimsemiştir.¹¹ Ayrıca cedel ilminde Ebû Hâmid Rûknüddîn el-'Amîdî'nin (ö. 615/1218) metodunu benimseyip önemli eserler ortaya koymuştur. Neseî'nin *Keşfü'l-Hakâik* adlı tefsîrinin Fâtiha sûresini tahkîk eden Üsâme Abdülvehhâb, müellifin Mâtürîdî olduğunu¹² iddia etse de

el-Fârûkî, *Mevsû'atü Keşşâfi Istilâhâtü'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, thk. Ali Dehrûc, Mektebetü Lübnân, Beyrût 1996, I, s. 553; Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhâlim b. Muhammed Eminillâh es-Sihâlevî, *el-Fevâ'idü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Matbaatu's-Sa'âde, Kâhire 1324, s. 194-195; İbn el-Gazzî, Ebû'l-Me'âli Muhammed b. Abdirrahmân, *Dîvânü'l-İslâm*, thk. Seyyid Kesrevî Hasen, I-IV, Dârü'l-Kütübü'l-'İlmiyye, Beyrût 1990, IV, s. 322; Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Littiratur*, Leiden 1943-1949, I, 615; *Supplemband*, Leiden 1937-1942, I, 849; Neseî, *Tefsîru Sûreti'n-Nâs*, (neşredenin girişi) nşr. İyâde b. Eyyûb el-Kübeysî, Dübey 1422/2001, s. 13-14; Sinanoğlu, "Neseî, Burhânüddîn", *DİA*, XXXII, ss. 565-567, İstanbul 2006; Fidanboy, Ömer, *Burhânüddîn en-Neseî'nin Allah Anlayışı -İsimler ve Sıfatlar*, Basılmamış Doktora Tezi, Adana 2022, s. 7-12.

² Brockelmann, *GAL*, I, 615; *Supplemband*, I, 849; Neseî, *Tefsîru Sûreti'n-Nâs*, (neşredenin girişi) s. 14.

³ Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr, *el-Ensâb*, thk. Abdullâh Ömer el-Bârûdî, Beyrût 1988, IV, s. 487; Temîmî, Takiyyüddîn Abdülkâdir, *Tabakâtü's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettaf Muhammed el-Huluv, Riyâd 1989, II, s. 93, 96, 136, 157, 188; Yeşilyurt, Temel, *Ebû'l-Berekât en-Neseî ve İslam Düşüncesindeki Yeri*, Kubbealtı Yayıncılık, Malatya 2000, s. 18-19.

⁴ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, V, s. 317; Safedî, *el-Vâfi*, I, s. 126; Hasenî, *el-İ'lâm*, I, s. 81; Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, s. 31; Özen, "İlm-i Hilâf...", s. 175; Sinanoğlu, "Neseî, Burhânüddîn", *DİA*, XXXII, ss. 565-567.

⁵ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, V, s. 317; Safedî, *el-Vâfi*, I, s. 126; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 246-267; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, XI, s. 297; Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, s. 31; Sinanoğlu, "Neseî, Burhânüddîn", *DİA*, XXXII, ss. 565-567.

⁶ Zehebî, *el-İber*, V, s. 346; Yâfi'î, *Mir'âtü'l-Cenân*, IV, s. 200-201; İbn 'îmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, V, s. 585; Neseî, *Tefsîru Sûreti'n-Nâs*, (neşredenin girişi) s. 29.

⁷ Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn*, II, s. 1861; Hicranî, *Kılâdetü'n-Nahr*, V, s. 407; 'Aynî, *İkdü'l-Cümân*, s. 204; Neseî, *Tefsîru Sûreti'n-Nâs*, (neşredenin girişi) s. 29.

⁸ Bağdadî, *İzâhu'l-Meknûn*, IV, s. 194; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-Behiyye*, s. 914-195; Neseî, *Tefsîru Sûreti'n-Nâs*, (neşredenin girişi) s. 29.

⁹ Neseî, *Tefsîru Sûreti'n-Nâs*, (nşr. grş.) s. 29.

¹⁰ Neseî, *Tefsîru Sûreti'n-Nâs*, (nşr. grş.) s. 32.

¹¹ Tehânevî, *Mevsû'a*, I, s. 553; İbn el-Gazzî, *Dîvânü'l-İslâm*, IV, s. 322; Özen, Şükrü, "İlm-i Hilâf Yahut Fukahâ Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: Menşe'ü'n-nazar", *Makâlât*, sayı: 2 (1999), ss. 171-198, s. 176; Sinanoğlu, "Neseî, Burhânüddîn", *DİA*, XXXII, ss. 565-567.

¹² Neseî, *Keşfü'l-Hakâik ve Şerhu'd-Dekâik min Tefsîri Kelâmillâhi'l-'Azîz*, thk. Üsâme Abdülvehhâb Hamd b. Abdülazîz, Câmî'âtü'l-'Ulûmü'l-İslâmiyyetü'l-'Âlemiyye, 'Ammân/Ürdün 2011, (mukaddime) s. 14.

gerekece olarak öne sürdüğü mukallidin imânını geçerli kabul etmesi¹³ ve Nesefli olması gibi argümanlar onun Mâtürîdî olduğunu ispatlamak için yeterli değildir. Öte yandan Neseffî'nin yer yer farklı mezheplerin görüşlerini benimsemesi, onun koyu/radikal bir Eş'arî olmayıp olayları önyargısız bir şekilde değerlendirdiğini ve yüzeysel bir yaklaşım sergilemediğini göstermektedir.

Ahlâkın önem ve gerekliliği üzerinde duran Neseffî, müderrislik yaptığı yıllarda kendisinden ders alacak olan öğrencileri belirli bir aşamadan geçirip seçerek ders halkasına kabul ederdi. Bununla birlikte bu aşamayı geçen talebelere ek olarak “günde sadece bir öğün yemek yemek, bir gün dahi olsa derslerini aksatmamak ve yolda hocasını gördüğünde sadece sünnet olan selamı verip geçmek; tokalaşma, el öpme vb. davranışlarda bulunmamak” gibi şartlar koşardı.¹⁴ Görüldüğü üzere ahlâk temelli bir eğitim anlayışına sahip olan Neseffî, öğrencinin hocasına büyük bir saygı duyması gerektiğini ve bunun en temel eğitim/öğretim kriterlerinden biri olduğunu savunur. Bununla birlikte ilim talebesi ilim yolculuğunda son derece samimi olmalı ve bu uğurda tek gayesi Allah'a yakınlaşmak (*takarrub*) olmalıdır. Zira yalnızca bu gayeyle hareket edenler gerçek ilmi elde ederek âhireti arzular. Böylece hem dünya hem de âhiret saâdetini elde ederler. Bunun aksine hareket edip yalnızca dünyalık gayeler peşinden koşanlar ise hem dünyalarını hem de âhiretlerini kaybederler.¹⁵ Allah'a yakınlaşmayı kendilerine gaye edinenler, sürekli Onu anarlar (*tezekkür*) ve “*halvet*,¹⁶ *samt*,¹⁷ *sehr*¹⁸ ve *cû*”¹⁹ olmak üzere dört şartı yerine getirmeye çalışırlar.²⁰

Öte yandan Neseffî, Allah'ı zikretmenin dil ile sınırlı bir ibadet değil, kalp ve beden tüm uzuvlarıyla gerçekleştirilen bir eylem olduğunu savunur. Öyle ki bazı âlimler bunun kapsamını daha da genişleterek “göz, kulak, dil, el, ayak, kalp ve ruhun” zikirlerinden bahsetmişlerdir.²¹ Neseffî'nin ahlâk ve ibadet merkezli bu açıklamalarına, eserlerinde Cüneyd-i Bağdâdî'ye (ö. 297/909) yaptığı atıflara, Hallâc-ı Mansûr'u (ö. 309/922) müdafaasına²² ve *Mekârimu'l-Ahlâk* gibi konu ile ilgili eserlerine bakılınca onun kelâmî ve felsefî kimliğinin yanında tasavvûfî bir eğilime sahip olduğu da anlaşılmaktadır. Nitekim Neseffî'nin bu yönü onun kelâmî eser ve görüşlerine de yansımıştır.

2.1. Hocaları ve Talebeleri

Neseffî'nin “Nesef, Delhi, Şâm ve Bağdâd” gibi ilim merkezlerinin önde gelen âlimlerinden ders almış olması kuvvetle muhtemeldir. Bununla birlikte kaynaklarda hocaları ile ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Her ne kadar Neseffî'nin Ebû Hâmid Rûknüddîn el-Âmîdî (ö. 615/1218)²³ ve Râzî'den ders almış olduğu iddia edilse de kaynaklarda bunu teyit edecek bir bilgi bulunmamaktadır.

Kaynaklarda Neseffî'nin öğrencileri arasında “İbnü's-Sâhib (ö. 685/1286), Şemsüddîn es-Semerkandî (ö. 722/1322), İbnü'l-Fuvatî (ö. 723/1323), Allâme İbn Mutahhar el-Hillî (ö.

¹³ Neseffî, *Keşfü'l-Hakâik*, Köprülü Kütüphanesi, nr. 123, vr. 744b.

¹⁴ Hasenî, *el-İlâm*, I, s. 81.

¹⁵ Neseffî, Burhânüddîn, *Mekârimu'l-Ahlâk*, thk. Muhammed b. Abdullâh Ahmet, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2011, s. 29-30.

¹⁶ “Bu terim, “günahlardan sakınmak ve huşû içinde ibâdet edebilmek üzere تنها yerlere çekilip oralarda yaşamak” anlamına gelmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in yalnızlığı sevdiği, ara sıra Mekke'nin dışındaki Hirâ mağarasına gidip burada inzivâya çekildiği bilinmektedir”: Bkz. Uludağ, Süleymân, “Halvet”, *DİA*, XV, ss. 386-387, İstanbul 1997.

¹⁷ Arapçada “susmak” anlamına gelen bu kelime ile kastedilen; yerinde, az ve öz konuşmak (killet-i kelâm), halk ile iletişimi azaltıp Hakk (yaratan) ile iletişimi arttırmaktır.

¹⁸ “Gece uykularını terk etmek (killet-i menâm)” anlamındaki bu kavramdan kasıt, geceleri az uyuyup çokça ibâdet etmektir.

¹⁹ Sözlükte “açlık” anlamına gelen bu kelime istilâhta, az yemek (killet-i ta'âm) ve mümkün merteye oruç tutup nefsi terbiye etmek demektir. Ayrıca bu şıkkin önemini vurgulayan Neseffî, az yemeyi ve oruç tutmayı Cennet'in anahtarları olarak nitelemiştir.

²⁰ Neseffî, *Mekârimu'l-Ahlâk*, s. 24.

²¹ Neseffî, Burhânüddîn, *Meşâriku'l-Envâr fi Şerhi'l-Esmâ'î'l-Hüsna*, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, nr. A 1168/1, s. 19.

²² Özen, “İlm-i Hilâf...”, s. 176.

²³ Özen, Şükrü, “İlm-i Hilâf...”, s. 175; Sinanoğlu, “Neseffî, Burhânüddîn”, *DİA*, XXXII, ss. 565-567.

726/1325), Birzâlî (ö. 739/1339) ve Kâdi'l-Kudât Celâlüddîn el-Hanefî (ö. 745/1344)" gibi önde gelen âlimler zikredilmektedir.²⁴

2.2. Eserleri

Nesefî, felsefe, kelâm, mantık, hilâf, cedel, tasavvuf ve fıkıh gibi birçok alanda eser kaleme almış çok yönlü bir âlimdir. Ancak bu eserlerinin yalnızca bir kısmı günümüze ulaşabilmiştir. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. *el-Fusûl fi 'İlmi'l-Cedel (el-Mukaddimetü'l-Burhâniyye fi'l-Cedel)*: Kaynaklarda bu eser "*el-Mukaddimetü'n-Nesefiyye*,²⁵ *Mukaddime fi'l-Hilâf*²⁶, *Fusûlü'n-Nesefî fi 'İlmi'l-Cedel*,²⁷ *el-Mukaddimetü'l-Burhâniyye*,²⁸ *Mukaddime fi'l-Cedel ve'l-Hilâf ve'n-Nazar*,²⁹ *el-Fusûl fi'l-Cedel*,³⁰ *el-Fusûl fi 'İlmi'l-Cedel* ve *el-Fusûlü'l-Burhâniyye fi'l-Cedel*"³¹ isimleriyle de aktarılmaktadır. Eserin yazma halinde beş nüshası bulunmaktadır.³²

el-Fusûl, Necmettin Pehlivan tarafından kaleme alınan makalede *Âdâbu'l-Bahs Devrimine Doğru Son Evrim: Burhânüddîn en-Nesefî'nin el-Fusûl*'ü adıyla tahkik edilmiştir.³³ Eser, nazar/cedel alanına ait kıymetli bir eser olup üzerine birçok şerh yazılmıştır. Bulgârî³⁴ ile Mahmûd b. Abdurrahmân el-İsfahânî'nin (ö. 749/1349) *Şerhu'l-Fusûl fi'l-Hilâf*³⁵ ve Şemsüddîn es-Semerkandî'nin *Şerhu'l-Fusûl*³⁶ veya *Şerhu'l-Mukaddimetü'l-Burhâniyye fi 'İlmi'l-Cedel*³⁷ adlı şerhleri bunlardan bazılarıdır.³⁸

2. *Menşeü'n-Nazar*: Bazı kaynaklarda eserin tam adı *Menşeü'n-Nazar fi 'İlmi'l-Hilâf* şeklinde geçmektedir.³⁹ Eser, *el-Fusûl*'den sonra kaleme alınmış⁴⁰ onun özeti niteliğindedir. İçerisinde ilmî münazaralarda gözetilmesi gereken kurallar belirtilip "telâzüm bahisleri, itirazların def'i ve kıyâsların der'i" olmak üzere üç ana husus üzerinde durulmuştur.

Nesefî bu eseri bizzat *el-İntisâr fi Şerhi Menşei'n-Nazar*⁴¹ adıyla şerh etmiştir.⁴² Ayrıca eserin *Şerhu Menşei'n-Nazar*⁴³ ve *Ecvibe 'ani'l-Esileti'l-letî Evredehâ Şârihu Menşei'n-Nazar 'alâ Musannifihi*⁴⁴ adında yazarları tam olarak bilinmeyen iki farklı şerhi daha bulunmaktadır. Ayrıca Şeyh Ekmelüddîn el-Bâbertî'nin (ö. 786/1384) de bu eseri şerh ettiği söylenmektedir.⁴⁵

²⁴ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, V, s. 317; Safedî, *el-Vâfi*, I, s. 126; Hasenî, *el-İ'lâm*, I, s. 81; Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, s. 31; Özen, "İlm-i Hilâf...", s. 175; Sinanoğlu, "Nesefî, Burhânüddîn", *DİA*, XXXII, ss. 565-567.

²⁵ Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, s. 31.

²⁶ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudiyye*, II, s. 127; Adenevî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, s. 256; Davûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, II, s. 252; 'Aynî, *İkdü'l-Cümân*, s. 204; Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 247; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 246-267.

²⁷ Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn*, II, s. 1273; Bağdâdî, *İzâhu'l-Meknûn*, II, s. 194; Tehânevî, *Mevsû'a*, I, s. 553.

²⁸ Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, s. 31.

²⁹ Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn*, II, s. 1272, 1798-1799, 1803.

³⁰ Bağdâdî, *İzâhu'l-Meknûn*, IV, s. 194; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, XI, s. 297.

³¹ Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, s. 31.

³² Bkz: Süleymâniye Kütüphanesi, Reisülküttâb, Mustafa Efendi, nr. 1203/1; Ayasofya, nr. 2468/1, 2566; Laleli, nr. 739; Şehid Ali Paşa, nr. 2303; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1229/2; Kayseri Raşid Efendi, nr. 27016; Çorum, nr. 1071/4; Berlin, Staatsbibliothek, nr. 5168; Princeton Üniversitesi Kütüphanesi, Yahuda Section, nr. 3334 (iki nüsha: mecmua nr. 187 ve 2246); Taşkent Bilimler Akademisi, Biruni Enstitüsü Kütüphanesi, nr. 1983; Sinanoğlu, "Nesefî, Burhânüddîn", *DİA*, XXXII, ss. 565-567.

³³ Pehlivan, Necmettin-Ceylan, Hadi Ensar, "Âdâbu'l-Bahs Devrimine Doğru Son Evrim:...", ss.1-75.

³⁴ Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn*, II, s. 1273.

³⁵ Süleymâniye Kütüphanesi, Lâleli, nr. 740.

³⁶ Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn*, II, s. 1273.

³⁷ Süleymâniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 2303.

³⁸ Sinanoğlu, "Nesefî, Burhânüddîn", *DİA*, XXXII, ss. 565-567.

³⁹ Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn*, II, s. 1861; Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, s. 31.

⁴⁰ Özen, "İlm-i Hilâf...", ss. 182-193.

⁴¹ Süleymâniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 3034.

⁴² Pehlivan-Ceylan, "Şemseddin Muhammed b. Eşref es-Semerkandî el-Hüseynî et-Türkî'ye Ait İki Yeni Eser:...", ss. 115-207.

⁴³ Süleymâniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 2303/6.

⁴⁴ Süleymâniye Kütüphanesi, Reisülküttâb Mustafa Efendi, nr. 1203/6.

⁴⁵ Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn*, II, s. 1861.

Menşeü'n-Nazar'ın yazma halinde beş nüshası⁴⁶ bulunmakta olup 1999 yılında Şükrü Özen tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir.⁴⁷

3. *Def'u'n-Nusûs ve'n-Nukûd*: Kaynaklarda Neseffî'ye nispet edilen⁴⁸ bu eserin yazma nüshası Berlin Yazma Eserler Kütüphanesi'nde olduğu kaydedilmektedir.⁴⁹

4. *et-Terâcîh*: Eser, deliller arasında te'âruz meselesini değerlendirmektedir.⁵⁰ Yazma nüshası Berlin Yazma Eserler Kütüphanesi'ndedir.⁵¹ Şerîfe binti 'Âlî b. Süleymân 2006 yılında eseri tahkik edip değerlendirerek Melik Su'ûd Üniversitesi Dergisi'nde yayımlamıştır.⁵²

5. *en-Nikâtü'd-Darûriyyetü'l-Erba'îniyye (en-Nikâtü'd-Darûriyye ve el-Üstukussâtü'l-Erba'îniyye, el-Üstukussât)*: Eserin iki yazma nüshası bulunmaktadır.⁵³ Burada Ebû Hanîfe, Şâfi'î (ö. 204/820), Ebû Yûsuf (ö. 182/798), Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/805) ve Züfer (ö. 158/775) gibi âlimlerin ihtilâf ettikleri 40 konu cedel metoduyla tartışılarak Ebû Hanîfe'nin görüşleri lehine deliller serdedilmiştir.⁵⁴ Neseffî'nin bu eseri *Şerhu Nüketi'l-Erba'în fi 'İlmi'l-Cedel*⁵⁵ adıyla bizzat şerh ettiği bildirilir.⁵⁶ Ayrıca eserin biri Sa'd b. 'Alî es-Semerkandî'ye (ö. ?) ait *Şerhu Nüketi'l-Erba'în*,⁵⁷ diğeri yazarı belli olmayan *Şerhu'n-Nikâti'd-Darûriyyeti'l-Erba'îniyye*⁵⁸ adında iki şerhi bulunduğu kaydedilir.⁵⁹

6. *Muhtasaru Nihâyeti'l-'Ukûl*:⁶⁰ Eser, Neseffî'nin kaleme aldığı en hacimli kitabıdır. Yazma nüshası Süleymâniye Kütüphanesi'ndedir.⁶¹ Bazı kaynaklarda *el-Müntehab min Nihâyeti'l-'Ukûl* adıyla da aktarılmaktadır.⁶² Eserin Râzî'nin *Nihâyetü'l-'Ukûl* adlı kitabının özeti niteliğinde olduğu söylenir.⁶³ Nitekim Neseffî'nin kendisi de giriş kısmında Râzî'nin mezkûr adlı eserini örnek aldığını belirtir.⁶⁴ Bununla birlikte eser analiz edildiğinde salt bir özet olmayıp yer yer Neseffî'ye ait birtakım ekleme ve çıkarmaların bulunduğu görülmektedir.

Yeni Cami 758 numarada kayıtlı olan bu eser mecmua halinde olup içerisinde iki eser bulunmaktadır. 1-219 varakları arasında eş-Şehristânî'nin *Nihâyetü'l-İkdâm*'ı, 220-408 varakları arasında ise Neseffî'nin mezkûr eseri yer almaktadır.

7. *Risâle fi'l-İşk*: İsminden de anlaşılacağı üzere eser, tasavvufa dair küçük bir risâledir.⁶⁵ Yazma nüshası Süleymâniye Kütüphanesi'ndedir.⁶⁶

8. *Mekârimü'l-Ahlâk*: Eserin tek yazma nüshası Diyarbakır Yazma Eserler Kütüphanesi'ndedir.⁶⁷ Muhammed b. Abdullâh Ahmed el-Könevî tarafından tahkik edilen eserin

⁴⁶ Süleymâniye Kütüphanesi, Reisülküttab, nr. 1203, vr. 11b-15a; Ayasofya, nr. 2566, vr. 43a-46a; Şehid Ali Paşa, nr. 2303, vr. 95a-97b; Bursa Orhan Gazi Kütüphanesi, nr. 778!2, vr. 26a-33a; Berlin, nr. 5170, vr. 16a-20b.

⁴⁷ Özen, "İlm-i Hilâf...", ss.171-198.

⁴⁸ Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, s. 31; Özen, "İlm-i Hilâf..." s. 178; Sinanoğlu, "Neseffî, Burhânüddîn", *DİA*, XXXII, ss. 565-567.

⁴⁹ Berlin Kütüphanesi, nr. 5171.

⁵⁰ Özen, "İlm-i Hilâf..." s. 178; Sinanoğlu, "Neseffî, Burhânüddîn", *DİA*, XXXII, ss. 565-567.

⁵¹ Berlin Staatsbibliothek, nr. 5172.

⁵² Neseffî, *et-Terâcîh*, thk. Şerîfe bnt. Ali b. Süleymân, *Mecelletü Câmi'i'l-Melik Su'ûd*, 19 (1427/2006), ss. 889-959.

⁵³ Süleymâniye Kütüphanesi, Reisülküttab, nr. 1203/3; Laleli, nr. 2243; Ragıb Paşa, nr. 1297/2; Nuruosmaniye, nr. 1310, 1889.

⁵⁴ Pehlivan-Ceylan, "Şemseddin Muhammed b. Eşref es-Semerkandî el-Hüseynî et-Türkî'ye Ait İki Yeni Eser...", ss. 115-207.

⁵⁵ Süleymâniye Kütüphanesi, Cârullah Efendi, nr. 2106/2.

⁵⁶ Özen, "İlm-i Hilâf...", s. 178; Sinanoğlu, "Neseffî, Burhânüddîn", *DİA*, XXXII, ss. 565-567.

⁵⁷ Süleymâniye Kütüphanesi, Fâtiḥ, nr. 2200.

⁵⁸ Süleymâniye Kütüphanesi, Reisülküttâb Mustafa Efendi, nr. 1203/7.

⁵⁹ Sinanoğlu, "Neseffî, Burhânüddîn", *DİA*, XXXII, ss. 565-567.

⁶⁰ Süleymâniye Kütüphanesi, Yeni Cami, nr. 758.

⁶¹ Süleymâniye Kütüphanesi, Yenicami, nr. 758.

⁶² Çelebi, *Süllemü'l-Vusûl*, vr. 227b.

⁶³ Sinanoğlu, "Neseffî, Burhânüddîn", *DİA*, XXXII, ss. 565-567.

⁶⁴ Neseffî, Burhânüddîn, *Muhtasaru Nihâyeti'l-'Ukûl (el-Müntehab min Nihâyeti'l-'Ukûl)*, Süleymâniye Kütüphanesi, Yenicami, nr. 758, vr. 220b.

⁶⁵ Özen, "İlm-i Hilâf...", s. 178; Sinanoğlu, "Neseffî, Burhânüddîn", *DİA*, XXXII, ss. 565-567.

⁶⁶ Süleymâniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 680.

⁶⁷ Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, nr. A 1168/2.

içerisindeki hadislerin tahrîcini 'Alî Rızâ b. Abdullâh yapmıştır. Eser, Muhammed el-Hasanî es-Semerkandî'nin (ö. 556/1161)⁶⁸ *Riyazâtü'l-Ahlâk* adlı kitabından⁶⁹ esinlenerek kaleme alınmıştır.⁷⁰

9. *Meşâriku'l-Envâr fi Şerhi'l-Esmâ'i'l-Hüsnâ*: Kaynaklarda Neseffî'ye ait olduğu söylenen bu eserin⁷¹ günümüze ulaşan üç yazma nüshası bulunmaktadır.⁷² Neseffî, Gazzâlî'nin *el-Maksadü'l-Esnâ* ile Râzî'nin *Levâmi'u'l-Beyyinât* adlı eserlerinden hareketle bu eseri kaleme aldığı söyler.⁷³

10. *el-Müntehab mine'l-Maksadî'l-Aksâ fi Esmâillâhi'l-Hüsnâ*: Eser, Gazzâlî'nin *el-Maksadü'l-Esnâ*'sının özeti niteliğinde olup⁷⁴ tek yazma nüshası ABD'deki Princeton Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir.⁷⁵

11. *el-Vâdih (Keşfü'l-Hakâik)*: Eser, Râzî'nin *Mefâtihu'l-Ğayb*'ının özeti niteliğindedir.⁷⁶ Bununla birlikte eser, sade bir özet formatında değildir. Bilakis eserde yer yer Râzî'ye muhâlefet edilip farklı yorumlar ortaya konulmuş, birtakım eklemeler ve çıkarmalar yapılmıştır. Ayrıca Muhammed b. Kâdî Eyaşlûğ'un (ö. h. 830-850 arası) eseri ihtisâr ettiği söylenir.⁷⁷ Eserin, yazma halinde üç nüshası bulunmaktadır.⁷⁸

Eserin Nâs sûresinin tefsiri İyâde b. Eyyûb el-Kübeysî tarafından 2001 yılında;⁷⁹ Fâtiha sûresinin tefsiri Üsâme Abdülvehhâb Hamd b. Abdülazîz tarafından 2011 yılında;⁸⁰ Bakara sûresinin birinci cüz'ü Abdülcevvâd Halef Muhammed Hamîd tarafından 2011 yılında⁸¹ ve son olarak Bakara sûresinin ikinci cüz'ü de Hâlid Mansûr Mahmûd tarafından 2012 yılında tahkik edilmiştir.⁸²

Suyûtî (ö. 911/1505),⁸³ İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725)⁸⁴ ve Âlûsî (ö. 1270/1854)⁸⁵ Neseffî ve mezkûr eserinden bu tefsîrinden bahsetmektedirler.

12. *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*: Kaynaklarda zikredilen bu eser,⁸⁶ İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) *el-İşârât*'ının şerhi olup felsefe ve mantık ilimlerine aittir.⁸⁷

⁶⁸ Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, s. 149.

⁶⁹ Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, s. 149; Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn*, I, s. 938.

⁷⁰ Neseffî, *Mekârimu'l-Ahlâk*, (Mukaddime) s. 7.

⁷¹ Bağdadî, *Hediyetü'l-Ârifîn*, II, s. 135; Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, s. 31.

⁷² Âtîf Efendi Kütüphanesi, nr. 1529; Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, nr. A 1168/1; Berlin Staatsbibliothek, nr. 2233.

⁷³ Neseffî, *Meşâriku'l-Envâr*, s. 1-2; Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, II, s. 1032; Sinanoğlu, "Neseffî, Burhânüddîn", *DİA*, XXXII, ss. 565-567.

⁷⁴ Özen, "İlm-i Hilâf..." s. 178; Sinanoğlu, "Neseffî, Burhânüddîn", *DİA*, XXXII, ss. 565-567.

⁷⁵ Princeton Üniversitesi Kütüphanesi, Yahuda Section, nr. 2432, mecmua nr. 4235.

⁷⁶ Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn*, II, s. 1756; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudiyye*, II, s. 127; Adenevî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, s. 256; Davûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, II, s. 252; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, V, s. 317; 'Aynî, *İkdü'l-Cümân*, s. 204; Safedî, *el-Vâfi*, I, s. 126; İbn Kutluboğa, *Tâcüt-Terâcim*, s. 246-267; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, XI, s. 297; Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, s. 31; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-Behiyye*, s. 914-195; İbn el-Gazzî, *Dîvânü'l-İslâm*, IV, s. 322; Sinanoğlu, "Neseffî, Burhânüddîn", *DİA*, XXXII, ss. 565-567.

⁷⁷ Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn*, II, s. 1756.

⁷⁸ Neseffî, Burhânüddîn, *Keşfü'l-Hakâik ve Şerhu'd-Dekâik fi Tefsîri Kelâmi Rabbi'l-Âlemîn Muhtasarı Mefâtihü'l-Ğayb*, Köprülü Kütüphanesi, nr. 123, vr. 744.

⁷⁹ Neseffî, *Tefsîru Sûreti'n-Nâs* (nşr. İyâde b. Eyyûb el-Kübeysî), Dübey 1422/2001.

⁸⁰ Neseffî, *Keşfü'l-Hakâik ve Şerhu'd-Dekâik min Tefsîri Kelâmillâhi'l-Azîz*, thk. Üsâme Abdülvehhâb Hamd b. Abdülazîz, Câmî'âtü'l-Ulûmi'l-İslâmiyyeti'l-Âlemiyye, Ammân/Ürdün 2011.

⁸¹ Neseffî, *Keşfü'l-Hakâik ve Şerhu'd-Dekâik min Tefsîri Kelâmillâhi'l-Azîz*, thk. Abdülcevvâd Halef Muhammed Hamîd, Câmî'âtü'l-Ulûmi'l-İslâmiyyeti'l-Âlemiyye, Ammân/Ürdün 2011.

⁸² Neseffî, *Keşfü'l-Hakâik ve Şerhu'd-Dekâik min Tefsîri Kelâmillâhi'l-Azîz*, thk. Hâlid Mansûr Mahmûd, Câmî'âtü'l-Ulûmi'l-İslâmiyyeti'l-Âlemiyye, Ammân/Ürdün 2012.

⁸³ Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân, *el-Habâik fi Ahbâri'l-Melâik*, thk. Ebû Hacer Muhammed es-Sa'îd, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût/Lübnân 1421/2000, 1. baskı, II, s. 133; Suyûtî, *el-Hâvî li'l-Fetâvî*, thk. Abdüllatif Hasan Abdurrahman, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût/Lübnân 1408/1988, 2. baskı, s. 256.

⁸⁴ Bursevî, İsmâil Hakkı, *Rûhu'l-Beyân*, nşr. Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, Beyrût ts., VI, s. 5; VII, s. 106, 258; VIII, s. 461.

⁸⁵ Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd, *Rûhu'l-Me'ânî fi Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, Beyrût ts., XV, s. 105, 173.

⁸⁶ Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, XI, s. 297.

⁸⁷ Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn*, II, s. 1756; Özen, "İlm-i Hilâf..." s. 178; Sinanoğlu, "Neseffî, Burhânüddîn", *DİA*, XXXII, ss. 565-567.

13. *Şerhu'r-Risâleti'l-Kudsiyye bi-Edilletihi'l-Burhâniyye*: Eserin, Gazzâlî'nin *er-Risâletü'l-Kudsiyye*'sinin şerhi olduğu söylenir. Bununla beraber Neseî'nin *er-Risâletü'l-Kudsiyye* adında müstakil bir kitabının olması ve kendi kitabını şerh etmesi de muhtemeldir.⁸⁸

14. *Risâle fi'd-Devr ve't-Teselsül*:⁸⁹

15. *el-Fevâid (Fevâidü Burhâniddîn)*:⁹⁰

16. *Matla'u's-Sa'âde*:⁹¹

17. *Müntehabü'l-Medârik*:⁹²

Kaynaklarda Neseî'ye nispet edilen bu dört eser hakkında herhangi bir bilgiye rastlayamadık.

18. *el-Kavâdîhu'l-Cedeliyye*:⁹³ Eser Berlin Yazma Eserler Kütüphanesi'nde⁹⁴ bu adıyla Neseî'ye nispet edilirken, Süleymâniye Kütüphanesi'nde⁹⁵ ise *Risâle fi Fesâdi Usûli'l-Ebhâsi'lletî Vada'ahâ Müberrizü'l-Cedeliyyîn* adıyla Esîrüddîn el-Ebherî'ye (ö. 663/1265 [?]) nispet edilmiştir.⁹⁶

19. *Te'ârudat (el-Muhtasar fi't-Tercihât)*: Eser, Neseî'nin eserlerinin bulunduğu bir mecmû'ada yer almakta olup⁹⁷ yazma nüshası Berlin Yazma Eserler Kütüphanesi'ndedir.⁹⁸

3. HAKKINDA YAPILAN ÇALIŞMALAR

Günümüze kadar Neseî ile ilgili yapılan çalışmalar şu şekildedir:

1. Şükrü Özen, *İlm-i Hilâf Yahut Fukahâ Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: Menşe'ü'n-Nazar* adlı çalışma, 1999'da Makâlât Dergisi'nde yayımlanmıştır.⁹⁹

2. Neseî'nin *Keşfü'l-Hakâik ve Şerhu'd-Dekâik fi Tefsîri Kelâmi Rabbi'l-Âlemîn* adlı eserinde yer alan Nâs sûresinin tefsîri, İyâde b. Eyyûb el-Kübeysî tarafından 2001'de neşredilmiştir.¹⁰⁰

3. Mustafa Sinanoğlu tarafından 2006'da "*Neseî, Burhânüddîn*" maddesi yazılıp DİA'da yayımlanmıştır.¹⁰¹

4. Neseî'nin *et-Terâcih* adlı eserinin tahkik ve değerlendirmesi, Şerîfe binti Ali b. Süleymân tarafından yapılmış ve 2006'da Melik Su'ûd Üniversitesi Dergisi'nde yayımlanmıştır.¹⁰²

5. Neseî'nin *Keşfü'l-Hakâik* adlı eserindeki Fâtiha sûresinin tefsîrinin tahkik ve değerlendirmesi doktora tezi olarak Üsâme Abdülvehhâb tarafından çalışılıp 2011 yılında yayımlanmıştır.¹⁰³

⁸⁸ Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn*, I, s. 881; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, XI, s. 297.

⁸⁹ Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn*, I, s. 865; Özen, "*İlm-i Hilâf...*", s. 178; Sinanoğlu, "Neseî, Burhânüddîn", *DİA*, XXXII, ss. 565-567.

⁹⁰ Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn*, II, s. 1296; Sinanoğlu, "Neseî, Burhânüddîn", *DİA*, XXXII, ss. 565-567.

⁹¹ Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn*, II, s.1720; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, XI, s. 297; Sinanoğlu, "Neseî, Burhânüddîn", *DİA*, XXXII, ss. 565-567.

⁹² Çelebî, *Süllemü'l-Vusûl*, vr. 227b.

⁹³ Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, s. 31; Sinanoğlu, "Neseî, Burhânüddîn", *DİA*, XXXII, ss. 565-567.

⁹⁴ Berlin Staatsbibliothek, nr. 5169.

⁹⁵ Şehid Ali Paşa, nr. 2304/4.

⁹⁶ Özen, "*İlm-i Hilâf...*", s. 179.

⁹⁷ Özen, "*İlm-i Hilâf...*", s. 178; Sinanoğlu, "Neseî, Burhânüddîn", *DİA*, XXXII, ss. 565-567.

⁹⁸ Berlin Staatsbibliothek, nr. 5173.

⁹⁹ Özen, Şükrü, "İlm-i Hilâf Yahut Fukahâ Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: Menşe'ü'n-nazar", *Makâlât*, sayı: 2 (1999), ss.171-198.

¹⁰⁰ Neseî, *Tefsîru Sûreti'n-Nâs*, nşr. İyâde b. Eyyûb el-Kübeysî, Dübey 1422/2001.

¹⁰¹ Sinanoğlu, Mustafa, "Neseî, Burhânüddîn", *DİA*, XXXII, ss. 565- 567, İstanbul 2006.

¹⁰² Neseî, *et-Terâcih*, thk. Şerîfe bnt. Ali b. Süleymân, *Mecelletü Câmi'i'l-Melik Su'ûd*, 19 (1427/2006), ss. 889-959.

¹⁰³ Neseî, *Keşfü'l-Hakâik ve Şerhu'd-Dekâik min Tefsîri Kelâmillâhi'l-'Azîz*, thk. Üsâme Abdülvehhâb Hamd b. Abdülazîz, *Câmi'âtü'l-'Ulûmü'l-İslâmiyyeti'l-Âlemiyye*, 'Ammân/Ürdün 2011.

6. Neseffî'nin *Keşfü'l-Hakâik* adlı eserinin Bakara sûresinin tefsirinin birinci cüz'ünün tahkik ve değerlendirmesi doktora tezi olarak Abdülcevvâd Halef Muhammed Hamîd tarafından yazılıp 2011 yılında yayımlanmıştır.¹⁰⁴

7. Neseffî'nin *Keşfü'l-Hakâik* adlı tefsirinin Bakara sûresinin ikinci cüz'ünün tahkik ve değerlendirmesi Hâlid Mansûr Mahmûd tarafından çalışılıp 2012 yılında yayımlanmıştır.¹⁰⁵

8. Necmettin Pehlivan ile Hadi Ensar Ceylan tarafından *Âdâbu'l-Bahs Devrimine Doğru Son Evrim: Burhânüddîn en-Neseffî'nin el-Fusûl'ü* adlı çalışmada Neseffî'nin *el-Fusûl* adlı eseri ile Şemsüddîn es-Semerkindî'nin (ö. 702/1303) *Âdâbu'l-Bahs* adlı eseri karşılaştırılarak Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde 2015 yılında yayımlanmıştır.¹⁰⁶

9. Necmettin Pehlivan ile Hadi Ensar Ceylan tarafından kaleme alınan *Şemseddin Muhammed b. Eşref es-Semerkindî el-Hüseynî et-Türki'ye Ait İki Yeni Eser: Şerhu Menşe'i'n-Nazar ve Şerhu'n-Nikât* adlı makalede Neseffî'nin cedel ilmiyle ilgili görüşlerine yer verilmiş ve 2019 yılında Nazariyat Dergisi'nde yayımlanmıştır.¹⁰⁷

10. Ahmet Beken ile Ömer Fidanboy tarafından *Burhânüddîn en-Neseffî'de Ahlâk ve Ahlâk Eğitimi* adlı makale 2020 yılında Çukurova İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanmıştır.¹⁰⁸

11. Ömer Fidanboy'un *Burhânüddîn en-Neseffî'nin Ahlâk Temelli Dindarlık Anlayışı* adındaki çalışma, 2020 yılında İslam ve Yorum IV kitabının birinci cildinde kitap bölümü olarak yayımlanmıştır.¹⁰⁹

12. Ömer Fidanboy'un *Burhânüddîn en-Neseffî'nin Allah Anlayışı -İsimler ve Sıfatlar-* adlı doktora çalışması 2022 yılında Çukurova İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanmıştır.

SONUÇ

Burhânüddîn en-Neseffî, 600/1203 yılında günümüz Özbekistan'ın Karşi şehrinde doğmuş, Dehlî, Şâm ve Bağdât gibi ilim merkezlerine rihleler düzenlemiştir. Kelâm, mantık, felsefe, cedel/nazar, fıkıh, tefsir ve tasavvuf gibi farklı alanlarında eserler kaleme almış çok yönlü bir düşündürdür. Eserlerinde felsefi ve mantıkî tartışmalar içerisinde kaybolmadan, pratik değeri göz önünde bulunduran bir yaklaşım sergileyerek sade ve anlaşılır bir dil kullanıp genele hitap etmeyi başarmıştır. Bid'atçı kabul ettiği mezheplere karşı Ehl-i Sünnet'in görüşlerini savunmuş, Ehl-i Sünnet dışındakilere karşı tutucu bir yaklaşım sergilemiştir. Gazzâlî ile Râzî'den oldukça etkilenmiş ve bu iki düşünürün eserlerini merkeze alan eserler kaleme almıştır. Mâtürîdî bir coğrafyada yetişmesine ve fıkihta Hanefî mezhebini benimsemesine rağmen Gazzâlî ile Râzî'den etkilenmesi sonucu i'tikatta Eş'arî geleneği takip etmiştir. Bununla birlikte mezhepsel taassuptan uzak durmuş, genellikle Eş'arî, yer yer de Mâtürîdî görüşleri savunmuştur. Ayrıca Gazzâlî ve Râzî'den istifade etmesi, onun Râzî ile başlayan felsefi kelâm sürecinin kaynaklarından birisi olduğu yorumunu mümkün kılmaktadır. Neseffî, cedel ilmindeki maharetiyle şöhret kazanıp Ebû Hâmid Rüknuddîn el-'Amîdî'nin metodunu takip etmiştir.

Neseffî, akılcı yaklaşımının yanında nassa da önem vermiştir. Olaylara yüzeysel yaklaşmayıp problemleri akılcı bir şekilde değerlendirmiş, tutucu bir tavır sergilemekten sakınmıştır. Neseffî, yöntemi ve görüşleriyle kendisinden sonrakileri etkileyen bir düşündürdür. Nitekim Semerkandî ve Hillî gibi önemli şahsiyetler ondan ders almıştır. Neseffî, kelâmî

¹⁰⁴ Neseffî, *Keşfü'l-Hakâik ve Şerhu'd-Dekâik min Tefsîri Kelâmillâhi'l-'Azîz*, thk. Abdülcevvâd Halef Muhammed Hamîd, Câmî'âtü'l-'Ulûmî'l-İslâmiyyeti'l-'Âlemiyye, 'Ammân/Ürdün 2011.

¹⁰⁵ Neseffî, *Keşfü'l-Hakâik ve Şerhu'd-Dekâik min Tefsîri Kelâmillâhi'l-'Azîz*, thk. Hâlid Mansûr Mahmûd, Câmî'âtü'l-'Ulûmî'l-İslâmiyyeti'l-'Âlemiyye, 'Ammân/Ürdün 2012.

¹⁰⁶ Pehlivan, Necmettin-Ceylan, Hadi Ensar, "Âdâbu'l-Bahs Devrimine Doğru Son Evrim: Burhânüddîn en-Neseffî'nin el-Fusûl'ü" *AÜİFD*, 56: 2 (2015), ss.1-75.

¹⁰⁷ Pehlivan, Necmettin-Ceylan, Hadi Ensar, "Şemseddin Muhammed b. Eşref es-Semerkindî el-Hüseynî et-Türki'ye Ait İki Yeni Eser: Şerhu Menşe'i'n-Nazar ve Şerhu'n-Nikât", *Nazariyat* 6: 1 (Nisan 2020), ss. 115-207.

¹⁰⁸ Beken, Ahmet-Fidanboy, Ömer, "Burhânüddîn en-Neseffî'de (ö. 687/1289) Ahlâk ve Ahlâk Eğitimi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, XX (2020), ss. 387-409.

¹⁰⁹ Fidanboy, Ömer, *Burhânüddîn en-Neseffî'nin Allah Anlayışı -İsimler ve Sıfatlar-*, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Basılmamış Doktora Tezi, Adana 2022, s. 3-4.

eserlerinde özgün fikirler üretmekten ziyade mevcut görüşleri ele alıp bunları kendi düşünceleri etrafında mezcetme yoluna gitmiştir. Ahlâk ve ibadet temelli bir eğitim anlayışı ortaya koyan Neseî, kelâmî ve felsefî kimliğinin yanında tasavvûfî bir eğilime de sahip olup bu husus onun kelâmî eser ve görüşlerine açık bir şekilde yansımıştır.

KAYNAKÇA

- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd, *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, Beyrût ts.
- 'Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed, *'İkdü'l-Cümân fî Târîhi Ehli'z-Zamân*, yy., ts.
- Bağdadî, İsmail b. Muhammed Emîn el-Bâbânî, *Îzâhu'l-Meknûn fî'z-Zeyli 'alâ Keşfi'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, Beyrût ts.
- *Hediyetü'l-'Ârifîn Esmâ'ü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, Beyrût ts.
- Beken, Ahmet-Fidanboy, Ömer, "Burhânüddîn en-Neseî'de (ö. 687/1289) Ahlâk ve Ahlâk Eğitimi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, XX (2020), ss. 387-409.
- Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Littiratur*, Leiden 1943-1949.
- *Supplemmand*, Leiden 1937-1942.
- Bursevî, İsmâil Hakkı, *Rûhu'l-Beyân*, nşr. Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, Beyrût ts.
- Çelebî, Katib Mustafa b. 'Abdillâh el-Kostantînî, *Keşfü'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, Mektebetü'l-Müsenna, Beyrût 1941.
- Davûdî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût ts.
- Fidanboy, Ömer, "*Burhânüddîn en-Neseî'nin Ahlâk Temelli Dindarlık Anlayışı*", İslam ve Yorum IV, İnönü Üniversitesi Yayınları: 93, Malatya 2020, ss. 207-228.
- Fidanboy, Ömer, *Burhânüddîn en-Neseî'nin Allah Anlayışı -İsimler ve Sıfatlar-*, Basılmamış Doktora Tezi, Adana 2022.
- Hasenî, Abdülhayy b. Fahriddîn b. Abdil'âlî et-Tâlî, *el-İ'lâm bi-men fî Târîhi'l-Hind mine'l-A'lâm: Nüzhetü'l-Havâtır ve Behcetü'l-Mesâmi' ve'n-Nevâzır*, Dâru İbni Hazm, Beyrût 1420/1999.
- Hicranî, Ebû Muhammed et-Tayyib b. Abdullâh b. Ahmed b. Ali Bâ Mahreme el-Hadremî eş-Şâfi'î, *Kılâdetü'n-Nahr fî Vefeyâti A'yânî'd-Dehr*, thk. Cum'a Mekrî-Halid Zevârî, I-VI, Dâru'l-Minhâc, Cidde 2008.
- İbn Ğazzî, Ebü'l-Me'âlî Muhammed b. Abdirrahmân, *Divânü'l-İslâm*, thk. Seyyid Kesrevî Hasen, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrût 1990.
- İbn 'İmâd, Abdülhay b. Ahmed el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, thk. Abdülkâdir el-Arnaût-Mahmûd el-Arnaût, I-XI, Dâru İbn Kesîr, Beyrût 1986-1993.
- İbn Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısırî, *Tâcü't-Terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, I-III, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1413/1992.
- İbn Verdî, Ebû Hafs Zeynüddîn Ömer b. el-Muzaffer b. Ömer el-Ma'arrî el-Kindî, *Târîhu İbni'l-Verdî (Tetimmetü'l-Muhtasar fî Ahbâri'l-Beşer)*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 1417/1996.
- Kehhâle, Ömer Rızâ b. Muhammed ed-Dımaşkî, *Mu'cemü'l-Müellifîn Terâcimü Musannifi'l-Kütübi'l-'Arabîyye*, Mektebetü'l-Müsennâ, Beyrût 1406/1986.
- Kureşî, Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed, *el-Cevâhirü'l-Mudîyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, I-II, Matba'atü Meclisi Dâireti'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye, Haydarâbâd-Dekken 1914.

- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî, *el-Fevâ'idü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Matbaatu's-Sa'âde, Kâhire 1324.
- Nesefî, *Tefsîru Sûreti'n-Nâs*, (neşredenin girişi) nşr. İyâde b. Eyyûb el-Kübeysî, Dübey 1422/2001.
- *Keşfü'l-Hakâik ve Şerhu'd-Dekâik min Tefsîri Kelâmillâhi'l-'Azîz*, thk. Üsâme Abdülvehhâb Hamd b. Abdülazîz, Câmî'âtü'l-'Ulûmi'l-İslâmiyyeti'l-'Âlemiyye, 'Ammân/Ürdün 2011.
- *Keşfü'l-Hakâik ve Şerhu'd-Dekâik min Tefsîri Kelâmillâhi'l-'Azîz*, thk. Abdülcevvâd Halef Muhammed Hamîd, Câmî'âtü'l-'Ulûmi'l-İslâmiyyeti'l-'Âlemiyye, Ammân/Ürdün 2011.
- *Keşfü'l-Hakâik ve Şerhu'd-Dekâik min Tefsîri Kelâmillâhi'l-'Azîz*, thk. Hâlid Mansûr Mahmûd, Câmî'âtü'l-'Ulûmi'l-İslâmiyyeti'l-'Âlemiyye, Ammân/Ürdün 2012.
- *et-Terâcih*, thk. Şerîfe bnt. Ali b. Süleymân, Mecelletü Câmî'i'l-Melik Su'ûd, 19 (1427/2006), ss. 889-959.
- Özen, Şükrü, "İlm-i Hilâf Yahut Fukahâ Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: Menşe'ü'n-nazar", Makâlât, sayı: 2 (1999), ss. 171-198.
- Pehlivan, Necmettin-Ceylan, Hadi Ensar, "Âdâbu'l-Bahs Devrimine Doğru Son Evrim: Burhânüddîn en-Nesefî'nin el-Fusûl'ü" *AÜİFD*, 56: 2 (2015), ss.1-75.
- "Şemseddin Muhammed b. Eşref es-Semerkindî el-Hüseynî et-Türki'ye Ait İki Yeni Eser: Şerhu Menşe'i'n-Nazar ve Şerhu'n-Nikât", *Nazariyat* 6: 1 (Nisan 2020), ss. 115-207.
- Safedî Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaûtî-Mustafa Türkî, I-XXIX, Dâru l'İhyâit- Turâsi'l-'Arabî, Beyrût 1420/2000.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr, *el-Ensâb*, thk. Abdullâh Ömer el-Bârûdî, Beyrût 1988.
- Sinanoglu, "Nesefî, Burhânüddîn", *DİA*, XXXII, ss. 565-567, İstanbul 2006.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân, *el-Habâik fî Ahbâri'l-Melâik*, thk. Ebû Hacer Muhammed es-Sa'îd, 1. baskı, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût/Lübnân 1421/2000.
- *el-Hâvi li'l-Fetâvî*, thk. Abdüllatif Hasan Abdurrahman, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2. Baskı, Beyrût/Lübnân 1408/1988.
- Tehânevî, Muhammed b. Alî b. Kâdî Muhammed Hâmid el-Hanefî el-Fârûkî, *Mevsû'atü Keşşâfi Istilâhâti'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, thk. Ali Dehrûc, Mektebetü Lübnân, Beyrût 1996.
- Temîmî, Takiyyüddîn Abdülkâdir, *Tabakâtü's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettaf Muhammed el-Huluv, Riyâd 1989.
- Yâfi'î Ebû Muhammed 'Afîfüddîn Abdullâh b. Es'ad b. Alî b. Süleymân el-Yemenî, *Mir'âtü'l-Cenân ve 'İbretü'l-Yakzân fî Ma'rifeti Havâdisi'z-Zamân*, I-IV, Dâru'l-Mektebeti'l-'İlmiyye, Beyrût 1418/1997.
- Yeşilyurt, Temel, *Ebü'l-Berekât en-Nesefî ve İslam Düşüncesindeki Yeri*, Kubbealtı Yayıncılık, Malatya 2000.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, I-LIII, Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrût 1993.
- *el-İber fî Haberi men Ğaber (et-Târîhu'l-Evsat)*, thk. Ebû Hâcer M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Darü'l-Kütubi'l-'İlmiyye, I-IV, Beyrût 1405/1985.
- Zirikî, Ebû Ğays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ed-Dımaşkî, *el-A'lâm*, Dâru'l-'İlmi li'l-Melayîn, yy., 2002.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

30. Yıl Özel Sayısı Eylül / September 2022 • 156-172

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1150772

TASAVVUF KLASİKLERİNİN HACI BEKTÂŞ-I VELÎ TASAVVUF DÜŞÜNÇESİNDEKİ İZDÜŞÜMÜ -TASAVVUF KAVRAMLARI BAĞLAMINDA BİR İNCELEME-

The Projection of Sufi Classics in the Sufi Thought of Hacı Bektash-i Veli -A Study in the Context of Sufi Concepts-

Mahmud Esad ERKAYA

Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye
Assoc. Prof., Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Islamic Studies, Department of Sufism, Adana, Turkey

mahmud.erkaya@hbv.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-3981-4688>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 29.07.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 16.08.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.09.2022

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

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

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

TASAVVUF KLASİKLERİNİN HACI BEKTÂŞ-I VELÎ TASAVVUF DÜŞÜNÇESİNDEKİ İZDÜŞÜMÜ -TASAVVUF KAVRAMLARI BAĞLAMINDA BİR İNCELEME-

The Projection of Sūfī Classics in the Sūfī Thought of Hādjdjī Bektāsh Walī -A Study in the Context of Sūfī Concepts-

Öz

Hacı Bektâş-ı Velî, örnek yaşantısı ve tasavvuf anlayışıyla Anadolu insanının dinî ve tasavvufî düşüncesini şekillendirmiş önemli isimlerdendir. Onun temsil ettiği tasavvuf geleneğini anlamak, ona nispet edilen eserler üzerinde derinlemesine çalışmalar yapmaktan geçmektedir. Bu bağlamda makalede, Hacı Bektâş-ı Velî'nin tasavvuf kavramlarına yaklaşımı konu edinilmiştir. Çalışmada, Hacı Bektâş-ı Velî tasavvuf düşüncesini günümüze aktaran eserlerde tasavvuf kavramlarına dair yapılan tanımlar tespit edilerek tasavvuf ilminin sistemleştirdiği dönemde kaleme alınan temel tasavvuf klasiklerindeki tanımlar karşılaştırılmıştır. Böylece söz konusu eserlerin Hacı Bektâş-ı Velî'nin tasavvuf düşüncesine olan etkisi tasavvuf kavramları bağlamında tespit edilmeye çalışılmıştır. Hacı Bektâş-ı Velî'nin bu eserlerde tanımladığı kavramlar arasında fakr, fenâ, mücâhede, tasavvuf, velî, yakîn, zühd gibi tasavvufî terbiyeye dair kavramların yanında isâr, muhabbet, şükür, takvâ, tevbe ve tevekkül gibi tasavvuf ahlâkı kapsamında değerlendirilebilecek terimler olduğu görülmektedir. Bu terimleri açıklarken Hacı Bektâş-ı Velî'nin büyük oranda tasavvuf klasiklerindeki tanımları yansıttığı bununla birlikte onları kendine özgü bir üslûp ile izah ettiği anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Kavramlar, Tasavvuf Klasikleri, Hacı Bektâş-ı Velî, Bektâşiyye.

Abstract

Hādjdjī Bektāsh Walī is one of the important names who shaped the religious and sūfī thought of the Anatolian people with his exemplary life and understanding of taşawwuf. Understanding the sūfī tradition, it represents requires in-depth studies on the works attributed to it. In this context, the approach of Hādjdjī Bektāsh Walī to the concepts of taşawwuf is discussed in the article. In the study, the definitions of the concepts of taşawwuf in the works that convey the sūfī thought of Hādjdjī Bektāsh Walī to the present day were determined and the definitions in the basic sūfī classics written during the systematization of taşawwuf were compared. Thus, the effect of the works in question on the taşawwuf of Hādjdjī Bektāsh Walī was tried to be determined in the context of mysticism concepts. Among the concepts that Hādjdjī Bektāsh Walī defined in these works, it is seen that there are terms that can be evaluated within the scope of sūfī morality such as isar, mahabbat, sukr, taqwa, tawba and tawakkul, as well as concepts related to sūfī education such as faqr, fanā', mucahada, taşawwuf, walī, yakin, zuhd. While explaining these terms, it is understood that Hādjdjī Bektāsh Walī mostly reflects the definitions in the sūfī classics, but he also explains them with a unique style.

Keywords: Taşawwuf, Concepts, Classics of Taşawwuf, Hādjdjī Bektāsh Walī, Bektāshiyya.

GİRİŞ

Tasavvuf, tecrübeye dayalı bir ilimdir. Bunun tabii bir neticesi olarak sûflerin tasavvuf anlayışlarında birtakım farklılıklar görülebilmektedir. Tasavvuf kavramları bağlamında düşünüldüğünde her bir kavramın mutasavvıflarca farklı mânalar verilerek yorumlanması bunun bir göstergesidir. Gerek bir mutasavvıfın aynı kavramı, içinde bulunduğu halin ve karşılaştığı muhatapların da etkisiyle değişik mânalar vererek tanımlaması gerekse kavramların zamanla derin anlamlar yüklenen felsefi bir mahiyet kazanması, kavramların tarihsel süreçte birtakım değişim ve dönüşümlere uğradığını göstermektedir.¹ Bununla birlikte kavramlara yüklenen yeni anlamların öncekilerden bağımsız olduğu düşünülmemelidir. Her bir mutasavvıf, kendisinden önceki tasavvuf kültürü ve literatürüne hâkim olarak yahut önceki tasavvufi birikimi kendisine nakleden müridinin etkisiyle kendi tasavvuf anlayışını ortaya koymuştur. Böylece asırlar boyu yaşanan tasavvufi tecrübelerin etkisiyle kavramların muhtevası şekillenmiştir. Tasavvuf ilminin gelişimiyle orantılı olarak kavramların içeriğindeki bu mâna dönüşümünün tespit edilebilmesi için mutasavvıfların eserleri üzerinde detaylı araştırma ve incelemelerin yapılması halen önemini korumaktadır. Bu bağlamda Hacı Bektâş-ı Velî (ö. 669/1271) de orijinal yorumlarıyla tasavvuf düşüncesine önemli katkılar sunmuş olması dolayısıyla üzerinde detaylı çalışmalar yapılması gereken tasavvuf büyüklerindedir.

Horasan'dan Anadolu'ya göç eden dervişlerden biri olan Hacı Bektâş-ı Velî, Yesevî tasavvuf geleneğinin Anadolu'daki temsilcilerindedir. Ahmed Yesevî'nin (ö. 562/1166) müritlerinden Lokmân-ı Perende'den tasavvufî terbiye alan² Hacı Bektâş-ı Velî bugün Kırşehir iline bağlı Hacıbektaş olarak bilinen Sulucakarahöyük'e yerleşerek irşâd faaliyetlerine başlamıştır. *Makâlât* adlı eseri başta olmak üzere *Kitâbü'l-Fevâid*,³ *Fatiha Sûresi Tefsiri*,⁴ *Besmele Tefsiri*⁵ ve *Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye*⁶ kendisine nispet edilen eserlerindedir.⁷ Bu kitapların Hacı Bektâş-ı Velî'ye aidiyeti hususunda bazı tartışmalar bulunmakla birlikte,⁸ Hacı Bektâş-ı Velî'nin benimsediği tasavvuf düşüncesini ana hatlarıyla yansıtması itibariyle kendisinden sonra tasavvuf düşüncesini temsil edecek olan Bektâşiyye'nin en önemli kaynaklarından olmuşlardır. Diğer bir deyişle tasavvuf tarihindeki Hacı Bektâş-ı Velî tasavvuru bu eserlerle şekillenmiştir. Kendisinden sonra kaleme alınsa bile onun tasavvuf düşüncesini büyük oranda temsil ettiği düşünülebilir. Bu bakımdan Hacı Bektâş-ı Velî'yi anlamak için bu kaynaklara müracaat etmek zaruret arz etmektedir. Hacı Bektâş-ı Velî'ye nispet edilen eserler içerisinde tasavvuf kavramlarının tanımlarına en fazla yer vermesi sebebiyle makalede ağırlıklı olarak *Kitâbü'l-Fevâid* adlı eser temel alınacaktır.

Bu makalede Hacı Bektâş-ı Velî'ye nispet edilen eserlerle "tasavvuf klasikleri" olarak kabul gören hicrî 3. ve 6. asırlarda kaleme alınmış temel kaynaklar karşılaştırılacaktır. Tasavvuf klasikleri kapsamında; Serrâc'ın (ö. 378/988) *el-Lüma'ı*, Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) *et-Taarrufu*, Hücvîrî'nin (ö. 465/1072) *Keşfu'l-mahcûb'u*, Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *er-Risâle*'si, Herevî'nin (ö. 481/1089) *Menâzili's-sâirîn*'i, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâu ulûmi'd-dîn*'i ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'si temel alınacaktır. Yapılacak mukayesede Hacı

¹ Tasavvuf kavramlarının gelişimi ile ilgili bk. Muhammed b. A'lâ b. Ali el-Fârukî el-Hanefî Tehânevî, *Mevsûatü keşşâfi istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Refik el-Acem (Beyrut: Mektebetu Lübnan [Librairie du Liban], 1996), XVI; Abdullah Damar, "Tasavvuf Terimlerinin Oluşumu", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* VII/17 (2006), 161-189; İhsan Kara, "İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf İstilahlarına Etkisi ve Seyyid Mustafa Rasim Efendi'nin İstilâhât-ı İnsân-ı Kâmil'i Örneği", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/23 (2009), 583-600.

² Hacı Bektâş-ı Velî, *Velâyetnâme*, ed. Hamiye Duran (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2014), 77.

³ Hacı Bektâş-ı Velî, *Fevâid (Hacı Bektaş Veli Külliyyatı içerisinde)*, çev. Baki Yaşa Altınok (Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2010).

⁴ Hacı Bektâş-ı Velî, *Fâtiha Sûresi Tefsiri (Hacı Bektaş Veli Külliyyatı içerisinde)*, çev. Baki Yaşa Altınok (Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2010).

⁵ Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsiri (Hacı Bektaş Veli Külliyyatı içerisinde)*, çev. Hamide Turan (Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2010).

⁶ Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye (Hacı Bektaş Veli Külliyyatı içerisinde)*, çev. Gıyasettin Aytaş (Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2010).

⁷ Mahmud Esad Coşan, "Hacı Bektaş'ın Eserleri", *Makâlât* (Seha Neşriyat, ts.), LX.

⁸ Ahmet Yaşar Ocak, "Bektaşîyye", ed. Semih Ceyhan, *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, (2015), 458.

Bektâş-ı Velî'nin tasavvuf kavramları için yaptığı tanımlar üzerinde durulacak,⁹ tasavvuf klasiklerindekiyle benzerlikleri ve farklı yönleri değerlendirilecektir. Böylece bu temel tasavvuf kaynaklarındaki muhtevanın Hacı Bektâş-ı Velî'nin tasavvuf düşüncesindeki yansımaları tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu çalışmayla bir taraftan Hacı Bektâş-ı Velî'nin tasavvuf anlayışını kavrama noktasında diğer taraftan da tasavvuf kavramlarının tarihsel süreçte geçirdiği anlam değişim ve dönüşümünü tespit konusunda alana katkı sağlamak amaçlanmaktadır.

1. TASAVVUFİ TERBİYEYE DAİR KAVRAMLAR

1.1. Fakr

Fakr, kelime olarak “maddeten ve mânen muhtaç olma, ihtiyaç duyulan şeyin elde olmaması ve yoksulluk” gibi anlamları taşımaktadır.¹⁰ Terim olarak ise fakr, “kulun yalnızca Allah’a muhtaç olduğunun şuuruna varması”dır. Mutasavvıflardan Muhammed Musuhî (ö. ?) “Fakir, kendisini Allah’tan başka hiçbir şeye muhtaç hissetmeyendir.”¹¹ sözüyle bu anlamı ifade ederken Herevî ise fakrın, “mülkiyeti görmekten uzaklaşmak”¹² olduğunu vurgulamakta dolayısıyla hiçbir mülkiyeti olmayan kimsenin Rabbine muhtaç olduğunu hatırlatmaktadır. İnsanın hakikatte Allah’tan başkasına muhtaç olmadığına bilincine varan zâhidler de dünyalığa karşı mesafeli durmayı ve kimseden bir şey istememeyi bir ilke edinmiş, böylece “kulun kendisini her zaman Allah’a muhtaç bilmesi” anlamındaki fakr düşüncesi, “insanın zorunlu ihtiyaçlarını karşılayacak imkânlardan yoksun olması”nı ifade eden fakr yaşantısını doğurmuştur.¹³ Sûfler Allah’tan başkasının ihtiyaçlarını karşılayamayacağını düşündükleri için kimseden bir şey istememiş, bunun neticesinde yoksul bir yaşantıyı tercih etmişlerdir.

Hacı Bektâş-ı Velî de fakrı bu ikinci anlamla da ilişkili olarak “sabırlı ve midesi boş olmak” sözleriyle tanımlamaktadır. “Kimin midesi boşsa, ondan fakr kokusu gelir. Çünkü tok mideden üç huy doğar: Gaflet, şehvet ve beceriksizlik. Boş mideden ise üç huy doğar: Bilgelik, ibadet ve velayet.”¹⁴ Bu sözler fakrın insanın yaşantısında tezahür eden şeklini vurgulamakta, ayrıca az yemenin riyâzet ve mücâhededeki fonksiyonuna işaret etmektedir. Hacı Bektâş-ı Velî'nin diğer bir tanımı ise Allah’tan başka kimseye muhtaç olmama vurgusu yer almaktadır:

“Ey derviş fakr nedir bil! Fakr, barış içinde barış; bağlılık içinde bağlılık; Allah’tan başkasından bir şey istememenin getirdiği mükemmel huzur; Allah’tan başkasına muhtaç olmamanın kemâli içinde tam bir ihtiyaçsızlıktır.”

Buradan fakrın iki önemli yönüne işaret etmektedir. Bunlardan ilki Allah’ın takdirine rıza ile ilişkilidir. Nitekim o, “barış içerisinde barış” ifadesini şöyle açıklamaktadır:

“Ey derviş, barış içerisinde barışın ne olduğunu bil! Bu, karşılaştığı her türlü derdi, eziyeti, felâketi ve belayı Allah’tan bilmek; onu cân-ı gönülden kabullenmek, hatta sevinç ve neşe ile karşılamaktır. O zaman Allah’a yakınlaşma kendisine nasip olur.”¹⁵

Buradan anlaşıldığına göre kulun karşılaştığı her türlü sıkıntılı durumu gönülden kabullenerek itirazı terk etmesi, hatta sevinç ve neşe içerisinde onları karşılaması onun barış hali üzere olduğunu göstermektedir. Fakrın diğer bir yönü ise mâsivâyâya muhtaç olmamaktır. Hacı

⁹ Hacı Bektâş-ı Velî'nin tasavvuf düşüncesi kapsamında iki yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. Tez bilgileri şöyledir: Mehmet Kesikhalı, *Hacı Bektâş-ı Velî, Yaşadığı Dönem, Hayatı, Eserleri ve Görüşleri* (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Ayyüce Turan, *Hacı Bektâş-ı Velî'nin Tasavvufi Görüşleri* (İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021). Tezlerde tasavvuf kavramlarına kısmen değinilmiş olsa da bu makaledeki gibi bir mukayese yapılmamıştır.

¹⁰ Bkz. Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali Kebir vd. (Kahire: Dâru'l-maârif, ts.), 37/3444; Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali Cürçânî, *Mu'cemü't-ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Münşâvî (Kahire: Muhammed Sıddîk el-Münşâvî Yay.), 142.

¹¹ Ebü'l-Kâsım Zeynü'lislâm Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Halil el-Mansûr (Beirut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422), 309.

¹² Ebü İsmâil Pîr-i Herat Hâce Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî Herevî, *Kitâbu Menâzili's-sâirîn* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 71..

¹³ Bk. Süleyman Uludağ, “Fakr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/132.

¹⁴ Hacı Bektâş-ı Velî, *Fevâid*, 89.

¹⁵ Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât-ı Gaybiyye*, 392.

Bektâş-ı Velî'ye göre Allah'tan başkasına muhtaç olmamanın en güzel örneği ise Hz. İbrahim'dir. Nemrut, Hz. İbrahim'i mancınığa koyup ateşe attığında, Allah Teâlâ, Cebrâil'e Hz. İbrahim'i bulmasını emretmiştir. Cebrâil (as) onu bulup "Ey İbrahim, benden bir şey istiyor musun?" diye bir ihtiyacı olup olmadığını sorunca İbrahim (as), "Hayır, ben kulum. Benim istekle ne işim var? Çünkü yüce Allah durumumu en iyi gören ve bilendir." cevabını vermiştir.¹⁶ İşte o zaman "Ey ateş! İbrahim'e karşı serin ve zararsız ol!"¹⁷ buyurulmuştur.¹⁸

Hacı Bektâş-ı Velî'ye göre Hz. İbrahim'in bu hali, "Allah'tan başkasına muhtaç olmamanın kemâli içinde tam bir ihtiyaçsızlıktır." Hz. İbrahim, mâsivâyâ muhtaç olmadığını farkındadır. Bu bilinçle hareket etmesi dolayısıyla Hz. Cebrail'den dahi bir şey istememiştir.¹⁹ Mutasavvıflardan Ruveym b. Ahmed'in (ö. 303/915-16) fakirin özelliklerinden birinin "Nefsi, Allah Teâlâ'nın ahkâmı doğrultusunda salıvermek"²⁰ olduğunu vurgulaması da Hacı Bektâş-ı Velî'nin bu yorumuyla aynı çizgidedir. Hz. İbrahim örneğinde görülen "kadere rıza ve teslimiyet", yalnızca Allah'a muhtaç olma bilincinin gerektirdiği bir davranıştır. Diğer bir mutasavvıf Ebû Ali er-Ruzbârî'nin (ö. 322/934) fakirlerin Allah'tan başkasından bir şey istememelerine dair açıklamaları da bu doğrultudadır. Nitekim Ruzbârî'ye "Ey Ebû Ali, fakirler ihtiyaç halinde kendilerine yetecek miktarda bir azığı neden almazlar?" diye sorulduğunda onun cevabı şöyle olmuştur: "Çünkü onlar Mu'tî (veren) sebebiyle atâya (bir başkası tarafından verilen hiçbir şeye) ihtiyaç duymazlar." Bunun üzerine orada bulunan Ebû Bekir ez-Zekkâk, "Evet. Fakat benim içime başka bir şey doğuyor..." deyince Ruzbârî, "Haydi içine doğanı bize bildir." demiş, Zekkâk ise "Onların bir şeye sahip olmaları kendilerine fayda vermez çünkü ihtiyaç duydukları Allah'tır. Kaybettikleri zarar vermez çünkü buldukları Allah'tır."²¹ diyerek onların ancak Allah'ı arzuladıklarını ve bulduktan sonra başka hiçbir şeyin onların nezdinde değerinin olmadığını vurgulamıştır.

Zekkâk'ın sözleri fakrın ayrıcalıklı bir derecesine işâret etmektedir. Nitekim mutasavvıflar fakr kavramını farklı aşamalarda ele almışlardır. Söz gelimi Kelâbâzî'nin açıklamalarına göre fakrın ilk ve temel şekli *iftikâr* olarak adlandırılmaktadır. *İftikâr*, kulun Allah'a muhtaç olduğunun bilincinde olmasıdır. Bu şuura sahip olan kulu, sonraki aşamada *istiğnâ* hali kaplayacaktır. İstiğnâ, "kulun Allah'tan başka hiçbir şeye muhtaç olmaması hali"dir. Böylece artık dünyalık hiçbir zenginliğin kulun nezdinde bir kıymeti kalmayacaktır.²² "Fakr tamamlanınca geriye sadece Allah kalır."²³ sözü de buna işâret etmektedir. Bu aşamadaki kulun düşünce dünyasında Allah'tan başka hiçbir şeyin kıymeti kalmayacaktır. O, kendi varlığından da geçip benliği terk edecektir. *Fenâfillah* (Allah'ta yok olmak) olarak da adlandırılan bu tavır, hakîkî fakr olarak yorumlanmaktadır.²⁴ Mutasavvıflardan Nasr b. Hamâmî, "Fakr, tevhid menzillerinin ilkidir."²⁵ diyerek fakrın bu yönüne işâret etmektedir. Dünyalığa meyilememesinden dolayı fakir, dış görünüş itibarıyla muhtaç gibi görünse de hakikatte hiçbir dünyalığa ihtiyaç duymamaktadır.

Varlıktan geçerek Allah'tan başka hiçbir şeyin kulun nezdinde kıymetinin kalmaması bağlamındaki bu fakr anlayışı Hacı Bektâş-ı Velî'nin tasavvuf düşüncesinde de önemli bir yer edinmiştir. Nitekim Hacı Bektâş-ı Velî'nin bir tanımına göre fakr "kişinin kendisine ait bir varlığın olmaması"dır.²⁶ Diğer bir seferinde ise Hacı Bektâş-ı Velî, "Fakr, her yoklukta sakin olmak ve

¹⁶ Bk. Ebü'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, thk. İbrâhim Besyûnî (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Amme li'l-Kütüb, 2000), 2/508; Ebü'l-Fidâ İsmâ'îl b. Ömer ed-Dımaşkî İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Mustafâ es-Seyyid Muhammed (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2000), 9/416.

¹⁷ Enbiyâ 21/69.

¹⁸ Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât-ı Gaybiyye*, 392.

¹⁹ Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât-ı Gaybiyye*, 394.

²⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 305.

²¹ Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tûsi Serrâc, *el-Lüma' fî târihi't-tasavvufi'l-İslâmî*, thk. Kamil Mustafa el-Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 46.

²² Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim el-Buhârî Kelâbâzî, *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, thk. Ahmed Şemsüddin (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1993), 112.

²³ Abdurrezzak Kâşânî, *Letâ'ifu'l-i'lâm fî işârâti ehli'l-ilhâm*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih - Tefvik Ali Vehbe (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2005), 565.

²⁴ Ebü'l-Hasen Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh, 2010), 86.

²⁵ Serrâc, *el-Lüma'*, 46.

²⁶ Hacı Bektâş-ı Velî, *Fevâid*, 27.

varlıktan çıkmaktır.”²⁷ diyerek fakrın varlıktan geçmek olduğunu vurgulamıştır. Allah’tan başkasına muhtaç olmadığına şuurunda olan ve sonraki aşamada O’ndan başka hiçbir şeyin kıymetinin olmadığını anlayan fakirin mâsivâyı (Allah’tan gayrısını) arzu etmesi de söz konusu olmayacaktır. Bunun için “Fakir, Allah’tan isteği olmayandır.” tanımı yapılmıştır. Hacı Bektâş-ı Velî, bu tanımı duyan bir ârifin şöyle bir açıklama yaptığını nakletmektedir: “Bütün istediği o olduğu için ondan isteği yoktur.”²⁸ Buradan hakiki anlamda Allah’ın zatına muhtaç olduğunu anlayan kimsenin Allah’tan başka hiçbir varlığa kıymet atfetmeyeceği ve dolayısıyla fakrın en üstün mertebesini de bu halin oluşturduğu anlaşılmaktadır. Fakr kavramı, gerek “Allah’tan başka kimseye muhtaç olmama” gerekse “Allah’tan başka hiçbir şeye ihtiyaç duymama” anlamlarıyla Hacı Bektâş-ı Velî’nin tasavvuf düşüncesinde yerini almıştır. Buradan, fakr kavramı bağlamında, Hacı Bektâş-ı Velî’nin tasavvuf düşüncesinde tasavvuf tarihinin önemli isimlerinin etkisinin olduğu söylenebilir.

1.2. Fenâ

Fenâ kelime olarak “geçici olmak, yok olmak ve ölmek” gibi anlamlara gelmektedir.²⁹ Tasavvufta fenâ kavramı öncelikle ahlâkî yönü vurgulanarak “her türlü kötü huyun yok olması” anlamında kullanılmaktadır.³⁰ İkinci ve daha yaygın bir anlam olarak ise kulun mâsivâyı ile ilgisini kesip yalnızca Cenâb-ı Hak ile meşgul olması ve O’ndan başkasını müşahade edememesi halini ifade etmektedir. Nitekim Ebû Saîd el-Harrâz’a (v. 277/890) göre kişinin fiillerini Allah’a isnad ederek kendisini soyutlaması fenânın ilk mertebesidir. Zira ona göre her türlü işin hakiki öznesi Allah’tır.³¹ Kelâbâzî de benzer bir açıklama yapmaktadır. Ona göre fenâ, “hazların yok olması, artık kulun hiçbir şeyden haz duymaz hale gelmesi, temyiz özelliğini kaybetmesi ve daima içinde kendini yok ettiği varlıkla meşgul olduğu için eşyadan da fânî olması”dır. Ona göre bu kulun tüm işlerini Allah Teâlâ üstlenmiştir. Allah Teâlâ’nın kulunun “işiten kulağı, gören gözü...”³² olması da bunu ifade etmektedir.³³ Öte yandan İbnü’l-Arabî, fenânın farklı şekilleri ve dereceleri bulunduğundan söz etmektedir. Ona göre fenânın ilk derecesi Allah’a karşı gelmekten ve günahlardan uzaklaşmaktır. Sonra sırasıyla fiillerden, sıfatlardan, zâttan, âlemden, mâsivâdan, Hakk’ın sıfatlarından fânî olmaktır. Bunlardan sonra yaşanan fenâ halini görmeyerek fenâdan da fânî olmak gerçekleşmektedir. Fenâ hallerinden de fânî olan bu kimseler, içinde oldukları fenâ halinin dahi farkında olmayacak düzeyde olgunluğa erişmişlerdir.³⁴

Hacı Bektâş-ı Velî’ye göre fenâ, özden (zâttan) çıkarak “Vücutta Allah’tan başka özne yoktur.” demektir. Diğer bir deyişle özden çıkmak, fiillerin hakikatte yalnızca Allah tarafından yerine getirildiğini bilmektir. Ona göre tâlib, bu makama ulaştıkça zihin dünyasında Allah’tan başka bir varlık kalmayacaktır. Buraya ancak Allah’ın takdirine rıza gösterip tamamıyla iradesine teslim olarak varılabilir. Allah’ın iradesi bazen insanın hoşuna gidecek neticeler doğururken bazen de imtihanın bir gereği olarak hüznün ve hastalık gibi hoş olmayan hâdiseler şeklinde tezahür edebilir. Tâlib, bunların hepsini Hakk’tan bilip cân-ı gönülden kabullendiği zaman Allah ile beraberlik makamına ulaşabilecektir.³⁵ Hacı Bektâş-ı Velî’nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla fenâ hali, kişinin tüm fiillerin hakiki öznesinin Allah olduğunu bilmesidir. Bu, Ebû Saîd el-Harrâz’dan itibaren mutasavvıfların üzerinde durduğu bir tanım olmuştur. Bu yönüyle Hacı Bektâş-ı Velî’nin fenâ anlayışının da tasavvuf klasikleri temeli üzerine binâ edildiğini söylemek mümkündür.

²⁷ Hacı Bektâş-ı Velî, *Fevâid*, 71.

²⁸ Hacı Bektâş-ı Velî, *Fevâid*, 77.

²⁹ Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-ayn*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), 3/343; Ebû’l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ İbn Fâris, *Mu’cemü mekâyisi’l-luga*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1979), 4/453.

³⁰ Serrâc, *el-Lüma’*, 292; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 102.

³¹ Serrâc, *el-Lüma’*, 195.

³² Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim Buhârî, “el-Câmiu’s-sahîh”, *el-Kütübü’s-sitte (Mevsûatü’l-hadisî’s-şerîf içerisinde)*, thk. Sâlih b. Abdülazîz (Riyad: Dâru’s-Selâm, 2000), “Rikâk”, 38 (No. 6502).

³³ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 142.

³⁴ Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye* (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999), 4/211-215.

³⁵ Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât-ı Gaybiyye*, 361-363.

1.3. Mücâhede

Mücâhede, kelime itibariyle, “takat, güç, kuvvet, meşakkat, zahmet ve güçlük” gibi mânaları içeren (مجاهدة) kelime kökünden türetilmiş³⁶ olup kişinin düşmana karşı olanca gayretiyle savunma yapmasını ifade etmektedir. Bu savunma, görünen (zâhirî) ve görünmeyen (bâtınî) düşmanlara (nefis ve şeytana) karşı yapılmaktadır.³⁷ Tasavvufta, zâhirî anlamı göz ardı edilmemekle birlikte daha çok nefis ve şeytan ile olan cihada tekabül edecek şekilde anlaşılmıştır.³⁸ Bu bağlamda mücâhede, “şeriatça istenen ve bununla birlikte nefse zor gelen şeyleri ona yükleyerek nefisle savaşmak”³⁹ şeklinde tanımlanmaktadır. Kuşeyrî, mücâhede, “nefsi, alışkanlıklardan (tıpkı bebeği sütten keser gibi) kesmek ve onu daima arzulanıklarının hilafına yönlendirmek” şeklinde tanımlamıştır.⁴⁰

Hacı Bektâş-ı Velî’ye göre de mücâhede “nefisle ve şeytanla savaşmak”tır. Derviş gece gündüz savaşarak şeytanın kendisine nüfuz etmesini engellemeli, bunun için nefisini, hiçbir isteğine kavuşturmamalı, muradına erdirmemelidir. Nefis, bağımlılıktan ve şeytanın vesveselerinden kurtulmuş olmalıdır. Bu gerçekleştiğinde o Rabbine karşı samimiyet kazanacak ve Allah ile huzur bulacaktır.⁴¹ Hacı Bektâş-ı Velî’nin nefis ve şeytanla olan mücadele çerçevesindeki bu mücâhede anlayışının tasavvuf klasiklerinde ifadesini bulan mücâhede ile aynı doğrultuda olduğu anlaşılmaktadır.

1.4. Tasavvuf

Tasavvuf tarihinde tasavvufun yüzlerce tanımı yapılmış, hemen her mutasavvıf kendi tecrübeleri doğrultusunda öncelik verdiği hususları vurgulayarak tasavvufu anlatma gayreti içerisinde olmuştur.⁴² Hacı Bektâş-ı Velî de tasavvufu kendi bakış açısıyla tanımlayan tasavvuf büyüklerindedir. O, tasavvufu muhtelif şekillerde tanımlamıştır. Onun tanımlarında mâsivâdan uzaklaşma vurgusunun öne çıktığı görülmektedir. Tanımlardan birinde “Tasavvuf ve âfiyet bir arada bulunmazlar.” demiş, bu sözü “Yâni tasavvuf, Allah’ın dışında her şeyden usanmış olmak, mâsivâdan uzak olmaktır.” şeklinde açıklamıştır.⁴³ Buradan, tasavvuf yoluna giren kimsenin aynı zamanda birtakım sıkıntılar içerisine de gireceği, nitekim bu yolda Allah’tan gayri her şeyin gönülden çıkması ve geriye yalnızca Allah’ın kalması gerektiği anlaşılmaktadır. Yine bir seferinde kendisine “Tasavvuf nedir?” denildiğinde, “Aklında ne varsa bırakırsın, elinde avucunda ne varsa yersin, sana ne gelirse O’ndan gelir. Kuyuya düşen çıkmaya ne çaba gösteriyorsa sen de onu yap.”⁴⁴ sözleriyle tasavvufu anlatmıştır. Bu ikinci tanımda da o, yine mâsivâ ile araya bir mesafe konulması gerektiğini vurgulamış, kula ne gelirse Cenâb-ı Hakk’tan geleceğini söyleyerek tevekkül üzere bir hayat sergilemenin önemine işaret etmiştir. Bunun yanında bu dünya kuyusundan çıkıp Cenâb-ı Hakk’a ulaşmak için çaba sarf etmenin önemini de vurgulamıştır.

Tasavvuf klasiklerinde Hacı Bektâş-ı Velî’nin tasavvufa dair yaptığı bu tanımlarla benzer bazı tarifler bulunsa da birebir aynısına rastlanmamaktadır. Bu yönüyle yukarıdaki tanımların Hacı Bektâş-ı Velî’nin orijinal tarifleri olduğu anlaşılmaktadır. Bunlar, Hacı Bektâş-ı Velî’nin tasavvuf anlayışının merkezindeki “Allah’ın dışındaki her şeyi gönülden çıkartma” anlayışını yansıtmaktadır.

³⁶ Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412), 208; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 9/710; Ebü'l-Feyz Muhammed b. Muhammed Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Komisyon (Kuveyt: et-Türâsü'l-Arabî, 1965), I-XL/7/537.

³⁷ Ebü'l-Abbas Şihâbüddin Ahmed b. Yusuf b. İbrâhim (Abdiddâim) el-Mısırî Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz fi tefsiri eşrefi'l-elfâz*, thk. Muhammed Basil Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 1/351.

³⁸ Bk. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 6, 138.

³⁹ Cürçânî, *Ta'rifât*, 171.

⁴⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 135.

⁴¹ Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât-ı Gaybiyye*, 393.

⁴² Ör. Bk. Ethem Cebecioğlu, “Prof. Nicholson’ın Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXIX (1987), 387-406.

⁴³ Hacı Bektâş-ı Velî, *Fevâid*, 69.

⁴⁴ Hacı Bektâş-ı Velî, *Fevâid*, 71.

1.5. Velî

Velî, sözlükte “yakın, yardım eden, koruyan” gibi anlamlara gelmektedir.⁴⁵ Terim olarak ise iki yönlü olarak düşünülebilir. Bunlardan ilki “yardım eden, koruyan, seven ve işleri gören” anlamında Allah’ın bir sıfatıdır. O, kullarını koruyup ihtiyaçlarını gidermesi sebebiyle onların velisidir. “O, bütün sâlihlerle velîlik eder.”⁴⁶ âyeti de bu mânaya işâret etmektedir. Velînin ikinci anlamı ise edilgen mânaya sahip olup “yardım edilen, korunan, sevilen, dost edinilen” anlamlarını içermektedir. Allah’ın koruyup gözettiği kulları, O’nun dostluğunu kazanmaları itibarıyla velisi olmuşlardır.⁴⁷ Kelâbâzî, kullar için olan velîliği de iki kısma ayırmıştır. Bunlardan ilki tüm müslümanları kapsayan velîliktir. İkincisi ise Allah katında özel yerleri bulunan seçilmiş kullar için kullanılmaktadır.⁴⁸

Hacı Bektâş-ı Velî, velîlikle tasavvuf yolunda ilerleyen kimseyi ifade eden sâlik olmayı eş anlamlı görmektedir. Nitekim ona göre velîler dört çeşit olup bunlar, *mezcûb-ı sâlik*, *sâlik-i mezcûb*, *sâlik olmayan mezcûb* ve *mezcûb olmayan sâlik*dir. *Mezcûb-ı sâlik* “cezbe halini bulan kimseler”e verilen addır. Hacı Bektâş-ı Velî, velîliğin bu ilk çeşidini şöyle açıklamaktadır:

“Hakiki zatın güneşi doğudan lâhut âlemine doğar. Işıkları ceberut âlemine oradan da melekût âlemine ve oradan da yere, onun vücuduna ulaşır. Hakikat onu şebnem gibi kendine çeker. Cezbeden sonra sülûk edip nihayete erişir. Mezcûb, sülûk edip cezbe bulunduğu kemale eren kimsedir.”

Bu açıklamadan anlaşıldığı kadarıyla *mezcûb-ı sâlik*, önce cezbe bulan, daha sonra ise sülûk yoluna giren Allah’ın sevdiği bir kuldür. Bazıları, bunun tam tersi önce sülûkte ilerler sonra cezbe kavuşur. Böyle kimseler *sâlik-i mezcûb* adını alır. Allah’ın bazı kulları ise yalnızca cezbe halini yaşamakta, sülûk etmesi söz konusu olmamaktadır. Böyle kimseler için Hacı Bektâş-ı Velî, *sâlik olmayan mezcûb* tabirinden söz etmektedir.

“Sâlik olmayan mezcûb aracısız cezbe bulup temizlik denizinde gerçek sevgili hazretlerine boğulandır. O fenâ fi’llah makamında baki kalır ve cümle yükümlülüklerden arınır. Büyük velîler onlar hakkında ‘Onların herhangi bir bağımlılığı yoktur ve onlar için sorumluluk da yoktur.’ buyurmuşlardır.”

Sevr ü sülûk yolunda ilerlemeksizin cezbe halini yaşayan bu mezcûb kimseler, fenâ makamına ulaşmış ve akılları başlarından gitmiş olmaları dolayısıyla yükümlü olma durumunda değillerdir. Fakat tüm velîlerin böyle bir hali yaşamaları söz konusu değildir. Bunun için Hacı Bektâş-ı Velî, *mezcûb olmayan sâlik*lerden söz etmektedir.

“Mezcûb olmayan sâlik odur ki, tam bir riyazet ve gayret ile mürşid-i kâmilin huzurunda kendini onun ellerine teslim eder ve niyetlerini gerçek kulluk örnekleri ile gerçekleştirir. ‘Kendime olan sevgimi yok ettim.’ diyenlere katılır ve ‘Emr olunduğun gibi dosdoğru ol!’⁴⁹ hükmüne uyar. Niyetlerini kulluk yoluna koyar. ‘Bizim uğrumuzda mücâhede edenleri elbette yollarımıza eristireceğiz.’⁵⁰ vaadinin hedefi olur. Dünyadan tüm ilgi ve bağlarını keserek ‘De ki Allah’ı seviyorsanız bana uyun. Allah da sizi sevsin.’⁵¹ âyetinin hükmüyle amel eder, gönül gözünü başkalarını görmekten alıkoyup gönül evini başka şeylerden temizler.”⁵²

Buradan anlaşıldığı kadarıyla bazı sâlikler sevr ü sülûkları müddetince cezbe hali yaşamaksızın bu yolda ilerlemektedir. Mücâhede ve riyâzet sürecinde yoğun çaba sarf edip gönüllerini mâsivâdan arındırdıklarında maksada ulaşmaları mümkün olmaktadır. Cezbe hali kendilerinde baskın olmadığı için mezcûb olmayan sâlik olarak adlandırılmışlardır. Burada Hacı Bektâş-ı Velî’nin açıklama yapmadığı sâlik-i mezcûb ise mücâhede ederek sülûke başlayıp daha

⁴⁵ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 4/400; İbn Fâris, *Mu’cemü mekâyisi'l-luga*, 6/141; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 533.

⁴⁶ Araf, 7/196.

⁴⁷ Bk. Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, 273; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 292.

⁴⁸ Bk. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 82, 83.

⁴⁹ Hûd 11/112.

⁵⁰ Ankebût 29/69.

⁵¹ Âl-i İmrân 3/31

⁵² Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât-ı Gaybiyye*, 449-463.

sonradan cezbe hali kendilerinde baskın olan sâlikleri tanımlamak için kullanılmış olmalıdır. Nitekim bu dörtlü tasnif Hacı Bektâş-ı Velî ile çağdaş sayılabilecek mutasavvıflardan Sühreverdi'nin (ö. 632/1234) *Avârifü'l-maârif* adlı eserinde de yer almaktadır. O da, sâlih ve sâlikleri dört kısma ayırmaktadır: *Sâlik-i mücerred*, *mezcûb-ı mücerred*, *sâlik-i mezcûb*, *mezcûb-ı sâlik*. Bunlardan *sâlik-i mücerred*, cezbe olmaksızın tasavvuf yolunda ilerleyen kimse olup irşad makamına ehil değildir. *Meczûb-ı mücerred*, sadece cezbe halinde olan sâliktir. O da irşad makamına ehil değildir. *Sâlik-i mezcûb* ise önce mücâhede ile sülûküne başlayıp daha sonra cezbeğe ulaşan irşâda ehil sâliktir. Son olarak *mezcûb-ı sâlik* ise başlangıçta cezbe halinde olup sonradan mücâhede ve sülûke devam eden sâliktir. Allah kendisine öncelikle keşif ve kerâmetler ihsan etmiş, böylece o dünyalıklardan uzaklaşıp âhirete yönelmiştir. Bu yönüyle o, Allah tarafından seçilmiş, irşâda ehil ve kalbi selim bir sâliktir.⁵³

Her iki tasnifin de birbirine yakın olması dolayısıyla Hacı Bektâş-ı Velî'nin kendisinden önceki mutasavvıfların tasavvuf anlayışlarını devam ettiren bir çizgiye sahip olduğu söylenebilir. Nitekim kendisinden otuz yıl kadar önce vefat etmiş olan Sühreverdi ile aynı doğrultuda açıklamalarda bulunması bunu göstermektedir.

1.6. Yakîn

Yakîn, kelime olarak "sabit olmak, durulmak, sükûnete kavuşmak, şüphe barındırmayan bilgi ve kesin gerçek" gibi anlamlara karşılık gelmektedir.⁵⁴ Bu anlamlarıyla yakîn, şüphenin zıddı bir mâna taşımaktadır.⁵⁵ Terim olarak ise yakîn, "kalpte ortaya çıkan ve doğruluğunda şüphe bulunmayan kesin bilgi",⁵⁶ "delile ihtiyaç duyulmaksızın iman kuvvetiyle apaçık görmek" ve "kalben tatmin olunmuş hakikat"tir.⁵⁷ Mutasavvıflardan Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'ye (ö. 283/896) göre yakîn, "imanın artarak tahkikli hale gelmiş şekli"dir. Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ise yakîn'in "şüphenin ortadan kalkması" olduğunu belirtmektedir.⁵⁸ Zünnûn-ı Mısırî (ö. 245/859) "Gözün gördüğü her şey ilme, kalbin bildiği her şey ise yakîne nisbet edilir." diyerek yakînle ilim farkına işâret etmektedir. Tüsterî, diğer bir tanımında yakîni müşahede olarak görmektedir. Bazı sûfilere göre ise yakîn, "kalp gözüyle görme"yi ifade etmektedir.⁵⁹ Serrâc da yakîni mükâşefe olarak tanımlamaktadır. Ona göre mükâşefe, "kıyâmet gününde göz ile apaçık görme; kalbin, imanın hakikatlerini sınırsız bir şekilde keşfi ve kudret-i ilâhiyenin peygamberlere mucizelerle, diğer kimselere de kerâmetlerle ortaya çıkması"⁶⁰ şekillerinde gerçekleşmektedir.

Tanımlardan yakîn'in şüphe içermeyen ve kalp ile elde edilen kesin bilgiyi ifade ettiği anlaşılmaktadır. Hacı Bektâş-ı Velî'nin eserlerinde de bu anlamın korunduğu görülmektedir. Hacı Bektâş-ı Velî'ye göre yakîn, "Yüce Allah'tan, onun sözünden ve buyruğundan duyulan gönül huzurudur."⁶¹ Buradaki gönül huzuru, her türlü şüpheden arınmış bilgi olması dolayısıyla kalbin tatmin olmasıdır. Hacı Bektâş-ı Velî yakîni geleneğe uygun olarak⁶² üç kısımda ele almaktadır:

"*İlme'l-yakîn*, bedeni eğitmek; *ayne'l-yakîn*, kalbi eğitmek; *hakka'l-yakîn* ise canı eğitmektir. *İlme'l-yakîn*, bedenle; *ayne'l-yakîn*, kalple; *hakka'l-yakîn* ise canla ibadet edilmesidir. Bedenle ibadet edenler âbidler, kalple ibadet edenler zâhidler, canla ibadet edenler ise âriflerdir. Bedenle ibadet edenler halk yanında, kalple ibadet edenler melekler yanında, canla ibadet edenler Hak Teâlâ yanında makbul olurlar. Akli olana bir işâret yeter ve onlar müjdelenenlerdir."⁶³

⁵³ Ebû Hafs Ömer b. Muhammed Şehabeddin es-Sühreverdi, *Avârifü'l-maârif* (Beyrut: Dâru Sâdır, 2010), 64.

⁵⁴ Bk. Cürcânî, *Ta'rifât*, 217; Tehânevî, *Mevsûatü keşşâfi istilâhâtü'l-fünûn ve'l-ulûm*, 2/1812.

⁵⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 55/4964.

⁵⁶ Bk. Ebû Hamid Muhammed Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2013), 1/102.

⁵⁷ Cürcânî, *Ta'rifât*, 217.

⁵⁸ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 121; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 215.

⁵⁹ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 121.

⁶⁰ Serrâc, *el-Lüma'*, 65.

⁶¹ Hacı Bektâş-ı Velî, *Fevâid*, 69.

⁶² Ö. bk. Hücûrî, *Keşfu'l-mahcûb*, 439; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 4/298.

⁶³ Hacı Bektâş-ı Velî, *Fevâid*, 49.

Yakînin üçlü taksimi tasavvuf klasiklerinde bu şekildedir. Örneğin Hücvîrî'ye göre *ilme'l-yakîn* âlimlerin, *ayne'l-yakîn* ölüme hazır olmaları bakımından âriflerin, *hakka'l-yakîn* ise mâsivâdan yüz çevirmeleri sebebiyle dostların fâni olduğu bir makamdır.⁶⁴ Bu örnekte görüldüğü gibi yakînin şekilleri aynı olmakla birlikte açıklamalarında bazı yorum farklılıkları bulunmaktadır. Hacı Bektâş-ı Velî'nin yakînin kısımlarını beden, kalp ve can ayrımıyla yorumlaması, orijinal bir yaklaşımdır. Bununla birlikte açıklamalarda bazı farklılıklar olsa da yakînin taksiminde önceki mutasavvıfları takip ettiği anlaşılmaktadır. Bunun yanında kendisine yakîn kavramı hakkında sorulduğunda yaptığı "İnsan hakka'l-yakîn mertebesine eriştiğinde cümle mevcudatta bulunan gerçek varlığın dışındaki hiçbir varlık onun gözüne görünmez olur."⁶⁵ açıklaması, Hücvîrî'nin fenâ ile ilişkili olarak yaptığı yoruma uygunluk arz etmektedir. Bu bakımdan tasavvuf klasiklerinin Hacı Bektâş-ı Velî üzerindeki etkisi açıkça görülmektedir.

1.7. Zühd

Zühd, sözlükte "bir şeye rağbet etmemek, yüz çevirmek ve ilgisiz davranmak" anlamlarına gelmektedir.⁶⁶ Terim olarak ise "dünyaya ve dünyalığa iltifat etmeme"yi ifade etmektedir. Ebû Osmân el-Hîrî (ö. 298/910) zühdü "dünyalığı bırakmak, sonra da kimin aldığına aldırmmamak" ve Ebû Bekir eş-Şibî (ö. 334/946) ise "Allah'tan başka her şeyi terk etmek" sözleriyle tanımlamıştır.⁶⁷ Hacı Bektâş-ı Velî'ye göre de zühd, "dünyayı terk etmek"tir. "Dünyayı terk etmek bütün ibadetlerin, dünyayı sevmek ise bütün günahların başıdır."⁶⁸ Hacı Bektâş-ı Velî'nin son cümlesi, "*Dünya sevgisi tüm günahların başıdır.*"⁶⁹ hadisini içermektedir. Bu bakımdan Hacı Bektâş-ı Velî'nin zühd tanımının önceki mutasavvıfların tanımlarıyla aynı doğrultuda olduğu anlaşılmaktadır.

2. TASAVVUF AHLÂKINA DAİR KAVRAMLAR

2.1. İsâr

İnsanlar arası ilişkilerde teşvik edilen temel ahlâkî ilkelerden biri olan isâr kelime olarak "üstün görme, takdîm/önceleme" mânalarına gelmektedir.⁷⁰ Terim olarak ise "kişinin kendisi muhtaç olduğu halde başkalarını tercih etmesi"dir.⁷¹ Kurân-ı Kerîm'de ensârın muhacirlere karşı cömertlikleri "*Muhtaç durumda olsalar bile onları (muhâcirleri) kendilerine tercih ederler.*"⁷² âyetiyle ifâde edilmiştir. Buradaki (يُؤْتُونَ) lafzı isâr kavramına kaynaklık teşkil etmektedir. Mutasavvıflardan Hücvîrî'ye göre isâr iki şekilde gerçekleşmektedir: Bunlardan ilki, yoldaştan gelen zorluğa ve sıkıntıya katlanmak şeklinde gerçekleşmektedir. İkincisi ise muhabbet kapsamındaki isârdır. Buna göre zevk ve sefâyı paylaşmak bir nevi isârdır.⁷³ Hacı Bektâş-ı Velî'nin isâr konusundaki yaklaşımı da Hücvîrî'nin taksiminin ikincisine tekabül etmektedir. Ona göre isâr, "Kendi nefsinin haz/zevk almasındansa başkasının haz/zevk almasını istemektir."⁷⁴ Yine Hacı Bektâş-ı Velî, hiç kimsenin incitmesinden incinmeyen kişinin kurtulmuş olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre karşısındaki incitilmeyi hak etse dahi onu incitmemeyi başarabilen kimse cömert ve yiğit olarak adlandırılacaktır.⁷⁵ Dolayısıyla Hacı Bektâş-ı Velî'nin isâr anlayışında genel olarak tasavvuf büyüklerinin ve özelden ise Hücvîrî'nin isâr düşüncesinin etkili olduğu söylenebilir.

⁶⁴ Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, 439.

⁶⁵ Hacı Bektâş-ı Velî, *Fevâid*, 71.

⁶⁶ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 2/197; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, 3/30.

⁶⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 152-154.

⁶⁸ Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât-ı Gaybiyye*, 357.

⁶⁹ Ahmed b. Abdullah b. İshak el-İsfahânî Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 6/388; Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *el-Câmiu li-şuabi'l-îmân*, thk. Muhtar Ahmed en-Nedvî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 13/74 (No. 9974).

⁷⁰ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 62; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/26.

⁷¹ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 3/331; Abdurrezzak Kâşânî, *Mu'cemü istilâhâtu's-süfiyye*, thk. Abdül-âl Şâhin (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1992), 256; Cürcânî, *Ta'rifât*, 37.

⁷² Haşr, 59/9.

⁷³ Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, 254.

⁷⁴ Hacı Bektâş-ı Velî, *Fevâid*, 69.

⁷⁵ Hacı Bektâş-ı Velî, *Fevâid*, 75.

2.2. Muhabbet

Muhabbet kelime olarak “kişinin hayırlı gördüğü şeyi istemesi yahut sevmesi” anlamına gelmektedir.⁷⁶ Tasavvufta kelime anlamıyla aynı doğrultuda kullanılan muhabbet kavramını Cüneyd-i Bağdâdî “kalbin meyli” olarak açıklamaktadır. Ona göre muhabbet olduğunda kul, tabii olarak Allah’a ve O’nun rızasını kazanacak amellere yönelecektir.⁷⁷ Serrâc’a göre muhabbet “kulun gözü ile Allah’ın verdiği nimetlere; kalbiyle Allah’ın kendisine olan yakınlığına, yardımına, korumasına ve himaye etmesine; imanı ve yakîni ile de Rabbinin kendisine bahşetmiş olduğu inâyet, hidâyet ve sevgisine bakarak Allah’ı sevmesi”dir.⁷⁸ Kuşeyrî, Allah’ın muhabbetini, “kuluna yakınlık ve yüce haller tahsis etmesi” olarak yorumlamış, kulun muhabbetini ise “kalbinde bulunan ve sözlerle ifade edilmesi gayet güç olan bir hal” olarak tanımlamıştır.⁷⁹ Hacı Bektâş-ı Velî’ye göre muhabbet ise “candan geçmek” demektir.⁸⁰ Ona göre muhabbet için üç durum arzu edilmiştir.

“Birincisi şu ki muhib, pirin emriyle seyredip Allah’ın yarattığı on sekiz bin âlemi görüp dikkatle gözlemleyip görüş sahibi olur. İkincisi şu ki, pirin yardımı (tevfik) ile seyreder ve gönlün Allah’ın şehri ve fazilet odağı olduğunu öğrenir. Nitekim peygamberler sultanı ‘Mü’minin kalbi Allah’ın arşidir.’ buyurmuştur. Mümin o zaman duruma vakıf olup dirilir. Üçüncüsü şu ki pirin inâyeti ile Yüce Allah’ın görüşme izni verdiği yere ulaşır, kendini Allah’ta ve Allah’ı kendinde, Allah’ın işi ve zatıyla isimlerini ve sıfatlarını mânevî göz ile görür, o zaman sevgili olma derecesine ulaşır. Emir vermenin anlamı yol göstermek, yardımın anlamı güç vermektir ve desteğin anlamı ise bağışlamak, vermektir. Dost dostu varınca muhabbet muradı ve merâmı hâsıl olur. Buyurmuşlardır ki ‘Fetihten sonra hicret olmaz.’ Zâhidin yetmiş yıllık ibadeti ârifin bir saatlik tefekkürüne eşittir. Ârifin yetmiş yıllık tefekkürü de muhibbin bir saatlik Allah’a yakarışına eşittir. Çünkü Allah’a yakarış, Allah ile muameledir.”⁸¹

Hacı Bektâş-ı Velî’nin bu açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla muhabbetin elde edilmesi için öncelikle bir mürşidin yol göstermesiyle sâlikin yaratılanlara ibret nazarıyla bakması icap etmektedir. Sonra mürşidin yardımıyla gönlün müşâhedenin merkezi olduğuna vakıf olur. Son aşamada ise yine mürşidin desteğiyle kalp gözüyle mahbubu müşâhede ederek sevgili olma vasfını kazanır. Hacı Bektâş-ı Velî’nin bu üçlü taksimi Serrâc’ın bahsettiği muhabbet sahiplerinin derecelerini hatırlatmaktadır. Serrâc’a göre muhabbet sahiplerinin üç hali bulunur. Avamın muhabbeti Allah’ın kendilerine olan lütuf ve ihsanlarından doğmaktadır. Burada kişinin kendisine iyilik yapana karşı sevgi beslemesi söz konusudur. İkinci hal sâdik ve muhakkiklerin muhabbetidir. Bu sevgi, kalbin Allah’ın zenginliği, celâli ve azametini bakmasıyla ortaya çıkmaktadır. Burada aradaki perdeler kalkmakta ve sırlara âşinâ olunmaktadır. Böylece aradaki muhabbet bağı ortaya çıkar. Üçüncüsü ise siddîklerin ve âriflerin hali olup onların sevgileri muhabbetullahı kadîm ve sebepsiz olarak tanımları ve müşâhede etmelerinden doğmaktadır. Bu sevgi saftır ve her şey Allah içindir. Artık muhip, muhabbeti değil Sevgili’yi görme haline geçecektir.⁸²

Hacı Bektâş-ı Velî ile Serrâc’ın muhabbetin şekil ve derecelerine dair yaptığı açıklamaların tamamıyla örtüşmesi de mefhûm itibarıyla kısmen aynı doğrultuda olduğu anlaşılmaktadır. Her ikisinde de muhabbetin en alt derecesi Allah’ın insana lütfettiği nimetler karşısında O’na sevgi beslenmesi şeklinde tezahür etmekte, ikinci aşamada ise kalp ile müşâhede gündeme gelmektedir. Bu yönleriyle her iki mutasavvıfın muhabbet anlayışlarının benzerlik arz ettiğini söylemek mümkündür.

⁷⁶ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 105; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 9/742.

⁷⁷ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 128.

⁷⁸ Serrâc, *el-Lüma*, 54.

⁷⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 349.

⁸⁰ Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât-ı Gaybiyye*, 429-431.

⁸¹ Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât-ı Gaybiyye*, 431-435.

⁸² Serrâc, *el-Lüma*, 54-55.

2.3. Şükür

Şükür, sözlükte “yapılan iyiliği bilmek, onu açığa çıkarmak ve yaymak, iyilik edeni iyiliği ile övmek, minnettarlık etmek” anlamlarına gelmektedir.⁸³ Terim olarak ise “Bahsettiği nimetlerden dolayı kulun Rabbine minnettarlığını ifade etmesi”dir.⁸⁴ Tasavvufta “Allah’ın verdiği nimeti, ona boyun eğerek itiraf etme”⁸⁵ mânasının vurgulandığı şükürü Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890) “Nimeti vereni tanımak ve O’nun rablığını ikrar etmektir.”⁸⁶ sözleriyle tarif ederken, Herevî şükürün üç şekilde gerçekleştiğini belirtmektedir: “Nimeti bilmek, nimeti kabul etmek, nimeti övmek”.⁸⁷ Gazzâlî’ye göre “Şükür, nimeti vereni bilmek, nimeti verene karşı sevgi ve saygı beslemek, son olarak da nimeti vereni tanımaktan doğan sevincin gereğiyle amel etmektir.”⁸⁸ Gazzâlî bu amelin kalp, dil ve diğer organlarla hayata geçebileceğini belirtir. Kalple yapılan şükür, hayırlı işlere niyet edip bunu herkesten gizlemekle gerçekleşirken dil ile yapılan şükür hamd ederek, diğer organlarla yapılan şükür ise itaatle gerçekleşir.⁸⁹ Hacı Bektâş-ı Velî, şükürün kalp ile ilgili boyutunu vurgulamaktadır. Ona göre “Şükür, kalbin, nimeti veren Allah’a bağlılığıdır.”⁹⁰ Bu tanımdan Hacı Bektâş-ı Velî’nin şükürle nimeti dil ile ifade etmenin ötesinde Allah Teâlâ’ya bağlılık göstererek şükürün gereğini fiiliyatta da yerine getirmenin önemini vurgulamaktadır. Buradan Hacı Bektâş-ı Velî’nin şükür anlayışının, tasavvuf klasiklerinde yapılan açıklamalarla aynı doğrultuda olduğu anlaşılmaktadır.

2.4. Takvâ

Takvâ, kelime olarak “korumak, korunmak, sakınmak, saygı göstermek, dindar olmak, itaat etmek, korkmak ve çekinmek” anlamlarını taşımakta,⁹¹ terim olarak ise “başta şirk⁹² olmak üzere günahlardan korunma”⁹³ ve “Allah’a itaat ederek azabından sakınma”⁹⁴ anlamına gelmektedir. Muhâsibî (ö. 243/857) takvâyı “Allah’ın hoş görmediği şeyden uzaklaşarak sakınmaktır.”⁹⁵ sözleriyle tarif ederken Nasrâbâzî (ö. 367/978) sakınılan şeyleri daha da genelleştirerek takvânın “kulun, Allah’tan başka her şeyden sakınması”⁹⁶ olduğunu vurgulamaktadır. Bu tanımlar benzer bir şekilde Hacı Bektâş-ı Velî’nin tasavvuf düşüncesinde de yerini almıştır. Ona göre takvâ, “Yüce Allah’tan başka her şeyi terk etmektir. Çünkü sahip O’dur ve her şey O’nundur. Her kim Allah’ı gözlemlerse, her şey onun demektir.”⁹⁷ Hacı Bektâş-ı Velî’nin ifade ettiği şekliyle Allah’tan başka her şeyden uzaklaşmak anlamındaki takvâ Abdurrezzâk el-Kâşânî (ö. 736/1335) tarafından sülûkünün sonuna ulaşan sâliklerin (takvâ’l-müntehîn) takvâsı olarak tanımlanmaktadır. Buna göre takvâ “kalpleri Hakk’ın dışında her şeyden temizlemektir.”⁹⁸ Buradan Hacı Bektâş-ı Velî’nin takvâ konusundaki yaklaşımının sülûkün ileri dönemlerinde kulun kazanmış olduğu bir makama tekabül ettiği anlaşılmaktadır. Tasavvuf klasiklerinde yapılan bazı tanımların da bu anlamda Hacı Bektâş-ı Velî’nin takvâ tanımına kaynaklık ettiğini söylemek mümkündür.

⁸³ Bk. Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 265; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 25/2305.

⁸⁴ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 3/304; Cürcânî, *Ta’rifât*, 109.

⁸⁵ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 210.

⁸⁶ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 117.

⁸⁷ Herevî, *Kitâbu Menâzili’s-sâirîn*, 53.

⁸⁸ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi’d-dîn*, 4/109.

⁸⁹ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi’d-dîn*, 4/111.

⁹⁰ Hacı Bektâş-ı Velî, *Fevâid*, 69.

⁹¹ Bk. Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-ayn*, 4/394; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 530; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 54/4901.

⁹² Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil bin Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Müessesetü’t-Târîhi’l-Arabî, 2002), 1/81.

⁹³ Bk. Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 531. Ayrıca bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 142.

⁹⁴ Cürcânî, *Ta’rifât*, 58.

⁹⁵ Ebû Abdullah Hâris b. Esed Muhâsibî, *er-Riâye li-hukûkillah* (Kahire: Şirketü’l-Kuds, ts.), 25.

⁹⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 142.

⁹⁷ Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât-ı Gaybiyye*, 357-358.

⁹⁸ Kâşânî, *Istilâhâtü’s-süfîyye*, 2005, 278.

2.5. Tevbe

Tevbe, sözlükte “günahtan dönmek, rücû etmek, dönüş yapmak, pişmanlık duymak” gibi anlamlarına gelmektedir.⁹⁹ Terim olarak ise “günahlardan dönüp Allah’a yönelme”yi ifade etmektedir.¹⁰⁰ Hücvîrî, tevbeyi “Allah’ın yasakladığı şeylerden, hoş ve güzel olan emirlerine dönmek” şeklinde tanımlarken¹⁰¹ bunu “asilikten itaatkârlığa ve nefisten Hakk’a dönmek” sözleriyle detaylandırmaktadır.¹⁰² Kuşeyrî bunu “şeriatça kötülene şeyden övülene dönmek” şeklinde formüle etmektedir.¹⁰³ Hacı Bektâş-ı Velî’ye göre ise tevbe, “Allah’a yani Allah’ın emrine dönüştür. Allah’ın emrine dönmek ise günah işlemekten uzaklaşarak arınmaktır.”¹⁰⁴ Hacı Bektâş-ı Velî’ye göre tevbe, aynı zamanda dört kapı kırk makam anlayışında tarikat makamlarının ilkinde tekabül etmektedir. “Tevbe pişmanlık duyup özür dilemektir. Özür dilemek kuldân, kabul etmek ise Allah’tandır.” Nitekim “*Kim Allah’a tevekkül ederse O, ona yeter.*”¹⁰⁵ âyeti buna işâret etmektedir.¹⁰⁶ Öte yandan Hacı Bektâş-ı Velî’ye göre tevbe üç çeşit olup bunlar tevbe, inâbe ve rü’yettir. O tevbeyi şu şekilde tanımlamaktadır:

“Ey derviş bil ki tevbe şu demektir: Talib vücudunu dünya zevklerinden arındırmalı, dilini dosttan başkası hakkında konuşmaktan sakındırmalı ve gönlünü Allah’tan başkasının sevgisinden korumalıdır. Sırrını nefsinin rızasından ve heveslerinden temizleyip arındırmalıdır. Bu durumda Allah’ın yardımı ile büyük ve küçük günahlardan, ahlâki kusurlardan uzaklaşıp itaat ve ebedî iyiliğe yönelecek ve ruh nefis bağından kurtulup yücelerin yücesine doğru uçacaktır. Allah’ın yardımı ile Allah’a doğru seyir gerçekleşmiş olacaktır.”

Hacı Bektâş-ı Velî’nin sözlerinden tevbenin dünyevî arzu ve isteklerden arınmanın yanında günahlardan sıyrılıp Allah’a itaate dönmek suretiyle gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Bu, esas itibariyle diğer sûflerin de üzerinde durduğu husustur. O, inâbeyi ise şöyle tanımlamaktadır:

“İnâbe şudur: Derviş gaipten huzura gelmeli, her durumda kendini Hakk’ın zahîrî ve bâtınî, mahlûku, rızıklandığı, kaderini tayin ve emir alanı olarak bilmelidir. Derviş bu durumda kendini beğenmekten kurtarır. Bu konuda ‘Kendini beğenmiş olan kimse, kendini beğenmişlikten kurtulursa, fenâ makamına ererek Allah’ı görür. Yüce Allah’ın yardımıyla onu kalp gözüyle görebilir. Kendi özünde Hakk’ı gözlemler.’ demişlerdir.”

Hacı Bektâş-ı Velî’nin açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla inâbe, kulun fenâ haline dönüşü olarak yorumlanmaktadır. Kulun kendini kaybetme (gaybet) halinden kendine gelmesi (huzur) haline dönmesi suretiyle hakîkî fâilin Allah (cc) olduğu ve böylece her türlü benlik duygusundan sıyrılması ile inâbe gerçekleşmektedir.

Hacı Bektâş-ı Velî son olarak rü’yeti şöyle açıklamaktadır:

“Rü’yet şudur: Derviş, kendinden geçip Hakk’a ulaşır. Yani önüne çıkan her aşamayı aşar. Orayla yetinmeyip daha yüksek makam ister ve seyirden geri kalmaz. Nitekim bu konuda Peygamber (sas) her gün yetmiş iki aşama geçirdi. Peygamberlerin sultanı hiçbir zaman seyirden geri kalmazdı ve her zaman ‘Allahım! Bilgimi arttır.’ der ve daha yüksek makam isterdi. Aynı şekilde derviş de önüne hangi makam çıkarsa çıksın, orada kalmamalı ve onunla yetinmemelidir. Böyle olursa, Yüce Allah ona yardım edecek, o ilâhî zâta erişecektir. İşte rü’yet budur.”¹⁰⁷

Bu ifadelerden sâlikin sülûk makamlarını geçerek Cenâb-ı Hakk’a ulaşmasının ve zatına erişmesinin rü’yet olarak tanımlandığı anlaşılmaktadır. Sâlik hangi makamda olursa olsun

⁹⁹ Bk. İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 5/454; Tehânevî, *Mevsûatü keşşâfi istilâhâtî’l-fünûn ve’l-ulûm*, 1/524.

¹⁰⁰ Bk. Ebû’t-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed Firûzâbâdî, *Besâir zevi’t-temyiz fi letâifi’l-Kitâbi’l-Azîz* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, ts.), 2/304; Eyyub b. Musa el-Hüseynî el-Kefevî Ebû’l-Beka, *el-Külliyât*, thk. Muhammed Mısri (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1998), 1/308.

¹⁰¹ Hücvîrî, *Keşfu’l-mahcûb*, 357.

¹⁰² Hücvîrî, *Keşfu’l-mahcûb*, 447.

¹⁰³ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 127.

¹⁰⁴ Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât-ı Gaybiyye*, 385.

¹⁰⁵ Talak 65/3.

¹⁰⁶ Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2021), 75.

¹⁰⁷ Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât-ı Gaybiyye*, 385-387.

yetinmeyip Rabbi'ne olan yolculuğuna geri dönmeli, makamlarda ilerlemeyi arzu etmelidir. Hacı Bektaş'a göre bu durum tevbenin üçüncü şeklidir. Hacı Bektâş-ı Velî'nin bu taksimi bilebildiğimiz kadarıyla tasavvuf klasiklerinde üzerinde durulmayan bir mevzudur. Tasavvuf klasiklerinde tevbe, inâbe ve evbe olmak üzere üç çeşitinden söz edilmektedir. Buradaki tevbe "azap korkusundan dolayı hatada dönüş sergilemek", inâbe "sevap ümidiyle tevbe etmek", evbe ise "azap korkusu veya sevap ümidi olmayıp sadece Allah'ın emirlerini yerine getirmek için tevbe etmek" olarak tanımlanmaktadır.¹⁰⁸ Bu mânaların Hacı Bektâş-ı Velî'nin tanımlarından farklılaştığı görülmektedir.

2.6. Tevekkül

Tevekkül sözlükte "birine işini havale etme, dayanma, güvenme ve bel bağlama" anlamlarına gelmektedir.¹⁰⁹ Terim olarak ise "insanların elindekilere tamah etmeyip rızık ve her türlü işte Allah'ı vekil bilmek"tir.¹¹⁰ Ebû Osman el-Hîrî (ö. 298/910) tevekkülü "Allah'a itimat etmek ve Allah'ın her konuda kendisine yeteceğini bilmek",¹¹¹ Herevî ise "iş tamamıyla mâlikine havale edip vekillik hususunda yalnız ona güvenmek" sözleriyle tarif etmektedir.¹¹² Serrâc tevekkülü üç dereceye ayırmaktadır. Bunlardan ilki her müminin sahip olması gereken tevekkül olup verildiğinde şükretme, mahrum olduğunda ise kadere rızâ göstererek sabretmeyi içermektedir. İkincisi havâsın tevekkülüdür. Yalnız Allah rızasını gözeterek kendi tevekküllerine dahi değer vermeyip her şeyi zihinlerinden çıkarmaları, adeta kabirdeki ölü gibi olmaları bu seviyedeki mütevekkillerin özelliğidir. Tevekkülün en yüksek derecesi ise hâssül-havâsın tevekkülü olup "varlığın yalnız Allah'a ait olduğunu bilmek"tir. İbnü'l-Cellâ (ö. 306/918) bu nevi tevekkülü "Her durumda yalnız Allah'a sığınmaktır." sözleriyle tanımlamakta, Cüneyd-i Bağdâdî ise "Kalbin Allah'a güvenmesi" olarak tarif etmektedir.¹¹³ Ruveym b. Ahmed tevekkülü "vasıtaları görmeyip vesilelerin en yücesine sarılmaktır."¹¹⁴ şeklinde tanımlayarak Allah Teâlâ'nın âlemde hakîkî ve mutlak fail olduğunu vurgulamaktadır. Hacı Bektâş-ı Velî de onunla aynı doğrultuda tevekkülü "Bir işin olmasını veya olmamasını Allah'tan başka kimseden bilmemektir."¹¹⁵ sözleriyle tanımlamaktadır. Hacı Bektâş-ı Velî'nin bu anlayışı Serrâc'ın saydığı tevekkül çeşitlerinden hâssül-havâsın tevekkülüne tekabül etmektedir. Bu yönüyle Hacı Bektâş-ı Velî'nin tevekkül anlayışının temellerini önceki mutasavvıfların tanımlarında bulmak mümkündür.

SONUÇ

Tasavvuf kavramları tarihsel süreç içerisinde birtakım değişim ve dönüşümler geçirmiş olmakla birlikte tasavvuf klasikleri olarak adlandırılan eserlerdeki tanımlar hiçbir zaman göz ardı edilmemiştir. Sonraki dönemlerde yaşamış mutasavvıfların düşünce sistemleri öncekilerin üzerine bina edilmiş, böylece asırlar geçmekle birlikte tasavvuf düşüncelerinde bir devamlılık vücuda gelmiştir. Her ne kadar detaylarda farklılıklar olsa da öz itibarıyla tasavvuf kavramları ortak unsurları içeren tanımlarla ifade edilmiştir. Yapılan çalışmada Hacı Bektâş-ı Velî'nin tasavvuf düşüncesinin de tasavvuf klasikleri üzerine bina edildiği anlaşılmaktadır. Hacı Bektâş-ı Velî'nin söz konusu klasik eserlerin hangilerine ulaşıp tetkik ettiği tespit edilemese de kullandığı kavramlar incelendiğinde bu eserlerin oluşturduğu tasavvuf kültürüne vâkıf olduğu ortaya çıkmaktadır. Nitekim tasavvuf klasiklerindeki kavramların tanımları, muhteva itibarıyla Hacı Bektâş-ı Velî'ye nispet edilen söz ve eserlerde yer almaktadır. Bununla birlikte Hacı Bektâş-ı Velî, temsil ettiği bu tasavvuf geleneğinin temel fikir ve öğretilerini müridlerine kendi üslûbu ile aktarmıştır. Bunu yaparken de kendi yaklaşımı doğrultusunda daha önemli gördüğü hususları ön plana çıkararak vurgulamıştır. Burada dikkat çeken husus, onun eserlerindeki tanımlarının kısmen veya tamamıyla farklı lafız ve ifadelerle de olsa bir şekilde tasavvuf klasiklerinde yer almış

¹⁰⁸ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 129, 130; Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, 357; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/214.

¹⁰⁹ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 265; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 54/4910.

¹¹⁰ Cürcânî, *Ta'rîfât*, 63; Firûzâbâdî, *Besâir zevi't-temyîz fî letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*, 2/313.

¹¹¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 203.

¹¹² Herevî, *Kitâbu Menâzili's-sâirîn*, 43.

¹¹³ Serrâc, *el-Lüma'*, 49, 50.

¹¹⁴ Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Huseyn Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye (İlk Zâhid ve Sûfler)*, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Bursa Akademi, 2018), 102.

¹¹⁵ Hacı Bektâş-ı Velî, *Fevâid*, 73.

olmasıdır. Bu durum, tasavvuf klasiklerinin Hacı Bektâş-ı Velî'nin tasavvuf düşüncesinin temel kaynakları arasında yer aldığını göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *el-Câmiu li-şuabi'l-îmân*. thk. Muhtar Ahmed en-Nedvî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim. "el-Câmiu's-sahîh". *el-Kütübü's-sitte (Mevsûatü'l-hadîsi's-şerîf içerisinde)*. thk. Sâlih b. Abdülazîz. 1-631. Riyad: Dâru's-Selâm, 2000.
- Cebecioğlu, Ethem. "Prof. Nicholson'ın Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXIX (1987), 387-406.
- Coşan, Mahmud Esad. "Hacı Bektaş'ın Eserleri". *Makâlât*. XXXIX-XLII. Seha Neşriyat, ts.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali. *Mu'cemü't-ta'rîfât*. thk. Muhammed Siddîk el-Münşâvî. Kahire: Muhammed Siddîk el-Münşâvî Yay.
- Damar, Abdullah. "Tasavvuf Terimlerinin Oluşumu". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* VII/17 (2006), 161-189.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah b. İshak el-İsfahânî. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ*. I-X Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Ebû'l-Beka, Eyyub b. Musa el-Hüseynî el-Kefevî. *el-Külliyât*. thk. Muhammed Mısri. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Firûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed. *Besâir zevi't-temyîz fi letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. I-V Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2013.
- Hacı Bektâş-ı Velî. *Besmele Tefsiri (Hacı Bektaş Veli Külliyyatı içerisinde)*. çev. Hamide Turan. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2010.
- Hacı Bektâş-ı Velî. *Fâtiha Sûresi Tefsiri (Hacı Bektaş Veli Külliyyatı içerisinde)*. çev. Baki Yaşa Altınok. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2010.
- Hacı Bektâş-ı Velî. *Fevâid (Hacı Bektaş Veli Külliyyatı içerisinde)*. çev. Baki Yaşa Altınok. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2010.
- Hacı Bektâş-ı Velî. *Makâlât*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2021.
- Hacı Bektâş-ı Velî. *Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye (Hacı Bektaş Veli Külliyyatı içerisinde)*. çev. Gıyasettin Aytaş. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2010.
- Hacı Bektâş-ı Velî. *Velâyetnâme*. ed. Hamiye Duran. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2014.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman. *Kitâbü'l-ayn*. thk. Abdülhamid Hindâvî. I-IV Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Herevî, Ebû İsmâil Pîr-i Herat Hâce Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî. *Kitâbu Menâzili's-sâirîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Hücvîrî, Ebû'l-Hasen. *Keşfu'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh, 2010.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ. *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. I-VI Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.

- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâ'îl b. Ömer ed-Dımaşkî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Mustafâ es-Seyyid Muhammed. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2000.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. thk. Abdullah Ali Kebir vd. I-VI Cilt. Kahire: Dâru'l-maârif, ts.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Kara, İhsan. "İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf İstilahlarına Etkisi ve Seyyid Mustafa Rasim Efendi'nin İstilahât-ı İnsân-ı Kâmil'i Örneği". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/23 (2009), 583-600.
- Kâşânî, Abdurrezzak. *Letâ'ifü'l-i'lâm fi işârâti ehli'l-ilhâm*. thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih - Tefvik Ali Vehbe. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2005.
- Kâşânî, Abdurrezzak. *Mu'cemü ıstılâhâtu's-sûfiyye*. thk. Abdül-âl Şâhin. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1992.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim el-Buhârî. *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*. thk. Ahmed Şemsüddin. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiiyye, 1993.
- Kesikhalı, Mehmet. *Hacı Bektâş-ı Velî, Yaşadığı Dönem, Hayatı, Eserleri ve Görüşleri*. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Halil el-Mansûr. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin. *Letâifü'l-işârât*. thk. İbrâhim Besyûnî. I-III Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyeti'l-Amme li'l-Kütüb, 2000.
- Muhâsibî, Ebû Abdullah Hâris b. Esed. *er-Riâye li-hukûkillah*. Kahire: Şeriketü'l-Kuds, ts.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil bin Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2002.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Bektaşîyye". ed. Semih Ceyhan. *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, 447-486.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412.
- Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbas Şihabüddin Ahmed b. Yusuf b. İbrâhim (Abdiddâim) el-Mısrî. *Umdetü'l-huffâz fi tefsîri eşrefi'l-elfâz*. thk. Muhammed Basil Uyûn es-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tûsî. *el-Lüma' fi târîhi't-tasavvufi'l-İslâmî*. thk. Kamil Mustafa el-Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Huseyn. *Tabakâtu's-sûfiyye (İlk Zâhid ve Sûfiler)*. çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Bursa Akademi, 2018.
- Şehabeddin es-Sühreverdî, Ebû Hafs Ömer b. Muhammed. *Avârifü'l-maârif*. Beyrut: Dâru Sâdir, 2010.
- Tehânevî, Muhammed b. A'lâ b. Ali el-Fârûkî el-Hanefî. *Mevsûatü keşşâfi ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Refik el-Acem. I-II Cilt. Beyrut: Mektebetu Lübnan [Librairie du Liban], 1996.
- Turan, Ayyüce. *Hacı Bektaş-ı Velî'nin Tasavvufi Görüşleri*. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Uludağ, Süleyman. "Fakr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/132-134. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed b. Muhammed. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Komisyon. Kuveyt: et-Türâsü'l-Arabî, 1965.

STRUCTURED ABSTRACT

Sufism is a science based on experience. As a natural consequence of this, some differences can be seen in the taşawwuf understanding of şūfīs. When considered in the context of taşawwuf concepts, the interpretation of each concept by şūfīs with different meanings is an indication of this. However, the new meanings attributed to the concepts are not independent of the previous ones. Each şūfī has revealed his own understanding of taşawwuf as an addition to the şūfī culture and literature before him. Thus, the content of the concepts has been shaped by the influence of the experiences. In order to determine this meaning transformation in the content of the concepts in proportion to the development of the science of taşawwuf, it still maintains its importance to conduct detailed research and examinations on the works of mystics. In this context, Hādjdjī Bektāsh Walī (d. 669/1271) also made important contributions to taşawwuf thought with his original interpretations.

Hādjdjī Bektāsh Walī is one of the important names who shaped the religious and taşawwuf thought of the Anatolian people with his exemplary life and understanding of taşawwuf. Hādjdjī Bektāsh Walī is a member of the Yesevi Sufi tradition. He settled in Sulucajarahöyük, known today as Hacıbektaş in Kırşehir, in Anatolia and started his şūfī guidance activities. In the study, the definitions of the concepts of taşawwuf in the works that convey the şūfī thought of Hādjdjī Bektāsh Walī to the present day were determined and the definitions in the basic şūfī classics written during the systematization of taşawwuf were compared. Thus, the effect of the works in question on the taşawwuf of Hādjdjī Bektāsh Walī was tried to be determined in the context of mysticism concepts. Among the concepts that Hādjdjī Bektāsh Walī defined in these works, it is seen that there are terms that can be evaluated within the scope of şūfī morality such as isar, mahabbat, sukr, taqwa, tawba and tawakkul, as well as concepts related to şūfī education such as faqr, fanā', mucahada, taşawwuf, walī, yakin, zuhd. While explaining these terms, it is understood that Hādjdjī Bektāsh Walī mostly reflects the definitions in the şūfī classics, but he also explains them with a unique style.

As a result, although the concepts of taşawwuf have undergone some changes and transformations in the historical process, it is understood that the definitions in the works called taşawwuf classics have never been ignored. The thought systems of the şūfīs who lived in the following centuries were built on the previous ones, thus, a continuity has emerged in the taşawwuf thoughts even as the centuries have passed. Although there are differences in details, in essence, the concepts of taşawwuf are expressed with definitions containing common elements. In the study, it is understood that Hādjdjī Bektāsh Walī's taşawwuf thought was also built on taşawwuf classics. Although it cannot be determined which of the classical works in question Hādjdjī Bektāsh Walī reached, it is revealed when the concepts he uses are examined that he is familiar with the taşawwuf culture created by these works. As a matter of fact, the definitions of the concepts in the şūfī classics are included in the words and works attributed to Hādjdjī Bektāsh Walī in terms of content. However, Hādjdjī Bektāsh Walī conveyed the basic ideas and teachings of this şūfī tradition he represented to his followers in his own style. While doing this, he emphasized the issues that he deems more important in line with his approach. The point that draws attention here is that his definitions in his works are somehow included in taşawwuf classics, albeit with partially or completely different words and expressions. This shows that the classics of taşawwuf are among the main sources of Hādjdjī Bektāsh Walī's taşawwuf thought.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

30. Yıl Özel Sayısı Eylül / September 2022 • 173-200

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1158936

GELENEK AKTARIMI: ATALAR DİNİ (MISIR KÜLTÜRÜ, HZ. MUSA VE İSRAİLOĞULLARI ÖRNEĞİ)

Tradition Transfer: Ancestors Religion (Egyptian Culture, Example of Prophet Moses and Children of Israel)

Ertuğrul DÖNER

Dr. Öğr. Üyesi., Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Adana, Türkiye

Assist. Prof., Çukurova University, Faculty of Divinity, Department of Basic Islamic Sciences, Adana, Turkey

ertugrudoner@hotmail.com <https://orcid.org/0000-0002-5657-9627>

Savaş MENTEŞ

Öğretmen, Millî Eğitim Bakanlığı

Teacher, Ministry of Education

SavasMENTES99@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9293-5505>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 07.08.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 27.09.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.09.2022

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

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

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

GELENEK AKTARIMI: ATALAR DİNİ (MISIR KÜLTÜRÜ, HZ. MUSA VE İSRAİLOĞULLARI ÖRNEĞİ)

Tradition Transfer: Ancestors Religion (Egyptian Culture, Example of Prophet Moses and Children of Israel)

Öz

İnsanoğlu, tarih boyunca içerisinde yaşadığı toplumun geleneğinden az veya çok etkilenmiştir. Kendisinden etkilenilen gelenek ise gücünü, bir toplumun onayını alması yoluyla uzun yıllar içerisinde meydana getirilen bir sistem olmasına borçludur denebilir. Geleneğin en önemli özelliklerinden biri onun toplum tarafından sıkı sıkıya korunarak yeni nesillere/insanlara aktarılma çabasının öznesi olmasıdır. Keza insanoğlu kendisini, atalarından devraldığı geleneği sonraki nesillere/insanlara aktarmakla mesul addetme eğilimine sahiptir. Bu bağlamda bir toplumun önceki nesillerden/insanlardan kendilerine tevarüs eden gelenek sistemlerinde yer alan dini unsurların bütünü atalar dini olarak ifade edebiliriz. Ancak atalar dini ifadesini sadece kan, soy, ırk vb. bağları bulunan kişilerden intikal eden gelenek kalıpları gibi bir anlam alanıyla sınırlı tutmak doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Zira bir toplum kendi öz atalarından miras kalan geleneği benimseyebileceği gibi, başka toplumların gelenek sistemindeki unsurları da kabul ederek gelenekleştirebilir. Bu bağlamda çalışmamızda yer alan atalar dini ifadelendirmesiyle kan, soy, ırk vb. bağları bulunmasa dahi, kendisinden etkilenilen toplumun atalarından tevarüs etmiş olan gelenek sistemi kastedilmektedir. Nitekim İsrailoğulları'nın, Mısır toplumunun atalar dininden etkilenmeleri buna bir örneklik teşkil etmektedir. Bu minvalde çalışmamız da Mısır'ın atalar inancını izah etme ve İsrailoğulları'nın, bölgenin hâkim gelenek sisteminden etkilenmelerinin mahiyetini gerekçeleriyle beraber ele alma amacı taşımaktadır. Ayrıca bu araştırma, geleneğin insan üzerindeki baskın gücünü de göstermesi açısından önemli birtakım veriler sunacaktır. Hemen belirtmemiz gerekir ki bu çalışma multidisipliner bir yapı arz etmekle beraber esasında bir tefsir çalışmasıdır. Zira vuzuha kavuşturmayı amaçladığımız Mısır'ın atalar dini ve İsrailoğulları'na etkisi, Yûnus sûresi 78. âyette zikredilen Firavun ve halkının, atalarından görüp öğrenmiş oldukları dinin mahiyetini ortaya koyma gayesiyle ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Atalar Dini, Mısır, Hz. Musa, İsrailoğulları, Yahudilik.

Abstract

Throughout history, human beings have been more or less influenced by the tradition of the society in which they live. It can be said that the power of tradition is due to the fact that it is a system created over many years through the approval of a society. One of the most important features of the tradition is that it is the subject of the effort of transferring it to new generations/people by being strictly protected by the society. Likewise, human beings have a tendency to consider themselves responsible for transferring the tradition inherited from their ancestors to the next generations/people. In this context, we can express the tradition system of a society inherited from previous generations/people as the ancestors religion. However, it would not be the right approach to limit the expression of ancestors religion to a meaning area such as tradition patterns inherited from people with blood, lineage, race and similar ties. Because a society can adopt the tradition inherited from its own ancestors, as well as accept the elements in the tradition system of other societies. In this context, the expression of ancestors religion in our study refers to the tradition system inherited from the ancestors of the society affected by oneself, even if they do not have blood, lineage, race or similar ties. As a matter of fact, the fact that the Israelites were influenced by the ancestors religion of the Egyptian society is an example of this. In this manner, our study aims to explain the belief in the ancestors of Egypt and to deal with the nature of the Israelites' being influenced by the dominant tradition system of the region, with reasons. In addition, this research will provide some important data in terms of showing the dominant power of tradition on people. It should be noted that although this study has a multidisciplinary structure, it is essentially a study of tafsir. The ancestors religion of Egypt and its effect on the Children of Israel, which we aim to clarify, will be discussed with the aim of revealing the nature of the religion that the Pharaoh and his people had seen and learned from their ancestors, as described in the 78th verse of Surah Yunus.

Keywords: Ancestors Religion, Egypt, Moses, Israelites, Judaism.

GİRİŞ

Kültür, bir toplumun yaşam tarzının tamamını kapsayan; ahlak, bilim, sanat, alışkanlık gibi öğeleri içerisinde barındıran önemli bir kavramdır. Kültürün anlam alanı oldukça geniştir ve din ile de ilişkili görünmektedir. Zira kültür ve din birbirini etkileyen iki unsur olarak kabul edilmektedir.¹ Din ile ilişkisi bulunan kültürün gelenek kavramı ile de bağı mevcuttur. Bu bağlamda bir toplumun kendisine tevarüs eden düşünce, ideoloji, davranış kalıpları gibi unsurları gelenek kavramı ile ifade edilmektedir.² Bu ifadeler din, gelenek ve kültür arasında bir bağlantının olduğunu göstermektedir. Kültür, bir toplumun hayata yönelik yaklaşımını gösterirken, bunun bir sonraki nesildeki karşılığı gelenek olmaktadır. Din ise her iki kavram içerisinde bir unsurdur ve birbirlerini etkilemektedirler.

Kültürün içerisinde bulunan etmenler, ona yaşatan toplum tarafından zamanla bazı değişikliklere maruz kalarak farklılaşabilmekte, kültür insanı, insan da kültürü şekillendirebilmektedir. Kültürün en önemli özelliklerinden biri de, içerisinde bulunduğu toplumun önemli bir kesiminin onu sahiplenerek yeni nesillere aktarma çabasıdır. Zira insanoğlu kendisini, atalarından devraldığı kültürü sonraki nesillere aktarmakla sorumlu addetme eğilimine sahiptir. Sözü edilen eğilimin en bariz örneklerini dini alanda görmek mümkündür. Bu minvalde atalardan tevarüs eden din ve kültür toplum nezdinde muteber sayılmakta; atalar, hak üzere oldukları teziyle yeni nesillerin inanç sistemini şekillendirmektedirler. Yeni neslin inanç ve kültür sisteminin geçmiş nesillerin zihin yapısıyla doğrulması sonucunda, birçok toplumda görüldüğü üzere *atalar dini* ortaya çıkmaktadır. Burada atalar dini ifadelendirmesiyle kastettiğimiz durumun, ne Yahudiler'in ataları Hz. İbrahim, Hz. İshak ve Hz. Yakub'un yaşadıkları "atalar dönemi"yle,³ ne onların dinin başlangıcı olarak kabul ettikleri ataları İbrahim'in tanrı ile ahit yapması ve on iki atanın soyundan gelen İsrailoğulları ile devam eden bu sürece karşılık kavramlaştırdıkları "atalar dini"yle,⁴ ne de atalara tapmayı, onları tazim etmeyi ifade eden ve Herbert Spencer tarafından adlandırılan "atalar kültü"yle⁵ tam manada bir ilişkisi vardır. Yaptığımız bu çalışmada "atalar dini" ifadesinin kapsamını, içerisinde bulunulan toplumun geçmiş nesillerinden - din, dil, ırk vb. ilişkileri bulunmasa dahi- tevarüs etmiş olan inanç sistemi olarak ifade edebiliriz. Bu bağlamda atalar kelimesi de yalnızca kan, soy, ırk vb. bağı bulunan kimselerle sınırlı kalmamakta, içerisinde yaşanan ve kendisinden etkilenilen her tür toplumu da içerisine almaktadır.

Kur'ân'ı Kerîm'de birçok defa zikredilen *atalar* kelimesi; anlam alanı göz önünde bulundurulduğunda; olumlu, olumsuz ve nötr olarak ifade edilebilecek üç sınıfa ayrılır. Olumlu atalar ifadesiyle Hz. İbrahim, Hz. İsmail, Hz. İshak ve Hz. Yakub peygamberler⁶ kastedilirken,⁷ olumsuz atalar ifadesinin karşılığı ise İslam'ın kabul etmediği inanca sahip ataların dini inanç sistemleridir.⁸ Nötr atalar kavramı ise olumlu ve olumsuz addedilmesini gerektirecek bir durumun ortada bulunmadığı ayetleri kapsamaktadır.⁹ Çalışmamızda özellikle merkeze aldığımız atalar dini sınıfı, olumsuz olarak nitelendirdiğimiz atalar inancıdır.

İslam, Cahiliye Arap toplumunun bazı geleneklerini reddetmiş; kimi geleneklerini ise bazen ibkâ bazen ıslah ederek devam ettirmiş, bazen de ilgâ ederek tamamen ortadan

¹ Tanrıverdi, Hasan, "Din-Kültür İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme", *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, cilt: 8, sayı: 3, 2018, s. 595.

² Güler, İlhami, "Tarih ve 'Tarih-Dışı' Arasında Gelenek", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, cilt: 3, sayı: 2, 2005, s. 45.

³ Sherbok, Dan Cohn, *Judaism History, Belief and Practice*, Routledge Press, London 2003, s. 537.

⁴ Çınar, Aynur, "Yahudi Geleneğinde On İki Ata: İsrail'in Oğulları", *İğdir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2018, sayı: 16, s. 141.

⁵ Çınar, "Yahudi Geleneğinde On İki Ata: İsrail'in Oğulları", s. 140.

⁶ Bakara 2/133; Yûsuf 12/6, 38.

⁷ Burada atalar ifadesi ile kast olunan ataların din ve inanç sistemleridir.

⁸ Bakara 2/170; Mâide 5/104; En'âm 6/148; A'râf 7/28, 70, 173; Yûnus 10/78; Hûd 11/62, 87, 109; Yûsuf 12/40; Nahl 16/35; Kehf 18/5; Enbiyâ 21/53, 54; Furkân 25/18; Şuarâ 26/74, 76; Kasas 28/36; Lokmân 31/21; Sâffât 37/69; Zuhrûf 43/22-24; Necm 53/23. Ayrıca bkz. Tümer, Günay, "Âbâ", *DİA*, İstanbul 1998, V, 5.

⁹ Bakara 2/200; En'âm 6/91; A'râf 7/95; Enbiyâ 21/44; Mü'minûn 23/24, 68, 83; Şuarâ 26/26; Neml 27/67, 68; Sâffât 37/17, 126; Zuhrûf 43/29; Duhân 44/8, 36; Câsiye 45/25; Vâkıa 56/48.

kaldırmıştır. Kur'ân-ı Kerim, merkezinde tevhid ilkesinin bulunduğu bir kitaptır. Kur'ân, Allah'ın var olduğunu ifade eden birçok ayetin¹⁰ yanı sıra, onun bir olduğunu vurgulayan ayetleri¹¹ de ihtiva etmektedir. Kur'ân'ın, Allah'ın bir olduğuna yaptığı vurgunun temelinde, Cahiliye Arap toplumunun tanrı tasavvuru yatmaktadır. Cahiliye Arapları, Allah kelimesine çok da yabancı bir toplum değildir. Onlar, Allah'ı; yeri ve göğü yaratan,¹² gökten yağmur indirerek ölü toprağa can veren¹³ bir tanrı olarak tanımaktaydılar. Onların, Hz. Muhammed'in dilinden duydukları Allah kelimesine karşı takındıkları olumsuz tutumun sebebi, onun daha önce duymadıkları bir tanrı olması değil; aksine kendilerine atalarından tevarüs etmiş olan ve birçok tanrı arasından bir tanrı olarak kabul ettikleri Allah'ın, tek ve yegâne tanrıya karşılık kullanılır hale gelmesidir.¹⁴ Bu bağlamda Hz. Muhammed'e ve İslam'a karşı takınılan olumsuz tavrın arka planındaki unsurlardan birinin, Cahiliye Araplarının, atalarından kendilerine miras kalan dini sistemleri olduğu söylenebilir. Zira müşriklere, Allah'ın indirmiş olduğu dine uymaları gerektiği beyan edildiğinde onların cevapları "Hayır! Atalarımızdan öğrendiklerimiz bize yeter; biz onlara uyarız."¹⁵ şeklinde olmuştur. Bu ve benzeri birçok ayet,¹⁶ tarih boyunca ataların, kendilerinden sonra gelen nesil üzerindeki etkilerini göstermesi açısından oldukça önemli bir örneklem teşkil etmektedir.

Atalar kavramının Kur'ân merkezinde üç grupta sınıflandırılabilirliğine değinmiştik. Bunlardan olumsuz olarak zikrettiğimiz atalar, yukarıda değindiğimiz Cahiliye Arap toplumuyla sınırlı değildir. Zira "Firavun'un ileri gelen adamları ise şöyle dediler: "Sen bizi atalarımızdan görüp öğrendiğimiz dinden vazgeçirmek ve sonunda bu memleketin yönetimini kardeşinle birlikte ele geçirmek için mi çıktın karşımıza?! Şunu iyi bilin ki biz ikinize de asla inanmayacağız."¹⁷ âyetinde Hz. Musa ve Firavun arasında yaşanan gerilimin, Hz. Muhammed ve Cahiliye Arapları arasında yaşanan durumla benzerlik gösterdiği görülmektedir. Buradan hareketle insanoğlunun tarih boyunca -bilerek veya bilmeyerek- atalarına belli seviyelerde de olsa bağlılık gösterdikleri söylenebilir.

Bu minvalde ataların, dinî bağlamda insanlık üzerindeki etkilerini görebilme amacı taşıyan çalışmamızda Mısır'ın dini yapısının mahiyetini ve Hz. Yusuf döneminde Mısır'a yerleşen, Hz. Musa tarafından Firavun'un esaretinden kurtarılan İsrailoğulları'nın bölgedeki halkın inanç yapısından etkilenme durumlarını ortaya koymaya çalışacağız.

Hz. Musa döneminde Mısır'ın inanç yapısının mahiyetini ve İsrailoğulları'nı etkileme durumunun neliğini ortaya koyabilmek için öncelikle İsrailoğulları'nın Mısır'a yerleşme süreçleri izah edilmelidir. Daha sonra Hz. Musa'nın Mısır'da yaşamış olduğu düşünülen yıllar ele alınacaktır. Hz. Musa'nın Mısır'da bulunduğu tarihlerin bizlere o dönemdeki atalar inancını göstermede önemli bir yere sahip olacağı ve bölgenin, İsrailoğulları'nın inanç sistemine etkisini daha net anlamamıza imkân sağlayacağı kanaatini taşımaktayız.

1. İSRAİLOĞULLARI'NIN HZ. YUSUF DÖNEMİNDE MISIR'A YERLEŞME SÜRECİ

Keldânî topraklarında yer alan Ur şehrinde¹⁸ putperest bir babanın üç oğlundan biri olan Hz. İbrahim'den başlayarak, özellikle Hz. Yusuf dönemini merkeze alarak aktarmak İsrailoğulları'nın Mısır'a yerleşme sürecine dair genel bir bakış açısı oluşturacaktır. Hz.

¹⁰ Tegâbun 64/2; Mülk 67/19; A'lâ 87/2, 4.

¹¹ Bakara 2/163, 165, 255; Âl-i İmrân 3/2, 6, 18; Nisâ 4/48, 116; Mâide 5/17, 72-73; En'âm 6/22-24.

¹² Lokmân 31/25; Zümer 39/38; Zuhrûf 43/9.

¹³ Ankebût 29/63.

¹⁴ İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. M. Kürşad Atalar, Pınar Yayınları, İstanbul 2019, s. 151-158.

¹⁵ Mâide 5/104.

¹⁶ Bakara 2/170; Mâide 5/104; En'âm 6/148; A'râf 7/28, 70, 173; Yûnus 10/78; Hûd 11/62, 87, 109; Yûsuf 12/40; Nahl 16/35; Kehf 18/5; Enbiyâ 21/53, 54; Furkân 25/18; Şuarâ 26/74, 76; Kasas 28/36; Lokmân 31/21; Sâffât 37/69; Zuhrûf 43/22-24; Necm 53/23.

¹⁷ Yûnus 10/78.

¹⁸ Ur, Güney Irak'ta yer alan Zi Kar'daki Tel el-Mukayyer bölgesinde bulunan antik Mezopotamya'ya ait önemli bir Sümer şehir devletidir. Bkz. Samuel Noah Kramer, *The Sumerians, Their History, Culture, and Character*. University of Chicago Press, 1963, s. 28.

İbrahim'in babası Kur'an'da Âzer¹⁹ adıyla zikredilirken, Tevrat'ta ve diğer Yahudi kaynaklarında Terah²⁰ olarak geçmektedir.²¹ Âzer, putlara tapan biridir²² ve babasının bu tutumu Hz. İbrahim tarafından onaylanmamaktadır.²³ Bu durum Âzer'in, oğlu İbrahim'e karşı sert bir tavır takınmasına sebep olmuştur.²⁴ Hz. İbrahim ve Âzer arasında yaşanan bu olaya bölge halkı da dâhil olmuş ve Ur kenti Hz. İbrahim için güvenli bir yer olmaktan çıkmıştır.²⁵ Bu sebeple Hz. İbrahim, eşi, akrabalarından bazıları, hayvan sürüleri ve mallarıyla beraber burayı terk ederek Kenan²⁶ adı verilen bölgeye doğru yola çıkmışlardır. Tevrat'a göre ise Hz. İbrahim, ailesiyle beraber Ur'dan Harran bölgesine daha sonra da Kenan'a gitmiştir.²⁷ Kenan halkı, Hz. İbrahim ve onunla beraber gelenleri; karşıdan, Fırat ve Dicle arasından gelen anlamında İbrî (İbrânî) diye adlandırmışlardır.²⁸ Hz. İbrahim'in İshak, İshak'ın da İsrail diye anılacak olan Yakub isimli bir oğlu dünyaya gelmiştir. Hz. Yakub, aralarında Hz. Yusuf'un da bulunduğu on iki erkek evlada sahiptir. Bu çocuklardan Hz. Yusuf ve kardeşleri arasında geçen olaylar İsrailoğulları'nın Mısır'a yerleşmelerinde merkezi bir rol oynamıştır. Bu olaylar hem Tevrat'ta hem de Kur'an'da aralarında bazı farklılıklar bulunmakla beraber benzer bir içeriğe sahiptir.²⁹ Bu içerik özetle şöyledir: Hz. Yusuf, kardeşleri tarafından kıskanılmaktadır. Kardeşleri Hz. Yusuf'u bir kuyuya atmış ve Mısır'a giden bir kafile onu bulmuş ve yanlarına almışlardır. Hz. Yusuf'u Mısır'a götüren bu kafile, onu belli bir ücret karşılığında satmış ve bu durum Yusuf'la birlikte İsrailoğulları'nın Mısır'da sürecekleri yaşamlarının başlangıcı olmuştur.³⁰ Hz. Yusuf'un Mısır'a getirilişi, Hiksoslar'ın bölgeye hâkim oldukları XV. Hanedan dönemine denk gelmektedir. Hiksoslar'ın Mısır'da M.Ö. 1800-1550 yılları arasında yaşamış oldukları düşünülmektedir.³¹

2. HZ. MUSA'NIN MISIR'DAKİ YAŞADIĞI DÖNEMİN TARİHLENDİRİLMESİ

Bu çalışmamız, Mısır'ın tarih boyunca süregelen inanç yapısının genel bir resmini çizmekten ziyade, Mısır'ın Hz. Musa dönemindeki inanç yapısını ortaya koyma ve bu inanç yapısının İsrailoğullarını ne derece etkisi altına aldığını belirleme gayreti üzerine kaleme alınmıştır.

Mısır; Erken Krallık Dönemi (M.Ö. 3000-2700), Eski Krallık Dönemi (M.Ö. 2700-2200), Ara Dönem (M.Ö. 2200-2100), Orta Krallık Dönemi (MÖ 2.050-MÖ 1.650), II. Ara Dönem (M.Ö. 1750-1600), Yeni Krallık Dönemi (M.Ö. 1600-1100), III. Ara Dönem (M.Ö. 1100-710) ve Geç Dönem (M.Ö. 710-330) olarak sekiz döneme ayrılmıştır.³² Hz. Musa'nın yaşadığı dönemdeki Mısır'ın dini yapısını ortaya çıkarmanın ön koşulu olarak onun yaşadığı tarihleri netleştirmek gerekmektedir. Rabbânî Yahudilik Hz. Musa'nın M.Ö. 1391-1271, tarihçi Hieronymus M.Ö. 1592, James Ussher ise M.Ö. 1571 yıllarında yaşadığını iddia etmektedir. Hz. Musa'nın yaşadığı döneme dair diğer bir bilgi de İsrailoğulları'nın Hz. Musa önderliğinde Mısır'dan çıkışlarının M.Ö. 1225'te

¹⁹ En'âm 6/74.

²⁰ Tekvin 11/26.

²¹ Tümer, Günay, "Âzer", *DİA*, İstanbul 1991, IV, 316.

²² En'âm 6/74; Meryem 19/42, 48-49.

²³ Meryem 19/42.

²⁴ Meryem 19/46.

²⁵ Hz. İbrahim, yalnızca ifade ettiğimiz sözleri söylemekle yetinmemiş aynı zamanda Enbiyâ Sûresi 57-70. ayetlerde zikredilen put kırma hadisesini de gerçekleştirmiş, bu ve benzeri durumlar Hz. İbrahim ve yaşadığı toplum arasında gerginliklere sebep olmuştur.

²⁶ Kenan, M.Ö. 2. yüzyılın sonlarında, Eski Yakın Doğu'da Sami dili konuşan medeniyetlerin varlıklarını sürdürdüğü tarihî bölgedir. Kenan, Tanah'ın bütününde yer alır ve Filistin olarak bilenen bölgeye karşılık gelmektedir. "Canaan", *Oxford Dictionary of English*, Oxford Dictionary Press, 2014.

²⁷ Tekvin 11/26-27, 31-32.

²⁸ Gaer, Joseph, "Yahudilik: Birçok Peygamberin Dini", çev. Osman Zahid Çiftçi, *Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2014, sayı: 1, s. 250; Küçük, Abdurrahman v.dğr, *Dinler Tarihi*, Berikan Yayınevi, Ankara 2017, s. 253.

²⁹ Ünlü, Kerim Şükrü, *Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an'da Yusuf Kıssası*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir 2015, s. 52; Boz, Halit, "Kur'an ve Tevrat'ta Hz. Yusuf", *Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2017, sayı: 14, s. 295-316.

³⁰ Yûsuf 12/4, 11-14, 19-22; Tekvin 37/2-4, 12-17, 25-29; Tekvin 39/1-5.

³¹ Harman, Ömer Faruk, "Yûsuf", *DİA*, İstanbul 2013, XLIV, 2.

³² Çiçek, Emrullah, *Eskiçağ'da Mısır*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 2014, s. 16-44.

olma ihtimalidir.³³ Bazı kaynaklar Hz. Musa'nın M.Ö. 1392-1272 yılları arasında 120 yıl yaşadığını kaydetmektedir.³⁴ Sigmund Freud (ö. 1939) ve Joseph Campbell (ö. 1987) gibi bazı ilim adamları, Kitab-ı Mukaddes'in Musa'sının Mısır sarayında yetiştirilen bir İbrani değil, tektanrıcılığı ikame etmek adına dini bir devrime öncülük eden Mısırlı bir rahip olduğunu iddia etmişlerdir. Bu bağlamda, bölgede tek tanrılı bir inanç düzeni kurmaya çalışan Firavun Akheneton (M.Ö. 1353-1336) ile Hz. Musa arasında bir ilişki olabileceğini söyleyen kişiler de söz konusudur.³⁵ Buraya kadar ele aldığımız tarihler, Hz. Musa'nın doğum ve ölüm yıllarının net olarak elimizde mevcut olmadığını göstermektedir. Ancak bu bilgiler, Hz. Musa'nın M.Ö. 1600-1100 yılları aralığında yani yeni krallık döneminde yaşadığına işaret etmektedir. Bu çerçevede, Hz. Musa dönemi Mısır inanç yapısı ve İsrailoğullarına etkisini ele alırken merkezde bulunduracağımız tarihler M.Ö. 1600-1100 aralığındaki yıllar olacaktır.

3. MISIR ATALAR DİNİNE BAĞLILIĞIN KÖKENİ: HZ. YUSUF, EFRAyim VE MENAŞŞE

İsrailoğulları, Hz. Yakub'un on iki oğlunun oluşturduğu boylardan meydana gelmektedir. Bu boylardan en kalabalık olanlar, Hz. Yusuf'un soyundan gelen Efrayim ve Menaşşe, diğerleri ise Hz. Yakub'un diğer on bir oğlunun soyundan gelenlerdir.³⁶ Hz. Yusuf, Mısır'da yaşadığı zulüm ve haksızlıklardan sonra üst düzey bir göreve getirilmiş;³⁷ ancak kardeşlerinin Hz. Yusuf'u bulana kadar, bu görevde kaç yıl geçirmiş olduğu bilinmemektedir. Bu süreçte Hz. Yusuf Mısır'lı bir kadınla³⁸ evlenmiş ve onların çocukları Efrayim ve Menaşşe Mısır kültür ve inanç sistemiyle iç içe bir hayat sürmüşlerdir. İsrailoğulları'nın en kalabalık soylarından birini oluşturan Efrayim'in bölgenin atalar dininden etkilenmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Ancak bu etkinin yalnızca Efrayimoğulları üzerinde olduğunu söylemek doğru olmayacaktır. Zira Hz. Yusuf'un kardeşleri de sonradan buraya gelmiş ve onların soyundan olanlar da uzun yıllar burada ikamet etmişlerdir.

Kur'an'da, Mısır inanç sisteminde önemli bir yeri olan buzağıya tapınmanın Mısır'dan çıkış sonrasında İsrailoğulları arasında tekrardan ortaya çıkmasına müsebbip gösterilen Sâmîrî, kelime bazında Yûsufî/Efrayimli anlamına gelecek bir muhtevayı içerisinde barındırıyor görünmektedir. Zira Tanah, Sâmîrîler ve altın buzağı ile Efrayim kabilesi arasında ilişki olduğunu gösteren bilgiler sunmaktadır. Tanah'ta yer alan ifadeler, Efrayimoğullarının yaşadığı bölgenin³⁹ Samiriye olarak isimlendirilmeye başladığını belirtmektedir.⁴⁰ Zikredilen bu bölgenin altın buzağıyla beraber anılması oldukça dikkat çekicidir. Bu minvalde Sâmîrîlerin, Kur'an'da zikri geçen ve buzağı heykelini yapan Sâmîrî'nin devamı olduğu düşünülmektedir.⁴¹ Zira Hoşea Kitabı'nda geçen "Samiriye'nin altın buzağısı" ifadesi bu duruma ışık tutar mahiyettedir. Efrayimoğulları'nın yerleştiği ve ikiye bölünmüş olan İsrailoğulları'ndan kuzeyde kalan bölümün içerisinde yer alan ve Samiriye olarak isimlendirilen bölgede peygamberlik yapmış olan Hoşea'nın "Ey Samiriye, atın buzağı putunuzu, öfkem alevleniyor size karşı! Hiç mi temiz olamayacaksınız? Çünkü bu İsrail'in işidir. O, buzağıyı bir usta yaptı, Tanrı değildir o. Samiriye'nin buzağı putu parçalanacak."⁴² ve Efrayim yani Sâmîrîye bölgesindeki halk için

³³ Harman, Ömer Faruk, "Firavun", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 119.

³⁴ <https://www.encyclopedia.com/people/philosophy-and-religion/judaism-biographies/moses> (3 Mayıs 2022 15.26.)

³⁵ <https://www.worldhistory.org/Moses/> (3 Mayıs 2022 15.49.)

³⁶ Bkz. Yeşu 12, 13, 16-19. Bölümler. Usta, Ahmet, "Ali Reşad'ın Tarih-i Kadiminde İbraniler", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, sayı: 14-15, s. 139.

³⁷ Hoffmeier, James K., *Israel in Egypt The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*, Oxford University Press, New York 1996, s. 93-95.

³⁸ Hz. Yusuf'un Mısır'lı eşinin adı Asenat olarak zikredilmektedir. Bkz. Tekvin 41/45, 50; 46/20; Hoffmeier, *Israel in Egypt The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*, s. 85.

³⁹ Efrayim kabilesi, günümüz İsrail'in ortasına yerleştirilmiştir. Bkz. Yeşu 16/1-10.

⁴⁰ Meral, Yasin, "Senin Derdin Neydi ey Sâmîrî? (20/Tâ-hâ:95)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, cilt: 58, sayı: 2, s. 187-188. Ayrıca geleneksel Yahudi anlatımı, Sâmîrîlerin, Asur sürgünü sonrası Babil'den gelen halklarla karışmış olup, gerçek İsrailoğulları olmadıkları düşüncesine sahiptirler. Bkz. Meral, "Senin Derdin Neydi ey Sâmîrî? (20/Tâ-hâ:95)", s. 187-188; Sezer, *Sâmîrîler ve Sâmîrîlik*, ss. 6-7.

⁴¹ Meral, "Senin Derdin Neydi ey Sâmîrî? (20/Tâ-hâ:95)", s. 190.

⁴² Hoşea 8/5-6.

kullanılan “Şimdi günah üstüne günah işliyorlar, gümüşlerinden dökme putlar, akıllıca tasarlanmış putlar yapıyorlar, hepsi de usta işi. Bu insanlar hakkında, “İnsan kurban edenler buzağları öpüyor!” diye konuşuluyor.”⁴³ ifadeleri, Sâmîrîye ve buzağıya tapınma arasındaki ilişkiyi göstermektedir.⁴⁴

Kuzey İsrail krallığında, Efrayimoğulları'nın yerleşmiş oldukları bölgedeki altın buzağı hadisesi, buradaki krallığın yıkılmasına kadar varlığını korumuştur.⁴⁵ Bu durum, o bölgenin hükümdarı olan Efrayim kabilesine mensup Yerobo'am'ın döneminde yaşanan olaylarda daha net olarak görülmektedir. Zira o, iki altın buzağı heykeli yaptırarak halkına “Tapınmak için artık Yeruşalim'e (Kudüs'e) gitmenize gerek yok, ey İsrail halkı, işte sizi Mısır'dan çıkararak ilahlarınızı!” şeklinde hitapta bulunmuştur. Yerobo'am'ın bu cümlesi, “Harun, altınları topladı, oymacı aletiyle buzağı biçiminde dökme bir put yaptı. Halk, “Ey İsraililer, sizi Mısır'dan çıkararak Tanrınız budur!”⁴⁶ cümlesiyle oldukça benzerdir. Bu durum, Mısır'dan çıkış sonrası İsrailoğulları'nın yoldan saparak taptıkları buzağı heykelinin, aradan geçen yıllara ve kutsal topraklara varılmasına rağmen unutulmadığını gösteren önemli bir argümandır. İsrailoğulları'nın, Mısır'ın atalar dinini benimsemesinin temelleri bağlamında ele aldığımız bu başlığımıza son olarak şunu da ekleyebiliriz; Yerobo'am, yalnızca buzağı heykeli yapmakla kalmamış, Heliopolis'ten kendilerine intikal eden bir rahiplik sınıfını da oluşturmak istemiştir.⁴⁷

Buraya kadar aktardığımız bilgiler, İsrailoğulları'nın, Hz. Yusuf'un soyundan gelen Efrayim kabilesi merkezinde Mısır'daki inanç sisteminin bazı unsurlarına bağlanmış olabileceklerini, Mısır'dan çıkışta yaşanan buzağı heykeli yapımında başrolde bulunabileceklerini ve aradan geçen yıllara ve kutsal topraklara ulaşip yerleşmelerine rağmen Mısır'dan kendilerine tevarüs etmiş olan inanç yapısını unutamadıklarını göstermektedir. Ancak Mısır'ın etkisi altına giren tek İsrailoğulları boyunun Efrayimoğulları olduğunu söylemek de doğru olmayacaktır. Zira diğer İsrailoğulları boylarının da bölgede uzun yıllar hayat sürmüş olmaları münasebetiyle bu boyların da Mısır kültüründen etkilenmiş olmaları oldukça muhtemeldir.

Efrayimoğulları'nın ön planda olduğu Mısır atalar dinine bağlılık durumu, Mısır'dan çıktıkları ve kutsal topraklara yerleştikleri zamanlarda dahi varlığını korumaya devam etmiştir. Bu tutumlarının arkasındaki bir diğer etmen de İsrailoğulları'nın, Hz. Yusuf'un vefatı sonrası Mısır'da 430 yıl yaşamış oldukları kölelik hayatıdır.⁴⁸ Onlar bu süreçte sadece baskı ve işkenceye maruz kalmamış⁴⁹; aynı zamanda asimile olarak ciddi bir şekilde bölgenin dini sistemini de benimsemek durumunda kalmışlardır.⁵⁰

4. MISIR'DA FİRAVUNUN KONUMU

Eski Mısır dilinde per'aodan (per'aâ) gelen ve yaklaşık M.Ö. 2400'lü yıllardan itibaren rastlanan Firavun kelimesi, XVIII. sülale dönemi ortalarına kadar saray anlamında, M.Ö. 1370'li yıllarda ise kral manasına gelecek şekilde kullanılmıştır. XXII. sülaleden önce, kralın adı zikredilmeksizin kullanılan bu kelime M.Ö. 950-730'lu yıllarda ise kralın adının önünde bir unvan olarak yer almıştır. Tevrat'ta, otuz dokuz yerde sadece bir unvan olarak zikredilmiş, ayrıca iki yerde ise kralın adı ile birlikte kullanılmıştır. Kur'an'ı Kerim'de ise Firavun kelimesi yetmiş dört yerde geçmektedir. Burada, Hz. Musa dönemindeki Mısır kralı için “Firavun”

⁴³ Hoşea 13/2.

⁴⁴ Meral, “Senin Derdin Neydi ey Sâmîrî? (20/Tâ-hâ:95)”, s. 190.

⁴⁵ Meral, “Senin Derdin Neydi ey Sâmîrî? (20/Tâ-hâ:95)”, s. 191; Çınar, “Yahudi Geleneğinde On İki Ata: İsrail'in Oğulları”, s. 167.

⁴⁶ Çıkış 32/4.

⁴⁷ Meral, “Senin Derdin Neydi ey Sâmîrî? (20/Tâ-hâ:95)”, s. 189.

⁴⁸ Davies, Gordon F., *Israel in Egypt Reading Exodus 1-2*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1992, s. 23; Ayrıca bkz. Çıkış 1/6-22.

⁴⁹ Hoffmeier, *Israel in Egypt The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*, s. 112, 136.

⁵⁰ Adam, Baki, “Yahudilik ve Şiddet”, *İslâmîyât*, 2002, cilt: 5, sayı: 1, s. 23-24; Batuk, Cengiz, “Tanrı'nın Asi Çocukları: Zalimlik ve Mazlumluk Arasında Şiddet Sarmalındaki Yahudiler”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2008, cilt: 5, sayı: 1, s. 161.

ifadesine yer verilirken, Hz. Yusuf dönemi kralları için ise “Rab” ve “Melik” kelimeleri zikredilmiştir.⁵¹

Klasik dönem tefsir kaynakları, Firavun’un dini konumunun mahiyetine yönelik dört farklı bakış açısı içermektedir. Bunlar, Firavun’un kendisi ve halkı tarafından tanrı olarak kabul edilmesi, Firavun’un hem tanrılara tapan hem de kendisine tapınılan bir şahsa karşılık gelmesi, Firavun’un kendisini tanrı yerine koyması ve son olarak Firavun’un sadece toplum nezdinde tanrı olarak algılanması şeklindeki görüşlerdir.⁵² Kur’ân merkezinde ise Firavun, Hz. Musa’nın karşısında yer alan, kibirlenen, ilahlık iddiası taşıyan, Hz. Musa’nın tanrısına yetişmek amacıyla vezirinden kule yapmasını isteyen, gerçeklerden gafil kalmış biri olarak resmedilmektedir.⁵³ Birçok ayette Firavun’un, tek bir kişi olarak ele alınmasından ziyade ailesiyle, kavmiyle, askerleriyle birlikte zikredildiği, ayrıca Hz. Musa ile yaşadığı olaylar bağlamında sembol bir karakter olarak sunulmakta olduğu görülmektedir.⁵⁴

Firavun’un tanrısallığı, Mısır inanç sisteminde oldukça önemli bir yere sahiptir. Bu durum, Aşağı ve Yukarı Mısır’ı birleştiren ve başkenti Menfis’te inşa eden Menes (Narmer) adlı hükümdara dayanmaktadır.⁵⁵ Menes’in Mısır’ı birleştirdikten sonra kurmuş olduğu Menfis’te ilk kez taç giyme töreni yapılmış ve bu görevin şahin başlı Tanrı Horus’tan⁵⁶ alındığına inanılmıştır. Bu bağlamda Mısır’ın kuruluşu, evrenin doğuşuyla özdeşleştirilmiş ve kurulan bu devlet tanrısallık bir yapıyla ilişkilendirilmiştir. Zira başa geçen her yeni Firavun’un, bu taç giyme töreniyle tanrısallığı yenileme görevini icra ettikleri kabul edilmiştir.⁵⁷ Firavunlar, bu tanrısallığın başkarakterleri olarak devleti kaostan, kargaşadan uzak tutacak kişiler olarak görülmüştür. Bazı araştırmacılar ise Firavun’un tanrısallık bir kimliğe sahip olması fikrinin, arkaik dönemde Mısır’a yerleşen istilacı Asyalılar tarafından benimsenmiş bir görüşten geldiği fikrini taşımaktadırlar.⁵⁸

Antik Mısır’da Firavun’un tanrısallık bir kimliğe sahip olmasının önemli bir karşılığı ma’at doktrindir. Ma’at kelimesi ilki bir tanrıçaya karşılık olarak, ikincisi ilahi düzen ve üçüncüsü de ahlak düzenini ifade edecek şekilde olmak üzere üç farklı anlam alanına sahiptir.⁵⁹ Ma’at, kaos ve kargaşaya⁶⁰ karşılık düzen ve intizamın sembolü olmuş, Antik Mısır’daki savaşların ve parçalanmışlıkların ardından gelen refah döneminin sağlanmasının ve idame ettirilmesinin temeli olarak görülmüştür. Bu temelin sağlam bir şekilde ayakta durabilmesi ise Firavun

⁵¹ Harman, “Firavun”, *DİA*, XIII, 119; Aydın, Şükrü, “Kur’an’a Göre Yahudiliğin Mısır Dönemi ve Bu Dönemdeki Bölge Halklarının Karakter Yapıları”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2016, cilt: 9, sayı: 47, s. 1036; Şimşir, Salih Muhammet, *Antik Mısır Dininde Kâhinlik, Sihir ve Büyü*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008, s. 120. Ayrıca bkz. Yusuf, 12/41-43, 50.

⁵² Yakar, Hüseyin, “Kur’an’da Firavunun Dinî Konumuna Dair Âyetler Bağlamında Tefsir Kaynaklarının Değerlendirilmesi”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 2020, sayı: 53, s. 120-126.

⁵³ Harman, “Firavun”, *DİA*, XIII, 119; Şimşir, *Antik Mısır Dininde Kâhinlik, Sihir ve Büyü*, s. 112; Çiftçi, Meryem K., *Eski Mısır Dininde Tanrı ve Öte Dünya İnancı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2010, s. 13-14; Ak, Ayhan, “Hz. Musa İle İlgili Ayetler ve Hadisler Örneğinde Aksiyolojinin Kitâb ve Sünnet Ekseninde İnşası”, *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2020, sayı: 9, s. 7.

⁵⁴ Harman, “Firavun”, *DİA*, XIII, 119; Kasapoğlu, Abdurrahman, “Hz. Mûsâ Kıssasında Korku Fenomeni”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2008, cilt: 8, sayı:1, s. 111.

⁵⁵ Olgun, Hakan, “Hz. Musa’nın Yüzleştiği Statüko: Kadim Mısır’ın Ma’at Doktrini”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2018, s. 154-157.

⁵⁶ Mısır tanrılar panteonunda yirmi farklı biçimde yer alan en büyük tanrılardan biridir ve simgesi şahin kanatlı güneş yuvarlağıdır. Bkz. Champdor, Albert, *Mısır’ın Ölümler Kitabı*, çev. Suat Tahsuğ, Ruh ve Madde Yayınları, s. 27.

⁵⁷ Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktaş, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2003, s. 112- 113; Şimşir, *Antik Mısır Dininde Kâhinlik, Sihir ve Büyü*, s. 47.

⁵⁸ Sayce, Archibald Henry, *The Religions of Ancient Egypt and Babylonie The Gifford Lectures on the Ancient Egyptian and Babylonian Conception of the Divine Delivered in Aberdeen*, T. & T. Clark, 1903, s. 24; Şimşir, *Antik Mısır Dininde Kâhinlik, Sihir ve Büyü*, s. 47-48.

⁵⁹ Sipahioğlu, Mukadder, *Antik Mısır’da Rahip Sınıfı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2020, s. 48-49.

⁶⁰ M.Ö. 3100-30 yılları arasında Mısır’da 30 hanedanlığın kurulduğu düşünülmektedir. Bu bağlamda Mısır üzerinde sürekli bir parçalanma, kaos ve düzensizlik hali olmakta ve bu durum yerini yeni hanedanlıkla beraber düzene bırakmaktadır. Yaşanan bu gerilimin ma’at doktrinini doğurması, yani kaosa karşı düzenin galip gelmesi düşüncesi Mısırlıların zihninde yer etmiş görülmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Olgun, “Hz. Musa’nın Yüzleştiği Statüko: Kadim Mısır’ın Ma’at Doktrini”, s. 154-157.

üzerinde bir görev olarak algılanmış⁶¹ ve bu durum da Firavun'un tanrısal kimliğinin meşruiyetine zemin oluşturan bir unsur olmuştur.⁶² Çalışmamızda, Hz. Musa'nın Mısır'da Yeni Krallık döneminde (M.Ö. 1600-1100) yaşamış olabileceği ihtimalini merkeze almıştık. Mısır'da bu dönemin belirgin özelliği ise ülkede birlik sağlanmış, egemenlik sahaları daha geniş bölgelere yayılmış ve ekonomik olarak daha üst seviyelere ulaşılmış olmasıdır. Kısacası ülkenin tarihi süreçteki en zengin, güçlü ve verimli olduğu yıllar bu döneme denk gelmektedir.⁶³ Ma'at'ın düzeni simgelediği düşüncesi ve Yeni Krallık döneminin yaşam koşulları bir arada ele alındığında Hz. Musa'nın Mısır'da Firavun'la olan mücadelesinin mahiyeti daha da açıklık kazanacaktır. Zira bu dönemde Mısır, düzen ve uyumun merkezi haline gelmiş ve bu minvalde ma'at doktrini Firavun'un elinde güçlü bir şekilde işlemeye devam etmiştir. Bu süreçte ortaya çıkan Hz. Musa, genel olarak Mısırlılara göre Firavun'un sürdürdüğü düzenin karşısındaki kaos ve kargaşayı temsil etmektedir.

Hz. Yusuf döneminde baskı ve işkenceden uzak bir hayat süren İsrailoğulları'nın yaşamlarının, bu dönemden sonra ciddi bir dönüşüm geçirdiğini ve Firavun'un İsrailoğulları'nı kendisine ve devletine karşı bir tehdit unsuru görerek onları köleleştirmiş olduğunu daha önce zikretmiştik. Bu köleleştirme faaliyetinin arkasında yatan temel sebeplerden biri de ma'at doktrinidir. Çünkü bu dönemde çoğalan İsrailoğulları, Mısır toplumu nezdinde tehlike olarak algılanmaya başlanmış ve onların, Mısır'ın var olan düzenini yani ma'at doktrinini bozabilecekleri düşünülmüştür. Bunun neticesi ise İsrailoğulları'nın Mısır'da köleleştirilmesi olmuştur. Yaklaşık 430 yıl süren bu kölelik dönemi, İsrailoğulları üzerinde yalnızca baskı ve korku oluşturmamış, bu uzun yaşam süreci içerisinde onların, bir şekilde Mısır'ın inanç sistemine adapte olmalarını da beraberinde getirmiştir. Zira Kur'an'da Firavun'un sayısız baskı ve işkencesine rağmen Hz. Musa'ya iman edenlerin "zürriyeten" yani bir grup genç ifadesiyle zikredildiği; dolayısıyla bunların sayısının çok fazla kişiye karşılık gelmediği ifade edilmiştir. Bunlar dışındakilerin ise Firavun ve adamları tarafından kendilerine gelebilecek kötülüklerden ötürü Hz. Musa'nın rabbine iman etmekten geri durdukları aktarılmıştır.⁶⁴ Hz. Musa'nın yanında olmaktan uzak duranların genellikle İsrailoğulları'nın yaşça ileri gelenleri olduğu ve yıllarca içerisinde buldukları kölelik psikolojisini benimseyerek Mısır'ın inanç sistemine bağlandıkları,⁶⁵ Hz. Musa'ya karşı geldikleri ve arkasından gitmekte gönüllü olmadıkları da belirtilmiştir. Bu çerçevede İsrailoğulları'nın Mısır'dan çıkarılması olayı, onlardan bazılarını derinden etkileyen çok tanrılı Mısır inancından uzaklaştırarak monoteistik sisteme dönmelerini sağlama çabası olarak okunabilir.⁶⁶

5. HAYVAN TAPIMI, BOĞA/İNEK ÖRNEKLEMİ

Bazı kaynaklarda antik çağlarda yaşayan toplumlar arasında inek, boğa vb. hayvanlara kutsiyet atfedilerek onlara tapındığına ve onların yüceltildiklerine yönelik bilgiler yer almaktadır.⁶⁷ Mısır havzasında inek, boğa, kedi gibi muhtelif hayvanların heykellerinin yapıldığı ve bu hayvanlara tapındığı bilinmektedir.⁶⁸ Tarım toplumu olan antik Mısır'da boğa ve inek, güç

⁶¹ Antik Mısır'da savaşların ve parçalanmışlıkların ardından gelen düzen ve intibak dönemi Set ve Horus üzerinden tanrısal düzlemde ele alınmakta, Firavun'un düzenin sağlayıcısı olarak Horus tarafından yetkilendirilmesi de gökyüzündeki kaos ve düzen savaşının yeryüzündeki karşılığı olmuş görünmektedir. Burada Set ile özdeşleştirilen kaos ve kargaşanın benzerini, Mısır'ın kralına ve devlete karşı gelenleri simgeleyen kişilerin Apep'le özdeşleştirilmesi örneğinde de görmekteyiz. Bkz. Sipahioğlu, Mukadder, "Tevrat ve Kur'an'ı Antik Mısır Düşüncesi Işığında Okuma: Hz. Musa'nın Yılana Dönüşen Asası", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2020, cilt: 19, sayı: 2, s. 941, 945-946.

⁶² Olgun, "Hz. Musa'nın Yüzleştiği Statüko: Kadim Mısır'ın Ma'at Doktrini", s. 150.

⁶³ Çiçek, *Eskiçağ'da Mısır*, s. 36-37.

⁶⁴ Yûnus 10/83.

⁶⁵ Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, çev. Ahmed Asrar, Bengisu Yayıncılık, İstanbul 1997, II, 342.

⁶⁶ Eşmeli, İsmet, "İnanç ve İbadetlere Etkisi Bağlamında Yahudi Sürgünü", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2021, cilt:8, sayı:2, s. 1050.

⁶⁷ W. R. F. Browning, *Dictionary of the Bible*, New York: Oxford University Press, 1996, s. 56.

⁶⁸ Bekiroğlu, Harun-Taşdoğan, Ahmet, "İsrailoğulları'nın Taşdığı Yük Meselesi: Tâhâ Sûresi 20/87. Âyetiyle İlgili Bir İnceleme", *Diyanet İlmî Dergi*, 2020, cilt: 56, sayı: 3, s. 735.

ve kudrete karşılık gelmekte, tarım tanrısı Osiris⁶⁹ boğayı, İsis⁷⁰ ise ineği sembolize etmektedir.⁷¹ Ayrıca boğaların, tahıl tanrısı Osiris'in vücut bulmuş hali olduğu veya kutsal sayılan sığırların neslinden geldiklerine inanılmaktadır. İsrailoğulları da bu kültürden bir şekilde etkilenmişlerdir. Hz. Musa ve Hz. Harun döneminde yaşamış olan İsrailoğulları'ndan buzağıya tapanların oldukları bilinmektedir.⁷² Hz. Musa, İsrailoğulları'na "Allah bir sığır kesmenizi emrediyor." dediğinde, onlar "Sen bizimle alay mı ediyorsun?" şeklinde cevap vermişlerdir. Devam eden âyetlerde ise o ineği kesmemek adına sürekli mazeretler dile getirdikleri, onun özelliklerinin, renginin ve mahiyetinin neliğinin Hz. Musa'ya sorulduğu görülmektedir. Hz. Musa, sorularına cevap verdiği halde onların ineği neredeyse kesemeyecek oldukları ifade edilmektedir.⁷³ Allah'ın, İsrailoğulları'ndan talep ettiği bu isteğe karşılık takındıkları bu dirençli tavrın merkezindeki unsurun, Mısır'daki inancın etkisinde kalmış atalarının dini kabulleri olduğu söylenebilir. Zira Mısırlıların ineğe taptıkları ve hatta boğanın Mısır halkının ilahlarının en yüce olanını sembolize ettiğine dair rivayetler mevcuttur. Firavun ve yandaşlarının ilahlarını boğazlamak anlamını taşıyacağı düşüncesiyle İsrailoğulları, inek boğazlamayı imkân dâhilinde tasavvur edememişlerdir.⁷⁴ Çünkü onlar, Mısır'ın inanç sistemine, atalar dinine bağımlı bir hale gelmişlerdir. Bu bağlamda İsrailoğulları'na, Mısırlıların kutsal addettikleri Apis⁷⁵ öküzüne⁷⁶ benzeyen bu ineğin kesilmesinin emredilmesi, İsrailoğulları'nın baskı ve işkence altında geçirdikleri Mısır yıllarından kalan esaret psikolojilerini üzerlerinden atmalarını ve bu minvalde bağlanmış oldukları Mısır'ın atalar dininden uzaklaşmalarını sağlama amacı taşıyor gibi görünmektedir.⁷⁷

Allah İsrailoğulları'na, kutsal addettikleri ineği kestirmiştir.⁷⁸ Ancak ne ineği kesmeleri ne Hz. Musa'nın göstermiş olduğu mucizeler ne de denizin onlar için ikiye yarılıp Firavun'un, İsrailoğulları'nın gözleri önünde boğulması⁷⁹ onların içindeki inek sevgisini tamamen ortadan kaldırmaya yetmiştir. Lakin Hz. Musa ve İsrailoğulları Mısır'dan çıktıktan ve dolayısıyla Firavun'un zulmünden kurtulduktan sonra Hz. Musa, rabbi ile otuz artı on gece sözleşmiş ve kardeşi Harun'a kavminin içerisinde kendi yerine geçmesini söylemiştir.⁸⁰ Fakat (Tûr'a giden) Hz. Musa'nın ardından İsrailoğulları buzağı heykeli yapmış ve onu tanrı edinmişlerdir.⁸¹ Burada üzerine birçok çalışma yapılmış olan buzağıyı Sâmirî mi yoksa Harun mu yaptı,⁸² buzağı böğürüyor muydu yoksa böğürmesi yok muydu gibi tartışmalara girmekten ziyade konuyu çalışmamız merkezinde, yani İsrailoğulları'nın buzağıya tapmaları noktasında Mısır'ın atalar dininin mahiyetine yönelik bir yaklaşımla inceleyeceğiz. İneği boğazlama olayında ciddi bir

⁶⁹ Mısır tanrıları arasında ölülerin koruyucusu olarak kabul edilmekte ve doğan her şeyin simgesi sayılmaktadır. Bkz. Champdor, *Mısır'ın Ölümler Kitabı*, s. 23; Schimmel, Annamari, *Dinler Tarihine Giriş*, ed. Recep Kibar, Kırkambar Yayınları, İstanbul 1999, s. 248.

⁷⁰ İsis, kral tanrı Osiris'in kız kardeşi ve karısı, güneş tanrı Horus'un annesidir. Bkz. Erhat, Azra, *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, 2018, s. 162.

⁷¹ Maden, Şükrü-Yiğitoğlu, Mustafa, "Kur'an-ı Kerim ve Eski Ahit Bağlamında Buzağıya Tapan İsrailoğulları'na Ölüm Cezası Verilme Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Dergisi*, 2018, cilt: 6, sayı: 11, s. 420.

⁷² Bakara 2/54, 93. Albayrak, Kadir, "İsrailoğulları'nın 'Altın Buzağı'sı ve 'Kızıl İnek'i", *Bilimname*, 2004, cilt: 2, sayı: 5, s. 92-93.

⁷³ Bakara 2/67-71.

⁷⁴ Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1979, I, 565.

⁷⁵ Memphis kökenli Apis inancı I. Hanedanlık Dönemine (MÖ 2925-2775) dek inmekte olup, Yeni Krallık (MÖ 1320-1085) döneminde Path'in görünümünden birisi olarak addedilmektedir. Verimlilik tanrısı olarak kabul edilen Apis, tanrının yeryüzündeki temsilcisi olarak kabul edilirdi. Bkz. Remler, Pat, *Egyptian Mythology A to Z*, Infobase Publishing, New York 2006, s. 35.

⁷⁶ Şimşir, *Antik Mısır Dininde Kâhinlik, Sihir ve Büyü*, s. 63; Çiftçi, "Eski Mısır Dininde Tanrı ve öte Dünya İnancı", s. 38-39; Çiçek, *Eskiçağ'da Mısır*, s. 44.

⁷⁷ Işık, Emin, "Bakara", *DİA*, İstanbul 1991, IV, 527.

⁷⁸ Çelik, Hüseyin, "İsrailoğullarının İnekle İmtihani", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, cilt: 4, sayı: 1, s. 63.

⁷⁹ Bakara 2/50.

⁸⁰ A'râf 7/142.

⁸¹ A'râf 7/148. Detaylı bilgi için bkz. Harman, Ömer Faruk, "Hârûn", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 255; Harman, Ömer Faruk, "Mûsâ", *DİA*, Ankara 2020, XXXI, 209.

⁸² Bkz. Meral, Yasin, *Sâmirî'nin Buzağısı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2018; Çelik, "İsrailoğullarının İnekle İmtihani", s. 70; Salihoglu, Mahmut, "Sâmirî", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 78-79.

direnç gösteren İsrailoğulları'nın, Mısır'dan çıkış ve özgürlüğe kavuşma anlarında dahi kölelik psikolojisinden çıkamadıklarını ve eski inançlarına diğer bir ifadeyle atalar dinine dönüş yaptıklarını görmekteyiz. Zira insan, gelenekle olan bağlarını koparma noktasında direnç göstermeye meyilli bir yapıya sahiptir. Bu çalışmamızda ise gelenek ile ifade ettiğimiz durum, İsrailoğulları'nın benimsedikleri Mısır inancıdır. Kölelik sürecinde içlerine işleyen bu inanç sistemini söküp atmak kolay olmamıştır. Mısır'dan çıkan İsrailoğulları'nın 40 yıl sürecek olan çöl yaşamlarının, ineğe/buzağıya tapmalarının bir cezası olmaktan ziyade alışmış oldukları ve ayrılmaları pek de kolay olmayan köle psikolojisinden ve böylece Mısır'ın inanç sisteminden kurtarılma çabası olduğunu ileri sürenler de olmuştur.⁸³

Mısır'ın atalar dini inanç sisteminde yer alan önemli bir unsur boğa/inek tapıcılığıdır. Bu hayvanlara atfedilen kutsiyetin dayandığı temel nokta ise Mısır'ın tarım toplumu olmasıdır. Zira o dönemde toprağı işleyebilmek için boğa gibi güçlü hayvanlara gereksinim duyulmakta ve toprağın işlenmesi, oradan ürün elde edilmesiyle insan, hayatını idame ettirebilmektedir. Yaşanan bu süreç, Mısır toplumunun atalarının inanç sisteminde boğaya/ineğe özel bir konum atfetmelerine sebebiyet vermiş ve bu anlamlandırma faaliyeti inanç sistemine dönüşerek bir sonraki nesle aktarılmış, böylece Mısır atalarının dini oluşmuştur.⁸⁴

6. SOMUT TANRI TASAVVURU

Mısırlılar tarafından hayvanların, muhtelif tanrıların belirli yönlerini, özelliklerini, rollerini veya güçlerini temsil ettiğine inanılmaktaydı. Örneğin kutsal boğalar Mısır'da her dönem gücün tezahürü olarak kabul edilmekte, kral bile kendisini boğa olarak anmaktaydı. Mısırlılar Nil'deki türbelerde A'a Nefer, Apis, Buchis ve Mnevis boğalarına ibadet etmekteydiler.⁸⁵ Eski Mısır tarihinin sonuna kadar devam eden hayvanlara kutsiyet atfedilmesi Mısır'da önemli bir yere sahip olmuş ve çok sayıda kuş, sürüngen ve hayvana tapınılmıştır.⁸⁶ Hanedanlık öncesi dönemde Mısırlılar, hayvanlarla ilişkili olan güç ve yeteneklere sahip olmasını sağlamak amacıyla birçok tanrısını, hayvan formlarıyla ilişkilendirmişlerdir.⁸⁷ Mısır'da hayvanlara yönelik bu özel tutumun önemli bir göstergesi de tanrılar panteonundaki saygı duydukları ve kişileştirdikleri hayvanların çokluğudur. Neredeyse bilinen her hayvan kutsal kabul edilmiş ve her tanrı belirli bir hayvan tarafından temsil edilerek somutlaştırılmıştır.⁸⁸ Ayrıca hayvanların tanrı ile insanlar arasında aracı olma özelliğine sahip olduğu düşünülmüş ve onlara kutsiyet atfedilmiştir.⁸⁹ Burada değinilmesi gereken asıl nokta, Mısırlıların bu hayvanlara tapmadıklarıdır. Zira onlar hayvan formlarında ikamet eden tanrı veya tanrıçalara tapmaktadırlar.⁹⁰ Ancak A'râf suresi 148. ayette yer alan ifadeler, İsrailoğulları'nın buzağının kendisine taptıklarını gösteren bir içeriğe sahip görünmektedir. Bu minvalde Mısır toplumu arasında makbul addedilen atalar dininin özelliklerinden birinin de somut tanrı algısı olduğu söylenebilir. Çünkü Mısır toplumu, tanrılar panteonunda yer alan tanrıların yeryüzündeki varlıklar üzerinden anlama/anlamlandırma yoluna gitmiş ve bunu da tanrılarıyla yaşadıkları coğrafyadaki varlıklar arasındaki özellikleri bağdaştırarak ortaya koymuş görünmektedirler. Bu durum bir bakıma Cahiliye dönemindeki puta tapıcılıkla benzer özelliklere sahiptir. Zira Cahiliye Arap toplumunun Hz. Muhammed'e karşı söyledikleri "Biz bunlara (putlara) başka bir maksatla değil, bizi Allah'a yaklaştırmaları için tapıyoruz."⁹¹ ifadeleri, yukarıda bahsettiğimiz üzere, Mısır'da hayvanların tanrı ve insanlar arasındaki iletişim aracı olarak tasavvur edilmesiyle bağdaşmakta ve İsrailoğulları da bu putperest kültürden nasiplerini almış görünmektedir.⁹²

⁸³ Batuk, "Tanrı'nın Asi Çocukları: Zalimlik ve Mazlumluk Arasında Şiddet Sarmalındaki Yahudiler", s. 161.

⁸⁴ Armstrong, Karen, *Mitlerin Kısa Tarihi*, çev. Dilek Şendil, Alfa Yayınları, İstanbul 2014, s. 35-38.

⁸⁵ Bunson, Margaret R., *Encyclopedia of Ancient Egypt*, Facts on File Library of World History, New York 2002, s. 151.

⁸⁶ Budge, E. A. Wallis, *The Gods of the Egyptians or Studies in Egyptian Mythology*, Methuen Publishing, London 1904, s. 1.

⁸⁷ David, Rosalie, *The Experience of Ancient Egypt*, Routledge, New York 2000, s. 26.

⁸⁸ Remler, *Egyptian Mythology A to Z*, s. 15.

⁸⁹ Ruiz, Ana, *The Spirit of Ancient Egypt*, Algora Publishing, New York 2001, s. 129.

⁹⁰ Christensen, Wendy, *Empire of The Ancient Egypt*, Facts on File, New York 2005, s. 54.

⁹¹ Zümer 39/3.

⁹² Bekiroğlu-Taşdoğan, "İsrailoğulları'nın Taşdığı Yük Meselesi: Tâhâ Sûresi 20/87. Âyetiyle İlgili Bir İnceleme", s. 735.

İsrailoğulları'nın içlerine işleyen somut tanrı algısının bir örneği "Yine biz, İsrailoğulları'nı sağ salim bir şekilde denizin karşı yakasına geçirdik. Zaman sonra, birtakım putlara tapan bir halkla karşılaştılar. Bunun üzerine, "Musa!" dediler, "Bize de bunlarınkine benzer tanrılar edinsen."⁹³ âyetinde yer almaktadır. Burada İsrailoğulları'nın karşılaştıkları halkın kimliğine dair farklı yorumlar yapılmıştır. Bazıları bu kavmin sığır heykellerine tapan Lahm kabilesinin bir kolu, bazıları ise Araplarca Amâlika olarak adlandırılan ve zaman zaman İsrailoğulları'nın da tapmış olduğu Baal⁹⁴ ismindeki boğa heykeline tapan Ken'âniler olabileceğini söylemişlerdir.⁹⁵ Karşılaşmış olabilecekleri kavimlerin pagan olduğu göz önünde bulundurulduğunda İsrailoğulları, ilahlarına, diğer pagan kavimlerden gördükleri üzere hala somut bir yaklaşımla yönelmektedirler. Zira benzer bir durumun, daha ileri tarihlerde yaşandığı da görülmekte, Hz. Musa'nın vefatının ardından başa geçen Yeşu'nun İsrailoğullarına "yalnız Allah'tan korkmalarını ve yalnız O'na ibadet etmelerini söylemesi, "ırmağın öte tarafında ve Mısır'da atalarının taptıkları tanrıları terk etmelerini emretmesi"⁹⁶ ifadelerinin Mısır'dan çıkmalarından yetmiş yıl sonra olması gerçeğiyle bir arada düşünüldüğünde, neredeyse aradan geçen bir asırlık sürenin de onların Mısır'ın ve "ırmağın ötesindeki" puta tapan toplumun atalar dinlerinin tesirlerinden kurtulamadıklarını göstermektedir.⁹⁷ Bu bağlamda İsrailoğulları Mısır'ın somut tanrı algısını benimsemiş ve Mısır'dan çıktıklarında pagan kavimlerle karşılaşmış, böylece içlerindeki bu sevgi tekrardan gün yüzüne çıkarak tevhid ilkesinin bastırılmasına sebebiyet verecek seviyelere gelmiştir. Bu durumu özetle inek boğazlama olayında, Mısır'dan çıkış sonrası buzağı heykeli yapmalarında, Sina Dağı civarına ulaştıklarında ilahlarını baykuş, dana veya boğa olarak görebileceklerini düşünmelerinde,⁹⁸ karşılaştıkları putperest kavimlerininkine benzer tanrı istemelerinde ve Yeşu'nun onları tevhid ilkesine davet etmesinin arka planındaki pagan algıda da görmekteyiz.

Konuya dair verilebilecek diğer bir örnek ise, İsrailoğulları'nın Hz. Musa'ya hitaben söyledikleri "Ey Musa! Biz Allah'ı kendi gözlerimizle açıkça görmedikçe sana inanmayacağız."⁹⁹ ifadesidir. Elmalılı'nın (ö. 1942) bu ayete dair izahı oldukça önemlidir. Çünkü o gözleriyle görmedikleri şeylere inanmayanları ve inanmak istemeyenleri, اساسız yürüyemeyen a'malara benzetmekte, böyle kimselerin tanrılarını elleriyle tutabilmek ve yoklayabilmek istediklerini ifade etmektedir. Yine bu kişilerin cisim durumunda olan put ve benzeri şeyler aradıklarını, bulamadıkları takdirde ise onu kendilerinin yaparak ona taptıklarını ve onlardan yardım dileğinde bulduklarını belirtmektedir. Bu ifadelerinden sonra Elmalılı, konuyu Mısır merkezine çekerek İsrailoğulları'ndan bazılarının Mısır ve civarındaki gelenek ve kültürden uzaklaşamayarak Allah'ı açıkça görmedikçe Hz. Musa'ya inanmayacakları noktasında direnç gösterdiklerini vurgulamaktadır.¹⁰⁰ Bu çerçevede ele aldığımız somut tanrı tasavvuru, Mısır toplumunun inanç sisteminde yer alan ve İsrailoğulları'nın da benimsediği bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

7. GÖKYÜZÜNÜN KUTSALLIĞI

Firavun da şöyle dedi: "Efendiler! Ben sizin için benden başka bir tanrı tanımıyorum. Ey Hâmân! Tuğla ocağını tutuştur ve benim için yüksek bir kule inşa et de Musa'nın [yerde bulamadığım] şu tanrısını çıkıp [gökte] bulayım(!) Zira kesin inancıma göre Musa yalancının tekidir."¹⁰¹ âyetinde Firavun'un, Hz. Musa'nın rabbine ulaşmak amacıyla, veziri veya sarayındaki

⁹³ A'râf 7/138.

⁹⁴ Hâkimler 3/11-13; Krallar 16/30-33. Baal; fırtına, gök gürültüsü ve yağmur tanrısıdır. Genellikle elinde bir topuz ve şimşekle, boynuzlu başlığını giymiş sakallı bir tanrı biçiminde betimlenir. Simgesel yaratığı ise boğadır. Bkz. Olgun, Hakan, "Ugarit Metinleri Çerçevesinde Baal Tapıcılığı ve İsrailoğullarına Etkisi", *Cahiliye Araplarının İlahları*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016, s. 123-153.

⁹⁵ Karaman, Hayrettin v.dğr., *Kur'an Yolu Tefsiri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2006, II, 581-582.

⁹⁶ Yeşû 24/14-15.

⁹⁷ Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu Tefsiri*, II, 581-582.

⁹⁸ Gaer, "Yahudilik: Bir çok Peygamberin Dini", s. 256.

⁹⁹ Bakara 2/55.

¹⁰⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 531.

¹⁰¹ Kasas 28/38; Mü'min 40/36.

önemli kişilerden biri olan Hâmân'dan¹⁰² bir kule yapmasını istediği görülmektedir. Âyetin mealine baktığımızda, Firavun, Hz. Musa'nın rabbini yeryüzünde bulamamış olduğu gerekçesiyle gökyüzünde arama yolunu tercih etmiş görünmektedir. Firavun'un gösterdiği bu refleksin sebebinin, tarih boyunca birçok toplumun kutsiyet atfettiği gökyüzünden kaynaklanmış olabileceği akla gelmektedir. Zira insanlar gökyüzünü tanrının/tanrıların katı olarak tahayyül etmişler, ona özel bir anlam yüklemişlerdir. Firavun'un, Hz. Musa'nın rabbini yeryüzünde araması, daha önce bahsi geçen, Mısır toplumunun, tanrılarını yeryüzündeki varlıklar ile özdeşleştirerek somutlaştırmalarıyla onları yeryüzüne indirmelerinden kaynaklanıyor olabilir. Çünkü onlar tanrılarını, gözle görülür elle tutulur cisimler olarak tasavvur etmişlerdir. Firavun, Hz. Musa'nın rabbini de bu şekilde görmek istemiş ancak buna muttali olamadığı için gökyüzünde, yani tanrıların katında olabileceği -Hz. Musa'nın rabbine inanmadığını belirtmesine rağmen- düşüncesiyle böyle bir yola başvurmuş olması muhtemel görünmektedir. Elmalılı ise Firavun'un, Hz. Musa'nın peygamberliğinin hak olmadığını düşündüğü halde, onun ilahını da yenebilecek bir güce sahip olduğunu göstermek amacıyla bir kule yaptırma düşüncesine sahip olduğunu dile getirmiştir.¹⁰³ Olaya Hz. Musa ve Firavun mücadelesi çerçevesinde yaklaşan Elmalılı'dan farklı bir açıyla baktığımızda göreceğimiz şey, Firavun'un, Hz. Musa'nın rabbinin gökyüzünde olabilme ihtimalini dile getirmiş olmasıdır. Bu ise, Mısır'da gökyüzüne önemli bir anlam yüklendiğini, yeryüzünde hayvan vb. şekillerde bedenleşmiş tanrıların asıl ilişkili olduğu katın gökyüzünde yer aldığını akla getirmektedir.

Gökyüzünün kutsalla ilişkili olduğu düşüncesi Mısır'a Babillilerden -astroloji ve astronomiyi de kapsayacak şekilde- intikal etmiş görünmektedir. Çünkü orada, gezegenlerin gözlemi de dâhil olmak üzere kehanet pratiği ritüelde kutsallaştırılmıştır.¹⁰⁴ Bu minvalde geleceğin göksel hareketlerden tahmin edilme disiplini olan astroloji merkezinde tüm gök cisimlerinin birbirine bağlı ve birbirini etkileme yeteneğine sahip olarak kabul edilmesi, yıldızların dönüşü ve uzak bir cennete bakma hissi ile insanlar tarih öncesi çağlardan beri gökyüzüne ve gökcisimlerine dair bir anlam arayışında olmuşlardır.¹⁰⁵ Bütün bu durumlar, Mısır'da gökyüzüne olan algının kutsal odaklı olmasında rol oynamış olmalıdır. Zira yukarıda bahsettiğimiz, Firavun'un kule yaptırarak Hz. Musa'nın rabbi ile gökyüzünde görüşme düşüncesinin arka planında Mısır toplumunun kutsal ile olan ilişkisinin merkezinde gökyüzü olması gerçeğinin olabileceği söylenebilir. Çünkü Antik Mısır'da din ve astroloji beraber gelişmiş, Mısır'da olduğu gibi diğer birçok antik devir toplumlarında da insanlar, gökyüzüne bakarak, yıldızların hareketlerini takip ederek özel anlamlar aramışlardır.¹⁰⁶

Mısır'da gökyüzü ve kutsal arasındaki ilişkinin bir başka yönünü de piramitler temsil etmektedir. Piramitler her ne kadar mezar anıtlar olarak kabul edilseler de, inşa edilmelerinin arkasındaki düşüncenin mahiyetine dair farklı yorumlar yapılmaktadır. Bu yorumlardan biri, piramitlerin "diriliş makinesi" olduğu fikridir. Mısırlılar, gökyüzündeki bir noktanın, cennete giden bir kapı olduğuna inanmaktaydı. Keops Piramidi'nin bütün gövdesi boyunca uzanan shaftlardan biri de gökyüzündeki bu alanın merkezine işaret etmektedir. Piramit ve bu karanlık alan arasında var olduğuna inanılan bu ilişki Mısırlılar tarafından piramitlerin Firavun'un ruhunu tanrıların dünyasına ulaştırmada bir aracı olarak inşa edilmiş olabileceğini düşündürmüştür.¹⁰⁷

Gökyüzüne atfedilen kutsiyeti Sümer, Babil, Hitit ve Mısır gibi toplumların mabed algısında da görmek mümkündür. Örneğin Sümerlerde, ilahi hükümlerin verildiği, kaderin belirlendiği, yeryüzünün idare edildiği ve tanrıların toplantı mekânının bulunduğu bir gökyüzü

¹⁰² Kuzgun, Şaban, "Hâmân", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 436.

¹⁰³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 557.

¹⁰⁴ Dell, Christopher, *The Occult, Witchcraft & Magic*, Thames & Hudson, China 2016, s. 23.

¹⁰⁵ Dell, *The Occult, Witchcraft & Magic*, s. 30.

¹⁰⁶ Şimşir, *Antik Mısır Dininde Kâhinlik, Sihir ve Büyü*, s. 113.

¹⁰⁷ Wilkinson, Toby, "Before the Pyramids", *Egypt at its Origins. Studies in Memory of Barbara Adams Proceedings of the International Conference "Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt"*, Krakow, 28th August-1st September 2002, s. 1142; Gezmez, Arzu, *Siyasi ve Sosyal Açından Eski Mısır Dini*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 85.

tapınağı inancı mevcuttur.¹⁰⁸ Babillilerin Hammurabi kanunlarının mukaddimesindeki ifadeler, onların gökyüzünde bir mabedin mevcudiyetini tasdik ettiklerine yönelik bir anlam alanına sahiptir. Hititlerde de gökyüzü mabedi algısının mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü onlar yeryüzünde muhtelif yerlerde bulunduğu inandıkları tanrıların gökyüzünde de etkin olduklarını düşünmektedirler. Mısır toplumunda gökyüzü ve kutsal arasında kurulan ilişkinin bir örneği de yukarıda zikri geçen toplumlarla benzer bir muhtevaya sahip olan gökyüzü mabedidir. Mısır halkı, gökyüzünün tanrıların katı olduğu düşüncesinden hareketle yargılanma faaliyetinin gerçekleştirildiğine inandıkları mahkeme heyetinin de burada yer aldığını kabul ediyor görünmektedir. Dahası onlar, gökyüzünde olduğuna inandıkları bu mabedin, yeryüzünde bir muadili olduğunu ve bunlar arasında bir bağın bulunduğunu düşünüyor olabilme ihtimaline sahiptirler.¹⁰⁹ Buraya kadar ele aldığımız toplumlar mabede, kutsal ile gökyüzü arasındaki kabulleri doğrultusunda bir anlam alanı açmış görünmektedirler.

Gökyüzü ile kutsal arasında kurulan ilişki semavi dinlerde de görülmektedir. Öncelikle İsrailoğulları'nın gökyüzü algısına baktığımızda, onların inandıkları tanrıyla gökyüzü arasında bir ilişki kurduklarını görmekteyiz. Örneğin Yahudiler, senden gökten bir metin, yazılı bir belge indirmeni istiyorlar. Zira vaktiyle onların ataları senden istenenden çok daha tuhaf bir şeyi Musa'dan talep etmiş ve "Bize Allah'ı açık seçik biçimde göster!" deme cüretini göstermişlerdi."¹¹⁰ âyetinde Ehl-i Kitab'ın, Hz. Muhammed'den isteklerinin gökyüzünden indirilecek bir belge/kitap olduğu belirtilmektedir.¹¹¹ Burada zikredilen Ehl-i Kitab'ın, çoğu müfessir tarafından Yahudiler olduğu kabul edilmektedir. Âyetin nüzul sebebi olarak farklı rivayetler mevcuttur. Bunlar; Yahudilerin, incek olan kitabın bir levha üzerine semavi bir hat ile yazılmış olmasını istediklerinden dolayı indiğini kabul eden görüş, bu kitabın indirilirken onların da gözleriyle görme ve durumu denetleme isteklerine binaen indirildiğini düşünen görüş ve son olarak incek kitabın falan falan diye bizzat kendilerine nazil olmasını ve içerisinde de "Muhammed Rasulullah" ifadesinin yazılı bulunmasını istemeleri üzerine indirildiğini beyan eden görüşlerdir.¹¹² İsrailoğulları, Hz. Muhammed'den kitap indirilmesi noktasında istekte bulunmaktadır. Ancak burada indirilecek kitaptan ziyade onun indirilmesi istenen *مِنَ السَّمَاءِ* (semadan) ifadesi merkezinde Firavun'un, Hz. Musa'nın rabbini gökyüzünde aramasıyla, İsrailoğulları'nın isteklerinin gökyüzünden gelmesi ve bunu müşahade etme talepleri, onların da Mısır toplumu gibi gökyüzü ile kutsal arasında ilişki kurduklarını gösterir niteliktedir. İsrailoğulları'nın kutsal kabul ettikleri metinlerde onların, bahsi geçen Sümer, Babil, Hitit ve Mısır'daki gökyüzü inancına benzer bir algıya sahip olabileceklerini gösteren anlatımlar mevcuttur. Aynı zamanda bu metinler, İsrailoğulları'nın gökyüzünü algılayış biçimlerini belli oranda yansıtmaktadır. Örneğin, Babil Kulesi'nin yapımı çerçevesinde Rabbin, insanların inşa ettikleri yapıyı görmek amacıyla aşağı indiği,¹¹³ Yakub'un rüyasında meleklerin, gökyüzüne erişen bir merdivenle inip çıkılmalarını gördüğünü aktaran ifadeleri,¹¹⁴ tanrının buluta basarak gökyüzünü yarıp inmesi,¹¹⁵ Hz. Süleyman'ın mabedin inşası sonrası ettiği duada tanrıya hitaben söylediği "Göklerden, oturduğun yerden kulak ver; duyunca başışla."¹¹⁶ sözleri, Yeşeya'nın rabbine gökten bakmasını ve kendilerini görmesini istediğini belirten dua ifadeleri,¹¹⁷ tanrının, Kudüs ve Samiriye'ye karşı tanıklık edeceği yeri kendi mabedi olarak dile getirmesi,¹¹⁸ rabbin tahtının göklerde olduğunu aktaran metin,¹¹⁹ rabbin insanlara gökyüzünden bakar olduğunu

¹⁰⁸ Yiğitoğlu, Mustafa, *Yahudilikte Semâvî Mâbed Anlayışı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010, s. 44.

¹⁰⁹ Yiğitoğlu, *Yahudilikte Semâvî Mâbed Anlayışı*, s. 49, 55-56.

¹¹⁰ Nisâ 4/153.

¹¹¹ Vâhidî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut trs., s. 145.

¹¹² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, III, 208-209.

¹¹³ Yaratılış 11/7.

¹¹⁴ Yaratılış 28/12.

¹¹⁵ II. Samuel 22/6-7, 10, 13-14, 17.

¹¹⁶ I. Krallar 8/30.

¹¹⁷ Yeşeya 63/15.

¹¹⁸ Mika 1/2.

¹¹⁹ Mezmurlar 11/4.

belirten ifadeler¹²⁰ gibi Yahudi kaynaklarında yer alan cümleler, İsrailoğulları'nın gökyüzüne dair algılarını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Yahudilerin kutsal kabul ettikleri metinlerde; tanrının, onun tahtının ve mabedinin gökyüzünde olduğu, insanlara oradan baktığı ve seslendiği anlaşılmaktadır. Bu, Mısır halkının gökyüzüne atfettikleri anlam alanıyla benzer nitelikleri kendisinde taşıyor görünmektedir. Onların nezdinde de gökyüzü tanrılarının katı olarak tasavvur edilmekte ve bu, tanrı-gökyüzü-kutsal arasında var olduğu düşünülen ilişkinin hem İsrailoğulları hem de Mısır toplumu tarafından kabul edildiğini ortaya koymaktadır. Ancak bu benzerliğin, İsrailoğulları'nın Mısır halkından etkilenerek oluşturdukları bir inanç yapısı olduğunu kesin bir biçimde söylemek doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Çünkü bu inancın benzerlerinin Sümer, Babil ve zikrettiğimiz diğer toplumlarda da farklılıkları olsa da var olduğunu görmekteyiz.

Hıristiyanlık'ta da gökyüzüne önemli bir yer verildiği görülmektedir. Havariler "Ey Meryem oğlu İsa! Gökten bize bir sofrayı indirmesi için rabbinden istekte bulunabilir misin?!"¹²¹ şeklinde bir talepte bulunmuşlardır. Havarilerin isteklerine baktığımızda, daha önce zikredilen Mısır ve İsrailoğulları'nın gökyüzü ve kutsal arasında kurdukları ilişkiye benzer bir düşünce yapısına sahip oldukları söylenebilir. Çünkü konu yemek olsaydı, Havarilerin de Yahudilerin Hz. Musa'dan Allah'a "Sen bizim için rabbine dua et de bize toprakta yetişen ürünlerden bakla, salatalık, sarımsak, mercimek ve soğan gibi yiyecekler versin."¹²² şeklindeki isteklerine benzer bir talepte bulunmaları da mümkündür. Fakat İsrailoğulları yemeği yeryüzünden isterken Havariler gökyüzünden istemektedirler. Sofranın gökyüzünden isteniyor olması gökyüzünün kutsal ile ilişkisine dair önemli ipuçları vermektedir.¹²³

Gökyüzü ve kutsal ilişkisinin bir örneğini de Cahiliye Arap toplumundaki bazı kimselere hitaben söylenen "Belli ki onlar iman etmek için ille de Allah'ın meleklerle birlikte bulut katmanları arasından çıkıp gelmesini bekliyorlar..."¹²⁴ ifadelerinde görebiliriz. Bu, Mısır, Yahudi ve Hıristiyan örneklerinde verdiğimiz gökyüzü ve kutsal ilişkisine benzer şekilde, Allah'ın ve meleklerin gökyüzünde ikamet ettiklerine ve onların bulutların arasından geleceklerine dair bir inancı resmetmektedir.

Buraya kadar aktardığımız bilgiler neticesinde birçok toplumda gökyüzünün, kutsal olanla ilişkili olduğu düşüncesinin var olduğu görülmektedir. Mısırlılar, hem tanrıları gökyüzüne yerleştirmekte, hem astronomi ve astroloji çerçevesinde orayı araştırmakta, hem de ölen kişinin ruhunu kutsal addettikleri gökyüzüne ulaştırma amacıyla piramitler inşa etmektedirler. Bütün bunlar da gökyüzünün, Eski Mısır halkı nezdinde oldukça mühim bir yer kapladığını ortaya koymaktadır. İsrailoğulları'nın gökyüzü algısına dair verdiğimiz örnek ise, Hz. Muhammed dönemindeki Yahudilerin inanç yapılarına dayanmaktadır. Elbette onlar, Mısır'dan birçok alanda etkilenmiştir. Ancak gökyüzü ve kutsal arasındaki bağlantıyı yalnızca Mısır'a hasrederek oradan Yahudilere geçmiştir demek doğru olmayacaktır. Zira Mısırlılara da özelde Babillilerden geçtiğine değinmiştik. Ancak bu da Mısırlıların gökyüzüne karşı tutumlarının hepsini Babillilerden aldıklarını göstermeye yetecek bir argüman değildir. Netice itibarıyla pek çok toplum gökyüzüne ve gökcisimlerine manevi olarak özel bir anlam yüklemiş ve insanlar az veya çok birbirini etkileyerek bu düşüncelerine ekleme veya çıkarma yapmışlardır demek doğru bir yaklaşım olacaktır kanaatindeyiz.

8. BİR GÜÇ SEMBOLÜ OLARAK ASA

Kur'ân'da ve Tevrat'ta birçok defa zikredilen Hz. Musa'nın asası, muhtelif meselelerle ilişkili olarak ele alınmaktadır. Bunlar, kavmi için su aramaya çıkan Hz. Musa'ya Allah'ın, asasını

¹²⁰ Mezmurlar 14/2.

¹²¹ Mâide 5/112.

¹²² Bakara 2/61.

¹²³ Detaylı bilgi için bkz. Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf an Haka'iki Gavâmidit-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vîl*, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad 1998, II, 314-315; Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, Dâru'l-Menâr, Kahire, 1947, VII, 249-261.

¹²⁴ Bakara 2/210.

taşa vurmasını söylemesi ve oradan on iki pınar fışkırmasına vesile olan asa,¹²⁵ Hz. Musa'nın, Firavun'un sihirbazlarıyla olan mücadelesinde kullandığı ve yılan/ejderhaya dönüşen asa,¹²⁶ Mısır'dan çıkışta Allah'ın yere vurulmasını emrettiği ve böylece denizde kupkuru yolun açılmasına aracılık eden asa¹²⁷ ve Hz. Musa'nın yürürken kendisine yaslandığını, onunla hayvanlarına yaprak silkelediğini ve daha pek çok ihtiyaçlarını gördüğünü dile getirdiği asa¹²⁸ olarak başlıca dört şekilde aktarılmaktadır. Konumuz merkezinde ele alacağımız nokta ise Firavun'un sihirbazları ve Hz. Musa arasında geçen mücadelede yer alan asa meselesi olacaktır.

Asa, Antik Mısır'da oldukça önemli bir yere sahiptir ve merkezde yılanı, gücü ve iktidarı sembolize ettiği görülmektedir. Kötü güçlerden koruduğuna ve kişinin kısmetli olmasına aracılık ettiğine inanılan muskaların Antik Mısır'da birçok çeşidi mevcuttur.¹²⁹ Bunlardan biri de ölüye gençliği, yenilenişi sunan asa muskasıdır. Bu muska, Antik devirde, asa ile güç arasında var olduğuna inanılan ilişki çerçevesinde tasarlanmış görünmektedir.¹³⁰ Güç ve otoriteyi sembolize etmesi bağlamında Firavun'un da esasının olduğu ifade edilmiştir. Mısır'da hekat asası, otoritenin sembolü olarak kabul edilmektedir. Allah'ın, Hz. Musa'ya otorite vermesinden kastın hekat esasına karşılık gelebileceği dile getirilmiştir. Bu çerçevede Hz. Musa ve Hz. Harun'un asayla Firavun'un karşısına çıkmaları, Firavun'un onlara "Rabbimiz kim?" şeklinde soru sormasına sebebiyet vermiştir. Onun böyle bir soru sormasındaki gerekçenin Hz. Musa ve Hz. Harun'un, Firavun'un kendi tanrısı tarafından gönderilmiş olabileceğini düşünmesinden kaynaklanabileceğini söyleyenler olmuştur.¹³¹

Antik Mısır'da yılanlara da farklı anlamlar yüklenmiş, onlar hem koruyan hem de zehirlerinden kaynaklı korkulan varlıklar olarak kabul edilmiş ve onlara tapınılmıştır.¹³² Ayrıca onların Güneş tanrısı Ra'yı¹³³ ve Mısır hükümdarlarını da birçok tehlikeye karşı korudukları düşünülmektedir. Ancak yılanlardan biri, Mısır'daki düzeni temsil eden ma'at'ın düşmanı olarak görülen kaos ve kötülüğün sembolü Apep yılanıdır.¹³⁴ Diğer yılanların Ra'yı koruduğu inancına karşılık Apep yılanı, onun baş düşmanı olarak zikredilmektedir. Asa ile Apep yılanı arasındaki bağlantı, daha önce değindiğimiz ma'at doktrini çerçevesindeki otorite savaşına dayanmaktadır. Bu bağlamda asanın yılan ve otoriteyi sembolize eden anlamları Firavun'un sihirbazları ve Hz. Musa arasında yaşanan mücadelede bir arada yer almaktadır. Bu mücadele kısaca Hz. Musa ve sihirbazların ellerindeki asaları yere atmaları ve onların yılanlara dönüşmeleri bağlamında vuku bulmuş, Hz. Musa esasını yere atınca onun kocaman bir yılanla dönüştüğü¹³⁵ ve diğer sihirbazların göz boyayıp uydurmuş oldukları şeyleri yuttuğu¹³⁶ şeklinde betimlenmiştir. Yaşanan bu olay Mısır halkı tarafından Apep ve Ra arasında vuku bulan bir iktidar mücadelesine karşılık gelmektedir. Ra'nın yeryüzündeki temsilcisi olan Firavun, ülkede huzur ve düzenin sağlayıcısı göreviyle ma'at doktrinini sürdürme görevini yerine getirmekte ve Apep, bu düzenin

¹²⁵ Bakara 2/60; A'râf 7/160; Çıkış, 17/16.

¹²⁶ A'râf 7/107, 115, 117; Tâhâ 20/20, 65, 69; Şuarâ 26/32, 45; Neml 27/10, 12; Kasas 28/31; Çıkış, 4/1-5; 7/8-13.

¹²⁷ Tâhâ 20/77; Şuarâ 26/63; Çıkış, 14/16, 21.

¹²⁸ Tâhâ 20/18.

¹²⁹ Kalp muskası, Kutsal Mısır Böceği Muskası, Altın Gerdanlık Muskası, Asa Muskası, Merdiven Muskası, Horus'un Gözü Muskası, Yaşam Muskası (Ankh) ve Yılan Kafası Muskasıdır. Bkz. Şimşir, *Antik Mısır Dininde Kâhinlik, Sihir ve Büyü*, s. 88-94.

¹³⁰ Şimşir, *Antik Mısır Dininde Kâhinlik, Sihir ve Büyü*, s. 92.

¹³¹ Sipahioğlu, "Tevrat ve Kur'an'ı Antik Mısır Düşüncesi Işığında Okuma: Hz. Musa'nın Yılanla Dönüşen Asası", s. 945.

¹³² Şamlioğlu, İbrahim Emre, "Antik Mısır Mitolojisinde Apep-Ra Düellosu ve Hz. Musa'nın Yılanla Dönüşen Asası: Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2020, cilt: 61, sayı: 1, s. 36; Sipahioğlu, "Tevrat ve Kur'an'ı Antik Mısır Düşüncesi Işığında Okuma: Hz. Musa'nın Yılanla Dönüşen Asası", s. 935;

¹³³ Ra, Eski Mısır'da güneş tanrısıdır. Güneş, Mısır'ın en eski ve önemli kültlerinden biridir. Büyük tanrı Amon'un görünümü olarak kabul edilmiş, böylece Amon-Ra haline gelmiştir. Budge, E. A. Wallis, *The Gods of Egyptians or Studies in Egyptian Mythology*, The Open Court Publishing Company, London 1901, s. 2-8; Aydın, Mehmet, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, Din Bilimleri Yayınları, Konya 2005, s. 629.

¹³⁴ Şamlioğlu, "Antik Mısır Mitolojisinde Apep-Ra Düellosu ve Hz. Musa'nın Yılanla Dönüşen Asası: Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme", s. 36; Pinch, Geraldine, *Magic in Ancient Egypt*, British Museum Press, 1994, s. 86; Assman, Jan, *Of God and Gods Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism*, The University of Wisconsin Press, London 2008, s. 34, 39, 41.

¹³⁵ A'râf 7/107.

¹³⁶ A'râf 7/117; Şuarâ 26/45.

karşısındaki kaosu ve kötülüğü simgelemektedir. Firavun'un, Hz. Musa ile girdiği bu savaşta yetenekli sihirbazları toplamasının arka planında, Hz. Musa'nın ve asasının Apep ile özdeşleştirilmesi düşüncesi söz konusudur. Firavun'un bu savaşı kaybetmesi otoritesini zedeleyecek ve bu, otorite ve gücü temsil eden bir asa tarafından gerçekleştirilecekti. Böyle bir olayın vuku bulması, Mısır halkı nezdinde kaosu Mısır'da hâkim olması anlamına gelmekte¹³⁷ ve ma'at doktrininin işlevini yitirmesi ihtimalini taşımaktadır. Bu da Firavun'un otoritesine karşı bir saldırı olarak algılanmaktadır. Yaşanan mücadele sonucunda Hz. Musa'nın yılanı dönüşen asası, yılanı dönüşen diğer sihirbazların asalarını da yutmuştur. Bu olayda Hz. Musa'nın karşısında yer alan sihirbazlar, durumun Apep-Ra düellosundan farklı olduğunu anlamış, karşılıklarının Apep değil; başka bir güç olduğunu fark etmişlerdir.¹³⁸ Böylece asa, Ra'nın otoritesini temsil eden Firavun'un hükümranlığına ve dolayısıyla inanç sistemine büyük bir darbe indirmiştir.¹³⁹

Sonuç olarak, Mısır toplumunun atalar inancında düzen ve huzurun sembolü olan ma'at inancından başka, bu düzeni bozacak şeylerin Apep, yani kaos ile nitelendirildiği ve asanın da otoriteye ve güce karşılık gelen bir anlam alanına sahip olduğu ifade edilebilir.

9. RÜYA'NIN MISIR'DAKİ YERİ

Kadim Yakın Doğu uygarlıklarının yazılı kayıtlarında birbirinden farklı düzeylerde olsa da rüyalara göndermeler bulunmaktadır.¹⁴⁰ Bu durum, Mısır ve çevresinde de kendini açıkça göstermiştir. Rüya, Mısırlıların hayatında önemli bir yere sahiptir. Hz. Yusuf, onun zindan arkadaşları ve Firavun'un görmüş olduğu rüyalar ile bunların neye karşılık geldiğini bilme istekleri¹⁴¹ de rüyalarla amel etme geleneğinin bölgedeki kayda değer konumuna ışık tutar mahiyettedir.

Mısır'da kehanette bulunacak kişilerin başvurdukları en önemli kanallardan biri rüyalardır.¹⁴² Ayrıca bu, Mısır din ve kült ayinlerinin bir parçasıdır.¹⁴³ Sıradan insanların tanrıyla iletişime geçmelerinin yollarından biri de rüyalar olarak kabul edilmekte ve onlar uyudukları vakitlerde geçici olarak tanrıların dünyasında yaşadıklarını düşünmektedirler. Rüya yorumu yapabilen insanlar Mısır toplumunca takdir edilmekte ve -Hz. Yusuf örneğinde olduğu gibi-¹⁴⁴ yüksek mevkilere gelebilmekteydiler.¹⁴⁵ İsrailoğulları'na kölelik süreçlerinde yapılan baskı ve işkencenin de Firavun'un gördüğü bir rüyaya dayanıyor olması, Mısır'da rüyanın mahiyetini açıkça göstermektedir.¹⁴⁶ Rüyanın Mısır'daki yerine dair örneklerden biri de Firavun'un meşruiyetine bir gösterge aracı olmasıdır. Bu bağlamda Firavun olmadan önce IV. Tutmosis, boynuna kadar kuma gömülmüş olan Sfenks'i temizleme karşılığında, kendisine Yukarı ve Aşağı Mısır'ın tacının verileceği müjdesini rüyasında görmüştür.¹⁴⁷ Bu da onun meşru Firavun olmasındaki unsurlar arasında yer almaktadır.¹⁴⁸ Mısır'da, daha sonra detaylı bir şekilde ele alacağımız bir rahip sınıfı da bulunmaktadır. Mısırlı rahipler, insanlara dair meselelerle ilgilenmekten ziyade zamanlarını güneşi gökyüzünde tutmak ve toprağın verimliliğini sağlamak gibi meselelere ayırmaktadırlar. Rahiplerin, inananlar için düzenli olarak gerçekleştirdikleri tek

¹³⁷ Şamlıoğlu, "Antik Mısır Mitolojisinde Apep-Ra Düellosu ve Hz. Musa'nın Yılanı Dönüşen Asası: Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme", s. 50.

¹³⁸ Suarâ 26/46.

¹³⁹ Sipahioğlu, "Tevrat ve Kur'an'ın Antik Mısır Düşüncesi Işığında Okuma:Hz. Musa'nın Yılanı Dönüşen Asası", s. 946; Şamlıoğlu, "Antik Mısır Mitolojisinde Apep-Ra Düellosu ve Hz. Musa'nın Yılanı Dönüşen Asası: Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme", s. 51.

¹⁴⁰ Oppenheim, A. Leo, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East, With a Translation of An Assyrian Dream-Book*, New Series, 46, 3, Philadelphia 1965, s. 184.

¹⁴¹ Yûsuf 12/4-5, 36, 43-44, 47-48.

¹⁴² Şimşir, *Antik Mısır Dininde Kâhinlik, Sihir ve Büyü*, s. 106.

¹⁴³ Bunson, *Encyclopedia of Ancient Egypt*, s. 224.

¹⁴⁴ Yûsuf 12/54-56.

¹⁴⁵ Bkz. Şimşir, *Antik Mısır Dininde Kâhinlik, Sihir ve Büyü*, s. 106; Aydemir, "Hz. Musa (Çocukluk ve Gençlik Çağı)", s. 66.

¹⁴⁶ Şimşir, *Antik Mısır Dininde Kâhinlik, Sihir ve Büyü*, s. 123.

¹⁴⁷ Hawass, Zahi, *The Secrets of the Sphinx Restoration Past and Present*, The American University in Cairo Press, Egypt 1998, s. 21-24; Remler, *Egyptian Mythology A to Z*, s. 60; Bunson, *Encyclopedia of Ancient Egypt*, s. 387.

¹⁴⁸ Bunson, *Encyclopedia of Ancient Egypt*, s. 104, 136.

kişisel hizmet, belirli bir ücret karşılığında onların rüyalarını yorumlamaktı. İnsanlar, uyku sırasında ilahi bir mesaj almayı umarak geceyi bir tapınak tanrısının yanında geçirebilmekteydi. Zira tüm rüyalar kehanet olarak kabul edildiğinden, rahiplerin özel kitaplar yoluyla gerçekleştirdikleri rüya yorumlama işi de Mısır'da önemli bir yer teşkil etmekteydi. Nitekim Mısırlılar rüyalarını tanrıdan gelen mesajlar olarak görmüş; bu mesajların tanrı tarafından, geleceğe dair bilgiyi aktarma aracı olarak işlev gördüğüne inanmışlardır.¹⁴⁹ Ayrıca onlara göre rüyayı gören kişinin kim olduğu önemli değildir. Çünkü rüya sembolleri evrenselidir ve bu semboller her yerde aynı anlamı taşımaktadır.¹⁵⁰

Mısır toplumu nezdinde rüyanın önemini gösteren diğer bir örnek şudur: Yunanlılar, Mısır rahipliğine atfettikleri büyük bilgeliği aramak ve öğrenmek için Mısır tapınaklarını ziyaret etmişlerdir. Yaşam evi, bu sistemde kilit bir kurum olarak işlev görmüştür. Yaşam evi, tapınak ayinini, astronomiyi, astrolojiyi, rüya tabirini, hava durumunu, geometriyi, tarihi, coğrafyayı, kutsal hayvanların kültlerini ve tıbbı da kapsayacak bilgi ve eğitim uzmanları olan rahipleri istihdam etmiştir. Ayrıca bu ev, kutsal parşömenlerin, duvarlardaki dar nişlerde saklandığı bir kütüphane olarak da işlev görmüştür.¹⁵¹ Burada görev yapan rahiplerin halk nezdindeki yerleri oldukça değerli olmalıdır. Zira insanlar onlara bir derdi olduğunda gider ve belirli bir ücret karşılığında hayati hizmetler alırlardı. Bu hizmeti veren rahipler kişinin sorununu dinler ve ona yardım etmenin en iyi yolunu bulmak adına kutsal metinleri incelerdi. Bu kişilerin en önemli özelliklerinden biri de rüya yorumlayabilme yetenekleriydi.¹⁵² Bu yetenekleri onların, Mısır'ın rüya kültürünü düşündüğümüzde özel bir konumda olmalarını ve toplum tarafından değer görmelerinin nedenini ortaya koymaktadır.

Buraya kadar aktardığımız bölümde rüyanın Mısır'daki yerini ortaya koymaya çalıştık. Bu bağlamda Mısır'da zengin bir rüya kültürü olduğunu görmekteyiz. Mısır halkı rüyaların tanrı ile iletişim kurmada, tanrı tarafından gelecekte haber almada, tahta geçen kişinin meşruluğunu göstermede bir delil teşkil ettiğine inanmaktadırlar. Hatta onların rüya yorumlama yeteneğine sahip olan rahipleri barındıran yaşam evleri de mevcuttur. Halk nezdinde rüya yorumlayabilen kişiler -Hz. Yusuf ve yaşam evinde görev yapan rahipler gibi- önemli yerlere getirilmiş ve topluma yön vermişlerdir. Bu bağlamda rüya, Mısır'ın atalar dini içerisinde kayda değer öneme sahip olan bir unsur olarak görülmektedir. İsrailoğulları'nın Mısır inanç yapısından etkilenmesi merkezinde rüya meselesinin İsrailoğulları'nı bütünüyle etkilediğini söylemek çok doğru olmayacaktır. Zira İsrailoğulları daha Mısır'a yerleşmeden önce Hz. Yusuf'un rüyası örneğinde olduğu üzere rüyaya kayda değer bir önem atfetmişlerdir. Bu durum peygamberlik müessesesi çerçevesinde cereyan etse de rüyanın bir şekilde insanlar arasında önemli bir zemin bulduğunu göstermektedir. Bu minvalde İsrailoğulları Mısır'a yerleşmeden önce orada zaten bir rüya kültürü mevcuttu. Aynı şekilde İsrailoğulları da rüyaya Hz. Yusuf ile başlayan Mısır maceraları öncesinde önemli bir yer vermişlerdir. Daha sonra bir arada yaşayan bu iki toplum birbirlerini az veya çok etkilemiş olmalıdırlar.

İsrailoğulları'nın ve Mısır'ın atalar dininin içerisinde yer alan rüya algısının benzer yanları da mevcuttur. Hz. Yusuf'un rüyası, onun gelecekteki peygamberliğinin delillerinden biri olarak kabul edilmektedir.¹⁵³ Mısır toplumunun atalar inancında yer alan rüyaların da tıpkı Hz. Yusuf örneğinde olduğu gibi tanrı tarafından gelen ve gelecekte haber veren bir anlam içeriğine sahip olduğu görülmektedir. Zira IV. Tutmosis'in rüyasının, onun gelecekteki Firavun olabileceğine olan işareti ile Hz. Yusuf'un rüyasının, onun peygamberliğine işaret etmesi benzer bir anlam alanına sahiptir. Ancak Mısırlıların, uyuduklarında geçici olarak tanrıların dünyasında yaşadıkları düşüncesi, bütün rüyaların bir kehanete karşılık gelmesi kabulü, bütün rüya sembollerinin evrensel bir anlamının olduğu fikri, İsrailoğulları ve Mısır'ın rüya algısının tamamen aynı olmadığını da göstermektedir.

¹⁴⁹ Remler, *Egyptian Mythology A to Z*, s. 60.

¹⁵⁰ Brier, Bob-Hobbs, Hoyt, *The Ancient Egyptians*, Greenwood Publishing, 2008, s. 42-43.

¹⁵¹ Wilkinson, Toby, *The Egyptian World*, Routledge Taylor and Francis Group, New York 2007, s. 114-115.

¹⁵² Remler, *Egyptian Mythology A to Z*, s. 130.

¹⁵³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, V, 204.

10. RAHİP SINIFI

Mısır'ın atalar dininde yer alan önemli unsurlardan biri de rahip sınıfıdır. Rahip sınıfı farklı şekillerde de olsa uzun yıllar boyunca Mısır'da varlığını sürdürmüştür.¹⁵⁴ Biz, konumuzun kapsamı çerçevesinde rahiplerin Hz. Musa dönemindeki konumunu ve İsrailoğulları'na etkisini ele almaya çalışacağız. Bu bağlamda Mısır'da rahip sınıfının Hz. Musa'nın yaşamış olduğu dönemdeki karşılığını ortaya koyabilmek için öncelikle dönemin belirgin özelliklerini ele almamız gerekmektedir. Zira bu dönemin rahip oluşumu neredeyse tamamıyla bu arka planda yatmaktadır.

Antik Mısır'da zaman zaman kargaşa ve kaosun hâkim olduğu dönemler olmuştur. Böylesi zor zamanların yerini huzur ve refaha bırakması da daha önce zikrettiğimiz üzere ma'at doktrinini gün yüzüne çıkarmıştır. İşte Hz. Musa'nın yaşadığı Yeni Krallık dönemi de ülkenin muhtelif açılardan iyileştiği ve refah seviyesinin arttığı bir dönem olmuştur. Ülke sınırlarının genişlemesi neticesinde de yeni düzenlemeler yapılmış ve bu, rahiplik sınıfını da etkilemiştir.¹⁵⁵ Zira genişleyen topraklarda bir sentez olan yeni tanrı figürü Amon-Ra'ya hizmet edecek rahiplerin de sayısının artması zorunlu hale gelmiştir. Amon-Ra olarak adlandırılan bu Mısır ilahının başlıca ilah konumuna gelmesi de Yeni Krallık döneminde gerçekleşmiştir. Orta İmparatorluk devrinde yalnızca yerel bir ilah addedilen Amon,¹⁵⁶ Ra ile birleşerek Mısır'ın Yeni krallık devrinde en üst ilah konumuna yerleşmiştir.¹⁵⁷ Bu konumunu da uzun bir süre koruyan Amon-Ra, yaklaşık on asır boyunca ilahilerle anılmış ve neredeyse tek tanrı konumuna yükselerek diğer ilahları geride bırakmıştır.¹⁵⁸ Amon-Ra'nın tanrılar panteonunda tırmanışa geçtiği Mısır için iyileşme ve refah dönemine denk gelen bu zaman diliminde ma'at doktrinini işlevini koruyor görünmektedir. Ancak bunu idame ettirme görevi yalnızca tanrıların ve Firavun'un değil; aynı zamanda halkın bir yükümlülüğü olarak kabul edilmektedir. Genişleyen krallık toprakları içerisinde bu görevin sistemli bir şekilde icra edilmesi gerekliliği, söz konusu görevi rahiplerin üstlenmesini zorunlu kılmıştır. Rahiplik sınıfının da ortaya çıkışı aslında Mısır krallığının genişleyen ülke topraklarında ma'at doktrinini sağlama ve devam ettirme amacına dayanmaktadır.¹⁵⁹ Bu durum Hz. Musa döneminde de devam etmiş ve rahipler Amon-Ra'ya hizmet için çalışmışlardır. Bu minvalde Hz. Musa'nın mücadele ettiği rahiplerin Amon-Ra'ya hizmet edenler olduğu ve yine onun sihirbazlarla olan çekişmesindeki kişilerin Amon-Ra'nın rahiplerinden bir grup sihirbaz olduğu düşünülmektedir.¹⁶⁰

Mısır'da bulunan rahiplik sınıfının İsrailoğulları'nca benimsenmesi meselesinin temeli ise Heliopolis merkezli rahiplik sınıfına dayanıyor görünmektedir. Ra, Heliopolis'te rahipler tarafından ön plana çıkarılmış bir ilahdır. Ra'nın burada bir mabedi bulunmakta ve onun adına çok sayıda insan çalışmaktaydı.¹⁶¹ Bu durumu daha önce bahsi geçen Amon-Ra sentezi değiştirmiş ve Ra için çalışan rahipler Amon-Ra figürü ön plana çıkınca onun adına ülkenin farklı bölgelerinde görevlerini icra etmişlerdir. İsrailoğulları'nın Mısır'da yaşadıkları dönem göz önüne alındığında, Mısır'ın rahiplik sisteminin farkında olduklarını söylemek yanlış olmasa gerektir. Hatta onlardan etkilendiklerini gösteren bir argüman da mevcuttur. Bu argüman, Hz. Yusuf'un soyundan gelen Efrayim kabilesine dayanıyor görünmektedir. Bu çerçevede yaklaşık olarak M.Ö. 930-909 yılları arasında yaşadığı düşünülen İsrail Krallığı'nın kuzeydeki kralı olan Yerobo'am, Hz. Yusuf'un soyundan gelen Efrayimli biridir. Yerobo'am, kendilerine Heliopolis'ten miras kalan rahiplik sınıfının benzerini kendi yaşadığı kuzey İsrail bölgesinde inşa etme çabasında

¹⁵⁴ Sipahioğlu, *Antik Mısır'da Rahip Sınıfı*, s. 45-50.

¹⁵⁵ Sipahioğlu, *Antik Mısır'da Rahip Sınıfı*, s. 66.

¹⁵⁶ Amon, Mısır'ın en önemli tanrılarından biri olup bazen hava bazen verimlilik ve bazen de krallar tanrısı olarak adlandırılmış, zamanla tanrılar kralı olarak nitelendirilmiştir. Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, s. 25.

¹⁵⁷ İnan, Afet, *Eski Mısır Tarih ve Medeniyeti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1987, s. 220.

¹⁵⁸ Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 40.

¹⁵⁹ Sipahioğlu, *Antik Mısır'da Rahip Sınıfı*, s. 45.

¹⁶⁰ Şamlıoğlu, "Antik Mısır Mitolojisinde Apep-Ra Düellosu ve Hz. Musa'nın Yılana Dönüşen Asası: Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme", s. 47.

¹⁶¹ Sipahioğlu, *Antik Mısır'da Rahip Sınıfı*, s. 55, 63.

olmuştur.¹⁶² I. Krallar kitabında onun altın buzağılar yaptırdığından ve onlara kurbanlar sunarak tapınma yerlerine kâhinler yerleştirdiğinden bahsedilmektedir.¹⁶³ Yerobo'am'ın İsrail krallığında gerçekleştirdiği bu faaliyetlerin farklılıklar olsa da oldukça benzerini Mısır bölgesinde açıkça görmekteyiz. Çünkü orada da buzağı tapımı mevcuttur ve tapınaklarda dini görevleri yerine getirecek rahipler bulunmaktadır. Bu kral, yaşadığı dönem göz önüne alındığında İsrailoğulları'nın Hz. Musa önderliğinde Mısır'dan çıktıkları ve kutsal saydıkları topraklara girdikleri halde Mısır'ın atalar dininden kopamadıklarını göstermektedir. Yerobo'am hem buzağı tapımını hem de rahiplik sınıfının bir benzerini tekrardan gün yüzüne çıkararak adeta eski yıllara olan bağlılık ve özlemine yeni yaşadıkları bölgede Eski Mısır'ı kurmaya çalışarak gidermeye çalışıyor görünmektedir. Netice itibarıyla Mısır'daki rahip sınıfının İsrailoğullarını etkilediğini ve onların da bu inancı benimseyerek hayatlarında yer vermeye çalıştıkları söylenebilir.

11. ÖLÜM VE SONRASI İNANCI

Eski Mısır dininde yer alan unsurlardan biri de ölümden sonraki hayat inancıdır. Bu inanç, Hanedanlar Öncesi Dönemden (M.Ö. 4000-2920) Roma Dönemine (M.Ö. 30-M.S. 640) kadar Mısır'ın inanç sisteminde merkezi bir konumda yer almıştır.¹⁶⁴ Hz. Musa ve İsrailoğulları'nın Mısır'da ikamet ettikleri tarihlerin Yeni Krallık (M.Ö. 1600-1100) yıllarına denk geldiğini belirtmiştik. Bu bağlamda İsrailoğulları Mısır'ın ölüm ve sonrası inanç sisteminin mahiyetine belli oranda vakıf olmuş olmalıdırlar.

Mısır toplumunun atalar dinindeki ölüm sonrası inancının temelleri Osiris ve onun kardeşi Seth arasında geçen mite dayanmaktadır. Özetle ifade edersek kardeşi Osiris'i kıskanan Seth, ona tuzak kurarak onu bir sandığa kapatır ve Nil nehrine bırakır. Bu sandık bir ağacın yanına gelip durduğunda o ağaç sandığı içerisine alır ve korur. İsis ise her tarafta aradığı kocası Osiris'i o ağacın orada bulur. Bunun üzerine Seth, kardeşi Osiris'in bedenini on dört parçaya ayırır; ancak İsis yine eşi için çabalayarak onun parçalarını bir araya getirir ve ona hayat verir.¹⁶⁵ Osiris ve İsis'in birlikteliğinden ise Horus¹⁶⁶ dünyaya gelir ve amcası Seth ile savaşarak onu mağlup eder. Böylece Osiris ölümler diyarının hâkimi, Horus da yeryüzünün hükümdarı olarak kabul edilmeye başlar.¹⁶⁷ Mısırlıların ölüm ve öte dünya inancını şekillendiren bu mit, öldükten sonra dirilişe dair bir anlama sahiptir ve bu Mısır toplumunun ölüm sonrası inancını şekillendirmiş görünmektedir. Zira gördüğümüz üzere Osiris'in parçalanmış vücudu bir araya getirilerek tekrardan canlandırılmaktadır. Bu minvalde Mısır halkının ölümün, tekrardan dirilişin bir aşaması olduğunu düşünmüş olmaları muhtemeldir.

Mısır toplumu yaşamı seven ve ona değer veren insanlardan oluşmaktadır. Ölüm ve sonrasındaki hayatın varlığı inancının kökeni de bu yaşama sevinçlerinden geliyor görünmektedir. Onlar, bu dünyada birtakım görevleri yerine getirdikleri takdirde öldükten sonra sonsuz bir hayata sahip olacakları inancını taşımışlardır.¹⁶⁸ Kralların ahiret yaşamları halktan farklı düşünülmemekte, kişinin zenginliği ölçüsünde öte dünya yaşamı farklılaşmaktadır.¹⁶⁹ Bu, sadece Mısır'ın soylu ve zenginlerinin öbür dünyaya gideceği anlamına gelmemektedir.

¹⁶² Meral, "“Senin Derdin Neydi ey Sâmirî? (20/Tâ-hâ:95)”, s. 189.

¹⁶³ I. Krallar 12/32-33.

¹⁶⁴ İkram, Salima, "Afterlife Beliefs and Burial Customs", *The Egyptian World*, ed. Toby Wilkinson, The Cromwell Press, Great Britain 2007, s. 340.

¹⁶⁵ Plutarchus, Mestrius, *Moralia*, çev. Frank Cole Babbitt, ed. Jeffrey Henderson, Harvard University Press, 1936, s. 35-49; Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, s. 123-124.

¹⁶⁶ Mısır dininde, İsis'in, Osiris'in ölümünden sonra doğurduğu başlı ilahi çocuk. Bkz. Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 227.

¹⁶⁷ Kurhan, Mürüvvet, "Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi", *Eski Mısır Dini*, ed. Ekrem Sarıkçıoğlu, Fakülte Kitabevi, Isparta 2002, s. 33-43

¹⁶⁸ Sipahioğlu, *Antik Mısır'da Rahip Sınıfı*, s. 31.

¹⁶⁹ Burada zengin ve soylu olanın ahiret hayatının da daha iyi olacağına dair düşünceye muhalif görüşler de öne sürülmüştür. Zira yüksek rütbeli ve zengin kişilerin öte dünya hayatlarının, halka kıyasla daha zor olacağı ve tanrıları tarafından çalıştırılacakları düşüncesiyle tedirgin oldukları aktarılmıştır. Hatta bu korkuyu önleme amacıyla mezarlarına elinde iş malzemeleri olan küçük heykeller yerleştirmişler ve bunların öte dünyada kendi yerlerine çalışacaklarını düşünmüşlerdir. Bkz. Çiftçi, "Eski Mısır Dininde Tanrı ve öte Dünya İnancı", s. 47.

Çünkü onlardan her kim olursa olsun ma'at'a uygun bir yaşam sürmüş ve gerekli ritüelleri yerine getirmişse, onlar için de öte dünyanın kapıları açılmış kabul edilmektedir. Öte dünyaya ulaşmanın önündeki engel ise kişinin Mısır dışında bir yere gömülmesidir. Bu bağlamda onlardan biri Mısır dışında gömülürse, aileleri onların cesetlerini Mısır'a getirerek orada defnetmek için büyük çaba harcar, böylece öbür dünyanın kapılarının onlara da açılacağına inanırlardı.¹⁷⁰ Öte dünyanın Mısır halkı nezdindeki önemini diğer bir örneği ise beden ve ruh bütünlüğünün ölüm sonrası hayatlarında da devam edeceği düşüncesidir. Bu bağlamda ölünün bedeninin bozulmaması için mumyalama tarzında yöntemler kullanılmıştır.¹⁷¹ Ancak ruh ve beden ölüm sonrasında birlikte olacağına dair görüşü bütün Mısır halkı kabul etmemiştir. Zira Mısır metinleri fiziksel beden yeryüzünde kalacağı ve kişinin ruhunun kutsanmış olanlar ve tanrılarla gökyüzünde yaşayacağını belirtmektedir.¹⁷²

Ölümün bir son olmadığını düşünen Mısırlılar, ölüm sonrası yargılanmanın varlığını da kabul etmişlerdir. Ölüm sonrası sorguya çekilme düşüncelerine yönelik inancın tarihlendirilmesi IV. Hanedanlık (M.Ö. 2543-2436) dönemine kadar uzansa da, bu konuya dair asıl anlatımların Yeni Krallık (M.Ö. 1539-1077) döneminde ortaya çıktığı görülmektedir.¹⁷³ Mısır'da, ölen kişinin tehlikeli bir yola başladığına ve onlara köpek/çakal başlı Anubis'in¹⁷⁴ rehberlik ettiğine inanılmaktaydı. Ölen kişinin kalbinin üzerine kendisini koruması için scarablar¹⁷⁵ konular, mezar odasındaki duvarlara da büyüler yazılırdı.¹⁷⁶ Ölen kişinin tehlikeli yolculuğundan sonraki durağı, başkanlığını Osiris'in yaptığı kırk iki yargıç¹⁷⁷ tarafından yargılanacağı sorgu salonu olmaktadır.¹⁷⁸ Sorgu esnasında kişinin kalbi, merkezi bir rol üstlenmektedir. Mısırlılar, ölen kişiyi mumyalarken yalnızca kalbini vücudunun içerisinde bırakırlardı. Çünkü onlara göre kalp diriliş için gereklidir ve bilinç, irade orada saklıdır. İnsanın özünün merkezi kalptir¹⁷⁹ ve bu sorgu için yapı taşıdır. Bu bağlamda kişi yargılanmaya başladığı zaman kalbi ma'at'ın tüyü ile tartılmaktadır.¹⁸⁰ Her yalan kalbi ağırlaştırmakta ve terazinin kalbi taşıyan kefi ağır gelirse kalp Ammut¹⁸¹ isimli canavar tarafından yutulmakta ve kişinin ruhu bütünüyle son bulmaktadır. Ancak terazinin iki kefi de eşit seviyede olursa ölen kişi kutsanmış olanlarla ve tanrılarla beraber¹⁸² Laru Tarlalarında sonsuza kadar yaşayabilmektedir.¹⁸³

Netice itibarıyla Mısır'ın atalar dininde ölüm ve sonrası düşüncesinin, ölen kişinin aslında yok olmadığını, ölümden sonra yargıldığını ve kalbinin terazide tartılmasına göre ya ruhunun ebediyen yok olacağını ya da Laru tarlalarında sonsuza kadar yaşayabileceğini içeren bir anlam alanına sahip olduğu söylenebilir. Ayrıca kalp, Mısır halkı nezdinde oldukça önemli sayılmakta ve ölüp mumyalanacakları zaman vücutlarında yalnızca kalbi bıraktıkları bilinmektedir. Bunun temel sebebi de hem yeniden dirilişin hem de kırk iki yargıcın önünde sorgulanabilmenin bir kalbin aracılığıyla olabildiği kabulünden kaynaklanmaktadır. Ayrıca Mısır

¹⁷⁰ Ikram, "Afterlife Beliefs and Burial Customs", s. 340.

¹⁷¹ Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 43.

¹⁷² Çiftçi, "Eski Mısır Dininde Tanrı ve Öte Dünya İnancı", s. 50.

¹⁷³ Stadler, Martin, "Judgment after Death" (Negative Confession)", *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, ed. Willeke Wendrich, Los Angeles 2008, s. 1-2.

¹⁷⁴ Anubis, Antik Mısır'da ölüm ve cenaze tanrısı olarak kabul edilmektedir. Seth ve Nephthys'in oğludur. Çakalların mezarlar etrafında dolaşması nedeniyle çakal başlı olarak addedilir. Seth tarafından öldürülen Osiris'i mumyaladığı için mumyalama tanrısı olmuştur. Anubis'in görevi tüm ölüleri korumak ve yüceltmektir. Budge, *The Gods of Egyptians or Studies in Egyptian Mythology*, s. 263-266.

¹⁷⁵ Scarebler (Bok Böceği), Eski Mısır'da kozmik evrenin yaratılışını, ölümsüzlüğü ve yenilenmeyi ifade eder. Scareb, güneşi simgeler. Bkz. Müller, W. Max, *Mısır Mitolojisi*, Maya Kitap, İstanbul 2020, s. 27-28.

¹⁷⁶ Ikram, "Afterlife Beliefs and Burial Customs", s. 346.

¹⁷⁷ Budge, E. A. Wallis; Wilson, Epiphanius, *The Ancient Egyptian Book of The Dead*, Wellfleet Press, New York 2016, s. 28.

¹⁷⁸ Assman, Jan, *Death and Salvation in Ancient Egypt*, çev. David Lorton, Cornell University Press, New York 2005, s. 77-78.

¹⁷⁹ Assman, *Death and Salvation in Ancient Egypt*, s. 28.

¹⁸⁰ Assman, *Death and Salvation in Ancient Egypt*, s. 75; Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, s. 137.

¹⁸¹ Ammut, Mısır mitolojisinde ölülerin kalbiyle beslenen ve su aygırı, timsah ve aslanın melezi olarak resmedilen bir varlıktır. Ammut, ölülerin yıkıcısı olarak da isimlendirilir. Remler, *Egyptian Mythology A to Z*, s. 11.

¹⁸² Çiftçi, "Eski Mısır Dininde Tanrı ve öte Dünya İnancı", s. 59.

¹⁸³ Ikram, "Afterlife Beliefs and Burial Customs", s. 346.

toplumundan bazı kimseler, ölüm sonrası dirilişe inanmaları bağlamında ruh beden bütünlüğünü kabul etmektedirler. Bunun neticesinde de bedene oldukça önem verilmiş, ölenin vücudunun korunması için mumyalama gibi çeşitli yöntemler kullanılmıştır. Bu düşüncenin arkasında yatan sebeplerden biri de, ölen kişinin ruhu bedeninden ayrılrsa dahi, bedeninin en iyi şekilde korunması aracılığıyla tekrar bedene dönebileceği fikridir.¹⁸⁴ Bu ve benzeri sebeplerle Mısır toplumunda mumyalama geleneğinin var olduğunu ifade edebiliriz. Bu bağlamda öte dünya inancına sahip olan Mısır halkının, ölen kişiyi mumyalama geleneklerinin de onların atalar inancından bir parça teşkil ettiği söylenebilir. İsrailoğulları'nın, Mısır'ın ölüm ve sonrasına dair atalar inancından etkilendiğini gösteren argüman, Hz. Yusuf'un, babasını Kenan ilinde mumya olarak defnedebilmek için Firavun'dan izin istemesi ve kendisinin de ölmeden önce mumya olarak gömülmesini vasiyet ettiğini aktaran Tekvin ifadeleridir.¹⁸⁵ Bu ifadeler, İsrailoğulları'nın Mısır'daki ölüm ve sonrası inancını her yönüyle benimsediğini kesinlikle göstermez. Ancak hiç etkilenmediklerini söylemek de bir o kadar yanlış olacaktır. Kısaca ifade edersek, daha önceki başlıklarda zikrettiğimiz örneklerde olduğu gibi bu başlıkta da İsrailoğulları'nın az veya çok Mısır toplumunun ölüm ve ötesi algısından etkilenmiş oldukları muhtemel görünmektedir.

12. GELENEĞİN İDAMESİ: MISIR RAHİP SINIFI VE İSRAİLOĞULLARI DİN ADAMLARI ÖRNEKLEMİ

Mevcut geleneğin idame ettirilmesi bağlamında aktardığımız ifadelerin benzer bir karşılığını Mısır atalar dininin bir parçası olan rahip sınıfının bazı ritüelleriyle İsrailoğulları din adamlarının dini uygulamalarındaki yakınlık çerçevesinde görebilmekteyiz. Örneğin Mısırlılar, tapınaklara girebilmek için arınmak zorunda olduklarını kabul etmekteydiler. İsrailoğulları'nın da Mısırlıların bu ritüelini hatırlatacak tarzda bir uygulamaya sahip oldukları "Rab, Musa'ya şöyle dedi: "Yıkanmak için tunç bir kazan yap. Ayaklığı da tunçtan olacak. Buluşma Çadırı ile sunağın arasına koyup içine su doldur. Harun'la oğulları ellerini, ayaklarını orada yıkayacaklar. Buluşma Çadırı'na girmeden ya da Rab için yakılan sunuyu sunarak hizmet etmek üzere sunağa yaklaşımadan önce, ölmek için ellerini, ayaklarını yıkamalıdır. Harun'la soyunun bütün kuşakları boyunca sürekli bir kural olacak bu."¹⁸⁶ ifadelerinden anlaşılmaktadır.¹⁸⁷ Diğer bir örnek ise, Mısır atalar dininde vücut kıllarını almanın, Yahudilikte de bir emir olarak mevcut olması¹⁸⁸ arasındaki benzerliktir. Mısır atalar dini ve Yahudilik arasında benzeşen diğer ortak noktalardan biri de her iki inanç yapısının da sünnet olmanın gerekliliğini kabul etmesi, kişilerin bedensel bir kusurunun olmamasını istemeleridir.¹⁸⁹ Domuz, her iki toplum için de kirli sayılmakta¹⁹⁰ ve İsrailoğulları da Mısırlıların mabette yer alan görevlerini yerine getirmeden önce yıkanmaları ve keten kıyafetler giymeleri ritüelinin benzerini, "Kutsal keten mintan, keten don giyecek, keten kuşak bağlayacak, keten sarık saracak. Bunlar kutsal giysilerdir. Bunları giymeden önce yıkanacak."¹⁹¹ ifadeleriyle yerine getirmektedirler.¹⁹²

Cahiliye dönemi gelenekleri ve İslam'da yer alan bazı unsurlar, Mısır ve Yahudiler'in inanç yapılarında mevcut olan benzerlikleri anımsatan tarzda özellikler taşımaktadırlar. Örneğin Cahiliye Arap toplumu Cuma gününe saygı duymuştur ve o gün de toplum ileri gelenleri halka konuşma (hutbe) yapmışlardır. İslam'da Cuma gününe değer atfederek Cuma namazını hutbe ile bir arada icra etme geleneğine oldukça önemli bir yer vermiştir. Yine İslam, Cahiliye atalar

¹⁸⁴ Kurhan, Mürüvvet, "Eski İmparatorluk Devrinde Tanrı Rê", *Belleten*, 1993, cilt: 57, sayı: 218, s. 11.

¹⁸⁵ Tekvin 50/1-26.

¹⁸⁶ Çıkış 30/17-21.

¹⁸⁷ Sipahioğlu, *Antik Mısır'da Rahip Sınıfı*, s. 83.

¹⁸⁸ Çölde Sayım 8/7.

¹⁸⁹ Burada kastedilen nitelikler bütün toplumu değil, Mısır'da rahipleri, Yahudiler'de ise Kohenleri kapsamaktadır. Bkz. Levililer 11/7-8; Yasa'nın Tekrarı 14/8.

¹⁹⁰ Mısırlılar yılda bir defa Selene ve Dionysos için icra edilen törende domuz eti yiyebilmektedir. Bkz. Sipahioğlu, *Antik Mısır'da Rahip Sınıfı*, s. 86.

¹⁹¹ Levililer 16/4.

¹⁹² Sipahioğlu, *Antik Mısır'da Rahip Sınıfı*, s. 83-87.

dinindeki şirket akdi, mudârabeye veya kırâz akdi, kasâme,¹⁹³ ispat,¹⁹⁴ mehir karşılığında nikâh ve âşûrâ günü oruç tutma gibi geleneklerini de devam ettirmiştir.¹⁹⁵

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Bir arada yaşayan insanlar, sosyo-kültürel koşulları bağlamında kendilerine has bir gelenek sistemi inşa etmektedirler. Gelenek, insan merkezli bir yapı olması hasebiyle değişim, gelişim ve bozulmaya açık bir özelliğe sahiptir. Bu özelliğinden ötürü bir toplumun geleneği, etkileşime açık bir canlı olması hasebiyle insan tarafından, karşılaşılan başka toplumlardan etkilenecek birtakım değişimlere maruz kalabilmektedir. Bu bağlamda geleneğin iki farklı özelliğinden bahsetmek mümkündür. Bunlardan birincisi geleneğin, değişime açık bir yapı arz etmesi, ikincisi ise, birinci özellik bağlamında geçirdiği değişimlerin halk nezdinde kabul görmesi sonucunda kendini yeni değişimlere kapalı hale getirmesidir. Bunun bir örneğini, Cahiliye Arap toplumu üzerinde görmek mümkündür. Onların, atalarından kendilerine tevarüs eden gelenek kalıpları, kendine has özellikleriyle bulunduğu bölgede önemli bir yere sahip olmuştur. Hz. Muhammed'in risâletiyle beraber onlar, İslam'ı kendi atalarından öğrendikleri geleneklerine bir tehdit olarak görmüşlerdir. Çünkü halk nezdinde yer etmiş gelenek, yukarıda dile getirdiğimiz üzere kendini dış etkilerden soyutlama eğilimi de taşımaktadır. Bu çerçevede bir geleneğin toplum nezdinde kabul görmesinin arka planında, uzun yıllar boyunca hem ataları hem de kendileri tarafından uygulanmış olduğu söylenebilir. Burada gözden kaçırılmaması gereken nokta, dış etmenlerden korunmaya çalışılan geleneğin, dış etmenlerin etkisiyle de gelişmiş ve kabul edilmiş bir yapı olabileceğidir. Ancak insanoğlu, bir geleneğin içerisinde dünyaya gelir ve o kimsenin doğru ve yanlış mahiyetini belirlerken merkeze aldığı parametresi genel olarak, içerisinde doğduğu ve uzun yıllar boyunca zihnine yer etmiş olan, atalarından miras kalan geleneğidir. Bu çerçevede, başka toplumların da etkisiyle oluşabilen gelenek, halk nezdinde itibar gördüğü vakit kendi içerisine kapanmaktadır denebilir. Zira insanoğlunun, ataları da kendileri de uzun yıllar boyunca benzer kabullere sahip olunca, onlar nezdinde yeni bir sistemin doğruluğu, kendi geleneklerinin doğruluğuna kıyasla zayıf kalmaktadır. Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki, yeni gelen her sistem eski olanın her yönünü ortadan kaldırma gibi bir amacı bünyesinde barındırmayabilir. Zira İslam ve Cahiliye Arap toplumunun geleneklerini karşılaştırdığımızda İslam'ın, dönemin Arap toplumunun atalarından intikal eden bütün geleneklerini yok saymadığı da söylenebilir. Kur'an, Cahiliye geleneklerinin bir kısmını ilga, bir kısmını ıslah ederek devam ettirmektedir.

Cahiliye Arap toplumunun gelenek kalıplarının yalnızca kendi atalarının meydana getirdiği bir sisteme karşılık geldiği şeklinde bir çıkarım yapmak tutarlı olmayacaktır. Çünkü bölgede birçok farklı din mensubu ve farklı milletler de bulunmaktaydı. Hatta muhtelif çalışmalar Cahiliye Araplarının farklı toplumlarla da ilişkide olduklarını ve onlardan etkilendiklerini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda atalar dini ifadelendirmesini yalnızca bir toplumun kan, soy ırk vb. bağları bulunan geçmiş nesillerinin dini sistemlerini ifade eden bir anlam alanıyla sınırlı tutmak doğru olmayacaktır. Nitekim İsrailoğulları, Mısır'da belli bir müddet yaşamış ve bu süre zarfında Mısır toplumunun geleneğindeki birtakım unsurları benimsemişlerdir. Tarihte buna benzer örneklerin sayısını artırmak mümkündür. Bu durum bir toplumun geleneğinin, o toplum içerisinde yaşayan -farklı topluma mensup kimseler de dâhil olmak üzere- hemen herkese az veya çok derece tesir edecek kadar güçlü bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir. Çünkü gelenek, bir anda ortaya çıkmamakta, uzun yıllar boyunca onu inşa eden toplum tarafından sindirilerek neşvünema bulmaktadır. Bu bağlamda geleneğin gücünün temellerinden birinin, toplumun genelini/çoğunun kabulünü almış olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Buna

¹⁹³ İslâm hukukunda, fâilin kesin delille belirlenemediği bir cinayet işlendiğinde suç mahallinden sınırlı sayıda bir topluluğun haklarındaki suç isnadını defetmek veya maktulün yakınlarının suç isnadında bulunmak amacıyla mahkeme huzurunda yaptığı özel yeminlerin adıdır. Bkz. Bardakoğlu, Ali, "Kasâme", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, s. 528.

¹⁹⁴ Yargılama hukukunda, mahkemede ileri sürülen ve hukukî sonuçları bulunan bir iddianın gerçekliği konusunda kesin bilgi ya da galip zan oluşturacak şekilde delil getirmeyi ifade eder. Bkz. Bardakoğlu, Ali, "İsbat", *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 492.

¹⁹⁵ Eyüpoğlu, Osman-Okuyan, Mehmet, "Kur'an'ın Sosyo-Kültürel Koşulları Dikkate Alışı: Ma'ruf Kavramı Örneği", s. 193-195.

istinaden gelenek, bir toplumun, doğru veya yanlışın neliğini ortaya koyarken merkeze aldığı pusula işlevi de görmektedir. Bu bağlamda gelenek, karar mercii olarak da çalışmakta ve bir şeyin doğruluğu ve yanlışlığı da geleneğin muhtevasına göre şekillenmektedir. Bununla birlikte sorgulama yetisini kullanmakta zayıf olan toplumların bu durumu kolaylıkla kabullenerek atalarından devraldıkları geleneği olduğu şekliyle idame ettirdikleri de aşikârdır. Belirtmemiz gerekir ki geleneği sorgulamamanın gerekçesini yalnızca sorgulama yetisinin yetersizliğine bağlamak da yanlış bir çıkarım olacaktır. Keza İsrailoğulları'nın Mısır'ın atalar dininden etkilenmeleri ve bunu idame ettirmedeki ısrarlarının arka planındaki etmenlerden birinin, Mısır'da oldukça uzun denebilecek bir süre bulunmaları ve dolayısıyla kaçınılması neredeyse mümkün olmayan kültür etkileşimine maruz kalmaları olduğu söylenebilir. Burada kültür etkileşimi karşılıklı bir durumu ifade edebilecek bir muhtevaya sahip olsa da İsrailoğulları'nın Mısır toplumu içerisindeki nüfus ve nüfuzları düşünüldüğünde etkilemekten öte etkilenmeye daha müsait bir yapıda oldukları görülür. Nitekim sayıları çoğalmaya başladığı vakit İsrailoğulları, dönemin Firavun'u tarafından bir tehdit olarak algılanmış ve onlara karşı baskı ve işkence dönemi başlamıştır. Böylece uzun yıllar kölelik hayatı yaşayan İsrailoğulları, Mısır toplumunun içerisinde yavaş yavaş asimile olmuş görünmektedir. Hatta bu o kadar derinlerine işlemiştir ki Hz. Musa, kendilerini bu esaretten kurtarmaya geldiğinde dahi onu takip etmeyenler olmuş, takip edenler arasında ise Mısır geleneğinden etkilenmiş oldukları birtakım tutum ve davranışları bir türlü terk edemeyenler de bulunmuştur. Bu, yukarıda zikri geçen, geleneğin oluşum sürecinde dış etkilere açık olması, aynı zamanda halk itibarında kabul görececek seviyeye ulaştığında ise kendini dışa kapatması durumuna önemli bir örneklik teşkil etmektedir.

Bu çalışmadaki alt başlıklar, Mısır toplumunun gelenek sisteminde bulunan unsurlardan İsrailoğulları'nın etkilenmiş olabileceğini gösteren örnekler üzerinden seçilerek ele alınmıştır. Ortaya koymuş olduğumuz bu çalışmaya başlarken yaptığımız kaynak taramasında, İsrailoğulları'nın Mısır'ın atalar dininden etkilenme durumuna dair yapılan geniş çerçeveli bir çalışmayla karşılaşmadığımızdan ötürü elimizdeki mevcut kaynaklar merkezinde, İsrailoğulları'nın Mısır'dan etkilenmiş olabilme durumlarını ortaya koymaya çalıştık. Bu açıklamayı yapma gerekçemiz, atalar dininin yalnızca kan, soy, ırk vb. bağlarla sahip toplumlar merkezinde değerlendirilmesinin yanlışlığı noktasında İsrailoğulları ve Mısır arasındaki etkileşimde başka toplumların da rol oynamış olabileceği ihtimalini serdetmektir. Nitekim Mısır toplumunun atalar dininde yer alan unsurların başka toplumlarda da görülmesi, Mısır atalar dininin kendine özgü bir yapı arz etmeyebileceğini göstermektedir. Bu bağlamda İsrailoğulları'nın gelenek sistemlerindeki Mısır atalar diniyle benzeşen noktaları tamamıyla Mısır'dan almışlardır şeklinde bir söylem de kesin olarak ifade edilemez. Çünkü İsrailoğulları, her ne kadar Mısır'da yaşamış olsalar da başka toplumlar vasıtasıyla Mısır'da yer alan inanç yapısına benzer bir düşünce yapısı geliştirmiş olabilirler. Özetle İsrailoğulları ve Mısır toplumunun örtüşen gelenek kalıplarını birbirlerinden etkilenerek gelenekleştirdikleri söylemi de tamamıyla doğru olmayabilir. Ancak netice itibarıyla başvurduğumuz kaynakların bize gösterdiği resmin, Mısır'ın sahip olduğu gelenek unsurlarının, bölgede yaşamış olan İsrailoğulları'nı etkilediğini gösterdiği söylenebilir. Hatta bu ihtimal, yukarıda zikrettiğimiz diğer ihtimallere kıyasla daha güçlü argümanlara sahiptir.

Geleneğin idamesinin, Mısır ve Yahudilik, Cahiliye ve İslam örneklerinde gördüğümüz üzere insanlar arasında kayda değer bir yeri vardır. Kur'an'ın Cahiliye geleneklerinden kendi öğretisine uygun olanları ıslah ve ibka yoluyla İslam'a dâhil etmesi, Yahudiliğin, Mısır atalar geleneğini benimsemesiyle aynıdır demek doğru olmayabilir. Zira içerisinde bulunulan toplumun atalar geleneğindeki unsurlardan hangisinin kabul hangisinin ret olunacağını bağlı olduğu merciiye göre gelenek aktarımı da farklılaşabilmektedir. Bu bağlamda İslam, Cahiliye Arap geleneğindeki unsurlardan bazılarının kabulünün şarî yönetiminde gerçekleştiği inancına sahiptir. İsrailoğulları'nın ise Mısır atalar geleneğiyle benzeşen yönlerinden bazı unsurları tanrı vasıtasıyla kendi inanç sistemine dâhil ettikleri düşünülebileceği gibi bu durumun, Efrayim kabilesinin Mısır inancını benimsemesi noktasında da okunabileceği düşünülebilir.

Netice itibariyle gelenek, toplumların üzerinde buldukları zeminidir ve ileriye gitmek için sırtlarını dayadıkları bir duvar vazifesi görmektedir. Sahip olunan gelenek, bir toplum için vazgeçilmez unsurları içerisinde barındırabilmektedir. Zira alışlagelmiş olan geleneğin yerine yenisini ikame etme çabası toplum nezdinde bir tehdit olarak görülebilmektedir. Bu, yeni gelenin her zaman daha doğru ve iyi, eskinin de her zaman kötü olacağı anlamına da gelmemektedir. Cahiliye Arap geleneğindeki bazı unsurların Kur’ân tarafından idamesi bunun en açık örneklerinden biridir. Bunun temel nedenlerinden biri, bir şeyi sıfırdan icat etmekten ziyade onun eksik veya bozulmuş yanlarını belirleyerek, ortaya konulacak şeyleri vurgulamının daha kolay ve hızlı bir çözüm olabileceğidir. Hz. Musa’nın İsrailoğulları’nı esaretten kurtardıktan sonra inançlarına aykırı olan boğaya tapınma, somut tanrı tasavvuru gibi Mısır atalar dini unsurlarını ortadan kaldırması, kendi inanç sistemlerine uygun olan mabet gibi kutsal yerlere girerken temiz olmak, keten kıyafetler giymek gibi unsurları da bünyesine alması buna örneklik teşkil etmektedir.

KAYNAKÇA

- “Canaan”, *Oxford Dictionary of English*, Oxford Dictionary Press, 2014.
- Adam, Baki, “Yahudilik ve Şiddet”, *İslâmiyât*, 2002, cilt: 5, sayı: 1.
- Ak, Ayhan, “Hz. Musa İle İlgili Ayetler ve Hadisler Örneğinde Aksiyolojinin Kitâb ve Sünnet Ekseninde İnşası”, *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2020, sayı: 9.
- Albayrak, Kadir, “İsrailoğulları’nın ‘Altın Buzağı’sı ve ‘Kızıl İnek’i”, *Bilimname*, 2004, cilt: 2, sayı: 5.
- Armstrong, Karen, *Mitlerin Kısa Tarihi*, çev. Dilek Şendil, Alfa Yayınları, İstanbul 2014.
- Assman, Jan, *Death and Salvation in Ancient Egypt*, çev. David Lorton, Cornell University Press, New York 2005.
- Assman, Jan, *Of God and Gods Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism*, The University of Wisconsin Press, London 2008.
- Aydın, Mehmet, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, Din Bilimleri Yayınları, Konya 2005.
- Aydın, Şükrü, “Kur’an’a Göre Yahudiliğin Mısır Dönemi ve Bu Dönemdeki Bölge Halklarının Karakter Yapıları”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2016, cilt: 9, sayı: 47.
- Bardakoğlu, Ali, “İsbat”, *DİA*, İstanbul 2000.
- Bardakoğlu, Ali, “Kasâme”, *DİA*, İstanbul 2001.
- Batuk, Cengiz, “Tanrı’nın Asi Çocukları: ‘Zalimlik ve Mazlumluk Arasında Şiddet Sarmalındaki Yahudiler’, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2008, cilt: 5, sayı: 1.
- Bekiroğlu, Harun-Taşdoğan, Ahmet, “İsrâiloğulları’nın Taşdığı Yük Meselesi: Tâhâ Sûresi 20/87. Âyetiyle İlgili Bir İnceleme”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2020, cilt: 56, sayı: 3.
- Boz, Halit, “Kur’an ve Tevrat’ta Hz. Yusuf”, *Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, sayı: 14, 2017.
- Brier, Bob-Hobbs, Hoyt, *The Ancient Egyptians*, Greenwood Publishing, 2008.
- Budge, E. A. Wallis, *The Gods of Egyptians or Studies in Egyptian Mythology*, The Open Court Publishing Company, London 1901.
- Budge, E. A. Wallis, *The Gods of the Egyptians or Studies in Egyptian Mythology*, Methuen Publishing, London 1904.

- Budge, E. A. Wallis; Wilson, Epiphanius, *The Ancient Egyptian Book of The Dead*, Wellfleet Press, New York 2016.
- Bunson, Margaret R., *Encyclopedia of Ancient Egypt*, Facts on File Library of World History, New York 2002.
- Christensen, Wendy, *Empire of The Ancient Egypt*, Facts on File, New York 2005.
- Çelik, Hüseyin, "İsrailoğullarının İnekle İmtihanı", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, cilt: 4, sayı: 1.
- Çınar, Aynur, "Yahudi Geleneğinde On İki Ata: İsrail'in Oğulları", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2018, sayı: 16.
- Çiçek, Emrullah, *Eskiçağ'da Mısır*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 2014.
- Çiftçi, Meryem K., *Eski Mısır Dininde Tanrı ve Öte Dünya İnancı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2010.
- David, Rosalie, *The Experience of Ancient Egypt*, Routledge, New York 2000.
- Davies, Gordon F., *Israel in Egypt Reading Exodus 1-2*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1992.
- Dell, Christopher, *The Occult, Witchcraft & Magic*, Thames & Hudson, China 2016.
- Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, çev. Ahmed Asrar, Bengisu Yayıncılık, İstanbul 1997.
- Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktaş, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2003.
- Erhat, Azra, *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, 2018.
- Eşmeli, İsmet, "İnanç ve İbadetlere Etkisi Bağlamında Yahudi Sürgünü", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2021, cilt:8, sayı:2.
- Eyüpoğlu, Osman-Okuyan, Mehmet, "Kur'an'ın Sosyo-Kültürel Koşulları Dikkate Alışı: Ma'ruf Kavramı Örneği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, sayı: 26-27.
- Gaer, Joseph, "Yahudilik: Bir çok Peygamberin Dini", çev. Osman Zahid Çiftçi, *Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2014, sayı: 1.
- Gezmez, Arzu, *Siyasi ve Sosyal Açıdan Eski Mısır Dini*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bilecik 2019.
- Güler, İlhami, "Tarih ve 'Tarih-Dışı' Arasında Gelenek", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, cilt: 3, sayı: 2, 2005.
- Harman, Ömer Faruk, "Firavun", *DİA*, İstanbul 1996.
- Harman, Ömer Faruk, "Hârûn", *DİA*, İstanbul 1997.
- Harman, Ömer Faruk, "Yûsuf", *DİA*, İstanbul 2013.
- Harman, Ömer Faruk, "Mûsâ", *DİA*, Ankara 2020.
- Hawass, Zahi, *The Secrets of the Sphinx Restoration Past and Present*, The American University in Cairo Press, Egypt 1998.
- Hoffmeier, James K., *Israel in Egypt The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*, Oxford University Press, New York 1996.
- <https://www.encyclopedia.com/people/philosophy-and-religion/judaism-biographies/moses>
(3 Mayıs 2022 15.26.)
- <https://www.worldhistory.org/Moses/> (3 Mayıs 2022 15.49.)

- Ikram, Salima, "Afterlife Beliefs and Burial Customs", *The Egyptian World*, ed. Toby Wilkinson, The Cromwell Press, Great Britain 2007.
- Işık, Emin, "Bakara", *DİA*, İstanbul 1991.
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. M. Kürşad Atalar, Pınar Yayınları, İstanbul 2019.
- İnan, Afet, *Eski Mısır Tarih ve Medeniyeti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1987.
- Karaman, Hayrettin v.dğr., *Kur'an Yolu Tefsiri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2006.
- Kasapoğlu, Abdurrahman, "Hz. Mûsâ Kıssasında Korku Fenomeni", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2008, cilt: 8, sayı:1.
- Kurhan, Mürüvvet, "Eski İmparatorluk Devrinde Tanrı Rê", *Belleten*, 1993, cilt: 57, sayı: 218.
- Kurhan, Mürüvvet, "Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi" Eski Mısır Dini, ed. Ekrem Sarıkçıoğlu, Fakülte Kitabevi, Isparta 2002.
- Kuzgun, Şaban, "Hâmân", *DİA*, İstanbul 1997.
- Küçük, Abdurrahman v.dğr., *Dinler Tarihi*, Berikan Yayınevi, Ankara 2017.
- Maden, Şükrü; Yiğitoğlu, Mustafa, "Kur'an-ı Kerim ve Eski Ahit Bağlamında Buzağıya Tapan İsrailoğulları'na Ölüm Cezası Verilme Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Dergisi*, 2018, cilt: 6, sayı: 11.
- Meral, Yasin, "'Senin Derdin Neydi ey Sâmirî? (20/Tâ-hâ:95)'" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, cilt: 58, sayı: 2.
- Meral, Yasin, *Sâmirî'nin Buzağısı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2018.
- Müller, W. Max, *Mısır Mitolojisi*, Maya Kitap, İstanbul 2020.
- Olgun, Hakan, "Ugarit Metinleri Çerçevesinde Baal Tapıcılığı ve İsrailoğullarına Etkisi", *Cahiliye Araplarının İlahları*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016.
- Olgun, Hakan, "Hz. Musa'nın Yüzleştiği Statüko: Kadim Mısır'ın Ma'at Doktrini", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2018.
- Oppenheim, A. Leo, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East, With a translation of an Assyrian Dream-Book*, New Series, 46, 3, Philadelphia 1965.
- Pinch, Geraldine, *Magic in Ancient Egypt*, British Museum Press, 1994.
- Plutarchus, Mestrius, *Moralia*, çev. Frank Cole Babbitt, ed. Jeffrey Henderson, Harvard University Press, 1936.
- Remler, Pat, *Egyptian Mythology A to Z*, Infobase Publishing, New York 2006.
- Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr, Dâru'l-Menâr*, Kahire, 1947.
- Ruiz, Ana, *The Spirit of Ancient Egypt*, Algora Publishing, New York 2001.
- Salihoğlu, Mahmut, "Sâmirî", *DİA*, İstanbul 2009.
- Samuel Noah Kramer, *The Sumerians, Their History, Culture, and Character*. University of Chicago Press, 1963.
- Sayce, Archibald Henry, *The Religions of Ancient Egypt and Babylonie The Gifford Lectures on the Ancient Egyptian and Babylonian Conception of the Divine Delivered in Aberdeen*, T. & T. Clark, 1903.
- Schimmel, Annamarie, *Dinler Tarihine Giriş*, ed. Recep Kibar, Kırkambar Yayınları, İstanbul 1999.
- Sherbok, Dan Cohn, *Judaism History, Belief and Practice*, Routledge Press, London 2003.

- Sipahioğlu, Mukadder, "Tevrat ve Kur'an'ı Antik Mısır Düşüncesi Işığında Okuma: Hz. Musa'nın Yılana Dönüşen Asası", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2020, cilt: 19, sayı: 2.
- Sipahioğlu, Mukadder, *Antik Mısır'da Rahip Sınıfı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2020.
- Stadler, Martin, "Judgment after Death" (Negative Confession)", *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, ed. Willeke Wendrich, Los Angeles 2008.
- Şamlioğlu, İbrahim Emre, "Antik Mısır Mitolojisinde Apep-Ra Düellosu ve Hz. Musa'nın Yılana Dönüşen Asası: Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2020, cilt: 61, sayı: 1.
- Şimşir, Salih Muhammet, *Antik Mısır Dininde Kâhinlik, Sihir ve Büyü*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008.
- Tanrıverdi, Hasan, "Din-Kültür İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme", *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 2018, cilt: 8, sayı: 3.
- Tümer, Günay, "Âbâ", DİA, İstanbul 1998.
- Tümer, Günay, "Âzer", DİA, İstanbul 1991.
- Usta, Ahmet, "Ali Reşad'ın Tarih-i Kadiminde İbraniler", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, sayı: 14-15.
- Ünlü, Kerim Şükrü, *Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an'da Yusuf Kıssası*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir 2015.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbûrî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut trs.
- W. R. F. Browning, *Dictionary of the Bible*, New York: Oxford University Press, 1996.
- Wilkinson, Toby, "Before the Pyramids", *Egypt at its Origins. Studies in Memory of Barbara Adams Proceedings of the International Conference "Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt"*, Krakow, 28th August-1st September 2002.
- Wilkinson, Toby, *The Egyptian World*, Routledge Taylor and Francis Group, New York 2007.
- Yakar, Hüseyin, "Kur'an'da Firavunun Dinî Konumuna Dair Âyetler Bağlamında Tefsir Kaynaklarının Değerlendirilmesi", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 2020, sayı: 53.
- Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1979.
- Yiğitoğlu, Mustafa, *Yahudilikte Semâvî Mâbed Anlayışı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf an Haka'iki Gavamidi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vil*, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad 1998.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

30. Yıl Özel Sayısı Eylül / September 2022 • 201-218

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1158941

ALLAH, GÖKYÜZÜ VE SOMUT İLİŞKİSİ: MÂİDE SÛRESİ 112-115. ÂYETLERİ ÖRNEKLEMİ

The Relation of Allah, The Sky and The Concrete: The Sample of Surah Maidah 112-115. Verses

Ertuğrul DÖNER

Dr. Öğr. Üyesi., Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Adana, Türkiye

Res. Assist. Prof., Çukurova University, Faculty of Divinity, Department of Basic Islamic Sciences, Adana, Turkey

ertugruldoner@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5657-9627>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 07.08.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 13.09.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.09.2022

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

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

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

ALLAH, GÖKYÜZÜ VE SOMUT İLİŞKİSİ: MÂİDE SÛRESİ 112-115. ÂYETLERİ ÖRNEKLEMİ

The Relation of Allah, The Sky and The Concrete: The Sample of Surah Maidah 112-115. Verses

Öz

Gökyüzü; yüksekliği, erişilmez görünen sınırları, göz alıcı manzarasıyla tarih boyunca insanların zihin dünyalarında oldukça önemli bir yere sahip olmuştur. Kimi toplumların inandıkları tanrı/ lar da gökyüzünün özelliklerini anımsatan şekilde yüce, ihtişamlı, ulaşılmaz olarak tasavvur edilmiştir. Gökyüzü ve tanrının benzer niteliklere sahip olarak vasıflandırılması, tanrının ikamet ettiği yerin gökyüzü olması fikrinin oluşmasında etkili olmuştur. Bu düşünceyi Sümer, Akad, Babil, Hitit, Türk ve Çin gibi bazı toplumlarda ve Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'da da görmek mümkündür. Mezkûr dinlerin, bahsi geçen düşünceye yönelik algılarını kendi kutsal metinleri üzerinden inceleyeceğiz. Çalışmamızın merkezinde ise Kur'ân'ı Kerîm yer alacaktır. Bu çalışmanın irdelediği diğer bir mesele de bazı insanların yanı sıra kimi peygamberlerin de kalplerinin mutmain olması gerekçesiyle talepte buldukları şeyleri görme isteklerinin arka planıdır. İnsan, bazı bilgi ve inanç konularında kalbinde vehim taşıyabilir. Böylesi durumlar kişinin inanmasına bir engel teşkil etmese de kalpte bir itmi'nân boşluğu oluşturabilir. İşte kalplerinin mutmain olmasını gerekçe olarak öne süren bazı kimselerin, taleplerini şahsen tecrübe etme istenci de buna dayanmaktadır denebilir. Bu da kişide somut olanı deneyimleme arzusu uyandırarak kişinin talep ettiği şeyi görmek istemesine sebep olabilir. Buna istinaden çalışmamızda yer alan somut kelimesi, duyu organlarının vermiş olduğu bilginin kaynağı olan görme, tatma, hissetme gibi duyuları harekete geçiren unsurlara karşılık kullanılmaktadır. Bu çerçevede çalışmamız, Mâide sûresi 112-115. âyetleri; Havârilere, Hz. İsa'nın, Rabbinden gökten bir sofrayı indirmesini talep etmelerini ve gerekçe olarak kalplerinin itmi'nân bulması şeklindeki sözlerini; gökyüzü, tanrı tasavvuru ve somut ilişkisi merkezinde ele alacaktır.

Anahtar Kelimeler: Allah, Gök, Somut, Mâide, Hz. İsa, Havârilere.

Abstract

Sky; it has had a very important place in the minds of people throughout history with its height, seemingly inaccessible borders, and spectacular view. The god/gods that some societies believe in are also conceived as supreme, magnificent and inaccessible, reminiscent of the features of the sky. The characterization of the sky and god/gods as having similar characteristics has been influential in the formation of the idea that the place where the god/gods reside is the sky. It is possible to see this idea in some societies such as Sumer, Akkad, Babylon, Hittites, Turks and China, and also in Judaism, Christianity and Islam. We will examine the perceptions of the aforementioned religions regarding the aforesaid thought through their sacred texts. In the center of our work, the Qur'an will take place. Another issue that this study examines is the background of the request of some prophets, as well as some people, to see things with their eyes on the grounds that their hearts would be satisfied. A person may have doubt in his heart about some knowledge and belief issues. Although such situations do not prevent the person from believing, they can create a lack of satisfied in the heart. It can be said that the will of some people who claim their hearts to be content as a reason to experience their demands themselves is based on this. This may cause the person to want to see what he/she demands by arousing the desire to experience concrete. Based on this, the word concrete in our study is used for the elements that activate the senses such as seeing, tasting and feeling, which are the source of the information given by the sense organs. In this context, our study is based on Surah al-Ma'idah 112-115. in the verses; the apostles that Jesus asked his Lord to bring down a table from the sky and that their hearts were satisfied as a reason; will focus on the sky, the thought of God and its concrete relationship.

Keywords: Allah, Sky, Concrete, Maidah, Jesus, The Apostles.

GİRİŞ

Tarih boyunca gökyüzü, sahip olduğu genişlik, parlaklık gibi vasıfları itibariyle insanoğlunun zihninde önemli bir konuma sahip olmuştur. Bunlardan biri de insanların inandıkları tanrının ikamet ettikleri yerin gökyüzü olması düşüncesi örnektir. Bu düşüncüyü oluşturan etmenlerin başında yüce, sonsuz güç ve kudret sahibi olduğu kabul edilen tanrının bulunabileceği yerin, yine onun şanına yakışacak çok yüksek bir mevkide olması algısı vardır denebilir. Nitekim günümüzde ulaşabildiğimiz en eski kaynaklarda dahi bu tür bir tasavvurun mevcut olduğunu Sümer, Akad, Babil, Hitit gibi toplumların üzerinden görmekteyiz. Ancak bu düşüncenin yalnızca eski çağlarla sınırlı kalmadığı günümüze kadar varlığını koruduğu görülmektedir. Bu minvalde bazı Hint ve İran mitolojilerinde de mezkûr düşüncenin yer aldığı söylenebilir. Ayrıca Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam dinlerine mensup bazı kimselerin zihin dünyalarında tanrının gökte bulunduğuna yönelik kabullerin yer aldığı da ifade edilebilir. Zira Kur’ân âyetlerinde Yahudi, Hıristiyan ve Cahiliye Arap toplumunun böyle bir kanaate sahip olabileceklerini gösteren ifadelerin yanında Kur’ân’ın kendisinin de Allah’ı gökte bulunan bir varlık olarak betimlediği bir anlam çerçevesi mevcuttur. Çalışmamız ise gökyüzü ve tanrı arasındaki bu bağın bazı insanlar nezdinde bir karşılığı olduğunu, onların mucize taleplerinin gökyüzünden gelmesi istençleri noktasında mucize örnekleme merkezinde ele almaktadır. Buna ilaveten incelediğimiz bazı ayetlerde insanların yanında kimi peygamberlerin de istedikleri mucizeleri gözle görme talepleri, kalplerinin mutmain olması nedenine bina edilmiştir. Çünkü insanoğlu bazı bilgi ve inanç konularında vehim sahibi olabilmektedir. Bu, kişinin inanması önünde bir engel teşkil etmese de zihninde/kalbinde bir itmi’nân boşluğu oluşturabilir. Bu çerçevede çalışmamızda ele aldığımız bazı peygamber ve insanların tanrıdan talep ettikleri şeyi gözle görmeyi arzulamaları da bu boşluğu doldurmaya yöneliktir denebilir. Bu noktada duyu organlarıyla elde edilmek istenen bilgiler, insan olmaları hasebiyle peygamberlerin de kalplerindeki itmi’nân duygusunu artıran bir unsurdur. Bu, inceleyeceğimiz birtakım âyetlerde daha açık bir şekilde görülecektir. Özetle bu çalışma, tanrının gökyüzünde bulunması düşüncesinin toplumlar nezdindeki karşılığı ile bazı peygamber ve insanların tanrıdan talep ettikleri şeyleri gözleriyle görme istençleri noktasında duyu organları vasıtasıyla somut olandan elde edilen bilginin insanın kalbindeki itmi’nân durumuna etkisini Mâide sûresi 112-115. âyetleri üzerinden ele alacaktır.

1. GÖKYÜZÜNÜN TANRI’NIN MEKÂNI OLMASI TASAVVURU

Gökyüzü; olağanüstü genişliği, görkemli ışıltısı ve sürekli varoluşu hasebiyle ihtişam, güç ve yücelikle nitelendirilmiştir.¹ İçerisinde yıldızların deveran ettiği ve cennete bakma hissi uyandırdığı için gökyüzü tarih öncesi çağlardan bu yana insanların anlam arayışında önemli bir yere sahip olmuştur.² Ayrıca sonsuzluk ve yükseklik gibi özellikleri göğün, aşkınlıkla sembolize edilmesine sebebiyet vermiştir. Bu çerçevede aşkınlığın tanrıya has bir özellik olduğu kanaati, gökyüzü ve tanrı arasında güçlü bir ilişki kurulmasına yol açmış görünmektedir. Bu ilişkiden biri tanrının gökyüzünde ikamet ettiği düşüncesidir. Nitekim bazı toplumlarda gökyüzü, tanrının katı olarak kabul edilmektedir.³ Hatta Mircea Eliade, gökyüzünün tanrıların katı olduğu ya da Gök Tanrısı düşüncesinin menşeyini, sıradan insanların oraya ulaşamayacakları yükseklikte yer almasına dayandırmaktadır.⁴

1.1. Medeniyetlerde Tanrının Mekânı Olarak Gökyüzü

Sümerler gökyüzünde, tanrının yer ve göğü etkileyen kararlar verdiği ve kaderin tayin edildiği bir mabedin olduğunu düşünmüşlerdir. Ayrıca onlar, “gökyüzü” anlamına gelen ve Gök

¹ Pettazzoni, Rafaella, *Tanrı’ya Dair*, çev. Fuat Aydın, İz Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 27.

² Dell, Christopher, *The Occult, Witchcraft & Magic*, Thames & Hudson, China 2016, s. 30.

³ Eliade, Mircea, *Dinler Tarihinin Giriş*, çev. Lale Arslan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2003, s. 61.

⁴ Çoruhlu, Yaşar, *Türk Mitolojisinin Anahatları*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2002, s. 18; Kıyak, Abdulkadir, “Türk Kültüründe Gök İle İlgili İnanışlar”, *Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 2010, cilt: 3, sayı: 6, s. 213.

Tanrısı şeklinde vasıflandırılan An⁵ isimli bir gökyüzü tanrısına da inanmaktaydılar.⁶ Akad dilinde kaleme alınan Gilgamiş destanı, tanrıların gökyüzünde bulunduğu işaret eden ifadeleri içerisinde barındırmaktadır. Bâbillilerin Hammurabi kanunlarında tanrıların semada ikamet ettiği bir mekân olduğu kabul edilen Ebabbar tapınağı zikredilmektedir.⁷ Hititler tanrıların, yeryüzünün çeşitli bölgelerinde bulunmalarının yanı sıra semada da etkin oldukları fikrine sahiptirler.⁸ Mısır toplumu da tanrıların gökyüzünde yer aldıklarını düşünmüşlerdir. Bundan dolayı Firavun'un ruhunun ölüm sonrası onlara ulaşabilmesi için bir diriliş mekanizması addettikleri piramitleri inşa etmiş oldukları belirtilmiştir.⁹ Ayrıca Mısırlıların, tanrıların gökyüzünde bir mabetleri olduğu ve oradan çeşitli faaliyetleri icra ettikleri fikrini taşıdıklarını gösteren kaynaklar da mevcuttur.¹⁰ Konuya dair diğer bir örnek ise Firavun'un, Hz. Musa'nın rabbine ulaşabilme gerekçesiyle Hâmân'dan¹¹ bir kule yapmasını talep etmesidir.¹² Bu, konumuz açısından kulenin inşa edilip edilmediği meselesinden öte Firavun'un, Hz. Musa'nın rabbinin gökyüzünde olabilme ihtimaline dair düşünce taşıdığını gösteren bir argüman olması yönüyle oldukça değerlidir. Kendisinin tanrı olduğunu iddia ederek Allah ile savaşıma amacıyla O'na ok atan Nemrut anlatısı¹³ da zikri geçen diğer toplumlarla beraber düşünüldüğünde bu kanaatin yeryüzünde birçok toplum içerisinde mevcut olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu çalışma çerçevesinde değinilmesi gereken önemli toplumlardan biri de Türklerdir. Onlar, dini tarihleri zarfında aşkın olan, sonsuz ve yüce kabul ettikleri "Tengri"nin, semada yer alan bir makamda bulunduğu inanmışlardır.¹⁴ Köktürk yazıtları Tengri kelimesinin göğü ifade ettiği gibi Tanrı anlamını da içerdiğini göstermektedir.¹⁵ Lakin başta gökyüzü anlamını taşıyan bu kelime zamanla Tanrı'yı ifade eder olmuştur.¹⁶ Onlara göre hakanlara yetki veren ve insanların kaderlerini belirleyen bu Tanrı gökte bulunmaktaydı.¹⁷ Ayrıca Türkler, Tanrı'ya ulaşmanın yolunun dağ, tepe gibi yüksek yerlere çıkmakta olduğunu düşünmüşlerdir.¹⁸ Çin geleneğinde de, Türklerin Gök Tanrı'sına benzer bir tanrı figürü mevcuttur. Keza Çin yazılı kaynaklarında müteaddit şekilde zikredilen T'ien'in gökte ikamet ettiği bilgisi yer almaktadır. Çin geleneğinde T'ien'in yarattığı kabul edilen dağlar da gökteki Tanrı'ya yakınlığı nedeniyle kutsal sayılmaktadır.¹⁹ Bu minvalde Türk ve Çin kültürlerinde tanrının mekânının, diğer birçok toplumda ele aldığımız üzere gökte yer aldığı tasavvurunun mevcut olduğu söylenebilir.

1.2. İlahi Dinlerde Tanrının Mekânı Olarak Gökyüzü

Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın da Tanrı ve gökyüzü ilişkisi algılarına dair elimizde birtakım ilgi çekici veriler bulunmaktadır. Yahudiliğin evrene ilişkin idraklerinde gök; Tanrı'nın ve göksel varlıkların yer aldığı, evrenin üst bölümünü ifade etmektedir. Eski Ahit pasajlarında

⁵ Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 1*, çev. Ali Berktaş, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2003, s. 79; Altuncu, Abdullah, "Sümerlerde Tanrı Anlayışı ve Tanrılar Panteonu", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2014, cilt: 4, sayı: 7, s. 123, 140.

⁶ İşankulu, Cabbar, "Kaybolan Cennetin Peşinde (Sümer ve Akad: Ütopya mı? Gerçek mi?)", *Gaziantep Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2002, cilt: 22, sayı: 3, s. 188.

⁷ Roth, Marta Tobi, *Law Collections From Mesopotamia and Asia Minor*, Scholars Press, Atlanta 1995, s. 77.

⁸ Demirci, Kürşat, *Yahudilikte Semâvî Mâbed Anlayışı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010, s. 44, 48-49, 55-56.

⁹ Wilkinson, Toby, "Before the Pyramids", *Egypt at its Origins. Studies in Memory of Barbara Adams Proceedings of the International Conference "Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt"*, Krakow, 28th August-1st. September 2002, s. 1142; Gezmez, Arzu, *Siyasi ve Sosyal Açıdan Eski Mısır Dini*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bilecik 2019, s. 85.

¹⁰ Demirci, *Yahudilikte Semâvî Mâbed Anlayışı*, s. 56.

¹¹ Hâmân, Firavun'un veziri veya sarayında bulunan önemli biridir. Bkz. Kuzgun, Şaban, "Hâmân", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 436.

¹² Kasas 28/38.

¹³ Batuk, Cengiz, "Nemrud", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 555.

¹⁴ Kıyak, "Türk Kültüründe Gök İle İlgili İnanışlar", s. 211.

¹⁵ Bilgin, Azmi, "'Gök Tanrısı' Terimi Üzerine", *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 2005, cilt: 2, sayı: 4, s. 190.

¹⁶ Kıyak, "Türk Kültüründe Gök İle İlgili İnanışlar", s. 213.

¹⁷ Öztürk, Murat, "İslamiyet'ten Önce Türklerin Din Anlayışı ve Gök Tanrı Dini", *International Journal of History*, 2013, cilt: 5, sayı: 2, s. 340.

¹⁸ İşankulu, "Kaybolan Cennetin Peşinde (Sümer ve Akad: Ütopya mı? Gerçek mi?)", s. 190.

¹⁹ Öztürk, "İslamiyet'ten Önce Türklerin Din Anlayışı ve Gök Tanrı Dini", s. 340-342.

göğün katmanlı bir yapıya sahip olduğuna, yaratması bakımından Tanrı'nın gücünü göstermesine²⁰ ve düzenli işleyişine²¹ değinilmektedir. Ayrıca Tanrı'nın, yarattığı kullarını rızıklandırdığı ve onlarla iletişim kurduğu yerin gök olduğu belirtilmektedir.²² Bunlara ek olarak Tanrı'nın göklerle canlı varlıkları gibi konuşması²³ ile göğün dürülmesi²⁴ ve duman gibi dağılmasına²⁵ dair kıyamet manzaralarının aktarıldığı pasajlar da mevcuttur. Bu minvalde Yahudi kutsal metinlerinin gökyüzüne dair çizdiği şablonu kısaca ifade edersek onun, Tanrı ile bağı noktasında uhrevî manalar içerdiği ve maddi bazı yapılara işaret ettiği söylenebilir.²⁶ Yahudiliğin gök algısının, çalışmamız bağlamında Tanrı ile olan ilişkisini detaylandırmak faydalı olacaktır.

Yahudi kutsal metinlerinde Tanrı ve gök arasında oldukça sıkı bir bağı mevcut olduğu görülmektedir. Nitekim Tanrı'nın yeryüzüne inmesi,²⁷ Hz. Yakub'un, melekleri gökyüzüne erişen bir merdivenle inip çıkarken gördüğü düşü,²⁸ Rabbin Sina Dağı'na inerek Hz. Musa'yı çağırması,²⁹ Tanrı'nın göklerden gürlemesi,³⁰ Hz. Süleyman'ın Rabbine dair, karanlık bulutlarda otururum demiş olduğunu dile getirmesi,³¹ Tanrı'nın göklerden kulak vermesinin ve gerekeni yapmasının istenmesi,³² Rabbin sağ ve solunda semâvi varlıkların durur haldeyken tahtında oturması³³ ve göklerin onun tahtı, yeryüzünün ayaklarının taburesi olduğunu ifadelendirmesi³⁴ ile insanlara gökten bakması³⁵ gibi örnekler bunu açıkça göstermektedir. Bu pasajlar Tanrı'yı gökyüzünde, göksel varlıklarla beraber bulunan ve oradan faaliyet gösteren şekilde tasvir etmektedir. Bunun, Yahudiliğin Tanrı tasavvurunun bir kısmını teşkil ettiğini söylemek yanlış olmasa gerekir. Bu bağlamda Yahudi inanç sisteminde Tanrı'nın, daha önce zikri geçen birçok toplumdakine benzer şekilde gökte bulunduğu algısının var olduğu ifade edilebilir.

Hıristiyanlığın kutsal metinleri de gökyüzü ve Tanrı arasındaki ilişkinin oldukça güçlü olduğunu beyan eden bir muhtevaya sahiptir. Hemen belirtelim ki Hıristiyanlar tarafından kutsal kabul edilen Kitâb'ı Mukaddes, Yahudilerin de kutsal kitabını içerisine almaktadır. Dolayısıyla yukarıda verdiğimiz Yahudi kutsal metinlerindeki örnekler Hıristiyanlığı da kapsamakta olduğu için burada tekrardan zikredilmeyecektir. Yahudilik bağlamında değindiğimiz metinleri Hıristiyanlığın da kabul ettiği durumu, her iki din mensuplarının tanrı ve gökyüzü ilişkisine dair zihin dünyalarının benzer olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir. Bunun haricinde Hıristiyanlara ait olan ancak Yahudiliğin kabul etmediği Kitâb'ı Mukaddes'in ikinci bölümü olan Ahd-i Cedid'den örnekler vermek de bu söylemimizi destekleyecektir.³⁶ Bu minvalde göklerin açılıp Tanrı'nın ruhunun güvercin gibi Hz. İsa'nın üzerine inmesi ve göklerden "Sevgili oğlum budur, O'ndan hoşnudum." şeklinde hitapta bulunması,³⁷ duanın "Göklerdeki babamız, adın kutsal kılınsın. Egemenliğin gelsin. Gökte olduğu gibi, yeryüzünde de Senin istediğin olsun."³⁸ şeklinde olmasının talep edilmesi ve "göklerdeki babamız" ifadelendirmesi³⁹ benzeri metinler Hıristiyanlık için Tanrı'nın, gökyüzünde bulunduğuna yönelik bir anlam alanına sahip görünmektedir. Ayrıca

²⁰ Yaratılış 14/19.

²¹ Yaratılış 14/19; Yeşeya 40/26; Yeremya 32/17.

²² Çıkış 20/22; Yasanın Tekrarı 26/15; 33/26; I. Krallar 8/30; Tarihler 7/14; Mezmurlar 57/5.

²³ Yeşeya 45/8.

²⁴ Yeşeya 34/4.

²⁵ Yeşeya 51/6.

²⁶ Boşnak, Nagihan Ayşe, *İlk Altı Asır Tefsirlerinde Yedi Gök İfadesi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Karaman 2018, s. 22, 30.

²⁷ Yaratılış 11/7.

²⁸ Yaratılış 28/12.

²⁹ Çıkış 19/20.

³⁰ II. Samuel 22/14.

³¹ I. Krallar 8/13.

³² I. Krallar 8/32.

³³ I. Krallar 22/20.

³⁴ Yeşeya 66/1.

³⁵ Mezmurlar 14/2.

³⁶ Harman, Ömer Faruk, "Kitâb-ı Mukaddes", *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 75.

³⁷ Matta 3/16-17.

³⁸ Matta 6/9-10, 12-13.

³⁹ Matta 7/11.

Hız. İsa'nın gökyüzüne alınarak Tanrı'nın sağ tarafına oturduğu⁴⁰ bilgisi de, bu kanaati destekleyen bir kanıt olarak kabul edilebilir. Göğün, Tanrı'nın mekânı olmasının yanı sıra meleklerin de ikamet ettiği ve bazı durumlarda yeryüzüne indikleri bir yere karşılık kullanıldığı da görülmektedir.⁴¹ Belli durumlarda gökyüzünden yeryüzüne indiği ifade edilen Tanrı ve melekler ile Hz. İsa'nın "Şeytan'ın gökten yıldırım gibi düştüğünü gördüm."⁴² cümlesi Hıristiyanlık nezdinde göğün yüksekte olduğu; dolayısıyla semavi varlıkların oradan aşağıya doğru bir harekette bulunduğu anlatısını ihtiva etmektedir. Göğün, Tanrı'nın katını ifade etmesi düşüncesi bağlamında kalıcı olanın göklerde, geçici olanın ise yeryüzünde olduğu da beyan edilmiştir.⁴³ Son olarak göğün, öteki dünya ile ilişkili bir anlamı ihtiva ettiği de "Oysa bizim vatanımız göklerde dir. Oradan Kurtarıcı'yı, Rab İsa Mesih'i bekliyoruz."⁴⁴ ifadeleriyle açıklık kazanmaktadır.⁴⁵

Yeni Ahit bilgini olan Wayne Grudem, göğün varlığının sadece Kutsal Kitap vasıtasıyla bilinebileceğini belirtmektedir.⁴⁶ O, gökyüzüne bakmanın; Tanrı'nın güzelliği de dâhil onun sonsuz kudretinin, güç ve hikmetinin delillerini görmek olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca güneş, ay, yıldız ve bulutların kendi varlıklarıyla; güçlü ve bilge yaratıcının onları yarattığını ve düzenlerini idame ettirdiğini beyanda buldukları görüşünü dile getirmektedir.⁴⁷ Grudem'in görüşlerini aktarma gayemiz, salt metin vermenin dışında bu metinlere vakıf olan bir uzmanın gökyüzü ile Tanrı arasındaki bağa yönelik düşünce dünyasını ortaya koymaktır. Bu çerçevede o, gökyüzünü Tanrı'nın veya diğer semavi varlıkların mekânı olma noktasından farklı bir şekilde ele almış, onu Tanrı'nın güç ve kudretini gösteren bir delil olarak zikretmiştir.

Netice itibarıyla Hıristiyanlığın kutsal metinleri gökyüzünü, Tanrı'nın ve diğer semavi varlıkların ikametgâhı olarak sunmaktadır. Ayrıca yüksekte olması cihetinden orada yer alan varlıkların inme veya düşme fiilini gerçekleştirdiklerini beyan etmektedir. Bunlara ilaveten göğün mevkisi bağlamında yüksekte olanın kalıcı ve yüce olduğu bildirilmektedir. Gökyüzünün, dünya sonrası hayata yönelik uhrevi bir anlamının da var olduğunu belirten pasajlardan başka onun, yaratılışı bakımından Tanrı'nın güç, ihtişam ve bilgeliğini gösterdiğini de vurgulayan aktarılar mevcuttur.

Yahudilik ve Hıristiyanlıktan sonra İslam özelinde gökyüzü ve Tanrı ilişkisine değinecek olursak; Türkçedeki karşılığı gök Arapçadaki karşılığı sema olan bu kelime, Kur'an'ı Kerim'de tekil olarak (sema) yüz yirmi, çoğul olarak ise (semavât) yüz seksen dokuz kez geçmektedir.⁴⁸ Zikredildiği yerler incelendiğinde sema kavramının üç grupta ele alınabileceği görülmektedir. Bunlar; kelâm ilmiyle ilişkili olan âyetler, kozmolojiyle ilişkili olan âyetler ve mecaz anlam ihtiva eden âyetler olarak sıralanabilir. Mecaz muhteviyata sahip âyetlerde sema kelimesi, aslından öte benzetme taraflarıyla ele alınırken kozmolojiyi ilgilendiren âyetler, evrenin var oluşu ve sonu gibi fiziksel hususlara işaret etmektedir. Kelâm ilmiyle ilişkili olan âyetler ise Allah ve gök arasındaki bağ temelinde ortaya koyulmaktadır.⁴⁹

Kur'an, sema kelimesini yukarıda değinmiş olduğumuz üzere farklı anlam alanlarında kullanmaktadır. Bunlardan biri Allah'ın güç ve kudretine vurguda bulunan bazı âyetlerde yer almaktadır. Bu âyetler, Allah'ın gücüne ve hükümlerinin büyüklüğüne dikkat çekmektedir. "Gökte olan Allah'ın sizi yerin dibine batırmayacağından yana bir garantiniz mi var? Gökte olan Allah'ın başınıza taş yağdırmayacağından yana bir garantiniz mi var?"⁵⁰ şeklinde geçen ve Allah'ın

⁴⁰ Markos 16/19.

⁴¹ Matta 18/10; Luka 2/13, 15; 22/43.

⁴² Luka 10/18.

⁴³ Matta 6/19-21.

⁴⁴ Filipililer 3/20.

⁴⁵ Boşnak, İlk Altı Asır Tefsirlerinde Yedi Gök ifadesi (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 33.

⁴⁶ Boşnak, İlk Altı Asır Tefsirlerinde Yedi Gök ifadesi (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 35.

⁴⁷ Grudem, Wayne, *Bible Doctrine Essential Teachings of the Christian Faith*, Zondervan Publishing, Michigan 1999, s. 72, 85.

⁴⁸ Çiçek, Halil, "Kur'an'da Sema Kavramı", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1974, cilt: 9, sayı: 1, s. 2.

⁴⁹ Boşnak, *İlk Altı Asır Tefsirlerinde Yedi Gök İfadesi*, s. 37.

⁵⁰ Mülk 67/16-17.

gök, yer ve bunların arasında bulunanların mâliki olmasına dair ayetler bu minvaldendir.⁵¹ “Göklerin ve yerin anahtarları”⁵² ile “göklerin ve yerin hazineleri”nin⁵³ sahibinin Allah olması ifadelerini ihtiva eden âyetler de onun güç ve kudretine vurgu yapmaktadır. Sema anlamının farklı kullanımlarından biri de “Ey cin ve insan toplulukları! Göklerin ve yerin sınırlarını aşıp öteye geçebilirsiniz haydi geçin! Ama bir güç olmadıkça geçemezsiniz.”⁵⁴ âyetindeki içeriktir. Burada sınır kelimesi, fiziksel bir karşılığı ifade etmesinin yanında Allah’ın güç ve kudretine de vurgu yapmaktadır. Zira bu sınırları aşmanın sadece Allah’ın ilim ve kudretiyle mümkün olduğu izah edilmektedir.⁵⁵ Ancak şunu da ifade etmeliyiz ki bu ayetlerdeki merkezi anlatımın yer veya gökten ziyade Allah olduğu söylenebilir. Nitekim gökyüzüne dair yaklaşık elli ayet, Allah’ın onu yaratması bağlamında ele alınmakta ve ayetin merkezinde Allah yer almaktadır.⁵⁶ Netice itibariyle gökyüzüne dair zikrettiğimiz âyetlerin, Allah’ın gökyüzünü yaratması ve onun göğün mâliki olması, insanların da onun izni ve dilemesi olmadan orayı aşacak kudrette olmaması noktasında okunduğu zaman, Allah’ın gücünü ve yüceliğini göstermeye yönelik bir anlatım içerdiği söylenebilir. Bunlara mukabil Kur’ân’da sema kelimesinin başka bağlamları da bulunmaktadır. Kısaca ifade edersek; gökyüzü bazen nimete,⁵⁷ bazen de azaba⁵⁸ aracılık etmesi bakımından zikredilir. Örneğin Allah’ın gökten su indirerek insanlara rızık olarak ürünler çıkarması nimete, gökten azap indirmesi⁵⁹ de azaba atıfta bulunmaktadır. Kimi âyetlerde de gökler, canlı bir varlık gibi tasvir edilmektedir. Allah’ın göğe suyu tutmasını⁶⁰ söylemesi, göklerin Allah’ı tesbih etmesi⁶¹, O’na secde etmesi⁶² gibi ayetler buna örneklik teşkil etmektedir.

Sümer, Akad, Babil, Hitit, Mısır medeniyetlerinde, Türk ve Çin toplumlarında, Yahudilik ve Hıristiyanlıkta tanrının gökte ikamet ettiğine yönelik -farklı yönleri olmakla birlikte- ortak bir inanç tasavvurunun varlığını örnekleriyle ele aldık. Kur’ân’da da bu tasavvurun insanların zihninde mevcut olduğunu destekleyecek muhtelif ayetler yer almaktadır. Kur’ân’da kimi toplumların, gökten gelmesini talep ettikleri birtakım mucize bekleyişinde oldukları beyan edilmektedir. Bunlardan bazıları Hz. Muhammed’in davetini kabul etmekte diretenler olup, ona güçlük çıkarma amacıyla böyle taleplerde bulunmuşlardır. Ancak şunu da ifade etmeliyiz ki, -gökyüzüyle ilişkili olsun veya olmasın- mucize beklentisinde olan kişilerin sadece İslam’ın inkârcı addettiği kimseler olduğu söylenemez. Nitekim Hz. İbrahim de kalbinin mutmain olması gerekçesiyle Allah’tan, ölüleri nasıl dirilttiğini kendisine göstermesini istediğini dile getirdiği ayet⁶³ bunu doğrulamaktadır. Kur’ân merkezinde genel çerçevesini verdiğimiz sema kavramının, Tanrı’nın mekânı olması tasavvurunun karşılığını bazı âyetler üzerinden görmek faydalı olacaktır.

Havârililer, Hz. İsa’ya “Rabbin bize gökten bir sofrayı indirebilir mi”⁶⁴ sorusunu yöneltmişlerdir. Ehl-i Kitap da Hz. Muhammed’in gökten bir kitap indirmesini⁶⁵ istediklerini beyan etmişlerdir. Burada Ehl-i Kitap ile kastedilen zümrenin Yahudiler olduğu belirtilmiştir.⁶⁶ İnanmayan kimselerin de “Başımıza gökten taş yağdır.”⁶⁷ ve “Gökyüzünü üstümüze parça parça düşür.”⁶⁸

⁵¹ Bakara 2/116, 255, 284; Âli İmrân 3/83, 109, 129, 180, 189; Nisâ 4/126, 132, 170-171; Tâhâ 20/6.

⁵² Şûra 42/12.

⁵³ Münâfikûn 63/7.

⁵⁴ Rahmân 55/33.

⁵⁵ Boşnak, İlk Altı Asır Tefsirlerinde Yedi Gök ifadesi (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 39.

⁵⁶ Çağrı, Mustafa, “Yaratma”, *DİA*, İstanbul 2013, XLIII, 325; Öztürk, Mustafa, *Kur’an ve Yaratılış*, Kuramer Yayınları, İstanbul 2015, s. 17.

⁵⁷ Bakara 2/22; A’râf 7/96; Yûnus 10/24; Hûd 11/52; Ra’ 13/17; Hicr 15/22; Nahl 16/10, 65; Tâhâ 20/53; Hac 22/63; Mü’minûn 23/18; Fukrân 25/48; Neml 27/60; Ankebût 29/63.

⁵⁸ Bakara 2/59; Kehf 18/40; Nûr 24/43; Ankebût 29/34.

⁵⁹ A’râf 3/162.

⁶⁰ Hûd 11/44.

⁶¹ Nûr 24/41; Hadîd 57/1; Haşr 59/1, 24; Saf 61/1; Cumâ 62/1; Tegâbün 64/1.

⁶² Ra’d 13/15; Nahl 16/49; Hac 22/18.

⁶³ Bakara 2/260.

⁶⁴ Mâide 112, 114.

⁶⁵ Nisâ 4/153.

⁶⁶ Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, Zehraveyn Yayınları, İstanbul, trs., III, 208-209.

⁶⁷ Enfâl 8/32.

⁶⁸ İsrâ 17/92; Şuarâ 26/187.

şeklinde istekte buldukları ifade edilmiştir. Bunlardan başka Allah'ın beyanatı minvalindeki “Biz dilersek onların üzerine gökten bir âyet (mucize) indiririz.”⁶⁹ “Gökten üzerlerine parçalar düşürürüz.”⁷⁰ ve “Gökten bir ordu indirmedik.”⁷¹ âyetleri de çalışmamız açısından oldukça önemlidir. Zikredilen bu ayetlerdeki Havârilere, Yahudilerin ve inanmayanların talepleri onların, zihinlerinde Tanrı'nın gökte bulunduğu fikrini taşıdıklarına delil olarak gösterilebilir mahiyettedir. Çünkü onların mucize veya azap istençleri, gökten gelme şartıyla beyan edilmiştir. Hâlbuki istenen sofraya, kitap veya azap ile de gökyüzü koşuluna bağlanmayabilirdi. Yahudilerin Hz. Musa'dan, rabbine toprağın mahsullerinden bitirmesi için dua etmesi talepleri bunu desteklemektedir. Çünkü Yahudiler de Havârilere gibi gökten bir sofraya talebinde bulunabilirdi. Allah'ın gökten mucize indirmesiyle, parçalar düşürmesi ve gökten ordu indirme bağlamındaki âyetleri de, onu gökte tasvir eder mahiyettedir. Nitekim zikredilen âyetlerde, sürekli bir inme fiili vurgusu mevcuttur. Bu çerçevede bahsi geçen fiillerin, onu gerçekleştirme düşünülen failin mevkisi itibarıyla düşünüldüğünde üstte olana işarette bulunduğu, âyetlerin de bunu gök olarak ifadelendirdiği söylenebilir.

İnsanoğlunun zihin dünyasında göğün, tanrının katı olduğu düşüncesinin varlığını destekleyen örneklerden biri de Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam için büyük ata kabul edilen Hz. İbrahim'in,⁷² Rabbini arayışını aktaran En'âm sûresi 76-79. âyetleridir. Özetle bu âyetler Hz. İbrahim'in önce yıldızı, onun batmasıyla ayı ve onun da gözden kaybolmasıyla, daha büyük olduğu gerekçesini de ilave ederek güneşi Rab kabul ettiğinden bahsetmektedir.⁷³ Hz. İbrahim'in, içerisinde yaşamış olduğu kavmi ay, güneş ve yıldızlara, ayrıca bunları temsil ettiğine inandıkları putlara tapmaktaydılar. Bu çerçevede Hz. İbrahim'in Rab arayışının aslında; kavmine, inandıkları bu tanrıların rab olamayacağını akli muhakeme yoluyla gösterme çabasına binaen gerçekleştiğini dile getirenler olmuştur.⁷⁴ Taberî (ö. 310/923), bu görüşü de zikretmekle beraber Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88) ve Muhammed b. İshâk'tan (ö. 151/768) gelen bir rivayeti de aktarmıştır. Bu rivayet kısaca Nemrut'un erkek çocukları öldürmesinden dolayı bir mağarada büyümüş olan Hz. İbrahim'in, oradan çıkınca yıldız, ay ve güneşi gerçekten Rab kabul ederek taptığı, ancak onların kalıcı olmadıklarını fark edince ilah olamayacaklarını anlayarak, Allah'ı idrak ettiği ve Ona iman ettiği şeklindedir. Taberî, bu rivayetin tercihe daha uygun olduğunu işaret etme mahiyetinde bir sonraki ayette zikredilen “Eğer rabbim beni doğru yola sevk etmeseydi, yemin olsun ki, sapık kavimden olurum”⁷⁵ cümlesini delil getirmiştir.⁷⁶ Bu minvalde Hz. İbrahim'in Rab arayışında öncelikle gökcisimlerini tercih etmesi ve Allah'ın yol göstermesi olmasa kavmi gibi sapık olacağını dile getirmesi, kavminin inanç sistemini benimsemiş olabileceği ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Zira Müfessirlerden bazıları da, Hz. İbrahim'in uzun bir süre olmasa da zikredilen gökcisimlerini Rab edindiğini kabul etmişlerdir.⁷⁷ Aktardığımız bu âyetler Hz. İbrahim'in kavminin gökcisimlerine tapmaları noktasında göğün, inandıkları tanrıların mekânı olduğunu kabul ettiklerini göstermektedir. Bu da, daha önce bahsi geçen birçok toplum gibi Hz. İbrahim'in kavminin de gök ile inandıkları tanrılar arasında bağ kurduğunu ve bunun Hz. İbrahim'in inanç dünyasına etki edebilecek kadar güçlü olduğunu ortaya koymaktadır.

Aktardığımız ayetlerin genelinde sema, sürekli aşağı inme/indirme yönlü bir anlatıyı ihtiva etmektedir. Aşağıdan yukarı hareketi ifade eden ve tanrının gökte bulunduğu fikrini destekleyen rivayetler de mevcuttur. Göğe yükselme olarak karşılık bulan bu tasavvurun eski Hint ve İran mitolojileriyle bazı dinlerde de yer aldığı görülmektedir. Yahudiliğe göre Hz. İdris, Hz.

⁶⁹ Şuarâ 26/4.

⁷⁰ Sebe 34/9.

⁷¹ Yâsîn 36/28.

⁷² Harman, Ömer Faruk, “İbrâhim”, *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 266.

⁷³ En'âm 6/76-79.

⁷⁴ Karaman, Hayreddin vdğr, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2006, II, 430-431.

⁷⁵ En'âm 6/77.

⁷⁶ Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiü'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dârü'l-Fikr, Kâhire 2001, IX, 361-362.

⁷⁷ Atlı, Ahmet, “Hz. İbrahim (a.s.)'in Gökcisimleriyle Monoloğunun İşârî/Tasavvufî Yorumu”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, cilt: 7, sayı: 7, s. 125.

İbrahim, Hz. Musa ve Hz. İshâya gibi peygamberler, Hıristiyanlığa göre ise Hz. İshâ göğe yükseltilmiştir. Hatta Yahudi literatüründe Hz. İbrahim'in göğe yükseltildikten sonra Rabbinin tahtını gördüğü bilgisi de oldukça önem arz etmektedir.⁷⁸ Çünkü bu anlatı direkt olarak Tanrı'nın gökyüzünde olduğu kabulüne bir örneklik teşkil etmektedir. Hz. Muhammed'in Mescid-i Haram'dan, Mescid-i Aksa'ya yapmış olduğu yolcuğa İsrâ, oradan da göğe yükseltilmesine Mi'rac denilmektedir. İslam tarihinde Mi'rac olayı üzerine birçok ihtilaf yaşanmıştır. Mi'rac olayının yaşanıp yaşanmadığı, -Mi'racın yaşandığını kabul edenler çerçevesinde- Hz. Muhammed'in bu olayı bedeni mi yoksa ruhuyla mı veya her ikisiyle mi tecrübe ettiği, Mi'racın kaç defa gerçekleştiği ve Hz. Muhammed'in orada Allah'ı görüp görmediği gibi tartışmalar buna örnek olarak verilebilir.⁷⁹ Bunları zikretme amacımız; göğe yükseltildiği kabul edilen peygamberin, Allah'ı görme ihtimali tartışmasının mevcudiyetini göstermektir. Kur'an'da sema kavramının, Allah'ın gökte olduğuna işaret eden bir bağlamının bulunduğunu belirtmiştik. Hz. Muhammed'in göklere yükseltildikten sonra orada Allah'ı müşahade edip etmediğinin tartışılması da bazı Müslümanların zihninde Allah'ın gökte olduğu kanaatine sahip olduklarını göstermektedir. Yahudi literatüründeki Hz. İbrahim'in gökte tanrının tahtını görmesi rivayeti de bu kanaatin farklı toplumlar indinde de kayda değer bir zemin bulduğu savını güçlendirmektedir.

2. MÂİDE SÛRESİ 112-115. ÂYETLER MERKEZİNDE ALLAH, GÖKYÜZÜ VE SOMUT İLİŞKİSİ

Şimdiye kadar tanrının gökyüzünde ikamet ettiğine ilişkin düşüncenin muhtelif toplumlardaki karşılığını ifade ettiğimiz bu çalışmayı, daha spesifik şekilde Mâide sûresi 112-115. ayetler merkezinde incelemeye çalışacağız. Hemen belirtelim ki bu bölümde tanrı ve gökyüzü ilişkisine, özet ve giriş bölümünde de izah ettiğimiz somut kelimesi de dâhil edilerek birbirleri arasındaki bağı ortaya koymaya gayret edeceğiz. Somut kelimesiyle kastettiğimiz şey ise özet ve giriş bölümlerinde de izah ettiğimiz üzere duyu organlarının vermiş olduğu bilginin kaynağı olan görme, duyma, hissetme gibi duyuları harekete geçiren unsurlardır. İnsan zihni, duyularından aldığı bilginin zorunlu bilgiler olduğunu bilmektedir.⁸⁰ Bu da kişinin, duyu organları vasıtasıyla kazandığı bilgiye olan güvenini oldukça artırmaktadır. Çalışmamızda da somut, bu yönden ele alınacak ve istenilen mucizelerin gerek peygamberler gerekse de insanlar tarafından somut olarak tecrübe edilmesi arzusu merkezde tutulacaktır. Âyetleri bütün olarak mealen aktarmak, ileride yapacağımız izahların daha sağlıklı anlaşılması açısından faydalı olacaktır.

Havârilere "Ey Meryem oğlu İshâ! Rabbin bize gökten bir sofraya indirebilir mi?" diye sormuşlardı. O şöyle cevap verdi: "Eğer iman etmiş kimseler iseniz Allah'a saygılı olun." Onlar, "İstiyoruz ki ondan yiyelim, kalplerimiz güvenle dolsun, bize doğru söylediğini bilelim ve buna tanık olalım." dediler. Meryem Oğlu İshâ şöyle yalvardı: "Allah'ım! Ey Rabbimiz! Bize gökten öyle bir sofraya indir ki, ilk gelenimizden son gelenimize kadar bizler için bir şölen ve senden bir işaret olsun. Bizi rızıklandır, sen rızık verenlerin en hayırlısıdır. Allah da şöyle buyurdu: "Onu size mutlaka indireceğim; fakat bundan sonra içinizden kim inkâr ederse, varlıklar âleminde hiç kimseye etmediğim azabı ona edeceğim."⁸¹

Mâide kelimesinin; üstünde yemeğin yer aldığı, yükseltilmiş sofraya veya masayı ifade ettiğini⁸² söyleyenlerin yanı sıra onun bağış anlamına geldiğini, nitekim sofranın da bir bağış olduğunu belirtenler olmuştur.⁸³ Havârilere, "Rabbin bize gökten bir sofraya indirebilir mi?" sualine dair farklı görüşler beyan edilmiştir. İncelediğimiz tefsirlerde bu âyetin, Tanrı'nın gökyüzünde bulunması bağlamında ele alındığını gösteren bir örnek bulunmamaktadır. Kısaca bu yorumları

⁷⁸ Gündüz, Şinasi, vdğr, *Dinlerde Yükseliş Motifleri*, Vadi Yayınları, Ankara 1996, s. 59-60. Ayrıca bkz. Bozkurt, Mehmet, "İslam Öncesi 'Ortadoğu' İnançlarında Göğe Yükseliş Anlatıları ve İslâm'da Mi'rac: İslâm Geleneğindeki Mi'rac Anlatısının Özgünlüğü Meselesi", *Beytülmakdis Araştırmaları Dergisi*, 2021, cilt:21, sayı: 3, s. 358-362.

⁷⁹ Yavuz, Mi'rac", *DİA*, Ankara 2020, XXX, 132-135.

⁸⁰ Çağlayan, Harun, "Bilginin Kaynağı Olarak Akıl", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2011, cilt: 9, sayı: 1, s. 249.

⁸¹ Mâide 5/112-115.

⁸² Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil*, Mektebetü'l-Abîkân, Riyâd 1998, II, 314; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türkî, Beyrut 2006, VIII, 288-289.

⁸³ Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut 1981, XII, 138.

zikredecek olursak; kimi âlimler Havâriilerin bu sorusunun, Allah'ın gücünden şüphe ettikleri için değil, Hz. İsa'nın böylesi bir talebi Rabbine bildirip bildirmeyeceği düşüncesinden ötürü geldiğini ifade etmişlerdir. Dolayısıyla sorunun "Sen, Rabbinden böyle bir talepte bulunabilir misin?" şeklinde okunabileceğini öne sürmüşlerdir. Bunun aksine zikri geçen Havâriilerin, dinlerine ve Hz. İsa'ya karşı şüphe içerisinde bulduklarını ve bu suali sorduklarını kabul edenler de olmuştur.⁸⁴ Abdullah b. Abbas, bu mesele hakkında Hz. İsa'nın Havâriilere, "Allah için otuz gün boyunca oruç tutarak Ondan bir talepte bulunursanız, O, istediğiniz şeyi size verir." dediğini ve Havâriilerin de bunu uygulayıp Hz. İsa'dan Allah'ın kendilerine bir sofraya indirmesini istediklerini aktarmıştır.⁸⁵ Bununla birlikte, Hz. Aişe'den gelen bir rivayette ise Havâriilerin, "Rabbin buna güç yetirebilir mi?" anlamında bir soru sormayacak kadar Allah'ı tanıdıkları ve dolayısıyla Allah'ın kudretinden şüphe duymadıkları dile getirilmiştir. Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), "Rabbinden isteyebilir misin?" veya "Rabbin buna güç yetirebilir mi?" şeklinde verilen anlamların kıraat farklılıklarından kaynaklı olarak zikredildiğini, bununla birlikte "Rabbinden isteyebilir misin?" şeklindeki mananın tercihe şayan olduğunu vurgulamıştır.⁸⁶ Suddî (ö. 127/745) de kıraat bağlamında mezkûr sorunun "Sen, Rabbinden böyle bir sofraya indirmesini talep edersen, Rabbin sana itaat eder mi?" anlamında okunabileceğini ifade etmiştir.⁸⁷ Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942), ne şekilde olursa olsun bu sorunun bir mucize isteğine yönelik olduğunu beyan etmiştir.⁸⁸ Bu görüşü destekleyen bir rivayet daha bulunmaktadır. Bu rivayete göre sofraya, içerisinde birtakım yemekler bulunduğu halde inmiş; ancak Havâriiler için bu mucize yeterli olmamıştır. Çünkü onlar, Hz. İsa'dan mucizenin içerisinde başka bir mucize daha olmasını istemiştir. Böylece Hz. İsa vasıtasıyla gökten indirilen sofranın içerisinde sunulan balığın canlanarak hareket ettiği ve sonrasında eski haline döndüğü nakledilmiştir.⁸⁹ Özetle, Havâriilerin bu talepleri, bir mucize isteğine müstenit görünmektedir. Burada, talep edilen mucizenin "gök"ten gelmesi isteği gözden kaçırılmamalıdır. Fakat aktardığımız tefsirlerde, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere ilgili âyetler bağlamında Tanrı'nın gökte ikamet ettiği düşüncesine yönelik bir tasavvurun yer almadığı görülmektedir. Nitekim onlar, bu âyeti Allah'ın kudreti, Havâriilerin iman ve/veya şüphe durumları ve Hz. İsa'nın Allah'la olan iletişimi gibi açılardan ele almışlardır.

Havâriilerin talebinin arka planına dair yapılan yorumlardan biri de şudur: Hz. İsa'nın bundan önceki mucizelerinin hepsi yeryüzü merkezinde gerçekleşmiştir. Gökyüzü ile ilgili olanı ise şaşkınlığa yol açıcı ve oldukça büyük bir mucize olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla bunlar, Havâriilerin mucizenin gökten indirilmesini talepte bulunmalarının sebebi olarak beyan edilmiştir.⁹⁰ Havâriilerin isteğinin gökyüzünden inmesi talebi, onu indirmesi beklenen Rab ile bir arada düşünüldüğünde göğün, Havâriiler nezdinde Allah'ın katı olarak düşünülmüş olabileceğini göstermektedir. Bu tarz bir düşüncenin insanoğlunun zihninde var olduğunu destekleyen benzer ifadeler, Yahudi ve Cahiliye Araplarına dair anlatılan bazı âyetlerde de görülmektedir. Örnek olarak "Ehl-i Kitap senden, kendilerine gökten bir kitap indirmeni istiyorlar..."⁹¹ ve "Onlar, ille de Allah'ın ve meleklerin bulut katmanları arasından çıkıp gelmesini mi bekliyorlar."⁹² âyetleri verilebilir. Birinci ayette zikredilen Ehl-i Kitap'ın, çoğu müfessir tarafından Yahudilere karşılık geldiği ifade edilmiştir.⁹³ İkinci âyetin muhatabı ise Cahiliye Arap toplumdur. Bu bağlamda Yahudilerin ve Cahiliye Araplarının istekleri, Havâriilerin talepleriyle benzer bir anlam alanına sahiptir denebilir. Çünkü Yahudiler bir kitap istemekte, ancak bunu *مِنَ السَّمَاءِ* (semadan/gökten) şartıyla dile getirmektedirler. Allah'ın, Cahiliye Araplarının "Allah ve meleklerin bulutların arasından gelmesini beklemeleri" tasviri de oldukça önemlidir. Zira bu âyet, Cahiliye Araplarının zihninde Allah'ın, meleklerle beraber gökyüzünde ikamet eden bir varlık olduğu düşüncesinin

⁸⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl*, II, 314.

⁸⁵ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, IX, 121; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, VIII, 288, 292.

⁸⁶ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XII, 136-137.

⁸⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, VIII, 286-287.

⁸⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, III, 364.

⁸⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl*, II, 315.

⁹⁰ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XII, 139.

⁹¹ Nisâ 4/153.

⁹² Bakara 2/210.

⁹³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, III, 208-209.

mevcut olduğunu gösterir mahiyettedir. Özetle Havârilere sofranın, Yahudiler kitabın ve Cahiliye Arapları da Allah'ın ve meleklerin gökten inmesi beklentilerini; onların, Allah'ın mekânının sema olduğu düşüncesine sahip olma ihtimalleriyle açıklamak mümkündür. Sofra ve kitabın *indirme* fiiliyle kullanılması ve Allah ile meleklerin bulutların arasından gelmesi ifadeleri de yine bu tezi desteklemektedir denebilir.⁹⁴

Elbette yeryüzünde de gerçekleştiğine inanılan muhtelif mucizeler bulunmaktadır. O zaman bunların da Allah'ın yeryüzünde olduğuna delalet etmesi gerekir gibi bir tartışma konusu ortaya atılabilir. Ancak bu çalışma, Allah'ın yerde mi yoksa gökte mi bulunduğunu tartışmaktan öte, daha önce zikri geçen birçok toplumda da karşılaştığımız üzere insanoğlunun zihninde göğün tanrının mekânı olduğu düşüncesinin varlığına yoğunlaşmaktadır. Havârilere talebi de bu düşünceye örneklik teşkil edebilecek bir yapıdadır. Keza devam eden âyetlerin tefsirlerinde de bunu dolaylı olarak destekleyen argümanlar gelecektir.

Şimdi de bazı peygamber ve insanların kalplerindeki vehmi izale etme gerekçeleri bağlamında duyu organlarıyla tecrübe kazanma istekleri noktasında mucizeleri görme isteklerine değinecek olursak; mezkûr âyetlerde Havârilere; talep ettikleri şeyi isteme sebebi olarak kalplerinin mutmain olması ve Hz. İsa'nın hak ve hakikati anlattığını bilme istekleri zikredilmektedir.⁹⁵ Bazı müfessirler Havârilere, sofranın gökyüzünden inişini şahsen gördükleri takdirde yakîn bir şekilde inanacaklarını dolayısıyla imanlarının artacağını dile getirmiş olduklarını ifade etmiştir.⁹⁶ Ayrıca gerçekleşmesini talep ettikleri mucizeye ulaşmış olmalarıyla Havârilere; Allah'ın bir, Hz. İsa'nın da peygamber olduğuna şahitlik ederek her daim onun yanında kalacaklarını söylediklerini belirten müfessirler de olmuştur.⁹⁷ Bu ifadelerin ortak noktası Havârilere bir mucize beklentisinde olmalarıdır. Bu mucizeyi de gözle görme istekleri onların, kalplerinin yatışmasına bir vesile olarak aktarılmaktadır. Havârilere, Hz. İsa ile birlikte olmalarına rağmen böylesi bir talepte bulunmaları tuhaf karşılanabilir. Bu çerçevede ya onlar yukarıda değindiğimiz üzere Hz. İsa'dan ve dinlerinden şüphe içindedirler ya da gerçekten kalplerinin mutmain olması sebebiyle böyle bir istekte bulunmaktadırlar. Onların, peygambere inandıkları halde böylesi bir istekte bulunmuş olmaları ihtimali abes görülmemelidir. Nitekim Hz. İbrahim'in Allah'tan "Ölüleri nasıl diriltiyorsun, bana göster!" talebine Allah'ın "Yoksa inanmıyor musun?" şeklindeki cevabı ve Hz. İbrahim'in gerekçe olarak ileri sürdüğü "Kalbimin mutmain olması için..."⁹⁸ ifadeleri, Havârilere durumuyla oldukça benzerlik arz etmektedir. Hz. İbrahim'in bu isteğinin nedenine dair farklı yorumlar mevcuttur. Örneğin bunun, Hz. İbrahim'in bazı yırtıcı hayvanların, ölü bir hayvanı parçalayıp yemelerini görmesiyle parçalanan bu hayvanın nasıl diriltileceğini müşahade etmek istemesi şeklinde gerçekleşmiştir diyenler olmuştur. Şeytan tarafından Hz. İbrahim'in kalbine şüphe sokulması da bir diğer yorumdur. Bunlardan başka, Abdullah b. Abbas'ın bu âyeti, Müslümanlara ümit verme açısından okuduğu görülmektedir. Zira o, ilgili âyetin tefsirinde, kulların bazı durumlarda şüpheye düşmüş olması durumunda dahi dinden çıkmamış sayılacağına işaret olduğuna yönelik bir açıklama yapmıştır.⁹⁹ Bunun gibi yorumların sayısını artırmak mümkündür. Biz bu âyetleri yukarıda zikredilen yorumlardan farklı olarak, insanın elde ettiği bilgiye olan güveni noktasında somut delil merkezinde değerlendireceğiz. Nitekim incelediğimiz tefsirlerde, görme duyusu ile somut düşünme arasındaki ilişkiye dair ipucu veren yorumlar bulunduğu görülmektedir. Bu minvalde, bazı toplumlardaki kimi insanların, peygamberlerden hak veya batıl bazı isteklerde buldukları, bu çerçevede Hz. Musa'ya tâbi olan kavmin de ona "Nasıl onların ilahları var ise, sen de bize bir ilah yap."¹⁰⁰ söylemleri aktarılmaktadır. Hz. İbrahim'in ölünün diriltilmesini görme talebi de kavminin bunu görerek kalplerinde bulunan inkârı ortadan kaldırma amacına mütevellittir denilmiştir.¹⁰¹ Bu

⁹⁴ Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, Dâru'l-Menâr, Kâhire 1948, VII, 253.

⁹⁵ Mâide 5/113.

⁹⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân*, VIII, 288; Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, VII, 252.

⁹⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil*, II, 314.

⁹⁸ Bakara 2/260.

⁹⁹ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, IV, 628-629; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VII, 41-42.

¹⁰⁰ A'raf 7/138.

¹⁰¹ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VII, 41.

bağlamda Hz. Musa'nın kavminin ve Hz. İbrahim'in taleplerinin kimi insanların kalplerindeki vehimleri, şüpheleri ortadan kaldırma amacı taşıdığı ifade edilebilir. Diğer bir yoruma göre de Hz. İbrahim'in bu isteği, Rabbinin gizemli işlerini daha yakından görerek kalbini mutmain hale getirme çabası olarak kabul edilmiştir.¹⁰² Rabbinin ölülere diriltmesine inandığı halde Hz. İbrahim'in, görme duyusuyla elde edilen bir bilginin, haberi bir bilgiden farklı olduğunu söylemesi yorumu da mevcuttur.¹⁰³ Hz. İbrahim'in talebinin, akıl yoluyla elde etmiş olduğu bilgiye, zaruri bilgiyi de ekleyerek kalbinin daha fazla mutmain olmasını istemesi yorumu da başka bir örnektir. Bu bağlamda Zemahşerî (ö. 538/1144) şöyle demiştir: "Delil sayısının fazlaşması, kalbin itmi'nân halinin ve yakîni bilginin artmasını sağlamaktadır. Ayrıca akıl yürütme veya istidlâl yoluyla gelen bilgide şüphe bulunma ihtimali varken, zaruri bilgi¹⁰⁴ de böyle bir şey olmayacağını dile getirmektedir.¹⁰⁵ Bu algıyı daha net ortaya koymak için Hz. Musa'nın "Rabbim! Bana görün; sana bakayım."¹⁰⁶ ifadesini örnek verebiliriz. Bunu incelediğimizde de bu ayetin genel olarak, kelimelerin tartışma konusu olan rü'yetullah¹⁰⁷ merkezinde değerlendirildiğini görmekteyiz.¹⁰⁸ Müfessirlerin genelinde, Hz. Musa, "Allah'ı neden görmek istedi?"den ziyade "Allah görülebilir mi?" sorusuna yoğunlaşmış oldukları görülmektedir. Burada zikredilen âyetlere, görme duyusu ile somut delil arasındaki ilişki noktasından bakmanın önemli olacağı kanaati taşımaktayız. Bu âyetlerin yorumlarını, Zemahşerî'nin "delillerin fazlaşmasının kalpteki güven ve itminan halini güçlendireceği" cümlesi mahiyetinde okuyacak olursak; insanoğlunun inanma ve güvenme duygularını destekleyen en temel etmenlerden birinin ilk elden tecrübe olduğu söylenebilir. Çünkü insan için somut olan, soyut olandan daha kolay kavranmaktadır. Kimi peygamberlerin dahi bunu destekleyecek ifadeler kullandıklarını, bu ifadelerin de onların kalplerinin tam bir itminan haline ulaşması amacıyla matuf zikredildiğini aktarmıştık. Bu bağlamda "Ey Musa! Biz Allah'ı kendi gözlerimizle açıkça görmedikçe sana inanmayacağız."¹⁰⁹ âyeti de insanın soyuttan öte somut tecrübe istencinin bir karşılığını ifade etmektedir. Hatta bu âyetteki isteği dile getiren İsrailoğulları'nın, somut olanla ilişkilerini puta tapma geleneğiyle bağdaştıran bir yorum da mevcuttur. Bu, Allah'ı bilip tanımada kalpleri kör olanların, akıllarının sınırını aşamayacağını, gözleriyle görebildikleri şeylere takılı kaldıklarını ve görünenin ötesine geçemediklerini izah eden bir yorumdur. Böylesi insanların gözleriyle göremedikleri şeylere inanmaktan uzak oldukları, inandıkları mabutlarına elleriyle dokunmak istedikleri, bulamadıklarında ise kendilerinin birtakım putlar yaparak onlardan yardım dilendikleri ifade edilmiştir.¹¹⁰ Elmalılı'nın olumsuz bir açıdan yaklaştığı bu tasavvur, birçok toplumda karşılık bulmuştur. İnsanoğlunun tarih boyunca gezegenlere, hayvanlara ve elleriyle yaptıkları cisimlere taptıkları bilinmektedir. Bu tür şeylere tapınma sebebi, kalp gözünün kör olmasından dolayıdır önermesi kanaatimizce hızlı bir çıkarımdır. Nitekim peygamberlerin inananlar nezdindeki konumları göz önünde bulundurulduğunda, zikrettiğimiz âyetlerdeki Allah'ı veya ölünün nasıl diriltileceğini görme istekleri abesle iştigal ettikleri şeklinde addedilebilir. Çünkü onların peygamber olmaları hasebiyle diğer insanlara kıyasla daha yüksek bir kalp gözü yetisine sahip olduğu düşünülmektedir. Fakat burada gözden kaçırılan mühim bir nokta bulunmaktadır. O da peygamberlerin aynı zamanda insan olduklarıdır. Onların da diğer kimseler gibi somut ve soyut kavrayışları, algılayış biçimleri mevcuttur. Elbette bunun seviyeleri her insan da aynıdır demek doğru olmayacaktır. Ancak peygamberlerin de insan olmaları onların da diğer insanlar gibi özellikleri bünyelerinde taşımalarını gerekli kılmaktadır. Özetle ifade edersek, mucizeleri gözle

¹⁰² Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, III, 53-54.

¹⁰³ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, IV, 626.

¹⁰⁴ Detaylı bir akletme ve tefekküre ihtiyaç duyulmadan, ilk yönelişte meydana gelen bilgidir. Bkz. Yeşilyurt, Temel, "Bilgi Kuramı", *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yayınları, Ankara 2013, s. 315.

¹⁰⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil*, I, 493.

¹⁰⁶ A'raf 7/143.

¹⁰⁷ Detaylı bilgi için bkz. Yeşilyurt, Temel, "Rü'yetullah", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 311-314.

¹⁰⁸ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, X, 419-432; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XIV, 238-244; Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil*, I, 501-507; Beydâvî, Nâsirüddîn Ebû Saïd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed, *Envâru't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vîl*, Dâru'r-Reşîd, Beyrut 2000, I, 570-571; Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, IX, 122-135; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV, 127-129.

¹⁰⁹ Bakara 2/55.

¹¹⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 302.

görme talebi, gerek insanlar gerek peygamberler için bir destek görevi işlevini taşımakta ve bu onların kalplerini yatıştırmaktadır. Peygamberlerin dahi bu tür taleplerinin olması, somut delilin insan zihnindeki kabul oranını yükseltme noktasındaki gücünü göstermesi açısından oldukça önemlidir.

Sofranın gökten indirilip indirilmediği meselesine de değinilmesi gerekmektedir. Çünkü bu meseleye dair rivayetlerden bazıları çalışmamız açısından önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Bu bağlamda Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767) sofranın semadan indiğini, ayrıca içerisinde taze balık, yufka ekmek ve hurmanın bulunduğunu belirtmiştir.¹¹¹ Ammâr b. Yâsir (ö. 37/657), Abdullah b. Abbas, Mücâhid (ö. 103/721), Vehb b. Münebbih (ö. 114/732) ve Katâde (ö. 117/735) gibi müfessirler de sofranın indirildiğini kabul etmişler; ancak bu sofrada yer alan yiyecekler konusunda farklı düşünceler ileri sürmüşlerdir. Ammâr b. Yâsir, Hz. Muhammed'in "Gökten inen sofraya ekmek ve et idi." dediği şeklinde bir rivayette bulunmuştur. Bu, Hz. Muhammed'in sofranın indiği görüşünü benimsediğini göstermektedir. Taberî; Hz. Muhammed, sahabe ve daha sonraki müfessirlerin sofraya dair rivayetlerinde geçen anlatılar bağlamında sofranın indirildiği kanaatini taşıdığını beyan etmiştir. Ayrıca o, sofradaki yemeğin cennet meyvesi veya balık ve ekmek olabileceğini; ancak bunları bilmemenin bir zarara yol açmayacağını da ifade etmiştir.¹¹² Zemahşerî'nin sofranın indirilmesine dair aktardığı iki rivayet bulunmaktadır. Birincisi, Hz. İsmâ ve Havârilere ona bakarken sofranın önlerine düşmüş olduğu naklidir. İkincisi ise Allah'ın sofrayı indireceğini ancak bu olayın ardından inkâr edenleri büyük bir azapla cezalandıracağını belirtmesinden dolayı Havârilere "Öyle ise istemiyoruz." dedikleri ve böylece sofranın inmediği görüşüdür.¹¹³ Buna mukabil çoğu müfessir sofranın indirilmiş olduğu görüşü tercihe şayan bulmuştur.¹¹⁴ Kurtubî (ö. 671/1273) de sofranın indirilmiş olduğu görüşü benimsemiş, fakat bu olaya şahit olanların daha sonra inkâra düşerek kâfir olduklarını belirtmiştir.¹¹⁵ Onların bu inkârlarının neticesinde domuz ve maymunlara dönüştüklerini ifade edenler de olmuştur.¹¹⁶ Sofranın indirildiğini kabul eden müfessirler, onun üzerindeki yemekler konusunda da farklı görüşler beyan etmişlerdir. Nitekim sofradaki yemeğin balık ve ekmek veya ekmek ve et olduğunu izah eden müfessirlerin yanı sıra onun, et dışındaki her şey olduğunu veya cennet meyveleri olabileceğini söyleyen kimseler de bulunmaktadır.¹¹⁷ Ayrıca çoğunluğun rivayet ettiği kabul edilen bir nakle göre yemeğin içerisinde balık, sebze, beş yufka, zeytin, bal, tereyağı, peynir ve pastırma bulunmaktadır.¹¹⁸ Son olarak sofranın indirilmiş olduğuna delil kabul edilen Hıristiyanların Pazar tatili ve Fısh (Hamursuz) Bayramı'na da değinmek faydalı olacaktır. Türkçedeki karşılığı fısh olan "Pesah", önceden İsrailoğulları'nın Mısır'dan çıkışı anısına bir hafta süreyle kutlanan bir Yahudi bayramını ifade etmekteydi. Daha sonra bu, Hıristiyanlıkta Hz. İsmâ'nın bütün insanlığın günahı için canını feda etmesi ve tekrardan dirilmesi inancıyla bağdaştırılarak bu olayın anısına kutlanan bir bayrama karşılık kullanılmaya başlamıştır. Bu bayramın pazar günüyle de ilişkisi vardır. Hıristiyanlık, Hz. İsmâ'nın yeniden dirildiği ve kutsal ruhun inmiş olduğu günün Pazar olduğunu kabul etmektedir. Dolayısıyla Hıristiyanlıkta erken tarihlerden itibaren haftanın en kutsal günü Pazar, yılın en kutsal zamanı ise Fısh bayramı haftası olarak kabul edilmiştir.¹¹⁹ Hz. İsmâ'nın Rabbinden gökten bir sofraya indirmesini talep ederken kullanmış olduğu "Ey rabbimiz! Bize gökten öyle bir sofraya indir ki, bizler ve bizden sonra gelenler o sofranın indiği günü bayram edinelim..."¹²⁰ ifadelerinde geçen "عيد" *iyd* kelimesi, Pazar günü ve Fısh Bayramı ile

¹¹¹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, Beyrut 2002, I, 518.

¹¹² Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, IX, 125-131.

¹¹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil*, II, 314-315.

¹¹⁴ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XII, 141; Karaman, Hayreddin vdğr, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, II, 430-431.

¹¹⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, VIII, 291-292, 296.

¹¹⁶ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, I, 519; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XII, 141; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, VIII, 296.

¹¹⁷ Kurtubî, *el-Câmiu Li Ahkâmi'l-Kur'ân*, VI, 509; Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, VII, 386.

¹¹⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, III, 366.

¹¹⁹ Katar, Mehmet, "Paskalya", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, 181; Demirci, Kürşat, "Hafta Tatili", *DİA*, İstanbul 1997, XV, 129.

¹²⁰ Mâide 5/114.

ilişkilendirilmiştir. *iyd* kelimesinin, dönüp gelen sevinç anlamına geldiğini, bayramın da her sene tekrardan sevinç ve neşeye gelmesinden dolayı bu ismi aldığını söylemişlerdir. Bu çerçevede Hıristiyanların Pazar gününü tatil/bayram addetmelerini, o günde sofranın indirilmiş olması düşüncesinin var olduğunu öne sürenler olmuştur.¹²¹ Ayrıca sofranın indirilmesi olayının, Yahudi ve Hıristiyanların ittifak halinde kutlamış oldukları Fısıh (Hamursuz) bayramında yaşandığı da dile getirilmektedir. Bu bilgi, "...Sofranın indiği günü bayram edinelim..."¹²² âyetinin Hıristiyanlarca bir kökeninin bulunduğu delilidir diyenler olmuştur.¹²³ Bu ifadeler Hıristiyanların Pazar gününe ve Fısıh bayramına verdikleri kıymeti sofranın inmesiyle özdeşleştirmektedir. Bu minvalde -mezkûr görüş kabul edilirse- Hz. İsa'nın bu günü bayram edinme sebebi olan sofranın indirilmesi olayı yaşanmamış olsaydı, bu bayramın kutlanma sebebi ortadan kalkmış olacaktı. Fakat Hıristiyanlar tarafından bu bayram kutlanmakta ve Pazar günü de en kutsal gün addedilmekte olduğu için bu durum, sofranın inmiş olduğu düşüncesinin delillerinden biri olarak kabul edilmiştir. Bunlara ilaveten Katâde, Suddi ve İbn-i Cüreyc'e (ö. 150/767) göre zikredilen âyetin işaret ettiği mananın o günü kutsal bir gün edinme şeklinde olduğu aktarılmaktadır. Taberî de benzer bir kanıya sahip olarak, bahsedilen âyetteki ifadenin "O gün bizim için bayram olsun ve diğer insanların bayram günlerinde yaptıkları gibi bizlerde o bayram gününde ibadet edelim." anlamını taşıdığını ileri sürmüştür. Bu görüşlerin aksini söyleyen rivayetler de mevcuttur. Abdullah b. Abbas, "İnecek sofradan hepimiz yeriz ve bayram yapmış oluruz." şeklinde bir ifade ile bayramı; yemeği yiyen kimselerin bu nimetle bayram edeceği düşüncesine bağlamıştır. Kimi âlimlere göre de bu ifade "O yemek bizler için Allah tarafından bir hatırlatma ve delil olsun" .¹²⁴ manasını kastetmektedir. Kısacası, sofranın indirildiği görüşünün ekser müfessir tarafından kabul edildiği, fakat onların, yemeğin mahiyeti konusunda farklı düşüncelere sahip oldukları söylenebilir.

Sofranın indirildiği kanısını taşıyan önemli bazı rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetleri aktarıp sofranın gökyüzünden indirilmesiyle somut bilgi arasındaki ilişkiyi görmek, bu çalışmanın konusunu izah noktasında mühim bir işleve sahip olacaktır. Muhtelif kaynaklarda yer alan bu rivayetlerde kırmızı renkli bir sofranın, Havâriilerin gözleri önünde iki bulutun arasında inmiş olduğu zikredilmektedir. Bilahare Hz. İsa'nın da Allah'a, kendisini şükredenlerden kılmasını ve sofrayı bir ceza veya işkence olmaktan öte rahmet vesilesi yapmasını istediği beyan edilmektedir.¹²⁵ Ayrıca Havâriilerin bu sofraya tecrübesinden sonra, inkâra düşüp domuz ve maymuna dönüştürüldükleri ifadesinden önce sofranın uçup gittiğinden bahsedilmektedir.¹²⁶ Sa'lebî'den (ö. 427/1035) gelen bir rivayete göre sofraya kırk gün boyunca bir gün iner diğer gün inmezdi. Sofra indikten sonra olduğu gibi durur ve insanlar onun üzerindeki yemeği yerlerdi. Gölge, sofranın üzerine düştüğü zaman da o yükselir ve göğe dönerdi. İnsanlar ise o sofrayı göremeyinceye kadar onun gölgesine bakarlardı.¹²⁷ Özellikle bu ifadeleri aktarma amacımız; gökyüzü, tanrı ve somut ilişkisinin bu ifadelerde toplu olarak yer almasıdır. Bu rivayetler bağlamında onların bu sofrayı gözleriyle görmüş oldukları aktarılmaktadır. Hatta detaylıca ifade edilerek onun renginden, bulutların arasında gelmesine kadar birçok şeyin ayrıntısı da zikredilmiştir. Ayrıca sofranın göğe dönmesi sürecinde arkasından bakmaları betimlemesi de teferruat denebilecek niteliktedir. Bu rivayetler, "Onlar, ille de Allah'ın ve meleklerin, bulutların gölgesi arasından çıkıp gelmesini ve işin bitirilmesini bekliyorlar!.." ¹²⁸ ve "Kara buluta basarak gökleri yarıp indi." ¹²⁹ ifadeleriyle benzerlik arz etmektedir. Bunlar, daha önce de değindiğimiz üzere insanların zihnindeki tanrı algısının gökyüzünde ikamet eden bir varlığa karşılık

¹²¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil*, II, 314; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XII, 138; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, VIII, 289-291.

¹²² Mâide 5/114.

¹²³ Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, VII, 258-259.

¹²⁴ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, IX, 123-124.

¹²⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil*, II, 315; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, VIII, 293; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, III, 366.

¹²⁶ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XII, 141.

¹²⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, VIII, 294, 295; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, III, 366-367.

¹²⁸ Bakara 2/210.

¹²⁹ Mezmurlar 18/9.

gelebileceğini gösteren betimlemelerdir. Allah'ın bulutu yarararak inmesi, sofranın gökten indirilmesi, kitabın gökten gelmesinin istenmesi gibi cümlelerin aslında insanlığın zihin dünyasındaki Tanrıya dair kavrayış ve algılayışlarıyla direkt bir bağlantısı olduğu söylenebilir. Hatta zikredilen sofranın Tanrı'nın kendi katından aşağıya indirildiği, sonra da yine oraya yükseltildiği şeklinde bir idrakin de söz konusu olma ihtimali vardır. Nitekim buraya kadar aktardığımız bilgiler, böyle bir şeyin düşünülmüş olabileceğine de olasılık vermektedir. Çünkü Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanların kutsal kitaplarından verdiğimiz örnekler onların, Allah'ı gökyüzünde ikamet ediyor şekilde kabul etmiş olmalarının muhtemel olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca yukarıda geçen rivayetlerde Havâriilerin gelen sofrayı müşahade ettikleri ve geri dönerken onu izledikleri aktarılmaktadır. Hz. İbrahim'in Allah'ın, ölüleri nasıl dirilteceği, Hz. Musa'nın da Allah'ı görme isteği ve Yahudilerin Hz. Muhammed'den istedikleri kitabın gökten inmesi ve onu cismani olarak görme talepleri¹³⁰; Havâriilerin sofrayı inerken onu müşahade etme arzularıyla bir arada düşünüldüğünde insanın duyu organlarıyla elde ettiği bilginin, onun kalbindeki şüphe ve vehmi azaltmada ciddi bir etkisinin olduğunu gösterdiği ifade edilebilir. Nitekim Havâriiler de isteklerinin gerekçesi olarak kalplerinin mutmain olmasını ileri sürmüşlerdir. Netice itibarıyla birçok toplumda insanların, kalplerindeki güven duygusunu besleyecek somut delil arama yolunda oldukları görülmektedir.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Gökyüzü, sahip olduğu muhtelif unsurlarla insanları her daim kendine çekmeyi başarmıştır. Devasa büyüklükteki evrene kıyasla küçücük sayılabilecek bir gezegende yaşayan insanoğlunun gökyüzüne baktığında gördüğü manzara karşısında hayranlık duymaması da neredeyse çok zor görünmektedir. Dolayısıyla İnsanlık da tarih boyunca oraya çeşitli anlamlar yüklemiştir. Bunlardan biri de onların tanrıya yönelik algılarında ortaya çıkmaktadır. Birçok toplum inandığı tanrıyı güç, ihtişam, ulaşılmazlık ve yücelik gibi niteliklerle tavsif etmişlerdir. Onların gökyüzüne baktığında gördükleri devasa büyüklük ve şaşkınlık veren manzara, tanrının ulaşılmaz, çok büyük bir güç ve kudrete sahip olması düşüncesiyle benzeşmektedir. Bu minvalde gökyüzünün, tanrının katı olduğu düşüncesinin kökenini insanların oraya ulaşma imkânının olmadığı bir yüksekliğe sahip olmasıyla izah eden Eliade'nin ifadeleri oldukça önem arz etmektedir. Sümer, Akad, Babil, Hitit, Mısır gibi toplumların gökyüzünü, tanrının mekânı olarak düşündükleri bilgisinin varlığı ulaşılabildiğimiz en eski kaynaklarda dahi gökyüzüne insanlar nezdinde kayda değer bir yer verildiğini göstermektedir. Bu toplumların yaşadıkları dönemin bilim seviyesinin günümüzle boy ölçüşemeyecek kadar geri olduğundan dolayı göğün onlar nezdinde böyle bir anlam alanına sahip olabileceğini söylemek doğru olmayacaktır. Nitekim günümüzde varlığını sürdüren bazı din ve toplumların da aynı düşünce yapısını benimsedikleri görülmektedir. Hatta uzaya gidebilmek ve oranın çok uzak noktalarını gelişmiş teleskoplarla gözlemleyebilmek, gökyüzünün insan üzerindeki çekiciliğini azaltmaktan öte artırıyorur bile denebilir. Keza bu çalışmaların temelindeki unsurlardan biri de gökyüzüne duyulan ilgidir.

Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'da da gökyüzü, aktardığımız kaynaklardaki bilgiler neticesinde Allah'ın mekânı olarak tasvir edilen bir muhtevaya sahiptir. Genel olarak bu dinlerin kaynaklarında Allah'ın gökte bulunan, oradan insanlara seslenen bir betimlemeyle beyan edildiği görülmektedir. Ayrıca mezkûr dinlerin kutsal kitaplarında Allah'ın sınırsız kudret ve hükümlerinin gökleri ve yeri kuşattığına, gökyüzünde bir tahtı bulunduğuna ve meleklerin de orada yer aldığına yönelik ifadeler yer almaktadır. Allah'ın, vahyini gönderdiği toplumun sosyo-kültürel anlayış ve kavrayış seviyesini baz alarak irtibat kurması düşüncesinden hareketle insanların ellerindeki kutsal kitaplarda yer alan gökyüzü anlatısının, onların Allah tarafından kendi anlayabilecekleri şekilde gönderdiği mesajları içeriyor olması da muhtemeldir. Yine bu da insanların gökyüzünü Allah'ın katı olarak düşündüklerini gösterir. Bu çerçevede Kur'an'ın Yahudi, Hıristiyan ve Cahiliye Arap toplumunun bazı taleplerinden bahsederken aynı zamanda onların zihin dünyalarını da yansıttığı söylenebilir. Bu bağlamda Kur'an'da, Yahudilerin kitabın gökten indirilmesini istedikleri, Hıristiyanların sofranın gökten gelmesini temenni ettikleri ve Cahiliye Arap toplumunun da Allah ve meleklerinin bulutların arasından yeryüzüne inmesini bekledikleri

¹³⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, III, 116.

beyan edilmektedir. Bu insanların talep ettikleri şeyin gökyüzünden karşılanması ifadesi onların gökyüzünü ne şekilde idrak ettiklerine ışık tutmaktadır. Gökyüzünün, inandıkları Allah'ın mekânı olarak algılanması düşüncesinin küçümsenemeyecek seviyede bir karşılığının olduğu, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın da çok önem verdiği Hz. İbrahim'in Rab arayışı anlatısında da karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Kur'ân'a göre o; sırayla yıldız, ay ve güneşin Rabbi olduğunu düşünmüş ancak onların batmasıyla ve Allah'ın yol göstermesiyle doğru yolu bulduğunu ifade etmiştir. Tefsirlerde farklı görüşler olmakla birlikte mezkûr âyeti literal şekilde anlayanlar da olmuştur. Burada değinilmesi gereken nokta, birçok insan için büyük bir anlam ifade eden Hz. İbrahim'in dahi gökte yer alan cisimleri belli bir süre Rab edinmiş olabileceği bilgisinin var olduğudur. Hz. İbrahim'in gök cisimlerine tapan kavminden etkilendiğini söyleyen görüşler de bunu desteklemektedir. Bu, o kavmin birçok toplumdaki gibi gökyüzünü tanrılarının bulunduğu yer olarak kabul ettiklerini gösterdiği gibi bu inançlarının ne kadar güçlü bir etkiye sahip olduğunu Hz. İbrahim'in ondan etkilenmiş olabilmesi noktasında da göstermektedir.

Cahiliye Arap toplumunun iman etmek için Allah ve meleklerinin bulutlar arasından gelmesini beklemeleri örneğinde olduğu üzere Kur'ân'da geçen bazı âyetler, zikredilen toplumun gökyüzü tasavvurunu yansıtan anlatımları içerisinde barındırmaktadır. Bunlardan biri de Havârilere, Hz. İsa'dan talep ettikleri sofraya örneklemidir. Onların bu isteklerinin arka planında yer alan iki mesele dikkat çekicidir. Bunlardan birincisi, sofrayı gökten talep etmeleridir. Bu, onlar nezdinde inandıkları Allah'ın gökyüzünde bulunduğu düşüncesine sahip olmaları ve dolayısıyla makamından aşağıya doğru bir indirme yapması talebine karşılık gelmesi şeklinde okunabilir. İkinci mesele ise, indirilmesini ümit ettikleri sofrayı gözleriyle görme istençlerine dayanak olarak kalplerinin mutmain olmasını dile getirmeleridir. Duyu organlarıyla elde edilen bilginin, dolaylı yoldan ulaşılan bilgiye kıyasla kabulü daha kolay olmaktadır. Kur'ân'da Hz. İbrahim'in dahi kalbinin mutmain olmasını öne sürerek Allah'tan ölümleri nasıl dirilttiğini kendine göstermesini istediği ifade edilmektedir. Bu ve benzeri âyetler, peygamber dahi olsa somut olarak elde edilen bilginin insanın kalbine verdiği güveni göstermesi açısından ne derece etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak somut delilin de her zaman insanı itminan seviyesine getirebileceğini kabul etmek doğru bir yaklaşım olmayabilir. Nitekim rivayetler doğru kabul edilirse sofranın inmesi dahi Havârilere yetmemiş ve onlar mucize içinde mucize istemişlerdir. Fakat ne şekilde olursa olsun insan, güven duygusunu tatmin etmek isteyen bir varlıktır. Zemahşeri'nin de dediği gibi kişinin elde ettiği delil adedinin fazlalaşması, onun kalbindeki güven duygusunu yükseltmektedir. İşte zikredilen kişilerin duyu organları vasıtasıyla tecrübe elde etme istekleri de buna dayanmaktadır.

Netice itibarıyla gökyüzü insanlığın ortak zihninde yer etmiş önemli bir unsurdur. Bunu günümüzde ulaşabildiğimiz en eski kaynaklarda dahi görmekteyiz. O kaynakların ele alındığı zaman üzerinden geçen asırlar muhakkak ki insanın evrene bakış açısını değiştirmiştir. Lakin insan, yine insandır ve bazı duyguları onunla beraber sürekli var olmuş ve olmaya devam edecektir. İnsanın gökyüzüne baktığında gördüğü şeyde bu duyguların bir karşılığıdır. Buna ilaveten insan güvenmek de isteyen bir varlık olması cihetinden daima bir arayış içerisinde. Bunu somut veya soyut gibi muhtelif yollarla elde etme gayretini de göstermektedir. Ancak soyut olanın kavranması somut olana kıyasla daha güçtür. İnsan da bunun bilincinde olduğu için somut delille kalbindeki güven duygusunu pekiştirmeyi ister. Peygamberlerin dahi bunu gerçekleştirmeye yönelik bazı taleplerinin olduğu bir dünyada insanların bu tür talepleri gayet tabiidir.

KAYNAKÇA

- Altuncu, Abdullah, "Sümerlerde Tanrı Anlayışı ve Tanrılar Panteonu", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2014, cilt: 4, sayı: 7.
- Atlı, Ahmet, "Hz. İbrahim (a.s.)'ın Gök cisimleriyle Monoloğunun İshârî/Tasavvufî Yorumu", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, cilt: 7, sayı: 7.
- Batuk, Cengiz, "Nemrud", *DİA*, İstanbul 2006.

- Beydâvî, Nâsîrüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed, *Envâru't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl, Dâru'r-Reşîd*, Beyrut 2000.
- Bilgin, Azmi, “‘Gök Tanrısı’ Terimi Üzerine”, *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 2005, cilt: 2, sayı: 4.
- Boşnak, Nagihan Ayşe, *İlk Altı Asır Tefsirlerinde Yedi Gök İfadesi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Karaman 2018.
- Bozkurt, Mehmet, “İslam Öncesi ‘Ortadoğu’ İnançlarında Göğe Yükseliş Anlatıları ve İslâm’da Mi’rac: İslâm Geleneğindeki Mi’rac Anlatısının Özgünlüğü Meselesi”, *Beytûlmakdis Araştırmaları Dergisi*, 2021, cilt:21, sayı: 3.
- Çağlayan, Harun, “Bilginin Kaynağı Olarak Akıl”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2011, cilt: 9, sayı: 1.
- Çağrı, Mustafa, “Yaratma”, *DİA*, İstanbul 2013, XLIII, 325; Öztürk, Mustafa, *Kur’an ve Yaratılış*, Kuramer Yayınları, İstanbul 2015.
- Çiçek, Halil, “Kur’an’da Sema Kavramı”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1974, cilt: 9, sayı: 1.
- Çoruhlu, Yaşar, *Türk Mitolojisinin Anahatları*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2002.
- Dell, Christopher, *The Occult, Witchcraft & Magic*, Thames & Hudson, China 2016.
- Demirci, Kürşat, “Hafta Tatili”, *DİA*, İstanbul 1997.
- Demirci, Kürşat, *Yahudilikte Semâvî Mâbed Anlayışı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010.
- Eliade, Mircea, *Dinler Tarihine Giriş*, çev. Lale Arslan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2003.
- Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 1*, çev. Ali Berktaş, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2003.
- Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut 1981.
- Gezmez, Arzu, *Siyasi ve Sosyal Açından Eski Mısır Dini*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bilecik 2019.
- Grudem, Wayne, *Bible Doctrine Essential Teachings of the Christian Faith*, Zondervan Publishing, Michigan 1999.
- Gündüz, Şinasi, vdğr, *Dinlerde Yükseliş Motifleri*, Vadi Yayınları, Ankara 1996.
- Harman, Ömer Faruk, “İbrâhim”, *DİA*, İstanbul 2000.
- Harman, Ömer Faruk, “Kitâb-ı Mukaddes”, *DİA*, Ankara 2002.
- Işankulu, Cabbar, “Kaybolan Cennetin Peşinde (Sümer ve Akad: Ütopya mı? Gerçek mi?)”, *Gaziantep Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2002, cilt: 22, sayı: 3.
- Karaman, Hayreddin vdğr, *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2006.
- Katar, Mehmet, “Paskalya”, *DİA*, İstanbul 2007.
- Kıyak, Abdulkadir, “Türk Kültüründe Gök İle İlgili İnanışlar”, *Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 2010, cilt: 3, sayı: 6.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed, *el-Câmi’ li Ahkâmî'l-Kur’ân*, thk. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türkî, Beyrut 2006.
- Kuzgun, Şaban, “Hâmân”, *DİA*, İstanbul 1997.
- Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, Beyrut 2002.

- Öztürk, Murat, "İslamiyet'ten Önce Türklerin Din Anlayışı ve Gök Tanrı Dini", *International Journal of History*, 2013, cilt: 5, sayı: 2.
- Pettazzoni, Rafaella, *Tanrı'ya Dair*, çev. Fuat Aydın, İz Yayıncılık, İstanbul, 2002.
- Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, Dâru'l-Menâr, Kâhire 1948.
- Roth, Marta Tobi, *Law Collections From Mesopotamia and Asia Minor*, Scholars Press, Atlanta 1995.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dârü'l-Fikr, Kâhire 2001.
- Wilkinson, Toby, "Before the Pyramids", *Egypt at its Origins. Studies in Memory of Barbara Adams Proceedings of the International Conference "Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt"*, Krakow, 28th August-1st. September 2002.
- Yavuz, Mi'rac", *DİA*, Ankara 2020.
- Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Zehraveyn Yayınları, İstanbul, trs.
- Yeşilyurt, Temel, "Bilgi Kuramı", *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yayınları, Ankara 2013.
- Yeşilyurt, Temel, "Rü'yetullah", *DİA*, İstanbul 2008.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl*, Mektebetü'l-Abîkân, Riyâd 1998.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

30. Yıl Özel Sayısı Eylül / September 2022 • 219-236

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1159514

FAHRÜDDİN ER-RÂZÎ'NİN (ÖL. 606/1210) MEFÂTÎHU'L-ĞAYB TEFSİRİNDE EĞİTİMLE İLGİLİ BAZI KAVRAMLAR

*Some Concepts Related to Education in Fahrud-din er-Razi's (d. 606/1210)
Mafâtîhu'l-Ghayb Commentary*

Ahmet BEKEN

Arş. Gör. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri
Anabilim Dalı, Adana, Türkiye.

Res. Assist. Prof., Çukurova University, Faculty of Divinity, Department of
Philosophy and Religious Sciences, Adana, Turkey.

ahmtbeken@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-5243-7605>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 08.08.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 22.09.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.09.2022

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

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

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

FAHRÜDDİN ER-RÂZÎ'NİN (ÖL. 606/1210) MEFÂTİHU'L-ĞAYB TEFSİRİNDE EĞİTİMLE İLGİLİ BAZI KAVRAMLAR

Some Concepts Related to Education in Fahrüddin er-Razi's (d. 606/1210) Mafâtihu'l-Ghayb Commentary

Öz

Eğitim, insanı yönlendirerek onda istenilen yönde değişim meydana getirme amacı gütmektedir. Tarihsel süreçte bu değişimi vurgulamaya dönük çok sayıda kavram kullanılmıştır. Klasik kaynaklardan hareketle bu kavramların tespit edilmesi, genelde din eğitimi özelde İslâm eğitim tarihi açısından önem arz etmektedir. Bu kaynaklardan bazıları hassaten eğitimle ilgili olmakla birlikte diğer bazıları doğrudan eğitime dair değildir. Ancak bu tarz kaynaklarda da eğitimle ilgili kavramlara yer verildiği görülmektedir. Bu minvalde sözü edilecek eserlerden biri Fahrüddîn er-Râzî'nin (öl. 606/1210) Tefsîrû'l-Fahri'r-Râzî/et-Tefsîru kebîr/Mefâtihu'l-ğayb adlı tefsiridir. Râzî'nin bilhassa Allah'ın terbiye etmesi, eğitmesi ve öğretmesi söz konusu olduğunda eğitimle ilgili kavramlara yer verdiği görülmektedir. Bu nedenle çalışma, Râzî'nin âyetleri tefsir ederken eğitim ve öğretimle ilgili değindiği kavramların ortaya konulmasını amaçlamaktadır. Bu bağlamda bilgiler öncelikle Râzî'nin mezkûr tefsirinden hareketle elde edileceği için çalışma, bu eserle sınırlandırılmıştır. Neticede Râzî'nin tefsirinde eğitim, öğretim ve daha özelde insanın dinî ve ahlâkî eğitimine dair farklı kavramlara (terbiye, edeb/te'dîb, ta'lîm, tehzîb, tezkiye vs.) yer verildiği tespit edilmiştir. Bu kavramlardan bazıları (terbiye gibi) sadece insandan insana değil, Allah'tan insana doğru bir eğitim sürecini vurgulamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Fahrüddîn er-Râzî, Mefâtihu'l-Ğayb, Ta'lîm, Te'dîb, Terbiye, Tedrîs.

Abstract

Education aims to change people in the desired way by directing them. In the historical process, many concepts have been used to emphasize this change. The determination of these concepts based on classical sources is important in terms of religious education in general and the history of Islamic education in particular. Some of these resources are specifically related to education, while others are not directly related to education. However, it is seen that concepts related to education are also included in such sources. One of the works that will be mentioned in this regard is Fahrüddîn er-Râzî's (d. 606/1210) tafsîr named *Tafsîru'l-Fahri'r-Râzî/at-Tafsîru kabîr/Mafâtihu'l-ghayb*. It is seen that Râzî gives place to the concepts related to education, especially when it comes to the training, education and teaching of Allah. For this reason, the study aims to reveal the concepts that Râzî mentioned about education and training while interpreting the verses. In this context, the study is limited to this work, as the information will be obtained primarily from Râzî's commentary on the aforementioned. As a result, it has been determined that in Râzî's tafsîr, different concepts related to education, training and more specifically the religious and moral education of human beings (tarbiyah, adab/ta'dîb, ta'lîm, tahzîb, tazkiyah etc.) are included. Some of these concepts (such as tarbiyah) emphasize a process of education not only from human to human, but from Allah to human.

Keywords: Religious Education, Fahrüddîn er-Râzî, Mefâtihu'l-Ghayb, Ta'lîm, Ta'dîb, Tarbiyah, Teaching.

GİRİŞ

İnsanla beraber var olan bir olgu olmakla birlikte “eğitim”, “eğitme”, “öğretim”, “öğretme”, “eğitilmiş olma” gibi kavramlar tarihsel süreçte farklı kültürler tarafından farklı sözcüklerle dile getirilmiştir. Birebir karşılığı olmasa da İslâm düşünce geleneğinde eğitim ve öğretimle ilişkilendirilebilecek çok sayıda kavram kullanılmıştır. “Ta’lîm/te’allum, taleb/talebü’l-ilm, hıfz, ders/tedris, terbiye, edeb/te’dîb, tehzîb, tezkiye, tasfiye, tathîr, tahsîl, ıslâh, irşâd, teblîğ, riyâzet, siyâset ve mücâhede (*mücâdele ve mükâbede*)” gibi kavramların tarihsel süreçte ve günümüzde eğitim-öğretimle ilgisi kurulabilecek kavramlar grubunu teşkil ettiği öne sürülebilir.¹ Mezkûr kavramlar, genel manada insan faaliyetine dayanmakta, onun ilmî, aklî, dinî ve ahlâkî gelişimine/eğitimine göndermede bulunmaktadır. Bu nedenle eğitim hadisesini ve insanın bütünlüklü yapısını dikkate almakla birlikte farklı yönlerini vurgulayan çoklu kavram örgüsünün tek bir kavramla açıklanması, anlam derinliği görülmeden bunların tek bir kavrama indirgenmesi mümkün gözükmemektedir. Bununla birlikte sözü edilen kavramların bazılarının geçmişten günümüze anlam kaymasına ve/veya daralmasına uğradığı bir gerçektir. *Edeb/te’dîb* ve *terbiye* kavramları bu duruma örnek gösterilebilir. Meselâ edeb/âdâbın bilgi, düşünce, duygu ve eylem boyutlarıyla bir bütüne göndermede bulunan tarafından ziyade daha çok günlük yaşantıda ve toplumda dikkat edilmesi gereken davranış kalıplarıyla (görgü kurallarıyla) ele alındığı, kavramın örneğin bilgi boyutunu, değer ve ahlâk eğitimi (meslek ahlâkını vs.) vurgulayan yönünün çoğunlukla gözden kaçırıldığı görülmektedir. Hâlbuki edeb, bilgiyi ve bilgiye uygun eylemde bulunmayı, kısaca ahlâklı olmayı gerektiren tarafı daha ağırlıktadır. Dolayısıyla edeb kavramıyla günümüzde anlamı gittikçe daralan ve edebiyata, meslekî ve toplumsal görgü kurallarına sıkıştırılan manası değil; bilgiyi ve bilgiye uygun eylemde bulunmayı, aklî/zihnî olanla kalbî olanın bütün alanlarını kapsayan anlamı kastedilmektedir.² Yine terbiyenin yaratıcısıyla (*Rabb* ile) ilgili tarafı çoğu zaman göz ardı edilmektedir. Bu yüzden söz konusu kavramlarla ilgili anlam kaymalarının ve/veya daralmalarının farkında olmak ve bunu -en azından- aza indirmek, zikri geçen kavramların temel kaynaklar ve bunlar etrafında oluşan metinler bağlamında ele alınmasını gerektirmektedir.

Yukarıda belirtilen kavram ağı düşünüldüğünde evveleminde akla gelmesi gereken kaynaklar, Kur’ân ve Sünnettir. Zira bu kaynaklar, dinin olduğu kadar İslâm eğitiminin de ana kaynağı ve dayanağı konumundadır. Bu kaynaklardan bilhassa Kur’ân, sadece dinî eğitimde değil, eğitimle irtibatlı diğer bütün hususlarda temel teşkil etmektedir. Bu nedenle İslâm medeniyetinde eğitim denilince hem din alanında hem de diğer alanlarda eğitim akla gelmektedir. Eğitimde Kur’ân, bilhassa ilkeler ve nihai gayeler noktasında merkezi bir konumda yer almaktadır.³ Ayrıca Kur’ân’ın temel konu ve hedeflerinden biri insanın olgunlaşması olduğundan Kur’an’da eğitim ve olgunlaşmaya dair çok sayıda âyet ve kavram bulunmaktadır. Dolayısıyla insana dair açıklamalar, insanın eğitim ve öğretimine dair ortaya konulan ilke ve yöntemler, dinin temel kaynaklardan Kur’ân ile onun açıklanmasını ve yorumlanmasını kendisine konu edinen tefsir ilmi çerçevesinde araştırılmayı hak etmektedir. Zira din eğitiminin, daha özelde ise İslâm din eğitiminin kavramlarını oluştururken dinin temel kaynaklarından (Kur’ân ve Sünnet) ve bunlar etrafında teşekkül eden gelenekten bigâne kalması mümkün değildir. Başka bir ifadeyle bir din eğitimi tanımı geliştirirken başta o dinin kaynakları olmak üzere bu kaynaklar etrafında teşekkül eden geleneğin göz ardı edilemeyeceği aşikârdır. Ayrıca din eğitimi Kur’ân’dan bağımsız salt eğitim bilimleri çerçevesinde ele almak onu hedeflediği amaçlara ulaşmayı neredeyse imkânsız kılmaktadır.⁴ Bunun yanında eğitim ve öğretime dair kavramların gelenekten tevarüs edilen birikimle ele alınması, günümüzde kavramların muhtevasını anlamayı kolaylaştıracaktır. Bunun dışında eğitim ve öğretimle ilişkili kavramların Kur’ân’da ve onun etrafında şekillenen tefsir

¹ bk. Turgay Gündüz, *İslâm, Gençlik ve Din Eğitimi* (Bursa: Düşünce Kitabevi, 2002), 24-56; Ziya Kazıcı-Halis Ayhan, “Tâlim ve Terbiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/515-523.

² M. Nakib el-Attâs, *İslâm, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi* çev. Mahmud Erol Kılıç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 9, 203, 205-206, 210-211, 214-215.

³ Gündüz, *İslâm, Gençlik ve Din Eğitimi*, 60.

⁴ Abdurrahman Dodurgalı, *Din Eğitimi ve Öğretiminde İlkeler ve Yöntemler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1999), 29.

geleneğinde kazanmış olduğu anlamsal derinlik, eğitim/din eğitimi için daha geniş kazanımlar sunacaktır.

Fahrüddîn er-Râzî, tefsir, kelâm, fıkıh usulü ve felsefeyle ilgili eserleriyle öne çıkmıştır. Râzî, her ne kadar başta sözü edilen disiplinlerde olmak üzere dinî ve felsefi ilimler alanlarında eğitim-öğretim faaliyetleri içinde olsa da onun günümüzdeki anlamıyla bir eğitimci olmadığı ve eğitimle alakalı müstakil bir eserinin bulunmadığı belirtilmelidir. Bununla birlikte Râzî'nin insana/onun ahlâkî eğitimine geniş bir şekilde değindiği,⁵ *Mefâtîhu'l-ğayb* adlı tefsirinde eğitim ve öğretimle ilişkilendirilebilecek kavramlara yer verdiği görülmektedir. Onun bilhassa insanın eğitimini, öğrenmesini ve okumasını vurgulayan, bunun dışında Allah'ın terbiye etmesinden ve eğitmesinden bahseden âyetlerin tefsiri bağlamında bu kavramlara temas ettiği müşahede edilmektedir. Râzî'nin tefsiri merkezinde eğitimle ilgili müstakil bir çalışmanın olmaması, günümüzde eğitim, öğretim, din ve ahlâk eğitimiyle ilgili ele alınan kavramların klasik metinlerdeki karşılıklarının ve bunlara nasıl anlamlar yüklediğinin tespiti çalışmayı önemli kılan hususlardır. Kur'ân'ın temel konu ve hedeflerinden biri, insanın dinî ve ahlâkî olgunlaşması olup Kur'ân'da hem eğitimle hem de insanın dinî/ahlâkî olgunlaşmasıyla ilgili çok sayıda âyet ve kavram yer almaktadır. Bir müfessir olarak Râzî de doğal olarak bunlara dair açıklamalar yapmaktadır. İşte bu çalışma, böylesine geniş bir konuya giriş mahiyetinde bir çalışma olup bu kavramlara yüklenen anlamları tespit etmeyi amaçlamaktadır. Erken dönem tefsirlerinde terbiye kavramına çok az yer verilmesi, Râzî'nin önceliklere nazaran kavramı daha çok işlemesi, çalışmanın ortaya çıkışını sağlayan başka bir sebeptir. Bu, aynı zamanda terbiyeye diğer kavramlara nazaran nispeten daha fazla yer verilmesini gerektirmiştir. Buradan hareketle çalışmadaki nihai amacımız, eğitim ve öğretime dair kavramların (bunlar arasından bilhassa terbiyenin) anlamlarının Râzî'nin sözü geçen tefsirinden hareketle ortaya konmasıdır. Bu bağlamda Râzî'nin tefsirinde eğitim ve öğretimle ilişkilendirilebilecek hangi kavramlara yer verdiği ve bu kavramların başında gelen terbiye kavramına nasıl bir anlam yüklediği araştırmanın temel sorularıdır. Bu sorulara cevap arama sadedinde veriler öncelikle sözü edilen eserden hareketle toplanmıştır. Dolayısıyla çalışma, yazılı dokümanların incelenmesi (doküman analizi) yöntemiyle ele alınmıştır. Bunun yanında eğitim, öğretim ve Râzî'nin tefsirinde bunlarla ilişkili olarak yer alan kavramları birbirine eşitleme, birini diğerine indirgeme ya da bunların tamamen birbirlerinden farklı kavramlar olduğu iddia edilerek indirgemeci ve anakronik bir tavırdan mümkün merteye kaçınılmaya çalışılmıştır.

1. TA'LİM/TE'ALLÜM, EDEB/TE'DİB

Kur'ân'da *'alime* (علم) kökünden türeyen ve temelde "öğretmek" manasına gelen (ve ilim kavramını içeren) çok sayıda âyet yer almaktadır.⁶ Bu âyetlerin tefsiri sadedinde Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*⁷ adlı eserinde aynı kökten türeyen ve günümüzde eğitim, öğretim, öğretme ve öğrenmeyi ifade eden anlama yakın olarak *ta'lîm* ve *te'allüme* yer verdiği görülmektedir.⁸ Bu bağlamda o, *ta'lîm/te'allüm* ve *edeb/te'eddüb* kavramlarını bazen tek başına, kimi zaman birlikte, bazen de birbirini açıklar şekilde kullanmaktadır:

Bil ki hadiseler (olaylar) iki kısımdır: Rahmet olmadığı hâlde rahmet zannedilen, ancak gerçekte azap ve belâ olan hadiseler ve hakikatte bir lütuf, ihsân ve rahmet olduğu hâlde bir azap ve ceza olduğu sanılan hadiseler. Birinci kısma şu misal verilebilir: Baba çocuğunu ihmal edip istediğini yapacak şekilde onu *edeblendirmez* (*ve lâ yu'eddibuhu*), öğrenmeye (*et-te'allüm*) teşvik etmezse işte bu durum, bir merhamet gibi görünse de hakikatte bir cezadır. İkinci kısım ise

⁵ Bununla ilgili meselâ bk. Fahrüddîn er-Râzî, *Câmi'u'l-'ulûm: Sittîni*, nşr. Seyyid Ali Âl Dâvûd (Tahran: Bünyâd-i Mevkûfât Doktor Mahmûd Afşâr, 1382), 458-475; a.mlf. *Kitâbü'n-nefs ve'r-rûh ve şerhu kuvvâhumâ*, thk. Muhammed Sağır Hasan Ma'sûmî (İslamabad: Ma'hedü'l-Ebhâsi'l-İslâmiyye, 1968).

⁶ Örneğin bk. el-Bakara 2/31, 80, 239, 251, 282; Âl-i İmrân 3/48; el-Mâide 5/4, 110.

⁷ *et-Tefsîrü'l-kebîr* ve *Tefsîrü'r-Râzî* olarak da adlandırılan *Mefâtîhu'l-ğayb*, kullandığımız nüshada *Tefsîrü'l-Fahri'r-Râzî* olarak isimlendirilmektedir. Bu nedenle ilk geçtiği yerden sonra esere kısaca "Tefsîr" olarak işaret edilecektir.

⁸ bk. Fahrüddîn er-Râzî, *Tefsîrü'l-Fahri'r-Râzî/Tefsîru kebîr/Mefâtîhü'l-ğayb* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1401/1981), 1/179, 238, 31/55.

çocuğunu mektebe hapsedip onu tahsilde bulunmaya (*et-te'allüm*) zorlayan babanın misali gibidir. Bu bir ceza olarak görünse de gerçekte bir rahmet ve merhamettir...⁹

Paragrafta görüldüğü üzere Râzî, *ta'lîm/te'allüm* ve *edeb/te'eddüb* kavramlarını ayırmakla birlikte birbirlerini tamamlayacak şekilde kullanmaktadır. O, burada olduğu gibi başka yerlerde de *ta'lîm* ve *te'allümü* bir meselenin, konunun, meselâ Kur'ân'ın, onun muhkem ve müteşâbih âyetlerinin, hükmünün¹⁰, bir ilmin, bir ilme ait bir konunun öğretilmesini, bir kişiden/hocadan¹¹ öğrenilmesini,¹² anlatılıp izah edilmesini, birine bir şeyler öğretmeyi, birinden bir şeyler öğrenme ameliyesini ifade edecek şekilde kullanmaktadır.¹³ Bu manada bir kimsenin başka bir kimseye edebi öğretmesinden (*'allemtu fulânen el-edebe...*), onu buna teşvik etmesinden bahsetmesi dikkat çekicidir. Burada öğretilmesi, öğrenilmesi ve edinilmesi gereken davranışlar *edeb/te'dîb*, bunların eğitim ve öğretime konu olması ise *ta'lîm* kapsamında değerlendirilebilir. Nitekim edinilmesi gereken davranışlardan/edeblerden bahsederken “âdâb” ifadesine yer vermektedir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in güzel âdâbı öğretmek ve insanları edeblendirmek üzere gönderildiğini vurgulayarak te'dîbi ta'lîm kavramıyla izah etmektedir.¹⁴ Yine Allah'ın müminleri güzel ahlâka teşvik etmesinden¹⁵ ve Peygamberini en güzel edeblerle edeblendirdiğinden¹⁶ söz etmektedir.¹⁷

Râzî, er-Rahman 55/1-4. âyetlerinden hareketle Allah'ın “Kur'ân'ı öğretti” ifadesi ile “insanı yaratmadan önce Allah meleklerle Kur'ân'ı öğretti” manasının vurgulandığını, böylece Allah tarafından mukarreb meleklerle Kur'ân'ın hakiki manada öğretildiğinin kastedildiğini belirtmektedir. Ona göre Allah, Kur'ân'ı öncelikle ulvî olanlara öğrettiğine (*ta'lîmü'l-'ulviyyîn*) işaret olsun diye “alleme'l-Kur'ân”;¹⁸ süflî olanlara da Kur'ân'ı öğrettiğine (*ta'lîmü's-süfliyyîn*) bir işaret olsun diye de “allemehu'l-beyân”¹⁹ şeklinde buyurmuştur. Neticede Kur'ân'ı, beyânı, kalemle yazmayı ve insana bilmediğini öğretmesi,²⁰ yine bütün dillerin tevkîfi olduğu ve o dillerin Allah'ın öğretmesiyle (*bi-ta'lîmillâh*) öğrenildiğini belirtmesi bakımından kavramın Allah için de kullanıldığını²¹ ve bu yönüyle ta'lîmin bir kimsenin başka bir kimseye (insandan insana) bir şeyler öğretmesinden ibaret olmadığını bildirmektedir. İnsana bilmediğinin öğretilmesi, aynı zamanda eğitilme ve öğrenme potansiyeline sahip olması ve bunun açığa çıkarılması yönüne de göndermede bulunmaktadır. Ayrıca Allah'ın kullarına nasıl dua edeceklerini öğretmesinden de söz etmektedir. Bu nedenle ta'lîm -başta peygamberler olmak üzere- Allah'ın kullarını eğitmesi, onlara öğretmesi anlamıyla da kullanılmaktadır.²² Yine Râzî, “Ey îmân edenler! Allah'a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ülü'l-emre de”²³ âyetinin tefsirinde, insanların Allah'ın ismiyle bir başkasının isminin bir arada zikretmemelerini, Allah'ın öğrettiği (*ta'lîm*) edeb kapsamında değerlendirmektedir.²⁴ Bu minvalde edebe riayet edilmesinden ve güzel edebın öğretilmesinden (*ta'lîmü ri'âyeti'l-edebe*) de bahsetmektedir.²⁵

⁹ Râzî, *Tefsîr*, 1/238.

¹⁰ Bununla ilgili meselâ bk. Râzî, *Tefsîr*, 4/73.

¹¹ Nitekim *te'allüm*, genel olarak kişinin ilim tahsil etme gibi bir mevzuda diğer belirli bir kişiden istifade etmesini vurgulamaktadır. Nitekim ilimler, nefislerin kökünde bilkuvve olarak sağlam bir şekilde yer edinmiş olup te'allüm, bunun kuvveden fiile çıkmasını talep etmek, *ta'lîm* ise bunu kuvveden fiile çıkarmaktır. Bk. Gazzâlî, *er-Risâletü'l-ledünniyye*, nşr. Ebû Sehl Necâh İvaz Sıyâm (Kahire: Dârü'l-Maktum, 2014), 48.

¹² Meselâ geometriyle (hendese) ilgili delilleri öğrenmek suretiyle elde edilmesinden bahsederken hem *te'allüm* fiilini hem de *tahsil* masdarını kullanmaktadır. Bk. Râzî, *Tefsîr*, 4/126-127.

¹³ Meselâ bk. Râzî, *Tefsîr*, 12/19, 14/234, 15/32, 17/9, 60, 30/85. Yazının öğrenilmesi (*te'allümü'l-hat*) ile ilgili bk. Râzî, *Tefsîr*, 15/25.

¹⁴ Râzî, *Tefsîr*, 31/56. Duanın âdâbının öğretilmesinden bahsederken de ta'lîmi kullanır (تَعْلِيمِ آدَابِ الدُّعَاءِ). Bk. Râzî, *Tefsîr*, 21/195.

¹⁵ أَرَشَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ إِلَى مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ

¹⁶ وَأَدَّبَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِأَخْسَنِ الْأَدَابِ

¹⁷ İfadelerle ilgili bk. Râzî, *Tefsîr*, 25/235.

¹⁸ er-Rahman 55/2.

¹⁹ er-Rahman 55/4.

²⁰ el-'Alak 96/4-5.

²¹ Râzî, *Tefsîr*, 29/85-87.

²² Râzî, *Tefsîr*, 9/145, 146.

²³ en-Nisâ 4/59.

²⁴ Râzî, *Tefsîr*, 10/154.

²⁵ Râzî, *Tefsîr*, 16/28, 20/145.

Yine Âl-i İmrân 3/48. âyetindeki “Rabbın ona yazmayı, hikmeti, Tevrat’ı ve İncil’i öğretecek” tefsiri sadedinde şunları söylemektedir:

... Kitâb kelimesinden murat, yazı (*el-hat*) ve kitâbeti öğretmektir (*ta’lîm*). Hikmet’ten murat, ilimleri öğretip (*ta’lîmü’l-’ulûm*) ahlâkı güzelleştirmektir (*tehzîbü’l-ahlâk*). Çünkü insanın kemâli, hakkı zâtî gereği, hayrı da onunla amelde bulunmak için bilip tanınmasındadır. Bu ikisinin toplamı hikmet olarak isimlendirilmiştir. Daha sonra (Hz. İsa), hat ve kitâbeti öğrenip (*’âlimen bi’l-hatti ve’l-kitâbeti*) aklî ve şer’î ilimleri de kavrayınca Allah ona Tevrât’ı öğretmiştir. Allah, hat ve hikmetin öğretilmesinden sonra Tevrât’ı öğretmişti (*ta’lîm*). Çünkü Tevrât, ilâhî bir kitap olup içinde de büyük sırlar bulunmaktaydı. İnsan çok sayıda ilmi öğrenmedikçe (*mâ lem yete’alleme’l-’ulûm*) ilâhî kitapların sırlarından bahsetmeye girişmesi mümkün değildir. Sonra Allah Teâlâ, dördüncü olarak İncil’i zikretmiştir. O, İncil’i Tevrât’tan sonra getirmiştir. Çünkü önce yazıyı, sonrasında hak ilimleri öğrenip daha sonra da Allah’ın ondan önceki peygamberlere göndermiş olduğu kitapların sırlarını iyice ihata edip anlayınca onun böylece ilimdeki derecesi yükselmiş olur...²⁶

Yukarıdaki ifadelerden hareketle öğretme, öğrenme ve öğrenmeye konu olan hususların tümünün *ta’lîm* ve *te’allüm* kapsamında değerlendirilmesi mümkündür. Bunun dışında Râzî, el-İsrâ 17/24. âyetin tefsiri bağlamında Kaffâl’den (öl. 365/976) şunları aktarmaktadır: “Allah, anne ve babaya sadece iyiliği (*ta’lîmü’l-birr*) ve (tatlı) söz söylemeyi öğretmekle (*ta’lîmü’l-akvâl*) yetinmemiş, buna bir de söz ve fiillerle nasıl iyi davranılacağını (*ta’lîmü’l-ef’âl*) da ilave etmiştir.”²⁷ Râzî, “Soyumuzdan, onlara senin âyetlerini okuyacak, kitabı ve hikmeti öğretecek, onları arındıracak bir elçi çıkar rabbimiz! Çünkü yalnız sensin kudret ve hikmet sahibi”²⁸ âyetin tefsiri bağlamında ise şunları söylemektedir: ... “O, onlara kitabı öğretir’den murat, ‘O, onlara kitabı okumalarını emrediyor ve kitabın anlamlarıyla hakikatlerini öğretiyor’ demektir... Kur’ân’daki delil ve hükümleri öğrenmek/öğretmek (*ta’lîm*) ise en büyük hikmet ve en yüce gayedir... Allah Teâlâ ilk önce okumayı (*tilâvet*) zikredince bundan sonra da onun hakikat ve sırlarını öğrenmeyi/öğretmeyi zikrederek ‘ve onlara Kitâb’ı öğretir’²⁹ buyurmuştur.”³⁰

Ta’lîmi, çocuğa (*es-sabiyy*) küçük yaşlardan itibaren herhangi bir davranışı, namaz gibi herhangi bir ibâdeti öğretmek, öğretilen bu şeyin itiyat hâline getirmesini sağlamak ve temrinler yapmak koşuluyla iyice alışmasını temin etmek anlamıyla da ele almaktadır.³¹ Eğitimden her ne kadar insanı iyi yönde geliştirmesi beklense de sonuçlarının olumsuz olması da söz konusudur. Bu nedenle bütün öğrenmelerin ya da insan davranışlarında meydana gelen her değişimin eğitim kapsamında değerlendirilmesi mümkün olmayabilmektedir. Zira örneğin insan davranışları hırsızlık yapma, yalan söyleme, iftirada bulunmak gibi olumsuz yönde de değişim gösterebilmektedir. Nitekim Râzî’de ta’lîm, olumlu olduğu kadar olumsuz yönde gelişen öğretimi de ifade etmektedir. Meselâ sihrin öğretilmesinden bahsederken kavramın bu yönünü vurgulamıştır.³²

Ta’lîmde bulunan kimsenin *mu’allim*, terbiyede/te’dîbde bulunan kimsenin *mü’eddib*, öğrenimde bulunan kimsenin *müte’allim*, öğrenmenin konusu olan hususların ise *te’allüm* şeklinde adlandırılması Râzî’nin tefsirinde de görülmektedir.³³ Burada eğitimde bulunan kişinin, meselâ bir hayvanı, bir av köpeğini eğiten kimsenin bununla ilgili derin bilgi ve tecrübeye sahip olması, eğitim işiyle vafedilmiş olması gerekmektedir.³⁴ Buna göre istendik belli bir davranışı kendisine öğretildiği üzere yapması ve bunu birçok defa tekrar etmesi durumunda hayvanların

²⁶ Râzî, *Tefsîr*, 8/59.

²⁷ Râzî, *Tefsîr*, 20/193.

²⁸ el-Bakara 2/129.

²⁹ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ

³⁰ Râzî, *Tefsîr*, 4/73.

³¹ Râzî, *Tefsîr*, 24/31.

³² Râzî, *Tefsîr*, 3/234.

³³ Meselâ bk. Râzî, *Tefsîr*, 11/147, 21/154. Bunun dışında Râzî, *üstâz* ve bir *üstâza* öğrenci olup ondan bir şeyler öğrenmek manasında “telmeze” (تَلْمِذَة) fiiline de yer verir. Bk. Râzî, *Tefsîr*, 14/17, 15/32, 17/60.

³⁴ Râzî, *Tefsîr*, 11/147.

da eğitiminden (*te'allüm*) bahsedilmektedir.³⁵ Râzî, *جَعَلَ* fiilinin anlamlarından birinin “öğretmek” (*et-ta'lîm*) olduğunu, “falanca kişiyi kâtib ve şâir kıldım”³⁶ demenin, ona sözü edilen alanlara dair işlerin öğretildiği manası taşıdığını belirtmektedir. O, fiilin faziletli kılmak ve edîb kılmak gibi manalarını da mümkün görmektedir. Bunu da bir kimsenin çocuğunu edîb oluncaya kadar edeblendiren (*yu'eddib*) kimsenin ona, “Ben seni edîb kıldım”³⁷ demesine benzetir.³⁸

Buna göre ta'lîm ve edeb/te'dîb, bir alandaki temel bilgi, beceri ve yeterliklerin kazandırılması anlamını içermektedir. Nitekim Râzî de bunu gündeme getirerek ta'lîmin ilmi içerdiği, ancak ilmin ta'lîmi içermediğini aktarmaktadır.³⁹ Ta'lîmin ilmi içeren yönü, ona insanın Yaratıcısı ile ilişkisini kurma fonksiyonu da yüklemektedir. Zira gelenekte ilimden ve dolayısıyla ta'lîmden beklenen Hakk'a yaklaştırmasıdır.⁴⁰ Ayrıca İslâm düşüncesinin bilgi kaynakları/kuvveleri olarak kabul ettiği dış duyular, iç duyular, sâdık haber (Hz. Peygamber'in haberi ve mütevâtir haber), akıl ve kalbin tümünün doğrudan ya da dolaylı olarak insanın Kutsalla irtibatını kurma fonksiyonuna sahip olması⁴¹ da ilim ve ta'lîmin Hakk'a yaklaştırması işlevi ile ilgilidir. Söz konusu muhtevayı içermediğinden günümüzdeki “eğitim” ve “öğretim” kavramlarının ta'lîmle eş olmadığı ileri sürülebilir.

Râzî, edebe/te'dîbe hâl, hareket ve davranışların düzene sokulması adına kişinin uyarılması, uyararak yola getirmek, yanlış bir davranıştan vazgeçirmek gibi anlamlar da yüklemektedir.⁴² Bu bakımdan edeb/te'dîb ve ta'lîm/te'allüm kavramlarını farklı manalar ihtiva edecek şekilde kullanır. Nitekim Hz. Peygamber'in terbiye etmesinden/eğitmesinden bahsederken “yu'eddib”, güzel davranış biçimlerini öğretmesinden söz ederken de “yu'allim” fiilini tercih etmektedir.⁴³ Bunun yanında meselâ kişinin kendi kendisini eğitmesi anlamında *te'dîb* ve *mü'eddib* kelimelerine de yer vermektedir.⁴⁴ Duyuların Allah'ın istediği/emrettiği şekilde eğitilmesinden⁴⁵ ve yine Allah'ın insanları, kulunu/kullarını, nebi ve resullerini/Rasûlünü edeblendirmesinden bahsederken *eddebe* fiilini kullanmaktadır. Bu bakımdan kavram sadece insanın değil, Allah'ın da edeblendirmesini ifade etmektedir.⁴⁶ Râzî, et-Tahrîm 66/6. âyetin tefsirinde Mukâtil b. Süleymân'ın (öl. 150/767) “kendinizi koruyun”⁴⁷ ifadesini, “Müslümanın hem kendisini hem de ailesini edeblendirip (*yu'eddib*) neticede ailesine hem hayrı emredip hem de onları kötü şeylerden nehyetmesiyle kendisini koruması” şeklinde açıkladığını aktarmaktadır.⁴⁸

2. TERBİYE

“Korumak, ıslah etmek, gözetmek, yükseltmek” anlamındaki *r-b-v* kökünden türeyen *terbiyeye*, “çocuğu ya da ekini besleyip büyütme, geliştirmek, artmak”⁴⁹ gibi anlamlar verilmektedir. Terbiye *r-b-b* kökünden geldiği zaman bir kimsenin çocuğunu eğitmesi, gözetip büyütmesini belirtme sadedinde *رَبٌّ وَلَدَهُ وَ الصَّبِي* (küçük çocuğuyla beraber büyük çocuğunu da terbiye etti) ifadesi kullanılmaktadır. Bunun dışında çocukluktan (*tufûliyet*) çıkıncaya kadar

³⁵ Bununla ilgili meselâ bk. Râzî, *Tefsîr*, 11/146-147. Nitekim “Sana, kendileri için nelerin helâl kıldığını soruyorlar. De ki: “İyi ve temiz olanlar size helâl kılınmıştır.” Yırtıcı hayvanlardan olup Allah'ın size öğrettiği ile eğiterek avcı hale getirdiğiniz hayvanların sizin için yakaladıklarından da yiyin...” (el-Mâide 5/4) âyetinde de insanın hayvanları eğitmesinden (ta'lîminden) bahsedilmektedir.

³⁶ *جعلته كاتباً و شارعاً إذا علمته*

³⁷ *وجعلتك أديباً*

³⁸ Râzî, *Tefsîr*, 4/65.

³⁹ Râzî, *Tefsîr*, 8/123.

⁴⁰ Ahmet Özalp, *Din Eğitimi Bilgi Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 41.

⁴¹ Ahmet Özalp, “Din Eğitimi Bağlamında İnsanın Kutsalla İlişkisinin Araçları Olarak İslam Düşüncesinde Bilginin Kaynakları”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/24 (Haziran 2020), 42-68.

⁴² Meselâ bk. Râzî, *Tefsîr*, 31/55

⁴³ İfade şu şekildedir: “وَهُوَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ إِنَّمَا بُعِثَ لِيُؤَدِّبَهُمْ وَلِيُعَلِّمَهُمُ الْحَسَنَ الْأَدَابَ”. Bk. Râzî, *Tefsîr*, 31/55-56.

⁴⁴ Râzî, *Tefsîr*, 26/29.

⁴⁵ Râzî, *Tefsîr*, 1/289-290.

⁴⁶ Râzî, *Tefsîr*, 6/51, 23/119, 25/216.

⁴⁷ *فَوَا أَنْفُسَكُمْ*

⁴⁸ Râzî, *Tefsîr*, 30/46.

⁴⁹ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhîd* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005), 1286; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 18 Cilt (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, 3. Basım, 1999), 5/128.

çocuğun velayetinin üstlenilmesi de terbiye kavramıyla dile getirilmektedir.⁵⁰ Rabb(e) fiilinin asıl manası ise “ıslah etmek, sahip olmak, yetiştirmek, efendisi olmak ve terbiye etmek şeklindedir. Bu da bir şeyi kemâl/yetkinlik derecesine varıncaya kadar aşama aşama inşa edip geliştirmek/yetiştirmek, büyütmek, terbiye etmek anlamına gelmektedir.⁵¹

Nitekim Râğıb el-İsfahânî (öl. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), terbiyeyi “bir şeyi en mükemmel derecesine ulaşıncaya kadar adım adım inşa etmek, gelişmek”⁵² şeklinde tanımlamaktadır. Beyzâvî (öl. 685/1286) de bir şeyi derece derece geliştirerek kemâline erişirmek diye açıklayarak bunun bütün canlılar için söz konusu olduğunu belirtmektedir.⁵³ Dolayısıyla terbiye, insanı içinde bulunduğu daha aşağı bir durumdan daha üst bir duruma, bir seviyeden veya seviyesizlikten üstün bir seviyeye ulaştırma çabalarının⁵⁴ tümü olarak kabul edilebilir. Bununla birlikte Gazzâlî’de (öl. 505/1111) bilhassa kelimenin *r-b-v* kökü itibarıyla terbiyenin de doğru yönde eğitmek manasında kullanıldığı gibi yanlış yönde eğitmek anlamında kullandığı görülmektedir.⁵⁵ Dolayısıyla Gazzâlî özelinde terbiyenin zaman zaman doğru olmayan bilgiyle eylemde bulunmaya alıştırma ve yanlış yönde eğitme manasında da kullanıldığı⁵⁶ ileri sürülebilir.

Rabb kelimesi ise ism-i fâil olarak istiare edilen bir masdar olup tek başına kullanıldığında mutlak olarak Allah için kullanılıp çoğul formunda (*eribbe, rubûb*) gelmemesi gerekmektedir. Nitekim Zemahşerî’ye (öl. 538/1144) göre Rabb, efendi/sahip anlamına gelmektedir ki kavram mutlak kullanıldığında Allah Teâlâ’ya hastır.⁵⁷ Kavram Allah için kullanıldığında onun azameti, yaratıcı olduğu, aşkınlığı, lütufkâr olması, rahmet ve merhameti, bağışlayıcılığı, rızık verici, yol gösterici, yardım edici ve koruyucu olduğu, mâlik, seyyid, her daim yaratan, her şeyi idare eden, gözeten, ıslâh edip geliştiren, tek/yegâne ma’bûd⁵⁸ gibi manalar taşımaktadır. Bununla birlikte Rabb kelimesi başka bir isme izafe edildiğinde hem Allah için hem de başkası için kullanılması mümkündür. Rabbu’l-‘âlemîn: Âlemlerin Rabbi,⁵⁹ Rabbü’-d-dâr: Evin sahibi gibi.⁶⁰

Yetişme ve gelişme bütün canlılarda söz konusu olsa da (geçmişten günümüze doğru geldikçe) terbiye daha çok insanla ilgili kullanılan; onun beden, aklen ve ahlâken gelişmesini ve olgunlaşmasını vurgulayan bir kavrama dönüşmüştür. Bu faaliyetin önemi, ilkeleri, metotları, etkileri ve hedefleri gibi konulardan bahseden disipline de terbiye ilmi ya da kısaca terbiye denilmiştir.⁶¹ Diğer bir ifadeyle terbiye, sadece fiziksel bir büyüme ve gelişmeyi değil, aynı zamanda kötü ahlâkî hasletlerden temizlenmeyi (*ıslâh, tathîr* ve *tezkiye*) ve iyi ahlâkla donanmayı (*tehzîb*) ifade etmektedir. Nitekim Gazzâlî, kök anlamından hareketle terbiyeyi, çiftçinin yaptığı işe benzetmektedir. O, çiftçinin mahsulün iyi ve olgun olması için ekinler arasındaki dikenleri, yabancı ve zararlı otları ayıkladığı gibi sâlik ya da mürîdin de bir mürşid tarafından terbiye edilerek kötü huylardan arındırılması ve yerine iyi huyların yerleştirilmesini terbiye kavramıyla ifade etmektedir.⁶² Râzî, kulun îmânının namaz gibi ibadetlerle terbiye edilmesinden, tahkîk bulup gelişmesinden bahsederken *ربى* fiilini de kullanır.⁶³ Bu bakımdan terbiye, hem reziletlerden

⁵⁰ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 5/96.

⁵¹ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredâtü elfâzî’l-Kur’ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dimaşk-Beyrut: Dârü’l-Kalem-Dârü’ş-Şâmiyye, 1412/1992), 336-337; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 5/94-95.

⁵² Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 336.

⁵³ Beydâvî, *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, t.s.), 1/28.

⁵⁴ Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi* (Ankara: Gün Yayıncılık, 1998), 7.

⁵⁵ Gazzâlî, *Mîzânü’l-‘amel*, thk. Süleymân Dünyâ (Kahire: Dârü’l-Me’ârif, 1964), 250.

⁵⁶ Ümmügül Betül Kanburoğlu Ergün, *Kemâl Kavramı Bağlamında Gazzâlî Düşüncesinde Eğitim* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 190.

⁵⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. Halîl Me’mûn (Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, 1430/2009), 27.

⁵⁸ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 336-337; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 5/94-95.

⁵⁹ el-Fâtîha 1/1.

⁶⁰ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 336. Kelime Yûsuf 12/41-42. âyetlerinde ise efendi, hükümdar anlamında kullanılmıştır. Rabb kelimesinin çoğulu olan “erbâb,” birden fazla rabb edinmenin eleştirisi olarak Kur’ân’da dört âyette yer almaktadır. Bk. Âl-i İmrân 3/64, 80; et-Tevbe 9/31; Yûsuf 12/39.

⁶¹ Ziya Kazıcı-Halis Ayhan, “Tâlim ve Terbiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/515-523.

⁶² Gazzâlî, *Eyyühe’l-veled*, nşr. Merkezu Dâri’l-Minhâc li’-Dirâsât (Beyrut: Dârü’l-Minhâc, 2. Basım, 1435/2014), 60.

⁶³ ...والعبد يربى إيمانه بمدد الصلاة... Râzî, *Tefsîr*, 1/289.

arınıp faziletlerle donanmayı hem de bunu sağlayacak uygun ortamın/çevrenin oluşturulmasını birden kapsamaktadır. Başka bir ifadeyle terbiye, din ve ahlâk eğitimi içerisinde barından bir kavrama göndermede bulunmaktadır. Bu bakımdan günümüzdeki anlamıyla terbiyenin, eğitimin eş anlamlısı olmadığı, hatta Rabb ile bağlantısı düşünüldüğünde her iki kavram arasında önemli farkların olduğu ileri sürülebilir.

Râzî'nin aktarımına göre terbiye, beslemek ve büyütme demektir.⁶⁴ Başka bir tabirle terbiye, çocuğun doğumundan sonraki bakımı, beslenmesi, yetiştirilip büyütülmesi gibi anlamları muhtevirdir.⁶⁵ Nitekim Râzî, terbiyenin eğitip büyütme manasına geldiğini bizzat vurgulamakta, bunun Arapların bir şeyin şişmesi, kabarıp büyümesinden hareketle رَبَّ الشَّيْءِ deyimlerinden alındığını belirtmektedir.⁶⁶ Bir kimsenin eşinin başkasından olan (üvey) kızı anlamına gelen *rabîbe* (الرَّبِيبَةُ), “terbiye edilmiş (*merbûbe*)” anlamındadır. Bu bağlamda “rabebtu fülânen erubbuh”⁶⁷ tabiri de “falanca kişiyi terbiye ettim, onu terbiye ediyorum” anlamı taşımaktadır.⁶⁸ Bunun dışında terbiye, bir şeyi en mükemmel hâl ve en güzel bir sıfat üzere getirip bırakmak demektir. Bu da mümkinât âleminin yoktan var edilirken Allah'ın var etmesine ve yaratmasına muhtaç olduğu gibi bu mümkinât âleminin devam etmesi için de yine Allah'ın onu devam ettirmesine muhtaç olduğuna delâlet etmektedir.⁶⁹

Terbiyeye bir ilişki olarak yaklaşılabilecekse insanın yaratıcısıyla olan her türlü ilişkisinin terbiye kapsamında değerlendirilmesi mümkündür. Râzî, kavrama daha geniş bir çerçeveden yaklaşarak Allah'ın yaratmış olduğu bütün varlıklarla ilişkisi bağlamında işlemektedir. Başka bir ifadeyle o, terbiyeyi daha çok Rabb kavramıyla irtibatını kurarak ele almaktadır. Burada Rabb, mahlûku ve merbûbu terbiye eden; onun işlerini islâh edip yoluna koyan; iyi, doğru ve uygun olacak bir miktar üzere onun ihtiyaçlarını gideren, böylece bazısının rızkını genişleten, bazısınınkini de daraltan anlamına gelmektedir.⁷⁰ Rabb, terbiye kökünden türemiş olup burada Allah'ın çeşitli lütuf ve ihsânlarıyla kullarını terbiye ettiğine delâlet etmektedir.⁷¹ Rabb'de olduğu gibi rubûbiyyet de terbiyeye delâlet etmektedir. Terbiye ise *hikmet* ve *rahmetin* kemâline göndermede bulunmaktadır.⁷² Rabb lafzının terbiye manasında bir masdar olması da muhtemeldir. Nitekim Arapçada meselâ رَبَّه - يَرْبُه - رَبَّاه (onu terbiye etti) denildiği gibi رَبَّاه-يَرْبُه de denilir. Bunun yanında kelimenin tabîb manasında et-tıbbu, hasse manasında sem' (duyma), cimri (*bahîl*) manasında buhl (cimrilik) kelimelerinde olduğu gibi masdar olan er-Rabbu'nun (الرَّب) er-Râbbu (الرَّاب) manasında sıfat olması da mümkündür. Ancak böyle olması durumunda kelime, فَعْل-فَعْل kalıbından/babından gelmiş ve bir iş, oluş ve hareket (الفعل) bildirmiş olur. Diğer bir ifadeyle bu, huya/tabîata (ğarîzî) ait olan tabî bir iş olmuş olur.⁷³

Yukarıda vurgulandığı üzere terbiyenin Rabb ve rubûbiyyet ile ilişkisi, eğitimin dinle ve daha özeldir Allah'la ilişkisini de kuran bir sürece göndermede bulunmaktadır. Bununla birlikte terbiyenin etimolojik olarak bağlı olduğu *Rabb* kelimesinden epistemolojik olarak koparılması Batı eğitim düşüncesinden bize intikal eden indirgemeci bir yaklaşımı ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım Batı'da olduğu gibi kelimenin *yetiştirmek* manasının mutlaklaştırılması yoluyla onun bir

⁶⁴ Râzî, *Tefsîr*, 20/193.

⁶⁵ Râzî, *Tefsîr*, 1/178. Terbiye bu manasıyla başka tefsirlerde de geçmektedir. Meselâ Kurtubî (öl. 671/1273), el-Bakara 2/83. âyetinin tefsiri bağlamında şunları söylemektedir: “Çocuğun ilk gelişimi (*en-neş'etü'l-ülâ*), Allah'tandır/onun lütfuyla gerçekleşmektedir. İkinci gelişim (*en-neş'etü's-sânî*) ise terbiyedir ki o da anne ve baba tarafından yerine getirilir. Bk. Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân ve'l-mübeyyin limâ tezammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-furkân*, 24 Cilt, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî v.dğr. (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1427/2006), 2/228-229. Ayrıca bk. İbn Kesîr (öl. 774/1373), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm/Tefsîru İbn Kesîr*, 8 Cilt, thk. Sâmî b. Muhammed es-Sellâme (Dârü't-Tayyibe, 1420/1999), 1/634, 635.

⁶⁶ Râzî, *Tefsîr*, 20/193.

⁶⁷ رَبَّتْ فُلَانَا رَبَّه

⁶⁸ Râzî, *Tefsîr*, 10/34.

⁶⁹ Râzî, *Tefsîr*, 27/37.

⁷⁰ Râzî, *Tefsîr*, 20/197.

⁷¹ Râzî, *Tefsîr*, 1/289, 292, 9/171.

⁷² Râzî, *Tefsîr*, 26/173, 32/190.

⁷³ Râzî, *Tefsîr*, 29/108.

çocuk öğretimiyle sınırlandırılmasıyla neticelenmiştir.⁷⁴ Nitekim mürebbiyenin “Bir ailenin belirli bir ücret ödeyerek çocuklarının bakım ve eğitimiyle özel olarak ilgilenmesi için tuttuğu eğitici kadın”⁷⁵ şeklinde tanımlanması bu bakımdan manidardır.

Râzî, Fâtiha Sûresi'nde Allah'ın beş isminin (*Allah, Rabb, Rahman, Rahîm* ve *Melik*) ihtiva ettiğinin sebeplerine dair açıklamalar yaparken şunları der: “İnsanın/yaratılmışların durumlarının beş mertebesi vardır: Birincisi, yaratılma (halk); ikincisi, dünyanın maslahatı konusunda terbiye edilme; üçüncüsü, varlığın başlangıcı (*mebde'*) hususunda terbiye edilme; dördüncüsü, varlığın sonu/âhiret (*me'âd*) tanıtma konusunda terbiye edilme; beşincisi, ruhların bedenler âleminde âhiret âlemine nakledilmesidir.”⁷⁶ Rabb isminin içerdiği şefkat, merhamet ve geliştirerek yaşatma fonksiyonları (*rubûbiyyet*), peygamberlerden münkirlere kadar bütün şuurlu canlıları ve evrendeki diğer varlıkları kuşattığı⁷⁷ belirtilebilir. İslâm için merhamet,⁷⁸ Allah'ın *Rabb, Rahman* ve *Rahîm* sıfatlarıyla bağlantılı olan en temel faziletlerden olması⁷⁹ hasebiyle merhametin terbiyeyle ilişkisi kurulabilir ki zaten yukarıda terbiyenin *hikmet* ve *rahmetin* kemâlîne göndermede bulunduğu belirtildi.⁸⁰ Rahmet ve merhamet⁸¹ öncelikle Allah'ın kullarına ve diğer varlıklara yönelik lütuf, ihsân, in'âm, af ve mağfiretini bildirirken insanın diğer insanlara, hayvanlara, bitkilere ve hatta cansız varlıklara karşı duyarlı olmasını, şefkat duymasını, sevmesini, acıma duygusunu ve yardım etmesini bildirmektedir.⁸² Buna göre merhamet ve merhametle bağlantılı affedicilik, sevgi, şefkat, sabır, sebat, tevazu, insaf, barışseverlik, yumuşak huyluluk (*hilm*), öfkeye hâkimiyet ve hoşgörü gibi yan ve alt erdemlerin⁸³ terbiye kapsamında değerlendirilmesi mümkündür.

Râzî, el-Kehf 18/1. âyetinden⁸⁴ maksadın, ruhları bilgiler (*me'ârif*) vasıtasıyla terbiye etmek olduğunu belirtir. Zira Allah'ın kuluna indirdiği kitap, keşif ve müşahedelerin meydana gelmesinin sebebidir. Buna göre âyet, sadece rûh terbiyesine (*et-terbiyetü'r-rûhâniyye*) göndermede bulunmaktadır. Bunun gibi Fâtiha Sûresi'nin 2. âyeti⁸⁵ de bütün âlemler hakkında genel bir terbiyeye işaret etmektedir. Bu genel terbiyeye meleklerin, insanların, cinlerin ve şeytanların rûhî terbiyeleriyle göklerde ve yerlerde meydana gelen maddî terbiye (*et-terbiyetü'l-cismâniyye*) de dâhil olur. Bu bağlamda Kehf Sûresi'nin evvelinde zikredilen (terbiye) türü, Fâtihâ'nın başlangıcında zikredilen terbiye çeşitlerinden biridir.⁸⁶ Buradan hareketle terbiyenin maddî ve rûhî/manevî yönünün sadece insana yönelik bir tema taşımadığı, bunun diğer bütün varlıklara yönelik olduğu söylenebilir. Maddî yönüyle terbiye bakmayı, beslemeyi, büyütmeyi, artmayı, genişlemeyi; rûhî/manevî yönüyle ise ruhsal, zihinsel, dinî ve ahlâkî bir tekâmül sürecini bildirmektedir. Bununla birlikte bilhassa erken dönem tefsirlerinde zaten çok az kullanılan terbiye,⁸⁷ Râzî'nin tefsirinde de söz konusu muhtevadan çok kavramın Rabb ile ilişkisine, çocuğun bakımı, beslenmesi ve eğitilip büyütülmesi yönüne değinilmiştir. Ancak Rabb ve rubûbiyyet ile ilgili yönü göz önüne alındığında terbiyenin Nakib el-Attâs'ta olduğu gibi fizikî, maddî ve niceliksel olanla sınırlandırılmaması gerektiği ileri sürülebilir. Zira Attâs'a göre terbiyede aklî, zihnî ve kalbî olandan çok fizikî ve maddî olan bir şeyin merhale merhale tamam olmasına işaret vardır.⁸⁸

⁷⁴ Özalp, *Din Eğitiminde Bilgi Problemi*, 37.

⁷⁵ Sâmîha Ayverdi, “Mürebbiye”. <http://lugatim.com/s/M%C3%BCrebbiye> (Erişim Tarihi: 02. 08. 2022).

⁷⁶ Râzî, *Tefsîr*, 1/292.

⁷⁷ Bekir Topaloğlu, “Rab”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/372-373.

⁷⁸ Merhametli olmayla ilgili bk. el-Beled 90/17.

⁷⁹ Cafer Sadık Yaran, *İslâm'da Ahlâk'ın Şartı Kaç* (İstanbul: Elif Yayınları, 2017), 131.

⁸⁰ Râzî, *Tefsîr*, 26/173, 32/190.

⁸¹ Merhametin eğitim boyutuyla ilgili geniş bilgi için bk. Komisyon, *Hz. Peygamber ve Merhamet Eğitimi Sempozyumu* (Ankara: DİB Yayınları, 2014).

⁸² Mustafa Çağrı, “Merhamet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/184-185.

⁸³ Yaran, *İslâm'da Ahlâk'ın Şartı Kaç*, 131.

⁸⁴ “Hamd, kuluna kitabı indiren ve ona hiçbir eğrilik koymayan Allah'a mahsustur” (el-Kehf 18/1).

⁸⁵ “Hamd, âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur” (el-Fâtiha 1/2).

⁸⁶ Râzî, *Tefsîr*, 1/186.

⁸⁷ Gündüz, *İslâm, Gençlik ve Din Eğitimi*, 26.

⁸⁸ Attâs'ın edeb/te'dîb ve terbiyeye yüklediği anlamlarla ilgili bk. M. Nakib el-Attâs, *İslami Eğitim* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991), 7 v.dğr; M. Nakib el-Attâs, *İslâm, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, 9, 203, 205-206, 210-211, 214-215.

Rabb kelimesinin ve buna bağlı olarak terbiyenin salt fiziksel bir yetiştirme ile sınırlandırılması ve bunun bilgiyi içermediğiyle ilgili yaklaşımın⁸⁹ Kur'ân bağlamında (Rabb ile ilişkili olarak) ele alındığında da geçerli bir yaklaşım olmadığı görülmektedir. Nitekim et-Tâhâ 20/114. âyette “Ey Rabbim ilmimi artır” ifadesi Rabb ve bundan hareketle terbiye kelimesinin bilgiyle (ilim ve ma'rifetle) ilişkisini göstermektedir. Ayrıca Şu'arâ' 26/78. âyette de belirtildiği üzere Rabb hem yaratan hem de hidâyet verendir.⁹⁰ “Hidâyet”in ise bedensel ve fizyolojik olandan çok daha fazlasına göndermede bulunduğu açıktır. Buna göre İslâm eğitimi; Allah'ı, insanın ve diğer bütün varlıkların (kâinatın) eşsiz rabbi olarak bilmek/tanımak, onu kendisinin rabbi olarak kabul etmek, gösterdiği yolu benimseyip onun dışındaki her şeyden (*mâsivâ*) uzaklaşmak şeklinde tanımlanabilir. Burada bilgi ve tanıma (ilim ve mârifet), irâde ve kabul (Allah'ın yegâne Rabb olarak kabulü) ile ilk iki unsura uygun (kalben ve beden) eylemlerde bulunma (Allah'ın haklarına riayet etme/*er-ri'âye li-hukûkillâh*), İslâm eğitiminin üç temel unsuru olarak zikredilebilir⁹¹ ki bu tanım dikkate alındığında eğitimin/din eğitiminin ilâhî olma sürecini⁹² ifade ettiği söylenebilir. Dolayısıyla sözü edilen unsurlardan (bilgi, irâde ve eylem) birinin eksik olması durumunda bunun artık terbiye adını alması mümkün değildir.⁹³ Buradan hareketle eğitimle/din eğitimiyle ilgili herhangi bir yaklaşımın bu unsurları birlikte dikkate alması gerektiği ileri sürülebilir.

Rabb kelimesi ve bununla ilişkili olarak terbiyenin fiziksel bir yetiştirme, gelişme ve büyümeden ibaret olmadığı ve bunun bilgiyi içerdiği “rabbâniyyûn” kelimesi⁹⁴ üzerinden de kurulabilir. Rabbâniyyûn, rabbânî kelimesinin çoğulu olup aslının *rabbî* ya da *er-rabbân* kelimesine dayandığı ileri sürülmüştür. Rabbî, Rabb'e tâbi olan demektir; rabbânî rab bilgisine sahip olma ve rabbe itaat etme özellikleriyle nitelenen kişiyi ifade etmektedir. Rabbân ise insanları terbiye edip işlerini islâh eden anlamında kullanılmaktadır. Rabbânî kelimesine ayrıca din ve ilim konusunda derinleşen, hem ilim ve amelde hem muallimlikte kemâle ermiş kişi, âlim hukemâ, âlim fukahâ, muttaki hukemâ, veli imamlar, ibâdet ve takvâ ehli gibi anlamlar verilmiştir.⁹⁵ Rabbânî, Sîbeveyhi'ye göre Allah'ı biliyor (*ma'rifet*) ve ona itâate devam ediyor anlamında olmak üzere Rabb'e mensup, ona ait demektir. Buna göre rabbânî, öncelikle Rabbini bilip ona itâat etmek manası taşımaktadır. Nitekim bir kimse Allah'ı tanımaya ve ona itâat etmeye yöneldiği zaman “ilâhî kimse” (رجل إلهي) olarak isimlendirilir. Rabb kelimesine elif ve nûn eklenmesi ise bu sıfatın kemâline göndermede bulunmaktadır. Müberred (öl. 286/900), rabbânî'nin insanlara ilim öğretip onları eğiten, ıslah edip durumlarıyla ilgilenen; rabbâniyyûn'un ise ilim erbabı manasına geldiğini bildirmektedir. Buna göre kelime terbiye etmek, eğitmek ve ıslah edip yetiştirmek manasından türetilmiştir. Elif ve nûn ise mübalağa bildirmek içindir. İbn Zeyd'e göre de rabbânî, insanları eğitip yetiştiren (يرب الناس) demektir. Kaffâl, kendisine âdeta bir rab gibi itâat edildiğinden idarecinin de rabbânî olarak isimlendirilmesinin muhtemel olduğunu söylemektedir. Ebû Ubeyde ise kelimenin aslının Arapça değil, Süryânîce ya da İbrânîce olduğunu; öğrenen, öğrendiğiyle amel eden ve hayır yollarını başkalarına öğretmekle meşgul olan bir insanı ifade ettiğini ileri sürmektedir. Bu yüzden rabbânî olanlar sadece ilimle yetinmeyip öğrendikleri ilimlerine Allah rızası için bir başkasına öğretmeyi, yani ta'lîmi de eklerler.⁹⁶

⁸⁹ M. Nakib el-Attâs, *İslâm, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, 210.

⁹⁰ “O, beni yaratan ve bana doğru yolu gösterendir” (eş-Şu'arâ' 26/78).

⁹¹ Khosrow Bagheri Noaparast, *Islamic Education* (Tahran: Al Hoda, 2001), 109-112; Khosrow Bagheri and Zohreh Khosravi, “The Islamic Concept of Education Reconsidered”, *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 23:4 (2006), p. 97-101.

⁹² Allah'ın ahlâkıyla ahlaklanmak (*et-tahalluk bi-ahlâkillâh*) ya da Allah'ın edebiyile edebilenmek (*et-te'eddüb bi-edebillâh*).

⁹³ bk. Ahmet Beken, “Ahlâkî Bir Alan Olarak Tasavvufun Eğitimle/Din Eğitimiyle İlişkisi”, *Antakiyat/Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 3/2 (2020), 256-278.

⁹⁴ Âl-i İmrân 3/79; el-Mâide 5/44, 63.

⁹⁵ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî/Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 25 Cilt, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 5/526-531; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 5/98; Rağîb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 336-337; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 40 Cilt, thk. Abdüsettar Ahmed Ferrâc v.dğr. (Kuveyt: Matba'atu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1965-2002), 2/461-462.

⁹⁶ Râzî, *Tefsîr*, 8/122-123.

Râzî, terbiye edeni (*el-mürebbî*) ise ikiye ayırır: Birincisi, üzerinden kazanç sağlamak için bir şeyi terbiye eden; ikincisi, terbiye edilenin kazanç sağlaması için onu terbiye edendir. Bütün mahlûkatın icra ettiği terbiye şekli birinci kısma girmektedir. Çünkü insanlar, başkalarını onların üzerinden ya mükâfat/karşılık ya da övgü nevinden bir kazanç elde etmek amacıyla mebnî olarak başkalarını terbiye ederler. İkinci kısım terbiye eden (*mürebbî*) ise yalnızca Allah'tır. Başka bir ifadeyle Allah, hem terbiye eden hem de ihsânda bulunandır. Onun terbiye ve ihsânı, başka eğitimcilerin terbiye ve ihsânına benzemez. Başka bir ifadeyle onun terbiyesi, kendisi dışındaki varlıkların terbiyesinden farklıdır. Bunun birçok yönden açıklanması mümkündür: 1. Allah, kullarını, kendisi için değil, kullar için terbiye ederken onun dışındakiler hem kendileri hem de başkaları için terbiye etmektedir. 2. Allah dışındakiler terbiye ettiklerinde bu terbiye nispetinde hazine ve mallarında noksanlaşma meydana gelirken Allah, noksanlık ve zarara uğramaktan münezzehtir. 3. Allah dışında ihsânda bulunan kimselere fakir ısrar ettiğinde ona kızar ve onu mahrum edip istediğini vermezler. Hâlbuki Allah bundan beridir. 4. Allah dışında ihsânda bulunanlardan ihsân etmeleri istenmediği müddetçe kimseye bir şey vermezken Allah istemeden de verir. 5. Allah'ın dışında ihsânda bulunanların ihsânları fakir olmaları, orada olmamaları ya da ölmeleri hâllerinde son bulurken Allah'ın ihsânı kesinlikle sona ermez. 6. Allah'ın dışında ihsânda bulunanların ihsânları genel olmaz, belli bir topluluğa has olurken Allah'ın terbiyesi ve ihsânı herkese erişir.⁹⁷

Râzî'den etkilenen ve bu etkinin başta *Keşfü'l-hakâik ve şerhü'd-dekâik* adlı tefsiri olmak üzere diğer eserlerinde açıkça görülen Burhânüddîn en-Nesefî (öl. 687/1289)⁹⁸ de *el-mürebbî*'yi ikiye ayırmaktadır. Birincisi, üzerinden kazanç sağlamak için bir şeyi terbiye eden; ikincisi, terbiye edilenin kazanç sağlaması için onu terbiye edendir. Diğer bir ifadeyle birinci terbiye insanların birbirlerini terbiye etmesiyken ikincisi Allah'ın insanları terbiye etmesidir. Birincisinde başkasına kazandırmak için terbiye etmesi, ikincisinde başkasının ondan kazanç sağlaması durumu vardır. Birinci terbiye şeklinde bir kimsenin bir başkasını terbiye etmesindeki gaye, ondan herhangi bir fayda temin etmektir. Dolayısıyla burada fayda mürebbîye dönüktür. İkincisinde ise terbiye işinde fayda mürebbîyeye değil, terbiye edilene, yani *mürebbâ*'yadır. Allah'tan gelen terbiye mahza ihsânken kuldun gelen terbiyede hâlis bir ihsândan söz etmek mümkün değildir. Bunun ise çok sayıda delili vardır: 1. Allah'ın bir başkasını terbiye etmesi şahsî/nefsî bir çıkar ya da amaçtan ötürü değil, başkasına fayda verecek farklı bir gayeden ötürüdür. Allah bir başkasını terbiye ettikten sonra o da bir başkasını terbiye eder. 2. Başkasının bir başkasını terbiye etmesi, az da olsa zararlı olabilir. Ancak Allah zarar vermekten münezzehtir. Bu nedenle kuldun/bir başkasından Allah'a yönelik bir terbiyenin olması mümkün değildir. 3. Allah'ın terbiyesi sürekli değildir. Ancak insanların birbirlerini terbiye etmeleri devamlı değildir. 4. Allah'ın terbiyesi genel olup bütün yaratılmışları kapsamaktadır. Ancak kulun terbiyesi genel olmayıp belli bir kitleye, belli kişilere mahsustur. 5. Allah'ın terbiyesi, kesinlikle herhangi bir isteğe/talebe muhtaç değildir. Allah kulunu kul talep etmeden de terbiye ederken kulun terbiyesi, bazen bir başkasının talebine muhtaçtır.⁹⁹

Allah'ın kulunu terbiye şekilleri ise çok ve sınırsızdır. Çocuğun anne rahmine düşmesinden doğuncaya kadar ki gelişim süreci, organlarının oluşumu ve bunların her birinde özel bir kuvvenin hâsıl olması Allah'ın kulunu terbiye etmesinin misallerindedir. Tohumun toprağa düşmesinden sonraki gelişimi, ağaç olup her birinin farklı özellikte meyve vermesi; gezegenleri ve yıldızları kulların istifadesine vesile olacak şekilde yaratması da Allah'ın terbiyesi kapsamındadır ki Râzî, bütün bu terbiye biçimlerini "en güzel terbiye" şeklinde adlandırmaktadır.¹⁰⁰ Buna göre kavram Allah için kullanıldığında varlıkları yaratıp büyütmesi, idare edip geliştirmesi, hâlden hâle koyarak kemâle ermelerini sağlaması gibi manalar verilebilir.¹⁰¹ Allah'ın terbiye etmesi demek her şeyin

⁹⁷ Râzî, *Tefsîr*, 1/234-235.

⁹⁸ Bununla ilgili bk. Ömer Fidanboy, *Burhânüddîn en-Nesefî'nin Allah Anlayışı -İsimler ve Sıfatlar-* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 5-6, 21.

⁹⁹ Burhânüddîn en-Nesefî, *Keşfü'l-hakâik ve şerhü'd-dekâik min tefsîri kelâmillâhi'l-'azîz*, thk. Üsâme Abdülvehhâb Hamd b. Abdülazîz (Ammân/Ürdün: Câmî'âtü'l-'Ulûmi'l-İslâmiyyeti'l-'Âlemiyye, 2011), 282-284.

¹⁰⁰ Râzî, *Tefsîr*, 1/235-236.

¹⁰¹ Meselâ bk. Râzî, *Tefsîr*, 1/185, 245.

yaratıcısı, düzenleyicisi, idare edicisi, ihsân sahibi olduğunu ve cömertliğini, karşılıksız bir şekilde nimet vermesini, türlü musibetlerden korumasını ve türlü korkulardan emin olmasını vurgulamaktadır.¹⁰² Bu anlamda Allah'ın kullarını terbiyesi ontolojik ve epistemolojik olmak üzere iki alanda tecelli etmektedir. Allah'ın insanların maddî ihtiyaçlarını gidermesi ontolojik; peygamberleri vasıtasıyla vahiyler gönderip insanları cennete ehil hâle getirmesi epistemolojik alanda bir terbiyedir.¹⁰³ Neticede terbiye, Rabb kelimesiyle ilişkili olarak başta insan olmak üzere bütün âlemlerin Rabbinin Allah olduğunu, kullarını ve diğer her şeyi eğitmesini vurgulamaktadır. İnsanların birbirlerini eğitmeleri, çocuğun beslenmesi, bakılması ve büyütülmesi de yine terbiye kapsamındadır.

3. DİĞER KAVRAMLAR

Râzî, İbn Cinnî'den (öl. 392/1002) naklen *derese*'nin öğrendi, *derrese*'nin ise öğretti manasına geldiğini ve masdarının *tadrîs* (ders verme, öğretim) olduğunu aktarmaktadır.¹⁰⁴ Yine el-En'âm 6/105. âyetin tefsiri bağlamında da *derese* ile ilgili açıklamalar yapmaktadır. Buna göre kitabı *tadrîs* etmeyle¹⁰⁵ ilgili Vâhidî'den (öl. 468/1076) iki görüş nakledilmiştir. 1. Asma'î (öl. 216/831) şöyle demiştir: “Bu kelimenin aslı, insanın bir yemeği iyice çiğneyip yediği zaman söylenen *دَرَسَ الطَّعَامَ إِذَا دَأَسَهُ، يَدْرُسُهُ دِرَاسًا* tabirindedir. *Derrâs* (الدراس) kelimesi, Şamlıların lehçesinde *deyyâs* (الدياس), yani “iyice çiğneyip yutan” anlamına gelmektedir. Bir sözün *tadrîs* edilmesi/ders edilmesi de bu manadadır. Yine o kişi, bu sözü/kitabı iyice hazmetmesi neticesinde o söz diline hafif gelmeye başlar. 2. Ebü'l-Heysem de “kitâbın *tadrîs* edilmesi” ile ilgili şunları söyler: “Ezberlenmesinin kolaylaşması için kitabı çokça okumak suretiyle iyice hazmedip (onu adeta avucunun içine almak), onu dize getirmek manasına gelir. Bu, elbisenin iyice yıpratıldığı zaman söylenen *دَرَسْتُ الثَّوْبَ أَدْرُسُهُ دَرَسًا فَهُوَ مَذْرُوسٌ وَدَرِيسٌ* tabirinden alınmıştır. Yine bu anlamdan ötürü eskimiş elbiseye de iyice yumuşamış olduğundan *derîs* (دريس) denir. Buradan hareketle *dirâset* de bir şeye iyice alışmak (*riyâzet*) anlamına gelmektedir. Mezkûr manadan hareketle ‘Sûreyi ezberleyinceye kadar iyice okudum’¹⁰⁶ denir.”¹⁰⁷ Buna göre bir dersin ezberlenmesi, o dersin tekraren okunmasının sürdürülmesiyle mümkündür.¹⁰⁸ Nitekim sözlüklerde de *dirâse* kökünden türeyen *tadrîs*; bir ilmi, herhangi bir meseleyi okumak/okutmak, anlamak/anlatmak, bir metni (kitabı, yazıyı vs.) öğrenmek/öğretmek, ezberlemek üzere tekrar etmek¹⁰⁹ gibi anlamlar ihtiva etmektedir. Buna göre *değişim*, *kahçılık*, *süreklilik* ve bunun neticesinde meydana gelen öğrenmelerin ders/*tadrîs* kapsamında değerlendirilmesi mümkündür.

Râzî; ilim, ta'lîm ve *tadrîs*in sahibinin rabbânî olmasını gerektiren şeyler olduğunu vurgulayarak bütün bunların başına “Allah rızasını” yerleştirmektedir. O, düşüncesini şu şekilde ortaya koymaktadır: “... Şüphesiz sebep, neticeden (*müsebbeb*) başkadır. Bu durum bir kimsenin rabbânî, olmasının âlim, mu'allim ve *tadrîste* devamlı bir kimse olmasından farklı bir şey olmasını gerektirmektedir. Bu da ancak o kimsenin Allah rızası için öğrenmiş (*te'allüm*), öğretmiş (*ta'lîm*) ve *tadrîs*atta bulunmuş (*ed-dirâse*) olmasıyla mümkün olur. Neticede onu bütün bu işlere yönlendiren, Allah rızasını elde etme gayesi, her türlü kötü fiilden vazgeçiren de Allah'ın cezasından sakınma isteğidir...”¹¹⁰ Râzî, devamında Âl-i İmrân 3/79. âyetin¹¹¹ ilim, ta'lîm ve *tadrîs*in insanın rabbânî olmasının sebep olduğunu gösterdiğini, bir kimsenin bundan başka bir gayeyle eğitim ve öğretimle (*et-te'allüm ve't-ta'lîm*) meşgul olması durumunda onun bu çaba ve gayretlerinin boşa gideceğini, bu eyleminin neticesiz kalacağını belirtir.¹¹² Neticede farklı anlam

¹⁰² Râzî, *Tefsîr*, 1/236.

¹⁰³ Aydın Temizer, “Kur'ân'da 'Rab' Kavramı Üzerine Semantik Bir Analiz”, *MÜİFD*, 44 (2013/1), 39-66.

¹⁰⁴ Râzî, *Tefsîr*, 8/124. *Te'allüm* ve *dirâsenin* birlikte kullanımı için bk. Râzî, *Tefsîr*, 6/209.

¹⁰⁵ دَرَسَ الْكِتَابَ

¹⁰⁶ دَرَسْتُ السُّورَةَ حَتَّى حَفِظْتُهَا

¹⁰⁷ Râzî, *Tefsîr*, 13/142.

¹⁰⁸ bk. Râzî, *Tefsîr*, 20/171.

¹⁰⁹ Meselâ bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/329.

¹¹⁰ Râzî, *Tefsîr*, 8/124.

¹¹¹ Allah'ın, kendisine Kitab'ı, hükmü (hikmeti) ve peygamberliği verdiği hiçbir insanın, “Allah'ı bırakıp bana kullar olun” demesi düşünülemez. Fakat (şöyle öğüt verir): “Öğretmekte ve derinlemesine incelemekte olduğunuz Kitap uyarınca rabbânîler (Allah'ın istediği örnek ve dindar kullar) olun.”

¹¹² Râzî, *Tefsîr*, 8/124.

katmanlarına göndermede bulunsa da *tadrîs*, *ta'lim*, *edeb/te'dîb* ve *terbiyenin* birlikte ele alınması gerektiği, zira bunların birbirini tamamlayan kavramlar olduğu ileri sürülebilir. Gayesi bakımından değerlendirildiğinde eğitim hadisesinin aşkın varlıkla irtibatlı olduğu, bu bakımdan ahlâkın ve ahlâkî hasletler edinmenin, eğitim sürecinin bir parçası (ve spesifik olarak bir dersin adı) olmaktan çok bu sürecin tümüne sirayet ettiği ve eğitimden ayrı düşünülmediği görülmektedir. Bu, aynı zamanda eğitimin öğretime indirgendiği yaklaşımları da dışarıda bırakmaktadır.

Râzî, “bir şeyi elde etmek” manasında *tahsîl* kavramına yer verirken¹¹³ buna “ilim ya da bilgi (yakînî bilgi, zannî bilgi vs.) elde etmek” şeklinde de değinmektedir.¹¹⁴ Bu bağlamda *te'allüm* ve *tahsîlî* birlikte de kullanır: “Kur'ân hem muhkem hem de müteşâbih âyetler ihtiva ettiğinden insanlar onun te'vîl ve tefsîr yollarını, kimi âyetlerinin kimilerine tercih edilme yollarını/sebeplerini öğrenmeye (*te'allüm*) muhtaçtırlar. Bunların öğrenilmesi de nahiv, lügat ve fıkıh usûlü gibi birçok ilmin tahsîl edilmesine bağlıdır. Şayet durum bu şekilde olmasaydı insan birçok ilmi elde etme (*tahsîl*) ihtiyacı hissetmezdi...”¹¹⁵ Râzî ayrıca bir ilmin elde edilmesinden ve bir kitabın öğrenilmesinden bahsederken *te'allümle* birlikte *tâli'* ve *mutâla'a* kavramlarına da yer vermektedir.¹¹⁶ Burada tâli', ilmî bir meseleyi, bir konu ya da eseri dikkatle okuyan, inceleyen ve iyice anlayıp bununla ilgili bilgi sahibi olan kimseye göndermede bulunurken *mutâla'a*, en az iki kişinin ilmî bir mesele, konu ya da kitap hakkında yaptığı müzakere ve incelemeyi bildirmektedir.

Râzî'ye göre insanın kemâli, Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmasında ve bunun tam ve eksiksiz olarak tahakkuk etmesindedir.¹¹⁷ Bu bağlamda *riyâzet*, *tasfiye*, *tehzîb*, *mücâhede*, *tathîr*, *tezkiye* ve *islâh*, Râzî'nin kişinin dinî ve ahlâkî eğitimini, gelişim ve olgunluğunu (nefis terbiyesini) vurgulamak adına yer verdiği ve daha çok tasavvuf muhitinde cari olan kavramlardır. Meselâ nefsin eğitilmesi anlamında değindiği kavramlardan biri *riyâzettir*. Ona göre hidâyete erişmek (*tahsîlü'l-hidâye*) iki şekilde mümkündür: Birincisi, delil ve hüccet (*istidlâl*) vasıtasıyla ma'rifeti talep etmek, ikincisi ise bâtını (aklı, kalbi) türlü kötülüklerden temizlemek (*tasfiyetü'l-bâtın*) ve *riyâzet* (nefis eğitimi/ahlâk eğitimi) ile ma'rifeti istemektir.¹¹⁸ Başka bir ifadeyle Râzî, kişinin iç dünyasını kötülüklerden/günahlardan temizlemesi manasında *tasfiye*, kalplerin kötülüklerden arındırılması yolundaki çabayı ifade etmek üzere de *riyâzet* kavramlarını kullanarak *tasfiye* ve *riyâzeti* ilim kapsamında değerlendirmektedir.¹¹⁹ Efendisinin kölesini eğitip düzeltmesi, belli bir davranışın alışkanlık yoluyla onda kalıcı hâle getirilmesinin sağlanmasını ifade etmek üzere *روض* fiilini de kullanmaktadır¹²⁰ ki zaten *riyâzet* de bu kökten türemektedir.¹²¹ Bu durumda *tasfiye* ve *riyâzet* yoluyla nefsin terbiye edilerek ahlâkın güzelleştirilmesi, hem belli bir sürekliliği hem de kişinin (güzel) ahlâkla vasfedilebilmesi için ahlâkî hasletlerin (faziletlerin) onda kalıcı olmasını gerektirmektedir. Ahlâk eğitiminin ilme dayandırılmasından hareketle ilim ve ilim kökünden türeyen ta'lîmin dinden ve ahlâktan soyutlanmadığı sonucuna varılabilir.

Râzî, ahlâkın güzelleştirilmesi (ahlâk eğitimi) anlamında *tehzîbü'l-ahlâk*, nefsin terbiye edilmesi manasında ise *riyâzetü'n-nefs* ifadelerini bizzat kullanmaktadır.¹²² Ona göre dinî ilimler ya nazarî ya da amelîdir. Nazarî olanlar Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve âhîret gününü bilmek ve bütün bunlara inanmaktır. Bu bakımdan Kur'ân, sözü edilen ilimlerin en kıymetlisini ve en güzelini içermektedir. Amelî olanına gelince bu da ya zâhirî amelleri tezyin (*tehzîb*) etmekten ibarettir ki bu fıkıh ilminin konusudur. Yahut da bâtınî halleri tezyin etmekten ibarettir ki bu da *tasfiye* ve nefsi terbiye etme (*riyâzetü'n-nefs*) ilmidir.¹²³ Râzî'nin ahlâk

¹¹³ bk. Râzî, *Tefsîr*, 4/65, 30/270.

¹¹⁴ Meselâ bk. Râzî, *Tefsîr*, 4/130, 15/25.

¹¹⁵ Râzî, *Tefsîr*, 7/185-186.

¹¹⁶ bk. Râzî, *Tefsîr*, 14/17, 15/25, 32, 17/60, 18/94.

¹¹⁷ ...لأنَّ كَمَالَ حَالِ الْإِنْسَانِ فِي أَنْ يَتَخَلَّقَ بِأَخْلَاقِ اللَّهِ... Bk. Râzî, *Tefsîr*, 31/144. Krş. Râzî, *Tefsîr*, 9/66.

¹¹⁸ Râzî, *Tefsîr*, 1/17.

¹¹⁹ Meselâ bk. Râzî, *Tefsîr*, 17/100.

¹²⁰ Râzî, *Tefsîr*, 26/156.

¹²¹ bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 5/370-371.

¹²² Râzî, *Tefsîr*, 27/95.

¹²³ Râzî, *Tefsîr*, 17/185.

eğitimi/nefis terbiyesi bağlamında değindiği diğer bir kavram da *mücâhededir*. O, kavramı düşmanla mücadele bağlamında kullandığı gibi insanın nefsiyle olan mücadelesini ifade etmek üzere de kullanmakta, hatta bunun düşmanla olan mücadeleden daha zor ve çetin olduğunu belirtmektedir.¹²⁴

Râzî, Hz. Peygamber'in dördüncü sıfatı olarak insanları kötülük, çirkinlik ve günahlardan arındırmak olduğunu söylerken *tezkiye* kavramına yer vermektedir. Bu bağlamda insanın kemâlinin şu iki hususta ortaya çıktığını belirtir: Birincisi, Hakk'ı bizzat hak olduğu için tanımak; ikincisi, hayrı da onunla amelde bulunmak için bilmektir. Dolayısıyla insan, bu iki husustan birini ihmal etmesi durumunda rezillik (*rezâil*) ve noksanlıklardan temizlenmesi (*tâhiren*) ve bunlardan arınması (*zekiyyen*) mümkün değildir.¹²⁵ Tezkiye burada öncelikle takvâ ile ilgili bir hususu vurgulamaktadır. Takvâ ise insanın batinında bulunan bir sıfattır ve bunun gerçekten olup olmadığını sadece Allah bilmektedir. Bu nedenle burada tezkiye, kişinin nefisini/kendisini temize çıkarması, kendi kendisini methetmesi değil, kişinin kötülüklerden/günahlardan temizlenmesi suretiyle Allah'ın onu tezkiye etmesi kastedilmektedir.¹²⁶

Nitekim el-A'lâ 87/14. âyetin¹²⁷ tefsirinde kelimenin temizlenmek (*tâhira*, *tetahhur*, *tathîr*) manasına geldiğini bildirmektedir.¹²⁸ Râzî'ye göre tezkiye (*ez-zekât*) ve temizliğin (*et-tahâret*) en şerefli, îmânın kendisidir.¹²⁹ Başka bir yerde de tezkiye nevinin en mükemmelini, kalbin küfür zulmetinden temizlenmesi olarak açıklamaktadır.¹³⁰ Kur'an'da tezkiye ve aynı kökten türeyen kelimeler, insana atfedilmekle birlikte Allah'ın kullarını temize çıkarması, sadaka ve zekât gibi ibâdetlerin kişiyi arındırması anlamında da kullanılmıştır.¹³¹ Râzî, eş-Şems 91/9. âyetin¹³² tefsiri bağlamında tezkiyenin temizle(n)mek (*et-tathîr*), eğitip büyütme/yetiştirip geliştirmek (*el-inmâ*) gibi anlamlara geldiğini bildirerek iki izahtan birini şu şekilde dile getirmektedir: "Tâatte bulunmak ve günahlardan uzak durmak suretiyle nefisini günahlardan arındırarak kendisini tezkiye edenler felâha erer, umduğuna erişir."¹³³ Buna göre tezkiye, Râzî'nin kullanımında Allah'a îmânı, ona tâatte bulunmayı, takvâyı ve ihlâsı içeren, ahlâkî hasletlerle donanmayı gerektiren bir kavramdır. Râzî, temizle(n)mek dışında başka bir yerde tezkiyenin *tathîrin* ileri bir derecesi, artırma ve büyütme gibi anlamlara da hamledilebileceğini aktarmaktadır.¹³⁴

İslâh, Kur'an'da isim ve fiil kalıplarıyla yer aldığı 40 âyette "kendisini ya da insanlar arasındaki ilişkileri düzeltmek, iyileştirmek, barışmak/barıştırmak" gibi manalarda kullanılmıştır.¹³⁵ Bu ve benzeri anlamlarıyla Râzî'nin tefsirinde yer verdiği kavramlardan biridir. Kişilerin/tarafların arasını bulmak, barışmak/barıştırmak, düzeltmek, koruyup kollamak, idare edip yönetmek, haktan sapmayı, günaha girmeyi, hak sahibine hakkını vermemeyi bertaraf etmek, kısaca hakka ve adalete uygun davranmak,¹³⁶ ifsâd olmuş ve aslından sapmış bir şeyi özüne döndürmek gibi manalara gelmektedir.¹³⁷ Bu bağlamda şirkin yerine tevhidin, bâtılın yerine hakkın, kötünün yerine iyinin, çirkinin yerine güzelin ikâme edilmesi ıslâh kapsamındadır. Çünkü ıslâh (sözü edilen yönlerden) bir nevi değişimi ve dönüşümü (*tebdîl ve tağyîr*) gerektirmektedir.¹³⁸ Dolayısıyla bir şeyin aslının/özünün ve olması gereken hâlin korunması yönünde gösterilen

¹²⁴ Meselâ bk. Râzî, *Tefsîr*, 23/190.

¹²⁵ Râzî, *Tefsîr*, 4/74.

¹²⁶ Râzî, *Tefsîr*, 10/130.

¹²⁷ "Doğrusu arınan kurtuluşa ermiştir."

¹²⁸ Râzî, *Tefsîr*, 3/47.

¹²⁹ Râzî, *Tefsîr*, 10/130-131.

¹³⁰ Râzî, *Tefsîr*, 31/148.

¹³¹ Meselâ bk. eş-Şems 91/9; en-Nisâ 4/49; et-Tevbe 9/103.

¹³² "Nefsini arındıran elbette kurtuluşa ermiştir."

¹³³ Râzî, *Tefsîr*, 31/194.

¹³⁴ Râzî, *Tefsîr*, 16/184.

¹³⁵ Meselâ bk. el-Bakara 2/228; el-En'âm 6/48; el-Hucurât 49/9-10; Ali Merad, "İslah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/143-156.

¹³⁶ Bunlarla ilgili meselâ bk. Râzî, *Tefsîr*, 5/72-73, 6/54-55.

¹³⁷ Bu minvalde bk. Râzî, *Tefsîr*, 18/47-48.

¹³⁸ bk. Râzî, *Tefsîr*, 5/70.

çabanın, (kötüden iyiye) değişimin, daha iyi hâle getirmenin, bozulan ve aslından sapan her türlü şeyin aslına döndürülmesinin ve düzeltmenin sağlanması *ıslâhı* belirtmektedir. İslâh işi, bozukluk emareleri zuhur ederken ve bozukluk da tam olarak yerleşmeden önce yapılması durumunda oldukça kolaylaşır.¹³⁹ Bu yüzden kötü bir eylemin, bir günahın davranış hâlini alıp karaktere dönüşmeden nefyedilmesi *ıslâh* kapsamındadır.

Kur'ân'da çoğu zaman fesâd ve ifsâdın karşıtı olarak salâh ve *ıslâh*, müfsidin zıddı olarak da muslih kavramları kullanılmıştır.¹⁴⁰ Râzî, el-A'râf 7/56. âyeti¹⁴¹ tefsir ederken *وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ* ibaresi kapsamında buna yeryüzünde öldürmek ya da uzuvları kesip koparmak suretiyle nefisleri, canları; gasp, hırsızlık ve çok farklı yöntemlerle malları; küfür ve bidatle dinleri; zina ve livataya yönelme ve iftirada bulunma sebebiyle nesepleri ve sarhoş edici şeyler nedeniyle de akılları bozup ifsâd etmekten men etmek girdiğini belirtir. Kısacası ona göre buradaki men; can, mal, neseb, din ve akıl konusunda ifsâddan men etmeyi içermektedir. Dolayısıyla *ıslâh* da bunların korunmasını bildirmektedir.¹⁴² Yine el-Bakara 2/220. âyetinde geçen *... قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ...* ifadesinin tefsiri sadedinde farklı görüşlerin olduğunu belirterek Kâdi'nin düşüncelerini şu şekilde aktarmaktadır: "Bu ifade ilim/bilgi, edeb ve fazilet üzere yetişmesi için (yetimin) işlerini yoluna koymak (*et-takvîm*), onu edeblendirmek (*et-te'dîb*) ve benzeri diğer şeyleri icra etmeyi içermektedir. Çünkü bu iş, yetim için onun durumunu ticaret yoluyla düzeltmekten daha etkilidir..."¹⁴³ Burada da görüldüğü üzere *ıslâh*; ilmi, edebi ve fazileti de içeren daha geniş bir kavrama göndermede bulunmaktadır. Bununla birlikte kavram, bitkilerin ve diğer canlıların *ıslâhı* (bakımı, yetiştirilmesi vs.) bağlamında da kullanılmaktadır.¹⁴⁴

Râzî, en-Nisâ 4/146. âyetin¹⁴⁵ tefsiri bağlamında ise şunları söylemektedir: "Allah Teâlâ, münafıklardan azabı kaldırmak için tevbe etmelerini, hâllerini/amellerini düzeltmelerini, Allah'a sınımsız bağlanmalarını ve ihlâsı emretmiştir." Burada geçen "amellerini düzeltmeleri (*ıslâhu'l-amel*)" bağlamında Râzî, bunun, kötülüklerden vazgeçip/tevbe edip hâllerin/amellerin düzeltilmesi (*ıslâh*), iyi işlere (*el-hasen*) yönelip onları yapmaktan ibaret olduğunu belirtmektedir. Râzî, burada, tevbedeki ve amelin *ıslâh*ındaki asıl maksadın Allah rızası, âhiret saadeti ve Allah'a/onun dinine sınımsız sarılma olması gerektiğini vurgular. Bu şekilde Allah, öncelikle kötülüklerin terk edilmesi gerektiğini, ikinci olarak güzel/iyi işler yapmayı, üçüncü olarak bu terk etme ve yapmadaki asıl gayenin Allah rızasını talep olmasını, dördüncü olarak da bu rızayı talebin hâlis olmasını ve amaca başka bir amacın karışmaması gerektiğini emretmiştir.¹⁴⁶

SONUÇ

Kur'ân'da insan ve insanın olgunlaşmasına/eğitimine dair çok sayıda âyet ve kavram (söz gelimi *علم* kökünden türeyen pek çok kelime) bulunmaktadır. Bir müfessir olarak Râzî de doğal olarak bunları açıklama yoluna gitmiştir. Râzî, müstakil olarak eğitim mevzuuyla ilgilenmemekle birlikte *Mefâtîhu'l-ğayb/et-Tefsîrü'l-kebîr* adlı tefsirinde eğitim, öğretim, insanın dinî ve ahlâkî eğitimini vurgulayan farklı kavramlara yer vermiştir. *Ta'lîm/te'allüm, edeb/te'dîb, terbiye, riyâzet, tasfiye, tehzîb, mücâhede, tathîr, tezkiye* ve *ıslâh* bunların başlıcalarıdır. Kavramlar birlikte değerlendirildiğinde eğitimin daha çok dinî ve ahlâkî boyutunun öne çıktığı görülmektedir. Sözü geçen kavramlardan terbiye, insana özgü bir kavram olmayıp Allah'ın başta insan olmak üzere yaratmış olduğu her şeyi terbiye etmesini bildirmektedir. Terbiyenin bu şekilde Rabb ile irtibatlı olarak ele alınması, eğitim hadisesinin Yaratıcıyla (Allah'la) ilişkisini de açığa çıkarmaktadır. Bu yüzden terbiye, maddî/fiziksel bir büyümenin/gelişmenin, çocuğun bakımının ve beslenmesinin ötesinde yaratıcıyla her türlü irtibatı gündeme getiren bir kavrama göndermede bulunmaktadır.

¹³⁹ Râzî, *Tefsîr*, 5/71.

¹⁴⁰ Meselâ bk. el-Bakara 2/11; el-A'râf 7/56, 142; en-Neml 27/48-49.

¹⁴¹ "İslah edilmesinden sonra yeryüzünde bozgunculuk yapmayın. Allah'a korkuyla ve ümitle dua edin. Muhakkak ki iyilik edenlere Allah'ın rahmeti çok yakındır."

¹⁴² bk. Râzî, *Tefsîr*, 14/139.

¹⁴³ Râzî, *Tefsîr*, 6/54.

¹⁴⁴ Meselâ bk. Râzî, *Tefsîr*, 19/131.

¹⁴⁵ "Ancak tövbe edip hallerini düzelterler, Allah'a sınımsız bağlanıp dinlerini yalnızca O'na özgü kılanlar başkadır. İşte bunlar müminlerle beraberdirler ve Allah müminlere ileride büyük bir mükâfat verecektir."

¹⁴⁶ Râzî, *Tefsîr*, 11/89.

Dolayısıyla örneğin terbiyeye yer vermek, dinî ve ahlâkî muhteva bahanesiyle din eğitimi alanında daha çok bu kavramı kullanmak anlamına gelmemektedir. Ancak meselâ erken dönem tefsirlerinde terbiye kavramının kullanıldığı yerlerde günümüzde anlaşıldığı şekilde eğitim manasına gelmediğinin vurgulanması gerekir. Bilhassa *r-b-b* kökü ve *Rabb* ile ilişkisi dikkate alındığında terbiye, eğitim ve öğretime göre daha özel bir manaya işaret etmektedir. Buna göre eğitim-öğretim ve terbiyenin birbirine zıt yönlerde ilerlemesi de mümkündür. Diğer bir ifadeyle Yaraticıyla/Rabb ile irtibatı kurulmadığında -günümüzdeki anlamıyla- eğitim ve öğretimin terbiyeyi karşılamada yetersiz kalması kaçınılmazdır. Râzî, -Kur'ân'ın kullanımıyla paralel- tefsirinde birine bir ilmi/meseleyi/konuyu öğretmek anlamında *ta'lîm* ve *te'allüm* kavramlarına da geniş yer vermiştir. Söz konusu kavramlar terbiyede olduğu gibi sadece insana değil, Allah'a da nispet edilerek birçok yerde kullanılmıştır. Allah'ın kulumu/kullarını edeblendirmesi manasında edeb; Allah'ın (kullarını) arındırmasını ifade etmesi yönüyle tezkiye Allah'a izafe edilen diğer kavramlardır. Tezkiyeye ayrıca insanın nefsinin türlü kötülük ve günahlardan temizlemesi yönüyle de değinilmiştir. *Tezkiye* de dâhil *islâh*, *tehzîb* ve *riyâzet* insanın daha çok dinî ve ahlâkî eğitimine göndermede bulunacak şekilde işlenmiştir. Dolayısıyla nefis terbiyesiyle ilgili olduğundan bunların Allah için kullanımı söz konusu değildir. Neticede Râzî, Kur'ân'daki kullanıma bağlı kalarak tefsirinde eğitimle ilişkili çoğu kavramı, Allah'tan başta peygamberler olmak üzere diğer bütün insanlara doğru olan yönünü öne çıkaracak şekilde değinmiştir. Eğitim ve öğretimle ilişkili olarak yer verilebilecek kavramlarda da eğitim salt bilgi aktarmaktan ya da görünen tarafıyla davranış kazandırmaktan ibaret bir hadise olarak değil; dinî, ahlâkî ve en nihayetinde ilâhî bir temayı taşıyacak tarzda ele alınmıştır. Bu durum genelde İslâm düşünce geleneği, özelde insanla ve onun eğitimiyle ilgili kavramlar dikkate alındığında -günümüzde olduğu şekliyle- eğitim, din eğitimi, ahlâk ve değer eğitimi ve öğretimi gibi ayırımları ya da bu tarz birbirinden farklı adlandırmaları da tartışmalı hâle gelmektedir. Zira sözü edilen kavramlarda dinî ve ahlâkî olan zaten içkin olduğundan bunların ayrıca din ve ahlâk şeklinde nitelenmesine (din eğitimi ve ahlâk eğitimi gibi adlandırmalara) gerek duyulmamıştır. Nitekim İslâm düşünce geleneğinde eğitimden ayrı din eğitimi ve ahlâk eğitimi gibi adlandırmaların mevcut olmaması bunu kanıtlar niteliktedir.

KAYNAKÇA

- Attâs, M. Nakib el-. İslami Eğitim. İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991.
- Attâs, M. Nakib el-. İslâm, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi. çev. Mahmud Erol Kılıç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Ayverdi, Sâmîha. "Mürebbiye". <http://lugatim.com/s/M%C3%BCrebbiye> (Erişim Tarihi: 02. 08. 2022).
- Beken, Ahmet. "Ahlâkî Bir Alan Olarak Tasavvufun Eğitimle/Din Eğitimiyle İlişkisi", Antakiyat/Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. 3/2 (2020), 256-278.
- Beydâvî. Envâr'ü't-tenzîl ve esrâr'ü't-te'vîl. 5 Cilt. thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.s.
- Bilgin, Beyza. Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi. Ankara: Gün Yayıncılık, 1998.
- Dodurgalı, Abdurrahman. Din Eğitimi ve Öğretiminde İlkeler ve Yöntemler. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1999.
- Fidanboy, Ömer. Burhânüddîn en-Nesefî'nin Allah Anlayışı -İsimler ve Sıfatlar-. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Fîrûzâbâdî. el-Kâmûsü'l-muhît. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005.
- Gazzâli. Mîzânü'l-'amel. thk. Süleymân Dünyâ. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1964.
- Gazzâli. Eyyühe'l-veled. nşr. Merkezi Dâri'l-Minhâc li'd-Dirâsât. Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2. Basım, 1435/2014.
- Gazzâli. er-Risâletü'l-ledünniyye. nşr. Ebû Sehl Necâh İvaz Sıyâm. Kahire: Dârü'l-Maktum, 2014.

- Gündüz, Turgay. İslâm, Gençlik ve Din Eğitimi. Bursa: Düşünce Kitabevi, 2002.
- İbn Kesîr (öl. 774/1373). Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm/Tefsîru İbn Kesîr. 8 Cilt. thk. Sâmî b. Muhammed es-Sellâme. Dârü't-Tayyibe, 1420/1999.
- İbn Manzûr. Lisânü'l-Arab. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-Arabî. 3. Basım, 1999.
- el-İsfahânî, Râğîb. el-Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dimaşk-Beyrut: Dârü'l-Kalem-Dârü's-Şâmiyye, 1412/1992.
- Kanburoğlu Ergün, Ümmügül Betül. Kemâl Kavramı Bağlamında Gazzâlî Düşüncesinde Eğitim. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Kazıcı, Ziya-Ayhan, Halis. "Tâlim ve Terbiye". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 39/515-523. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kurtubî. el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyyin limâ tezammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-furkân. 24 Cilt. nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî v.dğr. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1427/2006.
- Merad, Ali. "İslah". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 19/143-156. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Nesefî, Burhânüddîn, en-. Keşfü'l-hakâik ve şerhü'd-dekâik min tefsîri kelâmillâhi'l-'azîz. thk. Üsâme Abdülvehhâb Hamd b. Abdülazîz. Ammân/Ürdün: Câmi'âtü'l-'Ulûmi'l-İslâmiyyeti'l-'Âlemiyeye, 2011.
- Noaparast, Khosrow Bagheri. Islamic Education. Tahran: Al Hoda, 2001.
- Noaparast, Bagheri Khosrow-Khosravi, Zohreh. "The Islamic Concept of Education Reconsidered". The American Journal of Islamic Social Sciences. 23:4 (2006), pp. 88-103.
- Özalp, Ahmet. Din Eğitiminde Bilgi Problemi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Özalp, Ahmet. "Din Eğitimi Bağlamında İnsanın Kutsalla İlişkinin Araçları Olarak İslam Düşüncesinde Bilginin Kaynakları". Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 11/24 (Haziran 2020), 42-68.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr et-. Tefsîru't-Taberî/Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân. 25 Cilt. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Temizer, Aydın. "Kur'ân'da 'Rab' Kavramı Üzerine Semantik Bir Analiz". MÜİFD. 44 (2013/1), 39-66.
- Topaloğlu, Bekir. "Rab". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 34/372-373. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Râzî, Fahrüddîn er-. Câmi'u'l-'ulûm: Sittînî. nşr. Seyyid Ali Âl Dâvûd. Tahran: Bünyâd-i Mevkûfât Doktor Mahmûd Afşâr, 1382.
- Râzî, Fahrüddîn er-. Kitâbü'n-nefs ve'r-rûh ve şerhu kuvvâhumâ. thk. Muhammed Sağîr Hasan Ma'sûmî. İslamabad: Ma'hedü'l-Ebhâsi'l-İslâmiyye, 1968.
- Râzî, Fahrüddîn er-. Mefâtihi'l-ğayb/Tefsîrü kebîr/Tefsîrü'r-Râzî. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1401/1981.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ ez-. Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs. 40 Cilt. thk. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc v.dğr. Kuveyt: Matba'atu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1965-2002.
- Zemahşerî. el-Keşşâf, thk. Halîl Me'mûn. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1430/2009.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

30. Yıl Özel Sayısı Eylül / September 2022 • 237-255

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1158802

İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN AHLAK ALGILARI ÜZERİNE NİTEL BİR ARAŞTIRMA

A Qualitative Research on Moral Perceptions of Faculty of Divinity Students

Nesibe ESEN ATEŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Adana, Türkiye

Assist. Prof., Çukurova University, Faculty of Divinity, Department of Psychology of Religion, Adana, Turkey

nesen@cu.edu.tr <https://orcid.org/0000-0003-4259-9544>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 07.08.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 29.09.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.09.2022

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

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

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN AHLAK ALGILARI ÜZERİNE NİTEL BİR ARAŞTIRMA

A Qualitative Research on Moral Perceptions of Faculty of Divinity Students

Öz

Bu çalışmada ilahiyat fakültesi öğrencilerinin ahlakı hangi bağlam ve sıfatlarla algıladığı incelenmektedir. Din eğitimcisi ve din hizmetleri personeli olarak görevlendirilecek olan ilahiyat fakültesi öğrencilerinin ahlakı nasıl algıladıklarını ortaya koymak araştırmanın temel hedefidir. Nitel bir desene sahip olan çalışmada elde edilen veriler anlayıcı geleneğe dayanılarak yorumlanmıştır. Katılımcıların ahlakı dört temel boyut üzerinde algıladıkları tespit edilmiştir. Buna göre değer temelli kişilik özellikleri en çok zikredilen ahlakî nitelikler olarak belirlenirken bilhassa saygı, adalet, doğruluk, iyilik yapmak ön plana çıkmıştır. Çevre ve toplumla olan ilişkiler bağlamında doğaya duyarlılık ve toplum huzurunu bozmama daha çok zikredilmiştir. Adabı muâşeret kurallarına uyum ve iletişimde düzgün bir üslup kullanımı üzerinde durulmuştur. Son olarak, din temelli özelliklerde, kişinin nefesine hâkim olması, eylemlerinde Allah korkusu ve onun yasaklarını gözetmesi öne çıkmıştır. Öğrencilerin pek çoğunun ahlakı, olumsuz olan davranışı yapmama şeklinde algıladığı anlaşılmıştır. Bu bağlamda yanlış yapmamak pek çok katılımcı için yeterlidir ve bu da ahlakî gelişimin alt aşamalarına hitap etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Ahlak, Değer, Algı.

Abstract

In this study, it is examined in which context and adjectives the students of the faculty of divinity perceive morality. The main objective of the research is to reveal how the students of the faculty of divinity, who will be assigned as religious educators and religious services personnel, perceive morality. The data obtained in the research, which has a qualitative design, was interpreted based on the interpretive tradition. It was determined that the participants perceived morality on four basic dimensions. Accordingly, while value-based personality traits were determined as the most mentioned moral qualities, especially respect, justice, truthfulness and doing good came to the fore. In the context of relations with the environment and society, sensitivity to nature and not disturbing the peace of the society were mentioned more. Compliance with the rules of etiquette and the use of a proper style in communication are emphasized. Finally, in religion-based features, one's self-control, fear of Allah in his actions and observing his prohibitions came to the fore. It has been understood that most of the students perceive morality as not doing the negative behavior. In this context, it is enough for many participants not to make mistakes, and this addresses the lower stages of moral development.

Keywords: Psychology of Religion, Morality, Value, Perception.

GİRİŞ

Ahlak kavramı sözlükte, bir toplum içinde kişilerin uymak zorunda oldukları davranış biçimleri ve kuralları, bireyin huyları olarak tanımlanmaktadır (TDK, 1998, 48). Yani ahlâk hem kuralları ifade etmekte hem de insanın yapısal veya doğal yönünü açıklamakta kullanılmaktadır. (Mahmutoğlu, 2009, 228) Ahlakın varlığı toplumsal ve bireysel temele dayanmaktadır (Topçu, 2019, 17). Birey ahlakın içine doğmakta, toplumun ahlakî yapısı bireyden önce var olmakta ve bireyden sonra da devam etmektedir (Mahmutoğlu, 2009, 322). Bu durum ahlakın, yaşamın ayrılmaz bir parçası olduğu anlamına gelmektedir. İnsan, toplumun yaşamsal kurallarıyla beraber ahlakı da içselleştirir. Bu durum ahlakın sınırlarının aynı zamanda bireyin de sınırlarını çizmesi anlamına gelir.

Ahlakı tanımlamaya çalışmak etik, moral, ahlak felsefesi gibi kavramlarla beraber seciye, benlik, şahsiyet, karakter, vicdan, erdem, değer gibi pek çok kavramın tanımlanması problemini de beraberinde getirmektedir. Ancak ne kadar karmaşık bileşenlere sahip olursa olsun o, bireyin gerçekliğini oluşturur. Ahlak iyi - kötü ve doğru - yanlış arasındaki kuralların ve yaşamın buna göre şekillenmesinin genel adı olarak düşünülebilir. Öyle ki Uludağ (2018, 15), iyi insan denildiğinde ahlakı iyi insan, kötü insan dendiğinde ise ahlakı kötü insanın anlaşıldığını belirtir.

Ahlakın temel bileşenleri incelendiğinde bunların felsefi, sosyolojik ve psikolojik bileşenler olduğu sonucuna ulaşmak mümkündür (Topçu, 2009; 17). Ahlakın toplumsal yönü, birlikte yaşamının mümkün olabilmesi için ona ihtiyaç duyulmasına ve insanlar üzerindeki etkisine odaklanmaktadır (Topçu, 2019, 17). Bu düşünceye göre ahlakî ilkelerin doğuşu, birlikte yaşayan bireyler arasında ilişkilerin düzenlenmesi gerekliliğinden doğmaktadır. Ahlak, başka insanlara karşı tutum ve davranışların bir sorumluluk ilkesi temelinde düzenlenmesi gereksiniminden kaynaklanmış olabilir (Mahmutoğlu 2009 228). Buna bağlı olarak ahlak, kişilerin topluluklar halinde yaşamasını düzenlemekte hukuk ile beraber işlev görmektedir. Aynı kapsamda Aktan'a göre (2009, 39) ahlak, toplum içerisinde oluşmuş inançların, örf ve adetlerin, değer yargılarının, normların, buyrukların, kuralların oluşturduğu, davranışı yönlendiren sistemin bütünüdür. Ahlakın genel olarak örf ve adetlerden oluştuğuna dair düşünce onun sosyoloji ile bağını ortaya koymaktadır. Sosyolojik boyuta göre ahlak, toplumsal yaşamın bir zorunluluğu olarak ortaya çıkmış ve onun devamı için gerekliliktir, demek mümkün görünmektedir. Turiel (1983) tam da bu düşünceden hareketle Toplumsal Alan Kuramını geliştirmiştir. Bireyin, sosyal ilişkiler kurdukça, toplumsal deneyimini arttırdıkça iyi-kötü, doğru-yanlış davranışları ayırabildiğini ve bunları geleneğin de desteği ile benimseyerek ahlakı oluşturduğunu söyler.

Pek çok kültürün geleneği aynı zamanda o kültürün ahlak sisteminin özünü oluşturmaktadır. Bunlar yerel ahlak ilkelerini oluştururken, tüm topluluklar tarafından kabul gören ilkeler ise evrensel ahlak olarak isimlendirilmektedir (Aktaş, 2014, 23). Ahlakı kabul görmüş değerler bütünü olarak tanımlamak (Cevizci, 2002, 3; Çam, Çavdar, Seydooğulları, Çok, 2012, 1212) onun toplum yolu ile bireye ulaştığı anlamına gelmektedir. Bu da ahlakın tamamen dışsal bir şekilde özellikle sosyal öğrenme ya da Güngör'ün de (1993, 23) vurguladığı üzere, sosyalleşme yoluyla bireyde ortaya çıktığı düşüncesi ön plana çıkmaktadır. Bu noktada ahlakın psikolojik temeline dair düşünceler, onun birey tarafından sadece benimsenen/öğrenilen bir sistem mi, yoksa bireyin içsel yapısından kaynaklanan bir yaşantı mı olduğu sorularını gündeme getirmektedir.

1. AHLAK VE PSİKOLOJİ

Topçu, ahlakın bireyin ruhsal yaşayışından kaynaklandığını ancak onu sosyal unsurdan ayrı düşünmenin mümkün olmadığını vurgular (2019, 178). Benzer şekilde Güngör (2010, 24-28) ahlakın bir öğrenme faaliyeti olduğunu belirtirken bunun tek ve yeterli açıklama olamayacağını altını çizer. Zira birey sadece toplumun öğretileri ile hareket eden bir varlık olsaydı kişiler ve kültürler arası herhangi bir ahlakî farklılaşmadan bahsedilemezdi. Kişi, ahlakı dışardan öğrenir, zira ahlak kaideleri toplumun bireyden beklentilerinden oluşmaktadır. Ancak kişi bunları olduğu gibi kabul etmez. Olgunlaştıkça toplumun ahlakî davranış kıstasları ile ilgili

daha objektif bir yaklaşıma sahip olmakta, onları değiştirmeye çalışmakta ve en nihayetinde kendine özgü bir ahlak anlayışı geliştirerek ona uygun yaşama gayreti göstermektedir. Güngör'ün bu görüşlerini farklı açılarda da olsa psikanalitik ahlak teorisi desteklemektedir.

Psikanaliz ahlakı, süper ego ve ona bağlı olan vicdan gelişimi ile bağlantılı olarak açıklamaktadır. Oidipus ve Elektra kompleksleri çocukta süper egoyu oluşturması açısından önemlidir. Çocuğun karşı cinsi olan ebeveyne duyduğu seksüel ilgi sebebiyle hemcinsi olan ebeveyne düşmanlık beslemesi ile başlayan bu süreç, çocuğun bu düşmanlıktan ötürü suçluluk duyması ve hemcinsi olan ebeveyni ile özdeşim kurmasıyla tamamlanmaktadır. Bu suçluluk duygusunun temelinde ise ilgili ebeveynin çocuğun bakımı, güvenliği, sağlığı için ihtiyaç duyulan konumda olması ve korku gelmektedir. Buna göre kompleksin kaynağı olan ebeveyn bu düşmanlık hislerini sezerse bu, çocuk için büyük bir tehlike olacaktır. Dolayısıyla bu suçluluk duygusu korku ve güvenlik kaynaklı kaygılar da taşımaktadır. Suçluluk duygusunun beraberinde getirdiği özdeşim ise çocuğun ilgili ebeveynin ahlakî değerlerini, dünya görüşünü, kısaca tüm doğru ve yanlışlarını benimsemesini sağlamaktadır. Freud'a göre bu, süper egonun çocukta geliştiği ve artık vicdandan bahsedilebileceği anlamına gelmektedir (Freud 2016, 238-244). Yani ahlak, çocuğun idinin doğal yansıması neticesinde sonradan edinilmekte, ahlakın temel varlık nedeni ve amacı ise egoyu daha stabil ve korumalı kılmaktır. Yıldız ise (2015, 139-104) sadece korku ve sevginin yetkin bir ahlaklılık için yeterli olamayacağını, bireyin kendi çabasının bir zorunluluk olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda kendiliğindenlik ve gönüllülük açısından Psikanalitik Ahlak Kuramının yetkin ahlaklılık için zayıf kaldığı yorumu yapılabilir.

Hümanist psikolojinin ahlakla ilgili görüşleri de tam bu noktaya yani bireyin çabasına odaklanmaktadır. Onlara göre ahlakî davranışın temeli toplum, Tanrı, din gibi unsurlar değil bizatihi bireyin kendisidir. İyi ve doğru olan yani ahlakî davranış birey tarafından bilinir ve seçilir. Hümanist Benlik Kuramında, kişinin özündeki iyilik ve gelişim potansiyeli vurgulanır. İnsan doğası gereği uyum arayışı içindedir ve bu arayış sebebiyle bilinçli seçimler yapar. Birey yaşamdan doyum almak ister ve bu doyuma iyiye gitme, gelişme ve mutlu olma yönünde kararlar vererek ulaşabilir. Maslow'un kendini gerçekleştirmiş insanı ahlaken de üst seviyededir. Kendiliğinden hareket edebilen bu insan insanlığa değer verir ve onunla uyum içinde olmak için çaba gösterir (Cüceloğlu, 2010, 427-429; Maslow, 2001, 112-122). Hümanist kuram insan potansiyeline odaklanır ve bireyin kendi yaşantısını istediği gibi yönetebileceğini vurgular. Birey, tüm seçimlerinde ve edimlerinde özgürdür (Onur, 2018, 148). Dolayısıyla birey, toplum ve kendisi için ahlakî davranışı kendiliğinden yapar. Bu seçimin temelinde, Psikanalizin aksine, insan anlayışındaki iyimserlik yatmaktadır.

Ahlakı, davranışlar yolu ile gözlemlemek mümkündür. Ahlak, çoğunlukla bir yapma etme, davranış, duruş ve söylemlerle bağlantılı olarak kullanılmaktadır (Çelebi, 2004, 3). Çatlı Özen ve Can (2020, 97) ahlakı, toplum tarafından belirlenen ve kabul edilen davranışlar bütünü olarak tanımlar. Bu davranışların temelinde yatan duygu ve düşüncelerin ahlakî temelli olması, davranışı da ahlakî hale getirmektedir. Ancak bu ahlakî davranışın ahlakîliği onun özgür irade ile içten gelerek yapılmasına bağlıdır (Akdoğan, 2011, 37). Ahlakın psikolojik olarak belki de en ağır basan yanı onun bu gönüllülüğe bağlı olmasıdır. Zira gönüllü olmadan sergilenen davranış, kendi başına son derece ahlakî olsa bile bireye ahlaklılık sıfatını kazandırmaz. Ahlaklı kişinin ahlakî davranışı hür iradesi ile yerine getirmesi gerekmektedir.

Bireydeki ahlakî davranış, düşünüş ve duygulanımlar, ahlakî sezgi ve kavrayış ahlakın geneline dâhil görünmektedir (Topçu, 2019, 21). Şimşek (2013, 23) bireyin ahlak ile davranışlarını ve hatta kişiliğini şekillendirdiğini, en azından ahlakın böyle bir amacı olduğunu vurgular. Benzer şekilde Akdoğan da (2011, 35) ahlakî değerlerin kişinin hem duygusal hem düşünsel dünyasını belirlediğini ve kişinin bir davranış yapacağı zaman bu değerlerin otomatik olarak devreye girdiğini vurgulamaktadır. Ahlakî davranış sosyal hayatta, eğitim sistemlerinde ve kurumlarda ana amaçtır. Ayrıca ahlak üretim, eğitim, siyaset, adalet ve bilim alanlarının yanında mesleki başarılar için de önemlidir (Özen, 2015, 110). Güngör (2010, 25) ahlakî davranışın psikolojik yönü dendiğinde, davranışın yapıldığı kişi veya varlıklar hakkındaki tutumların, onlar hakkındaki bilgi ve görgülerin akla geleceğini söyler. Ancak bu noktada

benliğin iskanmaması gerektiğini vurgulayarak ahlakî davranışı, benlik ile dış dünya arasındaki ilişkinin yansıması olarak tanımlamaktadır.

Ahlak ve değerler arasında sıkı bir ilişki vardır. Öyle ki Akdoğan (2011, 39) ahlakı en yalın hali ile değerler kümesi olarak tanımlar. Ahlakın belirleyicisi değerlerdir. Değerler, bireylerin kendileri de dâhil olmak üzere insanları ve olayları değerlendirmek, edimleri belirlemek ve meşrulaştırmak için kullandıkları ölçütlerdir (Schwartz, 1992, 60). Değerler; duygu yüklü, bilmekten öte benimsemeye dayanan, bireyler tarafından tercihte bulunma ve olayları anlamlandırma noktasında birer ölçü ve rehber olarak kullanılan inançlardır. Aynı zamanda onlar istek, arzu ve ihtiyaçları meşrulaştırma hususunda toplumda geçerliliği olan, içsel ve toplumsal uyumu kolaylaştıran ve zaman içerisinde etkileşimler sonucunda değişebilen, insana özgü niteliklerdir. Sonuç olarak değerler; insanların önemseydiği, duygusal olarak ona bağlandığı, düşünceleri için sağlam bir zemin olan ve tercih, tutum ve davranışlarında onlara rehberlik eden inançlardır (Emre, Yapıcı 2015, 334). Kişinin değerleri duygu, düşünce ve davranışlarında oldukça yüksek bir belirleyiciliğe sahiptir (Yapıcı & Zengin, 2003, s.174). Ahlâk, soyut ve sınırları belirsiz olan değerleri belirli bir form içine sokan ve böylece onları hayata geçiren bir araç işlevi görür (Emre 2013, 15). Değerler doğru- yanlış ve iyi- kötü arasındaki kıstas olarak kabaca tanımlanırsa ahlakın temeli olma hususu da açığa kavuşacaktır. Ahlakî değerler, bireylerin kararlarını ve kararlarının temelini oluşturmaktadır (Çatlı Özen ve Can 2020, 98). Cingilloğlu'na göre ahlakın temel dinamiği olan değerler sistemi, kişinin zihinsel kod ve davranış biçimlerinin temel dayanağıdır (Cingilloğlu, 2019, 11). Değerlerin ahlakı şekillendirmesi ile birlikte adâlet, doğruluk, yalan söylememe, yardımseverlik, sözünde durma, iyilik yapma, hoşgörülü olma, sabırlı olma, başkalarına zarar vermeme, cömertlik, kişiliği koruma, güvenilir olma, saygı, sevgi gibi değerler ahlakî değerler olarak anılmaktadır. Bu noktada ahlakî değeri diğer değerlerden- örneğin estetik- ayıran en önemli husus iyi- kötü nitelmesi yapılabilmesidir (Cebeci, 2005, 20).

2. AHLAK VE DİN

Ahlak-din ilişkisini incelemek konunun anlaşılması için fayda sağlayacaktır. Zira din ve ahlak, bireysel ve sosyal yönleri ile birbiriyle kesişirler (Çilingir 2014, 714). Ahlak ve dinin ilişkisi ilkçağ filozoflarından başlayarak bugüne değin tartışılmıştır. Bu noktada dinin ahlakı inşa ettiği fikri ile ahlakın dine kaynaklık ettiği yönünde iki temel fikir sürekli olarak gündemde kalmıştır. Bu iddiaların yanı sıra bu iki kavramın birbirinden tamamen bağımsız olduğuna dair fikirler de ortaya atılmıştır; (İmamoğlu, 2006, 109; Uysal, 2005, 43; Çilingir 2014, 715). Esasen bu hususta din ve ahlakın pek çok açıdan örtüştüğü ve birbirini beslediği söylenebilir. Evrensel ahlak ilkelerinin dinlerin pek çoğunda ortak olması bu hususu destekler mahiyettedir. Dinin kendi inanırlar grubunu oluşturma ve onların birlikte uyum içinde yaşamalarını sağlayabilmesi için, başkasının hak ve özgürlüklerine müdahale etmeme temeline dayanan, ahlakî ilkeleri desteklemesi ve teşvik etmesi ahlak-din ilişkisindeki işlevselliği ortaya koymaktadır. Kısaca bu iki ögenin birbirini destekleyen yapılarının aralarında sıkı bir ilişki kurduğunu söylemek (Çilingir, 2014, 714-718) bu noktada yeterlidir. Ahlakın kurumsal bir yapısının olmayışı onun din bünyesinde kolaylıkla barınmasını sağlamış ve ahlakî kurallar da bu yolla daha güçlü bir bağlayıcılık kazanmıştır demek mümkündür. Kutluay'a (2015, 322) dayanarak söylenecek olursa, din iyi ve kötünün sınırlarını çizerken ahlâk, dinin bir yaşam şekline getirilmesini, davranış bilincine dönüşmesini sağlar. İslam dini bağlamında konuya bakıldığında, tam da bu sebeple İslam düşüncesinde ahlakın, kendisine dinî bir referans ile kalıcı yer bulabildiği söylenebilir. Bireyin kendi nefsinin peşine düştüğü şey her zaman doğru olamayabilir. Bundan dolayı İslam düşüncesinde ahlak ve din birlikte düşünülür (Yıldırım, 2018, 1237).

İslam düşünce tarihinde ahlak çokça konu edilmiş, İbn Miskeveyh ve Gazali başta olmak üzere önemli İslam düşünürleri ahlakın ne olduğuna dair açıklama çabalarına girişmiştir. "Hulk" veya "huluk" kelimesinin çoğul hali olan "ahlak", yaratma anlamına gelen "halk" kelimesi ile aynı kökten gelmektedir. Buna göre "halk" insanın bedensel mükemmelliğine vurgu yaparken "ahlak" da onun ruhen mükemmelliğine işaret etmektedir (Köseoğlu, 2019, 7). Yıldırım (2018, 1237)

ahlaklılığın, kişinin yaratılışına uygun davranması, Allah'ın onu yaratırken onda olmasını istediği özelliklere uygun hareket etmesi olduğunu söyler.

Ahlak yerine kullanılan pek çok kavram mevcuttur. "Edep" kavramı bunlardan en çok kullanılanların başında gelmektedir. İslâmî alan yazınında edep kavramı erken dönemlerden itibaren nezaket, kibarlık, adabı muaşeret kuralları gibi spesifik davranış kalıpları için kullanılmışken ahlâk, davranışların kaynağını oluşturacak şekilde, psikolojik ve manevi özellikleri, bireyin ruhsal gelişimini sağlamaya dönük bilgi ve düşünce alanını ifade etmiştir (Çağrı 1989, 1). İslam ahlakı, Kur'an ve hadislere sıklıkla konu edilmiştir. Ahlak ile Kur'an ve sünnet arasında çok sıkı bir ilişki vardır. Yaka'ya göre (2015, 390) İslam ahlakının en önemli özelliği ve tüm değeri de bu Kur'an ve sünnet bağından kaynaklanmaktadır.

Temel dinî metinlerde "ahlak" terim olarak doğrudan çok kullanılsa da, İslam'ın temel hedefi ahlaklı insanı oluşturmaktır (Çingilloğlu, 2019, 55). Bu konuda asıl görev peygambere düşmektedir. Zira o "yüce bir ahlak üzeredir" (el-Kalem 68/4) ve bu yüce ahlak da "Kur'an ahlakı"dır (Müslim, Müsafirin, 139). Hz. Muhammet bu yüce ahlakı ile insanlara örnektir (el-Ahzâb 33/21) ve İslam'ın hedefi olan güzel ahlakı tamamlaması (Muvatta, "Husnül-Huluk" 8) gerekmektedir. Kur'an'da bahsedilen tüm peygamberler birtakım ahlakî özellikleri ile ön plana çıkarlar. Örnek olarak, Hz. İbrahim ve Hz. İdris siddıklığı yani dürüstlük ve doğruluğu (Meryem 19/ 41, 56), Hz. İsmail, Hz. İdris, Hz. Zülkif (Enbiya, 21/85-86) ve Hz. Eyyub (Sâd 38/ 44 sabretmeyi, Hz. Yusuf sadakat ve iffeti (Yusuf Sûresi 12/ 23) temsil etmektedir. Kısaca İslam ahlakının temel kuralları Allah tarafından belirlenmiş ve peygamber tarafından ayrıntılı ve uygulamalı bir şekilde açıklanmıştır (Uludağ, 2018, 20).

Kur'an incelendiğinde ilk etapta kurulan ödül ve ceza sisteminin ahlakı da tesis ettiği düşünülebilir ancak İslam ahlakı tamamen ceza ya da ödüle dayanmaz. Basit seviyede insan davranış ve ilişkilerini düzenlemek için ödül ve cezadan bahsedilir ancak bu hususta niyet son derece kritik bir noktada durmaktadır. Niyet kalbin bir şeyi yapmaya yönelmesi ve o şeyi yapmaya karar vermesidir. İslam'a göre kalbin temiz niyetin halis olması son derece önemlidir (Uludağ, 2018, 33) İyi niyetli bir davranış sadece Allah'ın rızasını kazanmak için yapılmalıdır. Zira vicdan insana Allah'tan gelen bir lütuftur ve ancak iyi niyetli davranışlarla vicdan temiz tutulabilir (Vural, 2013, 363). Ahlak konusunda söz söylemiş pek çok kişi de niyete vurgu yapar (Çetintaş, 2014, 51-68; Yazıcı, Yazıcı 2017, 269-290).

İslam düşüncesinde ahlak dört temel erdem ve bunlardan neşet eden diğer erdemlere dayandırılır. Hikmet, iffet, cesaret ve adalet bu dört temel erdemi oluşturur. Hikmet, oldukça bilişsel bir yapı arz eder, ilahî ve insanî olayları bilmeyi ve düşünmeyi içine alır. Bilme ve düşünme yetisinin kendisine dayanması sebebiyle doğru ve yanlış davranışların ayırt edilmesini sağlar. İffet, şehvetin kontrolü ve düzgün idaresini sağlayan erdemdir. Buna bağlı olarak utanma, sükûnet, sabır, cömertlik, kanaat, yumuşak huyluluk, düzenli olmak, iyi hal, ağırbaşlılık, barışseverlik, bağışlayıcılık gibi erdemler iffet kapsamına girer. Cesaret, öfke ve saldırganlık duygularının kontrolünü sağlayan erdemdir. Gözü peklik, atılganlık, yüreklilik, sıkıntıya katlanmak, sebat gibi erdemler cesaret erdemi içinde zikredilir. Adalet ise önceki üç erdemden bir arada olmasıyla ortaya çıkar. Hikmet, iffet ve cesaretin bir arada barış ve uyum içinde bulunabilmesi için bunların zihnin ayırt etme gücüne ters düşmemesi gerekmektedir. Adalet erdemiyle birlikte ona bağlı insaflı olma, merhametli olma ve vicdan duyguları da ortaya çıkar. Adalet erdemi aynı zamanda ülfet, iyiliğe iyilik ile karşılık verme, dostluk, sevgi, haksızlık etmemek ve haksızlığa uğramama, hakka girmeme gibi değerleri de içine almaktadır (Çetinkaya, 2019, 55-61; İbn Miskeveyh, 2013). Adalet aynı zamanda dindarlığı da kapsar zira sevgi ve korku adalet erdeminden neşet eder. Allah sevgisi ve korkusu ise bunların en şiddetlilerindedir. Aynı zamanda Allah'ın büyüklüğünü ve gücünü kabullenmek, O'nu yüceltmek ve ululamak da bu kapsamları ile adalet erdeminde yer alır. Son kapsayıcı değer olarak cömertlik, eli bol olmak, ikramda bulunmak, yardımseverlik ve iyilik yapmak gibi erdemleri kapsayıcıdır (Çetinkaya, 2019, 68). Benzer bir erdem tasnifini Kınalızade Ali Efendi de yapar (2014, 97-117). Ona göre hikmet; zekâ, çabuk kavrama, berrak zihin, kolay öğrenme, doğru düşünme ve tezekkürden oluşur. Adalet; doğruluk, yakınlık, vefa, başkalarının sıkıntılarını

paylaşma, yakınlar ile iyi ilişkiler kurma, dürüstlük, vazifeye düşkünlük, teslimiyet, tevekkül ve kulluk değerlerini kapsar. İffet; ar, namus, nefsi ve şehveti dizginleyebilme, sabır, şükür, samimiyet, disiplin ve barışıklık gibi değerleri kapsar. Cesaret ise ağır başlılık, idealizm, gayretkeşlik, azim, yumuşak huyluluk, iyilik yapmak, zorluğa sabır göstermek, alçakgönüllülük, fedakârlık ve nezaketi içine almaktadır.

Tıpkı İbn Miskeveyh gibi Gazali de değerleri ilim, gazap, şehvet ve adalet kuvvetleri üzerinden kategorileştirir. Gazali (1996; Albayrak, 2000, 354) ahlaklılığı bireyde iyilik yapma halinin fitrîleşmesi olarak tanımlar. Gazali (1996, 55-56) öncelikli olarak ahlaklılığı hayâ, güzel üslup, açık ve net konuşmak, çalışkanlık, salih emel, israftan kaçınmak, iyi huyluluk, sıla-i rahim, ağır başlı olmak, sabır, şükür, rıza ve tevekkül, uyumluluk, iffet, şefkat, sükûnet, dedikodudan uzak durma, kin gütmeme, cömertlik, güler yüzlülük, Allah rızasını gözetme, küfretmeme hasletleri ile tanımlar.

Yahya b. Adî (2013, 45-46) insandaki iyi ve kötü özellikleri faziletler ve reziletler olarak tasnif eder. Ona göre kanaat, sakınma, yumuşak huyluluk, ağırbaşlılık, sevgi, merhamet, vefa, emanete sahip çıkmak, sır tutmak, tevazu, güler yüzlülük, doğru sözlülük, iyi niyetlilik, cömertlik, yiğitlik, iyilikte yarışmak, sabır, yüce gayelilik ve adalet faziletlerdir. Bunların zıtları ise reziletleri oluşturur. Uludağ (2018, 64-93), İslam ahlakının esaslarını; doğruluk, dürüstlük, sözünü tutma, ihlaslı olma, iyilik yapma, misafirperverlik, cömertlik, şükür, sabır, tevazu, adaletli olma, Allah korkusu ve sevgisine sahip olma, cesaret, merhamet, insan ve doğaya karşı duyarlı olmayı ifade eden rıfk ve ref'et, hoşgörü, tevekkül, çalışkanlık, emanete riayet etme, ümitli olma, hayâ, iffet, namus, kanaatkârlık, istişare olarak sıralar. Benzer şekilde ahlaklılığı özellikler üzerinden tanımlayan pek çok İslam düşünürü bulmak mümkündür. Mertek'in de (2019, 158) vurguladığı üzere, İslam ahlak anlayışı Aristoteles geleneğini takip eder ve zikredilen özellikler birbirinin tekrarı gibi görünmektedir.

Müslüman düşünürler ahlakî özellikleri temel bazı değerler etrafında tasnif etmişlerdir. Yapılan bu sınıflandırmalara yakından bakıldığında psikolojik temelleri kolaylıkla fark edilecektir. Bu sınıflandırmalarda bahsedilen özellikleri bilişsel, duygusal ve psiko-sosyal altyapılarına bakarak yeniden sınıflandırmak da mümkün görünüyor. Kısaca hikmet, iffet, cesaret ve adaletin alt özellikleri de dâhil olacak şekilde psikolojik temellerine göre bakılırsa, hikmet ve ona bağlı değerler bilişsel alana, iffet ve cesarete bağlı değerler çoğunlukla duygusal alana, cömertlik ve onun kapsamında değerlendirilen özellikler psiko-sosyal alana dâhil edilebilir. Adaletin alt ahlakî özellikleri ise her üç alana da dâhil edilebilecek çeşitliliğe sahiptir. Sabır gibi bazı değerler ise her üç alana girebilmektedir. Zira burada sabrın sergilendiği durum, erdemnin de niteliğinde değişime sebep olabilmektedir. Buradan hareketle İslam kültüründe ahlakın çok boyutlu olduğu; duygu, düşünce ve davranışlara dair temel bileşenleri olduğu söylenebilir. Buna göre ahlak, Müslümanın sadece nasıl davranması gerektiğini değil nasıl düşünmesi ve hissetmesi gerektiğini de belirlemektedir. Ayrıca genel ahlak tanımlarına uygun olarak İslam ahlakı da, değerlere ve onların yönettiği duygu, düşünce ve psiko-sosyal bir altyapıya sahiptir.

Sonuç olarak ahlakı tanımlamak gerekirse; kişinin gönüllü olarak seçtiği, bireyin kendi doğasına, değerlere ve geleneğe dayanan, toplumun bir arada yaşamasını kolaylaştırmasının yanı sıra bireye vicdan rahatlığı da veren davranış kalıpları, tutumlar ve yargılardır denilebilir. İslam dininde “güzel ahlak” iman etmenin şartlarından görünmektedir. Zira kişinin kendisi için istediğini başkası için istemesi ve tüm davranışlarında Allah rızası gözetmesi bir mümin olabilmek için ön şartlardandır. Bunların gerçekleşmesi de ancak bireyin ahlakî olarak olgunlaşması yoluyla olmaktadır. Ahlakî olgunlaşmanın yolu ise Peygamberden geçmektedir. Zira o, dinin istediği insan modelinin yaşayan örneğidir ve onun misyonu diğer insanların kendisine benzemesi için çabalamaktır. Bu noktadan yola çıkarak gelişen tasavvuf düşüncesi, “seyr-i süluk” adı altında bir eğitim yolculuğu ile bireyi ahlakî bir eğitime alır. Bu eğitim ilk olarak, kişinin kötücül yönlerini dizginlemesi ve nefsini kontrol etmesini, devamında ise güzel hasletlerini güçlendirmesini, Allah ile olan ilişkisini sevgi temelli bir duygusallık ile kuvvetlendirmesini içermektedir (Kayıklık, 2011). Bireyin hayatını devam ettirirken psikolojik

olarak nasıl bir özellikler grubu sergileyebileceği, sosyal ilişkilerini nasıl dizayn edeceği, yerel ve evrensel bazda hangi normları ve değerleri seçeceği ahlakın niteliğini belirlemektedir. İslam dini kişinin hangi değerleri benimsemesi gerektiği konusunda oldukça spesifik açıklamalar ve yönlendirmeler yapmıştır. İslam kültürü içinde bunlar sadece emir ve yasaklar bağlamında dışsal, dar ve zorlayıcı hukuk kapsamında sınırlı kalmayıp oldukça pratik ve akılda kalıcı bir şekilde sloganik ifadeler halinde inanırlara sunulmuştur. Bu sayede kişilere, güzel ve kıymetli davranışları tek tek anlatmanın ve özendirmenin yanı sıra, belirli bir tutum ve yönelim benimsetilmeye çalışılmıştır. Buna göre İslamî ifadelerle özetlemek gerekirse iyi bir Müslüman “iyiliği emredip kötülükten men edecek”, “zorlaştırmayıp kolaylaştıracak”, “nefret ettirmeyip sevdirecek”, “kendi için istediğini başkası için de isteyecek”, “hayır konuşamayacaksa susacak”, “ya olduğu gibi görünecek ya görüldüğü gibi olacak”tır...

3. UYGULAMA

Metot ve örneklem: Bu araştırma İlahiyat Fakültesi öğrencilerinde ahlak algısını tespit etmek amacıyla yapılmıştır. Bu yapılırken öğrencilere bir soru formu verilmiş ve serbest çağrışım yolu ile veri toplanmıştır. Çağrışım sözlükte bir düşüncenin bir görüntünün bir başkasını hatırlatması; davranışlar, düşünceler ve kavramlar arasında yer ve zaman birliğinin etkisiyle kurulan bağlantılar sonucu bilinç alanına bunlardan birisi girdiğinde ötekini de bilince çekmesi olayı olarak tanımlanmaktadır (TDK, 1998, 423). Kısaca çağrışım, bir sözcüğün ilişkili bir diğer kelimeyi anımsatması olarak tanımlanabilir (Akırmak, 2001, 6). Sözcükler arasındaki ilişkilerin bilişteki yansıması serbest çağrışım metoduyla ortaya çıkarılabilir. Bu yöntemde bir sözcük bir başka sözcüğe cevap olarak verildiğinde bunların alakalı olduğu varsayımında bulunulur. Söz konusu yöntem sözcüklerin birbirleriyle olan anlam ilişkileri ile ilgili bilgiler verir ve sözcüklerin bilişteki yansımasının anlaşılmasına yardım eder (Tarakçı, Mert, Yavuz ve Akırmak, 2019, 62) Bu kapsamda öğrencilere “Ahlaklı bir insanın 5 özelliğini yazınız.” yazan 290 form dağıtılmış olup bunlardan 173’ü araştırmacıya dönmüştür. Bu formlardan 17 tanesi kullanışsız olması sebebiyle kapsam dışı bırakılmıştır. Sonuçta 157 formdan elde edilen veriler araştırmada kullanılmıştır.

Nitel metodun kullanıldığı çalışmalarda toplanan verinin analiz edilebilmesi için birkaç aşamadan geçmesi gerekmektedir. Bunlara kısaca değinilecek olursa kodlama, temaların tespit edilmesi, tema ve kodların düzenlenmesi ve son olarak elde edilen verinin yorumlanması işlemlerini sırası ile yapmak gerekmektedir (Yıldırım, Şimşek, 2006, 239-252). Buradan hareketle katılımcılardan alınan formlar kodlanmıştır. Daha sonra bu kodlar ortak temalara göre tasnif edilmiştir. Temalar belirlenirken ahlakın tanımlanması esnasında üzerinde durulan kavramlar önemli rol oynamıştır. Buna göre değer, davranış, din gibi temalar ön plana çekilmiştir. Bu süreçte Maxqda Standart Nitel Veri Analiz Programı kullanılmıştır. Bu kapsamda elde edilen tüm veriler programa aktarılmış, yüksek frekanslı kavramlar ve yüzdeler belirlenmiştir. Veriler temalara göre düzenlenmiş ve bulgular içerik analizi yöntemiyle yoruma tabi tutulmuştur.

Verilerin kategorizasyonu yapılırken kullanışlılığı kolaylaştırması amacıyla bazı işlemler yapılmıştır. Bu kıstaslar belirlenirken Walker ve Pitts’in 1998 tarihinde yayınlamış olduğu “Naturalistic Conceptions of Moral Maturity” isimli makaleden yola çıkılmıştır. Buna göre: 1- Aynı kavramın kullanıldığı benzer yargılar birlikte değerlendirilmiştir. Örneğin “Ailesine saygı duyan”, “büyüğüne saygılı /hürmet gösteren”, “insan haklarına saygılı”, “başkalarının hak ve özgürlüklerine saygılı” ifadeleri “saygılı” sıfatı çatısında birleştirilmiştir. 2- Veriler olabildiğince sıfat haline çevrilmeye çalışılmıştır. Bu yapılırken birkaç kademedede sadeleştirilmiştir. Burada amaç ahlaklılığı tanımlarken özellikler listesi oluşturabilmektir. Böylece ahlaklı bir insanın eylemlerinden ziyade kişiliğinin tanımlanması hedeflenmektedir. Örneğin, “Ahlaklı insan karşılıksız iyilik yapar.” cümlesi “karşılıksız iyilik yapan” olarak dönüştürülmüştür. Daha sonra bu sıfat “iyi” çatısı altına dâhil edilmiştir. 3- Kategorilerin çatı sıfatı belirlenirken söz konusu kategorideki en yüksek frekanslı veri seçilmiştir. Eğer en yüksek frekans birden çok özellik tarafından paylaşıyorsa bu durumda en kapsayıcı olduğu düşünülen sıfat tercih edilmiştir. Örneğin, “dürüst” (f: 31), “güvenilir” (f: 12), “emanete ihanet etmeyen/sahip çıkan” (f: 4),

“sözünde duran” (f: 4) kategorisinin çatı kavramı, en yüksek frekansa sahip sıfat olan “dürüst” olarak belirlenmiştir. 4- Derecelendirme ekleri çıkarılmıştır. Örneğin “Hiç kalp kırmaz.” ifadesi “kalp kırmayan” olarak, “Çok merhamet eder.” ifadesi “merhametli” olarak değiştirilmiştir.

Çalışmanın evreni Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileri olup, veriler 2021-2022 öğretim yılı bahar yarıyılında toplanmıştır. Örneklem gelişigüzel örnekleme yolu ile seçilmiş 257 kişilik öğrenci grubundan oluşmaktadır. Bunların 138’i kız, 119’u erkek öğrencidir. Her iki grubun da yaş aralığı 19-26, yaş ortalaması kızlarda 21,7 erkeklerde 22,4 olarak belirlenmiştir. Öğrencilerden 61’i 1. sınıfta (%23; 33 kız, 28 erkek), 64’ü 2. sınıfta (%24; 34 kız, 30 erkek), 67’si 3. sınıfta (%26; 36 kız, 31 erkek), 65’i 4. sınıfta (%25; 35 kız, 30 erkek) eğitim görmektedir. Örneklemin 122’si köy ve kasabada (%47), 135’i il ve ilçe merkezinde (%52) yetişmiştir.

Bulgular:

İlahiyat Fakültesi öğrencileri ahlaklı kişiye dair oldukça fazla özellik sıralamışlardır. Yapılan kategori işlemi neticesinde bu özellikler 4 temel gruba ayrılmıştır. Buna göre; ahlaklı kişinin değerlere, çevre ve topluma, dine ve adabı muâşerete dayanan özellikleri şeklinde veriler kümelenmiştir.

Tablo: 5 Ahlaklı Kişinin Özellikleri	Frekan	%
	s	
Saygılı	63	8,59
Dürüst	61	8,32
Adil	58	7,91
İyi	43	5,86
Yardıms sever	40	5,45
Örnek kişi	34	4,63
Merhametli	24	3,27
Mütevazı	22	3,00
Bağışlayıcı	20	2,72
Yumuşak huylu	18	2,45
İffetli	16	2,18
Cesur	13	1,77
Kanaatkâr	9	1,22
Cömert	7	0,95
<i>Değer temelli özellikler</i>	<i>448</i>	<i>58,32</i>
Ötekini önemseyen	42	5,72
Diğer canlılara merhamet eden	31	4,22
Çevre ile uyumlu	27	3,68
Vatanı ve milleti seven	16	2,18
<i>Toplum ve çevre ile ilgili özellikler</i>	<i>116</i>	<i>15,80</i>
Nefsine hâkim olan	27	3,68
İyiliği emredip kötülüğü yasaklayan	24	3,27
Allah korkusu olan	20	2,72
Salih ameller işleyen	18	2,45
Sabredip şükreden	15	2,04
Sapıklığı desteklemeyen	6	0,8
<i>Dine Dayalı Özellikleri</i>	<i>110</i>	<i>14,96</i>
Konuşma üslubuna dikkat eden	30	4,09
Hal ve hareketlerine özen gösteren	17	2,31
Kılık ve kıyafetine dikkat eden	12	1,63
<i>Adabı muâşerete dayalı özellikler</i>	<i>59</i>	<i>8,03</i>
Toplam:	733	97,11

Tablo 1, tüm boyutları ile öğrencilerin ahlakı nasıl algıladıklarını göstermektedir. Buna göre % 58,32 oranında ahlak değerler üzerinden algılanmaktadır. Burada sırası ile saygılı olmak (f: 63), dürüstlük (f: 61), adalet (58), iyilik (f: 43), yardımseverlik (f: 40), örnek olma (f: 34), merhametlilik (f: 24), tevazu (f: 22), bağışlayıcılık (f: 20), yumuşak huyluluk (f: 18), iffet (f: 16), cesaret (f: 13), kanaatkârlık (f: 9) ve cömertlik (f: 7) değerleri toplam 448 kez tekrar edilmiştir. % 15,8 oranında ahlak bireyin çevresi ile olan ilişkisi üzerinden tanımlanmıştır. Bireyin ötekini önemsemesi (f: 42), diğer canlılara merhamet duyması (f: 31), çevresi ile uyumlu olması (f:27), vatan ve millet sevgisine sahip olması (f: 16) üzerinde durulmuştur. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin ahlak alguları dinî kavramları da içermektedir. %14,96 oranında yapılan dinî vurguda ilk etapta nefse hâkim olmak (f: 27), iyiliği isteyip kötülüğü yasaklamak (f: 24), Allah korkusuna sahip olmak (f: 20), salih ameller işlemek (f: 18), sabretmek ve şükretmek (f:15) ve sapkınlığı desteklememek (f: 6) gibi özellikler zikredilmiştir. Son olarak öğrenciler %8,03 oranında ahlakı adabı muâşeret üzerinden tanımlamaktadır. Burada en çok konuşma üslubuna dikkat edilmesi (f: 30), hal ve hareketlere özen gösterilmesi (f: 17) ve kılık- kıyafetin düzgün olması (f: 12) üzerinde durulmaktadır.

Ahlak ve değerler oldukça yakın ilişkilidir. Ahlakın tanımında değerlere sıklıkla atıf yapılır. Bu bağlamda en çok atıf alan değerler saygılı, dürüst, adil, iyi, yardımsever, örnek, merhametli, mütevazı, bağışlayıcı, yumuşak huylu, iffetli, cesur, kanaatkâr ve cömerttir. Bireyin çevre ve toplumla olan ilişkileri bağlamında, ötekini önemsemesi, diğer canlılara merhamet etmesi, çevresi ile uyumlu olması, vatan ve millet gibi kavramlara önem vermesi, diğer insanların zaafalarını kötüye kullanmaması öne çıkan özellikleridir.

Ahlakın dışa yansımaları davranışlar yolu ile olmaktadır. Özellikle ikili ilişkilerde takınılan tutum ve davranışlar bireyin ahlakî yapısı hakkında bilgi verici nitelikte olabilmektedir. Bu bağlamda katılımcılardan bazılarının ahlakı bu tür davranış kuralları olan adabı muâşerete bağlı olarak algılaması tutarlı görünmektedir. Bu bağlamda konuşma üslubuna dikkat eden, hal ve hareketlerine özen gösteren ve giyimine dikkat eden bireyler ahlaklı olarak algılanmaktadır. Öğrencilerin ahlak ile ilgili olarak sıraladığı bazı özellikler dinî kavram ve alt yapı içermektedir. Din içerikli atıfların sınıflandırılması sonucu ahlaklı kişinin nefesine hâkim, iyiliği emredip kötülüğü yasaklayan, Allah korkusu olan, salih ameller işleyen, sabredip şükreden ve sapıklığı desteklemeyen özellikleri ön plana çıkmaktadır.

4. TARTIŞMA

Ahlakı tanımlamada sıklıkla kullanılan değerler, çalışmamızda da en çok vurgulanan alan olarak ortaya çıkmıştır. Tüm bu değerler Müslüman düşünürlerin ahlakla ilgili söylemiş oldukları özelliklere uygun görünmektedir. İbn Miskeveyh'in (2013), Gazzali'nin (1996, 55-56) ve Kınalızade'nin (2017, 97-117) tasniflerine göre saygılı olmak, dürüstlük, adil olmak, adalet erdemi kapsamına girerken; yardımseverlik, tevazu, bağışlayıcılık, yumuşak huyluluk, kanaatkârlık ve cömertlik iffet erdemine dâhil edilebilir. Cesurluk ve iyilik yapma da cesaret erdeminin içeriğine eklenebilir. Örnek kişi olma ise hikmet erdemi içinde düşünülebilir. Yine tüm ahlakî değerler Yahya b. Adı'nın (2013, 44-45) saydığı faziletlerin ve Uludağ'ın (2018, 64-93) belirttiği ahlakî özelliklerin sınırlarına girmektedir.

Bacanlı, Akgül ve Akgül'ün (2017, 67) öğretmenlerin değer tercihlerini araştırdıkları çalışmada önem verilen ilk beş değer sırasıyla; adil olma, saygı, dürüstlük, sevgi, bağımsızlık olarak tespit edilmiştir. Bizim çalışmamızda en çok tercih edilen beş değer saygılı olmak, dürüst olmak, adil olmak, iyilik ve yardımseverlik olduğu göz önüne alındığında sonuçların örtüştüğü görülecektir. Farklı ölçme araçları kullanılmasına rağmen ilk üç değer aynı olması henüz eğitim almakta olan öğrenciler ile daha olgun olan meslek yaşamı içindeki öğretmenlerin önem verdikleri değerler ortak görünmektedir. Esasen saygı, dürüstlük ve adalet değerleri son derece evrensel değerler olup pek çok araştırmada en çok zikredilen değerler olması da garipsenmeyecek bir sonuç olarak düşünülebilir. Öyle ki Yapıcı'nın (2004, 195) Allah ve kutsal kavramını serbest çağrışım tekniği ile incelediği çalışmasında bile öğrenciler "kutsalı"

tanımlarken dürüstlük, doğruluk, güven gibi ahlaka dair bu evrensel nitelikli değerleri sıklıkla zikretmişlerdir.

Bulgulanan değerlerin Rokeach'ın (1969) saymış olduğu 36 insani değer içine girmiş olduğu söylenebilir. Rokeach, amaç ve araç değerler olarak iki grup değerden bahsetmektedir. Amaç değerler; mutluluk, özgürlük, rahat bir yaşam, hırs zevk, başarı, güvenlik, kendine ve insanlara saygı, bilgelik gibi hayatın amacına dair oldukça genel geçer değerlerden oluşmaktadır. Araç değerler ise affedicilik, düşünce genişliği, kibarlık, neşelilik ve kabullenicilik, itaat, bağımsızlık, dürüstlük, sorumluluk sahibi olmak, çalışkanlık, yardımseverlik, masumiyet gibi bireyin sahip olmayı hedeflediği değerler kast edilmektedir. Araştırma sonucu ulaştığımız ahlaklılığa dair ideal olarak ifade edilen özelliklerin Rokeach'ın amaç değerleri ile daha çok örtüşmesi bu açıdan oldukça tutarlıdır. Zira kişinin sahip olmayı amaçladığı bu pozitif değerler onun aynı zamanda ahlakî bir yaşam sürmesini de sağlayacaktır.

Değerler konusunda en çok araştırma yapan isimlerden biri olan Schwartz da bir değerler tasnifi yapmıştır. Güç, hazcılık, başarı, evrensellik, uyarılım, iyilikseverlik, geleneksellik, özyönelim, uyma ve güvenliliktir olmak üzere 10 değer grubu belirleyen Schwartz bunların altını yaklaşık 60 farklı değer ile doldurmuştur. Kısaca bakılırsa, (1) başarı değeri başarılı - yetkin olmak, sözü geçen biri olmak, hırslı olmak alt değerlerini içerir. (2) Güç; toplumda güç ve otorite sahibi olmak, zengin olma vb kapsar. (3) Hazcılık, hayattan zevk ve tat almayı kapsarken (4) uyarılım cesaret, değişken ve heyecanlı bir yaşantıyı içine alır. (5) Öz yönelim temelde kendine saygı duyma ile birlikte yaratıcı ve özgür olmak, merak duyabilmek, kendi hayat amaçlarını seçebilmeyi kapsamaktadır. (6) Güvenlik değeri, ulusal ve toplumsal güvenin ve düzenin devamını istemek, aile güvenliği, temizlik, iyiliğe iyilikle karşılık vermek, sağlıklı olma ve bağlılığı içine almaktadır. (7) Uyma değeri toplumsal normlara itaat, aile ve yakın çevreye itaat etme bunalar üzerinde bozucu etkide bulunmama esasına dayanır. Buna göre kibarlık, itaatkârlık, aileye ve yaşlılara önem verme, özdenetimi kapsamaktadır. (8) Evrensellik doğa ve insanlığın iyiliğini isteme temeline dayanmaktadır buna bağlı olarak eşitlik, sosyal adalet, açık fikirli ve erdemli olmak, güzelliklerle dolu ve barış içinde bir dünya istemek, doğayla bütünleşmek ve onu korumak gibi değerleri içerir. (9) Geleneksellik daha çok din, kültür ve gelenek temelli değerleri temsil eder ve dindarlık, ılımlı olmak, alçak gönüllülük, yaşamın getirdiklerini kabullenmek, geleneklere bağlı ve saygılı olmak bu kapsamda zikredilir. (10) İyilikseverlik değeri ise ilişki içinde bulunan insanlarla iyi geçinme temeline dayanmaktadır ve yardımseverlik, dürüstlük, bağışlayıcılık, sadakat, sorumluluk sahibi olmak, yakın / içten ilişkiler kurmak, sevgi, anlamlı bir yaşam gibi alt değerleri içermektedir (Schwarz,1996:3; 1999; Kuşdil, Kağıtçıbaşı,2000, 61-63). Bu tasniften bulgulara bakıldığında özellikle uyma, evrensellik, iyilikseverlik ve geleneksellik çatısı altında zikredilen değerler araştırma sonuçlarımız ile örtüşmektedir. Söz konusu değerlerin temellerine bakıldığında bireyin yakın ve uzak çevresi ile ilişkilerine odaklandığı görülecektir. Ahlakın da bireyin sosyal çevresi ve doğa ile olan ilişkileri kapsadığı düşünüldüğünde bu örtüşmenin makul ve mantıklı olduğu görülecektir. Yapıcı, Kutlu ve Bilican'ın (2012, 135-136) öğretmen adayları üzerinde yaptıkları araştırmada da Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmen adayı olan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin diğer bölümlere nazaran uyma, evrensellik, geleneksellik ve iyilikseverlik kategorilerinden yüksek puan almaları bu açıdan araştırmamız ile paralellik arz etmektedir.

Çalışmanın ahlaklı insanı sorması ve örnekleme bir değerler listesi sunmaktansa kendilerinin belirleyeceği değerleri tespit etme amacında olması sebebiyle, daha önce yapılmış belirli bir formata dayanan değer tercihinin yönelik çalışmalar ile karşılaştırılmasını zorlaştırmaktadır. Örneğin Özcan ve Erol'un (2017; 934) İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin değer yönelimlerini araştırdığı çalışması Schwartz Değerler Ölçeği kullanılarak yapılmıştır. Burada öğrencilerin "kendini aşma", "muhafazakârlık", "yeniliğe açıklık" ve "kendini geliştirme" değerlerini daha çok tercih ettikleri, buna bağlı olarak diğer insanların mutluluğuyla ilgilenme, toplumsal düzenin korunmasını isteme ve çevrenin korunmasını ön plana koydukları söylenebilir. . Bizim araştırma sonuçlarımızda toplumsal ve çevresel atıfların, değerlerden çok daha az zikredilmiş olması bu açıdan farklıdır. Arslan ve Tunç'un (2013, 7), ilahiyat fakültesi

öğrencileri üzerinde Schwartz'ın değer tasnifine dayanarak yaptıkları çalışmada bizim sonuçlarımıza benzer şekilde "iyilikseverlik" ve "evrensellik" değerleri diğer değerlerden daha ön plana çıkmaktadır. Mehmedoğlu'nun (2006, 156) ilahiyat öğrencileri üzerinde yine Schwartz Değerler tasnifi temeli ile yaptığı çalışmada "iyilikseverlik" en çok tercih edilen değer olmuştur. Bu bağlamda ilahiyat fakültesi öğrencilerinin ilişki içinde oldukları kişilerin iyiliği, onlarla kurmuş oldukları ilişkinin derin, güvene dayanan ve samimi olması yönünde bir tutum sergiledikleri söylenebilir.

Yiğittir'in (2012, 11;) ilköğretim 5. sınıf öğrencilerinin değer tercihlerine odaklandığı çalışmada en çok tercih edilen değerlerin başında çevre temizliği, saygılı olma, yardımseverlik, temizlik, sevgi, iyi insan olma, hoşgörü, kötü sözden uzak olma, dürüstlük, yerlere tükürmeme, sağlıklı olma, çevreye duyarlı olma ve doğa sevgisi gelmektedir. Yiğittir ve Öcal'ın (2010, 414) aynı kapsamda 6. Sınıf öğrencileri ile yaptıkları çalışmada ise pek bir değişim gözlemlenmemiş ve çocukların çevre temizliği, saygı, güzel söz ve davranış, dürüstlük, çalışkanlık, çevre duyarlılığı, yardımseverlik, iyi insan olma, hoşgörü, doğa sevgisi, temizlik, sevgi ve güvenilirliğe atıf yaptıkları görülmüştür. Buna göre ilahiyat fakültesi öğrencilerinin saygılı, dürüst, adil, iyilik, yardımseverlik, affedicilik değerlerine sık vurgu yapmaları bu çalışmalar ile uyumludur. Öğrencilerin çevreye yönelik ahlakî vurguları söz konusu iki çalışma sonuçlarına nispetle oldukça sınırlı görünmektedir. Bu noktada örneklem farkı öne çıkmaktadır. Yiğittir ve Öcal çalışmalarını ilköğretim düzeyinde değerler eğitimi alan öğrenciler üzerinde yapmışlardır. Bu öğrencilere sıklıkla çevreye duyarlılık aşılana çalışılırken yükseköğretimde böyle uygulamaların olmaması farklılaşmayla sonuçlanmıştır denilebilir. Bu yaş grubunun henüz somut düşünme evresinde olması doğal olarak soyut işlemler döneminde bağımsız kişilik geliştirmiş olan üniversite öğrencilerinden sonuçların farklılaşmasına sebebiyet vermiş olabilir. İnsan ilişkilerinin daha girift bir hal aldığı ilk gençlik dönemi problemlerinin daha çok bu ilişkilere dönük olması da farklılaşmaya neden olmuştur yorumu yapılabilir. Bu bulgu çocukluk döneminde kazandırılmaya çalışılan çevresel hassasiyetin ilk gençlik döneminde zayıfladığı şeklinde de yorumlanabilir. Benzer bir şekilde yine Yiğittir (2010, 219) tarafından veliler üzerinde yapılan araştırmada da çevresel değerler, milli ve ahlakî değerlere oranla daha zayıf rağbet görmüştür. Araştırma bu yönü ile çalışmamız ile örtüşmektedir. Ancak söz konusu çalışmada milli değerler en çok vurgulanan kümeyi oluştururken bizim çalışmamızda sadece %2,18 gibi çok düşük bir oranla zikredilmiştir. Bu nokta ise daha kozmopolit bir çevrede eğitim almakta olan üniversite öğrencilerinin ahlak algılarında, kişiler arası ilişkileri temel alan bir zihin dünyasına sahip olduğu ve daha geniş çaplı düşünmektense kendilerine odaklı tutum sergiledikleri şeklinde yorumlanabilir.

Araştırma bulgularına bakarak, katılımcılar ahlaklılık ile öncelikle bireysel değerler üzerinde durmaktadırlar. Bunlardan sonra toplumsal ve dinî değerlere sıra gelmektedir demek mümkündür. Ancak bu noktada geleneksel kavramlardan güncel kavramların tercih edildiği fark edilmiştir. Zira ahlaka dair değerler kategorize edilirken öğrenciler edep ve namus kavramlarına hiç değinmemişlerdir. Özellikle İslam kültürü içinde "edep" kavramının sıklıkla vurgulanmasına ve bunun ahlakın temel ilkelerini barındıran bir terim olmasına rağmen katılımcılar bu kavramı kullanmamayı tercih etmişlerdir. Edep, ahlakî-dinî kurallar, muşeret kuralları, gelenek ve görenek, aydın olabilmek için gerekli bilgileri ve genel kültürü ifade etmektedir (Çağrı 1994, 414). Bu bağlamda edebî özellikle tasavvufta, her türden yaşantının nasıl şekillendirilmesi gerektiğini anlatan bir yönergeler grubunun genel adı olarak kullanılmasına rağmen çalışma boyunca hiç zikredilmemesi dikkat çekicidir. İlahiyat fakültesi öğrencilerinden oluşan araştırma grubunun bu kavrama çok daha yatkın olması beklenilebilir. Zira gelenekselleşmiş bir kavram olan edep, iyi ahlak, terbiye, zarafet, utanma / hayâ, diğer kişilere güzel davranışta bulunmak gibi anlamlara gelmektedir (Cebecioğlu 1997, 236). Katılımcıların bu kavramı hiç kullanmamaları kavrama ahlakî bir içerik vermedikleri anlamına gelmemektedir. Muhtemelen edep güncel dilde çok kullanılan bir değer olmaktan çıkmıştır. Aynı şekilde günümüz gençlerinin ahlak denince "namus" kavramını da hiç kullanmaması dikkat çekicidir. Namus sözlükte, toplumun ahlak kurallarına ve değerlerine bağlılık, doğruluk, dürüstlük gibi anlamlara (TDK, 1998, 1630), günlük dilde özellikle kadın cinselliği ile ilgili olarak

daha çok kullanılmaktadır. Gürsoy ve Arslan Özkaya (2014, 149) 1167 üniversite öğrencisi üzerinde yaptıkları çalışmada namusun, “kadının evlilik öncesi ve evlilik dışı cinsel ilişkide bulunmaması ve kadının cinsel yönden saflığı” olarak algılandığını bulgulamışlardır. Ancak namus kavramı bundan çok daha geniş bir çerçeveye sahiptir. Namus, kadının ve ailesinin ahlakî konumunu, saygınlığını ve övüncü de kapsamaktadır (Sakallı Uğurlu, Akbaş, 2013, 78). Ancak güncel hayatta namus kavramı kullanıldığı cinsiyete göre farklılaşan anlamlara gelmeye başlamıştır. Buna göre erkek için kullanıldığında dürüstlük, güvenilirlik, ailesinin şerefini koruma anlamına gelirken, kadın için çoğunlukla bekâret ve sadakat üzerinden algılanmaktadır (Gürsoy ve Arslan Özkaya 2014, 149). Günlük dilde “ahlaksızlık” bağlamında “namussuzluğun” sıklıkla kullanılmasına rağmen “ahlaklılığın” sorgulandığı araştırmamızda “namusluluk” kavramının çıkmaması bu açıdan dikkate değer olarak görülebilir. Katılımcıların “edep” ve “namus” kavramları yerine tercih ettikleri kavram “iffet” olarak ortaya çıkmıştır ancak bunun sadece % 1,33 gibi düşük bir oranla çıkması öğrencilerin zihninde ahlakın iffeti de ilk planda çağrıştırmadığını göstermektedir.

Ahlak kavramının öğrencilere çağrıştırdığı ikinci grup sıfatlar ise toplumsal yaşama ve çevreye duyarlılığa dairdir. Bu noktada kişinin kendi dışındaki insanları önemsemesi çokça vurgulanmıştır. Diğer insanlara değer veren ve onların zaafalarını kötüye kullanmayan kişiler ahlaklı olarak algılanmıştır. Araştırmadaki bu sonuç ahlakın toplumsal temeli ile bağdaşmaktadır. İnsan yapı itibarı ile ben merkezli bir görünüm arz eder. Bireyin bu kendine odaklılığı onun diğer insanlarla bir grup içinde uyum içinde yaşamasını zorlaştırmaktadır. Pek çok düşünür ahlakın beraber yaşamının bir zorunluluğu olarak ortaya çıktığını savunmuştur (Akdoğan, 2004, 181-185). Bu bağlamda katılımcıların ahlakın sosyal yönüne vurgu yapmış olmaları gayet doğal bir durumdur. Ayrıca ilk kategoriye oluşturan bireysel değerler bağlamında zikredilen saygı, güven, adalet, hoşgörü, iyilik gibi kavramlar da bireyler arası ilişkilerin sağlıklı kurulabilmesi için şarttır. Ancak bunlar dışında öğrencilerin özellikle diğer insanlara ve canlılara vurgu yapmaları spesifik olarak bu kategoriye oluşturmayı gerekli kılmıştır. Söz konusu kategori çevreyi koruma ve toplumsal uyum olarak iki ana temele ayrılabilir. Buna göre katılımcılar ahlakî sosyal uyum içinde algılamaya meyillidir denilebilir. Tespit edilen kavramların Schwarz’tın (1996:3; 1999; Kuşdil, Kağıtçıbaşı,2000, 61-63) değerler listesindeki yerine bakılırsa, “uyma” ve “evrensellik” kategorilerinde listelenen değerler ile bu başlık altında bulguladığımız özellikler oldukça örtüşmektedir. Bu bağlamda diğer insanlara değer verme, iyiliklerini isteme, onlarla iyi geçinme, insan sevgisi, doğa ve hayvanlara karşı hassasiyet gösterme evrensellik içine girerken, toplumsal düzenin devamı için ona uyum sağlama ise “uyma” bağlamında değerlendirilebilir.

Katılımcılar ilk olarak bireysel değerler üzerinde durmuş daha sonra toplumsal ve ekolojik değerlere yönelmiştir. Keskin’in (2016, 1496) çalışmasında da bu değerler, bizim çalışmamızda olduğu gibi, orta düzeyde tercih edilmiştir. Bu durum bireysel olarak ahlakî olgunluğa ulaşmamış kişilerin toplum ve çevre ile olgun ve sağlıklı ilişkiler kurmasının mümkün olmadığı yönünde bir yorumu beraberinde getirebilir. Zira bireyin çevresi ile olan ilişkisi kendi donanımı ile sınırlıdır. Kişi ne kadar gelişmiş bir bireysel ahlak yapısına sahipse sosyal çevresi ve doğa ile olan ilişkisi de ona paralel olarak gelişecektir.

Kişinin vatanını ve milletini sevmesi ona sahip çıkması ahlaklılık çerçevesinde değerlendirilmiştir. Ancak Keskin’in (2016, 1496) araştırmasında kuvvetli sınıfına giren ve sıklıkla vurgulanan vatan- millet sevgisine dair atıflar, çalışmamızda oldukça az ilgi görmüştür. Milli değerler olarak ifade edebileceğimiz vatan, bayrak, ulus sevgisinin ahlak ile ilgisini kurmak ahlakın kaynağına ve devamına ilişkin düşünceye dayanılarak yapılabilir. Ahlakî ilkelerin insanların birlikte yaşayabilmesi ve bu yaşamın uyum ve ahenk içinde devam edebilmesi amacıyla şekillendiği göz önüne alınırsa bu beraberliğin birtakım ortak temellere ihtiyacı olduğu da görülecektir. Bu ortak değerler ise aynı yaşam alanını paylaşmak, aynı ırktan gelmek, aynı dili konuşmak, aynı dine inanmak üzerinden şekillenecek ve bunlara kutsiyet atfedilerek önemlerinin ve değerlerinin artması sağlanacaktır. Topluluğu oluşturan bireylerin aynı şeyleri sevip, aynı şeylerden korkmaları, aynı düşmandan korkup aynı umudu paylaşmaları aralarındaki

dayanışmayı artıracaktır. Bu dayanışma ve birliktelik ruhu ise ahlak kuralları ile somut hale gelecektir. Sosyal yapının ahlakî değerler etrafında örülmesi, birlikteliği ve gücü de yanında getirmektedir. Topluluktaki her bir kişinin söz konusu bu değerlere olan bağlılığı, o toplumun sağlamlığı ve gücünü artıracaktır (Akdoğan, 2004, 182). Yiğittir ve Öcal'ın (2010, 412) 6. sınıf ve Yiğittir'in (2012, 8) 5. sınıf öğrencilerinin değer yönelimlerini incelediği çalışmasında bu milli değerler frekansı en düşük olanlar arasındadır. Bu da bizim çalışmamızla uyumlu görünmektedir. Ancak yine Yiğittir (2010, 213) tarafından yetişkinler üzerinde yapılan başka bir çalışmada milli referanslar içeren atıflar en çok tercih edilenler arasına girmiştir. Bu noktada milli değerlere verilen önemin yaşla birlikte arttığı söylenebilir.

Ahlak kavramsal olarak tanımlanırken “adabı muaşeret” vurgusu da yapılmıştır (Mustafa Çağrı 1989, 1). İnsanların birlikte yaşamalarını kolaylaştırma ve buna dair belirlenmiş kurallar bütünü olarak kısaca tanımlanabilecek olan kavram, kişilerin ve toplumsal grupların birbirleri hakkında duydukları sevgi ve dostluğu güçlendirici medenî ve ahlakî davranışlar, zarafet, nezaket ve görgü kurallarını içermektedir (Tunç Yaşar, 2020, 34). Adap kavramının “edeb”in çoğulu olduğu göz önüne alındığında bu kavramın ahlak bağlamında kullanılmasının gayet doğal olduğu anlaşılabilecektir. Bu noktada katılımcıların üzerinde durdukları temel konu karşındaki birey ile iletişime geçilirken dikkat edilmesi gereken hususlardır. Kişinin konuşma üslubuna dikkat etmesi, argosuz, küfürsüz, sesini yükseltmeden konuşması ve toplum içinde haline, hareketlerine ve kılık kıyafetine özen göstermesi bu noktada karşındaki bireye duyulan saygının ve verilen önemin bir göstergesi olarak algılanmaktadır.

Katılımcıların ahlakî tanımlarken dini atıflar yapmaları gayet doğal bir durumdur. Hele ki bu katılımcıların İlahiyat Fakültesi öğrencisi olduğu düşünürse bu atıfların çok daha fazla olması beklenebilir. Buna rağmen toplam atıfların %14,96'sı direkt dini kavramlarla ahlak algısını ortaya koymayı tercih etmiştir. Din ve ahlak iç içe geçmiş ve birbirini besleyen iki olgudur. Literatüre bakıldığında dinî ve ahlakî değerlerin birbirlerinden tam olarak ayrılmadığı ve iç içe bir görünüm arz ettiği fark edilecektir (Keskin, 2016, 1506). Bu bağlamda katılımcıların ahlakî değerleri dinden ayrı düşünmediği fikri üzerinde durmak gerekir. Zira dinin doğruluğa, adalete, saygıya, yardımseverliğe, tevazu sahibi olmaya ve iyi bir insan olmaya verdiği önem meydandadır. Ancak dinî kavramlara direkt atıfların olması bu kategoriyi açmayı gerekli kılmıştır.

Şengün'ün (2007, 210) ifadelerine dayanarak söylenecek olursa, İslam dininin ahlakî sistemi, bireyin nefsinin sıkı bir şekilde denetim altında tutmasını, onu eğitmesini ve insancıl seviyeye çıkarmasını hedefler. Bu bağlamda araştırmada nefis hâkimiyetine vurgu yapılması, kötü huyların Allah rızası için terk edilmesi, Allah'tan korkulduğu için diğer insanlara baskı ve haksızlık yapılmamasına dair vurgular katılımcılarda İslam ahlakının kötüden iyiye doğru yönlendirmeye ilişkin dinamiğinin gözlemlendiği anlamına gelmektedir. Katılımcılar nefse hâkimiyet dışında Allah'ın emri olduğu için yapılan ve yapılmayan davranışlar üzerinden de ahlaklılığı tanımlamışlardır. Bu temel tanımlama noktası Schwartz'ın tasnifinde geleneksellik değerine isabet etmektedir (Schwarz,1996:3; 1999; Kuşdil, Kağıtçıbaşı,2000, 61-63).

Nefse hâkim olmak, hatalı ve zarar verici davranışlardan uzak durmak, yanlış ve günahı ısrar etmemek (Çetinkaya, 2019, 153-154) olarak tanımlanırsa, dinen günah ve yanlış olarak davranışlardan uzak durmak, ahlaklılığın göstergelerinden biri olarak düşünülmüştür denebilir. Allah'ın rızasına ve emrine yapılan vurgu ise bundan bir adım sonrasındır. Zira birey sadece günahı uzak durarak olgun imana erişemez, güzel davranışlar yaparak Allah'ın rızasına da erişmesi gerekmektedir. Bu bağlamda olgun bir ahlak Allah'ın kuldun kulun Allah'tan razı olması ile mümkün olabilir (Çetinkaya, 2019, 161-163). Bu kategori ahlakî dindar olmaya dayandırmaktadır. Zira Allah'ın emirlerini, İslam'a bağlı olmayı, ibadet etmeyi, Kur'an'da tanımlanan ahlakî özellikler ile donanmayı, sünneti göz önünde bulundurmaya içermektedir. Bu bağlamda dindar olmayı ahlaklılık ile bağdaştıran başka çalışmalara kısaca göz atılırsa, Yiğittir'in (2012, 8) ve Yiğittir ve Öcal'ın (2010, 412) çalışmasında dindar olmak en az tercih edilen değerler arasındadır. Yine Yiğittir'in (2010, 220) veliler üzerine yaptığı araştırmasında dindarlık % 4,4 gibi bir oranla en az tercih edilen değerler arasındadır. Bu iki çalışmada da dindarlık ile ilgili

değerlerin çok az tercih edilmiş olması çalışmamız ile uyumludur. Esmer (1999, 191) 1990'lı yılları kastederek dinî değerlerin git gide güç kazandığını belirtmektedir, öyle ki dindarlık en çok tercih edilen ilk dört değer arasında gelmektedir. Ancak 2020'li yıllara geldiğimiz bu dönemde yönelimlerin değişmesi oldukça muhtemeldir. Ayrıca bundan daha önemlisi yapılan çalışmanın yöntemi ve temel konusu bu iki sonuç arasında karşılaştırma yapmayı zorlaştırmaktadır. Ancak Yiğittir'in (2012, 2010) ve Yiğittir ve Öcal'ın'ın (2010) çalışmaları ile olan tutarlılık da bu bağlamda sorgulanmalıdır. Araştırma grubumuzun İlahiyat Fakültesi öğrencileri olması bu noktada dikkat edilmesi gereken bir husustur. Bu gençlerin ahlaklılığı dindarlıktan ayırmadığı ve ahlaka dair yaptıkları tüm atıfları dindarlık sınırları içinde düşünerek yaptıklarını düşünmek daha olasıdır. Akdoğan'a (2004, 190) dayanılarak söylenecek olunursa, İslam'ın temel kaynaklarında yer alan ahlakî değerler, Müslümanların hayatlarını şekillendiren en önemli öğretilerdir. Bunlar, ahlakî ve insani bir yapı oluşturmayı hedeflemektedir. İnanan bir Müslüman bunları ahlakî veya dinî olarak ayrı ayrı algılamaktansa bir bütün olarak algılamaya daha yatkın olabilir. Bu da ahlakî tanımlarken dindarlığa dair kavramların daha az anılmasına neden olmuş olabilir.

Tüm çalışma boyunca dikkatten kaçmaması gereken farklı bir husus da ham veriler işlenirken olumsuz kalıpların olumluya çevrilmesi ve böylece verilerin aşırı dağılmasının önlenmesine çalışılmasıdır. Örneğin "ahlaklı kişi emanete hıyanet etmez" ifadesi "Emanete sahip çıkar", devamında ise "güvenilir" olarak dönüştürülmüştür. Ancak bu işlem yapılmadan verilere bakıldığında olumsuzluk ifadelerinin çok sık kullanıldığı fark edilmiştir. Öyle ki toplam 733 ifadenin 297'sinde ahlaklılık olumsuz davranışlarda bulunmama üzerinden tanımlanmaktadır. Bu hususun İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin bir kısmında yanlış yapmamak üzerine kurulan bir ahlak algısına yatkın olduğu düşüncesini beraberinde getirmektedir. Buna göre öğrenciler kötü olan davranışı yapmamayı iyi ahlaklılık açısından yeterli görmektedir yorumu yapılabilir. Ancak bunun ahlakî gelişim açısından alt düzey bir tutum olduğu söylenebilir. Zira Kohlberg'in ahlak gelişim teorisinde çiğnenmesi halinde cezalandırılacağını bildiği için kişinin o davranışlardan kaçınması "gelenek öncesi" ahlak düzeyine girmektedir. Bu düzey ise ahlakın en ilkel ve basit şeklidir (Çiftçi, 2003, 61). Olumsuz davranışlardan kaçınmanın olgun ahlaklılık için yeterli olamayacağı açıktır. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinde ortaya çıkan bu durumun özellikle tüm yaşamları boyunca alınan din eğitimi ile olan ilişkisine bakmak gerekmektedir. Bireylerin zarar vermemek üzerine ahlakî kurgulamalarının nedeni cezadan kurtulma eğilimi olabilir. Kanaatimizce bu durum yeni çalışmalarla açıklığa kavuşturulmaya ihtiyaç duymaktadır.

SONUÇ

257 öğrencinin katıldığı çalışmada, ahlaklılığa dair 733 veri listelenmiştir. Son olarak bu özellikler boyutlandırılmıştır. Böylece din eğitimi almakta olan ilahiyat fakültesi öğrencilerinin ahlak üzerindeki düşünceleri inceleme konusu yapılmaktadır. Çalışmanın amacı, din görevlisi ya da din eğitimcisi olarak görev yapacak olan ilahiyat fakültesi öğrencilerinin ahlak ile ilgili algılarını ortaya koymaktır. Sonuç olarak öğrencilerin ahlakı 4 temel boyutta algıladıkları kanaatine ulaşılmıştır. Buna göre ilk boyut, ahlakî değerlerden oluşmaktadır. Adaletli olmak, güvenilirlik, dürüstlük, merhametlilik gibi kişilik özelliklerinin ön plana çıktığı ilk boyut bireylerin ahlak algısının büyük bir kısmını kapsamaktadır.

Toplumsal ve çevresel ahlak anlayışında ise kişilerin diğer insanlarla olan ilişkileri ile doğa ve hayvanlara yaklaşımı ön plana çıkmaktadır. Toplumsal kurallara uymak, çevresindeki kişilerce sevilme, geleneklerine bağlı olmak, diğer insanların sorunları ile ilgilenmek, toplumu daha iyi noktaya götürmek için çaba sarf etmek, insanlar arasında eşitlikçi davranmak, ırkçılık yapmamak sıklıkla zikredilen ahlakî tutumlar olarak tespit edilmiştir. Bu boyutun öne çıkan diğer yönü ise kişinin doğa ve hayvanlarla olan ilişkileridir. İlahiyat fakültesi öğrencileri çevreyi korumanın, doğaya zarar vermemenin, hayvanlara eziyet etmemenin ahlakın bir göstergesi olduğunu düşünmektedir. Toplumsal boyuta son derece yakın bir bağlamda çerçevelenen ve davranışsal bağlamda ahlakın sınırlarını çizen bir özellikler grubu olarak adab-ı muâşeret kurallarını içeren özellikler ön plana çıkmaktadır. Buna göre yüksek sesle konuşmamak, büyüklerin yanında hareketlerine ve konuşmalarına dikkat etmek, kibarlık, tertiplilik gibi

özellikler zikredilmektedir. Son olarak din temelli ahlak olarak isimlendirilebilecek olan boyutta ise, din eğitimi almış olmak, Allah'ı sevmek, ondan korkmak, dindar olmak, nefse hâkim olmak gibi özellikler ön plana çıkmaktadır. Bu noktada özellikle günah işlememek çokça zikredilmektedir. Yani yalan söylememek, zina yapmamak, faiz almamak, dedikodu yapmamak gibi ifadeler sıklıkla kullanılmıştır. Bu duruma cezalandırıcı Tanrı algısı ya da katılımcıların çocukluk dönemlerinden itibaren aldıkları din eğitiminin niteliğinin neden olduğu düşünülebilir.

Ahlaklılık ile ilgili ifadelerde “kötü davranışlarda bulunmama” ön plana çıkmaktadır. Kısaca, katılımcı öğrenciler ahlakı kötü olanın yapılmaması ile temellendirmektedirler. Bu durum cezalandırılma korkusu ve yanlış yapmaktan çekinmekten kaynaklanıyor olabilir. Ayrıca, alınan din ve değer eğitiminin ahlakın iyiyi yapmaya teşvik eden boyutunu değil, kötüden menetme boyutunu vurgulamış olması da bu durumun nedenlerinden biri olabilir.

KAYNAKÇA

- Akdoğan, A. (2011). *Ahlak, medeniyet ve İslam*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Akırmak, Ü. (2001). *Türkçe kelimenin serbest çağrışım norm verileri*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Aktan, C. C. (2009). Ahlak ve ahlak felsefesine giriş. *Hukuk ve İktisat Araştırmaları Dergisi*, 1 (1), 39-59.
- Aktaş, K. (2014). Etik-ahlâk ilişkisi ve etiğin gelişim süreci. *Uluslararası Yönetim ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1 (2), 22-32.
- Albayrak, M. (2000). Gazali'nin ahlak felsefesi ve filozofların etkisi. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 13 (3-4), 554-663.
- Arslan, M. ve Tunç, E. (2013). İlahiyat fakültesi öğrencilerinin değer yönelimlerindeki farklılaşmalar. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 11 (26), 7-39.
- Bacanlı, H., Akgül, İ. ve Akgül, A. (2017). Kişilerin değer tercihleri ile değer örüntüleri arasındaki farkı ortaya koymaya yönelik bir çalışma: “değer sosyometrisi tekniği”. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 15 (34), 61-85.
- Cebeci, A. (2005). *İlköğretim din kültürü ve ahlâk bilgisi derslerinde ahlâkî değerlerin eğitimi ve öğretimi*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Cebecioğlu, E. (1997). Hayâ. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* içinde. 236, Ankara: Otto Yayınları.
- Cevizci, A. (2002). *Etiğe giriş*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Cingilloğlu, Ö. (2019). *Ahlak*. İstanbul: Düşün Yayınları.
- Çağrı, M. (1989). Ahlak. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde. (Cilt: 2, Ss. 1-9). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Çağrı, M. (1994). Edep. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde. (C. 10, Ss. 412-414). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Çam, Z., Çavdar D., Seydooğulları, S. ve Çok, F. (2012). Ahlak gelişimine klasik ve yeni kuramsal yaklaşımlar. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri*, 12 (2), 1211-1225.
- Çatlı Özen, G. ve Can, B. (2020). Kamu ve özel sektörde çalışanların ahlakî tutum ve davranışları üzerine sosyolojik bir araştırma: İstanbul örneği. *Aydın Toplum ve İnsan Dergisi*, 6 (1), 95-122.
- Çelebi, N. (2004). Ahlak, etik ve toplum. *Bilge Dergisi*, 39, 3-11.
- Çetintaş, İ. (2014). Niyet kavramı bağlamında fiillerin hakikat değeri. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32, 51-70.

- Çiftçi, N. (2003). Kohlberg'in bilişsel ahlak gelişimi teorisi: ahlak ve demokrasi eğitimi. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1 (1), 43-77.
- Çilingir, L. (2014). Din mi ahlak mı? *International Journal of Science Culture and Sport*, 1, 711-720.
- Duriez, B., Fontaine, J. R. J., & Luyten, P. (2003). Dindarlık hayatımızı hâlâ etkiliyor mu? Çeşitli dindarlık tiplerine göre değer yapılarının farklılaşmasını destekleyen yeni deliller. V. Uysal (Çev.). *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24, 25-42.
- Emre, Y. (2013). *Değişen dünyada değer yönelimleri ve dindarlık: KKTC örneği*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.
- Emre, Y. ve Yapıcı, A. (2015). Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti vatandaşlarının değer yönelimleri. *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 10 (2), 329-350.
- Esmer, Y. (1999). *Devrim, evrim, statüko: Türkiye sosyal, siyasal, ekonomik değerler*. İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı Yayınları.
- Güngör, E. (1990). *Ahlak psikolojisi ve sosyal ahlak*. Ankara: Ötüken Yayınevi.
- Güngör, E. (1993). *Değerler psikolojisi üzerine bir araştırma*. Ankara: Ötüken Yayınevi.
- Gürsoy, E. ve Arslan Özkan, H. (2014). Türkiye'de üniversite öğrencilerinin kadına ilişkin "namus" algısı. *Psikiyatri Hemşireliği Dergisi*, 5(3), 149-159.
- Hardy, S. A., Walker, L. J., Olsen, J. A., Skalski, J. E. & Basinger, J. C. (2011). Adolescent naturalistic conceptions of moral maturity. *Social Development*, 20 (3), 562-586.
- İmamoğlu, T. (2006). Paul Tillich felsefesinde din-ahlak ilişkisi. *Ekev Akademi Dergisi*, 10 (28), 107-126.
- Kayıklık, H. (2011). *Tasavvuf psikolojisi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Köseoğlu, B. (2019). *İslam'da güzel ahlak*. Ankara: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kuşdil, M. E. ve Kağıtçıbası, Ç. (2000). Türk öğretmenlerin değer yönelimleri ve Schwartz değer kuramı. *Türk Psikoloji Dergisi*, 15(45), 59-76.
- Lawrence, J. W. & Pitts, R. C. (1998). Naturalistic conceptions of moral maturity. *Developmental Psychology*, 34 (3), 403-419.
- Mahmutoğlu, A. (2009). Etik ve ahlak: benzerlikler, farklılıklar ve ilişkiler. *Türk İdare Dergisi*, 81 (463-464), 225-249.
- Malik bin Enes, (1982). *Muvatta*, (A. M. Büyükçınar, Y. Erol, A. Arpa, D. Puzmaz, A. Yücel, çev.). İstanbul: Al-Tuğ Yayınları.
- Mehmedoğlu, A. U. (2006). İlahiyat fakültesi öğrencilerinin değer yönelimleri ve dindarlık-değer ilişkisi (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi örneği). *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30 (1), 133-167.
- Mertek, S. (2019). *İslam modernizm geleneğinde ahlak anlayışı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Onur, D. (2018). Psikoloji kuramları ve yaratıcılık ilişkisi. *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8 (1), 145-156.
- Özcan, Z. ve Erol, H. (2017). Üniversite öğrencilerinin değer yönelimleri ve dindarlık-değer ilişkisi (Karabük Örneği). *Journal of History Culture and Art Research*, 6(4), 913-947.
- Özen, S. (2015). Ahlak, ahlak teorisi ve bilimi, bilim ve iş ahlâkı. *İş Ahlakı Dergisi*, 8(1), 109-149.
- Rokeach, M. (1969). The role of values in public opinion research. *The Public Opinion Quarterly*. Oxford University Press, 32 (4), 547-559.

- Sakallı Uğurlu, N. ve Akbaş, G. (2013). Namus kültürlerinde “namus” ve “namus adına kadına şiddet”: sosyal psikolojik açıklamalar. *Türk Psikoloji Yazıları*, 16 (32), 76-91.
- Schwartz, S. (1996). Values priorities and behavior: applying a theory of integrated values systems, C.Seligman Etc. (Eds) *Psychology of Value: Ontario Symposium* (Pp 1-24), Volume:8, Lawrence Erlbaum Associates, New Jersey: Inc.Publishers.
- Schwartz, S. H. (1992). Universals in the content and structure of values: theoretical advances and empirical tests in 20 countries. In M. P. Zanna (Ed.), *Advances In Experimental Social Psychology*. San Diego: Academic Press, 1-65.
- Schwartz, S. H. (1999). Values. in antony S., R. Manstead and M. Hewstone (Ed.) *The Blackwell Encyclopedia of Social Psychology*. Blackwell Publishing
- Şengün, M. (2007). Ahlakî gelişimin psiko-sosyal dinamikleri. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23 (23), 201-221 .
- Şimşek, O. (2013). *Yeni ahlak toplumu inşası*. Ankara: Gazi Kitabevi.
- Tarakçı, B., Berkutay, M., Yavuz, M. ve Akırmak, Ü. (2019). Serbest çağrışım üzerine derleme: yöntemler teoriler ve psikolojide kullanım alanları. *International Journal of Economics Administrative and Social Sciences*, 2(1), 59-80.
- Topçu, N. (2019). *Ahlak*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Tunç Yaşar, F. (2020). Adab-ı muâşeret. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde. (Ek-1. . 34-36). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Turiel, E. (1983). *The development of social knowledge: morality and convention*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Türk Dil Kurumu. (1998). Ahlak, İ. Parlatır, N. Gözaydın, H. Zülfiyar (Haz.), *Türkçe Sözcük I* İçinde. 48, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Türk Dil Kurumu. (1998). Çağrışım, İ. Parlatır, N. Gözaydın, H. Zülfiyar (Haz.), *Türkçe Sözcük I* İçinde. 423, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Türk Dil Kurumu. (1998). Namus, İ. Parlatır, N. Gözaydın, H. Zülfiyar (Haz.), *Türkçe Sözcük II* İçinde. 1630, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Uludağ, S. (1994). Edep. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde. (C. 10, Ss. 414-415). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Uysal, E. (2005). Dindarlığın ahlâkî temeli üzerine bazı düşünceler. *T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (1), 41-59.
- Vural, M. (2013). İslâm ahlâkı ve modern ahlâk felsefelerine eleştirel bir bakış. M. S.Saruhan (Ed.).*İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi El Kitabı*, 345-386. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Yapıcı, A. (2004). Allah ve kutsal kavramlarının çağrıştırdıkları anlamlara sosyo-psikolojik bir bakış: Çukurova Üniversitesi örneği. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 2 (7), 169-206.
- Yapıcı, A., & Zengin Z. S. (2003). İlahiyat fakültesi öğrencilerinin değer tercih sıralamaları üzerine psikolojik bir araştırma: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi örneği. *Değerler Eğitim, Dergisi*, 1 (4), 173-206.
- Yapıcı, A., Kutlu, M. O. ve Bilican, F. I. (2012). Öğretmen adaylarının değer yönelimleri. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 11 (42), 129-151.
- Yazıcı, A.ve Yazıcı S. (2017). Batı ahlâk felsefesinde niyet ve niyetsellik. Ö. Türker, H. B. Başer (Eds). *Dinî ve Felsefî Düşünce Niyet Kavramı*, 269-290. Ankara: Nobel Yayınevi.

- Yıldırım, A. (2018). İslam düşüncesinde felsefi ve dini bir etkinlik olarak ahlak. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 7 (2), 1228-1239.
- Yıldız, F. (2015). Freud'da ahlak duygusunun kaynağı ve Kant'ın ahlak düşüncesi. *Flsf Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 19, 137-151.
- Yılmaz, İ. (2006). Edep ve âdâb kavramlarının semantiği ve tarihsel seyri. *Marife*, 2, 165-177.
- Yiğittir, S. (2010). İlköğretim öğrenci velilerinin okullarda kazandırılmasını arzuladığı değerler. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 8 (19), 207-223.
- Yiğittir, S. (2012). İlköğretim 5.sınıf öğrencilerinin değer yönelimlerinin Rokeach ve Schwartz değer sınıflandırmasına göre değerlendirilmesi. *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi*, 19, 1-15.
- Yiğittir, S. ve Öcal, A. (2010). İlköğretim 6.sınıf öğrencilerinin değer yönelimleri. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 24, 407-416.

STRUCTURED ABSTRACT

This study was carried out with the aim of revealing how the students studying at the faculties of theology perceive the concept of "morality". The idea that the individuals who will work in religious services and religious education are naturally also responsible for moral education and that the quality of the education they will give will be shaped by their own equipment and acceptance has been the source of inspiration for the study. In this context, first of all, the concept of morality was discussed. It has been stated that morality has a psychological infrastructure as well as many sociological, philosophical and religious foundations. It has been emphasized that the psychological aspect of morality is more reflected in values and behaviors. Accordingly, morality can be defined as the state of being in compliance with the culture, values, norms, and religious rules of the society in which the relationship established by the person with other people and the environment. The individual adopts social morality during his normal socialization and uses it in a normal way. However, this does not ignore the idea that morality has some internal dynamics. Accordingly, in parallel with the development of conscience, moral development is experienced in the individual. The formation of one's own moral laws continues in parallel with the individual development process. In this context, morality; They are behavioral patterns, attitudes and judgments that the individual chooses voluntarily, based on the individual's own nature, values and tradition, and which not only facilitates the coexistence of the society, but also gives the individual peace of mind.

In the practice part of the research, the students were asked, "What are the 5 characteristics that a moral person should have?" and the answers received were categorized based on some criteria. As a result of the studies, the data were collected under 4 main headings. These are 1- Value-based moral characteristics, 2- Characteristics related to society and environment, 3- Religion-based characteristics, 4- Characteristics for good manners. Being respectful, honesty, being fair, being good, benevolence, being an exemplary person, compassionateness, modesty, forgiveness, being mild-tempered, chastity, courage, frugality, generosity came to the fore as the most emphasized moral characteristics in value-based characteristics. In the context of moral characteristics related to society and the environment, the participants mostly focused on caring for the other, compassion for other living things, being in harmony with the environment, and loving their homeland and nation. The most emphasized features about religion, which is closely related to morality, are self-control, enjoining good and forbidding evil, fearing Allah, doing good deeds, patience, and gratitude. Finally, the features of paying attention to one's speaking style, being moderate in his demeanor and being attentive to dress are evaluated under the title of etiquette.

It is quite normal for values and morals to complement each other. Because, values and concepts with value content are the most emphasized concepts while defining morality. In the study, it is seen that the value concepts with the highest frequency are quite consistent in this context. In this direction, it is possible to say that the idea that a moral person should be equipped with values and virtues was adopted by the participants. The desire of the individual to systematize his relations with other people within the framework of certain rules and principles has given birth to law and morality. The continuation of harmony in society depends on the study of the sociological function of morality. This is possible if the individual accepts and adopts moral characteristics based on social foundations. It is possible to say that the features in the context of social and environmental relations in our study support this idea. Religion is very closely related to morality due to its structure and supports morality at many points. The religion of Islam emphasizes that its main purpose is to create a mature moral structure. Characteristics such as doing good, preventing evil, and fearing Allah, especially self-control, which are based on the limitation of one's own negative aspects, which emerged in the research, point to this issue. At this point, it is noteworthy that the thought of not doing evil and not committing sins is emphasized more than the thought of doing good or doing good deeds. The main reason for this situation may be the punitive God perception in individuals and the quality of the religious education received. Finally, the person's dress, manner of speaking, being polite and courteous were also evaluated within the framework of morality.

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

30. Yıl Özel Sayısı Eylül / September 2022 • 256-269

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: 10.30627/cuilah.1147153

BOŞAMAYA YÖNELİK NASLARIN MAKÂSİD EKSENLİ YORUMU - HÂZİLİN TALÂKI ÖRNEĞİ

Makasid-Oriented Interpreting of the Nass for Divorce- Case of the Hazil's Divorce-

Nasi ASLAN

Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Adana, Türkiye

Prof. Dr., Çukurova University Faculty of Divinity, Department of Basic Islamic
Sciences, Adana, Turkey

nasiaslan@cu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-0871-5102>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 22.07.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 13.09.2022

Yayın Tarihi/Published: 30.09.2022

Bu çalışma, 2-3 Mayıs 2018 Yılında İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından Malatya'da düzenlenen "İslam ve Yorum II" adlı sempozyumda sunulan "Boşamaya Yönelik Nasların Makâsîd Eksenli Yorumu -Hâzilin Talâki Örneği- başlıklı tebliğin geliştirilmiş halidir.

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

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

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

BOŞAMAYA YÖNELİK NASLARIN MAKÂSİD EKSENLİ YORUMU - HÂZİLİN TALÂKI ÖRNEĞİ-

Makasid-Oriented Interpreting of the Nass for Divorce- Case of the Hazil's Divorce-

Öz

Toplumların varlıklarını korumasında hiç şüphesiz aile kurumu başat rol oynar. Bu nedenle tarihten günümüze, medeniyette iz bırakan toplumların aile kurumunun korunmasına dönük özel tedbirler aldıkları ve politikalar geliştirdikleri bir sosyal gerçekliktir. Bu bağlamda İslâm'ın nikâhta eşler arasında denkliği gözeterek onlar arasındaki uyum ve devamlılığı hedeflemesi bu tür bir tedbir olarak düşünülebilir. Yine nikâhın “mîsâk-ı ğalîz” ağır sorumluluğu gerektiren bir akit; boşamanın da “Allah'a sevimsiz gelen bir mubah” olarak betimlenmesi, aynı amaca matuf bir politikadır. Diğer taraftan ailenin korunması İslâm'ın gözettiği beş ana gaye içinde yer alır. Nitekim İslâm Hukukunda “makâsîdü's- şerî'a” olarak bilinen dinin korumayı hedeflediği beş esas “canın korunması, malın korunması, neslin korunması, dinin korunması ve aklın korunması” şeklinde formüle edilen “tümel gayeleri” içerir. Bu beş esas bir yönüyle Şârî'in hükümlerde gözettiği genel amacı teşkil ederken, bir yönüyle de insanların genel maslahatlarını ihtiva etmektedir. Diğer taraftan Şârî'in naslarda yer alan her bir hükümde gözettiği özel gayeler de vardır ki, o da söz konusu nassa gözetilen tikel gayeleri oluşturur. Aslında bu gaye belki de o nassın (âyet ya da hadisin) sevk olunuşu ile ilgili güdülen özel amacı teşkil eder. Sonuçta ilgili nassın, bu özel gaye ekseninde tümel gayelerle birlikte yorumlanması durumunda Şârî'in maksadı gerçekleşmiş olacaktır. Bu noktada ailenin korunması tümel bir gaye olduğuna göre aile hukuku ile ilgili tikel nasların bu muvâcehede yorumlanması sahih anlam için bir zorunluluktur. Ne var ki talâka ilgili nasların müteahhirûn döneme ait bir kısım eserlerde ailenin korunması gayesinden uzak, hatta olumsuz sonuçları tetikleyen literal/lafızcı bir yoruma büründüğü söylenebilir. Nitekim hâzilin (şakadan boşayan kimsenin) talâkına dair rivayetin yorumu da bunun özgün örneğini oluşturur. İlgili rivayette: Üç şey vardır ki, bunların ciddisi de ciddî, şakası da ciddîdir. Nikâh, talâk ve ric'at/rici talâkta eşine dönme (yani bu meselelerin şakaya gelmeyeceği belirtiliyor ki hadisin bu minvalde anlaşılması daha doğru olur). Söz konusu bu hadis, boşanmaya giden yolun kapatılmasında bir kalkan gibi konumlandırılması gerekirken, talâka dair sözlü tasarruflarda olumsuz sonuçların doğmasına neden olan temel bir referansa dönüşmüştür. “Ameller niyetlere göredir” hadisi fûrûda birçok sözlü ve fiilî tasarrufu tahsis edici genel bir ilke olarak kabul edilirken gayr-ı ciddi olan hâzilin boşamasında onun dikkate alınmaması düşündürücüdür. İşte bu çalışmamızda hâzilin talâkıyla ilgili zikri geçen rivayetin metin ve sened yönünden kritiği yapılarak normatif değeri tartışılacak, özellikle hadisin arka plânı araştırılarak makâsîd ekseninde yeni yorumların imkânı üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku Makâsîd, Nass, Yorum, Talâk, Hâzil.

Abstract

There is no doubt that family plays a leading role in societies' conserving their existence. Thus it is a social phenomenon that societies whose traces are visible in civilisation throughout the history developed precautions and policies to protect family. It can be considered as a kind of precaution that islam aims harmony and stability between wife and husband by seeking balance between them. Marriage's being a contract requiring heavy responsibility and divorce's being an unlovely licit for Allah is as well a policy for the same aim. Furthermore, protecting family is one of the five fundamental aim. Known as makasidu's sheria in Islamic jurisprudence, these five fundamentals which are formulated as 'protecting life, property, religion, mind and generation' include the general aims. On the other hand, the Shari in his provisions stemming from the nass also seeks some specific aims which make up the particular aims included in the nass. As a result, Shari's aim can be made true by interpreting the nass in question within the framework of its specific aims without ignoring the nass' s general aims. As family is a general aim, interpreting the specific nass concerning family law considering the general aims will comply with the aim of the Shari. However, in some works of muteahhirun term it can be said that nass concerning divorce is interpreted in a way ar from the general aim of protecting family and in a literal manner, which causes bad results. Thehthe the interpretation of the hadith about the status of the hazil [who says "I divorce you " as a joke] stands as a novel example. This rivayet says: there are three things whose serious is serious and joke is serious as well; namely marriage divorce and compensable divorce (rici) in these three matters, jokes are taken seriously. Actually this hadith ephasizes that these matters are too important to joke on. Understanding the hadith in this context seems more appropriate. In fact this hadith should have been tajen as a shield that blocks the ways leading to divorce, contrarily it has turned into a basic reference that leads to negative results for oral expressions of divorce. On the one hand the hadith " every deed is based on one's intention..." is accepted as a general principal that acts as a restricter in many secondary oral and actual deeds, on the other hand, it is hard to understand that this hadith has not been taken into account in the hazil's divorce So in our notification the hadith's text and chain of transfer from the Prophet will be assessed and thereby its normative value will be discussed and especially its backround will be searched and lastly the possibility of makasid-oriented new interpretations will be dwelt on.

Keywords: Islamic Law, Makasid, Nass, Interpretation, Divorce, Hazil.

GİRİŞ

Hâzil kelimesi, 'h-z-l' (هزل) kökünden türemiş olup ism-i fâildir. هَزَلَ – يَهْزِلُ – هَزْلًا maddesi lügatte 'ciddiyetin zıttı' olarak tanımlanır.¹ 'Ciddî olmama, şaka yapma' anlamlarına geldiği belirtilen kelimenin kullanımı sözlüklerde 'فان يهزل في كلامه' (falanca sözünde ciddi değildir) olarak tespit edilmiştir. Yine 'ciddî misin, şaka mı yapıyorsun?' anlamında 'أ جاد أنت أم هازل؟' şeklindeki kullanıma da ilk sözlüklerden beri atıfta bulunmaktadır.² Sözlükler "hezl" kelimesi için ayrıca, lâzım olarak bir kişi veya bir hayvana nispet edildiğinde 'zayıf, cılız'; müteaddî olarak bineği ölen veya malını kaybeden kişiye nispet edildiğinde 'fakir düştü, bineği onu zayıf düşürdü, işinden sonuç alamadı' anlamlarını da kaydetmektedir.³ 'Oyun, eğlence, boş iş' anlamlarına gelen kelime Kur'an-ı Kerimde "boş, anlamsız söz" anlamında bir yerde kullanılmıştır.⁴ Buna göre "hâzil" 'sözünde ciddî olmayan, gerçeği konuşmayıp şaka yapan, boş konuşan kişi' anlamlarına gelmektedir.

Hâzil sözlerini oyuncak haline getirerek telaffuz ettiği sözlerde maksadı ve hakikati kastetmeyen kişi demektir.⁵ Başka bir deyişle konuşmasındaki gerçeği başka manaya sarf etmiş olan kişidir.⁶ Klasik Hanefî eserlerde hezl, ehliyeti daraltan ya da ortadan kaldıran haller (avârizu'l-ehliyye) bahsinde ele alınmakla beraber ehliyet arızası olarak görülmemektedir. Dolayısıyla mükellefe dönük hitabın kalkmasında mazeret olarak kabul edilmemektedir. Hezl ile gerçekleşmiş sözlü tasarrufların ya da yapılan ikrarın sonuç doğurup doğurmayacağı İslam hukukçuları arasında tartışmalı bir konudur. Çağdaş bazı İslâm hukukçuları sözlü tasarruflarda kesin iradenin, rükün konumunda olduğu için hâzilin bu tür tasarruflarının geçerli olmayacağı görüşündedirler. Çünkü beyan edilen iradenin geçerli bir hukukî sonuç doğurabilmesi için beyanda bulunan kişinin ehliyeti haiz olmasının yanında iç irade ile dış irade arasında uygunluğun bulunması gerekir. Hâzilin yaptığı hukukî işlemlerin esas itibarıyla bağlayıcı olmayacağı hususunda İslam hukukçuları genelde aynı görüştedir.⁷ Bununla birlikte konu talâk çerçevesinde ele alındığı takdirde hâzilin tasarrufuna ne tür bir hüküm terettüp edeceği tartışma konusu olup bu araştırmada hâzilin talâki konusu fikhî bağlamda ele alınacaktır.

1. HÂZİLİN TALÂKI KONUSUNDA FAKİHLERİN GENEL YAKLAŞIMI

Fakihlerin ekseriyeti hâzilin talâkının geçerli olduğu istikametinde görüş bildirmişlerdir. Nitekim İbnü'l-Münzir bu konuda icmân olduğunu iddia ederek (ö. 318/930), şöyle demiştir: "Talâkın ciddîsinin ve şakasının geçerli olduğu konusunda icmâ edilmiştir."⁸ Ancak icmâ iddiası çok isabetli gözükmemektedir. Zira bu konuda mezhepler arasında bile görüş birliği mevcut değildir. Hanefî ve Şâfiîler hâzilin (ciddî olmayan şahsın) talâkının hukuken geçerli ve muteber olduğu görüşünde iken,⁹ Malikî ve Hanbelîlerin talakta niyeti dikkate almaları nedeniyle genel eğilim hâzilin talâkının geçerli olmaması yönündedir.¹⁰

¹ Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-ayn*, thk. Mehdi Mahzumi, İbrahim es-Sâmerrâi, Mektebetu'l-Hilâl, yy., ts., IV, 14; Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-luğa*, thk. Ahmed A. Muhaymir, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2004, IV, 395; Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sihâh Tâcu'l-luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1999, IV, 1504; İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed, *Lisânu'l-Arab*, Daru Sadır, Beyrut 1993, XI, 696.

² Halîl b. Ahmed, *Kitabu'l-ayn*, IV, 14; Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, IV, 395; Cevherî, *es-Sihâh*, IV, 1505; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI, 696; Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakub, *Kâmûsu'l-muhît*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 2011, s. 115.

³ Halîl b. Ahmed, *Kitabu'l-ayn*, IV, 14; Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, IV, 395; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI, 696.

⁴ Târik 86/14.

⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir, *İ'lâmu'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-âlemîn*, nşr. Muhammed Abdusselam İbrâhim, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1996, IV, 449.

⁶ Mübârekfûrî, Muhammed b. Abdurrahmân, *Tuhfetü'l-ahvezî bi-Şerhi Câmi'i't-Tirmizî*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1990, IV, 304.

⁷ Apaydın, H. Yunus, "Hezl" DİA, İstanbul 1998, XVII, 307-308.

⁸ İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm, *el-İcmâ*, 113.

⁹ Semerkandî, Muhammed b. Ahmed, *Tuhfetü'l-fukahâ*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1984, II, 196; Şirbinî, Muhammed b. Ahmed, *Muğni'l-Muhtâc*, Beyrut 1994, IV, 469.

¹⁰ İbn Rüşd, Ebû'l-Velî Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî (1997), *Bidâyetü'l-müctehid ve Nihâyetü'l-muktesid*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1985, II, 62; İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed, *el-Muğni*, Riyad1997,

Nikâh akdi ve talak hususunda zahiri esas alan Hanefî mezhebinde hâzilin talâkı vâki kabul edilmiştir. Nikâh akdi ve boşama konusunda bir iç irade/kasıt olmasa da ortaya konulmuş olan beyan belirleyici olmaktadır. Boşama ve nikâha yönelik bir iç iradenin bulunmaması boşamanın geçerli sayılmasına engel görülmemiştir. Nikâhın sıhhat şartları içerisinde veya kuruluş unsurları arasında ciddiyet şartı bulunmamaktadır. Ayrıca iç irade zahiri bir durum olmadığından ve bu duruma delalet eden açık bir karine bulunmadığından kastın neye yönelik olduğunun bilinmesi mümkün değildir. Dolayısıyla hezl durumu nikâh ve boşama ifadelerine tesir etmeyecektir. Hatta hâzil boşamaya yönelik olan bu ifadeleri yanlışlıkla da kullansa bu ifadeler geçerlidir.¹¹

Şafiî mezhebinde de hâzilin talâkında kastın yani iç iradenin olmamasının dikkate alınmadığı görülmekte olup niyetin nikâh ve talak gibi bazı tasarruflara etki etmediği düşünülmektedir. Bu gibi tasarrufların ehil kişiler tarafından kullanılmış olması daha fazla önem arz etmektedir. Çünkü sarîh lafızlarla gerçekleşen boşama işlemlerinde niyete itibar edilmez. Hukuk istikrarının korunmasını zahiri esas almakta gören İmam Şafiî (ö. 204/820) “Biz zahire göre hükmederiz gizlilikleri bilen ise Allah’tır.” anlayışı gereği maksatlar ve niyetler kişinin içinde saklı olduğundan bilinebilmesinin mümkün olmadığını belirtir. Ona göre bu durumda hüküm verilirken bunlara itibar edilmez.¹²

Malikî ve Hanbelîlerin talakta niyeti dikkate almaları nedeniyle genel eğilimin hâzilin talâkının geçerli olmaması yönünde olduğu yukarıda belirtilmişti. Bununla birlikte bu iki mezhep içerisinde farklı görüşler de mevcuttur. Nitekim Mâlikî mezhebinde hâzilin talâkının geçerli olacağı ve ayrıca o kişinin hâzil olduğuna dair delil varsa talâkının bağlayıcı olmayacağı şeklinde iki görüş daha vardır. Mâlikî mezhebinde üçüncü bir görüş ise İbn Kayyim’in nakline göre Ahmed b. Hanbelî’den (ö. 241/855) gelen iki görüşten biri hâzilin talâkının bağlayıcı olacağı yönündedir, kaldı ki bizzat kendisi de bu görüşe meylenmiştir.¹³

Öte yandan Ahmed b. Hanbelî’nin diğer görüşü hâzilin talâkının geçersiz olduğu yönündedir. Bu aynı zamanda bazı Mâlikîlerin de görüşüdür.¹⁴ Ancak konuyla ilgili hadisi delil olarak Mâlikîler hâzilin nikâhının geçerli olduğu görüşünü benimsemişlerdir.¹⁵ Ayrıca onların hâzilin nikâhını geçerli kabul etmelerinden hareketle, hâzilin talâkını da geçerli kabul ettikleri sonucu çıkarılabilir. Nitekim İbn Kasım ve ashabından gelen rivayete göre hâzilin talâkı geçerlidir. Bazı Malikîlerin görüşüne göre hâzil, şaka yaptığını ifade etmiş olsa talâkı geçerli değildir.¹⁶ Cessâs’ın (ö. 370/981), İbn Abbas’tan (ö. 68/687) naklettiği rivayete göre, nikâh ve talâkın ciddisi ve şakası aynı hükme tabidir.¹⁷ Hattâbî (ö. 388/998) ise şöyle demiştir: “Akıllı ve baliğin ağzından çıkan açık boşama terimleri, ehlü’l-ilm tarafından ciddi kabul edilmiştir. Onun ben şakalaşıyorum, ben boşamayı kastetmiyorum, vb. sözler söylemesine rağmen boşaması geçerlidir.”¹⁸

İmam Nevevî’ye (ö. 676/1277) göre, Ebû Hureyre’den ulaşan rivayet gereği bir kimse nikâh, talâk, ricat ve itâk lafızlarını hezl yoluyla telaffuz ederse bu geçerli olur. Nevevî, bu minvalde cereyen eden talâkla alakalı hükmün Şafiî ve Hanefiler tarafından geçerli görüldüğünü; Ahmed b.

¹¹ Serahsî, Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *el-Mebsût*, Dârü’l-Ma’rife, Beyrut 1989, V, 95; Kâsânî, Ebû Bekir b. Mes’ûd, *Bedâi’u’s-sanâi’ fi Tertîbi’s-şerâi’*, Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1986, III, 100; Burhânüddîn el-Buhârî, Ebi’l-Meâlî Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz, *el-Muhîtü’l-Burhânî fi’l-fikhi’n-Nu’mânî*, Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 2004, III, 207.

¹² Cüveynî, İmamü’l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-. *Nihâyetü’l-Matlab fi Dirâyeti’l-Mezheb*. 1.Baskı, Daru’l-Minhâc, Beyrut, 2007, XV, 159; Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref, *Ravzatü’t-Tâlibîn ve ‘Umdetü’l-Müttakîn*. 3. Baskı, Mektebetü’l-İslâmî, Beyrut 1991, VIII, 54.

¹³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmu’l-muvakkî’in*, III, 100.

¹⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir, *İğâsetü’l-lehân fi Hükmi Talâkı’l-gadbân*, el-Mektebetü’l-İslâmî, Beyrut 1986, s. 60.

¹⁵ el-Müdevvene’de konuyla ilgili şu ifadeler yer alır: “Bir kimse velisinin huzurunda bîkr-i baliğa (bülüğa ermiş bir kız)’ı ondan isteyerek kızını yüz dinar mehirle benimle evlendir dese, velisi de bunu kabul ettikten sonra adam tekrar dönüp ben bu nikahtan razı olmadım dese bu akit onu ilzam eder. Bu durum bey’ (satım) akdine de benzemez. Çünkü Said İbnü’l-Müsyiyb “Üç şeyde oyun olmaz: nikâh, talâk ve itk (köle azadı) zira bunların şakası da ciddidir” demiştir. Bkz. Sahnûn, Abdüsselam b. Saîd et-Tenûhî, *el-Müdevvenetü’l-Kübrâ*, Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1994, II, 131-132.

¹⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmu’l-muvakkî’in*, III, 123.

¹⁷ Cessas, İbn Ali er-Râzî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, Dârü İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî-Müessesetü’t-Târîhi’l-‘Arabî, Beyrut 1992, 2/99.

¹⁸ Hattâbî, Ahmed b. Muhammed, *Me’âlimü’s-Sünen*, el-Matbaatü’l-İlmiyye, Halep 1932, III, 243.

Hanbel ve İmam Malik tarafından geçerli görülmediğini nakleder. Nevevî, Cafer es-Sâdık ve Muhammed Bâkır'ın da talâkta niyet ve kararlılığı dikkate aldıklarını belirterek onların, “Boşamaya karar vermiş olurlarsa, şüphe yok ki Allah her şeyi işitir ve bilir.”¹⁹ ayetini delil getirip talakta azmin olması gereğine vurguda bulduklarını söyler. Ona göre her iki imam da hâzilin boşamasında niyet ve azmin olmadığı gerekçesiyle onun talakının geçerli olmadığını, belirtmişlerdir.²⁰

İbn Hazm (ö. 456/1064) *el-muhallâ* adlı eserinde “Üç şeyin şakası da ciddidir: Nikâh, talâk ve itk” hadisinin mevzu olduğunu söylemektedir. Bundan dolayı hâzilin talâk ve nikâhının geçerli olmadığını dillendirmekte ve bu konuda zikredilen diğer delillerin de ya zayıf ya da mursel olduğunu ve bunlarla amel edilmeyeceğini ifade etmektedir.²¹

Sanânî'nin görüşüne göre (ö. 1182/1768) bu konuda varit olan bütün rivayetler, maksad ve niyetini dikkate almaksızın hâzilin talâkının geçerli olduğuna işaret eder.²² Şevkanî'nin görüşü de aynıdır.²³ Yukarıda zikredilenlerden anlaşıldığı kadarıyla âlimlerin ekseriyetine göre hâzilin talâkı boşama niyeti olmasa bile geçerlidir. Günümüzde alanla ilgili ülkemizde yer alan çalışmalarda hâzilin talâkının geçerli olup olmaması ile ilgili görüşler muhtasar olarak yer almakta maalesef konu enine boyuna yeterince tartışılmamaktadır.²⁴ Bununla birlikte “...Şayet onlar boşamaya karar verirlerse...”²⁵ ayeti ve Hz. Peygamberin “Ameller ancak niyetlere göredir”²⁶ hadisini referans alarak boşamanın hukuken geçerli olabilmesi için mutlaka kararlılığa ve samimiyete dayanması gerektiği ve bu konuda niyeti esas alan görüşlerin de öne çıktığı söylenebilir.²⁷ Ömer Nasuhi Bilmen hâzilin talâkının bağlayıcı olduğunu belirttikten sonra hâzilin talâk ikrarını, bundan farklı tutmuş, hâzilin talâk ikrarına önceden şahit tutulmuşsa bu talakın geçerli olmayacağını ileri sürmüştür. Çünkü O “hezl”i yalan söylemenin delili olarak görüp bunun da ikrarın sıhhatine tesir edeceğini belirterek farklı bir tutum sergilemiştir.²⁸ Burada zikri geçen âlimlerin ileri sürdükleri bütün delilleri serdedemeyiz ancak konuya ilişkin iki ana eğilimin delillerinin sunulmasında fayda olduğu kanaatindeyiz.

2. KONUYLA İLGİLİ İLERİ SÜRÜLEN DELİLLER

2.1. Hâzilin Talâkının Geçerli Olduğunu Söyleyenlerin Delileri

Hâzilin talâkının geçerli olduğunu ifade eden âlimler şu delilleri sıralamıştır:

Hadise dayanan delil şu şekildedir: Nitekim Resullullah, “النكاح والطلاق ثلاث جدهن جد، وهزلهن جد، و الرجعة /Üç şey vardır ki ciddisi de ciddidir, şakası da ciddidir. Bunlar, nikâh, talâk ve ric'at'tır.”²⁹ Söz

¹⁹ El-Bakara 2/227.

²⁰ Nevevî, Ebû Zekerıyya Muhyiddin b. Şeref, Kitâbu'l-mecmû', tahkik. Muhammed Necib, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, ts., 18/171.

²¹ İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Muhallâ bi'l-âsâr* Dâru'l-Fikr, Beyrut ts., 9/465, 14/235, 17/120.

²² Sanânî, Ebû İbrâhim Muhammed, *Sübülü's-selâm*, Mektebetü'l-Me'ârif, Riyad 2006, VI, 170.

²³ Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1993, VII, 21.

²⁴ Bkz. Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, Nesil Yayınları, İstanbul 1991, I,302; Acar, H. İbrahim, “Talâk” DİA, İstanbul 2010, XXXIX, 497.

²⁵ El-Bakara 2/227.

²⁶ Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *Sahîh*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr-Yemâme, Beyrut 1993, “Bed'ül-Vahiy” 1; Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahîh-i Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabıyye, Kahire 1991, “İmâre” 154-155; İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, *Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arnaüt ve dğr. Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Beyrut 2009, “Zühd” 26.

²⁷ Kahveci, Nuri, *İslâm Aile Hukuku*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2017, s. 191-192; Yaman, Ahmet, *İslâm Aile Hukuku*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 13. Baskı, İstanbul 2015, s. 80-81; Çolak, Abdullah, *İslâm Aile Hukuku*, Öncü Basım Yayım Tan. Ltd. Şti. Çorum 2017, s. 230-231; Konu ile ilgili farklı değerlendirme için bkz. Aslan, Mehmet Selim, *İslâm Aile Hukuku*, Emin Yayınları, Bursa 2015, s. 167-169.

²⁸ Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-i İslamiye ve Istilahat-ı Fikhiye Kamusu*, Bilmen Yayınları, İstanbul 1970, II,194.

²⁹ Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizî*, nşr. Ammar Tayyar ve dğr., Müessesetü'r-Risâle, Dimaşk 2011, Talâk, 9; Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as, *Sünenü ebî Dâvud*, thk. Şu'ayb el-Arnaüt ve dğr., Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Dimaşk 2009, “Talâk” 9; İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, *Sünen*, nşr. Ammâr Tayyâr, Yâsir Hasan, Müessesetü'r-Risâle, Dimaşk 2009, Talâk, 13; Dârekutnî, Ali b. Ömer, *Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arnaüt, Hasan Abdülmün'im Şelebî, Abdullatif Hırzullah, Ahmed Berhûm, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004, IV, 380.

konusu hadisten çıkan neticeye göre bu üç şeyin ciddisi ve şakası söyleyenin niyetini dikkate alınmaksızın aynı hükmü tabidir.³⁰

Bir diğer delil konuya dair icmâ olduğu iddiası ki bu yukarıda da zikredildi. İbnü'l-Münzîr'in ifadesine göre hâzilin talâkının geçerli olduğunda icmâ vardır.³¹ Oysa buna istilâhî manada icmâ denilmesi zikredilen görüş ayrılıklarından sonra isabetli gözükmemektedir. Bunun yerine âlimlerin kahir ekseriyeti bu görüşte denilebilirdi.

Üçüncü olarak hâzilin talâkının geçerli olduğuna kıyasla istidlalde bulunurlar. Tevbe 9/65-66 ayetlerinde Allah'la, onun ayetleriyle ve onun elçisiyle -sözde şakalaşmak- alay olarak değerlendirilmiş ve bu tutum küfürle nitelendirilmiştir. Âlimler söz konusu şaka yollu boşamanın da buna benzediğinden hareketle geçerli olduğuna kail olmuşlardır. İlgili âyette Allah Teâla "Eğer onlara, (niçin alay ettiklerini) sorarsan elbette, biz sadece lafa dalmış şakalaşıyorduk, derler. De ki: Allah ile O'nun ayetleriyle ve O'nun peygamberiyle mi alay ediyordunuz? (Boşuna) özür dilemeyin, çünkü siz iman ettikten sonra tekrar kafir oldunuz."³² buyurmaktadır. İnkârı gerektiren lafızlarla şakalaşmak tekfir edilmeyi gerektirdiği gibi benzer sözlerle talâk vermek de boşanmayı gerekli kılar.³³

Bilindiği üzere sarîh ifadelerde niyet ve maksada ihtiyaç yoktur. Bu itibarla şaka halinde söylenen talâk terimleri sarîh sayıldığından muteberdir.³⁴

Eğer insanlar, boşama ve nikâh lafızlarını kullandıklarında ne şekilde (ciddi mi şaka mı diye) sorgulanacak olsa bu durum, büyük oranda şer'i hükümlerini boşa gitmesine ve kargaşaya neden olacaktır. Çünkü her boşayan ve azad eden kişinin niyeti bilinemez.³⁵ Zira talâkın meydana gelmesi için lafızla birlikte lafzın hükmünü kastetmek (lafız sarîh olup niyetin sorgulanmasını gerektirmediğinden) şart değildir. Ayrıca hâzîl talâk lafzının doğurduğu hükme razı olmasa da bu lafzı isteyerek ve bilerek söylemiştir.³⁶

2.2. Hâzilin Talâkının Geçerli Olmadığı Görüşünü Savunanların Delilleri

Hâzilin talâkının geçerli olmadığını savunan âlimler iki delil serdetmektedir.

Birincisi, "Eğer (müddeti içinde dönmeyip kadınlarını) boşamaya karar verirlerse (ayrılırlar). Biliniz ki, Allah işittir ve bilir."³⁷ meâlindeki ayettir. Bu ayet talâkta niyet ve kararlılığa itibar edilmesi gerekliliğine delalet eder. Dolayısıyla bu durum talak tasarrufunda erkeğin ciddi olmasını gerektirmektedir. Hâzîl olduğu halde boşama işinde ciddiyet yoktur. Bu yüzden onun talâkı şaka olarak kabul edilir.³⁸

Diğeri ise meşhur şu hadistir: "إنما الأعمال بالنية/Ameller niyetlere göre değerlendirilir."³⁹ Bu hadisnin umum anlamı talâk tasarrufunu da ihtiva etmektedir. O halde şaka halinde veya nikâh bağına çözmek niyeti yoksa talâk geçersizdir.⁴⁰

Ayrıca hezl durumu edâ ehliyetini etkileyen bir arıza olarak kabul edilmiş olup mükellefin Allah hakları ile ilgili tasarruflarında etkili olmasa da mali tasarruflarında dikkate alınacağı belirtilmiştir.⁴¹ Diğer taraftan hezle, lafzın veya hukukî işlemin seçimine ve dile getirilmesine ilişkin bir çeşit kasıt bulunmakla birlikte seçilen lafzın veya hukukî işlemin amacına veya

³⁰ Kâsânî, Ebû Bekir b. Mes'ûd, *Bedâi'u's-sanâi' fi Tertîbi's-şerâi'*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1986, IV, 215.

³¹ İbnü'l-Münzîr, *İcmâ*, 113.

³² Tevbe 9/65-66.

³³ Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır, *el-Mensûr fi'l-Kavâid, Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye*, Küveyt 1985, II, 380.

³⁴ İbn Müflih, Burhaneddin İbrâhim b. Muhammed, *el-Mübdi' fi Şerhi'l-Mukni'*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997, VII, 269.

³⁵ Azîmâbâdî, Muhammed Şemsülhak, *'Avnu'l-ma'bûd*, el-Mektebetü's-Selefiyye, Medine 1968, VI, 188.

³⁶ Aslan, *İslâm Aile Hukuku*, s. 168-169.

³⁷ Bakara, 2/227.

³⁸ Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, VIII, 21.

³⁹ Buharî, *Talâk*, 11; Müslim, *İmâre*, 155; İbn Mâce, *Talâk*, 3.

⁴⁰ Sanânî, *Sübülü's-selâm*, III, 167.

⁴¹ Zeydan, Abdülkerim, *el-Vecîz fi usûli'l-fikh*, Müessesetür'risâle, Beyrut 2006, s. 90-92.

sonucuna uygun bir kasıt iradesi bulunmamaktadır. Bir başka ifadeyle hezde sonuca ilişkin değil sebebe ilişkin bir kasıt vardır.⁴²

3. KONUYA İLİŞKİN DELİLLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

3.1. Hâzilin Talâkını Geçerli Gören Cumhuriyetin Dayandığı Delillerin Kitiği

Birinci delil: İcmâya karşı muhaliflerin bulunması durumunda, o icmâ hüccet olarak kabul edilemez. Zira Malikî ve Hanbelî fakihlerin bir kısmı, hâzilin talâkının geçersiz olduğunu kabul etmişlerdir.

İkinci delil: “Üç şey vardır ki ciddîsi de ciddîdir, şakası da ciddîdir: Bunlar nikâh, boşama ve ric’attır.”⁴³ Cumhuriyetin görüşünün dayandığı deliller, bu hadis ve bu minvalde farklı lafızlarla gelen benzeri rivayetlerdir. Ancak bunlar önce sened yönünden değerlendirilip râvîleri cerh ve tadil bakımından tahkik edilmedikçe sıhhatlerinin kesin olduğuna hükmedilemez. Ayrıca bu rivayetler sened açısından sağlam bir isnada sahip olsa bile metin açısından da bir tenkide tabi tutulması mümkündür. Zira hadis sahih olsa bile hangi bağlamda söylenmiş, genel geçerli bir ilke ya da normatif bir hüküm olarak mı, yoksa ortaya çıkan olumsuz şartları izale sadedinde konjonktürel ilintili olarak mı varit olmuş? Bunların da iyi irdelenmesi gerekmektedir.

Üçüncü delil: “Talâk” ile “inkâr” arasında mukayese yapmak isabetli bir kıyas değildir. Çünkü Allah ile onun ayetleriyle ve O’nun Peygamberi ile alay etmek açık bir küfürdür. Fakat hâzilin durumu öyle değildir. Hâzilin talâkının ayette belirtilen münafıkların sözde kendi aralarında şakalaştıklarını dile getirip gerçekte Allah ile onun ayetleriyle ve O’nun Peygamberi alay eden istihzâ tutuma benzetilmesi olsa olsa kıyas maalfârik olup sahih bir kıyas olamaz. Çünkü bu ayetlerin nüzul sebebine bakıldığında da bu tür bir ilginin kurulması mümkün gözükmemektedir. Rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber Tebuk seferine çıkarken, münafıklardan bir grup “Şu adamın haline bakın, Şam saraylarını fethetmeyi umuyor, O nerde Şam saraylarını fethetmek nerde” diyerek onu küçümseyip alay konusu yaptılar. Durum Hz. Peygambere vahiyyle bildirildi. Münafıklar çağrılıp niçin böyle yaptıkları sorulduğunda yemin ederek inkâr ettiler ve “biz kendi aramızda eğlenip şakalaşıyorduk” diye yalan beyanda bulundular. Söz konusu ayetler bu münafıklar hakkında nâzil oldu.⁴⁴

Dördüncü delil: Sarih lafızlarda niyet ve maksada ihtiyaç yoktur, diyenler, dayandıkları delilleri zikretmemişlerdir. Bu yüzden bu gerekçeye itibar edilemez.

Burada hâzilin talâkının geçerli olup olmamasıyla ilgili tartışma daha çok “Üç şey vardır ki ciddîsi de ciddîdir, şakası da ciddîdir: Bunlar nikâh, boşama ve ric’attır” şeklinde farklı lafızlarla gelen bu rivayette odaklandığı için bununla ilgili hadislerin tahricinin yapılmasında fayda var.

3.2. Konuya İlişkin Hadislerin Kitiği

“Üç şey vardır ki ciddîsi de ciddî, şakası da ciddîdir: Bunlar nikâh, boşama ve ric’attır.” Bu hadis değişik/benzer lafızlarla birçok sahabîden (çeşitli senetlerle) rivayet edilmiştir. Bunlar Ebû Hüreyre, Ubâde b. Sâmit, Ebû Zer ve Fudâla b. Ubeyd’dir.

Ebû Hüreyre’den gelen hadis⁴⁵ Abdurrahman b. Habib b. Edrak, Ata b. Ebî Rebah’tan, o Yusuf b. Mahik’ten, rivayet etmiştir. Tirmizî, “Bu hadis, hasen gariptir.” demiştir. Hâkim ise şunları söylemiştir: “Hadisin senedi sahihtir. Abdurrahman b. Habib sika râvilerden sayılır.” Zehebî, Hâkim’in bu değerlendirmesine karşı çıkararak rivayet zincirinde yer alan bir râvînin “leyyin”⁴⁶

⁴² Apaydın, “Hezl” DİA, XVII, 307.

⁴³ Ebû Dâvud, “Talâk” 9; Dârekutnî, *Sünen*, IV, 380.

⁴⁴ Bkz. Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmi’u’l-Beyân fî Te’vîl’l-Kur’ân*, Dâru Kütübî’l-İlmiyye, 4.Baskı, Beyrut 2005, VI, 409.

⁴⁵ Bkz. Ebû Dâvud, “Talâk” 9; Tirmizî, “Talâk” 9; İbn Mâce, “Talâk” 13; Saîd b. Mansûr, *Sünen*, II, 415, Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî, *el-Hüccce*, III, 203, Tahavî, *Şerhu Ma’ani’l-Âsâr*, III, 98, İbn Carud, *el-Müntekâ*, 178, Dârekutnî, *Sünen* III, 256-257, Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 216, Beyhakî, *Sünenü’l-Kübrâ*, VII, 340.

⁴⁶ Hadis âlimlerine göre bu cerhin beş ya da altıncı mertebesinde olan bir râvî için kullanılan bir sığa. Böyle bir râvînin rivayet ettiği hadis, başka bir senedinin olup olmadığını araştırmak ve ona göre değerlendirmek üzere yani itibar için

olduğunu belirterek hadisin senedinde illet bulunduğuna vurgu yapmıştır. Senedde yer alan İbn Edrak'ın durumu meçhul olduğundan İbnü'l-Kattân bu hadisi zayıf olarak kabul etmiştir. Yine Zehebî, Nesâî'den nakilde bulunarak onun İbn Edrak'ın "münkerü'l-hadis"⁴⁷ olduğu tespitine yer vermiştir.⁴⁸ *Takrîbü't-tehzîb* adlı eserinde İbn Hacer, İbn Edrak hakkında "leyyinü'l-hadis" değerlendirmesinde bulunarak hadisin senedinde illet olduğuna işaret etmiştir. Dahası, "*Bana göre hadisin senedi hasen değil, zayıftır.*" diyerek onun sıhhat derecesine vurgu yapmıştır.⁴⁹ Bütün bunlardan çıkan neticeye göre Abdurrahman b. Habib b. Edrak'ten gelen rivayet zayıftır, denilebilir.

Ebû Hüreyre'den gelen bir başka rivayet şu şekildedir: "*Üç şey vardır ki şakası yoktur (bunlarda oyun olmaz). Kim ki bunlardan birini şaka olarak söylerse ona vacip olur (yükümlülük doğar) bunlar da: Talâk, azad ve nikâhtır.*" Bu hadisi Galib b. Ubeydullah, Hasan el-Basrî'den o da Ebû Hüreyre'den rivayet etmiştir. İbn Adiy *el-Kâmil*'de şöyle demiştir: Galib b. Ubeydullah sika ravilerden sayılmaz. Ondan gelen rivayetlerin çoğu münker⁵⁰ olarak değerlendirilir.⁵¹ Zehebî, "*mevzû bir hadistir.*" derken Yahya b. Main, "*Gâlib b. Ubeydullah sika değil.*", Dârekutnî ise, "*Galib b. Ubeydullah metrûktur.*"⁵² demektedir.⁵³ Sonuçta bu rivayete de itibar edilemez.

Ubâde b. Sâmit'ten gelen rivayete gelince o şu şekildedir: "*Üç şey vardır ki onlarla oyun oynanmaz: Talâk, nikâh ve âzâd. Her kim bunları söylerse muteber sonuçları (gereği) doğar.*" Hadis, Haris b. Ebî Usame'nin *Müsned*'inde şu raviler tarafından rivayet edilmiştir: Bişir b. Ömer, Abdullah b. Lühey'a'dan o da Ubeydullah b. Ebî Cafer'den, o da Ubâde b. Sâmit'ten⁵⁴ nakletmiştir. Bu hadiste iki illet bulunmaktadır:

Birincisi, Ubâde b. Sâmit ve Ubeydullah b. Ebî Cafer arasında inkıta'/kopukluk bulunmaktadır. Çünkü Ubeydullah bu hadisi sahabîlerden değil sadece tâbiînden işitmiştir.⁵⁵

İkincisi, Abdullah b. Lühey'a zayıf ravilerden sayılır. İbn Hacer'in ifadesine göre Abdullah b. Lühey'a kitaplarını yaktıktan sonra zabt ve hıfz sorunu yaşamaya başlamıştır.⁵⁶ Bu sebeple o, rivayetlerinde hataya düşebilir.

Ebû Zer rivayeti ise şu şekildedir: "*Her kim şaka olarak boşarsa, boşaması câizdir, her kim şaka olarak bir köle âzâd ederse, onun âzâdı caizdir, her kim şaka olarak evlenirse, nikâhı caizdir.*" Bu hadisi Abdurrezzak tahrir etmiş olup, o İbrahim b. Muhamed'den o da Safvan b. Muhammed'den, o da Safvan b. Süleym'den, o da Ebû Zer'den rivayet etmiştir.⁵⁷ Bu hadisin senedinde iki illet bulunmaktadır:

Birincisi, inkıta'dır. Zira Safvan b. Süleym 72 yaşındayken (h. 132) ölmüş⁵⁸ yani hicretin 60. senesinde doğmuştu. Ama Ebû Zer ise Hz. Osman'ın hilafetinde h. 32'de ölmüştür.⁵⁹

alınır. Ayrıca râvîlerinde za'îflik bulunan hadis için de kullanılır. Bkz. Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, Hadisevi, İstanbul 2006, s.96.

⁴⁷ 1. Cerhin Zehebîye göre beşinci, Irakî'ye göre altıncı mertebesinde bulunan râvî için kullanılan bir sîga. Böyle bir râvînin rivayet ettiği hadis, başka bir senedinin olup olmadığını araştırmak ve ona göre değerlendirmek üzere yani itibar için alınır. 2. Çokça münker hadis rivâyet eden râvî. Bu râvînin rivayet ettiği hiç bir hadis alınmaz. Daha fazla bilgi için bkz. Aydınlı, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, s. 217.

⁴⁸ Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Mîzânü'l-i'tidâl fi Nakdi'r-ricâl*, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Beyrut 2009, IV, 270.

⁴⁹ İbn Hacer, el-Askalânî, Ahmed b. Ali, *Takrîbü't-tehzîb*, nşr. Muhammed Avvâme, Dâru'r-Reşîd, Halep 1991, s. 338.

⁵⁰ 1. Za'îf râvînin kendisinden daha iyi durumda olan râvîye aykırı bir şekilde rivayet ettiği hadis. 2. Çok hata yapan, çok dalgın ve büyük günah işleyen râvînin rivâyet ettiği hadis. Daha fazla bilgi için bkz. Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, s.215.

⁵¹ İbn Adiy, *el-Kâmil*, VII, 109.

⁵² İtham bi'l-Kizb, Fısk, Kesretü'l-Galat, Fartul-Gaflet gibi ağır bir kusurla tenkid edilen râvînin tek başına rivâyet ettiği hadis. Daha fazla bilgi için bkz. Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, s.187-188.

⁵³ Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, V, 399.

⁵⁴ Heysemî, Ebû'l-Hasen Nuraddîn Ali, *Buğyatü'l-bâhis*, Medine 1992, I, 555.

⁵⁵ İbn Hacer, el-Askalânî, *Takrîbü't-tehzîb*, III, 6.

⁵⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîb*, III, 6.

⁵⁷ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, thk. Habîbürrahmân el-A'zamî, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1970, VI, 134.

⁵⁸ İbn Hacer, el-Askalânî, *Takrîb*, s. 276.

⁵⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîb*, s. 638.

İkincisi, Safvan'dan rivayet eden İbrahim b. Muhammed, Abdurrezzak'ın şeyhidir ki, o metruktür. Zira onun yalan söylediğinden söz (kizb ile itham) edilmiştir.⁶⁰

Fudâle b. Ubeyd'den gelen merfu rivayet ise şu şekildedir: *"Üç şey vardır ki onlarla oyun oynanmaz (şaka yollu söylenmesi caiz değildir): Talâk, nikâh ve âzâd."* Bu hadisi Taberânî Sünen'de şu senetle tahric etmiştir: Yahya b. Osman b. Salih, babasından, babası, İbn Lühey'a'dan, o da Ubeydullah b. Ebî Cafer'den nakletti, o da Hunes b. Abdullah es-Sebeî'den, o da Fudâle b. Ebî Ubeyd'den rivâyet etti.⁶¹ İbn Heysem rivayet hakkında şöyle demiştir: Senette İbn Lühey'a bulunup bu rivayet diğerleriyle hasen mertebesine ulaşır. Diğer raviler de sahih kişilerdir.⁶²

Anlaşıldığı kadarıyla bu hadisin senedinde iki illet bulunmaktadır. Birincisi: hadis topladığı kitapları yakmasından dolayı İbn Lühey'a, râvî olarak zayıf addedilir.⁶³ Diğeri ise Yahya b. Salih'le ilgili cerh söz konusu olup bazı hadis âlimleri asılsız rivayette bulunduğu gerekçesiyle onu zayıf görmüşlerdir.⁶⁴

Bir diğer rivayet şu şekildedir: *"Cahiliye döneminde bir kişi, kadını boşar sonra ric'at eder ve şöyle derdi: Ben laibim (eğlence/şaka yollu yaptım). Yine azad eder sonra geri döner ve Ben lâibim derdi."* Bunun üzerine şu ayet nazil oldu: *"Allah'ın ayetlerini eğlenceye almayın."*⁶⁵ Nitekim Rasulullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: *"Her kimse boşar veya azad ederse veya evlenirse yahud da evlendirirse sonra ben lâibim (ciddî değilim) derse bu akitler caizdir."* Bu hadis İbn Merdeviyeh, Amr b. Ubeyd ve el-Hasen tarafından, Ebû'd'-Derdâ'dan rivayet edilmiştir.⁶⁶ Heysemî şöyle demiştir: *"Amr b. Ubeyd, Allah'ın düşmanlarından sayılır."*⁶⁷ İbn Ebî Zur'a, rivayetin Mürsel olduğu görüşündedir.⁶⁸ Buna göre el-Hasan, Ebû'd'-Derdâ'dan işitmemiştir. Yani sened munkatı olduğundan zayıf addedilir.

Sahabîlerden gelen mevkuf rivayetleri de tahric etmek gerekmektedir.

1-Ebu'd'-Derdâ'dan, *"Üç şey vardır ki onlarla oyun oynayan ciddi gibidir: Bunlar talâk, nikâh ve âzâddir."*⁶⁹ Bu rivayeti Abdurrezzak, el-Hasan'dan o da Ebu'd'-Derdâ'dan rivayet etmiştir. Lakin el-Hasan, Ebu'd'-Derdâ'dan hadis işitmemiştir. O halde el-Hasan'ın müdellis⁷⁰ olduğuna hükmolunur.⁷¹

2-İbn Mesud, *"Her kimse şaka yaparak boşarsa veya şaka olarak nikah akdederse, bu geçerlidir."* buyurmuştur. Abdurrezzak, Musannef'inde İbn Cureyc'den o da Abdulkerim b. Ebî Muharik'ten o da İbn Mesud'dan rivayet etmiştir. Abdulkerim b. Ebî Muharik zayıf bir ravidir.⁷²

3-Ali b. Ebî Talip'ten gelen rivayet ise şu şekildedir: *"Üç şey vardır ki oyun olmaz. Bunlar nikâh, talâk ve âzâddir."* Bu rivayet Süfyan es-Sevrî, Cabir el-Ca'fi', Abdullah b. Neccî kanalıyla Ali b. Ebî Talip'ten rivayet edilmiştir.⁷³ Cabir el-Ca'fi' râvî olarak zayıf kabul edilmiştir.⁷⁴

4-Ömer İbnü'l-Hattâb'tan gelen rivayet, *"Üç şeyin şakası yoktur: Bunlar nikâh, talâk ve âzâddir."* şeklindedir. Bu rivayet, İbrahim b. Ömer, Abdulkerim Ebû Umeyye, Ca'da b. Ubeyra

⁶⁰ Mizzî, Yûsuf b. ez-Zekî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, thk. Beşâr Avvâd Ma'rûf, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1983-1992, II, 178.

⁶¹ Taberânî, Süleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire ts., XVIII, 304.

⁶² Heysemî, Ebû'l-Hasen Nuraddîn Ali, *Mecma'u'z-Zavâid*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1412, IV, 335.

⁶³ İbn Hacer, el-Askalânî, *Takrîb*, s. 319

⁶⁴ İbn Hacer, el-Askalânî, *Takrîb*, s. 594.

⁶⁵ Bakara 2/231.

⁶⁶ İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâ'îl b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Mustafâ es-Seyyid Muhammed, Müessesetü Kurtuba, Kahire 2000, I, 282.

⁶⁷ Heysemî, *Mecma'u'z-Zavâid*, IV, 288.

⁶⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîb*, I, 390.

⁶⁹ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, VI, 133.

⁷⁰ Hadiste bulunan bir kusuru daha çok da hoş görülmeleyen bir özelliği gizleyerek onun bulunmadığını zannettirecek şekilde rivayet eden râvî. Daha fazla bilgi için bkz. Aydın, Abdullah, *Hadis İstihlâhları Sözlüğü*, s.201.

⁷¹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, VI, 98.

⁷² İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîb*, s. 361.

⁷³ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, VI, 134

⁷⁴ İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîb*, s. 137.

senediyle Ömer İbnü'l- Hattâb'tan nakledilmiştir.⁷⁵ Bu senette yer alan Abdulkerim'in zayıf bir ravi olduğu belirtilir.⁷⁶

Bu rivayetlerin değerlendirilmesi neticesinde şunlar ortaya çıkıyor:

1-Ebû Hüreyre'nin rivayetinde meçhul (İbn Edrak) ve metruk (Galib b. Ubeydullah) raviler bulunmaktadır.

2-Ubâde b. Samit'in rivayetine gelince bunun senedinde inkıtâ olup ayrıca senedde yer alan İbn Lühey'a ise zayıf bir râvî olarak telakki edilmektedir.

3-Ebû Zer'in rivayetinde ise kopukluk bulunmaktadır. Çünkü İbrahim b. Muhammed metruktür.

4-Fudala b. Ubeyd'in rivayeti ise çok zayıftır. Zira İbn Luhey'a ve Yahya b. Osman problemlili ravilerden sayılır.

5-Sahabîlerden gelen mevkuf rivayetlerin hepsi zayıftır.

Zikredilen rivayetler genel olarak zayıf senetlerle varit olmasına rağmen Elbânî bütün senetler nazarı dikkate alındığı takdirde bunların bir birini güçlendirdiğini belirtir. Nitekim Elbânî'ye göre Ebû Hüreyre tarafından gelen rivayet hasen derecesine ulaşmıştır. Fakat Ebu'd-Derdâ'dan gelen rivayet mürseldir. Buna rağmen Ubâde b. Sâmit'ten gelen rivayet onu takviye eder. Sahabîlerden gelen rivayetler ise sabit olmasa da bu rivayetlerden ortaya çıkan mana onlar nezdinde maruf/bilinen bir durumdu."⁷⁷ Rivayetlerin senetleri ile ilgili bu incelemeden sonra Elbânî'nin burada zayıf rivayetlerin birbirini güçlendirdiğine dair görüşünün çok isabetli olmadığı kanaatindeyiz.

3.3.Hâzilin Talâkını Geçerli Görmeyenlerin Delillerinin Kritiği

Hâzilin tâlakını geçerli görmeyenlerin ileri sürdüğü "Eğer (müddet içinde dönmeyip kadınlarını) boşamaya karar verirlerse (ayrılırlar). Biliniz ki Allah işitir ve bilir."⁷⁸ mealindeki âyet ile "Üç şey vardır ki ciddîsi de ciddî, şakası da ciddîdir: Nikah, boşama ve ric'at"⁷⁹ mealindeki hadisin telif edileceğine dair tartışma mevcuttur. Şevkânî (ö. 1250/1834), Sâhibü'l-bahr'dan onun bu ayet ve hadisin cem edilebileceği görüşünü nakletmiştir. Zira boşamaya karar vermek için gayr-ı sarih boşama terimleri gerekmektedir. Ama sarih boşama lafızlarında ise "boşamaya karar vermeye" ihtiyaç yoktur, diyerek Şevkânî bu görüşe karşı çıkmış ve burada ayet ile hadis arasında cem'in olmasını gerektiren bir durumun olmadığını belirtmiştir. Çünkü ona göre ayet karısına îlâda bulunan kişi hakkında nazil olup zikri geçen hadisle aralarında bir alaka da söz konusu değildir.⁸⁰ Ayrıca Sahibu'l-Bahr'ın cem' etmeye dair görüşü isabetli değildir. Çünkü hadisin sıhhati konusunda da yukarıda da geçtiği üzere çok ciddi tartışmalar olup zayıf addedilmiştir. Şevkânî'nin ilgili ayette geçen "boşamaya karar verirlerse" ifadesini sadece îlâ meselesine has kılması da doğru değildir. Çünkü azmedip karar kılmak, kişinin nefsinde (kalbinde) gerçekleşen niyete dönük olup bu durum, bütün akit ve işlemleri için geçerli olduğu gibi talak lafzının kullanımında da geçerlidir.

İkinci delil: "Ameller niyetlere göre değerlendirilir." hadisidir. Sanânî bu hadisin umum ifade ettiğini kabul ederek bunun bu bapta verilen (hâzilin talakıyla ilgili) hadislerle tahsis edildiğini savunmuştur. Oysa yukarıda tahriri verilen söz konusu rivayetlerin sıhhatinde problem olması nedeniyle Sanânî'nin bu görüşü isabetli gözükmemektedir. Oysa en sahih hadislerden kabul edilen "niyetin esas alınmasıyla ilgili" bu hadisin boşamada niyeti dikkate alan mezkur ayetle örtüştüğü ve istidlal yönünün güçlü olduğu açıktır. Buna göre konuşmacının niyeti ve

⁷⁵ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, VI, 134.

⁷⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîb*, s. 361.

⁷⁷ Elbânî, Muhammed Nâsruddîn, *İrvâü'l-ğalîl fi Tahrîc-i ehâdis-i Menâri's-sebil*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1979, VI, 228.

⁷⁸ Bakara, 2/227.

⁷⁹ Ebû Dâvud, "Talâk" 9; Dârekutnî, *Sünen*, IV, 380.

⁸⁰ Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, III, 21.

maksadı (şaka mı yaptığı ya da ciddi mi olduğu) hüküm bağlanırken dikkate alınması gereken bir husustur.

Ayrıca hezl durumu edâ ehliyetini etkileyen bir arıza olarak kabul edilmiş olup mükellefin Allah hakları ile ilgili tasarruflarında etkili olmasa da kul hakları konusu ve mali tasarruflarında dikkate alınacağı belirtilmiştir.⁸¹ Burada talâkın Allah haklarına dahil edilip hezl durumunun dikkate alınmaması da makul olmaz. Çünkü talâk sadece bu tasarrufta bulunan mükellefi değil onun eşi ve ailesini de etkilemektedir. Hatta aile birliğinin dağılmasından akraba ve hısımlarının yanı sıra yakın çevrenin de zarar göreceği söylenebilir.

Diğer taraftan şaka hadisini mücerret lafzî anlamıyla yorumlamak yanlış olur. Zira şaka olsun düşüncesine dayalı kullanılan talâk lafzıyla talâkın vâkî olacağını söylemek Ku'ân'nın ruhuna aykırı düşer. Aile kurumunun şakaya feda edilemeyecek kadar önemli olduğu izahtan varestedir. Bu nedenle münferit bir hadisten parçacı bir yaklaşımla ve lafızcı bir yorumla hüküm istinbat etmek İslam hukuk sistemiyle uyumlu olmayan bir sonuca götürebilir. Dolayısıyla söz konusu hadisin sistemin bütünlüğü içinde değerlendirilmesi gerekir.⁸²

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Hezl durumu edâ ehliyetini etkileyen bir faktör olarak kabul edilip malî tasarruflarda olumsuz sonuç doğurması kabul edilmezken talakta dikkate alınmaması isabetli değildir. Zira edâ ehliyetine etkisi İslâm hukukçularınca kabul edilen hezl durumunun boşama ehliyetini de olumsuz yönde etkileyeceğinin kabul edilmesi daha isabetli görünmektedir. Ayrıca hezl durumunda kasit ile beyanın bir birine uymadığı bir gerçektir. Talak lafzını söyleyen kimse "sebebe" dair oluşumu bilerek gerçekleştirse de sonuca dair kastı olmadığından dolayı bu şekilde cereyan eden talakın geçerli olmaması gerekir.

Hâzilin talâkının geçerli olduğunu söyleyenlerin delili "*Üç şey vardır ki cidisi de ciddi, şakası da ciddidir: Bunlar nikâh, boşama ve ric'attır (ya da âzâd).*" hadisidir. Aslında bu rivayetin zayıf olmasına rağmen farklı senetlerle varit olması ve zayıf rivayetlerin bir birini desteklemesi görüşünden hareketle bunların hasen derecesine ulaştığı ve bununla amel edilebileceği görüşü isabetli olamaz. Zira aile gibi toplumu oluşturan en önemli kurumun, sıhhati sened açısından tartışmalı bir delil (zayıf hadis) ile dağılmasına göz yummak İslâm'ın bu konuda gözettiği temel maksatlardan (makâsîdü's-şeria) olan ailenin korunması ilkesi ile çelişir.

Konuyla ilgili hadisin sened açısından zayıf olmasına rağmen benzer lafızlarla -ortak mana ile- ilk dönemlerden itibaren fıkıh eserlerinin genelinde yer alması söz konusu rivayetin metin tenkidi açısından irdelenmesini de gerekli kılmıştır. Neticede söz konusu rivayet hangi bağlamda ve ne maksatla varit olmuştur? Bu durum meselenin çözümünde belirleyici bir faktör olarak ortaya çıkmaktadır.

Cahiliye döneminde kadınların haklarını gözetmeyen hatta zulüm derecesine varan birçok uygulama mevcut idi. Mesela kadını boşamada bir sayı sınırı yoktu. Bir kimse karısını defalarca boşuyor ve geri dönebiliyordu. Yüce Allah Kur'an'da buna "*Boşama iki defadır ya iyilikle tutmak ya da güzellikle salıvermek.*" mealindeki ayet ile bir sınır getirdi. Ayrıca boşama yetkisi çok istismar edilmekteydi. Bir kimse karısını boşar sonra iddet bitimine yakın geri döner ve tekrar boşar, bundan dolayı iddet bekleme süresi çok uzardı.⁸³ Taberî'nin naklettiğine göre Ensardan bir adam karısına kızarak "*sana ne yaklaşırım ne de seni bırakırım*" dedi. Kadın bunu nasıl yapacaksın diye sorunca "*seni boşayacağım, iddetin bitmeye yakın döneceğim, sonra yine boşayacağım, sonra yine döneceğim*" dedi. Kadın onun bu tutumunu Hz Peygambere şikâyet etti. Bunun üzerine "*boşamanın iki defa*"⁸⁴ olduğuna dair âyet nâzil oldu.⁸⁵ Ayrıca bunu takip eden ayetlerde boşamada izlenilen bu yol ile kadınları sürüncemede bırakıp onlara eziyet etme amacıyla onları

⁸¹ Zeydan, *el-Vecîz fi usûli'l-fıkh*, s. 90-92

⁸² Acar, Halil İbrahim, *İslâm Aile Hukuku*, Ensar yayınları, İstanbul 2021, s.338-339.

⁸³ Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' li Âhkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1994, III, 129.

⁸⁴ Bkz. Bakara, 2/229.

⁸⁵ Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, II,470.

zorla tutmanın, düşmanlık ve zulüm olduğu vurgulanmaktadır.⁸⁶ Yine cahiliyeden kalan ve tamamen ortadan kalkmadığı görülen bir âdet de boşanmış kadınların başkalarıyla evlenmelerine kocaları, eski kocalarıyla evlenmelerine de velilerinin engel olması durumuydu⁸⁷ ki Yüce Allah bunu da şiddetle yasaklamıştır.⁸⁸ Görüldüğü üzere burada söz konusu âyetlerde⁸⁹ kadınların ihlal ve istismar edilen haklarının korunması amaçlanmaktadır. İşte zikri geçen rivayetlerde Hz. Peygamberin sergilediği tutumu bu bağlamda anlamak gerekir.

Cahiliye döneminde bir kişi, kadını boşar sonra ric'at eder ve şöyle derdi: Ben lâibim (eğlence/şaka yollu yaptım) . Yine azad eder sonra geri döner ve ben lâibim derdi.” Bunun üzerine “Allah'ın ayetlerini eğlenceye almayın.” mealindeki ayetin nazil olduğu nakledilir.⁹⁰ Hz. Peygamber, Allah'ın hükümleri karşısında duyarlılık gösterilmesi sadedinde “Her kim boşar veya azad ederse veya evlenirse yahud da evlendirirse sonra ben lâibim (ciddi değilim) derse bu durum onu bağlar” diyerek bir uyarma ve tembihte bulunmaktadır. Yani Hz. Peygamberin bu tutumu irşad mesabesinde konumlandırılabilir. Yoksa onun bu ikaz ve irşad edici sözleri başlı başına müstakil hüküm koyucu (normatif) bir ilke olarak değerlendirilmemelidir. Nitekim şu rivayetlerde yer alan ifadeler bunu desteklemektedir. Ebû Mûsa el-Eş'arî'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber onun kabilesinden (Eş'arî) birine kızarak “Sizden biri karımı boşadım, karıma (ricat ettim) geri döndüm!!! Müslümanların boşaması bu değildir (Müslümanların boşanma tarzı bu olamaz). Kadını boşamak istediğinizde iddetinin (temizlik periyodunun) başlarında boşayın”⁹¹ demiş ve boşanmayı belli bir usul ve esasa bağlayarak bunların sürekli ağıza alınıp dile dolanmamasını öğütlemiş böyle yapanları da kınamıştır.

Netice olarak hâzilin talakına itibar edilmemesi yukarıda belirtilen gerekçelerden dolayı nasların ruhuna ve niyeti temel bir esas olarak kabul eden makâsîdüş-şerîaya daha uygundur. Ayrıca aileye dair maslahatın korunması da bunu gerektirmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdurrezzâk, *el-Musannef*, thk. Habîbürrahmân el-A'zamî, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1970.
- Acar, H. İbrahim, “Talâk” *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 496-500.
- Acar, H. *İslâm Aile Hukuku*, Ensar yayınları, İstanbul 2021.
- Apaydın, H. Yunus, “Hezl” *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 307-308.
- Aslan, Mehmet Selim, *İslâm Aile Hukuku*, Emin Yayınları, Bursa 2015.
- Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, Hadisevi, İstanbul 2006.
- Azîmâbâdî, Muhammed Şemsülhak, *'Avnu'l-ma'bûd*, el-Mektebetü's-Selefiyye, Medine 1968.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-i İslamiyye ve İstılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınları, İstanbul 1970.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *Sahîh*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr-Yemâme, Beyrut 1993.
- Burhânüddîn el-Buhârî, Ebî'l-Meâlî Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz, *el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2004.

⁸⁶ Bkz. Bakara, 2/231.

⁸⁷ Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kuran Dili*, Eser Neşriyat. İstanbul 1979, II,793.

⁸⁸ Bkz. Bakara, 2/232.

⁸⁹ Bkz. Bakara, 2/ 229-232.

⁹⁰ Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, II,496; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, III, 157.

⁹¹ Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, II, 496.

- Cessas, İbn Ali er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî-Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, Beyrut 1992.
- Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sihâh Tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-Arabiyye*, Daru İhyâi't-Turasi'l-Arabi, Beyrut 1999.
- Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-. *Nihâyetü'l-Matlab fî Dirâyeti'l-Mezheb*. 1.Baskı, Daru'l-Minhâc, Beyrut, 2007.
- Çolak, Abdullah, *İslam Aile Hukuku*, Öncü Basım Yayım Tan. Ltd. Şti. Çorum 2017.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer, *Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arnaût, Hasan Abdülmün'im Şelebî, Abdullatif Hırzullah, Ahmed Berhûm, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004.
- Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm, *el-İcma*.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as, *Sünenü ebî Dâvud*, thk. Şu'ayb el-Arnaût ve dğr., Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Dımaşk 2009.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn, *İrvâü'l-ğalîl fî Tahrîc-i ehâdis-i Menâri's-sebîl*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1979.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-luğa*, thk. Ahmed A. Muhaymir, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakub, *Kâmûsu'l-muhit*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 2011.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-ayn*, thk. Mehdi Mahzumî, İbrahim es-Sâmerrâi, Mektebetu'l-Hilâl, yy., ts.
- Hattâbî, Ahmed b. Muhammed, *Me'âlimü's-Sünen*, el-Metbbaatü'l-İlmiyye, Halep 1932.
- Heysemî, Ebû'l-Hasen Nuraddîn Ali, *Buğyatü'l-bâhis*, Medine 1992.
- Heysemî, Ebû'l-Hasen Nuraddîn Ali, *Mecma'u'z-Zavaid*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1412.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, *Takrîbü't-Tehzîb*, nşr. Muhammed Avvâme, Dâru'r-Reşîd, Halep 1991.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir, *İ'lâmu'l-muvakkî'in 'an-Rabbi'l-âlemîn*, nşr. Muhammed Abdusselam İbrâhîm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâ'îl b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Mustafâ es-Seyyid Muhammed, Müessesetü Kurtuba, Kahire 2000.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed, *el-Muğnî*, Riyad 1997,
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, *Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arnaut ve dğr. Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Beyrut 2009.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sadır, Beyrut 1993.
- İbn Müflih, Burhaneddin İbrâhîm b. Muhammed, *el-Mübdî' fî şerhi'l-Mukni'*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî (1997), *Bidâyetü'l-müctehid ve Nihâyetü'l-muktesid*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1985.
- Kahveci, Nuri, *İslam Aile Hukuku*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2017.
- Karaman, Hayreddin, Mukayeseli İslâm Hukuku, Nesil Yayınları, İstanbul 1991.

- Kâsânî, Ebû Bekir b. Mes'ûd, , *Bedâi'u's-sanâi' fî Tertîbi's-şerâi'*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1986.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1994.
- Mizzî, Yûsuf b. ez-Zekî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1983-1992.
- Mübârekfûrî, Muhammed b. Abdurrahmân, *Tuhfetü'l-ahvezî bi-şerhi Câmi'i't-Tirmizî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Kahire 1991.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddin b. Şeref, *Kitâbu'l-mecmû'*, tahkik. Muhammed Necib, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddin b. Şeref, *Kitâbu'l-mecmû'*, *Ravzatü't-Tâlibîn ve 'Umdetü'l-Müttakîn*. 3. Baskı, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1991.
- Sanânî, Ebû İbrâhim Muhammed, *Sübülü's-selâm*, Mektebetü'l-Me'ârif, Riyad 2006.
- Semerkindî, Muhammed b. Ahmed, *Tuhfetü'l-fukahâ*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1984.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1989.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir, *İğâsetü'l-lehfân fî Hükmi Talâki'l-gadbân*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1986.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1993.
- Şirbinî, Muhammed b. Ahmed, *Muğni'l-Muhtâc*, Beyrut 1994.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire ts.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vili'l-Kur'ân*, Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 4. Baskı, Beyrut 2005.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizî*, nşr. Ammar Tayyar ve dğr., Müessesetü'r-Risâle, Dimaşk 2011.
- Yaman, Ahmet, *İslam Aile Hukuku*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 13. Baskı, İstanbul 2015.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kuran Dili*, Eser Neşriyat. İstanbul 1979,
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Mîzânü'l-i'tidâl fî Nakdi'r-ricâl*, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Beyrut 2009.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır, *el-Mensûr fî'l-Kavâid*, *Veżâretü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye*, Küveyt 1985.
- Zeydan, Abdülkerim, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, Müessestür'risâle, Beyrut 2006.