

# HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ - HITIT THEOLOGY JOURNAL

e-ISSN 2757-6949

Cilt: 22, Sayı: 1 (30 Haziran 2023) - Volume:22 Issue: 1 (30 June 2023)

Periyot: Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 30 Aralık)  
Period: Biannually (30 June & 30 December)

**HİTİT ÜNİVERSİTESİ ADINA SAHİBİ | OWNER ON BEHALF OF HITIT UNIV.**

Prof. Dr. Ali Osman ÖZTÜRK, Rector of Hitit Univ.

**YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ | RESPONSIBLE MANAGER**

Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK, Dean of Faculty of Divinity Hitit Univ.

**EDİTÖR | EDITOR IN CHIEF**

Prof. Dr. İsmail BULUT

ORCID: 0000-0002-8588-1585

**SAYI EDİTÖRÜ | EDITOR OF ISSUE**

Arş. Gör. Dr. Betül YURTALAN

ORCID: 0000-0003-3594-8427

**ULUSLARARASI EDİTÖR | INTERNATIONAL EDITOR**

Arş. Gör. Dr. Betül YURTALAN

ORCID: 0000-0003-3594-8427

Arş. Gör. Dr. Hüseyin Taha TOPALOĞLU

ORCID: 0000-0002-8598-826X

**Dergi Eski Adı**

*Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*

ISSN: 2651-3978 | e-ISSN: 2636-8110

Yayımlanan Sayılar: Yıl 2006, Cilt 9, Sayı 9 – Yıl 2020, Cilt 19, Sayı 2

*Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*

(ISSN 1303-7757)

Yayımlanan Sayılar: Yıl 2002, Cilt 1, Sayı 1 – Yıl 2005, Cilt 8, Sayı 8

**Former Title**

*Journal of Divinity Faculty of Hitit Univ.*

(ISSN 2651-3978 | e-ISSN 2636-8110)

Year Range of Publication with Former Title:

(2006 -Volume 9, no. 9) – (2020- Volume 19, no. 2)

*Gazi Univ. the Journal of Corum Divinity Faculty*

(ISSN 1303-7757)

Year Range of Publication with Former Title:

(2002-Volume 1, no. 1) – (2006 Volume 8, no. 8)

**Kapsam/ Scope**

Dini Araştırmalar/Religious Studies

**Yazışma Adresi | Contact Address**

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ÇORUM

Tel: 0090 364 2346358 Fax: 0090 364 2346357

ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

**Yayın Dili - Language of Publication**

Türkçe & İngilizce & Arapça - Turkish & English & Arabic

**Yayıncı - Publisher**

Hitit University, 19100 Çorum TÜRKİYE

RORID: <https://ror.org/01x8m3269>

## YAYIN KURULU | EDITORIAL BOARD

**Prof. Christopher ELLISON**,  
christopher.ellison@utsa.edu  
Dean's Distinguished Professor  
of Social Science, University of  
Texas, San Antonio, USA.

**Prof. Hussam TIMANI**,  
hussam.timani@cnu.edu  
Department of Philosophy and  
Religion, Cristopher Newport  
University, USA.

**Prof. Dr. Şaban HAKLI**;  
sabanhakli@hitit.edu.tr,  
Philosophy of Islam,  
Hitit University, Faculty of Divini-  
ty Çorum/TÜRKİYE  
(ROR ID: 01x8m3269)

**Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ**,  
mehmetazimli@hitit.edu.tr,  
History of Islam,  
Hitit University, Faculty of Divinity  
Çorum/TÜRKİYE  
(ROR ID: 01x8m3269)

**Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ**,  
ORCID:0000-0002-0525-1293,  
History of Islamic Sects,  
Hitit University, Faculty of Divinity  
Çorum/TÜRKİYE  
(ROR ID: 01x8m3269)

**Prof. Dr. Kadir GÜRLER**,  
ORCID: 0000-0002-6373-6424  
Hadith Hitit University, Faculty of  
Divinity Çorum/TÜRKİYE  
(ROR ID: 01x8m3269)

**Prof. Dr. Selim TÜRCAN**,  
ORCID: 0000-0001-7618-3868,  
Tafsir, Hitit University, Faculty of  
Divinity Çorum/TÜRKİYE  
(ROR ID: 01x8m3269)

**Prof. Dr. Yakup ÇOŞTU**,  
ORCID: 0000-0002-5672-9226,  
Sociology of Religion, Hitit  
University, Faculty of Divinity  
Çorum/TÜRKİYE  
(ROR ID: 01x8m3269)

**Prof. Dr. Hasan AKKANAT**,  
ORCID: 0000-0002-6842-8260,  
History of Philosophy, A. Hacı  
Bayram University, Faculty of  
Theology Ankara/TÜRKİYE  
(ROR ID: 05mskc574)

**Prof. Dr. Macid YILMAZ**,  
ORCID: 0000-0001-9479-3686,  
Education of Religion,  
(ROR ID: 01x8m3269)  
Hitit University, Faculty of  
Divinity Çorum/TÜRKİYE

**Prof. Dr. İbrahim KAPLAN**,  
ORCID: 0000-0002-4739-6669,  
(ROR ID: 024nx4843)  
İ. Katip Çelebi University, Faculty  
of Islamic Sciences  
İzmir/TÜRKİYE

**Doç. Dr. İsmail ARICI**,  
ORCID: 0000-0002-1290-5064,  
Education of Religion,  
İ. Katip Çelebi University, Faculty  
of Islamic Sciences, İzmir/TÜRKİYE  
(ROR ID: 024nx4843)

**Doç. Dr. Güllü YILDIZ**,  
ORCID: 0000-0003-0630-7145,  
History of Islam,  
Marmara University, Faculty of  
Theology İstanbul/TÜRKİYE  
(ROR ID: 02kswqa67)

**Doç. Dr. Behlül TOKUR**,  
ORCID: 0000-0002-6509-3100,  
Psicology of Religion, A. Yıldırım  
Beyazıt University, Faculty of  
Islamic Sciences  
(ROR ID: 05ryem72)

**Doç. Dr. Şahabettin ERGÜVEN**,  
ORCID: 0000-0003-1389-5416,  
Arabic Language and Literature,  
Hitit University, Faculty of Divinity  
Çorum/TÜRKİYE  
(ROR ID: 01x8m3269)

**Dr. Abdulkadir TANIŞ**,  
ORCID: 0000-0002-5564-7384  
Philosophy of Religion, TÜRKİYE

**Dr. Ahmet Selman BAKTI**,  
ORCID: 0000-0002-0222-3051  
Islamic Law, Sakarya University,  
Faculty of Divinity  
Sakarya/TÜRKİYE  
(ROR ID: 04ttwn109)

**Dr. Sümeyra OCAK AHMED**,  
ORCID: 0000-0002-1607-0834,  
Turkish-Islamic Arts, Marmara  
University, Faculty of Theology  
İstanbul/TÜRKİYE  
(ROR ID: 02kswqa67)

## ETİK EDİTÖRÜ | ETHIC EDITOR

Dr. Abdullah DEMİR  
ORCID: 0000-0001-7825-6573  
Ankara Yıldırım Beyazıt University  
Faculty of Islamic Sciences Ankara/TURKEY  
abdemir@ybu.edu.tr

## HAKEM KURULU

Hitit İlahiyat Dergisi, çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

## REFEREE BOARD

Hitit Theology Journal uses double-blind review. Referee names are kept strictly confidential.

## ALAN EDİTÖRLERİ | FIELD EDITORS

### Din Psikolojisi/Psychology of Religion

Dr. Öğr. Üyesi Fatma Nur Bedir  
ORCID: 0000-0003-4455-1691  
Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
(ROR ID: 01x8m3269)  
Hitit University, Faculty of Divinity  
Çorum/TÜRKİYE

### Kelam/Kalam

Dr. Öğr. Üyesi Hafzullah GENÇ,  
ORCID: 0000-0001-8215-2945  
Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
(ROR ID: 01x8m3269)  
Hitit University, Faculty of Divinity  
Çorum/TÜRKİYE

### İslam Tarihi/History of Islam

Dr. M. Samet BİLGİN,  
ORCID: 0000-0002-5080-8484  
Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
(ROR ID: 01x8m3269)  
Hitit University, Faculty of Divinity  
Çorum/TÜRKİYE

### İslam Tarihi/History of Islam

Arş. Gör. Fahrettin HALİLOĞLU,  
ORCID: 0000-0003-1262-1624  
Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
(ROR ID: 01x8m3269)  
Hitit University, Faculty of Divinity  
Çorum/TÜRKİYE

### Türk Din Musikisi/ Turkish Religious Music

Arş. Gör. Mustafa ERZEN,  
ORCID: 0000-0002-5515-1178  
Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
(ROR ID: 01x8m3269)  
Hitit University, Faculty of Divinity  
Çorum/TÜRKİYE

### Din Eğitimi/Religious Education

Arş. Gör. Tuba AKÇAY,  
ORCID: 0000-0002-0106-8109  
Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
(ROR ID: 01x8m3269)  
Hitit University, Faculty of Divinity  
Çorum/TÜRKİYE

### Tasavvuf/Sufism

Arş. Gör. M. Zahit ÇELİK,  
ORCID: 0000-0003-2943-7081  
Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
(ROR ID: 01x8m3269)  
Hitit University, Faculty of Divinity  
Çorum/TÜRKİYE

### İslam Tarihi/History of Islam

Arş. Gör. Elif Kübra ASLANDOĞDU,  
ORCID: 0000-0001-9191-5502  
Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
(ROR ID: 01x8m3269)  
Hitit University, Faculty of Divinity  
Çorum/TÜRKİYE

### Türk İslam Edebiyatı/ Turkish Islamic Literature

Arş. Gör. Gökhan COŞGUN,  
ORCID: 0000-0001-8052-9358  
Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
(ROR ID: 01x8m3269)  
Hitit University, Faculty of Divinity  
Çorum/TÜRKİYE

### Arap Dili ve Edebiyatı/Arabic Language and Literature

Arş. Gör. Sümeyye Revşen OKUMUŞ,  
ORCID: 0000-0002-1466-6263  
Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
(ROR ID: 01x8m3269)  
Hitit University, Faculty of Divinity  
Çorum/TÜRKİYE

### Dinler Tarihi/History of Religions

Dr. Dila BARAN  
ORCID: 0000-0003-4112-9559  
Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
(ROR ID: 01x8m3269)  
Hitit University, Faculty of Divinity  
Çorum/TÜRKİYE

### Tefsir/Tafsir

Dr. Fatma YALNIZ  
ORCID: 0000-0003-3152-7094  
Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
(ROR ID: 01x8m3269)  
Hitit University, Faculty of Divinity  
Çorum/TÜRKİYE

### İslam Hukuku/Islamic Law

Dr. Abdullah Sıtkı İLHAN,  
ORCID: 0000-0002-7523-7008  
Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
(ROR ID: 01x8m3269)  
Hitit University, Faculty of Divinity  
Çorum/TÜRKİYE

### İslam Hukuku/Islamic Law

Arş. Gör. Muhammet Fatih KIRENCİ  
ORCID: 0000-0002-0901-907X  
Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
(ROR ID: 01x8m3269)  
Hitit University, Faculty of Divinity  
Çorum/TÜRKİYE

### Felsefe /Philosophy

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah BAŞARAN,  
ORCID: 0000-0001-9789-7456  
Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
(ROR ID: 01x8m3269)  
Hitit University, Faculty of Divinity  
Çorum/TÜRKİYE

### Din Sosyolojisi/ Sociology of Religion

Dr. Elif Büşra KOCALAN, ORCID:  
0000-0002-8051-4647  
Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
(ROR ID: 01x8m3269)  
Hitit University, Faculty of Divinity  
Çorum/TÜRKİYE

### Arap Dili ve Edebiyatı/Arabic Language and Literature

Dr. Abdullah ÇAKIR,  
ORCID: 0000-0002-2514-3855  
Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
(ROR ID: 01x8m3269)  
Hitit University, Faculty of Divinity  
Çorum/TÜRKİYE

### Din Sosyolojisi/ Sociology of Religion

Dr. Öğr. Üyesi Murat YILMAZ  
ORCID: 0000-0001-7083-4981  
Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
(ROR ID: 01x8m3269)  
Hitit University, Faculty of Divinity  
Çorum/TÜRKİYE

### Arap Dili ve Edebiyatı/Arabic Language and Literature

Dr. Ahmet TOPAL  
ORCID: 0000-0003-3127-1674  
Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
(ROR ID: 01x8m3269)  
Hitit University, Faculty of Divinity  
Çorum/TÜRKİYE

### İslam Tarihi/History of Islam

Dr. İhsan HACIİSMAILOĞLU,  
ORCID: 0000-0003-2279-385X  
Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
(ROR ID: 01x8m3269)  
Hitit University, Faculty of Divinity  
Çorum/TÜRKİYE

### Felsefe /Philosophy

Dr. İlhami ÇİTİR,  
ORCID: 0000-0002-6260-0867  
Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
(ROR ID: 01x8m3269)  
Hitit University, Faculty of Divinity  
Çorum/TÜRKİYE

## DİZİNLEME BİLGİLERİ | ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

	TR <u>Dizin</u>	Turkish National Database Social Science and Humanities Database	01.04.2009
	ESCI	Emerging Sources Citation Index	01.11.2015
	SCOPUS	Elsevier	25.10.2022
	EBSCO	Academic Search Ultimate	01.06.2002
	<u>Erih</u> Plus	European Reference Index for the Humanities	02.09.2020

Hitit İlahiyat Dergisi, Hitit Üniversitesi tarafından yayımlanmaktadır.

Hitit Theology Journal is published by Hitit Univ. Corum/Turkey.

Hitit İlahiyat Dergisi, yılda iki kez yayımlanan (30 Haziran-30Aralık) hakemli bir dergidir

Hitit Theology Journal is a peer-reviewed academic journal issued twice a year (30 June - 30 December).

Hitit İlahiyat Dergisi; Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve Beşerî Bilimler alanlarında yapılan akademik çalışmaları yayımlar.

Hitit Theology Journal; publishes academic studies primarily in the fields of Religion, Philosophy, History and Social Sciences.

Hitit İlahiyat Dergisi yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.

Hitit Theology Journal does not charge any article submission, processing charges, and printing charges from the authors.

Hitit İlahiyat Dergisi'ye yayımlanmak üzere gönderilen makaleler, iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur.

Hitit Theology Journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers.

Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

Hitit İlahiyat Dergisi'nde yayımlanan yazıların tüm içerik sorumluluğu yazarlarına aittir.

All the responsibility for the content of the papers published in Hitit Theology Journal belongs to the authors.

LOCKSS: <http://dergipark.org.tr/hid/lockss-manifest>

OAI: <https://dergipark.org.tr/api/public/oai/hid/>



# HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ - HITIT THEOLOGY JOURNAL

e-ISSN 2757-6949

Cilt: 22, Sayı: 1 (30 Haziran 2023) - Volume:22 Issue: 1 (30 June 2023)

## İÇİNDEKİLER | CONTENTS

### EDİTÖRDEN | FROM EDITOR

### ARAŞTIRMA MAKALELERİ | RESEARCH ARTICLES

<b>İslami Sigortacılık (Tekafül) Üzerine Bibliyometrik Bir Analiz.....</b>	<b>11</b>
Bibliometric Analysis on Islamic Insurance (Takaful) .....	11
Fatih KONAK I Yasemin DEMİR.....	11
<b>İslâm Ceza Hukukunda Nitelikli Cinsel Saldırı Suçu Üzerine Bazı</b>	
<b>Mülâhazalar .....</b>	<b>47</b>
Some Considerations on the Crime of Aggravated Sexual Assault in Islamic Criminal Law	47
Talip TÜRCAN .....	47
<b>Pozitif Şemalar ile Tanrı Tasavvuru ve Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişki</b>	
<b>Üzerine Bir Araştırma .....</b>	<b>73</b>
A Research on the Relationship Between Images of God and Religious Coping with Posi-	
tive Schemas.....	73
HIZIR HACIKELEŞOĞLU .....	73
<b>Çocuk-Merkezli Kur'an Meali Yazımı Mümkün mü? <i>The Meaning of the Holy</i></b>	
<b><i>Qur'an for School Children</i> Adlı Meal Çalışması Özelinde Bir İnceleme ....</b>	<b>103</b>
Is it Possible to Write a Child-centered Qur'an Translation? A Study in the Context of the	
Qur'an Translation named <i>the Meaning of the Holy Qur'an for School Children</i> .....	103
Ersin KABAKCI .....	103

**Ensuring The Compliance of Islamic Finance Applications with Shariah Principles in Ethiopia: The Way Forward ..... 139**

Etiyopya'da İslami Finans Uygulamalarının Şer'i İkelere Uyumunun Sağlanması:  
İzlenecek Yol..... 139

Suadiq Mehammed HAILU I Ömer Faruk TEKDOĞAN ..... 139

**Mu'tezile Akılcılığı ve Aydınlanma Aklı: Akıl ve Ahlâk İlişkisi Temelinde Bir Mukayese ..... 169**

The Rationality of Mu'tazilah and the Enlightenment Reason: A Comparison Based on the Relationship between Reason and Morality..... 169

Osman Nuri DEMİR ..... 169

**Meşşâi Gelenekten İsmailîliğe Sudûr Teorisi: Ebû Naşr el-Fârâbî ve 199**

Emanation Theory from Peripatetic Tradition to Ismâ'ilism: An Evaluation in the Context of Abû Naşr al-Fârâbî and 199

Eyüp ŞAHİN I Muzaffer TAN ..... 199

**Spinoza'nın 'İçsel Huzur' Teorisi: Duygusal Doyum ve Zihinsel Dinginlik 229**

Spinoza's Theory of Acquiescentia: Affectual Satisfaction and Satisfaction of Mind..... 229

Enes DAĞ ..... 229

**Eş'arî Atomculuğunun Serüveni: Mütেকaddim Dönem Eş'arî Kelâmında Cevher Anlayışı ..... 267**

The Development of Ash'arite Atomism: The Understanding of Substance in the Ash'arite Kalâm of the Mutaqaddimîn Period..... 267

Fatıma AKKAYA ÖÇE ..... 267

**19. Yüzyıla Ait Kayıp Âyinleri Muhtevi Bir Mecmua İncelemesi -Millet Kütüphanesi Ali Emiri Koleksiyonu AEMNZ758 Numaralı Âyin Mecmuası- ..303**

A Journal Analysis of the Lost Rites of the 19th Century -Millet Library Ali Emiri Collection AEMNZ758 Rite Mecmua- ..... 303

Sema DİNÇ I Gökhan COŞGUN ..... 303

<b>İAA Ölçütlerinin 21. Yüzyıl Yeterliliklerini Kazandırma Sürecindeki Etkisi Üzerine Değerlendirme</b> .....	<b>335</b>
Evaluation on the Impact of Islamic Sciences Accreditation Agency (IAA) Criteria on the Process of Acquiring the 21st Century Competencies.....	335
Rifat TÜRKEL .....	335
<b>Hafızlık Eğitiminde Kur'an Kursu Terki</b> .....	<b>359</b>
Dropout in Qur'an Course In Hafiz Education.....	359
Abdulkadir ŞEKERCİ   Ahmet ÇAKMAK.....	359
<b>Şehristânî'nin Mefâtihu'l-esrâr İsimli Tefsirinde Ehl-i Beyt İzleri</b> .....	<b>393</b>
Traces of Ahl al-Bayt in Shahrîstânî's Tafsîr, Mafâtiḥ al-Asrâr.....	393
Abdulalim DEMİR .....	393
<b>Kesinliğin Kaybolduğu Çağda Din-Bilim Tartışmalarını Sürdürmenin İmkânı: Din-Bilim İlişkilerine Thomas S. Kuhn Gözüyle Bakmak</b> .....	<b>423</b>
The Possibility of Continuing the Religion-Science Debates in the Age of Loss of Certainty: Looking at Religion-Science Relations Through the Eyes of Thomas S. Kuhn.....	423
Hasan ER .....	423
<b>İskilip Tarihçesi ve Kaya Mezarları Üzerine Bir Değerlendirme</b> .....	<b>455</b>
An Evaluation on the History of Iskilip and the Rock Tombs.....	455
Oktay GÜNDOĞDU   Esra GÜNDOĞDU.....	455
<b>Çağdaş Psikoloji ve Pedagojinin Belirlediği Din Eğitimi</b> .....	<b>493</b>
Religious Education as Conditioned by Modern Psychology and Pedagogy.....	493
Hatice FAKİOĞLU BAĞCI .....	493
<b>Divan Şiirinde Mi'râciyye Kasideleri -Tespit ve Tahlil-, yazar Reyhan Keleş (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2018), XV+710 s.</b> .....	<b>501</b>
Mi'râciyya Qasidas in Divan Poetry -Detection and Analysis by Reyhan Keleş (İstanbul: Kitabevi Publishing, 2018), XV+710 p.....	501
Mehmet GÖKTAŞ .....	501

Değerli Araştırmacılar,

Hitit İlahiyat Dergisi'nin Haziran 2023 (22/1) sayısında birbirinden değerli çalışmalarla huzurlarınızda olmaktan mutluluk duyuyoruz.

Önceki sayılarda olduğu gibi Dergimizin Haziran 2023 sayısına da yoğun ilgi gösterilmiş ve yayımlanmak üzere muhtelif alanlardan yetmiş aşkın makale gönderilmiştir. Editör kurulu incelemesi ve Yayın Kurulu değerlendirmesi neticesinde Hakem değerlendirmesi aşamasına geçen makalelerden yayım süreçlerini başarıyla tamamlayan ve Yayın Kurulunun nihai onayını alan, biri İngilizce olmak üzere 15 araştırma makalesi, 1 çeviri makale, 1 kitap değerlendirmesi bu sayıda yerini almıştır. Makalelerin sıralamasında Yayın Kurulu'nun ön inceleme sırasında verdiği puanlar göz önünde bulundurulmuştur.

Yazarlara ve alana katkı sağlamak adına titiz bir çalışma yürüten ve akademik çalışmalara nitelik kazandırmayı misyon edinen dergimizin özverili editöryal ekibi ile yayın kuruluna, makaleleri ile Haziran 2023 sayısını oluşturan yazarlarımıza, yaptıkları özenli değerlendirmelerle makalelerin yayımlanma süreçlerine katkı sunan hakemlerimize yoğun emekleri dolayısıyla teşekkür ederiz.

Kıymetli çalışmalarla karşınızda olan 22/1. sayımızın sosyal bilimler alanına katkı sağlamasını temenni ederiz.

Dergimize gösterdiğiniz ilgi için teşekkür eder, Aralık 2023 sayımızda tekrar görüşmeyi dileriz..

Sayı Editörü

Arş. Gör. Dr. Betül YURTALAN

Dear Researchers

We are pleased to be with you with valuable studies in the June 2023 (22/1) issue of Hitit Theology Journal.

As in the previous issues, the June 2023 issue of the Journal received great interest and more than seventy articles from various fields were submitted for publication. As a result of the Editorial Board's evaluation, 15 research articles, one of which is in English, 1 translation article, 1 book review, which successfully completed the publication process and received the final approval of the Editorial Board, took their place in this issue. In the ranking of the articles, the scores given by the Editorial Board during the preliminary review were taken into consideration.

We would like to thank the devoted Editorial Team and the Editorial Board of our journal, which carries out a meticulous work in order to contribute to the authors and the field and adopts the mission of providing quality to academic studies, to our authors who constituted the June 2023 issue with their articles, and to our referees who contributed to the publication processes of the articles with their careful evaluations for their intensive efforts.

We hope that our 22/1st issue, which is in front of you with valuable studies, will contribute to the field of social sciences.

Thank you for your interest in our journal and we hope to see you again in our December 2023 issue.

Editor of Issue

Res. Assist. Dr. Betül YURTALAN



## İSLAMİ SİGORTACILIK (TEKAFÜL) ÜZERİNE BİBLİYOMETRİK BİR ANALİZ

Bibliometric Analysis on Islamic Insurance (Takaful)

**FATİH KONAK**

Doç. Dr., Hitit Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi - İşletme Bölümü - Muhasebe Finansman Anabilim Dalı, Çorum Türkiye  
Asst. Prof. Dr., Hitit University, Economics and Administrative Sciences Faculty, Department Management, Accounting Finance, Çorum, Türkiye

[fatihkonak@hitit.edu.tr](mailto:fatihkonak@hitit.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0002-6917-5082>

**YASEMİN DEMİR**

Dr., Çorum, Türkiye

[yaseminayndndmr@hotmail.com](mailto:yaseminayndndmr@hotmail.com)

<https://orcid.org/0000-0001-7383-5541>

### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

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

**Geliş Tarihi /Received:** 11 Ocak 2023

**Kabul Tarihi/Accepted:** 8 Mayıs 2023

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Haziran 2023

### ATIF/CITE AS:

Konak, Fatih – Demir, Yasemin, “İslami Sigortacılık (Tekafül) Üzerine Bibliyometrik Bir Analiz”, *Hitit İlahiyat Dergisi*, (Haziran/June 2023) 22/1, 11-46. <https://doi.org/10.14395/hid.1232415>

**Yazar Katkıları:** %50- %50

**Değerlendirme:** Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak (turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

**Etik Bildirim:** [ilafdergi@hitit.edu.tr](mailto:ilafdergi@hitit.edu.tr) <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>  
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

**Telif Hakkı & Lisans:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

**Author Contributions:** %50 - %50

**Review:** Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review

**Ethical Statement** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Complaints:** [ilafdergi@hitit.edu.tr](mailto:ilafdergi@hitit.edu.tr) - <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

**Conflicts of Interest** The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

**Copyright & License** Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## Bibliometric Analysis on Islamic Insurance (Takaful)

### Abstract

The idea of Islamic economic order, which may be defined as an economic system that operates in complete conformity with Islamic tradition and religion, is steadily becoming more and more popular and diverse. The utilization of financial tools and fundamental strategies created from the standpoint of Islamic law is highlighted in Islamic Finance at this stage. Basic financial needs nevertheless exist among market participants, just as they do in traditional financial markets, despite the fact that interest, *garar*, and gambling bans are all taken into account as part of Islamic finance's major principles. Islamic financial instruments are being currently produced as an alternative to standard financial instruments to fulfill the demands in other sectors including money and capital markets. In this context, Takaful (Islamic insurance) has been developed as an alternative to insurance transactions applied using traditional methods, in an effort to try and eliminate risk, to find a cure for the future's uncertainty, and to prevent the interruption of both individual and commercial activities, within the confines of Islamic law. In contrast to conventional insurance, Takaful (Islamic insurance) operates within the bounds of its own principles and norms and is free from elements like interest, risk, and gambling that are against Islamic law. Islamic insurance is founded on the tenets of using non-interest market mechanisms to evaluate premiums obtained from shareholders and insured parties, aiding one another, and choosing economic assets that are not deemed immoral or improper in situations for which insurance coverage is provided. Islamic insurance comes in a variety of forms, each with its own guiding principles. Although all of these models adhere to the sharia-compliant contract forms, the *wakalah*, *mudaraba*, and hybrid models are the most often employed ones (mixed *takaful*, which is a combination of these two models). While the relatively constant size of the Takaful markets between 2015 and 2019 is noticeable, it is important to recognize that this size may expand quickly in the years to come. Also, the Middle East and North African nations of Saudi Arabia, the United Arab Emirates, Qatar, Kuwait, Bahrain, Oman, Iran, and Egypt top the list of places where these applications are most often utilized. The *takaful* industry in Turkey now has a fund size of more than 2 billion USD. Given the recent growth of attention in Islamic insurance as well as the market's potential for expansion, both the methodologies and the instruments produced have been broadened, and the number of scholarly publications has expanded. The research's objective is to analyze the academic literature on Islamic insurance in the WOS database using bibliometric and visualization techniques, and to present a contextual analysis. Tables were used to convey information about the years, number of citations, authors, subject areas, categories, and nationalities of the research on the topic. The VOSViewer tool was also used to illustrate the analyses. The findings demonstrate that the least studies were conducted in 2010, and the most were completed in 2019. The greatest number



of articles were published in the field of takaful. In addition, it has come to light that Malaysia is the country with the highest number of papers published worldwide. The most popular keywords were Takaful, Islamic insurance, and Islamic finance, Malaysia produced the most articles in the nation mapping, and Billah was the most referenced author with the strongest links, according to the visualization data. When we look at the research as a whole, we can see that the market participants' interest in the expanding Takaful industry has grown in this direction in academic studies, which means that both theoretical and practical applications are moving in the same way.

**Keywords:** Islamic Finance, Takaful, Islamic Insurance, Bibliometric Analysis

## İslami Sigortacılık (Tekafül) Üzerine Bibliyometrik Bir Analiz

### Öz

İslam dini ve gelenekleri ile tam bir uyum içinde çalışan İslam ekonomisi , giderek yaygın bir kullanım alanı ve çeşitliliğe erişmektedir. Bu noktada, İslami Finans ise, İslam hukuku perspektifinde geliştirilen finansal enstrümanların ve temel yaklaşımların kullanıldığı finans çevresini öne çıkarmaktadır. İslami finansın temel argümanları arasında faiz, garar ve kumar yasakları bir bütün olarak ele alınsa da geleneksel finans piyasalarında olduğu gibi temel finansal gereksinimler piyasa katılımcıları için de varlığını sürdürmeye devam etmektedir. Para ve sermaye piyasalarında olduğu gibi diğer alanlarda da ihtiyaçların giderilmesi için geleneksel finansal enstrümanlara alternatif İslami finansal enstrümanlar her geçen gün geliştirilmekte ve bu piyasalarda derinlik ve genişlik artmaktadır. Bu çerçevede, riskin ortadan kaldırılmaya çalışılması, geleceğin belirsizliğine bir nebze de olsa çare bulabilmek ve bireysel/ ticari faaliyetlerin sektöre uğramaması amacıyla geleneksel yöntemlerle uygulanan sigortacılık işlemlerine bir alternatif olarak, İslami hukuk kuralları dahilinde, Tekafül (İslami sigortacılık) geliştirilmiştir. Tekafül, geleneksel sigortacılığın aksine, İslami kurallara aykırı olan faiz, risk ve kumar gibi etmenlerden arındırılmış, kendine özgü prensip ve kurallar çemberinde hareket eden sigortacılık türüdür. İslami sigortacılık, sermayedar ve sigortalılardan toplanan primlerin faiz dışı piyasa enstrümanları ile değerlendirilmesi, yardımlaşma amacının bulunması, sigorta teminatı verilen konularda gayri ahlaki ya da meşru görülmeyen iktisadi kıymetler için seçici davranılması ilkelerine dayanmaktadır. İslami sigortacılığın birçok farklı modeli ve her birinin kendine has çalışma prensipleri bulunmaktadır. Bu modellerin hepsi şeriata uygun olarak belirlenen sözleşme şekillerine göre dizayn edilirken, en yaygın kullanılan modeller vekâlet, mudarebe ve hibrit (bu iki modelin birleşiminden oluşan karma tekâfül) sistemlerdir. Tekafül piyasalarında, 2015-2019 yılları arasında neredeyse stabil bir büyüklüğün varlığı göze çarparken, sonraki süreçte ve gelecek dönemlerde hızlı bir yükseliş potansiyeline sahip olması dikkat çekmektedir. Ayrıca, bu uygulamaların yaygın kullanıldığı bölgelere baktığımızda, Suudi Arabistan, Birleşik Arap Emirlikleri, Katar, Kuveyt, Bahreyn, Umman, İran, Mısır ve GSS hariç diğer Orta Doğu ve Kuzey Afrika ülkeleri ilk sıralarda yer almaktadır. Türkiye özelinde ise, tekafül sektörünün fon büyüklüğü 2 milyar ABD dolarını geçmiştir. Son yıllarda İslami sigortacılığa artan ilgi ve piyasanın büyüme potansiyeli dikkate alındığında, hem geliştirilen yöntem ve enstrümanlar çeşitlenmekte hem de akademik düzeyde yayınlar artmaktadır. Bu kapsamda, araştırmanın amacını, İslami sigortacılık

literatürünün WOS veri tabanında bibliyometrik ve görselleştirme analizi ile incelenerek akademik yazın anlamında bir durum tespitinin ortaya konması oluşturmaktadır. Konuyla ilgili yapılan çalışmaların yılları, atıf sayıları, yazarları, konu alanları, türleri ve ülkelerine göre bilgiler tablolar aracılığı ile aktarılmış, aynı zamanda bu bilgiler ışığında co-occurrence (birlikte bulunma), ülkelerin haritalaması (Bibliographic coupling) ve ortak atıf (Co-Citation) analizleri de VOSViewer programı kullanılarak görselleştirilmiştir. Elde edilen bulgular neticesinde, en çok çalışmanın 2019, en az çalışmanın ise 2010 yılında yapıldığı görülmüştür. En çok makale türünde yayın yapıldığı, ilk sırada yer alan ülkenin de Malezya olduğu sonuçları ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda görselleştirme sonuçlarına bakıldığında, en sık tercih edilen anahtar kelimelerin *takaful*, *islamic insurance*, *islamic finance*, olduğu, ülke haritalamasında en çok yayının Malezya'da yapıldığı, en çok alıntı yapılan ve en yüksek bağlantı gücü olan yazarın Billah olduğu saptanmıştır. Yapılan araştırmayı bir bütün olarak ele aldığımızda, büyüyen Tekafül sektörüne piyasa katılımcıları tarafından gösterilen ilginin artması gerçeğiyle birlikte, akademik çalışmaların da bu yönde yükseliş gösterdiği, bir başka ifade ile teorik ve pratik uygulamaların eş yönlü hareket ettiği tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslami Finans, Tekafül, İslami Sigortacılık, Bibliyometrik Analiz

## Giriş

İslam ekonomisini en genel çerçevede, İslam dininin kuralları ve gelenekleri ile uyumlu ekonomik düzen olarak ifade etmek mümkündür. Bu noktada, İslam ekonomisinin kapsayıcı niteliği dikkate alındığında, İslami finansın da bu kavram içinde bulunduğunu söylemek yerinde olacaktır. İslami finans, İslam hukuku kuralları çerçevesinde oluşturulan finansal enstrümanların ve temel ilkelerin kullandığı finansal yapıyı işaret etmektedir. Temel olarak İslami finansın, verilen borçtan getiri elde edilmesi yasağına dayandığı söylenebilir.<sup>1</sup> Ayrıca, kumar, garar, riskten kaçınma, faiz gibi olguların dışlandığı bütünsel bir sistemdir. İslami finans, geleneksel finans anlayışından, İslami bakış açısı, kullanılan araçlar ve öz itibarıyla farklılaşsa da temel finansal gereksinimler piyasa katılımcıları içinde varlığını sürdürmeye devam etmektedir. Para ve sermaye piyasalarında olduğu gibi diğer alanlarda ihtiyaçların giderilmesi için geleneksel finansal enstrümanlara alternatif İslami finansal ürünler her geçen gün geliştirilmekte ve bu piyasalarda derinlik ve genişlik artmaktadır. Bu noktada insan doğasının gereği olarak, riskin asgariye indirilmeye çalışılması, geleceğin belirsizliğinin bir nebze de olsa giderilmesi adına ve hem bireysel hem de ticari faaliyetlerin sektöre uğramaması amacıyla sigortacılık kavramı kendini göstermektedir. Bütün bu ihtimaller altında insanların kendilerini güvende hissetmeleri için çeşitli yöntemler geliştirilse de sigorta sistemi ile durumu güvence altına alma güdüsü kendini öne çıkarmaktadır. Terminolojik olarak sigorta sözleşmeleri, ücret karşılığı, çeşitli risk ve tehlikeler karşısında ortaya çıkabilecek hasarları engellemek ya da azaltmaktadır.<sup>2</sup>

İslam hukuku açısından sigortacılık sistemine bakılacak olursa, İslam alimleri arasında sigortacılık ile ilgili çeşitli tartışmalar çıkmış, bu doğrultuda sigortanın helal-haram olduğu konusunda farklı fikirler ortaya konulmuştur.<sup>3</sup> İslam dinine tabi olanların, Allah'ın emir ve yasaklarına göre hayat şartlarını belirlemeleri, geleneksel manadaki sigortacılığın ise İslam hukukuna aykırı yönlerinin varlığı göz önüne alındığında, alternatif olarak İslami sigortacılık sistemi gelişmesi doğal bir sonuç olmuştur. Genel perspektifte İslami sigortacılık kavramı, geleneksel finans anlayışı içerisinde dinen sakıncalı olabilecek durumların varlığından arındırılmış bir sigortacılık faaliyeti olarak değerlendirilebilir. İslami sigortacılık, 'Tekafül' ve 'faizsiz sigorta' olarak da adlandırılmaktadır. Gönüllülük esasına dayanan Tekafül, dayanışma ve

<sup>1</sup> Muhammad Ayub, *İslami Finansı Anlamak*, çev. Suna Akten Çürük - Raif Parlakkaya (İstanbul: İktisat Yayınları, 2017), 81.

<sup>2</sup> Ramin Cooper Maysami - John Joseph Williams, "Evidence on the Relationship Between Takaful Insurance and Fundamental Perception of Islamic Principles", *Applied Financial Economics Letters* 2/4 (2006), 229.

<sup>3</sup> Maysami - Williams, "Evidence on the Relationship Between Takaful Insurance and Fundamental Perception of Islamic Principles", 229.

karşılıklı güven olarak da ifade edilebilmektedir.<sup>4</sup> Bu kapsamda, Tekafül veya İslami sigortacılık anlayışı piyasalarda talep gören bir yaklaşım olması ve akademik yazında bu konu etrafında yapılan çalışmaların yoğunlaşması bu araştırmanın ana motivasyonunu oluşturmaktadır. Bu doğrultuda, çalışmanın amacı, İslami sigortacılık (Tekafül) alanında yapılan akademik çalışmaları WOS veri tabanından hareketle inceleyerek bibliyometrik ve görselleştirme analizi yapmaktır. Konunun derinlemesine irdelenebilmesi için VOSviewer programından faydalanılırken, Tekafül özelinde literatür farklı yönleriyle detaylandırılmıştır. Araştırma içeriğinde öncelikle, İslami finans ve İslami sigortacılık konularında bilgi verilmiştir. Sonrasında, bibliyometrik analiz için kullanılan yöntemden bahsedilirken, elde edilen çıktılardan analizi takiben yapılmıştır.

### 1. İslami Finans ve Sigortacılık

Araştırmanın bu bölümünde, genelde İslam ekonomisi, özelde ise İslami finansla alakalı temel kavramlar, İslami finansın gelişim süreci, kullanılan finansal enstrümanlar hakkında kısaca bilgi verilirken, araştırma konusu olan Tekafül (İslami sigortacılık) hakkında ise daha detaylı açıklamalara yer verilmiştir.

Enflasyon, kaydi para, hisse senetleri, karmaşık türevler ve kağıt para yaşantımızın bir parçası haline gelmiştir. Köprülerin, otoyolların, tünellerin inşa edildiği; krom, çelik, bakır, gümüş, nikel fiyatlarının finansal piyasalarda belirlendiği günümüz koşullarında, İslam dünyasının inançları çerçevesinde nasıl bir ekonomik sistem kurulmasının gerekli olduğu, İslam düşünürlerinin tartıştığı önemli bir konudur. Bu tartışmaların sonucu ise “İslam ekonomisi”nin doğmasına neden olmuştur.<sup>5</sup> İlk defa Seyyid Ebu'l-A'la Mevdudi (1903- 1979) tarafından 1960'lı yıllarda ortaya atılan İslam ekonomisinin kavramsal boyutu, aslında genel ekonomik konjonktüre tepki olarak doğmuştur.<sup>6</sup> İslam ekonomisi, Müslümanlar tarafından “İslam din ve gelenekleri ile uyumlu ekonomik düzeni teşvik” olarak tanımlanabilmektedir.<sup>7</sup> Daha geniş bir anlatımla, İslam ekonomisi kavramını, bir toplumdaki erkek ve kadınların ekonomik hayat içerisinde varoluşlarını düzenleyen ve her adımda rehberlik sağlayan, sosyal ve hukuksal olduğu kadar hayatın her kademesinde İslami kuralları ön planda tutan temel bir çalışma alanı olarak ifade etmek mümkündür. İslam ekonomisinin referans aldığı ana kaynaklar Kur'an ve Sünnettir. Kıyas ve İcma ise tali kaynaklar

<sup>4</sup> Yusuf Üstün, “Sigorta, Tekâfül ve Kooperatif Sigortacılığı”, *Karınca Dergisi* 80/927 (2014), 6.

<sup>5</sup> Atıla Yanpar, *İslami Finans: İlkeler, Araçlar ve Kurumlar* (İstanbul: Scala Yayıncılık, 2015), 39.

<sup>6</sup> Abdulkadir Atar, “Başlangıcından Günümüze Dünyada ve Türkiye’de İslami Bankacılığın Genel Durumu”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 4/6 (2017), 1030.

<sup>7</sup> Vikipedi. “İslam Ekonomisi”. (Erişim 6 Aralık 2022).

olarak değerlendirilmenin ötesinde özellikli durumları açıklamada destek sağlayarak temel kaynakların yanında yer almaktadır. İslam ekonomisi İslâm tarihi boyunca geliştirilen kurumları, iktisadi mefhumları ve olayları izah edebilmek için araç olarak istatistik disiplininin, iktisadi ilişkileri ele alması ve günümüze ne şekilde adapte edilebileceği açısından da tarih disiplininin yararlanmaktadır. İslam ekonomisini genel bir çerçeve olarak ele aldığımızda, İslami finansın bu kümenin önemli bir elemanı olduğunu söylemek yerinde olacaktır.<sup>8</sup> İslami finans bağımsız bir sektör olarak kırk yıldan kısa süredir faaliyet göstermektedir.<sup>9</sup> 2008 yılında dünyayı sarsan küresel kriz sonrasında finansal piyasalarda alternatif yöntemler, enstrümanlar ve hizmetler için bir arayış başlamış ve “İslami Finans” bu krizden çıkabilmek adına büyük bir alternatif oluşturmuştur.<sup>10</sup> İslami finansa dair işlemlere ait temel ilkeler, İslam hukukunun yasakladığı faaliyetlerden uzak durulması, faiz içermemesi, garardan kaçınılması, kumar ve şans oyunlarına dahil olunmamasıdır.<sup>11</sup> Bu minvalde, İslami finansın, küresel finansal sistemin en hızlı büyüyen oyuncularından biri olduğunu iddia etmek gerçeklikten uzak değildir.<sup>12</sup>

İslam ekonomisinin önemli bir parçası olan İslami finans, çeşitli yasaklar ve teşviklere dayanmaktadır. İslami finansın temelinde, verilen borçtan getiri elde edilmesi yasağı (faiz) ve kârın meşruiyeti bulunmaktadır. Riba olarak da adlandırılan faiz Türkiye Diyanet Vakfı (TDV)’na göre “fazlalık, nemâ, artma, çoğalma; yükseğe çıkma; (beden) serpilip gelişme” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>13</sup> Kısaca faiz borçludan alınan ekstra bir getiriyi ifade etmektedir.<sup>14</sup> İslam hukuku ekonomide dengesizlikler oluşmasına neden olduğu için faizi kesin bir şekilde yasaklamıştır. İlk temel prensibi faizden kaçınma olan İslami finansın ikinci temel prensibi de garardan kaçınmadır. Garar (Belirsizlik), aldatma, dolandırıcılık, kasıtlı olarak gerekli bir bilginin gizlenmesi ve hile ile aynı anlamlarına gelmektedir. Bahsi geçen bu durumların varlığı halinde garar içeren işlemde bahsedilebilir. Ayrıca, İslami finans faizin yasaklanması ve garardan kaçınma dışında risk ve şans

<sup>8</sup> Atar, “Başlangıcından Günümüze Dünyada ve Türkiye’de İslâmî Bankacılığın Genel Durumu”, 1030.

<sup>9</sup> Tariq Alrifai, *İslami Finans ve Yeni Finansal Sistem* (Ankara: Buzdağı Yayınevi, 2015), 149.

<sup>10</sup> Serpam, SERPAM. “İslami Finans - İslâmî Finans Kavramı, Ürünler, Dünyada ve Türkiye’de Gelişimi ve Geleceği”, *Sermaye Piyasaları Araştırma ve Uygulama Merkezi Araştırma Notları - 1* (2013), 1.

<sup>11</sup> Bala Shanmugam - Zaha Rina Zahari, “A Primer on Islamic Finance”, *The Research Foundation of CFA Institute*, 2009.

<sup>12</sup> Alsadek Hesain Gait – Andrew Worthington, “A Primer on Islamic Finance: Definitions, Sources, Principles and Methods”, *University of Wollongong School of Accounting and Finance* 2007, 1.

<sup>13</sup> Türkiye Diyanet Vakfı, “Fıkıh”. (Erişim 24 Nisan 2023).

<sup>14</sup> Ayub, *İslami Finansı Anlamak*, 81.

oyunlarına konu olan işlemleri de yasaklamaktadır.<sup>15</sup> Kavramsal noktada benzerlikler içerse de, İslami finans için ortaya konulan tanımlardan bazıları şunlardır; İslami finans, “İslam’ın kurallarına göre işleyen finans” tır.<sup>16</sup> Warde (2000) ise, İslami finansı “İslami finans kurumları, amaçları ve faaliyetleri bakımından Kuran ilkelerine (Müslümanların kutsal kitabının ilkeleri) dayanan kurumlar” şeklinde bir tanımla ifade etmiştir.<sup>17</sup> Alrifai (2015)’ye göre, “İslam hukukuna göre işleyen finansal sistem” dir.<sup>18</sup> Benzer şekilde, Yanpar (2015) İslami finansı “şeriata uygun olarak faaliyet gösteren finansal uygulamalara verilen isim” olarak belirtmiştir.<sup>19</sup> Gait ve Worthington (2007) İslami finansı “esas olarak Şeriatın (İslam hukukunun) temel ilkelerine uymak için uygulanan bir finansal hizmet” şeklinde tanımlamıştır.<sup>20</sup> Ayub (2017), İslami finansı, “İslami değerler ve ahlaki ilkeler sistemine uygun olarak gerçekleştirilen finans” olarak ifade etmiştir.<sup>21</sup>

Ana felsefede İslami hukukunun temel hedefi, insanın dünyada ve ahirette esenliğini sağlamak ve onu bütün zorluklardan kurtarmaktır.<sup>22</sup> İslami finansa İslam dininin kuralları, başka bir ifadeyle İslam hukuku dikkate alınmaktadır. TDV’ye göre fıkıh (İslam hukuku) “bir şeyi bilmek, iyi ve tam anlamak, derinlemesine kavramak” anlamına gelmektedir.<sup>23</sup> Ayub (2017) İslam hukukunu, “kişisel ve toplumsal hayatlarında insanların davranışını düzenleyen kanunları veya ilahi emirleri” olarak ifade etmektedir.<sup>24</sup> Fıkıh terim olarak “İslam’ın kişisel ve sosyal hayata dair ameli hükümlerini bilmeyi ve bu konuyu inceleyen bir ilim dalı” dır.<sup>25</sup> İslam hukukunun Kur’an-ı Kerim, Hadis, Sünnet, İcma, Kıyas ve İctihat olarak belirtilen beş temel kaynağı bulunmaktadır.<sup>26</sup>

<sup>15</sup> Ayub, *İslami Finansı Anlamak*, 81-84.

<sup>16</sup> Yanpar, *İslami Finans: İlkeler, Araçlar ve Kurumlar*, 29.

<sup>17</sup> İbrahim Warde, *Islamic Finance in the Global Economy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000), 5.

<sup>18</sup> Alrifai, *İslami Finans ve Yeni Finansal Sistem*, 148.

<sup>19</sup> Yanpar, *İslami Finans: İlkeler, Araçlar ve Kurumlar*, 103.

<sup>20</sup> Gait – Worthington, “A Primer on Islamic Finance: Definitions, Sources, Principles and Methods”, 4.

<sup>21</sup> Ayub, *İslami Finansı Anlamak*, 80.

<sup>22</sup> Ayub, *İslami Finansı Anlamak*, 23.

<sup>23</sup> Türkiye Diyanet Vakfı, “Fıkıh”. (Erişim 24 Nisan 2023).

<sup>24</sup> Ayub, *İslami Finansı Anlamak*, 22.

<sup>25</sup> Yanpar, *İslami Finans: İlkeler, Araçlar ve Kurumlar*, 42.

<sup>26</sup> Gait – Worthington, “A Primer on Islamic Finance: Definitions, Sources, Principles and Methods”, 4.

### 1.1. Tekafül (İslami Sigortacılık)

Sigortanın temeli, deniz ticareti sırasında korsanlar tarafından yapılacak saldırılara karşı mallarını korumak için tüccarların aldıkları tedbirlerle atıldığı varsayımına dayanmaktadır.<sup>27</sup> Esasında İtalyanca olarak bilinen securite, İngilizce’ de security-insurance, Almanca’da versicherung, Fransızca’da assurance ve Türkçe’ de sigorta olarak kullanılan bu kelime, “bireyin kendisini güvende hissetmesi, güvence” anlamlarını ifade etmektedir. İslam hukukunda ise sevkere kelimesi ile ilk kez sigortadan bahseden kişi İbn-i Abidin olurken, Arap dilinde sigorta “güven telkin etmek ve güvence vermek” anlamlarında kullanılan te’min kelimesi ile ifade edilmektedir.<sup>28</sup>

Bireyler günlük yaşantılarında bir takım risk ve tehlikeler arasında yaşamak zorundadır.<sup>29</sup> Bu riskler, ekonominin büyümesiyle daha çok artmış, maddi/manevi zorlukları ciddi boyutlara taşımıştır. Oluşan bu riskler ve bunları etkileyen ekonomik etkilerden korunmak ve tedbir almak için bir takım yöntemler geliştirilmiştir. Ancak bu yöntemler sigortanın gündeme gelmesiyle birlikte yaygınlık kazanmıştır.<sup>30</sup> Sigorta, belli bir ücret karşılığında, bireylerin daha güvende kalmalarını sağlamak için gerçekleşmesi muhtemel durumlarda doğabilecek zararları karşılamaktadır.<sup>31</sup> Benzer şekilde, finans yazınında sigorta, “bireylerin karşılaşılabilecekleri risklerin gerçekleşmesi durumunda oluşacak olan zararlara karşı bir güvence/tazminat sağlamayı hedefleyen bir sistem” olarak ifade edilmektedir.<sup>32</sup>

İslam inancı olan bireyler yaşam şekillerini Allah’ın emir ve yasaklarına göre belirlemekte, bu emir ve yasakların çeşitli mali hükümleri bulunmaktadır.<sup>33</sup> Genel olarak kullanılan sigortacılık sisteminin İslam hukukuna uygun olmayan yönleri olması dolayısıyla Müslümanlar, inançlarının gereklerine göre yaşamak ve gerçekleşmesi mümkün bazı risklerden korunmak için sigortacılığa alternatif olarak<sup>34</sup> 1980’lerden sonra

<sup>27</sup> Makbule Elif Çekici - Mehmet Nuri İnel, “Türk Sigorta sektörün Direkt Prim Üretimlerinin tahmin Teknikleri İle İncelenmesi”, *Marmara Üniversitesi İİBF Dergisi* 34 (2013), 136.

<sup>28</sup> Dalgın, “Sigorta”. (Erişim 6 Aralık 2022).

<sup>29</sup> Çekici - İnel, “Türk Sigorta sektörün Direkt Prim Üretimlerinin tahmin Teknikleri İle İncelenmesi”, 135.

<sup>30</sup> Levent Sezal, “Türkiye Sigortacılık Sektörünün Değerlendirilmesi ve Faizsiz Sigortacılık Sisteminin Uygulanabilirliği”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/52 (2017), 1157.

<sup>31</sup> Muhammed Hadin Öner, “Katılım Sigortacılığı Yönetmeliği Perspektifinde İslami Sigortacılığın Gelişimi”, *Journal of Emerging Economies and Policy* 3/1 (2018), 60.

<sup>32</sup> Hakan Aslan, “Türkiye’de Tekafül (İslami Sigorta) Uygulamaları: Problemler ve Çözüm Önerileri”, *Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2015), 94.

<sup>33</sup> Öner, “Katılım Sigortacılığı Yönetmeliği Perspektifinde İslami Sigortacılığın Gelişimi”, 59.

<sup>34</sup> Aslan, “Türkiye’de Tekafül (İslami Sigorta) Uygulamaları: Problemler ve Çözüm Önerileri”, 94.



Tekafül sistemini geliştirmişlerdir.<sup>35</sup> Arapça kökenli bir kelime olan Tekafül “kefalet” kelimesinden türemiş ve “dayanışma” olarak da bilinmektedir.<sup>36</sup> Ayrıca, Tekafül, katılım sigortacılığının uluslararası literatürde (takaful) yer alan adıdır.<sup>37</sup> Faizsiz sigorta ya da İslami sigortacılık olarak da adlandırılan Tekafül, geleneksel sigortacılığın dini açıdan sakıncalı olmasına sebep olan belirsizlik/şüphe/risk (Garar), kumar (Meysir) ve faiz (Riba) gibi etmenlerden arındırılmış hali olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>38</sup> Aslında Tekafül, sigortacılık kavramının İslami prensiplere uygun hale getirilmesidir.<sup>39</sup> Bu kavram, Üstün (2014) tarafından “karşılıklı güven ve dayanışma” anlamlarına gelmediği belirtilmiştir.<sup>40</sup> Yanpar (2015) için ise Tekafül, “katılımcıların Tekafül yöneticisi tarafından yönetilen bir ortak fon havuzuna katkı sağlaması ve fonun korumaya aldığı bir riskin gerçekleşmesi halinde ise fon tarafından katılımcıya maddi yardım yapılması esasına dayanmaktadır”.<sup>41</sup> Onur (2016)’a göre Tekafül “bir grup şahsın muhtemel tehlikelerin zararlarını paylaşmak amacıyla kâr amacı taşımayan ve kendisine ait müstakil hesabı bulunan bir fon oluşturmaları üzere gerçekleştirilen akit” olarak ifade edilmektedir.<sup>42</sup> İslami sigortacılık, sermayedar ve sigortalılardan toplanan primlerin faiz dışı piyasa enstrümanları ile değerlendirilmesi, yardımlaşma amacının bulunması, sigorta teminatı verilen konularda gayri ahlaki ya da meşru görülmeyen ve benzeri iktisadi kıymetler için seçici davranılması ilkelerine dayanmaktadır.<sup>43</sup> Diğer taraftan, İslami sigortacılık kendi içerisinde aile tekâfülü ve genel tekâfül olarak ikiye ayrılmaktadır. Geleneksel sigortacılık sistemi ile karşılaştırıldığında, genel Tekafül (general Tekafül) hayat dışı sigortacılığın bir alternatifi olmakta, aile tekâfülü (family tekâfül) ise hayat sigortacılığının alternatifi olmaktadır. Fakat bahsi geçen bu iki sistemde faizsizlik prensiplerine göre çalışmaktadır.<sup>44</sup>

İslami sigortacılıkta toplanan katkı payları geleneksel sigortacılık primlerinden farklı olarak başış şeklinde nitelendirilmektedir. İslami

- <sup>35</sup> Öner, “Katılım Sigortacılığı Yönetmeliği Perspektifinde İslami Sigortacılığın Gelişimi”, 59.
- <sup>36</sup> İlker Dilek, “Türkiye’de Tekafül (Katılım Sigortacılığı) ve Uygulanabilirliği Üzerine Bir Değerlendirme”, *Bankacılık ve Sigortacılık Araştırmaları Dergisi* 13 (2019), 46.
- <sup>37</sup> Hasan Hacak “İslâm Hukukunda Sigorta ve Fıkıh Bilginlerinin Sigortaya Yaklaşımının Genel Bir Değerlendirmesi”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2006), 37.
- <sup>38</sup> Aslan, “Türkiye’de Tekafül (İslami Sigorta) Uygulamaları: Problemler ve Çözüm Önerileri”, 93.
- <sup>39</sup> Öner, “Katılım Sigortacılığı Yönetmeliği Perspektifinde İslami Sigortacılığın Gelişimi”, 59.
- <sup>40</sup> Üstün, “Sigorta, Tekâfül ve Kooperatif Sigortacılığı”, 6.
- <sup>41</sup> Yanpar, *İslami Finans: İlkeler, Araçlar ve Kurumlar*, 260.
- <sup>42</sup> Abdullah Onur, *Tekafül Sisteminde Vekalet ve Mudarabe Modelleri (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016)*, 38.
- <sup>43</sup> Acar, “Tekafül (Takaful) veya İslami Sigorta Nedir?”. (Erişim 15 Aralık 2022).
- <sup>44</sup> Aslan, “Türkiye’de Tekafül (İslami Sigorta) Uygulamaları: Problemler ve Çözüm Önerileri”, 99.

prensipere göre sigorta şirketleri tarafından değerlendirilen bu fonların sahipleri de ilgili katılımcılardır.<sup>45</sup> İslami sigortacılığın işleyişinde; kişiler, bağış (teberru) olarak katkı payı ödemekte, ödenen bedeller de kendi hesabında bulunan Tekafül fonunu ortaya çıkarmaktadır.<sup>46</sup> Bu fonda amaç, katılımcıların maruz kaldığı, Tekafül'e konu olan risk ve tehlikelerden kaynaklanan zararı karşılamak ve bu işlemleri hukuki çerçevede yerine getirebilmektir.<sup>47</sup> Aynı zamanda, bu sistem içerisinde kar elde etmek değil, risk ya da tehlikenin bir diğeri hesabına üstlenilmesi kuralı ile ortak garantinin sağlanması amaçlanmaktadır. Fon denetimi, katılımcılar arasından seçilecek bir kurul ya da Tekafül yöneticisi tarafından yapılmakta, fonlar bu şekilde idare edilip uygun varlıklarda kullanılmaktadır. Bu işlemler öz itibarıyla, bir bedel karşılığı çalışan anonim şirket tarafından sağlanmaktadır.<sup>48</sup>

İslami sigortacılığın temel özellikleri arasında yardımlaşma ve karşılıklı dayanışma esası ile birlikte, faiz, risk ve kumara yer yoktur. Katılımcıların ödemiş olduğu primler katılımcıları risk ve tehlikelere karşı korumak amacıyla Tekafül fonuna aktarılır. Tekafül fonu ile sermayedarların hesapları arasında tam bir ayırım söz konusudur (iki gelir tablosu ve bir bilanço mevcuttur).<sup>49</sup> Katılımcıların ve şirketlerin gelirleri ayrı hesaplanır ve Tekafül fonunda herhangi bir fazlalık katılımcılar arasında sadece Mudarebe ve Vekalet modellerine göre dağıtılır.<sup>50</sup> Katılımcıların açığı olması durumunda Tekafül fonunu yöneten Tekafül operatörü (vekil) katılımcıya faizsiz borç (Karz-ı Hasen) sağlar ve katılımcıların ve hissedarların birikimleri İslami kurallara uygun yatırımlarda kullanılır.<sup>51</sup> İslami sigortacılığa katılım sağlayanlar yatırdıkları bedelleri borç olarak vermemekte, üstelik bu akit (sözleşme) karşılığında daha çok gelir elde edilmesi ile ilgili herhangi bir şart da bulunmamaktadır. Katılım sağlayanların mallarının zarar görmemesi durumunda ödediğinden daha fazla geri maddi dönüş alınması veya sigortalının ödeme yaptığı primin üstünde tazminat alması faiz olarak değerlendirilmez. Burada bahsi geçen tazminat, ödeme yaptığı prime bağlı

<sup>45</sup> Aslan, "Türkiye'de Tekafül (İslami Sigorta) Uygulamaları: Problemler ve Çözüm Önerileri", 99.

<sup>46</sup> Onur, "Tekafül Sisteminde Vekalet ve Mudarabe Modelleri", 54

<sup>47</sup> Mervan Selçuk, "İslâmî Bir Sigorta Deneyimi Olarak Tekâfül", *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi* (2015), 352.

<sup>48</sup> Abdurrahman Çalık, *Tekâfül Sigorta Sistemi ve Katılım Bankalarında Uygulanabilirliği* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2011), 31.

<sup>49</sup> İsmail Yıldırım, "Tekafül (İslami) Sigortacılık Sisteminin Dünyadaki Gelişimi ve Türkiye'de Uygulanabilirliği", *Organizasyon ve Yönetim Bilimleri Dergisi* 6/2 (2014), 51.

<sup>50</sup> Hasan Lök, "Türkiye'de Sigortacılıkta Yeni Bir Trend: Tekafül (Katılım Sigortacılığı)", *Journal of Social And Humanities Sciences Research* 5/25 (2018), 2022.

<sup>51</sup> Haşim Özüdoğru, "Katılım Sigortacılığı ve Türkiye'deki Durumu", *Üçüncü Sektör Sosyal Ekonomi Dergisi* 53/1 (2018), 6.

bir karşılık değil, diğerlerinin yardımlaşma akdine göre yapmış olduğu yardımdır. Temel ilke, yapılan akitte ortaya çıkacak kaybın paylaşılmasıdır. Tekafül'de haksız kazanç ve kimsenin başkasının aleyhine zenginleşme durumu mümkün değilken, ortaya çıkan kaybın birlikte ortadan kaldırılması söz konusudur.<sup>52</sup>

İslami sigortacılığın birçok farklı modeli ve her birinin de kendine has çalışma prensibi bulunmaktadır. Bu modellerin hepsi şeriata uygun olarak belirlenen sözleşme şekillerine göre dizayn edilmektedir. En yaygın kullanılan modeller; vekâlet, mudarebe ve hibrit (bu iki modelin birleşiminden oluşan karma tekâfül) sistemlerdir. Bu sistemler: Mudaraba Modeli; temelde kar paylaşım modeli olan bu sistem, Tekafül üyeleri arasında yapılan anlaşmadır.<sup>53</sup> Bu sistemde Tekafül şirketleri başlangıçta vekalet ücreti almamakta<sup>54</sup>, yatırım ve sermaye Tekafül operatörü tarafından yönetilmektedir. Yatırımlar sonucunda elde edilen getiri, öncesinde belirlenen oranlara<sup>55</sup> göre katılımcı ve operatör arasında paylaştırılmaktadır.<sup>56</sup> Kayıp yaşanması durumunda ortaklar aynı şekilde zarardan birlikte sorumlu olmaktadır.<sup>57</sup> Vekalet (Wakalah) Modeli; bir kimsenin belirli işlemleri yapmak için başkasını kendi yerine vekil olarak tayin etmesidir.<sup>58</sup> İşleyişi mudaraba modeliyle benzer olan bu modelde vekalet ücreti peşin alınmaktadır. İlgili fonlardan yapılan gerekli harcamalardan sonra geriye kalan fonlar İslami prensiplere göre yatırım araçlarında değerlendirilmektedir. Dönem sonunda kalan fon fazlası anlaşma gereğince bir sonraki seneye devretmekte ya da katılımcılara dağıtılmaktadır.<sup>59</sup> Bu modelde katılımcı katkıları ikiye (yatırım ve sigorta fonu) ayrılmaktadır. Yatırım fonundan yapılan operasyon fazlaları ve sigortalama fonundan yapılan hasar ödemeleri katılımcıya dönmektedir. Bu modelin mudaraba

<sup>52</sup> Begüm Terzioğlu, *Sigorta Acentelerinin Konvansiyonel ve Tekafül Sigorta Pazarlamasına Yaklaşımları Üzerine Uygulama*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Bankacılık ve Sigortacılık Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 9.

<sup>53</sup> Hafız Ali Hassan - Sayyed Khawar Abbas - Faiqa Zainab, "Anatomy of Takaful", *Global Scientific Journals*, 6/3, (2018), 149.

<sup>54</sup> Hakan Aslan – Muhammed Emin Durmuş, "İslami Sigortacılık (Tekafül): Yöneticilerin Perspektifinden Türkiye Uygulaması", *International Congress on Islamic Economics and Finance* 21-23 October (2015), 19.

<sup>55</sup> Aslan, "Türkiye'de Tekafül (İslami Sigorta) Uygulamaları: Problemler ve Çözüm Önerileri", 103-104.

<sup>56</sup> Yuosef Abdullah Alhumoudi, *Islamic Insurance Takaful And Its Applications in Saudi Arabia* (Brunel University, Doktora Tezi, 2012), 78.

<sup>57</sup> Yanpar, *İslami Finans: İlkeler, Araçlar ve Kurumlar*, 262.

<sup>58</sup> Yanpar, *İslami Finans: İlkeler, Araçlar ve Kurumlar*, 265.

<sup>59</sup> Aslan-Durmuş, "İslami Sigortacılık (Tekafül): Yöneticilerin Perspektifinden Türkiye Uygulaması", 19.

modelinden farkı, operatörün ayrılan bu fazlalıklardan pay almamasıdır.<sup>60</sup> **Hibrid (Mudaraba ve Vekalet) modeli**; bu sistem her iki sistemin karışımı olarak ortaya çıkmış ve İslami sigortacılıkta en çok kullanılan modeldir. Hibrit modelde hem başlangıçta vekalet ücreti hem de ilgili fonlardan elde edilen kardan pay alınmaktadır. Dahası bu modelde vekalet sözleşmesi ile sigortacılık faaliyetleri yapılırken, yatırım faaliyetleri için ise, mudarebe sözleşmesi benimsenmektedir.<sup>61</sup> Yaygın olarak kullanılan bu modellerin ilk örnekleri; 1979 yılında Sudan’da kurulan kooperatif modelini benimseyen Tekafül sigortacılığı şirketi, Malezya’da 1984 yılında kurulan ve mudarebe modelini uygulayan Tekafül sigortacılığı şirketi ve sonrasında Pakistan’da vekalet vakıf modelini benimseyen Tekafül sigortacılığı şirkettir.<sup>62</sup>

## 2. Dünyada ve Türkiye’de İslami Sigortacılık

İslami sigortacılık özellikle Müslüman nüfusunun yoğun olduğu bölgelerde kendine uygulama alanı bulmaktadır. Bu bölgeler sırasıyla, Arap, Malezya, Endonezya gibi Orta ve Uzak Doğu ülkeleridir. Tablo 1’de Tekafül uygulamalarının bazı ülkelerdeki başlangıç tarihleri ve tercih edilen Tekafül modelleri gösterilmektedir.<sup>63</sup>

Tablo 1: Seçilen Ülkelerde Tekafül Uygulamaları

Temel Piyasalar	Başlama Tarihi	Kullanılan Model
<ul style="list-style-type: none"> <li>•Malezya</li> <li>•Bahreyn</li> <li>•Birleşik Arap Emirlikleri</li> <li>•Endonezya</li> <li>•Kenya</li> <li>•Sudan</li> <li>•Pakistan</li> <li>•Türkiye</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>•1984</li> <li>•1979</li> <li>•1995</li> <li>•1994</li> <li>•2008</li> <li>•1979</li> <li>•2003</li> <li>•2009</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>•Mudarebe/Karma</li> <li>•Karma</li> <li>•Karma/Vekalet</li> <li>•Mudarebe/Vekalet</li> <li>•Karma</li> <li>•Karma/Vekalet</li> <li>•Vekalet</li> <li>•Karma</li> </ul>

Kaynak: Meral, 2019

İlk İslami sigortacılık uygulaması 1979 yılında Sudan’da The Islamic Insurance Co. adıyla kurulmuş olsa da, en gelişmiş sistem 1984 yılında

<sup>60</sup> Terzioğlu, *Sigorta Acentelerinin Konvansiyonel ve Tekafül Sigorta Pazarlamasına Yaklaşımları Üzerine Uygulama*, 17.

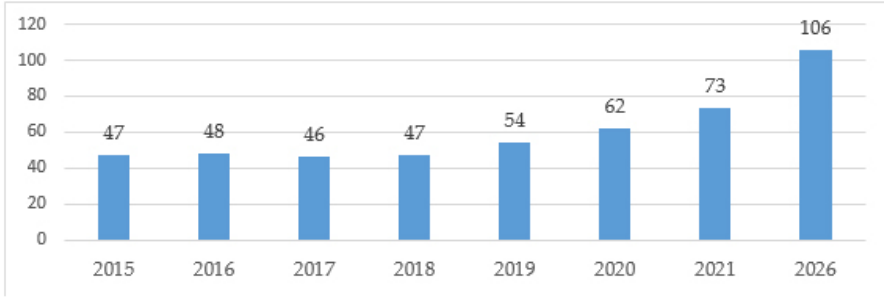
<sup>61</sup> Abdulrahman Khalil Tolefat - Mehmet Asutay, *Takaful Investment Portfolios: A Study of Composition of Takaful Funds in the GCC and Malaysia*. (Singapore: John Wiley&Sons, 2013), 38.

<sup>62</sup> Goud, “Finance Forward World Takaful Report 2016, Middle East Global Advisors”. (Erişim 9 Aralık 2022).

<sup>63</sup> Meral, “Tüm Yönleriyle Tekafül (Katılım) Sigortacılığı”. (Erişim 10 Aralık 2022).

Malezya'da uygulanmaya başlamıştır.<sup>64</sup> Sonrasında Endonezya, Pakistan, Kenya gibi ülkelerde faizsiz sisteme dayalı sigorta şirketleri kurulmuştur. Türkiye'de birkaç sene öncesine kadar çok fazla talep görmediği iddia edilebilecek bu sistem, ilk defa 2009 yılında Neova Sigorta A.Ş. tarafından uygulamaya alınmıştır. "Katılım Sigortacılığı Çalışma Usul ve Esasları Hakkında Yönetmelik" 2017 yılında yürürlüğe girmiş ve İslami sigortacılığın yasal alt yapısı oluşturulmuştur.<sup>65</sup> Kısaca kolaylaştırma olarak ifade edilen Teysir Modeli, "dinen meşru olan konu ve risklerin teminat altına alındığı, finansal varlıkların katılım esasları çerçevesinde yönetildiği ve İslami kurumsal yönetim (danışma komitesi, katılım uyum birimi, katılım iç denetim) mekanizmalarının kurulduğu sigortacılık uygulaması" olarak tanımlanmaktadır.<sup>66</sup> Aynı zamanda bu modelde sigortalılara teknik kar dağıtılması da mümkündür.<sup>67</sup> Ancak Sigortacılık ve Özel Düzenleme ve Denetleme Kurumu tarafından Aralık 2020'de 'Katılım Esasları Çerçevesinde Sigortacılık ve Bireysel Emeklilik Faaliyetlerine İlişkin Yönetmelik' ile Türkiye'ye özgü yeni bir yapı tesis edilmiştir. Yeni uygulamanın temel unsurları 3 ana başlık altında (Danışma komitesi hizmeti almak, Dinen meşru olan konuları sigortalayabilmek ve Faizsiz yatırım prensibi) toplanırken, katılım sigortacılığı yapan şirketlerin aynı anda hem konvansiyonel hem de İslami sigorta hizmeti sunma olanağı kaldırılmıştır.

Şekil 1: Tekafül Varlıkların Büyümesi (2015 - 2021, US\$ Milyar)



Kaynak: Refinitiv Islamic Finance Development Report, 2022, s.36

Tekafül üzerine yazılmış sözleşmelerin maddi büyüklüklerinin 2015 yılından itibaren gösterildiği Şekil 1'de, ayrıca var olan konjonktüre bağlı olarak 2026 yılı tahmini değerine de yer verilmektedir. Ele alınan süreç

<sup>64</sup> Polat, "Katılım (Tekâfül) Sigortacılığı ve Ülkemizdeki Uygulamaları". (Erişim 12 Aralık 2022).

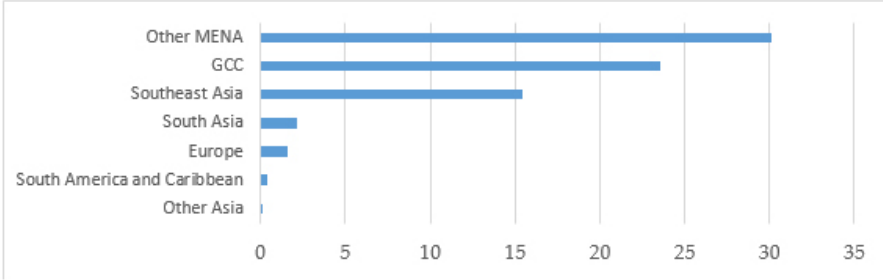
<sup>65</sup> Samar, "Türkiye'de Katılım Sigortacılığı (Tekâfül) Literatürü", İlahiyat Akademi, 13, (2021), 99.

<sup>66</sup> Neova Sigorta. "Şirketimizin Uyguladığı Model". (Erişim 20 Aralık 2022).

<sup>67</sup> Sigortacılık ve Özel Emeklilik Düzenleme ve Denetleme Kurumu. "Teyisr Modeline ve Katılım Esaslı Diğer Faaliyetlere İlişkin Sektör Duyurusu". (Erişim 21 Aralık 2022).

içerisinde 2015-2019 yılları arasında neredeyse stabil bir büyüklüğün varlığı göze çarparken, sonraki süreçte ve gelecek dönemlerde hızlı bir yükseliş gösterebileceği dikkat çekmektedir. Ayrıca 2021 yılı verileri göz önüne alındığında, tekaful sektörünün İslami finans sektörü içindeki en küçük birim olduğu (toplamın %2'si) ve tüm dünyada 335 firmanın 47 ülkede bu faaliyeti yürüttüğü bilinmektedir.

Şekil 2: Bölgelere Göre Tekafül Varlıkları (Milyar ABD Doları, 2021)



Kaynak: Refinitiv Islamic Finance Development Report,2022, s.36

Şekil 2'de seçilmiş bölgelere göre İslami sigortacılık uygulamalarına yönelik sözleşme büyüklükleri 2021 yılı için gösterilmektedir. Şekil 2'de gösterilen bilgilere göre, en fazla sözleşme, GCC ülkelerinin (Suudi Arabistan, Birleşik Arap Emirlikleri, Katar, Kuveyt, Bahreyn, Umman) dışında kalan diğer MENA grubu ülkelerde (İran, Mısır ve GSS hariç diğer Orta Doğu ve Kuzey Afrika ülkeleri) gerçekleştirilmiştir. Bu iki gurubu takiben, Güneydoğu Asya bloku ve Güney Asya ülkeleri gelmektedir. Avrupa, Güney Amerika ve Karayipler topluluğu bahsi geçen grup ülkelerin sonrasında kendine yer bulmuştur. Türkiye özelinde ise tekaful sektörünün fon büyüklüğü 2 milyar ABD dolarını geçmiştir.

### 3. Yöntem

Tüm dünyada giderek büyüyen İslami finans sektörü içinde hem bir ihtiyaç hem de geleneksel ürünlere alternatif olarak yaygınlaşan İslami sigortacılık ışığında, bu çalışmanın amacı İslami sigortacılık literatürünün WOS veri tabanında bibliyometrik ve görselleştirme analizi ile incelenerek akademik yazın anlamında bir durum tespitinin ortaya konmasıdır. Bibliyometri, "sayısal tekniklerin bilim konularıyla ilgili yayımlanmış kitap ve diğer bilgi kaynakları üzerinde uygulanmasıyla ilgili bilim dalı" olarak ifade edilmektedir.<sup>68</sup> Bibliyometrik analiz ise belirli dönemlerde, belirli

<sup>68</sup> Gül Yeşilçelebi, "Performans Denetimi Araştırmalarının Eğilimi: Bibliyometrik ve Görselleştirme Analizi", *İşletme Akademisi Dergisi* 3/3 (2022), 303.

alanlarla ilgili yayımlanmış çalışmaların istatistiksel olarak incelenmesidir.<sup>69</sup> Bibliyometrik analiz, finanstan pazarlamaya, sağlık bilimlerinden kimyaya kadar birçok alanda da kullanılmaktadır.<sup>70</sup> Bibliyometrik çalışmalar konu alanlarının temel dinamiklerini ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır.<sup>71</sup> Aynı zamanda bibliyometrik analizler, araştırmacıların yayınlarını hızlı ve tarafsız bir şekilde sunmakta ve dahası bu analizler konuyla ilgili çalışmaları anahtar kelime, ortak atıf, yazar/kurum ilişkisi gibi farklı açılardan inceler ve ortak yönlerini sınıflandırır.<sup>72</sup> Yapılan bibliyometrik analizlerde elde edilen bulgular görselleştirilmekte, böylece sonuçların anlaşılabilirliği artmaktadır.

Bibliyometrik haritalar, bibliyometrik verilerin görsel olarak sunulmasını sağlamaktadır. Bu haritalar, araştırmaya konu olan çalışmaların birbirleri ile olan ilişkilerini, etkileşimlerini ve hangi alanların performansının daha yüksek olduğunu belirleyerek genel bir çerçeve çizmektedir.<sup>73</sup> “Bilim haritalama” olarak da adlandırılan bu süreç herhangi bir disiplinin kullandığı çalışmaların analizini ve görselleştirilmesini sağlamaktadır. Bu analizin gerçekleştirilmesinde ise bazı veri tabanlarına (Scopus, Web of Science, PubMed vb.) ihtiyaç duyulmaktadır.<sup>74</sup> Bilim haritalamada yapılacak olan çalışmaların sosyal, kavramsal ve entelektüel yapıları incelenerek, birbirleri arasındaki bağlantılar ortaya konulmaktadır.<sup>75</sup> Bahsi geçen bu haritalamada VOSviewer programı tercih edilerek analiz gerçekleştirilmiştir. Bu

<sup>69</sup> Alan Pritchard, “Statistical Bibliography or Bibliometrics?”, *Journal of Documentation* 25/4 (1969), 348.

<sup>70</sup> Sadık Karaoğlan - Mustafa Erhan Bilman. *Kripto Paralar ve Risk İlişkisi Üzerine Bibliyometrik ve Ekonometrik Analizler*. (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021), 3.

<sup>71</sup> Kürşad Yılmaz, “Sosyal Bilimlerde ve Eğitim Bilimlerinde Sistematik Derleme, Meta Değerlendirme ve Bibliyometrik Analizler”, *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/2 (2021), 1476.

<sup>72</sup> Johanna Koskinen - Isohanni, Matti Paajala - Henna, Erika Jaaskelainen - Pentti Nieminen - Hannu Koponen- Pekka Tienari - Jouka Miettunen, “How To Use Bibliometric Methods In Evaluation of Scientific Research? An Example From Finnish Schizophrenia Research”, *Nordic Journal of Psychiatry* 62/2 (2008), 136.

Özlem Çetinkaya Bozkurt – Ali Çetin, “Girişimcilik ve Kalkınma Dergisi’ nin Bibliyometrik Analizi”, *Girişimcilik ve Kalkınma Dergisi* 11/2 (2016), 232.

İsmail Erkan, “Dijital Pazarlamanın Dünü, Bugünü, Geleceği: Bibliyometrik Bir Analiz”. *Akademik Hassasiyetler* 7/13 (2020), 152.

<sup>73</sup> Manuel Juan Cobo – Gabriel López-Herrera – Enrique Herrera-Viedma – Francisco Herrera. “Science Mapping Software Tools: Review, Analysis, and Cooperative Study Among Tools”, *Journal of the American Society for Information Science and Technology* 62/7 (2011), 1383. Burcu Umut Zan, “Doğrudan Atıf, Ortak Atıf ve Bibliyografik Eşleşme Yaklaşımlarına Dayalı Olarak Araştırma Alanlarının Değerlendirilmesi”, *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2019), 507.

<sup>74</sup> Mehmet Nurullah Kurutkan – Fatih Orhan, *Bilim Haritalama, Bibliyometrik Analiz ve Kitap ile İlgili Genel Hususlar (Der.)*. (Sağlık Politikası Konusunun Bilim Haritalama Teknikleri ile Analizi içinde (ss.2-12). IKSAD Publishing House, 2018), 3.

<sup>75</sup> Katy Börner - Chaomei Chen - Kevin W Boyack, Visualizing Knowledge Domains, Henry Small, Visualizing Science by Citation Mapping, *Journal of The American Society for Information*



programdan kısaca bahsedecek olursak; VOSviewer ağ haritalamasında yer alan ögeler daireler ve etiketlerle temsil edilmektedir. Öge ne kadar çok tercih edilirse daire ve etikette o kadar büyüktür. Bu dairelerin öbeklenmesiyle kümeler oluşmakta ve her bir kümede kendine ait renklere ayrılmaktadır. Ögeler arasındaki çizgiler bağlantıları birleştirmekte ve aralarındaki ilişki gücü de mesafelerle doğru orantılı olmaktadır.<sup>76</sup> Bu analiz yöntemi araştırma sonuçlarına göre kümelere ayrılarak okuyucuların konuyla ilgili büyük resme dikkat çekmelerini sağlamaktadır. Finans yazınında benzer yöntemler kullanılarak farklı alt kategorilerde yapılan birçok çalışmaya rastlamak mümkündür.<sup>77</sup> Tekafül ile alakalı taranan dizinlerde bibliyometrik bir analize rastlanmamış, böylece çalışmanın ilgili alana katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Çalışmada yayınlanan makale sayısı, yıllara göre atıf sayıları, en çok yayın yapan ülkeler, konuyla ilgili yayın yapan yazarlar,

*Science* 50/9 (2003), 1997 aktaran: Erkan, "Dijital Pazarlamanın Dünü, Bugünü, Geleceği: Bibliyometrik Bir Analiz", *Akademik Hassasiyetler*, 159.

Cobo vd., "Science Mapping Software Tools: Review, Analysis, and Cooperative Study Among Tools", 1383.

<sup>76</sup> Kun Lu- Dietmar Wolfram, "Measuring Author Research Relatedness: A Comparison of Word-Based, Topic Based, and Author Cocitation Approaches", *Journal of the American Society for Information Science* 63/10 (2012).

<sup>77</sup> Dayong Zhang- Zhiwei Zhang- Shunsuke Managi, "A Bibliometric Analysis on Green Finance: Current Status, Development, and Future Directions", *Finance Research Letters*, 29, (2019). Muhammet Yurtseven, "İslam Ekonomisi Alanında Yapılan Tezlerin Bibliyometrik Açından İncelenmesi: Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi Örneği", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/43 (2019).

Luigi Bollani- Federico Chmet, "Bibliometric Analysis of Islamic Finance. European Journal of Islamic Finance", *EJIF –European Journal of Islamic Finance*, (2020).

Sadık Karaoğlan, "İslami Finans Literatürünün Retrospektifi: Geçmiş ve Gelecek Öngörülleri Üzerine Bibliyometrik Bir Analiz", *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/39 (2020).

Paolo Pietro Biancone- Buerhan Saiti- Denisa Petricean- Federico Chmet, "The bibliometric analysis of Islamic banking and finance", *Journal of Islamic Accounting and Business Research* 11/10 (2020).

Kavita Karan Ingale- Ratna Achuta Paluri, "Financial literacy and financial behaviour: a bibliometric analysis", *Review of Behavioral Finance* 14/1 (2020).

Luc Elie- Caroline Granier- Sandra Rigot, "The Different Types of Renewable Energy Finance: A Bibliometric Analysis", *Energy Economics*, (2020).

Fatih Akbaş- Ümit Tura- Ferudun Kaya, "Web of Science Core Collection Veri Tabanında İslami Bankacılık ile İlgili Yapılan Makalelerin Bibliyometrik Analizi", *Bartın Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 12/23 (2021).

Mehmet Fatih Buğan, "İslam Ekonomisi ve Finansı Alanyazını Bibliyometrik Analizi", *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/26 (2021).

Kirti Goyal- Satish Kumar, "Financial literacy: A systematic review and bibliometric analysis", *International IJC* 45/3 (2021).

Suna Akten Çürük- Zülfiye Kaynar. "Bibliometric Analysis of Islamic Finance Literature", *International Journal of Business & Economic Studies* 3/1 (2021).

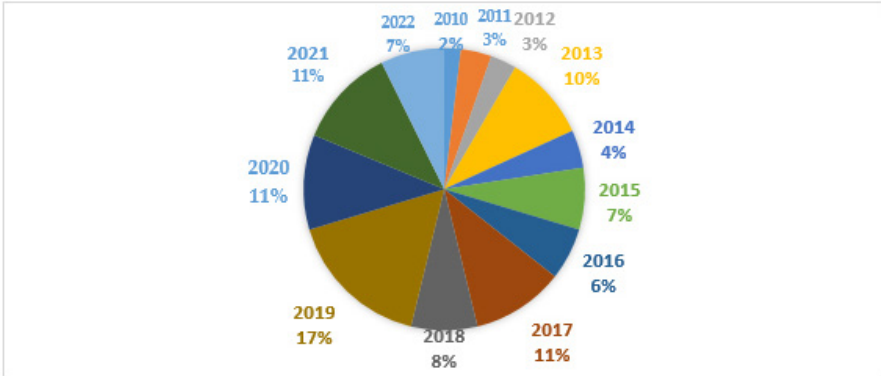


anahtar kelime ağ haritası, ülke haritalaması ve ortak atıf analizine ilişkin araştırma soruları yer almaktadır.

#### 4. Bulgular

Araştırmanın bu bölümünde temel amaç doğrultusunda ve kullanılan yöntem neticesinde elde edilen bulguların değerlendirilmesi yapılmaktadır. Tekafül alanında yapılan yayınların yıllara göre dağılımı Şekil 3'te gösterilmektedir. Şekil 3'e göre en çok çalışmanın yayınlandığı yıl 61 çalışma ile 2019'dur. En az çalışmanın yapıldığı yıl ise 7 çalışma ile 2010 yılıdır. En çok çalışmanın yapıldığı yıldan en az çalışmanın yapıldığı yıla doğru değerlendirecek olursak; 2021 (42), 2020 (40), 2017 (39), 2013 (36), 2018 (28), 2022 (27), 2015 (26), 2016 (22), 2014 (16), 2011 (13), ve 2012 (11) olarak sıralanmaktadır. Özellikle 2019 yılı itibari ile Tekafül konulu çalışmalarda bariz artış olduğu gözlemlenmiştir. Tekafül alanında yapılan akademik çalışmalardaki gözle görülür artış ile katılım esaslı İslami sigortacılık ürünlerine piyasada oluşan talepteki yükselişin paralellliği dikkat çekmektedir. Bu çerçevede, Takafül piyasasının önümüzdeki kısa ve orta vadede hızla genişleyeceği ön görüşü altında, akademik çalışmaların bu süreci gerek desteklemek gerekse de yeni ürünlerin oluşumunda katkı sağlayabilme yönünde artabileceği iddia edilebilir. Ayrıca, Tekafül Varlıkların Büyüme varsayımı ile ilgili Şekil 1'e bakıldığında 2026 yılı büyüme oranının yapılan çalışmaları etkiler nitelikte olabileceğini desteklemektedir.

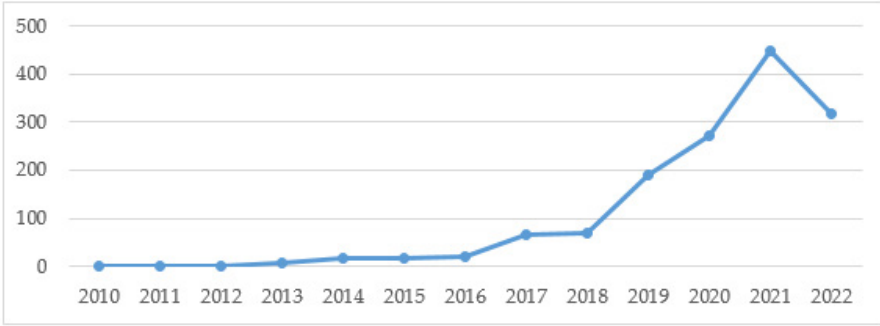
Şekil 3: Yayınların Yıllara Göre Dağılımı



Şekil 4'de bahsi geçen bu yayınlara inceleme aralığında yapılan atıflarla ilgili nicel sonuçlar sunulmaktadır. Yıllara göre atıf sayılarının verildiği Şekil 4 incelendiğinde yıllar arasında son beş yılda ciddi yükseliş olurken, son yılda ise düşüş olduğu görülmektedir. Ancak not olarak eklemek gerekirse, bu araştırmanın kapsamı dahilinde 2022 yılı verilerinin tamamlanmamış olması, bir başka ifade ile tam olarak 2022 yılı verilerine sahip olunmaması, en düşük

yıl olarak 2022'nin karşımıza çıkmasının nedeni olduğu düşünülmektedir. Diğer taraftan, en çok alıntının 2021 (448) yılında yapıldığı, peşinden 2022 (318), 2020 (272), 2019 (190) ve 2018 (68) geldiği görülmektedir. Ayrıca, Şekil 3 ve Şekil 4'ü birlikte ele aldığımızda, yayın sayıları arttıkça alıntı sayılarında da artış olduğu gözden kaçmamaktadır. Yayın ve alıntı sayılarının zirve yaptığı yıl 2021 yılıdır. Buna ek olarak, 2010-2012 yılları arasındaki atıf sayılarının neredeyse yok denecek kadar az olmasına, Tekafül alanındaki yayın sayılarının ilgili yıllarda çok düşük olması ve bir yayının bilinirliğinin oluşması için zamana ihtiyaç duyması gösterilebilir.

Şekil 4: Yayınların Yıllara Göre Atıf Sayısı



2010 yılından 2022 yılına kadar Tekafül konusunda yapılan araştırma kapsamında 369 çalışma içerisinde en çok atıf alan yayınlar incelenerek ulaşılan ilk 20 yazar, yayın isimleri Tablo 2'de gösterilmektedir. 2016 yılında Husin, Maizaitulaidawati Md; Ismail, Noraini ve Ab Rahman, Asmak tarafından yazılan "The Roles of Mass Media, Word of Mouth and Subjective Norm in Family Takafül Purchase Intention" adlı makale 51 atıf ile ilk sırada yer almaktadır. Daha sonra Dikko, Maryam (2016), Kader, Hale Abdul; Adams, Mike; Hardwick, Philip takip etmiştir. Çıktılar değerlendirildiğinde atıflar arasında çok farklılık olmadığı birbirini yakından takip ettiği dikkat çekerken, yapılan çalışmalar arasında Türk yazarlar veya Türkiye merkezli dergilerdeki yayınların ilk 20 içerisinde bulunmadığı görülmektedir. İslami finans ve Tekafül uygulamalarının Türkiye'de son yıllarda dikkat çeker hale gelmesi, piyasa talebinin bu yönde evrilmeye henüz başlaması, Türkiye'de bu kapsamdaki yapılan çalışmalarda eksikliği doğurmuş olabileceği söylenebilir. Dolayısıyla bu durumu, Tekafül alanında yapılan çalışmalarda ülkemiz açısından bir çok noktada eksiklik olduğu ve araştırmacılar tarafından görece olarak çok fazla irdelenmesi gereken alan olabileceği şeklinde yorumlamak mümkündür.

Tablo 2: Tekafül Konusuna İlişkin En Çok Atıf Alan İlk 20 Çalışma

	Yayın Başlığı	Yazar/lar	Dergi Adı	Yay. Yılı	Top. Atıf Say.	Atıf Sayısı/ Yıl
1	The roles of mass media, word of mouth and subjective norm in family takaful purchase intention	Husin, Maizaitulaidawati Md; Ismail, Noraini; Ab Rahman, Asmak	JOURNAL OF ISLAMIC MARKETING	2016	51	6,38
2	Establishing Construct Validity and Reliability: Pilot Testing of a Qualitative Interview for Research in Takaful (Islamic Insurance)	Dikko, Maryam	QUALITATIVE REPORT	2016	49	6,13
3	The Cost Efficiency of Takaful Insurance Companies	Kader, Hale Abdul; Adams, Mike; Hardwick, Philip	GENEVA PAPERS ON RISK AND INSURANCE-ISSUES AND PRACTICE	2010	48	3,43
4	Audit committee attributes and firm performance: evidence from Malaysian finance companies	Kallamu, Basiru Salisu; Saat, Nur Ashikin Mohd	ASIAN REVIEW OF ACCOUNTING	2015	43	4,78
5	Religious influences on consumers' high-involvement purchasing decisions	Siala, Haytham	JOURNAL OF SERVICES MARKETING	2013	42	3,82
6	A bibliometric review of takaful literature	Khan, Ashraf; Hassan, M. Kabir; Paltrinieri, Andrea; Dreassi, Alberto; Bahoo, Salman	INTERNATIONAL REVIEW OF ECONOMICS & FINANCE	2020	41	10,25
7	Determinants of demand on family Takaful in Malaysia	Sherif, Mohamed; Shaairi, Nor Azlina	JOURNAL OF ISLAMIC ACCOUNTING AND BUSINESS RESEARCH	2013	40	3,64
8	CSR Disclosure, Corporate Governance and Firm Value: a study on GCC Islamic Banks	Harun, Shukor; Hussainey, Khalcd; Kharuddin,vd.	INTERNATIONAL JOURNAL OF ACCOUNTING AND INFORMATION MANAGEMENT	2020	36	9
9	Factors that influence individuals' intentions to purchase family takaful mediating role of perceived trust	Aziz, Shahab; Husin, Maizaitulaidawati Md; Hussin, Nazimah; Afaq, Zahra	ASIA PACIFIC JOURNAL OF MARKETING AND LOGISTICS	2019	35	7
10	What drives consumers to participate into family takaful schemes? A literature review	Husin, Maizaitulaidawati Md; Ab Rahman, Asmak	JOURNAL OF ISLAMIC MARKETING	2013	35	3,18
11	Islamic Takaful: Business Models, Shariah Concerns, and Proposed Solutions	Wahab, Abdul Rahim Abdul; Lewis, Mervyn K.; Hassan, M. Kabir	THUNDERBIRD INTERNATIONAL BUSINESS REVIEW	2007	35	2,06

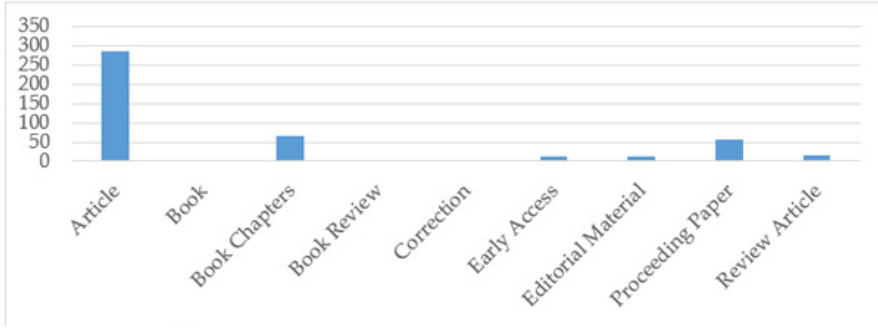
12	Factors affecting employee job satisfaction: A comparative study of conventional and Islamic insurance	Rahman, Khalil-Ur; Akhter, Waheed; Khan, Saad Ullah	COGENT BUSINESS & MANAGEMENT	2017	32	4,57
13	Do Muslims intend to participate in Islamic insurance? Analysis from theory of planned behaviour	Husin, Maizaitu-laidawati Md; Ab Rahman, Asmak	JOURNAL OF ISLAMIC ACCOUNTING AND BUSINESS RESEARCH	2016	32	4
14	Integration of waqf-Islamic microfinance model for poverty reduction The case of Bangladesh	Haneef, Mohamed Aslam; Pramanik, Ataul Huq vd.	INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC AND MIDDLE EASTERN FINANCE AND MANAGEMENT	2015	28	3,11
15	Cost efficiency and board composition under different takaful insurance business models	Kader, Hala Abdul; Adams, Mike; Hardwick, Philip; Kwon,	INTERNATIONAL REVIEW OF FINANCIAL ANALYSIS	2014	28	2,8
16	Predicting intention to participate in family takaful scheme using decomposed theory of planned behaviour	Husin, Maizaitu-laidawati Md; Ab Rahman, Asmak	INTERNATIONAL JOURNAL OF SOCIAL ECONOMICS	2016	27	3,38
17	Governance mechanisms and efficiency: Evidence from an alternative insurance (Takaful) market	Karbhari, Yusuf; Muye, Ibrahim; H., Ahmad Fahmi S.; Elnahass, M.	JOURNAL OF INTERNATIONAL FINANCIAL MARKETS INSTITUTIONS & MONEY	2018	25	4,17
18	Disclosure of Shariah compliance by Malaysian takaful companies	Abu Kasim, Nor Aziah	JOURNAL OF ISLAMIC ACCOUNTING AND BUSINESS RESEARCH	2012	25	2,08
19	Consumer acceptance toward takaful in Pakistan An application of diffusion of innovation theory	Ali, Muhammad; Raza, Syed Ali; Puah, Chin Hong; Amin, Hanudin	INTERNATIONAL JOURNAL OF EMERGING MARKETS	2019	23	4,6
20	A comparison of Islamic and conventional insurance demand: Worldwide evidence during the Global Financial Crisis	Akhter, Waheed; Pappas, Vasileios; Khan, Saad Ullah	RESEARCH IN INTERNATIONAL BUSINESS AND FINANCE	2017	17	2,43

Yenice, Özdemir ve Koç (2022) tarafından yapılan çalışmada, İslami ekonomi ve Finans konularında yapılan araştırmaların genel trendini göstermek hedeflenmiştir. En çok öne çıkan genel konuların başında İslami finans ve İslami sermaye piyasası yer aldığı tespit edilmiştir. Bu durumun, İslami ekonomi ve Finans temel felsefesinden uzaklaşarak daha çok finansal boyutun öne çıktığı eleştirini destekler nitelikte olduğu görülmüştür.<sup>78</sup> Bu minvalde, en çok atıf alan Tekafül alanındaki araştırmaların odaklandığı konuları değerlendirdiğimizde, bireylerin Tekafül uygulamasını tercih etmesinin altında yatan nedenler, bu tercihin belirleyiciler, kitlesel iletişim araçlarının buradaki rolü, Tekafül şirketlerinde maliyet verimliliği ve yönetsel etkinlik, farklı Tekafül modelleri ile İslami ve konvansiyonel sigorta taleplerindeki farklılaşma gibi konuların öne çıktığı görülmektedir. Bu çerçevede, araştırmalar tarafından ülke bazında bu konuların detaylı şekilde ele alınabileceği çalışmaların yapılmasının literatüre ciddi katkılar sağlayabileceği düşünülmektedir. Benzer şekilde, tüketici tercihi ve finansal okur yazarlık boyutları dikkate alındığında İslami bakış açısının süreçlere nasıl dahil edilebileceği veya kullanılan finansal enstrüman yelpazesinin nasıl artırılması gerekliliği gibi hususlar, politika önerileri ve durum tespitlerinin yaygınlaştırılmasının hem akademik yazına hem de sigorta piyasasına değerli kazanımlar sağlayacağı öne sürülebilir. Ayrıca, yapılan çalışmaların büyük bir bölümünde, Tekafül uygulamalarının finansal etkileri üzerine odaklanmışken, Tekafül mevzuatı ve yeni modellerin geliştirilebilmesi için karar vericilerine öneriler de var olan eksiklik gelecek çalışmalar için itici kuvvet olabilir.

Şekil 5'te yer alan bilgiler, İslami sigortacılık üzerine WOS veri tabanında yapılmış olan akademik çalışmaların türlerine göre dağılımını içermektedir. Bu çalışmalarda Article (287), Book Chapters (66) ve Proceeding Paper (58) ilk üç sırada yer almaktadır. En fazla doküman türü olarak makalenin tercih edildiği dikkat çekmiştir. Konferans ve sempozyumlarda sunulan bildirimlerin de görece olarak çok olduğu görülmektedir. Akademik birikim sürecinin henüz yeterli düzeye ulaşamaması Kitap ve Kitap bölümü gibi daha yoğun birikimlerin tetiklediği yayımların ilerleyen süreçlerde artabileceği (artması gerektiği) iddia edilebilir.

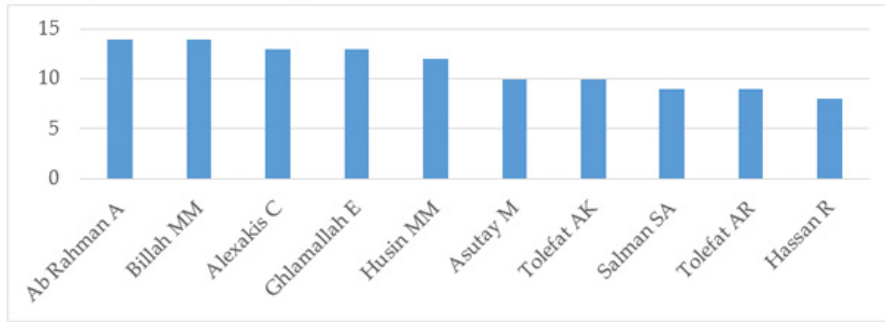
<sup>78</sup> Ali Can Yenice- Mucahit Ozdemir- Abdussamed Koç, "Looking at the 'Big Picture' in Islamic Economics and Finance Literature A Bibliometric Analysis of WoS Indexed Documents ", *Turkish Journal of Islamic Economics* 8/2 (2021).

Şekil 5: Yayınların Türlerine Göre Dağılımı



Şekil 6'da İslami sigortacılık üzerine akademik çalışmalar gerçekleştiren ve yoğunluk çerçevesinde ilk 10 içerisinde yer alan yazarlar gösterilmektedir. Çalışma sayısı çoktan aza doğru; Ab Rahman A ve Billah MM'nin 14, Alexakis C ve Ghlamallah E'nin 13, Husin MM'nin 12, Asutay M ve Tolefat AK'nın 10, Salman SA ve Tolefat AR'nin 9 ve Hassan R'nin 8 çalışması şeklinde sıralanmaktadır.

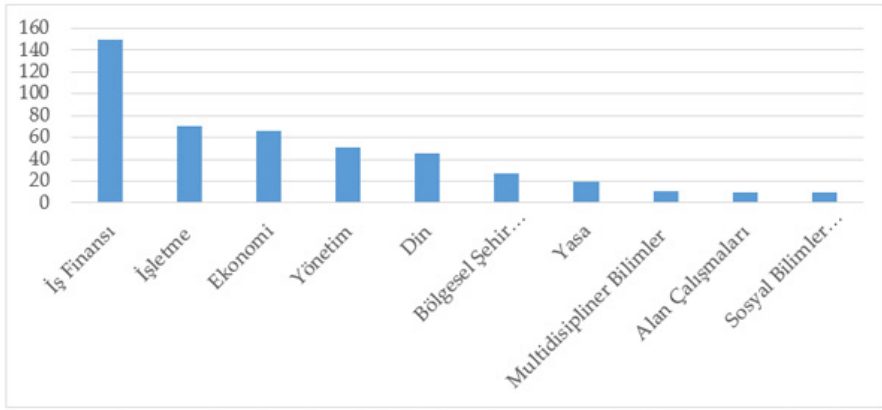
Şekil 6: Yayınların Yazarlara Göre Dağılımı



Web of Science veri tabanında "Takafül" kelimesinin taratılması sonucunda indirilen veriler ile oluşturulan konu alanlarına ilişkin bilgiler aşağıda yer almaktadır. Şekil 7 incelendiğinde en fazla yayının %33 ile İş Finansı alanında, ardından %15 ile İşletme, %14 ile Ekonomi alanında yapıldığı tespit edilmiştir. Diğer yayın alanları ise, Yönetim %11, Din %10, Bölgesel Şehir Planlaması %6, Yasa %4, Multidisipliner Bilimler %2, Alan Çalışmaları %2, Sosyal Bilimler Disiplinlerarası %2 şeklinde sıralanmıştır. Konu alanlarına bakıldığında Tekafül alanının en çok İş Finansı, İşletme ve Ekonomi alanlarında kendine yer bulduğu tespit edilmiştir. Bunun nedeni olarak, Tekafül uygulamalarının bir finansal piyasa faaliyeti içerdiği gerçeği gösterilebilir. Şöyle ki, ister tüketici isterse de işletme düzleminde olsun

İslami normları iş süreçlerine dahil etme arzusu asıl itici güç olmaktadır. Dolayısıyla piyasanın bu algısı veya bu talebe verdiği karşılığa paralel olarak yapılan akademik çalışmaların bu konular etrafında yoğunlaşması doğal karşılanabilir. Ayrıca, en çok atıf alan çalışmaların kümelendiği alanlarında bu minvalde olduğu görülmektedir. Diğer taraftan, bölgesel farklılaşma, yasal alt yapıdaki gereksinimler, alana yönelik vaka çalışmaları ve multidisipliner bakış açıları da araştırmacılar tarafından önemsenen alanları oluşturmaktadır. Şekil 7’de ifade edilen dağılımı, gelecekte yapılacak araştırmaların takip edeceği yolu algılayabilmek ve eksik kalan noktalara müdahil olabilmek için dikkate alınması yerinde olacaktır.

Şekil 7: Yayınların Konu Alanlarına Göre Dağılımı



Anahtar kelimeler, bir makalede içerik ile ilgili fikir oluşturabilecek en temel öğelerdir ve makalenin ana konusu hakkında özet niteliği taşımaktadır.<sup>79</sup> Anahtar kelimeler üzerinden yapılan co-occurrence (birlikte bulunma) analizinde, anahtar kelimeler arasındaki mesafe birbirleriyle olan ilişkileri göstermektedir.<sup>80</sup> Bu süreçte WOS veri tabanında “Takafül” taraması sonucunda yayınlanan 369 çalışmanın anahtar kelime dağılımı VOSviewer programı ile analiz edilmiştir ve Şekil 8’de sunulmaktadır. Analizde eşik değeri 5 seçilmiş, toplamda 935 terimin 34’ünün eşik değeri karşıladığı ortaya çıkmıştır. En sık tercih edilen anahtar kelime ilk üç; takafül (134), islamic insurance (39), islamic finance (32) olarak sıralanmıştır. Aslında, İslami bakış açısı doğrudan finansal piyasalara bakışı da etkilemekte, araştırmalar genellikle İslami finans, İslami sigortacılık ve Tekafül düzleminde gelişmektedir. Diğer taraftan, İslami sigortacılık ve Tekafül kelimelerinde oluşan ayrı ayrı yoğunlaşma, kavramsal olarak birinin diğeri yerine de

<sup>79</sup> Buğan, “İslam Ekonomisi ve Finansı Alanyazının Bibliyometrik Analizi”, 668.

<sup>80</sup> Karolien Van Nunen vd., “Bibliometric Analysis of Safety Culture Research”, *Safety Science* 108 (2018), 2.





Tablo 2: Anahtar Kelime Ağ Haritası Kümeleri

Birinci Küme (Kırmızı)	İkinci Küme (Yeşil)	Üçüncü Küme (Mavi)	Dördüncü Küme (Sarı)	Beşinci Küme (Mor)	Altıncı Küme (Turuncu)
Corporate Governance, Cost Efficiency, Customer Loyalty, Data Envelopment Analysis, Dea, Efficiency, Insurance, Islamic Banks, Malaysia, Ownership, Performance, Saudi Arabia, Takaful	Attitude, Awareness, Family Takaful, Intention, Perceived Behavioural Control, Purchase Intention, Religiosity, Subjective Norm ve Trust	İslam, İslamic Bank, İslamic Finance, İslamic Insurance, İslamic Law, Riba ve Shari'ah	Pakistan ve Takaful İndüstri	Wagf	Shari'ah

Kaynak: Yazarlar tarafından oluşturulmuştur.

Şekil 9 “Takafül” taraması sonucunda yapılan çalışmaların anahtar kelimelerine göre oluşturulan kelime bulutunu göstermektedir. En çok kullanılan kelimelerin daha büyük görüldüğü kelime bulutunda, şekilde görüldüğü gibi en çok kullanılan anahtar kelime Takafül'dür.

Şekil 9: Tekafül Araştırma Alanındaki Anahtar Kelimelerin Kelime Bulutu



Kaynak: Yazarlar tarafından oluşturulmuştur.

Toplamda 50 ülkeden veri elde edilmiş fakat ilk 10 ülke ve bu ülkelere ait makale ve atıf sayıları Tablo 3'de gösterilmektedir. İslami sigortacılık üzerine 213 çalışma ile en çok yayına sahip ülke Malezya'dır. Bunu 34 çalışma ile Suudi Arabistan, 33 çalışma ile İngiltere ve 31 çalışma ile Pakistan takip etmektedir. 12 doküman ve 35 atıf ile alt sıralarda yer alan Türkiye bu kümeler içerisinde pembe renkte gösterilen 9. kümede yer almaktadır. Şekil 10'a baktığımızda ilk

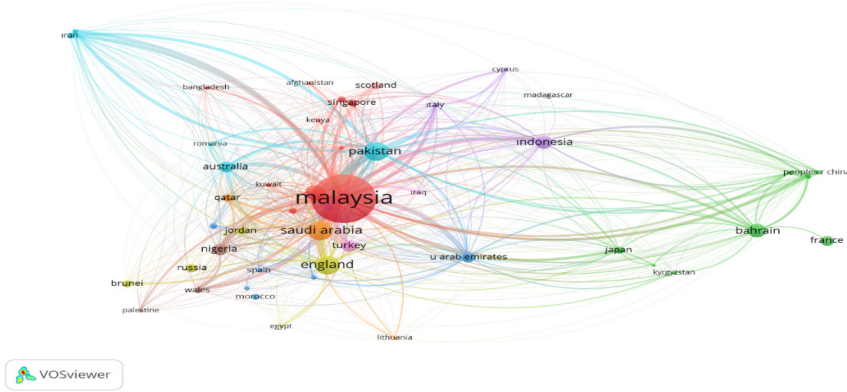
sıralarda yer alan bu ülkelerin dairesel olarak daha büyük, belirgin olduğu görülmektedir.

Tablo 3: Ülkelerin Doküman Sayıları ve Atıf sayıları

No	Ülkeler	Çalışma Sayısı	Atıf Sayısı
1	Malezya	213	878
2	Suudi Arabistan	34	115
3	İngiltere	33	232
4	Pakistan	31	261
5	Amerika	22	138
6	Bahreyn	17	27
7	Endonezya	16	23
8	Türkiye	12	35
9	Nijerya	12	73
10	Avustralya	11	83

Bibliographic coupling ülke ağ haritası oluşturulurken bir ülkeye ait eşik değerleri minimum doküman sayısı "1" ve bir ülkenin minimum aldığı atıf sayısı "0" olarak seçilmiştir. Toplamda 51 ülkeden 50'sinin eşik değeri karşıladığı görülmüş ve analiz gerçekleştirilmiştir.

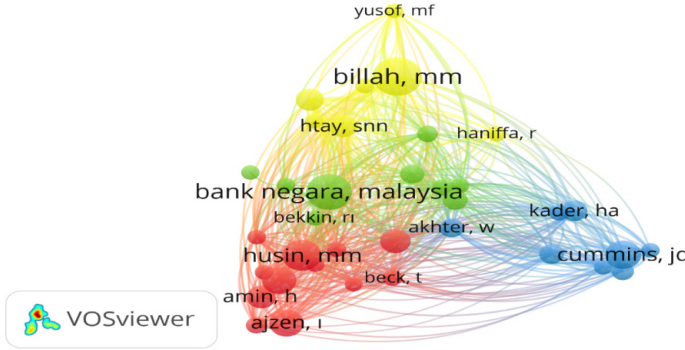
Şekil 10: Ülkelerin Haritalaması



Analiz sonuçlarında 10 farklı renkte kümelenme olduğu dikkat çekmektedir. Renklere bakıldığında ülkelerin birbirleri ile yakın ilişkisi olduğu, fakat yeşil kümenin diğerlerine göre daha uzak olduğu görülmektedir. Diğer taraftan, yazarların ortak atıf ağı haritasında iki yazara birlikte atıf yapılması durumu ifade edilmektedir. Harita üzerindeki birleşme yakınlığı gösterirken, nadiren birlikte bulunan veya hiç birlikte olmayan yazarlar da harita üzerinde uzak

konumlarında yer almaktadır. Şekil 11 WOS veri tabanında “Takafül” ile ilgili ortaya çıkan bütün çalışmaların analiz sonuçlarını göstermektedir. Analiz sonuçlarına göre 36 yazarın eşik değeri karşılamış olduğu görülmektedir.

Şekil 11: Yazar ortak atıf analizine göre en çok atıf yapılan yazarların haritası



Şekil 11’de görüldüğü gibi her renk farklı bir kümeyi, her düğüm bir yazarı temsil etmekte ve düğümlerin boyutları yazarın çalışma, bağlantı ve bağlantı gücüne göre belirlenmektedir. Yazar ortak atıf analizinde İslami sigortacılık alanındaki bilimsel çalışmalardan elde edilen verileri 4 kümeye ayırmıştır. Kırmızıyla vurgulanan birinci küme (12) en fazla yazara sahipken, dördüncü küme (7) en az yazara sahiptir. Yeşil olan ikinci küme 9 yazardan oluşmuş ve en büyük düğüme sahip yazarı bank negara, malaysia (89 alıntı)’dır. Lacivert ile gösterilen üçüncü kümenin 8 yazardan oluştuğu ve en çok atıfı cummins, jd (61)’nin aldığı görülmektedir.

### Sonuç ve Değerlendirme

Sigorta, kurum ya da kişilerin karşılaşılabileceği risklerin zararlarını telafi etmek, hayati etkilerini azaltmak, risk ve tehlikelerin etkilerini hafifletmek adına bir ihtiyaç haline gelmiştir. Geleneksel sigortacılık olgusu içerisinde, kullanılan sözleşmeler, içerik ve finansal enstrümanlar açısından temel anlamda eleştirel bir yaklaşım söz konusu değildir. Ancak, İslam hukuku perspektifinde sigortacılığı ele aldığımızda, temel İslami kural ve prensiplerin sigortacılık sisteminin gövdesini oluşturması gerekliliği apaçık bir gerçek olarak kendini göstermektedir. İslami finans şeffaflığa, belirsizliğe, eşitlik ve adalete, başkalarının haklarının gözetilmesine odaklanmaktadır. Sigortacılığın da İslami yaklaşıma uygun şartları taşımadığı düşünüldüğünde insanların risk ve tehlikelere karşı savunmasız olmaması için alternatif bir çözüm bulunmuş ve İslami sigortacılık (Tekafül) ortaya çıkmıştır. Farklı insanların bir araya gelerek, zarara uğrayan katılımcıların zararlarının giderilmesi için yapılan yardımlaşma olarak ifade edilebilecek olan Tekafül,

faizsiz sigortacılık olarak da adlandırılmaktadır. Yardım için toplanan paralar prim havuzunda toplanır ve zarara uğrayanların zararları bu havuzdan karşılanmaktadır. Son yıllarda, İslami finans ile ilgili sektörlerin göstermiş oldukları gelişime paralel olarak (yüzdesel olarak bu pastanın içinde çok büyük bir yer kaplamasa da) Tekafül sözleşmeleri de Dünya genelinde (2021 yılı verilerine göre) 73 Milyar ABD Doları seviyesinde bir büyüklüğe ulaşmıştır. Bu sektörün gelişim potansiyeli, talep eden piyasa katılımlarındaki artış ve teorik boyutunda yapılan incelemeler dikkate alındığında, bu çalışmanın amacı kapsamında, İslami sigortacılık literatürünün WOS veri tabanında bibliyometrik ve görselleştirme analizi ile incelenerek akademik yazın anlamında bir durum tespiti ortaya konmuştur.

Bu çalışmada WOS veri tabanında “Takafül” taraması sonucunda elde edilen bütün çalışmalar dahil edilmiştir. Araştırma kapsamında ele alınan çalışmaların yıllarına, dağılımlarına, atıf sayılarına, ülkelerine vb. dağılımlarına ilişkin bilgiler tablollaştırılırken, VOSviewer programı aracılığı ile de anahtar kelime, birlikte bulunma ve ortak atıf analizleri görselleştirilmiştir. Ortaya çıkan sonuçlara bakıldığında, son yıllarda bu konuyla ilgili yayınların arttığı, en çok yayının da 2019 (61) yılında yapıldığı görülmüştür. En çok makale türünde yayın yapıldığı, ilk sırada yer alan ülkenin de Malezya olduğu sonuçları ortaya çıkmıştır. Görselleştirme sonuçlarına bakıldığında, takafül (134) en sık kullanılan anahtar kelime olarak saptanmıştır. En çok alıntı yapılan (100) ve en yüksek bağlantı gücü olan yazarın Billah olduğu görülmüştür. Yapılan araştırmayı bir bütün olarak ele aldığımızda, büyüyen Tekafül sektörüne piyasa katılımcıları tarafından gösterilen ilginin artması gerçeğiyle birlikte, akademik çalışmalarında bu yönde yükseliş gösterdiği, bir başka ifade ile teorik ve pratik uygulamaların eş yönlü hareket ettiği tespit edilmiştir. Diğer taraftan, gelecek araştırmalarda, İslami finans özelinde alt sektörlerin de analize dahil edilmesinin ve farklı veri tabanlarının dikkate alınarak ilgili yazına katkı sağlanabileceği öngörülmektedir.

## Kaynakça

- Acar, Okan. (2012). "Dr. Okan Acar'ın İnternet Sitesi. Tekafül (Takaful) veya İslami Sigorta Nedir?" Erişim 15 Aralık 2022. <http://www.okanacar.com/2012/10/te-kaful-takaful-veya-islami-sigorta.html>.
- Akbaş, Fatih, Tura, Ümit ve Kaya, Ferudun. "Web of Science Core Collection Veri Tabanında İslami Bankacılık ile İlgili Yapılan Makalelerin Bibliyometrik Analizi". *Bartın Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 12/23 (2021), 56-78. <https://doi.org/10.47129/bartiniibf.846247>
- Akten Çürük, Suna ve Kaynar, Zülfiye. "Bibliometric Analysis of Islamic Finance Literature". *International Journal of Business & Economic Studies* 3/1 (2021), 27-42.
- Alhumoudi, Yuosef Abdullah. *Islamic Insurance Takaful And Its Applications in Saudi Arabia*, Brunel University, Doktora Tezi, 2012.
- Alrifai, Tariq. *İslami Finans ve Yeni Finansal Sistem*. Ankara: Buzdağı Yayınevi, 2015.
- Aslan, Hakan. "Türkiye'de Tekafül (İslami Sigorta) Uygulamaları: Problemler ve Çözüm Önerileri". *Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2015), 93-117.
- Aslan, Hakan – Durmuş, Muhammed Emin. "İslami Sigortacılık (Tekafül): Yöneticilerin Perspektifinden Türkiye Uygulaması". *International Congress on Islamic Economics and Finance* 21-23 October (2015), 17-29.
- Atar, Abdulkadir. "Başlangıcından Günümüze Dünyada ve Türkiye'de İslâmi Bankacılığın Genel Durumu". *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 4/6 (2017), 1029-1062. <https://doi.org/10.7596/taksad.v6i4.1079>
- Ayub, Muhammad. *İslami Finansı Anlamak*. çev. Suna Akten Çürük - Raif Parlakkaya. İstanbul: İktisat Yayınları, 2017.
- Biancone, Paolo Pietro, Saiti, Buerhan, Petricean, Denisa ve Chmet, Federico. "The bibliometric analysis of Islamic banking and finance". *Journal of Islamic Accounting and Business Research* 11/10 (2020), 2069-2086. <https://doi.org/10.1108/JIABR-08-2020-0235>
- Bollani, Luigi ve Chmet, Federico. "Bibliometric Analysis of Islamic Finance. European Journal of Islamic Finance". *European Journal of Islamic Finance* (2020), 1-11. <https://doi.org/10.13135/2421-2172/4936>
- Broadus, Robert Newton. "Toward A Definition Of "Bibliometrics"". *Scientometrics* 12/5-6 (1987), 373-379. <https://doi.org/10.1007/BF02016680>
- Buğan, Mehmet Fatih. "İslam Ekonomisi ve Finansı Alanyazının Bibliyometrik Analizi". *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/26 (2021), 659-677.

- Cobo, Manuel Juan, López-Herrera, Gabriel, Herrera-Viedma, Enrique, ve Herrera, Francisco. "Science Mapping Software Tools: Review, Analysis, and Cooperative Study Among Tools". *Journal of the American Society for Information Science and Technology* 62/7 (2011), 1382-1402. <https://doi.org/10.1002/asi.21525>
- Çalık, Abdurrahman. *Tekâfûl Sigorta Sistemi ve Katılım Bankalarında Uygulanabilirliği*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Çekici, Makbule Elif ve İnel, Mehmet Nuri. "Türk Sigorta sektörün Direkt Prim Üretimlerinin tahmin Teknikleri İle İncelenmesi". *Marmara Üniversitesi İİBF Dergisi* 34 (2013), 135-152.
- Çetinkaya Bozkurt, Özlem ve Çetin, Ali. "Girişimcilik ve Kalkınma Dergisi' nin Bibliyometrik Analizi". *Girişimcilik ve Kalkınma Dergisi* 11/2 (2016), 229- 263.
- Dalgın, Nihat. (2009). "Sigorta". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Erişim 6 Aralık 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sigorta?ysclid=lbbcg50qv9171129487>
- Dilek, İlker. "Türkiye'de Tekafül (Katılım Sigortacılığı) ve Uygulanabilirliği Üzerine Bir Değerlendirme". *Bankacılık ve Sigortacılık Araştırmaları Dergisi* 13 (2019), 44-57.
- Elie, Luc, Granier, Caroline ve Rigot, Sandra. "The Different Types of Renewable Energy Finance: A Bibliometric Analysis". *Energy Economics* (2020), 1-38. <https://doi.org/10.1016/j.eneco.2020.104997>
- Erkan, İsmail. "Dijital Pazarlamanın Dünü, Bugünü, Geleceği: Bibliyometrik Bir Analiz". *Akademik Hassasiyetler* 7/13 (2020), 149-168.
- Gait, Alsadek Hesain ve Worthington, Andrew. *A Primer on Islamic Finance: Definitions, Sources, Principles and Methods*. University of Wollongong School of Accounting and Finance, 2007
- Goud, Blake. "Finance Forward World Takaful Report 2016, Middle East Global Advisors". Erişim 9 Aralık 2022. [http://www.takafulprimer.com/main/downloads/ms\\_5860.pdf](http://www.takafulprimer.com/main/downloads/ms_5860.pdf)
- Goyal, Kirti ve Kumar, Satish. "Financial literacy: A Systematic Review and Bibliometric Analysis". *International IJC* 45/3 (2021), 80-105. <https://doi.org/10.1111/ijcs.12605>
- Hacak, Hasan. "İslâm Hukukunda Sigorta ve Fıkıh Bilginlerinin Sigortaya Yaklaşımının Genel Bir Değerlendirmesi". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2006), 21-50.
- Hassan, Hafız Ali., Abbas, Sayyed Khawar ve Zainab, Faiqa. "Anatomy of Takaful". *Global Scientific Journals* 6/3 (2018), 143-155.

- ICD, The Islamic Corporation for the Development of the Private Sector. "Refinitiv Islamic Finance Development Report". Erişim 11 Aralık 2022. [https://icd-ps.org/uploads/files/ICD%20Refinitiv%20ifdi-report-20221669878247\\_1582.pdf](https://icd-ps.org/uploads/files/ICD%20Refinitiv%20ifdi-report-20221669878247_1582.pdf)
- Ingale, Kavita Karan ve Paluri, Ratna Achuta. "Financial Literacy and Financial Behaviour: A Bibliometric Analysis". *Review of Behavioral Finance* 14/1 (2020), 130-154. <https://doi.org/10.1108/rbf-06-2020-0141>
- Jamaldeen, Faleel. *Islamic Finance for Dummies*, New Jersey, USA: John Wiley&Sons, 2012.
- Kahf, Monzer. İslam Ekonomisi: Tanım ve Metodoloji Üzerine, Ed. Sercan Karadoğan. 25-46. İstanbul: İslam Ekonomisi Enstitüsü, 2014.
- Karaoğlan, Sadık. "İslami Finans Literatürünün Retrospektifi: Geçmiş ve Gelecek Öngörülleri Üzerine Bibliyometrik Bir Analiz". İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 19(39) (2020), 1088-1106. <https://doi.org/10.46928/iticusbe.769048>
- Karaoğlan, Sadık - Bilman, Mustafa Erhan. *Kripto Paralar ve Risk İlişkisi Üzerine Bibliyometrik ve Ekonometrik Analizler*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021.
- Koskinen, Johanna, Isohanni, Matti, Paajala, Henna, Jaaskelainen, Erika, Nieminen, Pentti, Koponen, Hannu, Tienari, Pekka ve Miettunen, Jouka. "How To Use Bibliometric Methods In Evaluation of Scientific Research? An Example From Finnish Schizophrenia Research". *Nordic Journal of Psychiatry* 62/2 (2008), 136-143. <https://doi.org/10.1080/08039480801961667>
- Kurutkan, Mehmet Nurullah ve Orhan, Fatih. *Bilim Haritalama, Bibliyometrik Analiz ve Kitap İle İlgili Genel Hususlar (Der.)*. Sağlık Politikası Konusunun Bilim Haritalama Teknikleri ile Analizi içinde (ss.2-12). IKSAD Publishing House, 2018.
- Lök, Hasan. "Türkiye'de Sigortacılıkta Yeni Bir Trend: Tekafül (Katılım Sigortacılığı)". *Journal of Social And Humanities Sciences Research (JSHSR)* 5/25 (2018), 2020-2029.
- Lu, Kun ve Wolfram, Dietmar. "Measuring Author Research Relatedness: A Comparison of Word-Based, Topic Based, and Author Cocitation Approaches". *Journal of the American Society for Information Science* 63/10 (2012), 1973-1986. <https://doi.org/10.1002/asi.22628>
- Maysami, Ramin Cooper ve Williams, John Joseph. "Evidence on the Relationship Between Takaful Insurance and Fundamental Perception of Islamic Principles". *Applied Financial Economics Letters* 2/4 (2006), 229-232. <https://doi.org/10.1080/17446540500461778>



- Meral, Hasan. (2019). Tüm Yönleriyle Tekafül (Katılım) Sigortacılığı. Erişim 10 Aralık 2022. <https://sigortastrateji.com/inceleme/tum-yonleriyle-tekaful-katilim-sigortaciligi/>
- Morder Intelligence “Islamic Finance Market-Growth, Trends, Covid-19 Impact, And Forecasts (2022-2027)”. Erişim 11 Aralık 2022. <https://www.morderintelligence.com/industry-reports/global-islamic-finance-market>
- Neova Sigorta. “Şirketimizin Uyguladığı Model”. Erişim 20 Aralık 2022. <https://www.neova.com.tr/hakimizda/sirketimizin-uyguladigi-model>
- Onur, Abdullah. *Tekafül Sisteminde Vekalet ve Mudarabe Modelleri. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.*
- Ölçen, Olcay. “Tekafül Sigortacılık Sistemi”. İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi 3/5 (2014), 169-196.
- Öner, Muhammed Hadin. “Katılım Sigortacılığı Yönetmeliği Perspektifinde İslami Sigortacılığın Gelişimi”. *Journal of Emerging Economies and Policy* 3/1 (2018), 59-71.
- Özudoğru, Haşim. “Katılım Sigortacılığı ve Türkiye’deki Durumu”. Üçüncü Sektör Sosyal Ekonomi Dergisi 53/1 (2018), 1-16.
- Polat, Serdar. “Katılım (Tekâfül) Sigortacılığı ve Ülkemizdeki Uygulamaları”. Erişim 12 Aralık 2022. <https://www.bankasurans.com.tr/tr-TR/makaleler/katilim-tekful-sigortaciligi-ve-ulkemizdeki-uygulamalari>
- Pritchard, Alan. “Statistical Bibliography or Bibliometrics?”. *Journal of Documentation* 25/4 (1969), 348-349.
- Samar, Mahmut. “Türkiye’de Katılım Sigortacılığı (Tekâfül) Literatürü”. İlahiyat Akademi 13 (2021), 97-122. <https://dx.doi.org/10.52886/ilak.930165>
- Selçuk, Mervan. “İslâmî Bir Sigorta Deneyimi Olarak Tekâfül”. IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi (2015), 349-358.
- Serpam. “İslami Finans - İslamî Finans Kavramı, Ürünler, Dünyada ve Türkiye’de Gelişimi ve Geleceği”. *Sermaye Piyasaları Araştırma ve Uygulama Merkezi Araştırma Notları - 1*, (2013).
- Sezal, Levent. “Türkiye Sigortacılık Sektörünün Değerlendirilmesi ve Faizsiz Sigortacılık Sisteminin Uygulanabilirliği”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/52 (2017), 1156-1167. <https://dx.doi.org/10.17719/jisr.2017.1969>
- Shanmugam, Bala. ve Zahari, Zaha Rina. “A Primer on Islamic Finance”. *The Research Foundation of CFA Institute*, 2009.
- Sigortacılık ve Özel Emeklilik Düzenleme ve Denetleme Kurumu. “Teysîr Modeline ve



- Katılım Esaslı Diğer Faaliyetlere İlişkin Sektör Duyurusu". Erişim 21 Aralık 2022. <https://seddk.gov.tr/files/doc/2022-4-sektor-duyurusu.pdf>
- Şimşek, Murat. "Türkiye'de Katılım Sigortacılığı: Teysir Modeli". Erişim 21 Aralık 2022. <https://islamiktisadi.net/2022/06/24/turkiyede-katilim-sigortaciligi-tey-sir-modeli/>
- Terzioğlu, Begüm. *Sigorta Acentelerinin Konvansiyonel ve Tekafül Sigorta Pazarlamasına Yaklaşımları Üzerine Uygulama*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Bankacılık ve Sigortacılık Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Tolefat, Abdulrahman Khalil ve Asutay, Mehmet. *Takaful Investment Portfolios: A Study of Composition of Takaful Funds in the GCC and Malaysia*. Singapore: John Wiley&Sons, 2013.
- Üstün, Yusuf. "Sigorta, Tekâfül ve Kooperatif Sigortacılığı". *Karınca Dergisi* 927/80 (2014), 12-1.
- Vehbe, Tevfik Ali ve Armağan, Servet. "Çağdaş Hukukta ve İslam Hukukunda Sigorta". İstanbul Üniversitesi Mukayeseli Hukuk Araştırmaları Dergisi (1973), 85-101.
- Vikipedi. "İslam Ekonomisi". Erişim 6 Aralık 2022. [https://tr.wikipedia.org/wiki/%C4%B0slam\\_ekonomisi](https://tr.wikipedia.org/wiki/%C4%B0slam_ekonomisi)
- Warde, İbrahim. *Islamic Finance in the Global Economy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.
- Yanpar, Atıla. *İslami Finans: İlkeler, Araçlar ve Kurumlar*. İstanbul: Scala Yayıncılık, 2015.
- Yenice, A. C., Özdemir, M. ve Koç, A. "Looking at the 'Big Picture' in Islamic Economics and Finance Literature A Bibliometric Analysis of WoS Indexed Documents". *Turkish Journal of Islamic Economics* 9/1 (2022), 59-93.
- Yeşilçelebi, Gül. "Performans Denetimi Araştırmalarının Eğilimi: Bibliyometrik ve Görselleştirme Analizi". *İşletme Akademisi Dergisi* 3 /3 (2022), 298-315. <https://dx.doi.org/10.26677/TR1010.2022.1097>
- Yıldırım, İsmail. "Tekafül (İslami) Sigortacılık Sisteminin Dünyadaki Gelişimi ve Türkiye'de Uygulanabilirliği". *Organizasyon ve Yönetim Bilimleri Dergisi* 6/2 (2014), 49-58.
- Yılmaz, Kürşad. "Sosyal Bilimlerde ve Eğitim Bilimlerinde Sistemik Derleme, Meta Değerlendirme ve Bibliyometrik Analizler". *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/2 (2021), 1457-1490. <https://dx.doi.org/10.33206/mjss.791537>
- Yurtseven, Muhammet. "İslam Ekonomisi Alanında Yapılan Tezlerin Bibliyometrik

Açıdan İncelenmesi: Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi Örneği". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/43 (2019), 111-138.

Zan, Burcu Umut. "Doğrudan Atıf, Ortak Atıf ve Bibliyografik Eşleşme Yaklaşımlarına Dayalı Olarak Araştırma Alanlarının Değerlendirilmesi". *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2019), 501-516.

Zhang, Dayong, Zhang Zhiwei ve Managi, Shunsuke. "A Bibliometric Analysis on Green Finance: Current Status, Development, and Future Directions". *Finance Research Letters* 29 (2019), 425-430. <https://dx.doi.org/10.1016/j.frl.2019.02.003>

## İSLÂM CEZA HUKUKUNDA NİTELİKLİ CİNSEL SALDIRI SUÇU ÜZERİNE BAZI MÜLAHAZALAR

Some Considerations on the Crime of Aggravated Sexual Assault in Islamic  
Criminal Law

**TALİP TÜRCAN**

Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku  
Anabilim Dalı, Isparta, Türkiye

Prof. Dr., Suleyman Demirel University, Theology Faculty, Department of Basic Islamic Studies, Islamic Law,  
Isparta, Türkiye

**talipturcan@sdu.edu.tr**

<https://orcid.org/0000-0002-7621-406X>

### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

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

**Geliş Tarihi /Received:** 13 Şubat 2023

**Kabul Tarihi/Accepted:** 17 Mayıs 2023

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Haziran 2023

### ATIF/CITE AS:

Türcan, Talip, "İslâm Ceza Hukukunda Nitelikli Cinsel Saldırı Suçu Üzerine Bazı Mülahazalar", *Hitit İlahiyat Dergisi*, (Haziran/June 2023) 22/1, 47-72. <https://doi.org/10.14395/hid.1250649>

**Yazar Katkıları:** %100

**Değerlendirme:** Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler- yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak (turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

**Etik Bildirim:** [ilafdergi@hitit.edu.tr](mailto:ilafdergi@hitit.edu.tr) <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

**Çıkar Çatışması:** Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

**Telif Hakkı & Lisans:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

**Author Contributions:** %100

**Review:** Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review

**Ethical Statement** It is declared that scientific and ethical principles have been followed. while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Complaints:** [ilafdergi@hitit.edu.tr](mailto:ilafdergi@hitit.edu.tr) - <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

**Conflicts of Interest** The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

**Copyright & License** Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## Some Considerations on the Crime of Aggravated Sexual Assault in Islamic Criminal Law

### Abstract

It is possible to follow the change that has occurred in the historical process in the crime of aggravated sexual assault through the definition of the crime and the legal interest that is aimed to be protected by the relevant penal rule. At the stage we have reached, the change experienced can be observed in the old and current Turkish Penal Codes. Comparing the approach of Islamic criminal law regarding the crime of aggravated sexual assault with today's criminal thought shows how striking the change is. The study aims to prove comparatively how the crime of aggravated sexual assault is defined in Islamic criminal law and what legal interest is pursued with this regulation. It is hoped that the study will also be an example of how the phenomenon of change in criminal thinking takes place.

The most commonly used terms to express the crime of aggravated sexual assault in Islamic criminal law are *al-ikrāh 'alā al-zinā*, *al-istikrāh 'alā al-zinā*, *al-zinā karhan* and *al-ıhtisāb*. The terminology used to specify the crime of aggravated sexual assault seems to be influenced by the fact that the crime is considered as the crime of adultery and also by some jurists as the crime of *hirābah*. This perception led to the inability to develop a direct and independent term to express the crime of aggravated sexual assault in the classical doctrine of Islamic criminal law.

In Islam, sexual intercourse between man and woman is not considered legitimate unless there is a marriage or ownership relation. However, the existence of suspicion of marriage or ownership removes the penalty, even if sexual intercourse constitutes a crime. In Islamic law, same-sex intercourses are completely prohibited with no exceptions. The perception of sexual freedom in today's criminal law does not comply with the principle of Islamic law, 'what is the main in sexual intercourses is not permission, but prohibition'.

In Islamic criminal law, the aggravated sexual assault is a crime that can only be committed by man. The act of sexual intercourse performed by a woman without the consent of the man is not considered as a sexual assault against a man in Islamic criminal law, but within the scope of the crime of adultery. Woman's that act is discussed whether it constitutes a crime of adultery in terms of women and whether the adultery sanction (*hadd*) will be applied to woman. On the other hand, at the stage where the idea of criminal law has reached today, for example, according to the Turkish Penal Code, the crime of aggravated sexual assault is a crime that can be committed by either a woman or a man. There is no doubt that the idea 'a woman could be the perpetrator of rape' could only be reached at the end of a long historical process.

The objective element of the crime of sexual assault is the act related to the sexual content being perpetrated without the consent of the victim. The crime may be committed by physical violence, threat, or any other means that leaves the victim unable to demonstrate willpower and resist the act of sexual assault. In Islamic criminal law, in order to distinguish the crime of aggravated sexual assault from the crime of adultery, either the term *ikrâh/istikrâh/karhan* together with the word *zinâ* or the term *ightisâb* which means direct forced acquisition, is used.

In the classical doctrine of Islamic criminal law, the act of aggravated sexual assault is not defined as a separate crime, but is classified in the scope of *zinâ* or *hirâbah*. The inability to define the crime of aggravated sexual assault as a separate crime led to different approaches in the issues of which the sanctions will be imposed on the crime and how the crime can be proven.

As for in the Ottoman criminal law, the crime of aggravated sexual assault was mostly regulated by state legislative procedure.

**Keywords:** Islamic Criminal Law, Ottoman Criminal Law, Turkish Criminal Law, Aggravated Sexual Assault Crime, *Zinâ* (Adultery), *Hirâbah*, Legal Interest, Change in Law.

## İslâm Ceza Hukukunda Nitelikli Cinsel Saldırı Suçu Üzerine Bazı Mülahazalar

### Öz

Nitelikli cinsel saldırı suçunda tarihsel süreç boyunca meydana gelen değişim, suçun tanımı ve ilgili ceza kuralı ile korunması amaçlanan hukukî yarar üzerinden takip edilebilir. Geldiğimiz aşamada yaşanan değişimi görmek bakımından Eski ve mevcut Türk Ceza Kanunları'na bir göz atmak dahi kâfidir. Nitelikli cinsel saldırı suçuna ilişkin İslâm ceza hukukunun yaklaşımı, günümüz ceza düşüncesiyle mukayese edildiğinde ise değişimin ne kadar çarpıcı boyutlarda olduğu açığa çıkmaktadır. Çalışma, İslâm ceza hukukunda nitelikli cinsel saldırı suçunun nasıl tanımlandığını ve onunla hangi hukukî yararın gözetildiğini mukayeseli olarak göstermeyi amaçlamaktadır. Bu, aynı zamanda, ceza düşüncesinde değişim olgusunun nasıl gerçekleştiğine dair bir örnekleme olacaktır.

İslâm ceza hukukunda nitelikli cinsel saldırı suçunu (ırza geçme/tecavüz) ifade etmek için en çok *el-ikrâh ale'z-zinâ, el-istikrâh ale'z-zinâ, ez-zinâ kerhen* ya da *el-iğtisâb* tabirleri kullanılmaktadır. Nitelikli cinsel saldırı suçuna ilişkin terminoloji, suçun, zina suçu ve bazı hukukçularca da hırâbe (eşkıyalık) suçu kapsamında ele alınmış olmasından etkilenmiş görünmektedir. Bu durum, nitelikli cinsel saldırı suçunu İslâm ceza hukukunda doğrudan ifade etmek üzere müstakil bir terimin geliştirilmesine engel olmuştur.

İslâm'da kadın ve erkek arasındaki cinsel ilişki nikâh ya da mülkiyet bağından biri bulunmadıkça meşru görülmez. Ancak nikâh ya da mülkiyet şüphesinin varlığı, cinsel ilişki suç teşkil etse bile, hadd cezasını düşürür. İslâm'da eşcinsel ilişkiler ise hiçbir istisnası olmaksızın tamamen yasaklanmıştır. Günümüz ceza hukuku düşüncesindeki cinsel özgürlük algısı, İslâm hukukunun, 'cinsel ilişkilerde asıl olan ibâha değil, hazırdır' ilkesi ile bağdaşmamaktadır.

İslâm ceza hukukunda nitelikli cinsel saldırı suçu yalnızca erkek tarafından işlenebilen bir suçtur. Erkeğin rızası dışında kadın tarafından gerçekleştirilen cinsel ilişki fiili, İslâm ceza hukukunda erkeğe yapılmış bir cinsel saldırı olarak değil, zina suçu kapsamında ele alınmakta; fiilin kadın bakımından bir zina suçu teşkil edip etmediği ve kadına zina haddinin uygulanıp uygulanmayacağı tartışılmaktadır. Buna karşılık günümüzde ceza düşüncesinin geldiği aşamada, mesela TCK'ya göre nitelikli cinsel saldırı suçu kadın ya da erkek tarafından işlenebilen bir suçtur. Kadının cinsel saldırının nitelikli hâli bakımından fâil olabileceği düşüncesinin, uzun bir tarihsel süreç sonunda, yeni ulaşılmış bir aşama olduğunda kuşku yoktur.

İslâm ceza hukukunda yalnızca erkek tarafından işlenebilen nitelikli cinsel saldırı suçunun mağduru hem kadın hem de erkek olabilir. Cinsel câzibesi (muştehât) olmayan küçüklerle girilen cinsel ilişki, elbette suç olmakla birlikte, çoğunluk tarafından tanımı gereği zina suçu sayılmamaktadır. Dolayısıyla fâile de

hadd uygulanmayacağı görüşü benimsenmiştir. Ölülerle ve hayvanlarla cinsel ilişki suçunun niteliği de klasik İslâm ceza hukuku doktrininde tartışmalıdır.

Cinsel saldırı suçunun maddi unsurunu, mağdurun rızası dışında gerçekleşen cinsel içerikli fiil oluşturmaktadır. Suç; cebir, tehdit ya da mağduru cinsel saldırı niteliğindeki fiile karşı irade ortaya koyamayacak ve direnemeyecek hâlde bırakan herhangi bir başka yolla gerçekleştirilebilir. İslâm ceza hukukunda nitelikli cinsel saldırı suçunu zina suçundan ayırt etmek amacıyla, suçun işlenme biçimine göre cebir, tehdit ya da zaruret hâlini belirtmek üzere ya *zinâ* kelimesi ile birlikte *ikrâh/istikrâh/kerhen* terimleri ya da doğrudan zorla elde etme anlamı barındıran *iğtisâb* terimi kullanılmıştır.

İslâm ceza hukukunun klasik doktrininde nitelikli cinsel saldırı fiili, müstakil bir suç olarak tanımlanmamış, ya *zinâ* suçu ya da *hırâbe* suçu kapsamında tasnif edilmiştir. Klasik doktrinde nitelikli cinsel saldırı suçunun müstakil bir suç olarak tanımlanamaması, suça bağlanan yaptırımlarda ve suçun nasıl ispatlanmış sayılacağı meselesinde farklı yaklaşımlara yol açmıştır.

Osmanlı ceza hukukunda ise nitelikli cinsel saldırı suçu daha çok örfî yasama tasarrufuyla düzenlenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Ceza Hukuku, Osmanlı Ceza Hukuku, Türk Ceza Hukuku, Nitelikli Cinsel Saldırı Suçu, Zina, Hırâbe, Hukukî Yarar, Hukukta Değişim.

## Giriş

Hukukun, toplumsal bir olgu olarak, tarihsel süreç boyunca değişime uğradığı bilinen bir gerçektir. Hukukta değişim, hukuk kurallarının üzerine kurulduğu beşerî ilişkilerin başka biçim alması ya da hukukî bakımdan korunan yarara ilişkin algının farklılaşması sebebiyle gerçekleşebilir. Ceza hukuku bakımından da elbette aynı tespit geçerlidir. Tarihsel süreç, suç türleri itibariyle mukayeseli biçimde incelendiğinde, ceza hukukundaki değişim hem suçların tanımları hem de korunması amaçlanan yararlar üzerinden kolaylıkla takip edilebilmektedir.

İslâm ceza hukukunda nitelikli cinsel saldırı suçu üzerine yapılmış az sayıda çalışma bulunmaktadır. Kimi çalışmalar hukukun kavram, kurum ve ilkeleri, hatta terminolojisi bakımından yetersizlikler barındırmaktadır. Kimi çalışmalar ise ya İslâm ceza hukukunun klasik doktrinini olduğu gibi aktarmakla ya da modern ceza düzenlemelerine hüküm düzeyinde atıflarla yüzeysel karşılaştırmalar yapmakla yetinmektedir. Özellikle nitelikli cinsel saldırı suçunun tarihini anlatma bağlamında İslâm ceza hukukuna yer veren çalışmalarda ilk el kaynaklara ulaşamama sorunu görülmektedir. Yine bazı çalışmalar, hukukun normatif karakterini tek gerçeklik kabul edip olgusal yanını ihmal etmekten kaynaklanan apolojik ve uyarlayıcı bir tutum sergilemektedir.

Elinizdeki çalışma ise, İslâm ceza hukukunda nitelikli cinsel saldırı suçunu, suç tanımında ve ceza kuralı ile korunan yarar algısında meydana gelen değişim bağlamında, TCK (Türk Ceza Kanunu) ile mukayeseli bir tarzda ele almayı denemektedir. Bu itibarla çalışmamız İslâm ceza hukukunda nitelikli cinsel saldırı suçuna ilişkin meseleleri tüketme amacı taşımamaktadır.

## Tanım ve Terminoloji

TCK'nun İkinci Kitabı'nın *Kişilere Karşı Suçları* içeren İkinci Kısmı'nın *Cinsel Dokunulmazlığa Karşı Suçlar* başlıklı Altıncı Bölümü'nde *cinsel saldırı* (md. 102), *çocukların cinsel istismarı* (md. 103), *reşit olmayanla cinsel ilişki* (md. 104) ve *cinsel taciz* (md. 105) suçları düzenlenmektedir. Cinsel saldırı suçu tabiri, TCK'nın 102. maddesinde düzenlenen suç ifade etmektedir. TCK md. 102, cinsel saldırı suçu tabirini 765 sayılı (Eski) TCK'da düzenlenen *ırza tasaddi* (md.



415, 416)<sup>1</sup>, *sarkıntılık* (md. 421/cümle 2)<sup>2</sup> ve *ırza geçme* (md. 414, 416)<sup>3</sup> suçlarının tamamını karşılamak üzere kullanılmaktadır. Şu kadar ki, doktrinde, TCK'da cinsel taciz suçu ayrıca düzenlendiği için 765 sayılı TCK'da sarkıntılık sayılan bütün fiillerin TCK md. 102/1 kapsamında düşünülmemesi gerektiği belirtilmektedir.<sup>4</sup>

TCK'da cinsel saldırı suçunun temel şekli md. 102/1'de 'cinsel davranışlarla bir kimsenin vücut dokunulmazlığının ihlâl edilmesi', nitelikli hâli ise md. 102/2'de 'fiilin bir kimsenin vücuduna organ veya sair bir cisim sokulması suretiyle işlenmesi' biçiminde tanımlanmıştır. Ayrıca cinsel saldırı suçunun eşe karşı da işlenebileceği hükme bağlanmıştır. Buna göre TCK'da cinsel saldırı suçunun nitelikli hâli, Eski TCK'daki ırza geçme suçunu da içine alacak şekilde, fakat, korunması gereken yarar algısındaki değişime bağlı olarak, çok daha geniş kapsamlı düzenlenmiştir.

Nitelikli cinsel saldırı suçu, sırf bir hareket suçu olduğu için ânî/şeklî ve neticesiz bir suçtur. Suçun tamamlanması için ayrıca bir neticenin meydana gelmesi gerekmemektedir. Bir görüşe göre soyut neticeli ya da neticesi harekete bitişik bir suçtur. Suçun konusu bakımından da bir zarar suçu değildir.<sup>5</sup>

İslâm hukukunda nitelikli cinsel saldırı suçunu (ırza geçme/tecavüz) ifade etmek için en çok *el-ikrâh ale'z-zinâ*, *el-istikrâh ale'z-zinâ*, *ez-zinâ kerhen* ya da *el-iğtisâb* terimlerinin kullanıldığı görülmektedir. İslâm hukukunda nitelikli cinsel saldırı suçunun, aşağıda geleceği üzere, zina suçundan ve özellikle bir kısım Mâlikîler ile Zâhirîler bakımından da hırâbe (eşkıyalık) suçundan ayrı olarak tanımlanamamış olması, ona ilişkin terminolojinin

<sup>1</sup> Eski TCK'ya dayalı olarak oluşan doktrine göre ırza tasaddi suçunun maddi unsurunu, bir kimse üzerinde gerçekleştirilen cinsel ilişki düzeyine ulaşmayan, sarkıntılık boyutlarını aşan ve bedene temas içeren cinsel arzuları tatmine yönelik hareketler oluşturmaktaydı. Bk. Faruk Erem - Nevzat Toroslu, *Türk Ceza Hukuku Özel Hükümler* (Ankara: Savaş Yayınevi, 1994), 300-303; Ayhan Önder, *Türk Ceza Hukuku Özel Hükümler* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1994), 488-489, 490-495.

<sup>2</sup> Doktrine göre sarkıntılık suçunun, zaman bakımından ânî ve hareketler bakımından da kesik kesik gerçekleşen cinsel davranışlardan meydana geldiği kabul edilmekteydi. Bu suç, belli bir kimseye karşı, aralıklı, iffete dokunan, soyut düzeyde saldırılardan oluşmaktaydı. Bk. Önder, *Türk Ceza Hukuku Özel Hükümler*, 531-537; Doğan Soyaslan, *Ceza Hukuku Özel Hükümler* (Ankara: Savaş Yayınevi, 1996), 2/50-52.

<sup>3</sup> Doktrine göre ırza geçme suçunun maddi unsurunu, cinsel organın mağdurun cinsel organına veya anüsüne kısmen veya tamamen sokulması oluşturmaktaydı. Bk. Erem - Toroslu, *Türk Ceza Hukuku Özel Hükümler*, 292-299; Önder, *Türk Ceza Hukuku Özel Hükümler*, 443-446, 453-454.

<sup>4</sup> Mehmet Emin Artuk vd., *Ceza Hukuku Özel Hükümler* (Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları, 2011), 164 (dipnot 5).

<sup>5</sup> Mustafa Özen, *Ceza Hukuku Özel Hükümler Temel Suç Tipleri* (Ankara: Adalet Yayınevi, 2017), 60, 61-62.

de belirtilen biçimde oluşmasına yol açmış, nitelikli cinsel saldırı suçunu doğrudan ve müstakil bir suç olarak karşılamak üzere daha uygun bir terimin geliştirilmesine engel olmuştur. İslâm'da zarûriyyât-ı dîniyyeden olan neslin/nesebin/ırzın korunması bağlamında yasaklanan zina fiili, klasik İslâm hukuk doktrininde tüm cinsel saldırı suçları açısından bir çerçeve suç olarak kavranmış, diğer cinsel saldırı suçları büyük ölçüde onun bir türü olarak değerlendirilmiştir.

İslâm ceza hukukunun klasik doktrini hadd gerektiren zina suçunun tanımında görüş ayrılığına düşmüştür. Suç; nikâh, mülkiyet ya da bunlara dair bir şüphe bulunmaksızın iki kişinin ihtiyarî olarak (amden) gerçekleştirdiği cinsel ilişki ile teşekkül etmektedir. Şu kadar ki, azınlık görüş bir erkek ve kadın arasında yalnızca önden gerçekleşen cinsel ilişkiyi; çoğunluk görüş ise erkeğin kadınla ya da erkekle girdiği ön ya da arkadan gerçekleşen her türlü cinsel ilişkiyi zina suçu olarak nitelemektedir.<sup>6</sup> Nitelikli cinsel saldırı suçuna ilişkin aşağıda değinilecek olan farklı yaklaşımlar, klasik doktrinde hadd gerektiren zina suçunun tanımında açığa çıkan görüş ayrılıklarının yansımalarından ibarettir.

Çağdaş Arapça İslâm hukuk literatüründe ise nitelikli cinsel saldırı suçunu belirtmek üzere daha çok *İğtisâb* terimi kullanılmaktadır. Aynı içeriği karşılamak amacıyla kimi zaman *muvâkaa* terimine de başvurulmaktadır. Hatta bazı araştırmacıların *muvâkaa* teriminin kullanılmasının daha isabetli olduğunu ileri sürdükleri görülmektedir. *İğtisâb* terimini tercih edenler, onun nitelikli cinsel saldırı suçundaki ikrâh unsurunu daha açık ve güçlü biçimde ifade ettiğini savunmaktadırlar. Terime karşı çıkanlar ise, *İğtisâb* kelimesinin yalnızca nitelikli cinsel saldırıyı belirtmek için değil, sahibinin rızası olmadan herhangi bir hakka el konulmasını ya da tecavüz edilmesini ifade etmek üzere de kullanılabilmesine dikkat çekmektedirler. *İğtisâb*'ın konusu, buna göre, kimi zaman bir şahıs, kimi zaman da mülkiyete konu bir toprak parçası ya da kıymetli bir evrak olabilir. *İğtisâb* terimine, kelimenin yalnızca ikrâh yoluyla gerçekleşen nitelikli cinsel saldırı suçunu gösterdiği; hâlbuki suçun kimi hâlde hile ve aldatma suretiyle gerçekleşebileceği gerekçesiyle de itiraz edilmiştir.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Bk. Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâiu' s-sanâi' fi tertîbi' ş-şerâi'*, thk. A. Muhammed Muavvad - A. Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 9/178-195; Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Ruşd el-Hafîd, *Bidâyetu'l-muctehid ve nihâyetu'l-muktesid*, thk. M. S. H. Hallâk (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1415/1994), 4/373-375. Ayrıca bk. Vehbe b. Mustafâ ez-Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletuh* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, ts.), 7/5348-5362.

<sup>7</sup> İlgili tartışma için bk. İbrâhîm b. Sâlih b. Muhammed el-Luhaydân, *Ahkâmu cerîmeti İğtisâbi'l-ırd fi'l-fıkhi'l-İslâmî ve tatbikâtuhâ fi'l-Memleketi'l-Arabiyye es-Saûdiyye* (Riyad: Câmiatu Nâyifî'l-Arabiyye li'l-Ulûmi'l-Emniyye, Kulliyetu'd-Dirâsâti'l-Ulyâ, Yüksek Lisans Tezi, 1425/2004), 20-23.

*İğtisâb*, İslâm ceza hukukunun klasik doktrininde bir terim olarak baştan beri kullanılmakta ve cinsel saldırının tarihsel süreç boyunca geçirdiği antropolojik-sosyolojik temellerine ilişkin îâmâlar içermektedir. Şöyle ki, matriarkal (anaerkil/anaya tâbi) aile düzeninin geçerli olduğu ilkel toplumlarda nitelikli cinsel saldırının (ırza geçme/tecavüz) bir suç olarak görülmediği ifade edilmektedir. Kadının tek bir erkeğe ait olduğu kabulünün yerleşmesiyle ancak patriarkal (ataerkil/babaya tâbi) aile düzeninde nitelikli cinsel saldırı bir suç olarak kavranmaya başlamıştır.<sup>8</sup> Bu yaklaşımda erkeğin kadın üzerindeki hâkimiyet ve mülkiyet hakkı, suçla ihlâl edilen hukukî yarar olarak karşımıza çıkmaktadır. İslâm hukukunda özellikle kölelere dönük cinsel saldırılarda ihlâl edilen hakkın mülkiyete ilişkin olduğu daha belirgin olmakla birlikte, hür insanlar bakımından, gelişmiş bir aşama olarak, cinsel saldırının, yine mülkiyete bir atıf bulunmakla birlikte, başkasından haksız biçimde cinsel yararlanma düzeyinde tanımlanabildiği ya da o düzeye yaklaştığı söylenebilir. Nitekim klasik doktrinde zina ve nitelikli cinsel saldırı tanımlanırken 'nikâh ve mülkiyet ilişkisi' esas alınmakta; nikâh da kadından cinsel bakımdan yararlanmaya (milk-i mut'a) imkân veren bir sözleşme<sup>9</sup> olarak tanımlanmaktadır.

### Nitelikli Cinsel Saldırı Suçu: Korunan Hukukî Yarar ve Değişim Olgusu

TCK'nın İkinci Kitabı'nın *Kişilere Karşı Suçları* içeren İkinci Kısım'ının Altıncı Bölümü'nün *Cinsel Dokunulmazlığa Karşı Suçlar* başlığı altında düzenlenmesi, ceza hukuku düşüncesinde cinsel suçlara yaklaşımda meydana gelen değişimin bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Günümüzde cinsellik, ceza hukuku bakımından genel ahlâk, genel adap ve aile düzeninin korunması bağlamında değil, özgürlük bağlamında düzenlenmesi gereken bir sorun olarak kavranmakta; cinsel suçlar yoluyla korunmak istenen hukukî yararın, artık cinsel özgürlük olduğu kabul edilmektedir. Bu itibarla TCK, cinsel suçları, *Adabı Umumiye ve Nizamı Aile Aleyhinde Cürümler* (İkinci Kitap Sekizinci Bab) başlığı altında düzenleyen Eski TCK'nın tutumunu terk etmiştir. TCK'nın eski tutumu terk etmesi, Eski TCK'da genel adap gibi belirsiz bir hukukî yararı korumak uğruna, daha önemli bir hukukî yarar olmasına rağmen kişinin cinsel özgürlüğünün korunmasının ikincil derecede bir konuma itildiği; üstelik Eski TCK'daki düzenlemenin kadına karşı ayrımcılığı meşrulaştırdığı ve "Kadına Karşı Her Türü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi" hükümleriyle çeliştiği biçiminde

<sup>8</sup> Fulya İlçin Gönenç, *Roma Hukukunda Kadın* (İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2010), 149-150.

<sup>9</sup> Bk. el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, 3/605-606; Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr ale'd-Durri'l-muhtâr*, thk. Abdulmecîd T. Halebî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1432/2011), 4/67-68.

gerekleştirilmiştir.<sup>10</sup> Cinsel suçlara ilişkin düzenlemeler yoluyla korunan bir hukukî yarar olarak cinsel özgürlük ise, daha önce, “hukukun veya örf ve âdetin müsaade ettiği sınırlar içerisinde, kişinin cinsel bakımdan kendi vücudu üzerinde serbestçe tasarruf edebilmesi” biçiminde tanımlanmıştı.<sup>11</sup> Daha sonraki dönemlerde, özellikle 60’lı yıllardan sonra yapılan tanımlarda ise ‘örf ve âdete ilişkin sınırlar’ ya da ‘cinsel ahlâk’ unsurlarına yer verilmediği görülmektedir. Bu eğilimi gözeten bir tanımda cinsel özgürlük artık, mesela, “bireyin, cinsel nitelik ve yetilerini serbestçe ifade etme özgürlüğü” biçiminde kavranmaktadır.<sup>12</sup> Geldiğimiz aşamada ise cinsel özgürlükten, “kişinin cinselliğe ilişkin seçimlerini serbestçe yapma özgürlüğü”<sup>13</sup> ya da “kişinin bireysel cinsel tercih hak ve özgürlüğü”<sup>14</sup> anlaşılmaktadır. Cinsel saldırıya uğrayan mağdurun fiziksel ve ruhsal bütünlüğü ve dokunulmazlığı da korunan değerler arasında sayılmaktadır.<sup>15</sup>

İslâm hukukunda insanların cinsel ilişkilerinde asıl olan ibâha değil, hazr (hurmet/tahrîm)dir.<sup>16</sup> Buna göre nikâh ya da mülkiyet sebebine dayanmayan hiçbir cinsel ilişki meşru görülemez.<sup>17</sup> Şu kadar ki, nikâh şüphesinin veya mülkiyet şüphesinin bulunduğu yerde suç bulunsa bile, ilke olarak ceza düşer.<sup>18</sup> Benzer şekilde eşcinsel ilişkiler de yasaklanmıştır.<sup>19</sup> İslâm ceza hukukunun

<sup>10</sup> Bk. Nur Centel, “5237 Sayılı Türk Ceza Kanunu’nda Cinsel Saldırı Suçu ve Cinsel Suçlar Değişiklik Tasarısı’nın Değerlendirilmesi”, *Türkiye Barolar Birliği Dergisi* 99 (Mart-Nisan 2012), 270-271.

<sup>11</sup> Bu tanım, 1930 tarihli İtalyan Ceza Kanunu hazırlık çalışmaları sırasında düzenlenen Bakanlık Raporu’nda yapılmıştır. Bk. Fahri Gökçen Taner, *Türk Ceza Hukukunda Cinsel Özgürlüğe Karşı Suçlar* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2017), 31.

<sup>12</sup> Taner, *Türk Ceza Hukukunda Cinsel Özgürlüğe Karşı Suçlar*, 31.

<sup>13</sup> Taner, *Türk Ceza Hukukunda Cinsel Özgürlüğe Karşı Suçlar*, 31.

<sup>14</sup> Handan Yokuş Sevük, “5237 Sayılı Türk Ceza Kanunu’nda Cinsel Saldırı ve Cinsel Taciz Suçları”, *Türkiye Barolar Birliği Dergisi* 57 (Mart-Nisan 2005), 246.

<sup>15</sup> Artuk vd., *Ceza Hukuku Özel Hükümler*, 166.

<sup>16</sup> el-Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’*, 3/441, 485; Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdir ez-Zerkeşî, *el-Mensûr fi’l-kavâidi’l-fikhiyye*, thk. T. Fâik Ahmed Mahmûd (Kuveyt: Vizâratu’l-Evkâf ve’s-Şuûni’l-İslâmiyye, 1405/1985), 1/177, 2/347; Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc ilâ ma’rifeti maânî elfâzı’l-Minhâc*, thk. M. M. Tâmir - Ş. Abdullâh (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 1427/2006), 4/268.

<sup>17</sup> Bk. Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğni’*, thk. M. Ş. Hattâb - es-Seyyid M. es-Seyyid (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 1425/2004), 9/238; Ebû İshâk Burhânuddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed İbn Muflih er-Râmîni ed-Dimaşkî, *el-Mubdi’ fi şerhi’l-Mukni’* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1418/1997), 5/4.

<sup>18</sup> İbn Ruşd el-Hafid, *Bidâyetu’l-muctehid ve nihâyetu’l-muktesid*, 4/373-375.

<sup>19</sup> Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevra et-Tirmizî, *es-Sunen* (İstanbul: Dâru Sahnûn ve Çağrı Yayınları, 1413/1992), “Radâ”, 12, “Hudûd”, 24 (No. 1165, 1456-1457); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce el-Kazvîni, *es-Sunen* (İstanbul: Dâru Sahnûn ve Çağrı Yayınları, 1413/1992), “Hudûd”, 12 (No. 2561-2563); Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel, *el-Musned* (İstanbul: Dâru Sahnûn ve Çağrı Yayınları, 1413/1992), 1/317 (No. 2913-2915); Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed İbn Ebî’l-Dunyâ, *Zemmu’l-melâhî*, thk. A. Abdulmun’im Selîm

cinsel ilişkilere dair suç tanımlarındaki genişlik, günümüz ceza hukuku düşüncesindeki cinsel özgürlük algısını reddetmeyi gerektirmektedir. İslâm hukuku, 'bir kimsenin cinsel ilişkiler yönünden kendi vücudu üzerinde serbestçe tasarrufta bulunması' biçiminde bir özgürlüğü tanımamaktadır.

İslâm ceza hukukunun klasik doktrininde cinsel ilişkilere dair öngörülen yasaklarla, yani tanımlanan suç ve cezalarla gözetilen hukukî yararın, neslin korunması (hıfzu'n-nesl) olduğu kabul edilmektedir. Neslin korunması yerine kimi hukukçuların nesebin korunması (hıfzu'n-neseb) tabirini tercih ettikleri görülmektedir. Irzın korunmasını (hıfzu'l-ırd), neslin ya da nesebin korunmasından müstakil olarak zikreden hukukçuların da bulunduğunu belirtmek gerekir.<sup>20</sup> Gözetilen başka hukukî yararlar yanında, müslümanların çocuk sahibi olmalarını ve çoğalmalarını amaç edinen<sup>21</sup> nikâha ilişkin hükümlerle, bu hükümlerin etkililiğini sağlamak için öngörülen cinsel suçlara dair hükümler arasında açık bir uyumun varlığından söz edilebilir.

Eski TCK'nın dâhil olduğu ve yakın zamanlara kadar ceza kanunlarında temsil olunan görüş, cinsel saldırı suçlarının korunma öncelikli hukukî yararın genel ahlâk ve adabın, toplum ve aile düzeninin korunması biçiminde iken, yeni ceza kanunlarında kişinin cinsel özgürlüğüne müdahalenin önlenmesi anlayışını esas alan düzenlemeler gerçekten de çok köklü bir dönüşüm ve değişimi ortaya koymaktadır. İslâm ceza hukukunun klasik doktrinindeki cinsel suçlarla korunma hukukî yarar algısının, kadın hakları kavramındaki gelişime uygun olarak son 30-40 yılda ceza hukuk düşüncesinde meydana gelen dönüşümle uyumlu olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü İslâm hukuku cinsel özgürlüğü reddetmekte ve kişiye rağmen onun cinselliğini korumayı öngörmektedir. Nitekim nitelikli cinsel saldırı suçunu da içerecek genişlikte tanımlanan zina, salt Allah haklarını (hukûkullâh el-mahdah/el-hâlisah) ihlâl edici suçlardan kabul edilmiştir.<sup>22</sup>

(Kahire/Cidde: Mektebetu İbn Teymiyye - Mektebetu'l-İlm, 1416/1996), 102 (No. 142); Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn el-Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, thk. Ebû Hâcer M. es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000), 4/376 (No. 5464). Ayrıca bk. Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Abdilmelik İbnu'l-Kattân el-Fâsî, *el-İknâ' fi mesâilî'l-icmâ'*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005), 2/327.

<sup>20</sup> Bu hususta bilgi için bk. Talip Türcan, *İslâm Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 84-86.

<sup>21</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût*, thk. Ebû Abdillâh M. H. M. Hasen İsmâîl eş-Şâfî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1430/2009), 4/214-216, 30/252; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/117.

<sup>22</sup> Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî el-Basrî, *el-Hâvi'l-kebir*, thk. A. Muhammed Muavvad - A. Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1430/2009), 11/114, 13/211; Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, ts.), 2/290, 294; Husâmuddîn Huseyn b. Alî b. Haccâc b. Alî es-Siğnâkî, *el-Kâfi şerhu'l-Pezdevî*, thk. F. Seyyid Muhammed Kânit (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1422/2001), 5/2118.

Cinsel saldırı suçunun gerek temel şekli gerekse nitelikli hâli, TCK md. 102'ye göre erkek ya da kadın tarafından işlenebilir.<sup>23</sup> Suçun özellikle nitelikli hâli bakımından kadının da fâil olabileceği yaklaşımı, uzun bir tarihsel süreç sonunda yeni ulaşılmış bir tespit olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>24</sup> Bu itibarla İslâm ceza hukukunda nitelikli cinsel saldırı suçunun yalnızca erkek tarafından işlenebileceğinin kabul edildiğini söylememiz gerekmektedir. İslâm ceza hukukunun klasik doktrininde erkeğin rızası olmamasına rağmen kadın tarafından gerçekleştirilen cinsel ilişki fiiline, erkeğe yapılmış bir cinsel saldırı olarak değil, kadın tarafından işlenmiş bir zina suçu teşkil edip etmeyeceği ve zina haddinin uygulanıp uygulanmayacağı açısından bakılmaktadır. Mesela kadının küçük, akıl hastası ya da uyuyan bir erkekle cinsel ilişkisi mağdur açısından bir cinsel saldırı olarak görülmemekte; sırf zina suçu kapsamında ele alınmakta ve yalnızca kadına zina haddi uygulanıp uygulanmayacağı meselesi tartışılmaktadır. Hanefilere göre, ilke olarak, cinsel ilişkide erkeğin fiili asıl, kadınıki tâbi konumunda olduğu için, hadd cezası asıldan düşünce kadına da uygulanamaz.<sup>25</sup> Çoğunluk ise, detaylarda ve gerekçelendirmelerde kimi farklı yaklaşımlar olmakla birlikte, isnad yeteneğinin bulunması sebebiyle kadına hadd cezası uygulanacağını kabul etmektedir. Şu kadar ki, Mâlikîler kadına, küçük (erkek)le girdiği ilişki sebebiyle, akıl hastasıyla girdiği ilişkinin aksine, alacağı zevkin tam olmayacağı gerekçesiyle hadd cezası uygulanmayacağı görüşündedirler.<sup>26</sup> Buna karşılık TCK, nitelikli cinsel saldırı suçunda fâilin cinsel duygularını tatmin amacı taşımasını gerekli görmemekte, fiilin objektif bir cinsellik/ cinsel içerik barındırmasını suçun teşekkülü için yeterli saymaktadır.<sup>27</sup>

<sup>23</sup> Durmuş Tezcan vd., *Teorik ve Pratik Ceza Özel Hukuku* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2019), 374.

<sup>24</sup> Mesela Eski TCK (md. 414, 416)'da düzenlenmiş olan ırza geçme suçunun ancak erkek tarafından işlenebileceği kabul edilmişti. Şu kadar ki doktrin, Eski TCK'nın sisteminde fiili irtikâp edenle doğrudan doğruya beraber işleyenlerin suçta aslı maddi fâil kabul edilmesi sebebiyle, bir kadının suç tipinin irtikâp edeni olamayacağı, fakat doğrudan doğruya beraber işleyen fâili olabileceği görüşündedir. Mesela erkek ırza geçme fiilini işlerken kadın tarafından mağdurun kollarının tutulması gibi. Bk. Önder, *Türk Ceza Hukuku Özel Hükümler*, 444-445.

<sup>25</sup> el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 9/183-184; Fahrüddîn Usmân b. Alî ez-Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, thk. Ahmed İzzuinâyet (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1431/2010), 3/583-585; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 6/46.

<sup>26</sup> Sahnûn b. Saîd et-Tenûhî, *el-Mudevvenetu'l-kubrâ*, thk. Âmir el-Cezzâr - Abdullâh el-Minşavî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1426/2005), 6/251; Ebû İshâk b. İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, thk. A. Abdulmevcûd - A. Muhammed Avad (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1424/2003), 3/533; Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed İbn Kudâme el-Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, thk. M. Ş. Hattâb - es-Seyyid M. es-Seyyid (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1425/2004), 12/226-227, 229; Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *ez-Zehîra*, thk. Muhammed Huccî - Muhammed Bû Hubze (Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1433/2012), 12/53, 68.

<sup>27</sup> Tezcan vd., *Teorik ve Pratik Ceza Özel Hukuku*, 410-411.



Eşler arası cinsel saldırı açısından ceza kanunlarının iki gruba ayrılabilirliği görülmektedir. Bunlardan Eski TCK da dâhil bir kısım ceza kanunları, olağan yolla ve zorla gerçekleşen cinsel ilişkiyi ırza tecavüz kapsamında değerlendirmeyen, olağan dışı yolla gerçekleşen cinsel saldırıları ya ırza geçme ya müessir fiil ya da kötü muamele kapsamında cezalandırmaktadır. Yeni eğilimi esas alan diğer kanunlar eşin rızası dışında gerçekleşen olağan ya da olağan dışı cinsel ilişkiyi, yabancıya karşı işlenmiş gibi suç saymaktadır. TCK md. 102/2'ye göre eşlerin birbirlerine karşı cinsel saldırıları da nitelikli cinsel saldırı suçunu oluşturabilmektedir. İslâm hukukunda kadın eşin, dinin ve hukukun eşler arasında cinsel ilişkiyi yasakladığı zaman ve hâller hariç, erkek eşin talebine mutlak surette karşılık verme yükümlülüğü çok açık ve vurgulu biçimde tespit edilmiştir.<sup>28</sup> Esasen erkek eşin kadın eşten cinsel bakımdan yararlanma hakkı, İslâm hukukunda bir tür mülkiyet hakkı olarak tanımlanmaktadır. Dolayısıyla erkek eşin kadın eşle olağan yoldan, onun rızası hilafına girdiği ilişkinin nitelikli cinsel saldırı suçu sayılması İslâm hukuku bakımından mümkün görünmemektedir. İslâm'da eşler arası olağan dışı ilişki yasaklanmıştır. Şu kadar ki, kadın eşin rızası dışında bile gerçekleşmiş olsa, eşler arası olağan dışı ilişki ırza tecavüz suçu olarak değerlendirilmemektedir. Cezası hususunda ise ihtilaf olduğu anlaşılmaktadır.<sup>29</sup>

Cinsel saldırı suçunun gerek temel şeklinin gerekse nitelikli hâlinin mağduru, TCK'ya göre kadın ya da erkek, yaşayan herhangi bir insan olabilir. Fâil ve mağdurun farklı cinslerden olmaları, suçun oluşumu bakımından koşul değildir. Ölülere ve hayvanlara yönelik cinsel saldırılar, suç teşkil etmekle birlikte, cinsel saldırı suçunu oluşturmaz.<sup>30</sup> Cinsel saldırı suçunun ancak 18 yaşını tamamlamış kişilere karşı işlenebileceğini de belirtmemiz gerekir. Zira küçüklere yönelik cinsel saldırılar TCK'da ayrı bir suç türü (çocukların cinsel istismarı suçu, TCK md. 103) olarak tanımlanıp yaptırıma bağlanmıştır. İslâm ceza hukukunda ise yalnızca erkeğin fâil olabildiği nitelikli cinsel saldırı suçunda mağdur hem kadın hem de erkek olabilir. Ölülerle ve hayvanlarla cinsel ilişkinin, suç olmakla beraber, zina suçu kapsamında değerlendirilip değerlendirilmeyeceği klasik doktrinde tartışmalıdır.<sup>31</sup> Benzer şekilde cinsel

<sup>28</sup> Bk. el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 3/605-606.

<sup>29</sup> Bk. el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 13/223; Huccetu'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Ğazâlî, *el-Vecîz*, thk. A. Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004), 419; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 12/185; Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1430/2009), 5/250; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 6/43.

<sup>30</sup> Tezcan vd., *Teorik ve Pratik Ceza Özel Hukuku*, 377-378.

<sup>31</sup> Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm İbnu'l-Munzir en-Nisâbüri, *el-Evsat mine's-sunen ve'l-icmâ' ve'l-ihtilâf*, thk. Yâsir b. Kemâl vd. (Feyyûm: Dâru'l-Felâh, 1431/2010), 12/510-516, 535; el-Ğazâlî, *el-Vecîz*, 419; el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 9/186; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 12/176, 186-187;

câzibesi (müştehât) olmayan küçüklerle gerçekleşen cinsel ilişki elbette suç sayılmakla birlikte, çoğunluk, fiili, tanımı gereği zina suçu kapsamında görmediğinden, suçluya haddin uygulanmayacağı kanaatindedir.<sup>32</sup>

Cinsel saldırı suçunun temel şekli ve nitelikli hâli, ancak mağdurun rızası dışında gerçekleşen cinsel davranışlarla oluşmaktadır. Suç; cebir, tehdit, hile ya da mağduru cinsel saldırı niteliğindeki fiile karşı irade ortaya koyamayacak ve direnemeyecek hâlde bırakan herhangi bir başka yolla gerçekleştirilebilir. Cebir, cinsel saldırı hareketini gerçekleştirmek amacıyla mağdurun direncini kırmaya elverişli, bedeni üzerinde uygulanan fiziksel güç; tehdit ise, fâilin, cinsel saldırıya rıza göstermemesi durumunda mağdurun yaşamına, vücut bütünlüğüne, bir yakınına ya da malvarlığına dönük bir saldırıda bulunacağını beyan etmesidir. Mağdurun direncini kıracak diğer nedenlere ise, mağdurun hileye maruz kalması, akıl hastalığı, beden hastalığı ya da çaresizliği örnek verilebilir.<sup>33</sup>

İslâm ceza hukukunun klasik doktrininde nitelikli cinsel saldırı suçunun, karşılıklı rızaya dayalı gayr-i meşru cinsel ilişki anlamındaki zinadan ayırt edici maddi unsuru olarak, olayın durumuna göre cebri, tehdidi ya da zarûret (ızdırar) hâlini ifade etmek üzere, ya *zina* kelimesi ile birlikte *ikrâh/istikrâh* terimine ya da doğrudan zorla elde etme anlamı barındıran *iğtisâb* terimine başvurulmuştur. Kadının ikrâh altında nitelikli cinsel saldırı suçunun mağduru olacağı hususunda görüş birliği bulunmaktadır. Ne var ki, ikrâh altında bir cinsel ilişkiye zorlanan ve ona aktif taraf olarak katılan erkek nitelikli cinsel saldırı suçunun mağduru olarak değerlendirilmemektedir. Hatta kimi hukukçular ikrâh altında cinsel ilişkinin erkek bakımından biyolojik olarak mümkün olamayacağı gerekçesiyle, zorlanan kimsenin (mukreh) hadd ile cezalandırılacağı görüşünü benimsemişlerdir.<sup>34</sup> Yine bir kadının diğer bir kadınla rızası dışında girdiği cinsel ilişki, nitelikli cinsel saldırı suçu ve kadın da bu suçun mağduru sayılmamaktadır.<sup>35</sup>

Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Cuzeyy el-Kelbî, *el-Kavânînu'l-fıkhiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1409/1989), 346-347; eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/438.

<sup>32</sup> el-Ğazâlî, *el-Vecîz*, 419; el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 9/184; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 12/176-177; el-Karâfî, *ez-Zehîra*, 12/48, 49; İbn Cuzeyy, *el-Kavânînu'l-fıkhiyye*, 347; ez-Zeylâî, *Tebyînu'l-hakâik*, 3/540; eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/435.

İslâm hukukunda çocuklara yönelik cinsel saldırı (cinsel istismar) suçları hakkında bir inceleme için bk. Üzeyir Köse, "İslâm Ceza Hukuku Açısından Çocuklara Yönelik Cinsel İstismar", *Sosyal Bilimler Dergisi* 8/16 (Aralık 2018), 312-331.

<sup>33</sup> Bk. Tezcan vd., *Teorik ve Pratik Ceza Özel Hukuku*, 378-385.

<sup>34</sup> es-Serahsî, *el-Mebsût*, 9/67, 24/103-104; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 12/183-184; eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/437.

<sup>35</sup> İster rızaya dayalı isterse taraflardan birinin rızası dışında gerçekleşsin, kadınlar arası cinsel ilişkinin ta'zîrle cezalandırılacağı kabul edilmektedir. Bk. el-Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, 13/224; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 12/185; el-Karâfî, *ez-Zehîra*, 12/66.



Günümüz hukuk düşüncesinde meşru müdafaa ve zaruret (zorunluluk) hâli cinsel saldırı suçu bakımından hukuka uygunluk sebebi kabul edilmemektedir. Yani bir kimsenin gerçekleştirdiği cinsel saldırı fiili, meşru müdafaa ya da zaruret hâlinde bile olsa, suç olarak nitelenmektedir.<sup>36</sup> Mağdurun cinsel nitelikli davranışa gösterdiği rıza, fiili suç olmaktan çıkartmaktadır. Mağdurun rızası bir hukuka uygunluk sebebidir. Zira cinsel saldırı suçuyla korunan hukukî yarar, kişinin cinsel özgürlüğü ve onu istediği biçimde kullanma tasarrufu olarak tanımlanmaktadır. İslâm ceza hukuku bakımından da, onun temel ilkeleri dikkate alındığında, meşru müdafaa ya da zaruret hâlinin hukuka uygunluk sebebi olarak görülemeyeceği anlaşılmaktadır. Klasik doktrinde bu hususla ilgili doğrudan bir tespite ulaşılamamakla birlikte, ikrâh altında cinsel ilişkiye zorlanan bir kimsenin dahi azîmeti tercih etmesi gerektiğinin söylenmesinin,<sup>37</sup> meşru müdafaa ya da zaruret hâlini İslâm ceza hukuku bakımından da bir hukuka uygunluk sebebi olmaktan evleviyetle çıkartacağı kanaatindeyiz. Mağdurun rızasının ise, cinsel özgürlüğü bir hukukî yarar olarak değerlendirmeyen İslâm ceza hukukunda hukuka uygunluk sebebi sayılması elbette mümkün değildir. Şu kadar ki, böyle bir durumda suçun vasfı değişecektir.

İslâm ceza hukukunun klasik doktrininde nitelikli cinsel saldırı fiili, müstakil bir suç olarak tanımlanmak yerine, ya zina suçu ya da hırâbe suçu kapsamında tavsif ve tasnif edilmiştir. Buna göre nitelikli cinsel saldırı suçunu çoğunluk hukukçular zina suçu; bir kısım Mâlikîler ile Zâhirîler de hırâbe suçu niteliğinde saymaktadırlar.<sup>38</sup> Ca'ferîler ise, fâilin katledileceği kanaatinde olup, bu yaklaşımın yalnızca kendi doktrinlerine özgü olduğunu belirtmektedirler.<sup>39</sup> Nitelikli cinsel saldırı suçu ile ilgili olarak, ca'ferî yaklaşım bir yana bırakılırsa, iki temel eğilimin açığa çıkmasında, söz konusu suçun hem zina (geniş anlamda) hem de hırâbe suçuyla ortak unsurlar barındırması etkili olmuştur. Nitelikli cinsel saldırı suçu zinada olduğu gibi bir cinsel ilişki ile meydana gelmekte ve hırâbede olduğu gibi ikrâh barındırmaktadır. Zinanın karşılıklı rızaya dayalı bir cinsel ilişki olması ve hırâbe suçunun da

<sup>36</sup> Tezcan vd., *Teorik ve Pratik Ceza Özel Hukuku*, 411-413.

<sup>37</sup> Mesela bk. el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 10/116.

<sup>38</sup> İbnu'l-Munzir, *el-Evsat*, 12/525-531; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd İbn Hazm el-Endelûsî, *el-İsâl fi'l-Muhallâ bi'l-âsâr*, thk. Abdulğaffâr S. el-Bendârî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1431/2010), 12/283 (No. 2256); Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh İbnu'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, neşr. M. Abdulkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1988), 2/95; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 12/182-184; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türki vd. (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 1434/2013), 7/444; İbn Cuzeyy, *el-Kavâinü'l-fikhiyye*, 347; Muhammed 'İlîş, *Şerhu minehü'l-Celîl alâ Muhtasari'l-Allâme Halîl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984), 9/335.

<sup>39</sup> Ebû Ca'fer es-Sadûk Muhammed b. Ali b. el-Huseyn b. Bâbeveyh el-Kummî, *el-Hidâye* (Kum: Muessesetu'l-İmâm el-Hâdî, 1432/1390/2011), 292; Ali b. el-Huseyn el-Müsevî el-Bağdâdî eş-Şerîf el-Murtebâ, *el-İntisâr* (Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1431/2010), 527.

teşekkül edebilmesi için cinsel ilişkiye ihtiyaç duyulmaması, onları nitelikli cinsel saldırı suçundan ayıran en önemli unsurları temsil etmektedir.

İslâm ceza hukukunun klasik doktrininde nitelikli cinsel saldırı suçunun müstakil bir suç olarak tanımlanamamış olması, ona bağlanan yaptırımlarda da kendini göstermektedir. Nitelikli cinsel saldırı suçunu zina suçunun bir türü olarak değerlendiren çoğunluk, suçluya, zina suçu için öngörülen yaptırımlardan, suçlunun durumuna uygun olan birinin uygulanacağını benimsemektedir.<sup>40</sup> Söz konusu yaklaşımın, klasik doktrinde, tespit edebildiğimiz kadarıyla, Hz. Peygamber'den<sup>41</sup> ve Hz. Ömer'den<sup>42</sup> nakledilen uygulamalarla geç bir dönemde ve nadiren<sup>43</sup> desteklenme yoluna gidildiği görülmektedir. Fıkhnın teşekkül döneminde ve sonrasında da çoğunlukla, nitelikli cinsel saldırı suçunun, suça özel nasslarla temellendirmeye ihtiyaç duyulmaması, kanımızca, onun zina suçu olarak değerlendirilmesinden ve zinaya ilişkin nassların hükmü kapsamında görülmesinden ötürüdür. Dönemin ceza hukuk düşüncesi, nitelikli cinsel saldırı suçunu, fâil bakımından, zina suçundan ayırt etmemektedir.<sup>44</sup> Nitelikli cinsel saldırı suçunun eşcinsel ilişki biçiminde işlenmesi hâlinde, onu zina suçu kapsamında saymayanlar da yine o suçlar için öngörülmüş olan yaptırımların aynısının uygulanacağı kanaatinde dirler.<sup>45</sup> Suçu, hırâbe suçu kapsamında görenlerin ise, bir açıklık bulunmamakla birlikte, âyette öngörülen haddin -kendi kavrama biçimlerine göre- uygulanacağını kabul ettikleri anlaşılmaktadır.<sup>46</sup> Nitelikli cinsel saldırı fiilini hırâbe suçu olarak tavsif eden azınlık yaklaşımın, söz konusu fiili, erkek ve kadın kaçırma suçu kapsamında gören Roma ceza hukuku

<sup>40</sup> Bk. İbnü'l-Munzir, *el-Evsat*, 12/525-531; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 12/182-184.

<sup>41</sup> Bk. Ebû Dâvûd Suleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdi es-Sicistânî, *es-Sünen* (İstanbul: Dâru Sahnûn ve Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Hudûd", 7 (No. 4379); et-Tirmizî, "Hudûd", 22 (No. 1453-1454); İbn Mâce, "Hudûd", 30 (No. 2598); İbn Hanbel, 6/399 (No. 27240). Rivâyetlerin tamamından nitelikli cinsel saldırı suçuna zina haddi uygulanması gerektiği anlaşılma birlikte, aynı olayla ilgili bazı rivâyetlerde, suçunu itiraf eden kimseye, tevbe ettiği gerekçe- siyle Hz. Peygamber'in hadd uygulamadığı belirtilmektedir.

<sup>42</sup> Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (İstanbul: Dâru Sahnûn ve Çağrı Yayınları, 1413/1992), "İkrâh", 6 (No. 6949).

<sup>43</sup> Nitelikli cinsel saldırı suçunun fâiline zina haddinin uygulanacağı hükmünü temellendir- mek için mesela İbnü'l-Munzir (ö. 318/930) yalnızca Hz. Ömer'in uygulamasına (bk. *el-Evsat*, 12/526), İbn Kudâme (ö. 620/1223) ise hem Hz. Peygamber'in hem de Hz. Ömer'in uygulamalarına (*el-Muğni*, 12/183) başvurmaktadır. Şu kadar ki İbn Kudâme, Hz. Peygamber'in uygu- lamasına ilişkin naklettiği haberin, fâilin cezalandırıldığına değil, mağdur kadından haddin düşürüldüğüne dair kısmına atf yapmaktadır.

<sup>44</sup> Mesela şâfiî hukukçu er-Rûyânî (ö. 502/1108), "Bir kişi hür ya da cariye olan bir kadını zinaya zorlarsa ona hadd uygulamak gerekir, çünkü o zânidir; kadına hadd uygulanmaz, çünkü o zâniye değildir" demektedir. Bk. Ebu'l-Mehâsin Abdulvâhid b. İsmâil er-Rûyânî, *Bahru'l-mez- heb*, thk. T. Fethî es-Seyyid (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1430/2009), 6/429.

<sup>45</sup> Bk. İbn Kudâme, *el-Muğni*, 12/184-185.

<sup>46</sup> İbn Hazm, *el-İsâl fi'l-Muhallâ bi'l-âsâr*, 12/283 (No. 2256); İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/95; el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 7/444; 'İlîş, *Şerhu Minehu'l-Celil*, 9/335.

düzenlemesiyle<sup>47</sup> karşılaştırılabilir olduğunu da belirtmek gerekir. Ayrıca Suudi Arabistan ceza hukukunda nitelikli cinsel saldırı fiilinin bir hırâbe suçu olarak tavsif edildiği, hem bilimsel doktrinden hem de yargısal doktrin ve kararlardan anlaşılmaktadır.<sup>48</sup>

İslâm ceza hukukunun klasik doktrininde nitelikli cinsel saldırı fiilinin suç olarak tavsifinde açığa çıkan görüş ayrılığı, onun nasıl ispatlanmış sayılacağı meselesine de yansımıştır.<sup>49</sup> Klasik doktrinde nitelikli cinsel saldırı suçunun ikrar, şahitlik ve karineler yoluyla ispatlanabileceği kabul edilmektedir. İkrar ve şahitlik ceza yargılaması hukukunda birer ispat vasıtası olarak tanınmaya devam etmekle birlikte, hukuk düşüncesindeki değişim ve gelişim, onları birer takdirî delil konumuna indirgemıştır. Bu değişim ve gelişimin İslâm ceza hukuku bakımından ve nitelikli cinsel saldırı suçu özelinde de yeniden ele alınması en azından bir tartışma konusudur. Ayrıca ispat için, suçu, zina suçu kapsamında görenlere göre en az dört, hırâbe suçu kapsamında görenlere göre ise en az iki şahidin tanıklığı gerekmektedir. Nitelikli cinsel saldırı suçunun ispatında, zina suçunda olduğu gibi, en az dört şahidin bulunmasını şart koşmanın, birçok suçlunun aslı yaptırımından kurtulmasına yol açabileceğine dikkat çekmemiz gerekir.

Osmanlı ceza hukukunda nitelikli cinsel saldırı suçunun daha çok örfî yasama tasarruflarıyla düzenlendiği görülmektedir. Fâtih Kânûnnâmesi, nitelikli cinsel saldırı suçunu doğrudan düzenlememiş, fakat zina suçu, suçlunun evli-bekâr ve varlıklı-yoksul oluşuna göre değişen para cezaları bağlanmıştır.<sup>50</sup> II. Bâyezid Kânûnnâmesi'nde zina suçu aynen Fatih Kânûnnâmesi'ndeki gibi düzenlenmekle birlikte,<sup>51</sup> nitelikli cinsel saldırı suçu ayrıca yer verilmiş, suçlunun tenasül organının kesilmesi<sup>52</sup> öngörülmüştür. Aynı hükmün Yavuz

<sup>47</sup> Bk. Yalçın Tuna, "İrza Geçme Üzerine Mukayeseli İnceleme", *Adalet Dergisi* 46/4 (1955), 334-335; İbrahim Dülger, "İrza Geçme Suçunun Tarihi Gelişimi", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6 (2000), 83; Halide Gökçe Türkoğlu, *Roma Hukukunda Suç ve Ceza* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2017), 77-79.

<sup>48</sup> Bk. el-Luhaydân, *Ahkâmü cerîmeti iğtisâbi'l-ırd*, 403 vd.

<sup>49</sup> Nitelikli cinsel saldırı suçunun ispatı hususunda bk. Sabri Erturhan, "Fıkîh Açısından Nitelikli Cinsel Saldırı (İrza Geçme)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2012), 31-45.

<sup>50</sup> Bk. *Fâtih Kânûnnâmesi*, md. 1-11. Kanun'un metni için bk. Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri* (İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1990-1994), 1/347-357.

<sup>51</sup> Bk. II. *Bâyezid Kânûnnâmesi*, md. 1-11. Kanun'un metni için bk. Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, 2/39-77.

<sup>52</sup> Bk. II. *Bâyezid Kânûnnâmesi*, md. 26.

Sultan Selim Kânûnnâmesi<sup>53</sup> ile Kânûnî Sultan Süleyman Kânunnâmesi'nde<sup>54</sup> de yer aldığı görülmektedir. Ancak uygulamada suçlunun tenasül organının kesildiğine dair bir kayıt bulunmadığı ifade edilmektedir.<sup>55</sup> Nitelikli cinsel saldırı suçu Tanzimat'tan sonra ilk defa<sup>56</sup> 28 Zilhicce 1274 (9 Ağustos 1858) tarihli Cezâ Kânûnnâme-i Hümâyûnu'nda "Hetk-i Irz Edenlerin Mücâzâtı Beyânındadır" başlığı altında düzenlenmiştir. Burada suçluya muvakkat kürek cezası verileceği öngörülmüş, suçun, mağdurun yakınları (mürebîler, veliler ya da aylıklı hizmetkârlar) tarafından işlenmesi hâlinde cezanın ağırlaştırılacağı, İslâm hukukunda da olduğu gibi<sup>57</sup> kadın bâkire olursa ayrıca tazminat (bedel-i tazmin-i bikr) ödeneceği kabul edilmiştir.<sup>58</sup> Osmanlı ceza hukukunda nitelikli cinsel saldırı suçu için örfî yasama tasarrufuyla öngörülen bazı yaptırımların, kimilerince iddia edilenin aksine,<sup>59</sup> ta'zîr türünde suç ve ceza tanımlama yetkisi kapsamında görülemeyeceği kanaatindeyiz.<sup>60</sup> Nitekim İslâm ceza hukukunun klasik doktrini ta'zîr yoluyla

<sup>53</sup> Yavuz Sultan Selim Kânûnnâmesi'ne nispet edilen bu düzenlemenin Celâl-zâde'ye ait bir hâşiye olduğu ileri sürülmüştür. Bk. Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, 3/89 (dipnot 1). Bununla birlikte söz konusu düzenlemenin hem Yavuz Sultan Selim Kânûnnâmesi'nin bazı nüshalarında hem de Yavuz dönemi Manisa Sancağı Siyâsetnâmesi'nde (md. 4) bulunduğu anlaşılmaktadır. Manisa Sancağı Siyâsetnâmesi'nin metni için bk. Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, 3/191-193. Ayrıca bk. Cihan Osmanoğlu, "Klasik Dönem Osmanlı Hukukunda Zina Suçu ve Cezası", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 66/1 (2008), 134-139.

<sup>54</sup> Bk. *Kânûnî Sultan Süleyman Kânûnnâmesi*, md. 5. Kanun'un metni için bk. Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, 4(1)/296-330.

<sup>55</sup> Zübeyde Güneş Yağcı, "Osmanlı Taşrasında Kadına Yönelik Cinsel Suçlarda Adalet Arama Geleneği", *Kadın 2000 Kadın Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Aralık 2005), 55; Belkis Konan, "Osmanlı Hukukunda Tecavüz Suçu", *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)* 29 (Bahar 2011), 157-162.

<sup>56</sup> Tanzimat'tan sonra yürürlüğe konulan 1256 (1840) tarihli Cezâ Kânunnâme-i Hümâyûnu ile 1267 (1851) tarihli Kânûn-ı Cedid'de cinsel suçlara ilişkin bir düzenleme yapılmamıştır. Kanunların metinleri için bk. Ahmet Akgündüz, *Mukayeseli İslâm ve Osmanlı Hukuku Külliyyatı* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1986), 809-831.

<sup>57</sup> Bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/61-67.

<sup>58</sup> 28 Zilhicce 1274 (9 Ağustos 1858) tarihli Cezâ Kânûnnâme-i Hümâyûnu, md. 198, 199, 200. Kanun'un metni için bk. Akgündüz, *Mukayeseli İslâm ve Osmanlı Hukuku Külliyyatı*, 832-876.

<sup>59</sup> Bk. Naci Şensoy, "Zina Cürmü", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 8/1-2 (1942), 77; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, 1/105-106.

Osmanlı kânûnnâmelerinde yer alan cerrâhî kastrasyon (hadım etme) cezasını, Kur'an ceza ilkelerine uygun bulan ve suç-ceza dengesinin sağlanabilmesi için günümüzde de uygulanmasını öneren bir yaklaşım hakkında bk. Adem Yıldırım, "İslam Hukukunda Cinsel Dokunulmazlığa Karşı İşlenen Hetk-i Irz (Tecavüz) Suçunun Cezası ve Kur'an Ceza İlkeleri Açısından Değerlendirmesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2018), 254, 256-257.

<sup>60</sup> Osmanlı ceza hukukunda nitelikli cinsel saldırı suçuna ilişkin düzenlemeler, kanımızca ta'zîr değil, *el-amel bi's-siyâse* kapsamında tartışılabilir. Emevîler'den itibaren başvurulana bir yasa türü olan el-amel bi's-siyâse, ta'zîrden farklı olarak, fıkıh usûlünün kaynak ve yöntem kurallarına dayanmaksızın gerçekleştirilmesi ve içerik olarak da kimi zaman şeriatın ilkelere aykırı düşmesi sebebiyle, uzunca bir dönem İslâm hukukçularının tepkisini çekmiştir.

mesela bir organı kesme ya da işlevsiz bırakma ve işkence türünde bir ceza verilmesini, ta'zîrin amacıyla bağdaşmadığı için açıkça reddetmektedir.<sup>61</sup>

Nitelikli cinsel saldırı suçunun mağduru olan kadınla suçlunun evlenmesinin cezaya etkisi üzerinde de kısaca durmak yerinde olur. Kadının, mağdur olmasına rağmen, nitelikli cinsel saldırı suçu sebebiyle kirlendiği algısının, insanlığın en eski dönemlerinden beri var olduğu, suçluyla evlendirilmesine ilişkin yapılan düzenlemelerde görülmektedir. Suçluyla mağdure evlendiğinde iffeti kurtulmuş sayılmaktadır. Mesela Asur hukukunda suçlu evli değilse, ırzına geçtiği genç kızla, kızın babasının onayıyla evlendirileceği hükme bağlanmıştır.<sup>62</sup> İslâm ceza hukukunun klasik doktrininde çoğunluk, suçlunun mağdur kadın ile evlenmesinin cezaya etkisini reddetmektedir. Buna karşılık hanefî doktrininde mağdur hür kadınla evlenilmesi ya da cariyenin satın alınması hâlinde haddin düşeceğini öngören bir görüş bulunmaktadır.<sup>63</sup> Osmanlı ceza hukukunda ise Yavuz Sultan Selim Kânûnnâmesi'ne nispet edilen bir düzenlemede rastladığımız 'nitelikli cinsel saldırı suçunu işleyen kimsenin mağdur kadınla evlenmesi hâlinde cezanın düşeceği'ni öngören hüküm,<sup>64</sup> 1914 yılında yapılan değişiklikle 1274 (1858)

Süreç sonunda şeriatın ilkelere uygun düşen/aykırı düşmeyen bir siyâset (kânûn) türünün kavramsal olarak tanımlanması, geçerlilik koşullarının belirlenmesi ve İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ile birlikte *siyâset-i şer'iyye* (es-siyâsetu's-ş-şer'iyye) biçiminde anılmaya başlanması sözü edilen olumsuz tutumu ortadan kaldırmıştır. Ortaya çıkan kavramsal ve ilkesel uzlaşmadan sonra siyâset-i şer'iyye yoluyla yapılan ve geçerlilik koşullarını taşıyan düzenlemeler, doktrine dâhil edilmese bile, İslâm hukukunun bir parçası olarak muamele görmüştür. Ta'zîr ve siyâset-i şer'iyye kavramları arasında irtibat kurulmasına çok geç bir dönemde ve özellikle hanefî doktrinde rastlanmaktadır. Osmanlı ceza hukukunda nitelikli cinsel saldırı suçuna ilişkin düzenlemelerin yetki bakımından olmasa da, dogmatik açıdan şeriata aykırı düşüp düşmediği hususunun en azından tartışmaya açık bulunduğu kabul edilmelidir. Bk. Ebû Zekeriyâ Muhîyddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî ed-Dimaşkî, *Ravdatu't-tâlibîn ve umdetu'l-muftîn*, thk. Zuheyr eş-Şâviş (Beyrut/Dimaşk/Ammân: el-Mektebu'l-İslâmî, 1412/1991), 8/333; Takıyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhâlîm İbn Teymiyye el-Harrânî el-Hanbelî, *es-Siyâsetu's-ş-şer'iyye fî islâhî'r-râî ve'r-raiyye* (Mısır: Dâru'l-Kitâbi'l-Garbi, 1969), 4-5; Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkâtîn an Rabbi'l-âlemîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1993), 4/283-285; İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hukmiyye fî's-siyâseti's-ş-şer'iyye*, thk. Seyyid İmrân (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1423/2002), 17-20; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 6/22-25.

Siyâset-i şer'iyye hakkında ayrıca bk. Adnan Koşum, "İslam Hukukunda Siyaset-i Şer'iyye Kavramı", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 16/3 (2003), 350-358.

<sup>61</sup> İbn Kudâme, el-Muğnî, 12/405; en-Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn ve umdetu'l-muftîn*, 10/175.

<sup>62</sup> *Orta Assur Kanunları*, Tablet A, Kol. VIII, § 55. Kanun'un metni ve çevirisi için bk. Mebrure Tosun - Kadriye Yalvaç, *Sumer, Babil, Assur Kanunları ve Ammi-Şaduqa Fermanı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2002), 218-259.

<sup>63</sup> Zeynuddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nuceym el-Mısri, *el-Bahru'r-râik fî Şerhi Kenzi'd-dekâik* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1311/1893), 5/13; İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, 6/48-49.

<sup>64</sup> Konan, "Osmanlı Hukukunda Tecavüz Suçu", 158.

tarihli Cezâ Kânûnnâme-i Hümâyûnu'na eklenmiştir.<sup>65</sup> 765 sayılı (Eski) TCK md. 434'te irza geçme ve tasaddi suçunda fâil ve mağdur kız ya da kadının evlenmesi, bir cezasızlık nedeni olarak düzenlenmişti. TCK'da ise, fâil ve mağdur kadının evlenmesine kamu davasını ve cezayı ortadan kaldıracı bir sonuç bağlanmamıştır. Bununla birlikte, eşler arası cinsel saldırı suçunun temel biçimini cezalandırmayan ve nitelikli hâlinin cezalandırılmasını da şikâyete bağlayan kanunun evliliği niçin dikkate almadığı, alması gerektiği için değil fakat kendi içinde çeliştiği gerekçesiyle, doktrinde eleştiri konusu yapılmıştır.<sup>66</sup>

### Sonuç

İslâm ceza hukukunun klasik doktrininde kadının nitelikli cinsel saldırı suçunun fâili ve erkeğin de rızası dışında (cebir, tehdit, ızdırar, hile vd. sebeplerle) aktif taraf olarak gerçekleştirdiği cinsel ilişkinin mağduru görülmemesini, cinsellik ve cinsel suçlara ilişkin başlangıçtan yakın zamanlara kadar hüküm süren algının bir yansıması saymak gerekir. Cinsel ilişkide erkeğin aktif, kadının da pasif taraf kabul edilmesi, kadından erkeğe yönelebilecek cinsel saldırı fikrinin tasavvurunu zorlaştırmış görünmektedir.

İslâm ceza hukukunun klasik doktrininde nitelikli cinsel saldırı suçuna ilişkin, fâilin öldürülmesini öngören ca'ferî yaklaşım bir yana bırakılırsa, iki temel eğilimin mevcut olduğu görülmektedir. Onlardan çoğunluğa ait olanı, nitelikli cinsel saldırı suçunu zina suçu kapsamında, eşcinselliği zinadan ayıranlar da zina ve eşcinsellik suçları kapsamında değerlendirmektedir. Azınlık görüşü ise, nitelikli cinsel saldırı suçunun hirâbe suçu kapsamında olduğunu savunmaktadır.

Çoğunluk görüşünün oluşmasında, nitelikli cinsel saldırı suçunu müstakil bir suç olarak tanımlayabilmek için gerekli bilgi birikiminin henüz yeterli düzeye ulaşmamış olmasının, temel belirleyici etken olduğu söylenebilir. Klasik doktrinde Hz. Peygamber'in ve Hz. Ömer'in uygulamalarına atıf yapılmasına rağmen azınlık görüşünün savunulabilir olması, çoğunluk görüşünün Sünnet'ten temeline ilişkin tartışmasız bir kabulün bulunmadığını göstermektedir. Bununla birlikte, fıkhnın, büyük ölçüde, ahkâm içeren nassların çeşitli yöntemlerle şerh edilmesinden ibaret olduğu düşünüldüğünde -ki nasslarda doğrudan düzenlenmeyen hukuk alanları fıkhıta yeterince gelişmemiştir-, çoğunluğun nitelikli cinsel saldırı suçunu zina suçu kapsamında ele alıp incelemesi epistemik gelenekle oldukça uyumludur.

<sup>65</sup> Nevin Ünal Özkorkut, *Türk Hukuk Tarihinde Zina Suçu* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2009), 150.

<sup>66</sup> Bk. Tezcan vd., *Teorik ve Pratik Ceza Özel Hukuku*, 423.



Azınlık görüşü ise, antropolojik ve sosyolojik bir zeminde açığa çıkmaktadır. Çünkü kadının mülkiyetin konusu olmaktan çıkması, insanlık tarihinde ancak uzun bir süreçte gerçekleşebilmiştir. Azınlık görüşü, bir kadının gasp edilip kaçırılmasının malın gasp edilmesinden daha büyük bir suç olduğu gerekçesine dayanmaktadır. Esasen İslâm hukukunda hırâbe suçunun, kervan soyuculuk ve yağma bağlamında, dönemin en önemli düzen bozucu (ifsâd edici) sorununa ilişkin olarak tanımlandığı bilinmektedir.

Nitelikli cinsel saldırı suçunu ifade etmek üzere *iğtisâb* teriminin seçilmiş olması da cinsellik-mülkiyet ilişkisini açığa vurmaktadır. Cinsellik-mülkiyet ilişkisi, klasik İslâm hukuk doktrininde vurgu düzeyleri ve kapsamı farklı olmakla birlikte, cariyeleri istifraş hakkı ile erkek eşin kadın eşe dönük cinsellik hakkı üzerinden de kolayca tespit edilebilmektedir. Hatta rızası dışında cinsel ilişkiye aktif taraf olarak zorlanan bir erkeğin suçun mağduru sayılmaması da söz konusu algının tersinden bir yansıması kabul edilebilir.

İslâm, cinselliği bir kişisel özgürlük sorunu olarak kavrayan -ki yakın bir zamanda açığa çıkmıştır- algının aksine, ona ilişkin oldukça sert sayılabilecek sınırlamalar öngörmüştür. Dolayısıyla bu tutum, zina suçunun, klasik doktrinde niçin salt Allah haklarının ihlâli türünde bir suç olarak görüldüğünü de izah etmektedir. Nitelikli cinsel saldırı suçunda mağdurun korunmasından daha çok, suçlunun cezalandırılması ile ilgilenilmesi, hatta -suç, zina kapsamında görüldüğü için- mağdurun cezalandırılıp cezalandırılmayacağı tartışılması ve suçun, parasal karşılığı olan bir değere verilen zarar olarak kavranması, kabul etmek gerekir ki, hukuk düşüncesinin tarihsel bakımdan belli bir gelişim aşamasına işaret etmektedir.

Çalışmamız nitelikli cinsel saldırı suçunun tanımında ve suç ile korunan hukukî yarar algısında ortaya çıkan değişimi gösterme amacını taşımakta ve dolayısıyla İslâm ceza hukukunun bir yasama faaliyetine konu olması hâlinde nitelikli cinsel saldırı suçuna ne tür bir yaptırım bağlanması gerektiği hususu ilgi alanımız dışında kalmaktadır. Şu kadar ki, zina ve nitelikli cinsel saldırı suçlarının, unsurlardaki farklılık gözetilerek, ayrı ayrı tanımlanmaları ve nitelikli cinsel saldırı suçuna, zina haddi dışında, ta'zîr kapsamında ve elbette İslâm ceza hukukunun ilkeleriyle uyumlu bir yaptırımın öngörülmesi daha isabetli olacaktır. Osmanlı ceza hukukunda nitelikli cinsel saldırı suçuna, zina haddi dışında başka yaptırımlar bağlanmış olması, yasama tekniği bakımından yerinde olmakla birlikte, öngörülen yaptırımların bir kısmının, kanımızca, ta'zîr kurumunun temel ilkeleriyle bağdaştığını ve ilgili organa tanınmış olan ta'zîr yetkisinin sınırları dâhilinde kaldığını söyleme imkânı bulunmamaktadır.

### Kaynakça

- Akgündüz, Ahmet. *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*. 9 Cilt. İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1990-1994.
- Akgündüz, Ahmet. *Mukayeseli İslâm ve Osmanlı Hukuku Külliyyatı*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1986.
- Artuk, Mehmet Emin vd. *Ceza Hukuku Özel Hükümler*. Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları, 2011.
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn (ö. 458/1066). *Şuabu'l-îmân*. thk. Ebû Hâcer M. es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl. 7+2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl (ö. 256/870). *el-Câmiu's-sahîh*. 8 Cilt. İstanbul: Dâru Sahnûn ve Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Centel, Nur. "5237 Sayılı Türk Ceza Kanunu'nda Cinsel Saldırı Suçu ve Cinsel Suçlar Değişiklik Tasarısı'nın Değerlendirilmesi". *Türkiye Barolar Birliği Dergisi* 99 (Mart-Nisan 2012), 269-290.
- Cezâ Kânunnâme-i Hümâyûnu* (1256/1840 tarihli).
- Cezâ Kânunnâme-i Hümâyunu* (1274/1858) tarihli).
- Dülger, İbrahim. "Irza Geçme Suçunun Tarihi Gelişimi". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6 (2000), 81-104.
- Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî (ö. 275/888). *es-Sunen*. 5 Cilt. İstanbul: Dâru Sahnûn ve Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Erem, Faruk – Toroslu, Nevzat. *Türk Ceza Hukuku Özel Hükümler*. Ankara: Savaş Yayınevi, 1994.
- Erturhan, Sabri. "Fikhî Açından Nitelikli Cinsel Saldırı (Irza Geçme)". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2012), 21-71.
- Fâtih Kânunnâmesi*.
- Gönenç, Fulya İlçin. *Roma Hukukunda Kadın*. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2010.
- el-Ğazâlî, Hucce'tu'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111). *el-Vecîz*. thk. A. Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004.
- II. *Bâyezid Kânunnâmesi*.
- İlîş, Muhammed (ö. 1299/1882). *Şerhu minehî'l-Celîl alâ Muhtasari'l-Allâme Halîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn (ö. 1252/1836). *Reddu'l-muhtâr ale'd-Durri'l-muhtâr*. thk. Abdulmecîd T. Halebî. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1432/2011.
- İbn Cuzeyy, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî (ö. 741/1340). *el-Kavânînu'l-fikhiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1409/1989.
- İbn Ebî'd-Dunyâ, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed (ö. 281/894). *Zemmu'l-melâhî*. thk. A. Abdulmun'im Selîm. Kahire/Cidde: Mektebetu İbn Teymiyye-Mektebetu'l-İlm, 1416/1996.



- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed (ö. 241/855). *el-Musned*. 6 Cilt. İstanbul: Dâru Sahnûn ve Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelûsî (ö. 456/1063). *el-Îsâl fi'l-Muhallâ bi'l-âsâr*. thk. Abdulğaffâr S. el-Bendârî. 11-12/12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1431/2010.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr (ö. 751/1350). *İ'lâmu'l-muvakkîn an Rabbi'l-âlemîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1993.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hukmiyye fi's-siyâseti's-şer'iyye*. thk. Seyyid İmrân. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1423/2002.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî (ö. 620/1223). *el-Muğnî*. thk. M. Ş. Hattâb - es-Seyyid M. es-Seyyid. 1+14+2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1425/2004.
- İbn Kudâme, Şemsuddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî (ö. 682/1283). *eş-Şerhu'l-kebîr*. thk. M. Ş. Hattâb - es-Seyyid M. es-Seyyid. 1+14+2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1425/2004.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni (ö. 273/887). *es-Sunen*. 2 Cilt. İstanbul: Dâru Sahnûn ve Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- İbn Muflih, Ebû İshâk Burhânuddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh er-Râmîni ed-Dimaşkî (ö. 884/1479). *el-Mubdi' fi şerhi'l-Mukni'*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Nuceym, Zeynuddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Misrî (ö. 970/1562). *el-Bahru'r-râik fi şerhi Kenzi'd-dekâik*. 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbî'l-İlmiyye, 1311/1893.
- İbn Ruşd el-Hafîd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed (ö. 595/1199). *Bidâyetu'l-muctehid ve nihâyetu'l-muktesid*. thk. M. S. H. Hallâk. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1415/1994.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî el-Hanbelî (ö. 728/1328). *es-Siyâsetu's-şer'iyye fi islâhi'r-râi ve'r-raiyye*. Mısır: Dâru'l-Kitâbî'l-Ğarbî, 1969.
- İbnu'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh (ö. 543/1148). *Ahkâmu'l-Kur'ân*. neşr. M. Abdulkâdir 'Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1988.
- İbnu'l-Humâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid (ö. 861/1457). *Fethu'l-kadîr*. 7+3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1430/2009.
- İbnu'l-Kattân, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Abdilmelik el-Fâsî (ö. 628/1231). *el-İknâ' fi mesâili'l-icmâ'*. thk. Zekerıyyâ Umeyrât. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.
- İbnu'l-Munzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbûrî (ö. 318/930?). *el-Evsat mine's-sunen ve'l-icmâ' ve'l-ihtilâf*. thk. Yâsir b. Kemâl vd. 15 Cilt. Feyyûm: Dâru'l-Felâh, 1431/2010.

*Kânûn-ı Cedîd* (1267/1851 tarihli).

*Kânûnî Sultan Süleyman Kânûnnâmesi*.

el-Karâfî, Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs (ö. 684/1285). *ez-Zehîra*. thk. Muhammed Huccî - Muhammed Bû Hubze. 13+1 Cilt. Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1433/2012.

el-Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd (ö. 587/1191). *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. thk. A. Muhammed Muavvad - A. Ahmed Abdulmevcûd. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.

Konan, Belkıs. "Osmanlı Hukukunda Tecavüz Suçu". *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)* 29 (Bahar 2011), 149-172. [https://doi.org/10.1501/OTAM\\_0000000570](https://doi.org/10.1501/OTAM_0000000570)

Köse, Üzeyir. "İslâm Ceza Hukuku Açısından Çocuklara Yönelik Cinsel İstismar". *Sosyal Bilimler Dergisi* 8/16 (Aralık 2018), 312-331. <https://doi.org/10.31834/kilissbd.453415>

Koşum, Adnan. "İslam Hukukunda Siyaset-i Şer'iyye Kavramı". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 16/3 (2003), 350-358.

el-Kummî, Ebû Ca'fer es-Sadûk Muhammed b. Alî b. el-Huseyn b. Bâbeveyh (ö. 381/991). *el-Hidâye*. Kum: Muessesetu'l-İmâm el-Hâdî, 1432/2011.

el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr (ö. 671/1273). *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî vd. 22+2 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 1434/2013.

el-Luhaydân, İbrâhîm b. Sâlih b. Muhammed. *Ahkâmu cerîmeti iğtisâbi'l-'ird fi'l-fikhi'l-İslâmî ve tatbikâtuhâ fi'l-Memleketi'l-Arabiyye es-Saûdiyye*. Riyad: Câmiatu Nâyifi'l-Arabiyye li'l-Ulûmi'l-Emniyye, Kulliyetu'd-Dirâsâti'l-Ulyâ, Yüksek Lisans Tezi, 1425/2004.

el-Mâverdi, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî (ö. 450/1058). *el-Hâvi'l-kebir*. thk. A. Muhammed Muavvad - A. Ahmed Abdulmevcûd. 1+18+1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1430/2009.

en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref ed-Dimaşkî (ö. 676/1277). *Ravdatu't-tâlibîn ve umdetu'l-muftîn*. Thk. Zuheyr eş-Şâviş. 12 Cilt. Beyrut/Dimaşk/Ammân: el-Mektebu'l-İslâmî, 1412/1991.

*Orta Assur Kanunları*.

Osmanoğlu, Cihan. "Klasik Dönem Osmanlı Hukukunda Zina Suçu ve Cezası". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 66/1 (2008), 109-178.

Önder, Ayhan. *Türk Ceza Hukuku Özel Hükümler*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1994.

Özen, Mustafa. *Ceza Hukuku Özel Hükümler Temel Suç Tipleri*. Ankara: Adalet Yayınevi, 2017.

Özkorkut, Nevin Ünal. *Türk Hukuk Tarihinde Zina Suçu*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2009.

er-Rûyânî, Ebu'l-Mehâsin Abdulvâhid b. İsmâil (ö. 502/1108). *Bahru'l-mezheb*. thk. T. Fethî es-Seyyid. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1430/2009.

- Sahnûn b. Saîd et-Tenûhî (ö. 240/854). *el-Mudevvenetu'l-kubrâ*. thk. Âmir el-Cezzâr - Abdullâh el-Minşâvî. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1426/2005.
- es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl (ö. 483/1090). *el-Mebsût*. thk. Ebû Abdillâh M. H. M. Hasen İsmâîl eş-Şâfî. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1430/2009.
- es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *Usûlu's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, ts.
- Sevük, Handan Yokuş. "5237 Sayılı Türk Ceza Kanunu'nda Cinsel Saldırı ve Cinsel Taciz Suçları". *Türkiye Barolar Birliği Dergisi* 57 (Mart-Nisan 2005), 243-282.
- es-Siğnâkî, Husâmuddîn Huseyn b. Alî b. Haccâc b. Alî (ö. 714/1314). *el-Kâfi şerhu'l-Pezdevî*. thk. F. Seyyid Muhammed Kânit. 5 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1422/2001.
- Soyaslan, Doğan. *Ceza Hukuku Özel Hükümler*. 2 Cilt. Ankara: Savaş Yayınevi, 1996.
- Şensoy, Naci. "Zina Cürmü". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 8/1-2 (1942), 73-100.
- eş-Şerîf el-Murtedâ, Alî b. el-Huseyn el-Mûsevî el-Bağdâdî (ö. 436/1044). *el-İntisâr*. Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1431/2010.
- eş-Şîrâzî, Ebû İshâk b. İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf (ö. 476/1083). *el-Muhezzeb*. thk. A. Abdulmevcûd - A. Muhammed Avad. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1424/2003.
- eş-Şîrbînî, Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed el-Hatîb (ö. 977/1570). *Muğni'l-muh-tâc ilâ ma'rifeti maânî elfâzı'l-Minhâc*. thk. M. M. Tâmir - Ş. Abdullâh. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006.
- Taner, Fahri Gökçen. *Türk Ceza Hukukunda Cinsel Özgürlüğe Karşı Suçlar*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2017.
- Tezcan, Durmuş vd. *Teorik ve Pratik Ceza Özel Hukuku*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2019.
- et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevra (ö. 279/892). *es-Sunen*. 5 Cilt. İstanbul: Dâru Sahnûn ve Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Tosun, Mebrure – Yalvaç, Kadriye. *Sumer, Babil, Assur Kanunları ve Ammi-Şaduqa Fermanı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2002.
- Tuna, Yalçın. "Irza Geçme Üzerine Mukayeseli İnceleme". *Adalet Dergisi* 46/4 (1955), 331-357.
- Türçan, Talip. *İslâm Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Türkoğlu, Halide Gökçe. *Roma Hukukunda Suç ve Ceza*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2017.
- Türk Ceza Kanunu (765 Sayılı/Eski)*.
- Türk Ceza Kanunu (TCK)*.
- Yağcı, Zübeyde Güneş. "Osmanlı Taşrasında Kadına Yönelik Cinsel Suçlarda Adalet Arama Geleneği". *Kadın 2000 Kadın Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Aralık 2005), 51-81.

Yıldırım, Adem. “İslam Hukûkunda Cinsel Dokunulmazlığa Karşı İşlenen Hetk-i Irz (Tecavüz) Suçunun Cezası ve Kur’an Ceza İlkeleri Açısından Değerlendirmesi”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2018), 225-261. <https://doi.org/10.21054/deuifd.450958>

ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır (ö. 794/1392). *el-Mensûr fi'l-kavâidi'l-fıkhiyye*. thk. T. Fâik Ahmed Mahmûd. 3 Cilt. Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1405/1985.

ez-Zeylaî, Fahrüddîn Usmân b. Alî (ö. 743/1343). *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. thk. Ahmed İzzuinâyet. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1431/2010.

ez-Zuhaylî, Vehbe b. Mustafâ. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuh*. 10 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Fıkr, ts.

## POZİTİF ŞEMALAR İLE TANRI TASAVVURU VE DİNİ BAŞA ÇIKMA ARASINDAKİ İLİŞKİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

A Research on the Relationship Between Images of God and Religious Coping with Positive Schemas

HIZIR HACİKELEŞOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi., Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Ordu, Türkiye

Asst. Prof. Dr., Ordu University, Theology Faculty, Department of Philosophy and Religious Studies, Psychology of Religion, Ordu, Türkiye

hizirhacikelesoglu@hotmail.com  
https://orcid.org/0000-0001-7831-0090

### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

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

**Geliş Tarihi /Received:** 7 Şubat 2023

**Kabul Tarihi/Accepted:** 19 Mayıs 2023

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Haziran 2023

### ATIF/CITE AS:

Hacikeleşoğlu, Hızır, "Pozitif Şemalar ile Tanrı Tasavvuru ve Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma", *Hitit İlahiyat Dergisi*, (Haziran/June 2023) 22/1, 73-102. <https://doi.org/10.14395/hid.1248630>

**Yazar Katkıları:** %100

**Değerlendirme:** Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler- yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak (turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

**Etik Bildirim:** ilafdergi@hitit.edu.tr <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

**Çıkar Çatışması:** Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

**Telif Hakkı & Lisans:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

**Author Contributions:** %100

**Review:** Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review

**Ethical Statement** It is declared that scientific and ethical principles have been followed. while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Complaints:** ilafdergi@hitit.edu.tr - <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

**Conflicts of Interest** The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

**Copyright & License** Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## A Research on the Relationship Between Images of God and Religious Coping with Positive Schemas

### Abstract

Schemas, examined in the context of the effect of various factors in the psychology literature, have an active role on individuals concerning the meaning-making process about themselves and their environment. Schemas, consisting of cognitive core beliefs, provide mental templates constructed by the individual from an early age. The positive or negative qualities of the schemas present in the mind can be determinative in terms of personality traits or attitudes and behaviors of individuals in later life. Schemas contain a dynamic structure that is suitable for change. However, it is seen that the existing basic beliefs built from the past to the present have a significant impact on attitudes and behaviors. In this context, the positive content of the schemas makes it possible for individuals to have an optimistic view of their psycho-social life. In psychology research, schemas mostly examined through negative/incompatible dimensions are handled through the problems they cause. However, some studies exploring positive schemas with the contribution of positive psychology draw attention in recent years.

The concept of God is an important variable in the relationship between religion and human being and is one of the main research areas of the psychology of religion. Schemas are one of the factors that are effective in the process of envisioning God in mind. Schemas offer a specific template for everything taking place in an individual's life, including religion. The content of these cognitive templates has the potential to determine the image of God and related religious coping styles. In this context, the positive content of schemas may cause positive qualities to dominate in the process of imagining God and religious coping. In this context, the main problem of the current research is "Is there a significant relationship between positive schemas, the image of God, and religious coping?". The existing literature has overlooked studies on positive schemas. Considering the interaction between positive psychology and the psychology of religion, it is important to investigate the issues at the intersection of these two fields. In this context, this study, which deals with the relationship between positive schemas, the image of God, and religious coping, is expected to contribute to the field.

In this study, the relationships between positive schemas, the concept of God, and religious coping styles are examined. Accordingly, this research aims to examine the associations among the variables by Pearson Correlation and OLS regression analyses. "Positive Schema Scale", "God Image Scale," and "Religious Coping Scale" are used as data collection tools in this study, which is carried out with the relational survey model, one of the quantitative research methods. The sample of the study consists of individuals over the age of 18 (N=396) who participated voluntarily. 143 (36.1%) of the

individuals participating in the survey are male, 253 (63.9%) are female, and the mean age of the sample group is 28.74. The data obtained from the participants are analyzed over the SPSS 25 software. Descriptive analysis is used to reveal the characteristics of the sample. According to the findings, there is a positive correlation between the positive schema levels of the participants and the love-oriented God conception and positive religious coping. In addition, it is seen in the study that positive schemas predict love-oriented God image and positive religious coping. It is determined that there is no significant relationship between positive schemas, fear-oriented God image, and negative religious coping. Accordingly, while the hypotheses H1, H3, H5, and H6 of the research are proved; hypotheses H2 and H4 are not. As a result, it can be stated that positive schemas, which are effective factors in positive emotions and attitudes, are a determining variable, especially in terms of positive God imagery and positive religious coping styles.

**Keywords:** Psychology of Religion, Positive Schemas, Images of God, Religious Coping, Positive Psychology.

## Pozitif Şemalar ile Tanrı Tasavvuru ve Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma

### Öz

Psikoloji literatüründe çeşitli faktörlerin etkisi bağlamında irdelenen şemalar, insanların kendilerini ve çevrelerini anlamlandırma sürecinde etkin bir role sahiptir. Bilişsel temel inançlardan oluşan şemalar, birey tarafından erken yaşlardan itibaren inşa edilen zihinsel şablonlar sunmaktadır. Zihinde mevcut bulunan şemaların olumlu ya da olumsuz nitelikleri, daha sonraki yaşam içerisinde bireylerin kişilik özellikleri ya da tutum ve davranışları açısından belirleyici olabilmektedir. Şemalar değişime müsait dinamik bir yapı barındırmaktadır. Fakat geçmişten bugüne inşa edilen mevcut temel inançların tutum ve davranışlar üzerinde kayda değer bir etki gücü barındırdığı görülmektedir. Bu bağlamda şemaların pozitif içerikler barındırması, bireyin psiko-sosyal yaşamına yönelik pozitif bir bakışı mümkün kılmaktadır. Psikoloji araştırmalarında daha çok olumsuz/uyumsuz boyutlar üzerinden irdelenen şemalar, meydana getirdiği problemler üzerinden ele alınmaktadır. Fakat son yıllarda pozitif psikolojinin de katkısıyla olumlu şemalar üzerinden hareket eden bazı araştırmalar dikkat çekmektedir.

Din ile insan arasındaki ilişkinin seyrinde önemli bir değişken olan Tanrı tasavvuru, din psikolojisi alanının temel araştırma alanlarından biridir. Tanrı'yı zihinde tasavvur etme sürecinde etkili olan faktörlerden biri de zihinde mevcut bulunan şemalardır. Nitekim şemalar din dahil bireyin yaşamında yer edinen her şeye yönelik belirli bir şablon sunmaktadır. Söz konusu bilişsel şablonların içeriği, Tanrı'yı ve ilişkili olarak dini başa çıkma stillerini kendi rengine çevirme potansiyeline sahiptir. Bu bağlamda şemaların pozitif içerik barındırması, Tanrı'yı tasavvur etme ve dini başa çıkma sürecinde olumlu niteliklerin baskın olmasına sebebiyet verebilir. Bu çerçevede mevcut araştırmanın temel problemini pozitif şemalar ile Tanrı tasavvuru ve dini başa çıkma arasında anlamlı bir ilişki var mıdır? sorusu oluşturmaktadır. Alan yazında pozitif şemaların konu edildiği çalışmaların azlığı dikkat çekmektedir. Pozitif psikoloji ile din psikolojisi arasındaki etkileşim göz önüne alındığında bu iki alanın kesişim noktasında yer alan konuların araştırılması önem arz etmektedir. Bu bağlamda pozitif şemalar ile Tanrı tasavvuru ve dini başa çıkma ilişkisini ele alan bu çalışmanın alana katkı sağlaması beklenmektedir.

Araştırmanın uygulama kısmında pozitif şemalar ile Tanrı tasavvuru ve dini başa çıkma stilleri arasındaki ilişki irdelenmiştir. Araştırmanın amacına uygun olarak ilgili değişkenler arasındaki korelasyon ve regresyon ilişkileri incelenmiştir. Nicel araştırma yöntemlerinden ilişkisel tarama modeli ile gerçekleştirilen bu çalışmada veri toplama aracı olarak "Pozitif Şema Ölçeği", "Allah Tahayyülleri Ölçeği" ve "Dini Başa Çıkma Ölçeği" kullanılmıştır. Çalışmanın örneklemini gönüllü olarak katılım sağlayan 18 yaş üzeri bireyler (N=396) oluşturmaktadır. Ankete katılan bireylerin



143'ü (%36,1) erkek, 253'ü (%63,9) ise kadın olup örneklem grubunun yaş ortalaması 28,74'tür. Katılımcılardan elde edilen veriler SPSS 25 paket programı üzerinden analiz edilmiştir. Bulguların ortaya çıkmasında korelasyon ve regresyon testlerine; örneklemin niteliklerinin ortaya çıkmasında betimsel analize başvurulmuştur. Araştırmanın bulgularına göre katılımcıların pozitif şema düzeyleri ile sevgi yönelimli Tanrı Tasavvuru ve olumlu dini başa çıkma düzeyleri arasında pozitif yönde anlamlı ilişki vardır. Ayrıca araştırmada pozitif şemaların sevgi yönelimli Tanrı tasavvurunu ve olumlu dini başa çıkmayı yordadığı görülmüştür. Pozitif şemalar ile korku yönelimli Tanrı tasavvuru ve olumsuz dini başa çıkma arasında ise anlamlılık düzeyinde ilişki olmadığı tespit edilmiştir. Buna göre araştırmanın  $H_1$ ,  $H_3$ ,  $H_5$  ve  $H_6$  nolu hipotezleri doğrulanırken  $H_2$  ve  $H_4$  nolu hipotezleri doğrulanmamıştır. Sonuç olarak olumlu duygu ve tutumlar üzerinde etkili bir faktör olan pozitif şemaların özellikle olumlu Tanrı tasavvuru ve olumlu dini başa çıkma stilleri açısından belirleyici bir değişken olduğu ifade edilebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Psikolojisi, Pozitif Şemalar, Tanrı Tasavvuru, Dini Başa Çıkma, Pozitif Psikoloji.

## Giriş

İnsanların düşünce, tutum ve davranışlarının kaynağına yönelik sorular, psikolojinin temel problem alanları içerisinde önemli bir yer tutar. Bu konu etrafında geliştirilen kuramların birçoğu bireyin psikolojik problemlerinin kaynağını geçmiş deneyimlerle ilişkilendirir. Geçmişin şimdiki tutum ve davranışlar üzerinde etkili bir faktör olduğu fikri, psikanaliz ile başlayan; sonrasında ise çoğu psikoloji ekolünün kısmen ya da tamamen destekleyerek günümüze kadar ulaştığı bir süreci barındırmaktadır (Schultz - Schultz, 2016). Buna göre gelecek yaşam, geçmiş yaşantıların ayak izleri takip edilerek inşa edilir. Nitekim geçmiş tecrübeler, hayatın sonraki dönemlerdeki tutum ve davranışların tayin edildiği bir zaman dilimini kapsamaktadır. Bu bağlamda psikoloji araştırmalarında bireylerin geçmiş yaşantıları, mevcut tutum ve davranışlarını açıklamada araştırmacılara geniş bir perspektif sunmaktadır.

Bireyin kendisini ve çevresini algılama-anlamlandırma sürecinde çeşitli faktörlerin etkisiyle zihninde oluşturduğu şemaların geniş bir yer kapladığı görülür. Psikoloji içerisinde süreklilik arz edecek şekilde çocukluk yaşantıları üzerinden bir portre çizilmesi, bu dönemin kırılmalı bir yapı barındırması ile ilişkili olabilir. Nitekim insanın fiziksel ve duygusal ihtiyaçlarının başlangıcı doğum öncesine kadar uzanmakta; bebeklik ve çocukluk dönemi içerisinde söz konusu ihtiyaçlar daha belirgin hale gelmektedir. Örneğin güvenlik ve sevgi ihtiyacı, yaşam boyu farklı düzeylerde kendisini hissettirmektedir. Fakat çocukluk döneminde önceki dönemlere göre daha savunmasız ve çaresiz kalınması nedeniyle söz konusu temel duygulara daha yoğun bir şekilde ihtiyaç duyulmaktadır. Dolayısıyla çocukluk dönemi yaşantıları içerisinde meydana gelebilecek muhtemel duygusal türbülansların, gelecekte psikolojik problemlere sebebiyet verme potansiyeli barındırdığı ifade edilebilir.

İnsanların olaylar ve olgular hakkında akıl yürütme ve sorunlarla mücadele etme biçimleri, bunlar karşısında tutum ve davranış belirleme açısından kritik bir öneme sahiptir. Hatta bireyin kendisini anlamlandırma sürecinde dahi söz konusu algılama stilleri belirleyici olabilmektedir. Örneğin A noktasında yaşanan bir olaya C noktasında gösterilen tepkinin temel belirleyicisinin B noktasında söz konusu olaya yüklenen anlam olduğu bilinmektedir. Buradan hareketle zihinde mevcut bulunan şemaların, algıya nesne olan tüm olgulara karşı düşünce, tutum ve davranış belirlemede aracı bir role sahip olduğu iddia edilebilir. Bu noktada bireyin kendisini ve çevresini anlamlandırma sürecinde mevcut şemaların belirleyici bir misyona sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Klinik psikolojide ilk defa 1970'lerde kavramsallaştırılan "şema" ifadesinin pek çok alan içerisinde sıklıkla kullanıldığı görülür. Daha çok bilişsel psikoloji içerisinde karşımıza çıkan "şema", bellekte depolanan bilgilerin soyut temsili

şeklinde ifade edilmekte; bireyin herhangi bir tutum ya da davranışı algılama ve anlamlandırma sürecine yardımcı olmak için oluşturulan zihinsel kalıplar olduğu vurgulanmaktadır (Young, Klosko, ve Weishaar 2003, 7). Psikoloji çalışmalarında bilişsel şemaların genellikle olumsuz düşünce kalıpları şeklinde irdelendiği, bu kavramın daha çok negatif temel inançlar üzerinden psikolojik problemlerle ilişkilendirildiği anlaşılmaktadır. Yapılan araştırmalarda daha çok olumsuz bilişsel şemalardan hareketle özellikle psikopatoloji ile olumsuz şemaların ilişkilendirildiği dikkat çekmektedir. Bu bağlamda çok az araştırmancının “Başkalarına güvenebilirim” veya “Benim için her şey yolunda gidecek” şeklindeki olumlu temel inançlar ile psikopatoloji ve psikolojik iyilik hali arasındaki ilişkiye odaklandığı vurgulanmakta; dolayısıyla pozitif biliş ve psikopatoloji arasındaki ilişkiye yönelik yapılacak araştırmalara ihtiyaç duyulduğu belirtilmektedir (Keyfitz vd. 2013). Araştırmalarda negatif ya da uyumsuz şemaların çok fazla çalışılması, ilgili konuyu uyumsuz şemalar ile kısıtlayarak pozitif bilişsel yapıları irdelemeyi geri plana itmektedir. Bu bağlamda pozitif psikolojinin olumsuz ya da istenmeyen psikolojik özelliklerden ziyade olumlu, değerli görülen psikolojik öğelere yaptığı vurguya bağlı olarak son dönemde şemaların pozitif yapılarının öne çıktığı görülmektedir. Bu çerçevede pozitif şemaların psikolojik iyi oluş açısından incelenmesi daha kapsamlı ve yararlı sonuçlara ulaşabilmek açısından önem arz etmektedir (Macleod - Moore, 2000; Keyfitz vd., 2013; Özkök, 2021, 3-4).

Şemalar, günlük yaşam içerisinde daha pratik karar vermeyi sağlayan, tutum ve davranışlar üzerinde belirleyici olan; fakat geçmiş tecrübelerle göre şekil alması bakımından çoğu zaman bireyin tutum ve davranışlarını manipüle etme potansiyeline sahip olan toksik bir yapı barındırmaktadır. Şemalar gerek tutum ve davranışlarda gerekse bilişsel süreçlerin tamamında şablonlar sunmaktadır. Bu noktada çeşitli faktörlerin etkisi altında gelişmeye devam eden mevcut şemaların, gelişimin tüm alanlarında olduğu gibi dini gelişim açısından da belirleyici bir çerçeveye sahip olduğu ifade edilebilir. Buradan hareketle yaşamında dine önem atfeden, inancı yaşamının merkezinde konumlandıran bireyler, sahip oldukları şemalar ekseninde bir din ve Tanrı anlayışı geliştirebilir. Dolayısıyla şemaların dindarlık, dini başa çıkma stilleri ve Tanrı tasavvuru biçimleri ile yakından ilişkili olduğu iddia edilebilir. Nitekim din ile insan arasındaki ilişki örüntüsünün ilk adımı bireyin inandığı varlığı tasavvur etmesidir.

Tanrı'yı zihinde tasavvur etmenin imkânı çoğunlukla kutsal kitaplar tarafından belirlense de bireyi çevreleyen uyarıcıların çeşitliliği nedeniyle zengin bir beslenme alanı söz konusudur. İnanılan varlığın tasavvur edilmesi, bilişsel ve duygusal unsurların müdahil olduğu geniş bir etki

alanı barındırmaktadır. Diğer taraftan çocukluk yaşantıları (Rackley, 2007; Eksi - Okan, 2021), ebeveyn tutumları (Hacıkeleşoğlu, 2020; Kımtır, 2015), bağlanma biçimleri (Hayta, 2006; Bradshaw vd., 2010; Subaşı, 2012; Kış, 2018) gibi faktörlerin maneviyat, din ve Tanrı tasavvuru gibi değişkenler üzerinde etkili unsurlar olduğu görülmektedir. Bu bağlamda bireyin kendisi, çevresi hatta inandığı din hakkındaki bakış açısını belirleyen faktörlerden biri olarak şemalardan bahsedilebilir. Geçmiş deneyimler ve çeşitli faktörlerin etkisiyle zihinde oluşan şemalar, Tanrı dahil hayatın en kılcal noktalarına kadar etki edebilen bir potansiyel barındırmaktadır. Ayrıca mevcut şemalar, inancı merkezi bir tutum olarak yaşamında konumlandırılan bireyler açısından dini başa çıkma stillerini farklılaştırabilmektedir. Bu noktada başa çıkma tarzlarının dini algılama biçimine ve çeşitli faktörlere göre farklılaştığı ifade edilerek sağlık ve mutluluk, benimsenmiş ve iç güdümlü hale gelmiş bir din anlayışı ile pozitif bir şekilde; diğer yandan başkaları tarafından empoze edilmiş, yaşanmamış, Tanrı ve dünya ile zayıf bir ilişkiyi yansıtan bir dinle ise negatif bir şekilde ilişkilendirildiği belirtilmektedir (Pargament, 2005). Bu çerçevede mevcut araştırmada pozitif şemalar ile Tanrı tasavvuru ve dini başa çıkma stilleri arasındaki ilişkinin irdelenmesi hedeflenmektedir.

### **Pozitif Şemalar ile Tanrı Tasavvuru ve Dini Başa Çıkma İlişkisi**

Bilişsel psikoloji içerisinde şema, bilgiyi yorumlama ve problem çözme sürecinde etkili olan, bu süreçlerin yönetiminde rehber görevi üstlenen soyut bilişsel bir plan olarak ifade edilmektedir (Young vd., 2003, 7). Bilişsel gelişim araştırmalarında şema, herhangi bir tecrübeyi ya da gerçekliği açıklığa kavuşturmak için bireyin algılama, açıklama ve tepkide bulunma süreçlerine müdahale eden temel kalıpları oluşturmaktadır. Buna göre şemalar bir olayın ayırt edici özelliklerinin soyut bir temsilidir (Rafaeli - Bernstein, 2011, 15). Şema kavramı hakkındaki en yaygın kullanımın çocukluk dönemi bilişsel gelişimi hakkındaki teorileri ile tanınan Piaget'ye ait olduğu anlaşılmaktadır. Şemaların bilişsel gelişimde önemli bir role sahip olduğunu belirten Piaget için şemalar, daha çok akıllı davranışın temel yapı taşı olarak bilgiyi organize etmenin bir yoludur (Kreuter - Moltner, 2014, 33). Alan yazında bilişsel sistemler hakkında "şema" merkezli teoriler geliştiren başka kuramcılar da bulunmaktadır. Bu çerçevede Rapaport'un "kavramsal araçlar", Harvey'in "kavramlar", Bruner'in "kodlama sistemleri", Sarbin'in "modüller", Postman'ın "kategoriler" olarak belirttiği kavramlar "şema" merkezli açıklama girişimlerine örnek olarak ifade edilebilir (Beck, 1964).

Bilişsel psikolojiyi bilişsel terapi alanına kaydıran Beck'in şema hakkında görüş ileri süren ilk teorisyenlerden biri olduğu belirtilmektedir (Young vd., 2003, 7). Beck, duygusal bozukluklarla ilgili teorilerinde bilişsel şemaların temel bir faktör olduğunu vurgulamaktadır. Şemalar, psikolojik bozuklukların

gelişmesinde ve devam etmesinde; ayrıca atakların tekrarlanmasında ve yeniden nüksetmesinde temel bir role sahiptir (Beck, 1967; Beck, 2005; Riso - McBride, 2007, 3). Pozitif şemalardan yoksun bireyler, sahip oldukları negatif düşünceyi sürdürme kaygısının kısır döngüsü içerisinde yaşamlarını devam ettirebilmektedir. Hatta olumsuzluk maskesi içerisindeki bu insanların inşa ettikleri negatif senaryolar, kişi için kendini gerçekleştiren bir kehanete dönüşebilir. Özellikle olumsuz şemalara sahip bireyler herhangi bir şey hakkında zihinlerinde mevcut bulunan bilişsel çerçeveyi değiştirmek için çaba göstermenin hiçbir etkisinin olmayacağına inanır. Sonuç olarak olumsuz/tanıdık bölgede kalmak, başarısızlığın önemli bir seçenek olduğu durumlarda kişiyi risk almaktan koruduğu için davetkar hale gelir (Kreuter ve Moltner 2014, 75-76). Mevcut olumsuz şemalar üzerinden gelecekteki tutum ve davranışları belirlemenin bilişsel düzlemde yanlış olduğu bilirse de olumsuz şemalara sahip birey açısından söz konusu tercihler bir zorunluluk arz eder. Nitekim gelecek tutum ve davranışları belirlemede etkili olan mevcut şemalar, psiko-sosyal açıdan bireye zarar verse de sınırları belirli bir zemin barındırması, bireye suni bir güven alanı oluşturması nedeniyle sabit bilişsel kaynaklar sunmaktadır.

Genellikle yaşamın ilk yıllarında oluşmaya başlayan bu olumsuz düşünce kalıpları, daha sonra bireyin gelecek yaşam için belirlediği hedeflere ulaşma becerisine müdahale edebilmektedir. Olumsuz düşünce şemaları, olumsuz deneyimlerin de tetiklemesiyle yaşamın ilerleyen dönemlerinde ortaya çıkabilmektedir. Tam da bu noktada şema terapi, olumsuz kalıpları yıkmaya ve onları olumlu düşünce ile değiştirmeye çalışmaktadır (Kreuter - Moltner, 2014, 71). Şema terapi bilişsel terapidin, bağlanma ve nesne ilişkileri teorilerinden, gestalt ve deneysel terapi biçimlerinden farklı unsurları bir araya getiren bütünlendirici yapıya sahiptir (Rafaeli - Bernstein, 2011, 1). Bu noktada şema terapinin amacı, geçmiş yaşantıların olumsuz etkisini azaltarak bireyi dengeli bir psikolojik düzeye ulaştırmaktır.

Şema terapi, Young ve arkadaşları (2003) tarafından geliştirilen ve çoğu psikolojik problem alanı ile ilişkilendirilen geniş bir kullanım alanına sahiptir. Şema odaklı modeli geliştiren Young, diğer terapi biçimlerinden fayda bulamayan insanlar üzerinde çalışarak bu tarz insanların tipik olarak uzun süredir devam eden düşünce, duygu ve davranışlara/başça çıkma kalıplarına veya temalara sahip olduklarını keşfetmiştir (Kreuter - Moltner, 2014, 71). Young (1990) erken dönem uyumsuz şemaları “çocukluk döneminde gelişen ve bireyin yaşamı boyunca maruz kaldığı istikrarlı ve kalıcı temalar” şeklinde açıklamaktadır. Erken dönem uyumsuz şemalar gelişimin erken dönemlerinde başlayan ve yaşam boyunca tekrar eden, kendi kendini yenilgiye uğratan duygusal ve bilişsel kalıplardır. Buna göre uyumsuz

davranışlar bir şemaya cevap olarak gelişmekte ve davranışlar bu şemalar tarafından yönlendirilmektedir (Young vd., 2003, 7). şema terapi, uyumsuz şemaların meydana gelmesini önlemek ve bireylerin psikolojik düzlemde sağlıklı olmalarını sağlamak için çocukluk döneminde karşılanması gereken temel evrensel ihtiyaçlar olduğunu iddia etmektedir. Bu beş çekirdek ihtiyaç, başkalarına güvenli bağlanma, özerklik, yeterlik ve olumlu kimlik algısı, ihtiyaç ve duyguları ifade edebilme, kendiliğindenlik ve spontanlık, akılcı sınırlar ve özdenetim şeklinde dir (Young vd., 2003, 10).

Bilişsel kuram içerisinde psikotik deneyimlere sahip bireylerde karşılaşılan yaygın olumsuz şemaların üç kategoride toplandığı görülmektedir. Bunlar, aresizlik (“Ben yetersizim”, “Gszm”, “Yardıma muhtacım”), sevilmememe (“Ben farklıyım”) ve değersizlik (“Kötü biriyim”, “Hiçbir işe yaramam”) şeklinde dir (Morrison, 2007; Gr vd., 2017). Bilişsel terapi yaklaşımında olumlu ve olumsuz şemalar birbirinden ayrılrsa da psikolojik işlev bozukluğuna ilişkin bir kuram olarak geliştirilen çalışmaların daha çok negatif şemalar üzerinden irdelendiği gözlenmektedir (Kılıç, 2018, 31). Literatüre bakıldığında psikoloji alanının neredeyse tamamı ile ilgili konularda geliştirilen kuramlar ve yapılan araştırmalarda kişiliğin daha çok olumsuz, yetersiz ya da kusurlu yönlerine dikkat çekildiği, ruh sağlığı problemlerini ne çıkaran bir anlayış benimsendiği görülür (Seligman - Csikszentmihalyi, 2000). Buna karşın pozitif psikoloji, insanı güçlü kılan faktörler üzerinden bir psikoloji perspektifi sunmaktadır. Söz konusu pozitif faktörlerin ne çıkarılmasının psikoloji alanı açısından daha geniş bir bakış açısı sunacağını, pratikte ise iyiye/olumluya odaklanmanın ruh sağlığı problemlerini azaltacağı vurgulanmaktadır (Seligman - Csikszentmihalyi, 2000). Psikolojide problem merkezli bakış açısının bir rneği olarak şemaların özellikle uyumsuz/olumsuz kategoriler üzerinden sınıflandırıldığı gözlenmektedir. Fakat son yıllarda pozitif psikolojinin gelişmesiyle ilgili konunun farklı bir boyut kazandığı ifade edilebilir. Bu bağlamda uyumsuz ya da olumsuz şemaların yanı sıra pozitif şemalar üzerinden yapılan çalışmaların sayısı artmaktadır.

Pozitif şemalar kavramı L. Keyfitz (2010) tarafından geliştirilerek literatüre kazandırılmıştır. Pozitif şemalar bireyin kendisine, etrafındaki insanlara, evrene ve geleceğe yönelik sahip olduğu pozitif temel bilişsel yapıları ifade etmektedir. Araştırmada pozitif şemalar değerlilik (worthiness), zyeterlilik (self-efficacy), iyimserlik (optimism), başarı (Success/competence) ve güven (Trust) şeklinde beş boyut içerisinde irdelenmektedir (Keyfitz, 2010, 6). Buna göre *değerlilik*, bireyin kendisine değer atfetmesini, benliğine yönelik değer algısını; *zyeterlilik* bireyin karşılaştığı problemlerle başa çıkmak için gerekli motivasyon ve bilişsel kaynak alanlarına yönelik temel inancını (Keyfitz vd., 2013); *iyimserlik*, bireyin gelecekte olumlu şeyler olacağına yönelik temel

inancını kapsamaktadır. Pozitif şemalar içerisinde *başarı*, bireyin herhangi bir davranışının başarılı bir şekilde tamamlanacağına yönelik temel inancını ifade ederken son olarak *güven* şeması ise özellikle kişilerarası ilişkilerde diğer insanların güvenilir olduğuna yönelik temel inancı kapsamaktadır (Keyfitz vd., 2013; Kılıç, 2018).

İnsanoğlu yaşamının başlangıcından sonuna başkalarının varlığına ihtiyaç duymaktadır. Farklı düzeylerde başkalarına bağımlı bir şekilde yaşamını devam ettirebilen insan için bu bağımlılık, bazı nesne ya da kişileri psiko-sosyal yaşam içerisinde önemli kılmaktadır. Özellikle yaşama tutunmak için başkalarına bağımlılığın zirvede olduğu bebeklik ve çocukluk dönemi içerisinde bireyin dış dünya ile kurduğu ilişki, gelişim alanlarının tümünde etkili bir referans çerçevesi barındırmaktadır. Bilişsel şema teorileri, temelde geçmiş yaşantılar sonucunda oluşan biliş alanlarının bireylerin dünyayı ve çevrelerindeki ilişkileri algılama biçimlerine yönelik yol haritaları sunmaktadır. Bilişsel şemaları destekleyici nitelikteki bağlanma ve nesne ilişkileri kuramları, bireyin kişiliğinin meydana gelmesinde anne ya da önemli görülen diğerleri ile kurulan ilişkilerin önemine dikkat çekerek geçmiş deneyimlerin daha sonraki ilişkiler için bir zemin barındırdığını vurgulamaktadır (Bowlby, 1982, 177-180; Beit-Hallahmi, 2010, 633). Bu bağlamda nesne ilişkileri ve bağlanma teorilerinin din, maneviyat ve Tanrı tasavvuru gibi değişkenler ile ilişkilendirildiği (Rackley, 2007; Hayta, 2006; Hacıkeleşoğlu, 2020) dikkate alındığında pozitif şemalar ile Tanrı tasavvuru ve dini başa çıkma arasında bir ilişkinin varlığından bahsedilebilir.

Tanrı'yı tasavvur etmek sadece Tanrı-insan ilişkisi ekseninde meydana gelen bir etkileşim süreci değildir. Tanrı tasavvuru hakkındaki erken çalışmalarıyla öne çıkan Rizzuto, Tanrı tasavvurunun, içerisinde duygusal bileşenlerin baskın olduğu bir muhteva barındırdığını, bu yönüyle sübjektiflik içerdiğini vurgulamaktadır (Rizzuto, 1970). Bu bağlamda her bireyde zihinsel düzlemde biriciklik arz eden Tanrı tasavvuru biçimlerinin birçok faktörün etkisi altında geliştiği ifade edilebilir. Kirkpatrick bireylerin Tanrı ile meydana gelen bağlarını ortaya çıkarmak için ilişkisel ve telafi edici olmak üzere iki hipotez öne sürmüştür. İlişkisel hipoteze göre bireylerin erken dönem bağlanma ilişkileriyle zihninde oluşturduğu şemalar, ileriki yaşamında Tanrı tasavvurunu biçimlendiren temel bir çerçeve barındırmaktadır. (Granqvist - Kirkpatrick, 2004, 225). Bu açıdan zihindeki mevcut şemalar ile dine yönelik yüklemeler arasında sıkı bir bağ olduğu iddia edilebilir. Diğer taraftan dinin kendisinin tek başına bilişsel bir şema olduğunu ileri süren araştırmacılar da bulunmaktadır. İlgili olarak McIntosh (1995) din Psikolojisi alanı içerisinde doğrudan şema şeklinde ifade edilmese de şema benzeri kavramların öne çıktığını iddia etmektedir. Allport'un "iç güdümlü"



dindarlık kavramını örnek olarak belirten McIntosh, iç güdümlü dindarlıkta hayatın her yönü ile ilgili şablonlar bulunduğu ve hayatın tamamına hitap eden bu şablonların inananlar tarafından kullanıldığını belirtmektedir. Dinin bu özelliklerinin, aynı zamanda bir şema olarak kullanılmasına işaret ettiği vurgulanmaktadır. Diğer taraftan inanan insanların zihinlerindeki Tanrı şemasının iki yönlü geliştiği belirtilmektedir. Buna göre Tanrı şeması, dinlerin müntesiplerine sunduğu Tanrı'nın sıfatları, niyet veya amaçları gibi önermelere dayanabileceği gibi, tek tek inananlar da çeşitli faktörlerin etkisiyle bireysel Tanrı şemalarına sahip olabilmektedir (McIntosh, 1995). Dolayısıyla Tanrı tasavvuru bir taraftan dinin sunduğu çerçeve ekseninde şekillenirken diğer taraftan geçmiş yaşantılar etrafında zihinde meydana gelen şemalar eşliğinde beslenerek geliştiği söylenebilir. Bu noktada mevcut şemaların pozitif ya da negatif yapısı bireyin Tanrı tasavvuru dahil her şeye yönelik bakışı üzerinde etkili olabilmektedir.

Şemalar, bireylerin Tanrı tasavvuru biçimleri üzerinde etkili bir faktör olurken; aynı zamanda dini başa çıkma tarzları açısından da belirleyici bir misyona sahip olabilir. Nitekim olumsuz şemalar üzerinde kendisini ve hayatı anlamlandıran bir insanın Tanrı'yı ve O'nunla ilişkilendirdiği her şeyi olumsuz bir hüviyette tasarlaması muhtemeldir. Bu çerçevede Pargament (1997) tarafından ileri sürülen olumlu/olumsuz dini başa çıkma stilleri pozitif şemalar çerçevesinde irdelenmeye müsait bir alan olarak dikkat çekmektedir.

Mevcut kişisel ve çevresel kaynaklar tükendiğinde insani sınırları zorlayan meşakkatli durumlar karşısında dini başa çıkmanın etkili bir araç olduğu ifade edilmektedir (Pargament vd., 2005). Özellikle psikolojik sağlık açısından potansiyel olarak önemli etki gücü barındıran dini başa çıkmanın olumlu ve olumsuz şeklinde iki görünüme sahip olduğu görülür. Olumlu dini başa çıkmanın, maneviyat duygusu, Tanrı ile güvenli bir ilişki, yaşamda bulunmanın bir anlamı olduğuna dair inanç ve başkalarıyla manevi bağlılık duygusunun bir ifadesi olduğu belirtilmektedir. Buna göre pozitif dini başa çıkmayı benimseyenler işbirlikçi dini başa çıkmayı, Tanrı'dan destek arayışını, başkalarına yardımı ve affetmeyi sıklıkla kullanmaktadır. Diğer taraftan olumsuz dini başa çıkma, Tanrı ile daha az güvenli bir ilişki, zayıf ve uğursuz bir dünya görüşü ve anlam arayışında dini bir mücadele ile ilişkilendirilmektedir. Olumsuz dini başa çıkma mekanizmalarına başvuranların Tanrı gücünü sorgulama, Tanrı'ya karşı öfke ve kızgınlık hissetme, başına gelenleri ceza olarak algılama gibi tutum ve davranışlar sergiledikleri ifade edilmektedir (Pargament vd., 1998; Pargament, 2005). Bu noktada söz konusu dini başa çıkma tarzlarını benimseme açısından belirleyici faktörlerin ne olduğu sorusu öne çıkmaktadır. Literatüre bakıldığında dini başa çıkmanın kişilik (Abdelsayed vd., 2013), psikolojik iyi oluş (Scandrett



- Mitchell, 2009), şükür ve hayat memnuniyeti (Ayten - Öztürk, 2012), dua (Temiz, 2014), yas (Işık, 2013), stres, kaygı ve depresyon (Ano - Vasconcelles, 2005; Zarrouq vd., 2021; Yıldırım vd., 2021), psikopatoloji (Murat - Kızılgeçit, 2017), çeşitli hastalıklar (Smith Lee vd., 2020; Tedrus vd., 2013; Ursaru vd., 2014), doğal afetler (Kula, 2002) gibi değişkenlerle ilişkilendirildiği gözlenmektedir. Dini başa çıkmanın pozitif şemalarla ilişkili olarak çocukluk dönemi uyumsuz şemalar (Racine, 2015), bağlanma stilleri (Özkan, 2019) gibi değişkenlerle ele alındığı dikkat çekmektedir.

Pozitif şemalar etrafında yapılan araştırmalarda söz konusu olgunun genellikle psikolojik iyi oluş (Kılıç, 2018), dayanıklılık (Keyfitz vd., 2013; Özkök, 2021), yaşam doyumu ve mutluluk (Tomlinson vd., 2017), hayatın anlamı ve ölüm kaygısı (Teke vd., 2021), depresyon (Sağ, 2016) gibi değişkenlerle ilişkilendirildiği ve irdelendiği görülmektedir. Pozitif şemalar ile Tanrı tasavvuru ilişkisi etrafında yapılan araştırmalara bakıldığında ise genellikle bağlanma türü (Bradshaw vd., 2010; Hayta, 2017; Kış, 2018; Subaşı, 2012) ebeveyn tutumları (Godin - Hallez, 1965; Spilka vd., 1975; Kınter, 2015; Hacikeleşoğlu, 2020) ya da erken dönem uyumsuz şemalar (Rackley, 2007; Ferenczi vd., 2021; Racine, 2015) ile Tanrı tasavvuru arasında ilişki kurulduğu görülmektedir. Dolayısıyla bağlanma, ebeveyn tutumları, erken dönem uyumsuz şemalar vb. konular, pozitif şemalara kaynaklık oluşturması nedeniyle kritik değişkenler olarak ifade edilebilir. Bu noktada pozitif şemaların Tanrı tasavvuru ve dini başa çıkma ile ilişkisine yönelik yapılan çalışmaların sınırlı olduğu gözlenmektedir.

## **Araştırmanın Metodolojisi**

### **Araştırmanın Amacı**

Psikoloji araştırmalarında geçmiş deneyimlerin geleceğin adımlarını önemli ölçüde belirlediğine yönelik bir bakış açısı öne çıkar. Bu çerçevede özellikle çocukluk dönemi yaşantıları sonucunda zihinde meydana gelen şemaların hem tutum ve davranışları belirleme hem de mevcut zihinsel yapıyı organize etme konusunda önemli bir etken olduğu ifade edilebilir. Diğer taraftan bireylerin tüm tutum ve davranışlarını etkileme potansiyeli barındıran din gelişimsel bir nitelik barındırmaktadır. Dini gelişim temelde bireyin inandığı varlık ile kurduğu şuursal ilişkinin gelişimidir (Karaca, 2016, 13). Bu ilişkinin başlangıcını ise bireyin zihninde mevcut bulunan Tanrı tasavvurları oluşturmaktadır. Kişilik gelişimiyle birlikte ve paralel ilerleyen dini gelişim, diğer gelişim alanlarını etkisi altına alırken aynı zamanda bu gelişim alanlarından etkilenmektedir. Tam da bu noktada bireyin mevcut zihinsel yapısı ile Tanrı tasavvuru ve dini başa çıkma stilleri arasında bir ilişkiden bahsedilebilir. Mevcut şemalar, bireyin algısına nesne olan her

Şeye y6nelik bir bakış aası sunduğu iain Tanrı tasavvurunu ve dini başa ıkma stillerini de kendi rengine çevirebilmektedir. Bu bağlamda olumsuz/uyumsuz Şemalara sahip olan bireylerin olumsuz Tanrı tasavvuruna ve olumsuz dini başa ıkma biçimine sahip olması; diğer taraftan olumlu/pozitif Şemalara sahip bireylerin olumlu/sevgi y6nelimli/dengeli Tanrı tasavvuruna ve olumlu dini başa ıkma biçimine sahip olması beklenebilir. Bu noktadan hareketle mevcut araştırmanın amacı pozitif Şemalar ile Tanrı tasavvuru ve dini başa ıkma arasındaki ilişkiyi irdelemek; pozitif Şemaların olumlu Tanrı tasavvurunu ve olumlu dini başa ıkmayı ne d6zeyde etkilediğini ortaya ıkarmaktır.

### **Araştırmanın Hipotezleri**

H<sub>1</sub> Pozitif Şemalar ile sevgi y6nelimli Tanrı Tasavvuru arasında pozitif y6nde ilişki vardır.

H<sub>2</sub> Pozitif Şemalar ile korku y6nelimli Tanrı Tasavvuru arasında negatif y6nde ilişki vardır.

H<sub>3</sub> Pozitif Şemalar ile olumlu dini başa ıkma arasında pozitif y6nde ilişki vardır.

H<sub>4</sub> Pozitif Şemalar ile olumsuz dini başa ıkma arasında negatif y6nde ilişki vardır.

H<sub>5</sub> Pozitif Şemalar sevgi y6nelimli Tanrı tasavvurunu yordamaktadır.

H<sub>6</sub> Pozitif Şemalar olumlu dini başa ıkmayı yordamaktadır.

### **Y6ntem**

Bu araştırmada nicel araştırma y6ntemlerinden çeşitli değişkenlerin birbirleriyle ilişkilerini inceleme ve değişkenler arasındaki ilişkileri test etmeyi m6mk6n kılan tarama modeli kullanılmıştır. Tarama modelinde değişkenler arasındaki ilişki ve etkileşim istatistiki olarak analiz edilmiştir. Çalışmada birden fazla değişken olması nedeniyle ilişkisel tarama metoduna başvurulmuştur. Maliyet ve zaman aasından ortaya ıkın problemleri aşmak iain muhatap kitlenin 6rnekleme dahil edilebileceği kolayda 6rnekleme y6ntemi kullanılmıştır.

### **6rneklemin Nitelikleri**

Çalışmanın 6rneklemini tesad6fi olarak g6n6ll6 katılan 396 kişi oluşturmaktadır. Ankete g6n6ll6 olarak katılan bireylerin 143'6 (%36,1) erkek, 253'6 (%63,9) ise kadındır. 18 yaş 6zeri bireylerden oluşan 6rneklemin yaş ortalaması 28,75't6r. Katılımcıların 76'sı (%19,2) k6yde, 72'si (%18,2) ilçede, 122'si (%30,8) Şehirde ve 126'sı (%31,8) b6y6kŐehirde yaşamının genelinin

sürdürmektedir. Katılımcıların medeni durumuna bakıldığında 254 (%64,1) kişinin bekar, 137 (34,6) kişinin evli ve 5 (%1,3) kişinin dul ya da diğer grupta olduğu anlaşılmaktadır.

### **Verilerin Toplanması ve Analizi**

Bu araştırma katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren bir yapı barındırmaktadır. Bu nedenle etik kurul izni alınmasına ihtiyaç duyulan bu araştırmada gerekli izinler Ordu Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu tarafından 2023-17 sayılı karar ile temin edilmiştir. Araştırma kapsamında gerekli görülen veriler, konu ile ilgili literatürün incelenmesi sonucunda oluşturulan anket bataryası ile toplanmıştır. Anket sorularının oluşturulması ve katılımcılara ulaştırılması GoogleForms üzerinden çevrim içi olarak sağlanmıştır. Hazırlanan anket formu linki, 05.07.2022-10.10.2022 tarihleri arasında araştırma hakkında bilgi verilerek katılımcılara ulaştırılmıştır. Örnekleme meydana getiren bireylerin ilgili ankete onay formunu okuyarak gönüllülük ve rıza esasına uygun olarak katılım sağlamalarına özen gösterilmiştir. 396 kişinin katılım sağladığı ankete ait verilerin tamamı analize dahil edilmiştir. Araştırma çerçevesinde belirlenen ölçme araçları ile katılımcılardan elde edilen veriler SPSS 25 paket programı üzerinden analiz edilmiştir. Bulguların ortaya çıkmasında korelasyon ve regresyon testlerine; örneklemin niteliklerinin ortaya çıkmasında betimsel analize başvurulmuştur. Veri setinin normal dağılım gösterip göstermediğini belirlemek için Skewness ve Kurtosis değerleri hesaplanmıştır. -1,5 ile +1,5 arasında olması gereken (Tabachnick & Fidell, 2013, ss. 19-83) değerlerin bir alt boyut haricinde uygun aralıklarda bulunduğu tespit edilmiştir. Araştırmada kullanılan ölçekler normal dağılım sergilediği için parametrik testlerin kullanılması uygun görülmüştür.

### **Veri Toplama Araçları ve Güvenilirlik Analizi**

Kişisel Bilgi Formu: Araştırmanın temel problemi ve hipotezleri bağlamında ele alınması gerekli görülen sosyo-demografik değişkenlere ilişkin veri toplamak amacıyla katılımcılara kişisel bilgi formu sunulmuştur. Bu kısımda cinsiyet, yaş, medeni durum ve yaşamın sürdürüldüğü yere ilişkin sorular bulunmaktadır.

### **Pozitif Şema Ölçeği**

Keyfitz (2010) tarafından geliştirilen Kılıç (2018) tarafından uyarlanan "Pozitif Şema Ölçeği" öz-yeterlik, başarı, güven, iyimserlik ve değerlilik olmak üzere beş alt boyut barındırmaktadır. Orijinal versiyonunda 20 madde bulunan ölçeğin uyarlama çalışmasında üç maddenin çeşitli nedenlerle çıkarıldığı ve 17 maddelik bir ölçme aracı elde edildiği belirtilmektedir (Kılıç,

2018). İlgili ölçek 6'lı likert tipi bir ölçme çizelgesine sahip olup cevaplandırma düzeneği (1= Bana hiç uygun değil 6= tamamen katılıyorum) şeklindedir. Ölçeğin toplam puan ya da alt boyut puanları üzerinden değerlendirmeye müsait olduğu anlaşılmaktadır. "Pozitif Şema Ölçeği"nin mevcut çalışmada Cronbach's Alpha değeri ,89 olarak tespit edilmiştir.

### **Tanrı Tasavvuru Ölçeği**

Müslüman-Türk örneklem üzerinde Allah'a yönelik oluşturulan tasavvur biçimlerini ölçmeyi hedefleyen ölçekte Tanrı tasavvuru olumlu ve olumsuz olmak üzere temelde iki alt boyuttan müteşekkildir (Karaca - Hacikeleşoğlu, 2020). İlgili ölçekte olumlu Tanrı tasavvuru alt boyutunda "seven ve korkutan Allah" (4 madde) ve "seven Allah" (4 madde), olumsuz Tanrı tasavvuru içerisinde ise "korkutan Allah" (4 madde) ve "ilgisiz Allah" (7 madde) olmak üzere 19 maddeden oluşan 4 alt boyut bulunmaktadır. Ölçek 5'li likert tipi bir ölçme çizelgesine sahip olup her bir madde (1= Hiç katılmıyorum, 2= katılmıyorum, 3= kararsızım, 4= katılıyorum, 5= tamamen katılıyorum) şeklinde puanlandırılarak değerlendirilmektedir. Ölçeğin alt boyutlar üzerinden değerlendirmeye müsait bir yapı barındırdığı görülmektedir. "Tanrı Tasavvuru Ölçeği"nin araştırmada kullanılan alt boyutlarının Cronbach's Alpha değerlerine bakıldığında sevgi yönelimli Tanrı Tasavvuru boyutunda ,61; korku yönelimli Tanrı tasavvuru alt boyutunda ise ,77 olduğu görülmüştür.

### **Dini Başa Çıkma Ölçeği**

Araştırmada bireylerin yaşadıkları problemleri aşma sürecinde dini başa çıkma tarzlarını belirlemek amacıyla dini başa çıkma ölçeği kullanılmıştır (Ekşi - Sayın, 2016). İlgili ölçeğin 10 maddeden müteşekkil olduğu görülmektedir. Olumlu ve olumsuz dini başa çıkma şeklinde iki alt boyuta sahip olan ölçek 1 (Hemen hemen hiç yapmam) ile 4 (Sıklıkla yaparım) arasında puanlanmaktadır. Elde edilen puanlar alt ölçekler bünyesinde toplanmaktadır. Ölçeğin psikometrik yeterliliklere sahip olduğu görülmektedir. Bu çalışmada alt boyutların Cronbach alfa değerleri olumlu dini başa çıkma alt boyutunda ,82; olumsuz dini başa çıkma alt boyutunda ise ,77 şeklindedir.

Araştırmalarda kullanılan ölçeklerin güvenilirliği açısından Cronbach's Alpha değerlerinin belirleyici olduğu; bu değerlerin 0,40'dan düşük olmasının ölçme araçlarının kullanımı açısından problem barındıracağı belirtilmektedir (Yıldırım, 2017). İlişkili olarak mevcut araştırmada güvenilirlik analizi sonrasında elde edilen değerlere bakıldığında tüm ölçeklerin farklı düzeyde güvenilir olduğu görülmektedir.

## Bulguların Çözümlemesi

### Korelasyon İlişkileri

Değişkenler	1	2	3	4	5
Pozitif Şema	1				
Sevgi Yönelimli Tanrı Tasavvuru	,204**	2			
Korku Yönelimli Tanrı Tasavvuru	-,090	,055	3		
Olumlu Dini Başa Çıkma	,266*	,359**	,063	4	
Olumsuz Dini Başa Çıkma	,009	,089	,454**	,242**	5
Toplam	396				
*p<.05, **p<.01, ***p<.001.					

Tablo 1 pozitif şemalar ile Tanrı tasavvuru ve dini başa çıkma arasındaki korelasyonel ilişkiyi göstermektedir. Araştırmanın  $H_1$ ,  $H_2$ ,  $H_3$  ve  $H_4$  no'lu hipotezleri bu başlık altında irdelenmiştir. Tablo incelendiğinde pozitif şemalar ile sevgi yönelimli Tanrı tasavvuru ( $r(396)=,204$ ;  $p<,01$ ) ve olumlu dini başa çıkma ( $r(396)=,266$ ;  $p<,01$ ) arasında pozitif yönde anlamlı ilişki olduğu görülmektedir. Diğer yandan pozitif şemalar ile korku yönelimli Tanrı tasavvuru ve olumsuz dini başa çıkma arasında anlamlılık düzeyinde bir ilişki bulunmadığı görülmektedir. Fakat anlamlılık düzeyinde olmasa da pozitif şemalar ile korku yönelimli Tanrı tasavvuru arasındaki ilişkinin negatif yönlü olması elde edilen diğer verilerle uyumluluk arz etmektedir.

### Regresyon İlişkileri

Değişkenler	B	( $\beta$ )	Std. Er.	t	P
1Pozitif Şema---> Korku Yönelimli TT	-,110	-,090	,061	-1,797	,073
2Pozitif Şema ---> Sevgi Yönelimli TT	,173	,204	,042	4,137	,000
3Pozitif Şema ---> Olumlu Başa Çıkma	,178	,266	,032	5,483	,000
4Pozitif Şema ---> Olumsuz Başa Çıkma	,010	,009	,055	,187	,852
Toplam	396				
*** p < 0.001 (2-tailed), * p < 0,05.					

Tablo 2 araştırmanın değişkenleri arasındaki regresyon ilişkilerini göstermektedir. Araştırmanın  $H_5$  ve  $H_6$  no'lu hipotezleri bu başlık altında irdelenmiştir. Yapılan basit doğrusal regresyon analizi sonucunda standardize edilmiş katsayısı ve t değerleri incelendiğinde pozitif şemaların korku yönelimli Tanrı tasavvurunun anlamlı bir yordayıcısı olmadığı görülmektedir ( $R: ,090$ ,  $R^2= ,008$ ,  $p>,01$ ). Pozitif şemaların sevgi yönelimli Tanrı tasavvuru ile anlamlı bir ilişkiye sahip olduğu; standardize edilmiş katsayısı ve t değerleri

incelendiğinde pozitif şemaların sevgi yönelimli Tanrı tasavvurunun anlamlı bir yordayıcısı olduğu görülmektedir (R: ,204, R<sup>2</sup>= ,039, p<.01). Diğer taraftan pozitif şemaların başa çıkma stilleri üzerindeki yordayıcılığını tespit etmek üzere yapılan regresyon analizi sonuçlarına bakıldığında pozitif şemaların olumlu başa çıkmanın anlamlı bir yordayıcısı olduğu (R: ,266, R<sup>2</sup>= ,071, p<.01); olumsuz başa çıkma üzerinde ise anlamlılık düzeyinde yordayıcılığa sahip olmadığı görülmektedir (R: ,009, R<sup>2</sup>= -,002, p>.01).

### Tartışma

Pozitif şemalar, bireyin kendisi ve çevresi ile ilişkili olan anılar, bilişsel süreçler, inançlar, bedensel duyular, duygu ve nörobiyolojik tepkilerden oluşan kalıcı örüntüleri ifade etmektedir. Buna göre olumlu şemalar, pozitif işlevsellik ve uyumlu davranışlar sergileme konusunda avantaj sağlamaktadır. (Lockwood - Perris, 2012). Bireyin özellikle çocukluk dönemi içerisinde çeşitli faktörlerin etkisine bağlı olarak inşa ettiği şemaların olumlu bir çerçeve barındırması hem kendisine hem de değer atfettiği her şeye yönelik pozitif bir bakış açısı sağlayabilmektedir. Organizmanın ortam içerisinde bulunduğu şartlara göre etrafındaki şeyler hakkında tasavvur süreci geçirdiği ifade edilerek korku figürlerinin bulunduğu bir ortamda bireyin korku merkezli imgelem üreteceği ifade edilmektedir (Çetin, 2011). Diğer taraftan sevgi ikliminin hakim olduğu bir ortam içerisinde büyüyen bireyin pozitif duygulardan müteşekkil bir imgelem dünyasına sahip olacağı öngörülebilir. Pozitif şemaların, bireyin temel duygusal ihtiyaçlarının birincil bakım verenler tarafından yeterince karşılandığı çocukluk ve ergenlik döneminde ortaya çıkan olumlu işlevlerden ve uyarlanabilir davranışsal eğilimlerden oluştuğu belirtilmektedir (Young vd., 2003; Louis vd., 2017). Örneğin erken dönemde bireylere güven konusunda belirli bir yol kat eden bir çocuğun, daha sonraki yaşamında insanlara ne kadar güvenebileceği konusunda mantıklı kararlar verebilen ve böylece güvenme eğilimini kazanan bir yetişkin haline gelebileceği vurgulanmaktadır (Lockwood - Perris, 2012).

Çocukluk dönemi uyumsuz şemalar kavramı yerine uyumlu şemalar ifadesini kullanan Lockwood ve Perris (2012), uyumlu ya da pozitif şemaların temel duygusal ihtiyaçlara yeterince yanıt verilen bir aile ve sosyo-kültürel ortam içerisinde oluşabileceğini vurgulamaktadır. Buna göre çocukluk dönemi uyumlu şemalar ya da pozitif şemalar, çerçevesi katı bir yapıdan ziyade esnek biçimli içsel temsiller şeklinde belirtilmektedir. Bu şablonlar, başarılı kişilerarası ve bağımsız işleyişi, başkalarına zarar vermeden temel duygusal ihtiyaçların sürekli olarak yerine getirilmesini teşvik eden özelliklere ve durumlara yol açmaktadır (Lockwood - Perris, 2012). Pozitif şema ya da uyumlu/uyumsuz şemalar konusuna kaynaklık teşkil edebilecek bağlanma kuramı da benzer şekilde erken çocukluk döneminde

başkalarıyla ilişkiler neticesinde içselleştirilen zihinsel modellerin önemi üzerinde durur. Bowlby (1982) tarafından geliştirilen bu kurama göre bebek gelişim sergiledikçe bağlanma tecrübelerine bağlı olarak “bilişsel haritalar” geliştirmektedir. Bilişsel haritalar aynı zamanda öznel tecrübelerle dayanan, duygu ve tecrübelerden ortaya çıkan içsel çalışan modellerdir (Bowlby, 1988; Bowlby, 2013). Hatta söz konusu zihinsel modellerin ya da şemaların yetişkin kişiliğinin yanı sıra yetişkin maneviyatına da önemli katkılar sağladığı belirtilmektedir (Beit-Hallahmi, 2010). Kirkpatrick inanan insan ile Tanrı arasında meydana gelen bağları açıklamak için “ilişkisel” ve “telafi edici” olmak üzere iki varsayım öne sürmektedir. İlişkisel modele göre erken dönem bağlanma ilişkileri ile oluşturulan bilişsel şemalar, bireyin daha sonraki yaşamında Tanrı tasavvurunu biçimlendiren temel bir referans kaynağı olmaktadır (Granqvist & Kirkpatrick, 2004; Kirkpatrick & Shaver, 2016). İlgili olarak Ferenczi ve arkadaşları (2021) özellikle uyumsuz şemaların, dinle ilgili tutum ve davranışlar üzerinde bilgi işleme çerçeveleri barındırdığı üzerinde durarak uyumsuz şemaların bireyin kendisine, ilişkilerine ve dünyaya ilişkin çarpık bir görüş geliştirmesine yol açtığını belirtmektedir. Bu bağlamda pozitif şemalar ile Tanrı tasavvuru arasında bir ilişkinin varlığından bahsedilebilir. Nitekim Tanrı tasavvuru, din ile insan arasındaki dinamik ilişkinin yönünü tayin eden kritik bir süreçtir. Pozitif veya negatif duyguların baskın olduğu Tanrı tasavvuru formlarında sergilenen dindarlığın gelişim seyri farklılık arz edebilir. Nitekim mevcut araştırmadan elde edilen bulgular bu durumu desteklemektedir. Araştırmada pozitif şemalar ile sevgi yönelimli Tanrı tasavvuru arasında pozitif yönde anlamlı ilişki bulunmaktadır. Buna göre pozitif şemalara sahip katılımcıların Tanrı’yı sevgi yönelimli tasavvur etme düzeyleri artış göstermektedir. Diğer taraftan pozitif şemalar ile korku yönelimli Tanrı tasavvuru arasında anlamlılık düzeyinde bir ilişki olmasa da değişkenler arasındaki ilişkinin negatif yönlü olması dikkat çekicidir. Bu bağlamda araştırmacının “*H<sub>1</sub> Pozitif şemalar ile sevgi yönelimli Tanrı Tasavvuru arasında pozitif yönde ilişki vardır.*” ve “*H<sub>5</sub> Pozitif şemalar sevgi yönelimli Tanrı tasavvurunu yordamaktadır.*” şeklindeki hipotezleri doğrulanırken “*H<sub>2</sub> Pozitif şemalar ile korku yönelimli Tanrı Tasavvuru arasında negatif yönde ilişki vardır.*” şeklindeki hipotezin doğrulanmadığı gözlenmektedir.

Literatüre bakıldığında pozitif şemalar ve Tanrı tasavvuru ilişkisini doğrudan ele alan araştırmaların sınırlı olduğu gözlenmektedir. Pozitif şemaların zeminini oluşturan faktörlerle ilişkili olarak Hayta (2017) tarafından gerçekleştirilen bir araştırmada ebeveynle bağlanma ile Tanrı’ya bağlanma arasında anlamlı bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir. Başka bir araştırmada Tanrı’ya güvenli bağlanma ile pozitif Tanrı tasavvuru arasında pozitif korelasyon olduğu tespit edilmiştir (Bradshaw vd., 2010). Erken dönem uyumsuz şemalar, dindarlık ve Tanrı tasavvuru arasındaki ilişkiyi



irdeleyen bir araştırmada kontrolcü/denetleyici Tanrı tasavvuru ile kaygılı-dış güdümlü dindarlık ve olumsuz (negativism-pessimism) şemalar arasında ilişki olduğu tespit edilmiştir (Ferenczi vd., 2021). Rackley (2007) tarafından 569 katılımcı ile gerçekleştirilen bir araştırmada benzer şekilde Tanrı tasavvuru ile erken dönem uyumsuz şemalar arasında ilişki olduğu görülmüştür. Diğer bir araştırmada ise Tanrı tasavvuru ile şemalar arasındaki ilişkinin, bireyin genellikle kendisiyle ilgili algılama ve yorumlama kabiliyetlerine göre tutum ve davranışlarını belirlemesi nedeniyle Tanrı tasavvurunun benlik şeması üzerinden açıklanabileceği vurgulanmaktadır. Araştırmadan elde edilen sonuçlara bakıldığında benlik şemasının Tanrı tasavvurunu, özellikle ebeveyn referanslı açıklamalardan daha iyi açıkladığı tespit edilmiştir (Buri - Mueller, 1993).

Hayatiçerisinde karşılaşılan zorluklar, birey tarafından gerçek ve beklentiler doğrultusunda uzlaşmayı bekleyen bir ödev olarak belirir. Başa çıkma süreci olarak ifade edilen bu çaba örgüsünde bazen anlamlandırma gibi bilişsel, öfke duyma gibi duygusal ya da gezme, spor yapma, ibadet etme gibi davranışsal nitelikler öne çıkar (Aytan, 2012). Özellikle bireyi çaresizliğe ve umutsuzluğa sürükleyen yaşam olayları karşısında başa çıkma stratejileri dini bir hüviyet kazanabilir. Birçok çalışma insanların stresli olaylarla başa çıkma sürecinde sıklıkla dine yöneldiklerini göstermektedir (Ano - Vasconcelles, 2005). Stresli yaşam olaylarıyla karşılaşıldığında bireyin din ve maneviyat yardımıyla sorunun üstesinden gelme süreci olarak dini başa çıkma, kullanma biçimine göre olumlu ya da olumsuz şekillerde karşımıza çıkmaktadır. Olumlu dini başa çıkma stilleri daha çok olumlu sonuçlarla ilişkiliyken, olumsuz dini başa çıkma stilleri genellikle daha olumsuz sonuçlarla ilişkilendirilmektedir (Ano - Vasconcelles, 2005). Fakat dini başa çıkmayı sonuçlarından ziyade bireyi olumlu/olumsuz dini başa çıkma stratejilerini kullanmaya iten sebepler üzerinden irdelemek, kaynağına ilişkin daha tutarlı veriler elde etmeyi mümkün kılabilir. Nitekim bireyin sahip olduğu Tanrı tasavvuru, aldığı din eğitimi, benimsediği dindarlık tipi ve diğer psikolojik faktörler, dini başa çıkma stratejileri üzerinde belirleyici olabilmektedir. Diğer taraftan ebeveyn tutumları, bağlanma stilleri, örselenmiş çocukluk yaşantıları ve uyumsuz ya da pozitif şemalar dini başa çıkma sürecinde etkin faktörler olabilir. Hatta McIntosh (2009) dinin bilişsel bir şema olarak bireyin tutum ve davranışlarını belirlediği üzerinde durmaktadır. Buna göre dini bilişsel bir şema olarak düşünmenin, dinin başa çıkma sürecini ve sonucunu nasıl etkileyebileceğini araştırma; ayrıca travmatik olayların dini nasıl etkileyebileceğini keşfetmek için yararlı olabileceğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda dinle ilgili tutum ve davranışlar üzerindeki belirleyiciliği dikkate alındığında pozitif şemaların dini başa çıkma stilleri üzerinde etkili bir faktör olduğu iddia edilebilir. Mevcut araştırmadan elde edilen sonuçlara bakıldığında pozitif şemalar ile



olumlu dini başa çıkma arasında pozitif yönde, olumsuz dini başa çıkma arasında ise negatif yönde anlamlı ilişki olduğu gözlenmektedir. Ayrıca pozitif şemaların olumlu dini başa çıkmayı yordadığı görülmektedir. Elde edilen bu sonuçlardan hareketle araştırmanın “ $H_3$  Pozitif şemalar ile olumlu dini başa çıkma arasında pozitif yönde ilişki vardır.” ve “ $H_6$  Pozitif şemalar olumlu dini başa çıkmayı yordamaktadır.” şeklindeki hipotezlerin doğrulandığı görülürken. “ $H_4$  Pozitif şemalar ile olumsuz dini başa çıkma arasında negatif yönde ilişki vardır.” şeklindeki hipotezin doğrulanmadığı anlaşılmaktadır. Literatüre bakıldığında doğrudan bu konu etrafında yapılan araştırmaların sınırlı olduğu gözlenmektedir. Bu çerçevede Keyfitz ve arkadaşları (2013) tarafından yürütülen bir araştırmada pozitif şemaların psikolojik dayanıklılık, depresyon ve anksiyete değişkenlerini yordadığı görülmüştür. Üniversite öğrencilerinin ölüm kaygısı ile yaşamın anlamı ve pozitif şemaları arasındaki ilişkiyi inceleyen bir araştırmada pozitif şemaların ölüm kaygısını negatif yönde yordadığı tespit edilmiştir (Teke vd., 2021). 282 çocuk ve ergen öğrenci üzerinde gerçekleştirilen bir araştırmada olumlu şemalar ile yaşam doyumu ve mutluluk arasında ilişki olduğu tespit edilmiştir. Buna göre olumlu şema boyutlarının (güven, değerlilik, iyimserlik, başarı, öz-yeterlik) yaşam doyumu ve mutluluğu yordamada önemli olduğu; değerlilik alt boyutunun en güçlü yordayıcı olduğu görülmüştür. Bu araştırmada negatif şemaların yaşam doyumu ve mutlulukla ilişkili çıkmaması, özellikle çocuklar ve ergenler arasında psikolojik iyi oluş modellerinde pozitif şemaları dikkate almanın önemini ortaya çıkarmaktadır (Tomlinson vd., 2017). Kılıç (2018) tarafından gerçekleştirilen araştırmada pozitif şemaların iyi oluş ve psikolojik belirtileri yordadığı tespit edilmiştir. Şemalar hakkında yapılan araştırmaların daha çok olumsuz şemalar üzerinden gerçekleştirildiği görülmektedir. Bu bağlamda çeşitli araştırmalarda pozitif şemalar ile ilişkili olan çocukluk yaşantıları, bağlanma problemleri ya da negatif şemalar gibi değişkenlerin farklı faktörler eşliğinde irdelendiği görülmektedir. Bu çerçevede yapılan araştırmalarda negatif şemalar ile depresyon (Soygüt - Savaşir, 2001; Yıldız, 2017), obsesif kompulsif bozukluk (Akbaş, 2021), yeme bozuklukları (Keskingöz, 2002; Gülbahçe, 2020), bağlanma (Ari - Deniz, 2015), kişilik özellikleri (Ekşi vd., 2020), sosyal görünüş kaygısı (Makas - Çelik, 2018) ve psikolojik dayanıklılık (Faraji vd., 2022) gibi değişkenler ile ilişki kurulduğu görülmektedir. Bosmans ve arkadaşları (2010) tarafından gerçekleştirilen bir araştırmada bağlanma ile şemalar arasında anlamlı ilişki olduğu tespit edilmiştir. Yapılan başka bir araştırmada psikiyatrik rahatsızlığı bulunan bireylerin normal bireylere göre güvensiz bağlanma tarzlarının ve erken dönem uyumsuz şemalarının daha yüksek olduğu; öz-yönetim stratejilerinin ise daha düşük olduğu tespit edilmiştir (Yaka, 2011). Üniversite öğrencileri ile gerçekleştirilen bir araştırmada çocukluk çağı olumsuz yaşantılarına

sahip bireylerin yaşam kalitelerinin düşük olduğu; depresyon ve anksiyete şiddetinin arttığı tespit edilmiştir (Gündüz - Gündoğmuş, 2019). Benzer bir araştırmada erken dönem uyumsuz şema alanlarının tümünün, depresyonla pozitif yönde anlamlı bir korelasyona sahip olduğu görülmektedir (Sağ, 2016). Mutluluk ve erken dönem uyumsuz şemalar arasındaki ilişkiyi irdeleyen başka bir araştırmadan elde edilen sonuçlara göre mutluluk ile tehditler karşısında dayanıksızlık, karamsarlık, başarısızlık, sosyal izolasyon, duyguları bastırma, onay arayıcılık ve yetersiz özdenetim erken dönem uyumsuz şemaları arasında negatif yönde anlamlı düzeyde ilişki olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca üniversite öğrencilerinin karamsarlık ve başarısızlık erken dönem uyumsuz şemalarının ise mutluluk düzeylerini yordadığı görülmüştür (Yılmaz - Kesici, 2016).

Diğer taraftan dini başa çıkma etrafında gerçekleştirilen araştırmalarda olumlu dini başa çıkma ile olumlu duygu ve davranışlar arasında pozitif yönde ilişki olduğu vurgulanmaktadır. Bu çerçevede Türkiye’de dini başa çıkma üzerine yapılan çalışmaların değerlendirildiği bir araştırmada özellikle olumlu dini başa çıkma ile ruh sağlığı, dindarlık, şükür, hayat memnuniyeti gibi değişkenler arasında; olumsuz dini başa çıkma ile de stres travma, öfke gibi duygular arasında pozitif ilişki olduğu belirtilmektedir (Abanoz, 2020). Murat ve Kızılgöçer (2017) tarafından gerçekleştirilen bir araştırmada dini başa çıkma ile psikopatoloji arasında farklılaşma olduğu; buna göre sağlıklı bireylerin olumlu dini başa çıkmayı, psikopatolojisi olan bireylerin ise olumsuz dini başa çıkmayı daha çok kullandıkları tespit edilmiştir. İlgili olarak McIntosh’un bilişsel şema olarak din teorisinin ruh sağlığı problemlerinde kullanılabileceğine yönelik bir araştırma dikkat çekmektedir. Buna göre dini bilişsel bir şema olarak kavramsallaştıran araştırmacılar, mevcut sınırlı ampirik verileri açıklamak için dini başa çıkmanın etkisini daha fazla incelemek gerektiği üzerinde durmaktadır (Taylor, 2001). Diğer taraftan bireyin dini şemaları ile genel benlik şemaları arasındaki potansiyel etkileşim, gelecekteki çalışmalar için bir alan olarak belirtilmektedir. Buradan hareketle pozitif şemaların olumlu duygu, tutum ve davranışlar ve dindarlık, dini başa çıkma ve Tanrı tasavvuru gibi değişkenler üzerinde belirleyici bir faktör olduğu ifade edilebilir. Mevcut araştırmada özellikle olumlu dini başa çıkma ile pozitif şemalar arasındaki ilişki ve etkileşimin diğer araştırmalardan elde edilen bulgularla uyumluluk arz ettiği görülmektedir.

### Sonuç

Çeşitli faktörlerin etkisiyle (bağlanma, çocukluk yaşantıları, ebeveyn tutumları, sağlık problemleri v.b) zihinsel düzlemde olgunlaşan şemalar, bireyin sonraki yaşamında hem kendisini hem de çevresini anlamlandırma açısından yol haritaları sunmaktadır. Söz konusu şemaların aydınlatıldığı

yol üzerinden psiko-sosyal yaşamını anlamlandıran bireyler açısından bu şemaların pozitif bir nitelik barındırması psikolojik düzlemde sağlıklı bir gidişatın göstergesidir. Gelişimin tüm alanlarında olduğu gibi dini gelişim seyri açısından da pozitif şemaların yaşam içerisindeki varlığı ya da aktifliği önem arz etmektedir. Nitekim pozitif şemaların baskın olduğu bireylerde dine ve Tanrı'ya yönelik tutum ve davranışlarda olumlu bir içselleştirmenin baskın olması beklenir. Nitekim gerek daha önce yapılan araştırmalar gerekse mevcut araştırmadan elde edilen bulgular pozitif şemaların olumlu dini başa çıkma ve olumlu Tanrı tasavvuru üzerinde etkili bir faktör olduğunu göstermektedir.

Bu araştırmada pozitif şemalar ile Tanrı tasavvuru ve dini başa çıkma arasındaki ilişki ve etkileşim irdelenmiştir. İlgili değişkenler arasındaki ilişkilerin birçok yönden istatistiki açıdan anlamlılık barındırdığı tespit edilmiştir. Araştırma sonucunda olumlu Tanrı tasavvuru ve olumlu dini başa çıkma açısından pozitif şemaların kritik bir değişken olduğu anlaşılmıştır. Buna göre pozitif şemalar ile sevgi yönelimli Tanrı Tasavvuru ve olumlu dini başa çıkma arasında pozitif yönde anlamlı ilişki vardır. Ayrıca araştırmada pozitif şemaların sevgi yönelimli Tanrı tasavvurunu ve olumlu dini başa çıkmayı yordadığı görülmüştür. Diğer taraftan pozitif şemalar ile korku yönelimli Tanrı tasavvuru ve olumsuz dini başa çıkma arasındaki ilişkinin anlamlılık düzeyinde olmadığı anlaşılmaktadır. Elde edilen bu sonuçlar, özellikle olumlu duygu ve tutumlar üzerinde pozitif şemaların önemine işaret etmektedir.

Son dönemde din psikolojisi alanındaki araştırmacıların pozitif psikolojide irdelenen konulara yönelik ilgisi, bu iki alanın yakınlığına işaret etmektedir. Pozitif psikoloji içerisinde insanın değerli psikolojik özelliklerini öne çıkarma çabasının bir ürünü olarak pozitif şemalar, şemaların olumsuz niteliklerinden ziyade olumlu taraflarını öne çıkaran bir yaklaşıma sahiptir. Pozitif psikoloji ile din psikolojisi alanları arasındaki etkileşim düşünüldüğünde pozitif şemaların din psikolojisi araştırmalarında daha fazla yer alması gerektiği ifade edilebilir. Bu çerçevede pozitif şemaların dindarlık, dini yüklenme ve manevi danışmanlık ve rehberlik gibi konular özelinde farklı örneklem grubu ve araştırma desenleri aracılığıyla irdelenmesi alana katkı sağlayabilir.

### Kaynakça

- Abanoz, Süleyman. "Türkiye'de Yapılan 'Dinî Başa Çıkma' Konulu Araştırmalar Hakkında Bir Değerlendirme". *Eskiyeni* 40 (20 Mart 2020), 407-429. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.673386>
- Abdelsayed, Linda M. vd. "The impact of personality on God image, religious coping, and religious motivation among Coptic Orthodox priests". *Mental Health, Religion & Culture* 16/2 (01 Şubat 2013), 155-172. <https://doi.org/10.1080/13674676.2011.652604>
- Akbaş, Banu Çiçek. "Obsesif-Kompulsif Bozuklukta Erken Dönem Uyum Bozucu Şemalar". *Bilişsel Davranışçı Psikoterapi ve Araştırmalar Dergisi* 10/1 (2021), 98-108. <https://doi.org/10.5455/JCBPR.87115>
- Ano, Gene G. - Vasconcelles, Erin B. "Religious Coping and Psychological Adjustment to Stress: A Meta-Analysis". *Journal of Clinical Psychology* 61/4 (Nisan 2005), 461-480. <https://doi.org/10.1002/jclp.20049>
- Ari, F. Alkım - Deniz, M. Engin. "Evliliklerinde Sorun Yaşayan Bireylerin Bağlanma Stilleri ve Erken Dönem Uyumsuz Şemaları". *Uluslararası Eğitim Bilimleri Dergisi* 5 (01 Ağustos 2015), 13-23.
- Ayten, Ali. *Tanrı'ya Sığınmak: Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Ayten, Ali - Öztürk, Gülüşan Göcen-Kenan Sevinç- Eyüp Ensa. "Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Amprik Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (01 Nisan 2012), 45-79.
- Beck, Aaron T. *Depression: Clinical, Experimental, and Theoretical Aspects*. Hoeber Medical Division, Harper & Row, 1967.
- Beck, Aaron T. "The Current State of Cognitive Therapy: A 40-Year Retrospective". *Archives of General Psychiatry* 62/9 (01 Eylül 2005), 953. <https://doi.org/10.1001/archpsyc.62.9.953>
- Beck, Aaron T. "Thinking and depression: II. Theory and therapy". *Archives of General Psychiatry* 10 (1964), 561-571. <https://doi.org/10.1001/archpsyc.1964.01720240015003>
- Beit-Hallahmi, Benjamin. "Object Relations Theory". *Encyclopedia of Psychology and Religion*. ed. D. A. Leeming vd. New York: Springer, 2010.
- Bosmans, Guy vd. "Attachment and Symptoms of Psychopathology: Early Maladaptive Schemas as a Cognitive Link?". *Clinical Psychology & Psychotherapy* 17/5 (2010), 374-385. <https://doi.org/10.1002/cpp.667>
- Bowlby, John. *A Secure Base Parent-Child Attachment and Healty Human Development*. USA: Basic Books, 1988.
- Bowlby, John. *Attachment and Loss*. USA: Basic Books, 1982.
- Bowlby, John. *Bağlanma ve Kaybetme 1 : Bağlanma*. çev. Tuğrul Veli Soylu. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2. Basım, 2013.

- Bradshaw, Matt vd. "Attachment to God, Images of God, and Psychological Distress in a Nationwide Sample of Presbyterians". *The International Journal for the Psychology of Religion* 20 (2010), 130-147.
- Buri, John R. - Mueller, Rebecca A. "Psychoanalytic Theory and Loving God Concepts: Parent Referencing Versus Self-Referencing". *The Journal of Psychology* 127/1 (1993), 17-27.
- Çetin, Özer. "İmgelem Yetisi ve Bazı Dinî Olgularla İlişkisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (2011), 157-190.
- Ekşi, Halil - Okan, Nesrullah. "Gençlerde maneviyat ve şiddet eğilimi arasındaki ilişkide erken dönem uyum bozucu şemaların moderatör etkisi". *Bilimname* 2021/44 (30 Nisan 2021), 521-546. <https://doi.org/10.28949/bilimname.845575>
- Ekşi, Halil vd. "Ergenlerde Beş Faktör Kişilik Özellikleri ve Erken Dönem Uyumsuz Şemalar". *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/2 (30 Aralık 2020), 318-328.
- Ekşi, Halil - Sayın, Mine. "The adaptation of Religious Coping Scale into Turkish language: A study of bilingual equivalence, validity and reliability". Berlin: BAU International Berlin University, 2016.
- Faraji, Haydeh vd. "Relationship Between Early Maladaptive Schemas And Psychological Resilience". *Asya Studies* 6/19, 203-214. <https://doi.org/10.31455/asya.1012952>
- Ferenczi, Andrea vd. "Relations Between God-Images and Early Maladaptive Schemas". *Psychiatria Danubina* 33/Suppl 4 (Spring-Summer 2021), 833-843.
- Godin, A. - Hallez, M. *Parental Images and Divine Paternity*. ed. A. Godin. Chicago: Loyola University Press, 1965.
- Gör, Nağme vd. "Geçmişin Mirası ve Geleceğin Haritası: Erken Dönem Uyumsuz Şemalar". *Nesne Psikoloji Dergisi* 5/10 (2017), 197-218.
- Granqvist, Pehr - Kirkpatrick, Lee A. "Religious Conversion and Perceived Childhood Attachment: A Meta-Analysis". *The International Journal for the Psychology of Religion* 14/4 (2004), 223-250.
- Gülbağçe, Fatma. *Ergenlerde erken dönem uyumsuz şemalar ile yeme tutumu arasındaki ilişkinin incelenmesi*. İstanbul: Gelişim Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Gündüz, Anıl - Gündoğmuş, İbrahim. "Üniversite Öğrencilerinde Çocukluk Çağı Olumsuz Yaşantıları ile Otomatik Düşünceler, Ara İnançlar, Uyumsuz Şemalar, Anksiyete ve Depresif Belirti Şiddeti ve Yaşam Kalitesi Arasındaki İlişki". *Klinik Psikiyatri Dergisi* 22/4 (2019), 424-435. <https://doi.org/10.5505/kpd.2019.72621>
- Hacıkeleşoğlu, Hızır. *Ebeveyn Tutumları ve Kişilik Özelliklerinin Tanrı Tasavvuru ile İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Hayta, Akif. *Allah'a Bağlanmak: Bağlanma Kuramı ve Tanrı Tasavvuru İlişkisi*. İstanbul: Onto Yayınları, 2017.

- Hayta, Akif. "Anneden Allah'a: Bağlanma Teorisi ve İslâm'da Allah Tasavvuru". *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/12 (2006), 29-63.
- Işık, Zehra. *Ebeveyni Ölen Yetişkinlerde Dini Başa Çıkma*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Karaca, Faruk. *Dini Gelişim Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2016.
- Karaca, Faruk - Hacikeleşoğlu, Hızır. "Allah Tahayyülleri Ölçeği". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 54 (31 Aralık 2020), 67-83. <https://doi.org/10.29288/ilted.771686>
- Keskingöz, Berna. *Üniversite Öğrencileri ile Anoreksiya Nervoza Tanısı Alan ve Almayan Bi-reylerde Bağlanma Biçimleri, Kişilerarası şemalar Ve Yeme Örüntüleri Arasındaki İlişkiler*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Keyfitz, L. *The Role of Positive Schemas in Child Psychopathology and Resilience*. Canada: The University of Guelph, Master Thesis, 2010.
- Keyfitz, L. vd. "The Role of Positive Schemas in Child Psychopathology and Resilience". *Cognitive Therapy and Research* 37/1 (01 şubat 2013), 97-108. <https://doi.org/10.1007/s10608-012-9455-6>
- Kılıç, Sabire. *Üniversite Öğrencilerinde Pozitif şemaların İyi Oluş ve Psikolojik Belirtileri Yordaması*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Kımtır, Nurten. "İlgili-Seven Anne-Baba Tutumları ile Din ve Dindarlık Arasındaki İlişi Üzerine". *Dini Araştırmalar* 18/46 (2015), 9-44.
- Kış, Betül. *Müslümanlarda Bağlanma ve Tanrı Algısı*. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Kreuter, Eric A. - Moltner, Kenneth M. *Treatment and Management of Maladaptive Schemas*. New York : London: Springer, 2014.
- Kula, Naci. "Deprem ve Dini Başa Çıkma". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (30 Haziran 2002), 234-255.
- Lockwood, George - Perris, Poul. "A new look at core emotional needs". *The Wiley-Blackwell handbook of schema therapy: Theory, research, and practice*. 41-66. Wiley Blackwell, 2012. <https://doi.org/10.1002/9781119962830.ch3>
- Louis, John vd. "Positive Clinical Psychology and Schema Therapy (ST): The Development of the Young Positive Schema Questionnaire (YPSQ) to Complement the Young Schema Questionnaire 3 Short Form (YSQ-S3)". *Psychological Assessment* 30 (30 Kasım 2017). <https://doi.org/10.1037/pas0000567>
- Macleod, Andrew K. - Moore, Richard. "Positive Thinking Revisited: Positive Cognitions, Well-Being and Mental Health". *Clinical Psychology & Psychotherapy* 7/1 (2000), 1-10.
- Makas, Samet - Çelik, Eyüp. "Erken Dönem Uyumsuz şemalar ile Sosyal Görünüş Kaygısı Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 17/67 (20 Temmuz 2018), 926-937. <https://doi.org/10.17755/esosder.323007>
- McIntosh, Daniel N. "Religion-as-Schema, With Implications for the Relation Between



- Religion and Coping". *The International Journal for the Psychology of Religion* 5/1 (01 Ocak 1995), 1-16. [https://doi.org/10.1207/s15327582ijpr0501\\_1](https://doi.org/10.1207/s15327582ijpr0501_1)
- Morrison, Anthony D. "Case Formulation and Cognitive Schemas in Cognitive Therapy for Psychosis". *Cognitive Schemas and Core Beliefs in Psychological Problems A Scientist- Practitioner Guide*. ed. P Lawrence vd. Washington, D.C.: American Psychological Association, 2007.
- Murat, Ayşe - Kızılgeçit, Muhammed. "Dini Başa Çıkma ve Psikopatoloji İlişkisi (Rize Örneği)". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (30 Haziran 2017), 111-151.
- Özkan, Bahar. *Yetişkinlerde Bağlanma Stilleri ve Dini Başa Çıkma İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Özkök, Şerife. *Yetişkinlerde Yılmazlığın Yordanmasında Pozitif Şema ve Koronavirüs Kaygısının Rolü*. Gaziantep: Hasan Kalyoncu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Pargament, K. I. Vd. "The Religious Dimension of Coping: Advances in Theory, Research, and Practice". *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. Ed. Raymond F. Paloutzian – Crystal L Park. New York ; London: Guilford, 2005.
- Pargament, Kenneth I. "Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme". Çev. Ali Ulvi Mehmedoğlu. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2005), 280-313.
- Pargament, Kenneth I. Vd. "Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors". *Journal for the Scientific Study of Religion* 37/4 (1998), 710-724. <https://doi.org/10.2307/1388152>
- Racine, Christian T. *Does religious Coping Moderate The Relationship Between Early Maladaptive Schemas and Negative Trait Affect, College Adjustment, and Alcohol Use?* Ann Arbor, United States, Ph.D., 2015.
- Rackley, Blake. *God Image and Early Maladaptive Schemas: A Correlational Study*. Ann Arbor: Regent University, Ph.D., 2007.
- Rafaelli, Eshkol – Bernstein, David P. *Schema Therapy*. New York : London: Routledge, Taylor & Francis Group, 2011.
- Riso, Lawrence – McBride, Carolina. "Introduction: A Return to a focus on cognitive schemas". *Cognitive Schemas and Core Beliefs in Psychological Problems A Scientist- Practitioner Guide*. Ed. P Lawrence vd. Washington, D.C.: American Psychological Association, 2007.
- Rizzuto, Ana-Maria. "Critique of the contemporary literature in the scientific study of religion, , in New York, NY 1970." New York, 1970.
- Sağ, Bilgen. *Erken Dönem Uyuumsuz Şemalar ve Pozitif Algının, Psikolojik Dayanıklılık, Depresyon ve Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Scandrett, Karen Glasser - Mitchell, Susan L. "Religiousness, Religious Coping, and Psychological Well-Being in Nursing Home Residents". *Journal of the American Medical Directors Association* 10/8 (01 Ekim 2009), 581-586. <https://doi.org/>

g/10.1016/j.jamda.2009.06.001

- Schultz, Duane P. - Schultz, Sydney Ellen. *Modern Psikoloji Tarihi*. çev. Yasemin Aslay. Kaknüs Yayınları- Ders Kitapları, 8. Basım, 2016.
- Seligman, Martin E. P. - Csikszentmihalyi, Mihaly. "Positive psychology: An introduction". *American Psychologist* 55/1 (2000), 5-14. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.55.1.5>
- Smith Lee, Jocelyn R. vd. "'Pray That I Live to See Another Day': Religious and Spiritual Coping with Vulnerability to Violent Injury, Violent Death, and Homicide Bereavement among Young Black Men". *Journal of Applied Developmental Psychology* 70 (01 Temmuz 2020), 101180. <https://doi.org/10.1016/j.appdev.2020.101180>
- Soygüt, Gonca - Savaşir, Işık. "The relationship between interpersonal schemas and depressive symptomatology". *Journal of Counseling Psychology* 48 (2001), 359-364. <https://doi.org/10.1037/0022-0167.48.3.359>
- Spilka, Bernard vd. "Parents, Self, and God: A Test of Competing Theories of Individual-Religion Relationships". *Review of Religious Research* 16/3 (1975), 154-165.
- Subaşı, Hacer. *Üniversite Öğrencilerinin Tanrı ile İlişkilerinin Bağlanma Kuramı Açısından Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Taylor, Nicole M. "Utilizing Religious Schemas to Cope with Mental Illness". *Journal of Religion and Health* 40/3 (01 Eylül 2001), 383-388. <https://doi.org/10.1023/A:1012514025892>
- Tedrus, Glória Maria Almeida Souza vd. "Spiritual/Religious Coping in Patients with Epilepsy: Relationship with Sociodemographic and Clinical Aspects and Quality of Life". *Epilepsy & Behavior* 28/3 (01 Eylül 2013), 386-390. <https://doi.org/10.1016/j.yebeh.2013.05.011>
- Teke, Esra vd. "Ölüm Kaygısı ile Yaşamın Anlamı ve Pozitif Şemalar Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Future Visions Journal* 5/16 (2021), 9-16.
- Temiz, Yunus Emre. *Yetişkinlerde dini başa çıkma yöntemi olarak dua*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014.
- Tomlinson, R. M. vd. "Unique Contributions of Positive Schemas for Understanding Child and Adolescent Life Satisfaction and Happiness". *Journal of Happiness Studies* 18/5 (01 Ekim 2017), 1255-1274. <https://doi.org/10.1007/s10902-016-9776-3>
- Ursaru, Manuela vd. *4th World Conference on Psychology, Counseling and Guidance (WCPCG-2013)*. "Quality of Life and Religious Coping in Women with Breast Cancer". *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 114 (21 Şubat 2014), 322-326. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2013.12.705>
- Yaka, Ali İhsan. *Başlanma, Erken Döneme Yönelik Şemalar, Öz-Yönetim ve Psikolojik Belirtiler Arasındaki İlişkiler*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Yıldırım, İ. Esen. *İstatistiksel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 3. Baskı.,



2017.

- Yıldırım, Murat vd. "Do Fear of COVID-19 and Religious Coping Predict Depression, Anxiety, and Stress among the Arab Population during Health Crisis?" *Death Studies*, 1-7. <https://doi.org/10.1080/07481187.2021.1882617>
- Yıldız, Muhammed. "Üniversite Öğrencilerinde Erken Dönem Uyumsuz Şemaların Depresif Belirtilere Etkisi". *Ihlara Eğitim Araştırmaları Dergisi* 2/2 (31 Aralık 2017), 18-23.
- Yılmaz, Mehmet Taki - Kesici, Şahin. "Anne Baba Tutumları ve Kardeş Sırasının Üniversite Öğrencilerinin Öz-Anlayışlarının Gelişimine Etkisi". *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 4/6 (23 Temmuz 2016), 131-157.
- Young, Jeffrey E. *Cognitive therapy for personality disorders: A schema-focused approach*. Sarasota, FL, England: Professional Resource Exchange, Inc, 1990.
- Young, Jeffrey E. vd. *Schema Therapy: A Practitioner's Guide*. New York: Guilford Press, 2003.
- Zarrouq, Btissame vd. "An investigation of the association between religious coping, fatigue, anxiety and depressive symptoms during the COVID-19 pandemic in Morocco: a web-based cross-sectional survey". *BMC Psychiatry* 21/1 (22 Mayıs 2021), 264. <https://doi.org/10.1186/s12888-021-03271-6>



## ÇOCUK-MERKEZLİ KUR'AN MEALİ YAZIMI MÜMKÜN MÜ? *THE MEANING OF THE HOLY QUR'ÂN FOR SCHOOL CHILDREN* ADLI MEAL ÇALIŞMASI ÖZELİNDE BİR İNCELEME

Is it Possible to Write a Child-centered Qur'an Translation? A Study in the Context of the Qur'an Translation named *the Meaning of the Holy Qur'an for School Children*

**ERSİN KABAKCI**

Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir, Çorum, Türkiye

Asst. Prof. Hitit University, Faculty of Divinity, Basic Islamic Sciences, Tafsir, Çorum, Türkiye

[ersinkabakci@hitit.edu.tr](mailto:ersinkabakci@hitit.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0002-0913-8087>

### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

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

**Geliş Tarihi /Received:** 16 Şubat 2023

**Kabul Tarihi/Accepted:** 26 Mayıs 2023

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Haziran 2023

### ATIF/CITE AS:

Kabakcı, Ersin, "Çocuk-Merkezli Kur'an Meali Yazımı Mümkün mü? *The Meaning of the Holy Qur'an for School Children* Adlı Meal Çalışması Özelinde Bir İnceleme", *Hitit İlahiyat Dergisi* (Haziran/June 2023) 22/1 103-138, <https://doi.org/10.14395/hid.1251993>

**Yazar Katkıları:** %100

**Değerlendirme:** Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler- yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak (turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

**Etik Bildirim:** [ilafdergi@hitit.edu.tr](mailto:ilafdergi@hitit.edu.tr) <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

**Çıkar Çatışması:** Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

**Telif Hakkı & Lisans:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

**Author Contributions:** %100

**Review:** Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review

**Ethical Statement** It is declared that scientific and ethical principles have been followed.

while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Complaints:** [ilafdergi@hitit.edu.tr](mailto:ilafdergi@hitit.edu.tr) - <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

**Conflicts of Interest** The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

**Copyright & License** Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## Is it Possible to Write a Child-centered Qur'ān Translation? A Study in the Context of the Qur'ān Translation named *the Meaning of the Holy Qur'ān for School Children*

### Abstract

The efforts to ensure the correct understanding of the Qur'ān have a history dating back to the time of its revelation. Based on the same concern, the Qur'ān, which was revealed in the language of its first addressees, has been translated into different languages, and even the number of Turkish translations of it has exceeded three hundred. No single child-centered Turkish translation of the Qur'ān containing all the verses has been found in the relevant literature. Among about one hundred and seventy English Qur'ān translations, only one study for this purpose is identified and thus is at the center thereof in this article. It can be assumed that theological and pedagogical sensitivities played a role in the absence of child-centered Qur'ān translations. However, although it is a fact that there are verses in the Qur'ān that are difficult for children to make sense of and that are not urgent for them, it is also a fact that there are many verses that will contribute to their moral and religious development, primarily through Qur'ānic narratives (*qiṣaṣ*) and parables (*emthāl*). In addition, it is seen that children who are already exposed to all kinds of information through communication tools such as websites and social media find themselves in various discussions, especially atheism and deism. Such platforms also raise the possibility of children encountering verses in a way that are taken out of context and even distorted. In this context, it now seems more essential -despite all the difficulties- to take steps to ensure that children meet the Qur'ānic verses with the correct meaning. Based on this background, the article opens the issue of child-centered Qur'ān translation for discussion by focusing on the work titled *The Meaning of the Holy Qur'ān for School Children*, which was written for the addressees corresponding to children at secondary school and above in Turkey. The aim of the article is to discuss the issue from a point of view limited to the *tafsīr* perspective and to carry it to wider academic platforms where different disciplines are to be involved. The article subjects the mentioned translation to content analysis and makes comparative analyses of it with some translations in Turkish and English in order to determine what distinguishes it from others. Considering its general features, it has many drawings aiming at helping children understand the verses and attracting their attention. In addition, the translation of many verses which the translator deemed requiring further explanation are preceded by "background info" sections, where explanations or the historical background of the verses are given. These parts provide a "*ma'āl-tafsīr*" feature to the work, and it is understood that they have an important function in children's understanding the verses. On the other hand, it is noticeable that these parts contain two problematic issues. The first of these is ignoring the historical context of some verses in order to make sense

of the children's mental and emotional worlds. The second, contrary to the first, is that the verses in which appropriate explanations about their historical contexts and occasions of revelations (*asbāb al-nuzūl*) are not sufficiently conveyed to the world of children, and that the answers to possible questions that may come to mind are not included. In this respect, observing a two-way context that illuminates the historical background of the verses and includes the messages they can give to children for today and the answers to possible questions that may come to their mind emerges as a difficult but ideal goal for a child-centered translation. One of the remarkable features in the translation is that the words that emphasize the main theme of the verses on a page or that are thought to deserve the most emphasis on that page are written in different and larger fonts. In addition to the above-mentioned general features of the translation, the article focuses on the analysis of the translation and explanation of some verses that are more likely to raise questions in children's minds under the headings of "*mutashābihāt and majāz*", "descriptions of heaven and hell", "*aḥkām*" and "main concepts of the Qur'ān". It is concluded that the translations and background information of some verses examined under these headings have a content to facilitate children's understanding of the verses. On the other hand, it is recognized as an important shortcoming that some verses which children will need background information on for an easier understanding have been simply translated. Another shortcoming is the absence of Arabic originals of the verses. In fact, this issue is important in terms of children's acquiring familiarity with the language of revelation. As a result of the analysis, it seems possible to make some recommendations for the future child-centered Qur'ān translations. For example, short videos and animations about the existence and oneness of Allāh, moral teachings, verses containing some narratives and parables can be prepared and added to the pages of the relevant verses by means of QR codes. In this way, children can be given the opportunity to listen to the Arabic original and translation of the verses aloud as well. In addition to being printed, it can also be considered in e-book format. In addition to the *ma'āl-tafsīr* works, two more formats can be considered. The first of these are "first level" Qur'ān translations, which consist of a selection of verses that are thought to contribute to the theological and moral development of children who will meet the meanings of the verses of the Qur'ān for the first time. The second is "child-centered thematic *tafsīrs*." These are works in which the verses of the Qur'ān will be classified and explained according to their themes, and they are expected to include the "difficult" verses in their agenda. It has emerged as an important finding that the Qur'ān translations for children, regardless of their type, must be done with an interdisciplinary perspective. In this respect, it should be emphasized that it is necessary to create a platform in which religious education, sociology of religion, psychology of religion, pedagogy and literature disciplines are included in addition to *tafsīr*, *ḥadīth*, *fiqh* and *kalām* and the issue is to be discussed in terms of "content", "style" and "method."

**Keywords:** Tafsīr, Qur'ān Translations, Ma'āl-tafsīr, Child-centered Qur'ān Translation, Interdisciplinarity.

## Çocuk-Merkezli Kur'an Meali Yazımı Mümkün mü? *The Meaning of the Holy Qur'an for School Children* Adlı Meal Çalışması Özelinde Bir İnceleme

### Öz

Kur'an'ın doğru anlaşılmasına yönelik çabaların nüzul dönemine uzanan bir tarihi vardır. Aynı kaygıdan hareketle, ilk muhataplarının diliyle nazil olan Kur'an farklı dillere çevrilmiş, günümüzde sadece Türkçe meallerin sayısı üç yüzü aşmıştır. İlgili literatürde tüm ayetleri ihtiva eden çocuk-merkezli bir Türkçe Kur'an mealine rastlanmamıştır. Yüz yetmiş civarındaki İngilizce meal arasında ise bu amaçla yapılan yalnızca bir çalışma tespit edilmiş ve makalenin merkezine taşınmıştır. Çocuk-merkezli meal çalışmalarının bulunmayışında teolojik ve pedagojik hassasiyetlerin rol oynadığı varsayılabilir. Ne var ki, çocukların anlamlandırmada zorlanacakları ve kendileri için elzem olmayan ayetlerin mevcut olduğu ne kadar gerçekse, başta kıssa ve meseller olmak üzere ahlâki ve itikâdî gelişimlerine katkı sağlayacak çok sayıda ayetin bulunduğu da bir o kadar gerçektir. Ayrıca, web siteleri ve sosyal medya gibi iletişim araçlarıyla bilginin her türlüşüne maruz kalan çocukların, ateizm ve deizm başta olmak üzere çeşitli tartışmalar içinde kendilerini buldukları görülmektedir. Bu gibi platformlar, çocukların ayetlerle bağlamından kopartılmış ve hatta çarpıtılmış bir şekilde karşılaşma ihtimalini de gündeme getirmektedir. Bu bağlamda çocukların Kur'an ayetlerinin doğru anlamıyla buluşması yönünde adımlar atılması, tüm zorluklarına rağmen artık elzem görünmektedir. İşbu tespitlerden hareketle makale, Türkiye'de ortaokul seviyesi ve üzerindeki çocuklara tekabül eden bir muhatap kitle için kaleme alınan *The Meaning of the Holy Qur'an for School Children* adlı meal çalışmasını merkeze alarak çocuk-merkezli meal konusunu tartışmaya açmaktadır. Makalenin amacı, meseleyi tefsir ilmiyle sınırlı bir zaviyeden tartışmak ve farklı disiplinlerin dâhil olacağı daha geniş akademik platformlara taşımaktır. Makale, adı geçen çocuk mealini içerik analizine tabi tutmakta, gerektiğinde bu meali diğerlerinden ayıran hususları tespit etmek maksadıyla Türkçe ve İngilizce bazı meallerle mukayeseli analizler yapmaktadır. Genel özelliklerine bakıldığında çocuk mealinde ayetlerin anlaşılmasına ve çocukların dikkatini çekmeye yardımcı olması hedeflenen pek çok çizim bulunmaktadır. Ayrıca, ilâve izaha muhtaç olduğu düşünülen çok sayıda ayetin tercümesine geçmeden önce "background info" (arka plan bilgisi) bölümleri yer almakta, buralarda genel açıklamalar ya da ayetlerin tarihsel arka planı hakkında bilgiler yer almaktadır. İlgili kısımların çocuk mealine bir "meal-tefsir" özelliği kazandırdığı ve ayetlerin anlaşılmasında önemli bir işleve sahip olduğu görülmektedir. Diğer yandan bu kısımların iki problematik husus barındırdığı fark edilmektedir. Bunların ilki, çocukların zihin ve duyu dünyalarında anlamlandırılabilmeleri adına bazı ayetlerin tarihsel bağlamının göz ardı edilmesidir. İkincisi ise, ilkinin aksine, tarihsel bağlamları ve nüzul sebeplerine ilişkin yerinde izahların yapıldığı ayetlerin, çocukların dünyasına yeterli kadar taşınamaması

ve akıllara gelebilecek muhtemel soruların yanıtlarına yer verilmemesidir. Bu itibarla, ayetlerin hem tarihsel arka planını aydınlatan hem de bugün için çocuklara verebileceği mesajları ve akıllarına gelebilecek muhtemel soruların yanıtlarını içeren çift yönlü bir bağlamı gözetmek, çocuk-merkezli meal için zor ama ideal bir hedef olarak ortaya çıkmaktadır. Mealin dikkat çeken özelliklerinden birisi de bir sayfada yer alan ayetlerin ana temasını öne çıkaran ya da o sayfada en çok vurguyu hak ettiği düşünülen kelimelerin daha farklı ve büyük puntolarla yazılmasıdır. Makale, adı geçen meal çalışmasının bahsi geçen genel özelliklerine ilâveten “müteşabihat ve mecaz”, “cennet-cehennem tasvirleri”, “ahkâm” ve “Kur'an'ın ana kavramları” başlıkları altında çocuk muhatabın zihninde sorular oluşturması daha çok muhtemel bazı ayetlerin tercüme ve izahının analizine odaklanmaktadır. Bu başlıklar altında incelenen bazı ayetlerin tercümelerinin ve arka planlarına dair bilgilerin çocukların ayetleri anlamalarını kolaylaştıracak bir içeriğe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan çocukların daha kolay anlaması için arka plan bilgisine muhtaç bazı ayetlerin yalnızca tercüme edilerek bırakılması önemli bir eksiklik olarak dikkat çekmektedir. Meal çalışmasındaki bir başka eksiklik de ayetlerin Arapça aslının bulunmamasıdır. Hâlbuki bu husus, çocukların vahiy diline aşinalık kazanmaları bakımından önem arz etmektedir. Analiz neticesinde ileride yapılacak çocuk-merkezli meal çalışmaları için bazı tavsiyelerde bulunmak mümkün görünmektedir. Örneğin Allah'ın varlığı ve tekliği, ahlaki öğretiler, bazı kıssa ve meselleri içeren ayetler hakkında kısa videolar ve animasyonlar hazırlanarak ilgili ayetlerin bulunduğu sayfalara karekodlar vasıtasıyla eklenebilir. Yine bu yolla çocukların ayetlerin Arapça aslını ve mealini sesli olarak dinlemelerine imkân tanınabilir. Matbu olmasının yanı sıra e-kitap formatı üzerinde de düşünülebilir. Meal-tefsir formatındaki çalışmalara ilâveten iki alternatif telif türünün daha mümkün olduğu kanaatindeyiz. Bunların ilki, Kur'an ayetlerinin anlamlarıyla ilk kez buluşacak çocukların itikadi ve ahlaki gelişimlerine katkı sunacağı düşünülen ayetler seçkisinden müteşekkil “birinci seviye” meal çalışmalarıdır. İkincisi ise, “çocuk-merkezli tematik tefsirler”dir. Bunlar, Kur'an ayetlerinin konularına göre tasnif edilerek açıklanacağı çocuk-merkezli çalışmalar olup, “zor” ayetleri de ajandasına dâhil etmesi gerekmektedir. Hangi türde olursa olsun, bu çalışmaların disiplinler arası bir perspektifle yapılması gerektiği önemli bir tespit olarak ortaya çıkmaktadır. Bu itibarla tefsir, hadis, fıkıh ve kelâmın yanı sıra din eğitimi, din sosyolojisi, din psikolojisi, pedagoji ve edebiyat disiplinlerinin dâhil edildiği ve meselenin “içerik”, “üslup” ve “yöntem” bakımından tartışılacağı bir platformun gerekli olduğu düşünülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'an Mealleri, Çocuk-merkezli Kur'an Meali, Meal-tefsir, Disiplinlerarasılık.

## Giriş

İlk muhataplarının diliyle nazil olan Kur'an, henüz Hz. Peygamber hayatta iken sistematik bir faaliyet olarak değilse bile diğer dillere tercüme edilmeye başlamıştır. Hz. Peygamber döneminde Selmân-ı Fârisî'nin (ö. 36/656) Fatiha suresini Farsçaya tercüme ettiği bize gelen bilgiler arasındadır. Müteakiben Kur'an'ı tercüme faaliyetlerinin artarak devam ettiği bilinmektedir.<sup>1</sup> Anlaşılacak için gönderilen bir mesaj olmasından hareketle, Kur'an'ın farklı dillere çevrilmesinin gerekliliğine inananlar olduğu gibi, mu'ciz bir kelam oluşuna ve bir benzerinin getirilemeyeceğine referansla bu faaliyete sıcak bakmayanlar da olagelmıştır. Ancak tercümenin gerekliliğine inananlar, bahsi geçen kaygıyı, "lafzî tercüme" ve "tefsîrî tercüme" ayrımı ile gidermeye çalışmışlardır. Böylece kaynak dilden hedef dile aktarılırken nazmı, tertibi ve kelimeleri itibarıyla sözün aynen taşınması gerekliliğini ifade eden lafzî (harfî) tercümenin Kur'an için mümkün olamayacağı vurgulanmıştır. Tefsîrî tercümede ise asıl olan, kaynak dildeki manayı hedef dilin imkânları dâhilinde muhataplara en doğru şekilde aktarmaktır. Buradan hareketle "Kur'an tercümesi" ile kastedilenin esasen tefsîrî tercüme olduğu vurgulanmış, böyle bir faaliyet neticesinde ortaya çıkan ürünün ise "Kur'an" olmadığına altı çizilmiştir. Müslümanlar, bahsi geçen kaygıları akılda tutmak kaydıyla Kur'an'ın "mübîn" bir kelam oluşu ve tüm insanlığa mesajının ulaşması gerektiği düşüncesiyle farklı dillere Kur'an'ı tercüme etmişlerdir.<sup>2</sup> Hatta bu faaliyetlere farklı saiklerle gayrimüslimler de dâhil olmuş, 12. yüzyılda -başarısızlığı sonradan gayrimüslimlerce de kabul edilmiş olan- Latince bir Kur'an tercümesi yapılmış,<sup>3</sup> ilgili çalışmalar sonraki asırlarda artarak devam etmiştir. 2022 yılında yapılan bir çalışma, Türkçe Kur'an meallerinin sayısını 321 olarak tespit ederken, İngilizcede bu sayı 171'dir.<sup>4</sup>

Yusuf suresinin 2. ayetinde belirtildiği üzere Kur'an, insanlar akletsin diye (لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ) ilk muhataplarının dili ile nazil olmuştur. Ne var ki, vahyin doğru anlaşılması konusunun yalnızca muhatapların iletişim aracı olarak kullandıkları dil (Arapça, Türkçe, İngilizce vs.) ile sınırlı bir mesele olmadığını hatırlamak gerekir. Öyle ki Kur'an, Arapça nazil olmasının yanı sıra tevhid, şirk, ticaret, evlilik, miras, cihad ve ahiret gibi konuları anlaşılabilir kılmak için ilk muhatapların kavrayabileceği bir üslup ve içeriği daima gözetmiş, onların "dünyasına" hitap eden örnekler vermiştir. Dolayısıyla Kur'an'ın

<sup>1</sup> Hidayet Aydar, "Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 26 Şubat 2022).

<sup>2</sup> Konu bağlamında müstakil bir çalışma için bk. Hidayet Aydar, "Dünya Dillerindeki Kur'an Tercümeleri Üzerine İstatistiksel Bir Değerlendirme", *Tafsir Dergisi* 2/1 (2022), 15-84.

<sup>3</sup> Bruce B. Lawrence, *The Koran in English: A Biography* (Princeton: Princeton University Press, 2017), xvii.

<sup>4</sup> Aydar, "Dünya Dillerindeki Kur'an Tercümeleri Üzerine İstatistiksel Bir Değerlendirme", 26, 28.



mesajının çocuklara aktarılması hususunda da onların “gelişim dönemlerini” ve “dünyalarını” dikkate alan bir “dil” üzerinden bu faaliyetin gerçekleşmesi, bir gereklilik olarak ortada durmaktadır.

Henüz okul-öncesi dönemde çocukların Allah, peygamber, melek, ölüm, cennet, cehennem gibi konularda sorular yöneltmeye başladıklarını gösteren kayda değer çalışmalar bulunmaktadır.<sup>5</sup> 4-6 yaş aralığındaki çocukların söz konusu başlıklara dair yönelttikleri soruları önemsiz ya da gereksiz addeden yahut görmezden gelen tavırların çocukların öğrenme isteklerine ket vuran bir mahiyet arz ettiği önemli bulgular arasındadır.<sup>6</sup> İlerleyen dönemlerde bu merakın İslam'ın temel kaynağı Kur'an'ın muhtevasını da içine alacak bir mahiyet arz etmesi öngörülebilir bir durumdur. Şu hâlde, Kur'an'ın mesajının çocukların “diline” aktarılması hususu, önemli bir mesele olarak ortaya çıkmaktadır. Teolojik ve pedagojik bazı hassasiyetlerle çocuk muhatapların Kur'an'ın içeriği ile doğrudan buluşmalarına mesafeli yaklaşılması, ilk bakışta makul görünmektedir. Bununla birlikte günümüzde çocuk yaştaki kitlelerin, bilginin her türüsüne ulaşabildikleri ve maruz kaldıkları, Kur'an ayetlerinin çarpıtılmış ve bağlamından kopartılmış bir şekilde karşılına çıktığı ve kendilerini deizm, ateizm gibi tartışmaların içinde buldukları hesaba katıldığında, çocuklar için Kur'an'ın daha anlaşılabilir bir tarzda sunulmasının imkânı üzerine kafa yorulmasının artık elzem olduğu ortadadır. Buna rağmen, bu makalede incelenecek olan İngilizce meal dışında meal literatüründe çocukları merkeze alan, bütün ayetleri muhtevî bir meal çalışmasına rastlamadığımızı söylemeliyiz. İşbu tespitten hareketle makalemiz, “çocuklar için” hazırlanan İngilizce Kur'an mealini merkeze alan bir analizle bahsi geçen boşluğa dikkat çekmeyi, bazı tespit ve önerilerde bulunmayı amaçlamaktadır.

Çocuklar için meal ya da meal-tefsir yazımı meselesinin Kur'an meallerini konu edinen akademik faaliyetlere-görebildiğimiz kadarıyla-yansıtılmadığını da ifade etmeliyiz. Söz gelimi, Diyanet İşleri Başkanlığı ve Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi işbirliğinde 2003 yılında düzenlenen Kur'an Mealleri Sempozyumunda, Kur'an'ın tercümesi meselesinin pek çok başlıkta etraflıca ele alındığına tanık olunmaktadır. Keza 2019 sonunda KURAMER tarafından düzenlenen “Kur'an Mealleri ve Metin-Merkezci Yorum” adlı sempozyumda da konu ayrıntılı olarak irdelenmiştir. Ancak adı geçen sempozyumlarda çocuk muhatapları merkeze alan bir Kur'an tercümesinin imkânı, gerekliliği yahut sınırlılıkları ve zorlukları gibi hususlar özelinde bir başlıkla karşılaşmamaktadır.

<sup>5</sup> Örneğin bk. Ahmet Koç, “Curiosity of Preschool Children (4–6 Years of Age) about Religious and Moral Issues”, *Religions* 14/2:260 (2023).

<sup>6</sup> Koç, “Curiosity of Preschool Children (4–6 Years of Age) about Religious and Moral Issues”.

Lisansüstü tezler arasında çocuk-merkezli meal meselesini konu edinen, tespit edebildiğimiz tek çalışma 2007 yılında Salih Akdemir danışmanlığında Ahmet Yılmaz tarafından hazırlanan “Çocuklara Meal ve Tefsir Hazırlamanın Gerekliliği ve Örnek Olarak Lokman Suresinin Meal ve Tefsiri” adlı yüksek lisans tezidir. Bu çalışma, çocukların Allah kelamını anlamalarının gerekliğine vurgu yaparken, Lokman suresinin bazı ayetlerinin okul öncesi ve ilkököl öğrencileri için çizimler eşliğinde mealine yer vermektedir.<sup>7</sup> Çalışma, başlığı itibarıyla meselenin önemine ve gerekliğine dikkat çekmesi ve uygulamalı örneğine ilişkin bir çaba ortaya koyması bakımından kayda değerdir.

Konuya ilişkin tespit edebildiğimiz müstakil bir eser de Abdülaziz Bayındır'ın kendi meal çalışmasını esas alarak bir uzman ekip eşliğinde belirli ayetleri çocukların anlayabilecekleri bir dil ve üslupta hazırlamayı amaçladığı, 12 bölümden oluşan “Kur'an'la Tanışıyorum” adlı çalışmadır. Fatiha suresi, Bakara 2/1-5, 261-268, En'âm 6/74-83, İsrâ 17/34-38, 80-84, Kehf 18/32-44, Kasas 28/76-84, Lokman 31/12-19, Kalem 68/17-32, Hâkka 69/38-43, Müddessir 74/1-7, İnsan 76/1-22 ve İnfitar suresinin yer aldığı eser, 14 ayetten oluşan “Dualar ve Öğütler” kısmıyla sonlanmaktadır. Toplamda 128 ayeti muhtevî ve renkli çizimlerin eşlik ettiği çalışmada ayetlerin Türkçe ve İngilizce anlamları aynı sayfada verilmiştir. Lafızdan ziyade ayetlerin manasının çocukların anlayabilecekleri bir dilde basit cümlelerle ifade edilmeye çalışıldığı görülmektedir. Bu yüzden olsa gerek, ayetlerin Arapça asıllarına yer verilmemiştir. Kıssalar, meseller, ahlaki öğüt ve uyarıları ihtiva eden ayetlerden müteşekkil derleme, ilk ve ortaöğretim seviyesindeki çocuklar için hazırlanmıştır.<sup>8</sup> Sınırlı sayıda ayeti içermesi ve tam bir meal formatını ifade etmemesine rağmen bu eser, çocuklar için Kur'an ayetlerinin anlaşılır kılınması amacını taşıması bakımından önemlidir.

Bu arka planda makalenin amacı, çocuklar için hazırlanan bir İngilizce Kur'an mealinden hareketle söz konusu faaliyetin imkânına dair bir analiz gerçekleştirmektir. Öte yandan bu makalenin, çocuklar için ideal bir Kur'an meali yazımının ilkelerini ortaya koymak gibi bir iddia taşımadığı ifade edilmelidir. En başından kabul edilmelidir ki, çocukları merkeze alan bu tür bir faaliyet tefsir, hadis, fıkıh, kelam, din eğitimi, eğitim pedagojisi gibi diğer ilgili disiplinleri de içine alan interdisipliner bir perspektifle kaleme alınmalıdır. Dolayısıyla makalenin bu bağlamdaki hedefi, konuyu büyük

<sup>7</sup> İlgili çalışma için bk. Ahmet Yılmaz, *Çocuklara Meal ve Tefsir Hazırlamanın Gerekliliği ve Örnek Olarak Lokman Suresinin Meal ve Tefsiri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007).

<sup>8</sup> Eser hakkında bk. Abdülaziz Bayındır, *Kur'an'la Tanışıyorum* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2017).

oranda tefsir ilmi zaviyesinden bir incelemeye tabi tutmak ve akademik tartışma zeminine taşınmasına vesile olmaktan ibarettir.

Makalenin merkezine taşınan çalışma, Protestan bir ailede dünyaya gelen ve 1989'da Michigan State University'de lisans birinci sınıf öğrencisi iken ihtida eden, lisansüstü eğitimini tarih alanında tamamlayan Yahia Emerick tarafından yazılıp 2011 yılında yayımlanan *The Meaning of the Holy Qur'an for School Children*'dir. Mütercim, çalışmasının girişinde takip ettiği yöntemle ilgili bilgi vermemekte, yalnızca kitabın arka kapağında Türkiye'de ortaokul düzeyi ve üzerindeki çocuklara tekabül eden bir muhatap kitle için (for grades four and up) eserini kaleme aldığını belirtmektedir.<sup>9</sup> Emerick'in çalışmasında benimsediği yöntem konusunda bilgi vermemesi bir eksiklik olarak dikkat çekerken, makale çalışmamızda bu hususun ana hatlarıyla belirlenmesinin gerekliliğini de ortaya koymaktadır.

Makale, söz konusu eserin meal kısmına olduğu kadar ilâve çok sayıda izahın içerik analizine de odaklanmaktadır. Gerekli görüldüğünde *Diyanet İşleri Başkanlığı* (DİB) ve *Kur'an Yolu* meallerinin yanı sıra Muhammad Marmaduke Pickthall<sup>10</sup> (ö. 1936), A. J. Arberry<sup>11</sup> (ö. 1969), Muhammad Asad<sup>12</sup> (ö. 1992) ve Muhammad Abdel Haleem'in<sup>13</sup> meal çalışmalarıyla da mukayeseler yapılmak suretiyle inceleme konusu olan çocuk mealinin diğerlerinden ne derece farklılaştığı tespit edilmeye çalışılacaktır. Makalede çocuk mealine ilişkin cevabı aranacak başlıca sorular şunlardır: Bu tür bir çalışmayı diğerlerinden ayıran genel özellikler nelerdir ve bu özelliklerin, çocukların Kur'an'ı doğru anlamasına ne ölçüde katkı sağlaması beklenmektedir? Müteşabihat ve mecaz içeren ayetlerin çeviri ve izahatında nasıl bir yol izlenmektedir? Çağdaş tefsir çalışmalarında "tartışmalı konular" arasında zikredilen çok eşlilik, hadler ve nesh gibi meseleleri içeren ahkâm ayetlerinin tercüme ve izahında nasıl bir "çocuk-merkezli" üslup ve yöntemle başvurulmuştur? Cennet ve cehennem tasvirlerini ihtiva eden bazı spesifik ayetlerin izahına ilişkin nasıl bir yol takip edilmiştir? Kur'an'ın ana kavramları meale nasıl taşınmış ve açıklanmıştır? Son tahlilde, ihtiva ettiği güçlüklerle birlikte çocuklar için bir Kur'an meali yazımı mümkün müdür?

Bir Kur'an mealinin bahsi geçen sorulardan kaç tanesine tatmin edici yanıtlar verebileceği şeklinde bir soru akla gelebilir. Ancak, eserin adında yer alan "okul çocukları için" tabiri, bu çalışmanın "çocuklar lehine"

<sup>9</sup> Arka kapak yazısı için bk. Yahia Emerick, *The Meaning of the Holy Qur'an for School Children* (California: CreateSpace, 2010).

<sup>10</sup> Muhammad Marmaduke Pickthall, *The Holy Qur'an* (Lahore: Quadrat Ullah Co., ts.).

<sup>11</sup> Arthur John Arberry, *The Koran Interpreted* (London: Oxford University Press, 1964).

<sup>12</sup> Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an* (Bristol: The Book Foundation, 2003).

<sup>13</sup> M.A.S. Abdel Haleem, *The Qur'an* (Oxford: Oxford University Press, 2005).

diğerlerinden farklı yönleri bulunduğuna bir gönderme yapmaktadır ki bu da ilk anda yukarıda yöneltilen türden soruları gündeme getirmektedir. Bu bağlamda makaleye konu olan mealin genel özelliklerine göz atarak meseleye başlamanın uygun olacağı kanaatindeyiz.

### 1. Mealin Genel Özellikleri

Çalışma, çocukları merkeze aldığını en başından vurgulamak maksadıyla okurunun karşısına renkli bir ön kapak resmi ile çıkmaktadır. Burada iki farklı yol üzerinde, biri erkek diğeri kadın olmak üzere doğru yolu bulma kaygısı güden iki kişinin yer aldığı canlı renklerden oluşan dikkat çekici bir çizim yer almaktadır. İki yoldan birisi müminlerin diğeri ise inkârcıların ahiretteki sonlarına gönderme yapan bir içeriği haizdir. “İçindekiler” kısmına bakıldığında ise sure isimlerinin Mushaf tertibine göre sıralanmasının yanı sıra ardışık tematik tasnife tabi tutulduğu görülmektedir. Bu bağlamda mesela 8 ve 9. sureler “Mücadele Sureleri” (Chapters of Struggle); 10-16. sureler “Öğretici Sureler” (Teaching Chapters); 40-46. sureler ise “Yedi Hâ-mîm Âilesi” (Family of the Seven Ha Meems) başlıkları altına yerleştirilmiştir. Mütercim, 67-94. sureleri ise “Güzel Şiirler” (The Beautiful Poems) olarak nitelendirmektedir ki etkileyici üsluba sahip olması hasebiyle ağırlıklı olarak Mekki surelerden oluşan bu kısmın başlığındaki “şiir” tabirinin doğru bir tercih olmadığı kanaatindeyiz. Zira meal çalışmasının henüz başında bu tür bir başlıkla karşılaşmak, çocukların zihninde Kur’an’ın içinde pek çok “şiir” ya da “şiire benzer tarzda edebî ürünler” bulunduğu gibi bir algıya yol açabilecektir. Oysa aynı sure grubu içinde yer alan Hâkka 69/41’de yer alan وَمَا وَجَّهْنَا لَهُ بِقَوْلِ شَاعِرٍ fadesi, Kur’an’ın bir şair sözü olmadığı uyarısında bulunmaktadır.<sup>14</sup> Surelerin belirtilen şekilde tematik olarak sınıflandırılmasının, sure gruplarının kendi içinde münasebetine gönderme yapan bir yaklaşımı ifade ettiği de ayrıca vurgulanmalıdır.

Meal, tek sayfalık bir ön sözden oluşmaktadır. Burada mütercim, bir hidayet kitabı oluşunun yanı sıra Kur’an’ın metin yapısını diğer kitaplardan ayıran özelliklere kısaca değinmektedir. Bu bağlamda, Kur’an’ın bir şiir kitabı olmadığı yönünde yapılan vurgu,<sup>15</sup> yukarıda değinilen bir ayet grubu için tercih edilen “the Beautiful Poems” başlıklandırmasının doğru olmadığını adeta teyit etmektedir. Ön sözde mütercimin dikkat çektiği önemli hususlardan birisi de Kur’an tercümesinin hiçbir zaman Kur’an’ın aslının yerini tutamayacağıdır.<sup>16</sup> Bu vurgu, sözün başında da değindiğimiz tercüme

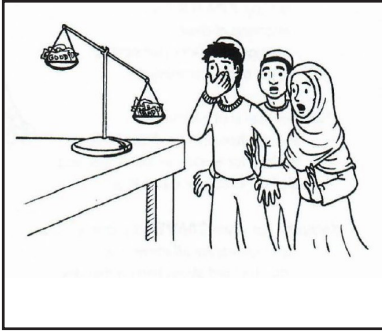
<sup>14</sup> Mütercimin sure gruplandırılmaları ve bunlara verdiği isimler için bk. Emerick, *The Meaning of the Holy Qur’an for School Children*, 3-6.

<sup>15</sup> Emerick, *The Meaning of the Holy Qur’an for School Children*, 7.

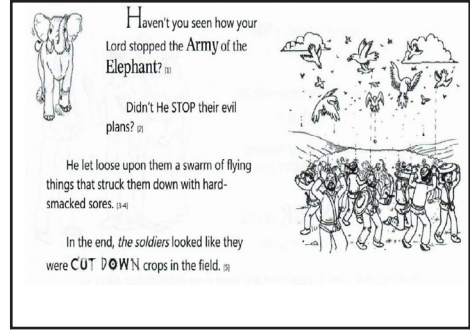
<sup>16</sup> “It is the original Arabic text where the message really lives.” Emerick, *The Meaning of the Holy Qur’an for School Children*, 7.

faaliyetinin Kur'an olmadığı farkındalığının en başından oluşturulması bakımından önemlidir.

Mealın ayırt edici özelliklerinden birisi, hemen her sayfada yer alan ve o sayfa içerisindeki bir ayetin ya da ayet grubunun konusundan hareketle yapılan çizimlerdir. Örneğin Fatıha suresinde dua eden bir insan<sup>17</sup> ile karşılaşılırken; karanlıklar, gök gürültüsü ve şimşekleri içeren bir temsilden bahseden Bakara 2/19. ayetin yer aldığı sayfada bu içeriği yansıtan bir çizim bulunmaktadır.<sup>18</sup> Yine aynı surede İsrailoğulları'nın buzağıyı Tanrı edinmesine değinen 51. ayetin bulunduğu sayfada, etrafında kendisine tapınan insanların bulunduğu bir buzağı çizilmiştir.<sup>19</sup> Tartıları ağır ve hafif geleceklere bahseden Kâri'a suresinin yer aldığı sayfada ise bir terazi ve bu teraziye hayretle bakan insanlardan müteşekkil bir çizim bulunmaktadır.<sup>20</sup> Fîl suresi tercümesinin yer aldığı sayfada Ebrehe'nin ordusuna gökten taşlar fırlatan kuşların mevcut olduğu bir çizimle karşılaşılmaktadır.<sup>21</sup> Söz konusu çizimlerden iki tanesini (Kâri'a ve Fîl sureleri) örnek olarak paylaşmak yerinde olacaktır:



*Kâri'a suresi için yapılan çizim*



*Fîl suresi için yapılan çizim*

Eserin hemen her sayfasında yer alan bu türden çizimlerin çalışmayı çocuklar açısından oldukça dikkat çekici kıldığı ve sayfada öne çıkarılan temalarla ilintili oluşu itibarıyla da çocukların konuya odaklanmalarına katkı sağlayacağı muhakkaktır. Diğer yandan çizimlerle somutlaştırmanın iyi düşünülmesi gereken, hassas bir faaliyet olduğu teslim edilmelidir. Çizimlerdeki kılık-kıyafet, mesken-yapı ya da çeşitli araç-gereçlerin tarihî gerçeklere göre çizimi, dikkat edilmesi gereken önemli unsurlardan biridir. Ayrıca bu türden çizimlerin çocuk muhatapın zihninde yaratması muhtemel

<sup>17</sup> Emerick, *The Meaning of the Holy Qur'an for School Children*, 15.

<sup>18</sup> Emerick, *The Meaning of the Holy Qur'an for School Children*, 18.

<sup>19</sup> Emerick, *The Meaning of the Holy Qur'an for School Children*, 24.

<sup>20</sup> Emerick, *The Meaning of the Holy Qur'an for School Children*, 802.

<sup>21</sup> Emerick, *The Meaning of the Holy Qur'an for School Children*, 806.

yanlış teolojik ve pedagojik algıların da hesaba katıldığı bir hassasiyetle yapılması gerekmektedir.

Hemen her mealde mevcut olan “Giriş” (Introduction) kısımları bu çalışmada da yer almaktadır. Fatiha suresinin başındaki giriş kısmı, surenin değil de Mushaf’ın girişi gibi düşünülerek burada Hz. Peygamber’in ilk vahyi alış süreci ve ilk nazil olan ayetlere dair bilgiler paylaşılmaktadır.<sup>22</sup> Diğer surelere bakıldığında ise girişin hemen önünde öncelikle surenin İngilizce karşılığı, Mushaf sırası ve nüzul dönemi verilmektedir. Giriş kısmında genel olarak surelerin isimleri, içeriğine dair bir özet, nüzul zamanı ve muhteva-nüzul ilişkisi temelinde tespitler yer almaktadır.<sup>23</sup> Söz konusu bilgilere ilişkin genellikle referans verilmediği ancak nadiren de olsa parantez içinde hadis ya da tefsir kaynaklarının yahut müellif isimlerinin mevcut olduğu görülmektedir.<sup>24</sup>

Çocuk mealindeki dikkat çekici bir diğer özellik ise ilâve bir izaha muhtaç olduğu düşünülen ayetlerin ya da ayet gruplarının hemen öncesinde yer alan, tarihsel arka plan ve varsa esbâb-ı nüzul rivayetleri ya da hadislerin paylaşıldığı, çocuk okuru ayetin doğru anlamına hazırlayan “arka plan bilgisi” (background info) bölümleridir.<sup>25</sup> Mütercim, belirli ayet ya da ayet gruplarına dair toplamda 450 civarında arka plan bilgisi paylaşmaktadır. Surenin genel muhtevasına dair bilgilerin yer aldığı “introduction” bölümlerinin yanı sıra sure içlerinde bulunan bu kısımların, tercüme çalışmaya “meal-tefsir” özelliği katan asıl yerler olduğu ifade edilebilir. Bu kısımların genellikle ilgili ayetlerin muhtevasına uygun olarak başlıklandırıldığını da belirtmekte fayda vardır. Esasen tercümeyi “çocuklara has” kılacak hususların, tercüme kısımlardan ziyade geriye kalan bu türden ilâveler olacağı açıktır. Hâl böyleyken, arka plan bilgilerinin çocukların ayetleri anlamasına ne derece katkı sunduğu hususu, 155 ayet hakkında arka plan bilgisinin yer aldığı Bakara suresinin bazı ayetleri özelinde incelenecektir. Akabinde ise daha spesifik meseleleri içeren ayet örnekleri, müstakil başlıklar altında değerlendirilecektir.

Mütercim, Bakara suresinin ilk ayeti olan hurûf-ı mukatta’anın anlamına ilişkin bir izah yapmaktadır.<sup>26</sup> Münafıkların müminlerle alay etmesini konu edinen 14-16. ayetlerin önünde, söz konusu alayın içeriğine dair bilgi vermektedir. Burada münafıkların reislerinden Abdullah b. Übey’in bazı

<sup>22</sup> Emerick, *The Meaning of the Holy Qur’an for School Children*, 15.

<sup>23</sup> Sınırlı sayıdaki kaynak atıflarından bazıları için bk. Emerick, *The Meaning of the Holy Qur’an for School Children*, 116, 187, 559, 625, 667, 814.

<sup>24</sup> Örneğin bk. Emerick, *The Meaning of the Holy Qur’an for School Children*, 80, 159.

<sup>25</sup> Mütercim, ayetlerin arka planı hakkında paylaştığı esbâbü’n-nüzûl rivayetleri hakkında çoğu zaman kaynak zikretmemiştir. Biz bu eksikliği ilgili yerlerde literatüre atıf yaparak gidermeye çalıştık.

<sup>26</sup> İlerleyen sayfalarda müteşabih ayetlerle alakalı bölümde bu konudaki içerik paylaşılacaktır.



sahabilere yüksek sesle ve dalga geçme amacıyla övgü dolu sözler söylediği, kendi arkadaşlarına da onları her gördüğünde bu şekilde dalga geçmelerini tavsiye ettiğini içeren rivayet yer almaktadır.<sup>27</sup> Söz konusu açıklamanın 14. ayetin arka planının aydınlatılmasına katkı sağlayacağı muhakkaktır. Ancak 14-16. ayetler hakkında açılan arka plan bilgisi kısmında, 15. ayette geçen *اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ* (Allah da onlarla alay eder) ifadesine ilişkin bir izah yapılmadığı dikkat çekmektedir. Bunun yerine mütercim söz konusu ayeti, tefsîrî tercüme yoluyla anlaşılır kılmaya çalışmakta ve “Allah, kendi şaşkınlıkları içinde tamamen kayboluncaya değin daha çok hata yapmalarına mühlet vermek suretiyle onların (münafıkların) alaylarını kendilerine iade edecektir.” şeklinde tercüme etmektedir. Bu şekilde yapılan bir tefsîrî tercüme ile çocukların zihninde belirecek olan “Allah’ın alay etmesi” ile murad edilen şeyin en azından daha anlaşılabilir bir düzeye kavuşacağı söylenebilir. Bununla birlikte bizce ayetin literal manasına daha fazla sadık kalınması ve arka plan bilgisinde bu hususun açığa kavuşturulması daha doğru olacaktır.

Bakara 2/17-18 ve 19-20. ayetlerde gece karanlığı, gök gürültüsü, şimşek, fırtına ve sağanak yağmurdan oluşan ve münafıkların durumunu ifade eden temsilin anlaşılır kılınması için mütercim açıklama yapmaktadır. Buna göre pek çok Arap geçimini ticaret kervanlarından sağlardı ve gece yolculuğu esnasında bir fırtınaya yakalanarak çölde kaybolma düşüncesi, dehşet vericiydi. İşte münafıkların durumu da geceleyin o ürpertici atmosferi yaşayan kimsenin durumu gibidir. Allah’ın ayetleri kendilerine ulaştığı esnada kısa süreli bir aydınlanma olur ancak onlar bu aydınlığa itibar etmediklerinde karanlıklar içinde kalarak yollarını kaybederler.<sup>28</sup> Mütercimin Kur’an’daki mesellerin daha anlaşılır hâle getirilmesi için öncelikle ilk muhatapların dünyasında nasıl makes bulduğunu ortaya koyması, temsilin çocuk muhatapın zihninde somutlaşmasına katkı sağlaması itibarıyla kayda değerdir. Bu gibi açıklamalar, çocuklarda ayetlerin nüzul bağlamlarından hareketle anlaşılmasına ilişkin bir perspektifin gelişimine yardımcı olması bakımından da önem arz etmektedir.

Bakara 2/26. ayette “Allah’ın bir sivrisineği hatta ondan daha da ötesini örnek olarak vermekten çekinmeyeceği” ifadesi de mütercim tarafından ayetin hemen önünde açıklanmaktadır. Buna göre Allah, Hac 22/73’te sinekten, Ankebut 29/41’de örümcekten bahsedince, Yahudilerden bazıları Kur’an’la dalga geçmeye ve bu gibi örnekleri ihtiva eden bir kitabın Allah’tan gelmiş olamayacağına dair ithamlarda bulunmaya başladılar. Allah da

<sup>27</sup> Emerick, *The Meaning of the Holy Qur'an for School Children*, 18. İlgili rivayet hakkında bk. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, thk. Abdullah Mahmut Şehhate (Beyrut: Dâru İhyâi Turas, 2002), 1/90; Celaleddin Süyûtî, *Lübâbü'n-nükûl fî esbâbi'n-nüzûl* (Lübnan: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 2002), 11-12.

<sup>28</sup> Emerick, *The Meaning of the Holy Qur'an for School Children*, 18.



bunun üzerine bahsi geçen ayeti indirdi.<sup>29</sup> Emerick'in adı geçen ayetin sebebi-nüzulüne dair paylaştığı bilginin meselenin bağlamını zihinlerde tesis etmesi itibarıyla yerinde olduğu ifade edilebilir.

Bahsi geçen örneklerle ilâveten Bakara 2/41'deki "Allah'ın ayetlerini az bir karşılığa değiştirmek" ifadesinin anlamı izah edilmektedir. Bakara 2/44'te "kendinizi unutup başkalarına iyiliği mi emrediyorsunuz?" sorusunun nüzul sebebi verilmektedir.<sup>30</sup> Bakara 2/58. ayetteki "şu memlekete girin... ve 'hıtta!' deyin..." ifadelerinin arka planı aydınlatılmaktadır.<sup>31</sup> Bakara 2/62'deki "Yahudiler, Hristiyanlar ve Sâbiîlerden Allah'a ve ahiret gününe inanan ve salih amel işleyenler için de mükâfatların bulunduğu" ile kastedilene ilişkin nüzul sebebi bilgisi verilmektedir.<sup>32</sup> Bakara 2/73. ayetteki "sığırın bir parçası ile öldürülene vurun!" ibaresini içeren ayetlerin arka planına ilişkin aydınlatıcı açıklamalar yapılmaktadır.<sup>33</sup> Bakara 2/78'deki "ümmiyyûn"<sup>34</sup>, Bakara 2/79'da "elleriyle kitabı yazıp az bir karşılığa satanlar"<sup>35</sup>, Bakara 2/80'deki "bize ateş sayılı birkaç günden başka asla dokunmayacaktır."<sup>36</sup>, Bakara 2/88'de geçen ve Yahudilere ait olan "kalplerimiz muhafazalıdır" ifadesi<sup>37</sup> gibi arka plan bilgisine ihtiyaç duyulan ayetler hakkında mütercim kısa ve özlü bilgiler vermektedir. Bu bağlamda "background info" bölümlerinin çocuk mealine meal-tefsir özelliği kazandırdığı ve çizimlerle birlikte ayetlerin anlaşılmasında hayli işlevsel bir rol oynadığı söylenmelidir.

Son olarak, bir sayfada yer alan ayetler içinde mütercime göre muhteva açısından anahtar terim sayılabilecek kelimelerin kalın ve büyük punto ile verildiğini belirtmeliyiz. Örneğin Bakara 2/30-39. ayetlerdeki Âdem

<sup>29</sup> Emerick, *The Meaning of the Holy Qur'an for School Children*, 20. Rivayet hakkında bk. Süyûti, *Lübâbü'n-nükûl*, 13.

<sup>30</sup> Emerick, *The Meaning of the Holy Qur'an for School Children*, 23. Rivayet hakkında bk. Süyûti, *Lübâbü'n-nükûl*, 14.

<sup>31</sup> Emerick, *The Meaning of the Holy Qur'an for School Children*, 25.

<sup>32</sup> Emerick, *The Meaning of the Holy Qur'an for School Children*, 26. Rivayet hakkında bk. Süyûti, *Lübâbü'n-nükûl*, 14-15.

<sup>33</sup> Emerick, *The Meaning of the Holy Qur'an for School Children*, 28. Rivayet hakkında bk. Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 2/122-123.

<sup>34</sup> Emerick, *The Meaning of the Holy Qur'an for School Children*, 29. Rivayet hakkında bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/152-154.

<sup>35</sup> Emerick, *The Meaning of the Holy Qur'an for School Children*, 29. Rivayet hakkında bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/165.

<sup>36</sup> Emerick, *The Meaning of the Holy Qur'an for School Children*, 30. Rivayet hakkında bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Çavâmidî't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Viücûhu't-Tevîl*, thk. Şeyh Adil Ahmed Abdulmevcud - Şeyh Ali Muhammed Muavvid (Riyad: Mektebetu'l-übeşkân, 1998), 1/289.

<sup>37</sup> Emerick, *The Meaning of the Holy Qur'an for School Children*, 31. İlgili rivayetler hakkında bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/228-231.

kıssasında İblis'in secde etmediği ve bunun nedeninin kibir olduğunu (34. ayet) vurgulamak üzere "kibirli" anlamına gelen "arrogant" kelimesi kalın ve büyük puntuyla yazılmıştır. Teması tevhid olan İhlas suresinde ise Allah'ın tekliğine vurgu yapan "one" ve "Allah" kelimelerinin puntoları aynı şekildedir.<sup>38</sup> Böylece pek çok sayfada mevcut olan bu türden vurgulu kelimelerle çocuk muhatabın dikkatinin önemli noktalara çekilmesi amaçlanmaktadır.<sup>39</sup>

## 2. Müteşabihat ve Mecaz

Müteşabih ayetlerin tercümesine ilişkin örneklere geçmeden önce "müteşabih" kavramının mütercim tarafından nasıl açıklandığını ortaya koymak yerinde olacaktır. Emerick, Âli İmrân 3/7. ayetin de içinde bulunduğu 5 ve 9. ayetleri "Division Leads to Disintegration" (*Müteşabih Ayetler Hakkında Tartışma Parçalanmaya Yol Açar*) adlı bir başlıkta açıklamaktadır. Buna göre sahabeden bazı kimseler, Hz. Peygamber'in kendilerini duyacağı bir ses tonuyla ayetlerin anlamları hakkında tartışmaya girer. Hz. Peygamber duruma öfkelenerek bu tür tartışmaların eski toplumların helakini getirdiğini, yapılması gerekenin tartışmak yerine, bilmeyenlerin bilenlere sorması olduğunu vurgular.<sup>40</sup> Mütercim, bu rivayeti 7. ayette değinilen muhkem-müteşabih ayetlerine hazırlık amacıyla nakletmekte, müteşabih ayetler üzerinde tartışmanın "tefrikaya", tefrikanın da "parçalanmaya" yol açacağına dikkat çekmektedir. Mütercim, "muhkem" kelimesini "açık ve kolayca anlaşılabilir" anlamına gelen "plain and clearly understood" kelimeleri ile karşılamıştır. Müteşabih ayetleri ise "farklı yorumlara açık" (open to different interpretations) ifadesiyle tercüme etmiştir. Ayetin devamını ise "fitne çıkarmak" isteyenlerin müteşabih ayetlerin peşine düştükleri şeklinde tefsîrî tercüme etmektedir.<sup>41</sup> Özellikle farklı yorumlara müsait müteşabih ayetler üzerinde tartışma çıkarılmaması gerektiği, aksi takdirde bunun Müslümanlar arasında ayrılığa sebep olacağı yönündeki içerik nedeniyle mütercim, bu ayeti "(Müteşabih Ayetler Hakkında) Tartışma Parçalanmaya Yol Açar" başlığının altına yerleştirmiş görünmektedir.

Yazarın tematik olarak bu başlık altında yer verdiği ayetlere bütün olarak bakıldığında, 4-6. ayetlerde Allah'ın hidayet kaynağı olarak gönderdiği Furkan'a tabi olunmasının emredildiği, O'na hiçbir şeyin gizli kalmadığı,

<sup>38</sup> Emerick, *The Meaning of the Holy Qur'an for School Children*, 813.

<sup>39</sup> Önceki sayfalarda çocuk mealinin Fil suresi sayfasındaki çizimin yer aldığı şekil, aynı zamanda farklı puntolarda yazılan anahtar kelime örneklerini ihtiva etmektedir.

<sup>40</sup> Emerick, *The Meaning of the Holy Qur'an for School Children*, 81. Rivayet hakkında bk. Celaleddin Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezü Hicr li'l-Bühûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2003), 3/455.

<sup>41</sup> Emerick, *The Meaning of the Holy Qur'an for School Children*, 81.

O'nun hüküm ve hikmet sahibi olduğu vurgulanmaktadır. 7. ayette muhkem ayetlere tabi olunması, müteşabih ayetler üzerinde tartışılmaması gerektiğinin altı çizilmektedir. 8-9. ayetlerde ise adeta bir önceki ayette yapılan uyarıdan hareketle tefrikaya düşmemek ve yoldan sapmamak için Allah'tan yardım istenmektedir. Bu bağlamda mütercimim bu ayet grubunu müstakil bir tematik başlık altına yerleştirmesinin makul olduğu söylenebilir. Diğer yandan yapılacak benzeri çalışmalarda bu gibi ayet gruplandırılmalarına verilecek başlıkların ve yer verilecek içeriğin ilgili ayetleri kapsayıcı bir nitelikte olmasına dikkat edilmelidir. Zira muhatap, söz konusu ayet grubunu kendinden önce gelen başlık ve arka plan bilgisi temelinde okuyacak ve haklı olarak ikisi arasında konu bakımından örtüşme beklentisine girecektir.

Mütercimim yukarıda bahsi geçen rivayete dikkat çekmesi ve surenin 7. ayetini "(Müteşabih Ayetler Hakkında) Tartışma Parçalanmaya Yol Açar" başlığı altında değerlendirmesi, onun müteşabih ayetler üzerinde tartışmak, uzun uzadıya izahlara girişmek gibi bir tutumu doğru bulmadığını akıllara getirmektedir. Nitekim çalışmada buna uygun örneklerle karşılaşılmaktadır. Örneğin "Yasaklandıkları şeylerden vazgeçmeye yanaşmayınca da onlara 'aşağılık maymunlar olun!' dedik."<sup>42</sup> ayeti hakkında hiçbir açıklama yapılmadığı dikkat çekmektedir.<sup>43</sup> Bununla birlikte müteşabihat ve mecaz içeren ayetlerin bazılarını literal olarak tercüme etmek yerine yer yer yorumlaması, mütercimim yeknesak bir yaklaşıma sahip olmadığı anlaşılmaktadır.

Bu kısa parantezden sonra müteşabih ayetler içinde değerlendirilen استوى على العرش (arşa istiva) ifadesinin tercümesine göz atarak devam etmek istiyoruz. Söz konusu ifadenin meallerde nasıl tercüme edildiğine baktığımızda örneğin A'râf 7/54'ün DİB mealinde bu ifade "Arşa kurulan",<sup>44</sup> Kur'an Yolu'nda "arşa istiva eden",<sup>45</sup> Arberry'de "set Himself upon the Throne"<sup>46</sup> (arşa kurulan), Pickthall'da ise "mounted He the Throne"<sup>47</sup> (arşa kurulan) şeklinde literal tercüme edilmiştir. "Arşa istiva" tabirinin Emerick tarafından "the throne (of power)"<sup>48</sup> olarak çevrildiği görülmektedir. Dolayısıyla, bu ayette geçen istiva ifadesinin fizikî bir olaya karşılık gelmediği yönündeki kanaat, "(kudret) tahtı" şeklindeki tercümeyle meale yansıtılmış, böylece Allah'ın kudret sahibi bir varlık oluşu vurgulanmaya çalışılmıştır.

<sup>42</sup> el-A'râf 7/166

<sup>43</sup> Emerick, *The Meaning of the Holy Qur'an for School Children*, 235.

<sup>44</sup> *Diyanet İşleri Başkanlığı* (Erişim 10 Şubat 2023), el-A'râf 7/54.

<sup>45</sup> *Kur'an Yolu* (Erişim 10 Şubat 2023), el-A'râf 7/54.

<sup>46</sup> Arberry, *The Koran Interpreted*, 150.

<sup>47</sup> Pickthall, *The Holy Qur'an*, 174.

<sup>48</sup> Emerick, *The Meaning of the Holy Qur'an for School Children*, 221, 409.

Müteşabihattan kabul edilen hurûf-ı mukatta'anın Kur'an'da ilk geçtiği yer olan Bakara suresinin ilk ayetinin hemen önünde ﷻ hakkında mütercim şöyle bir açıklama yapmaktadır: Kur'an, Arapların günlük hayatlarında kullandıkları bu harflerden oluşmaktadır. Bunlar, ticari malları belirleme veya bunlara işaret etmede kullandıkları ifadelerdi. Ayrıca Allah bu harflerle başlamak suretiyle muarızlara kendi kullandıkları alfabe ile hitap ettiğini hatırlatmak suretiyle benzeri bir mesaj getirmeleri konusunda meydan okumaktadır.<sup>49</sup> Dolayısıyla hurûf-ı mukatta'a'nın hem dikkat çekmek hem de meydan okumak şeklinde iki işlevi olduğu yönünde bir açıklama yapılmaktadır. Bu bilgi, çocuk muhatapların meseleyi daha iyi anlaması açısından önemli olmakla birlikte, yalnızca hurûf-ı mukatta'a'nın geçtiği ilk yerde izahla yetinilmesi bir eksiklik olarak tespit edilmelidir. Kur'an'da toplam 29 yerde karşılaşılan bu harflere dair her defasında aynı açıklama yapılsa bile en azından ilk açıklamanın yapıldığı sayfaya veya ayete referans verilmesi, pratiklik açısından daha doğru olacaktır. Hurûf-ı mukatta'a bağlamında dikkat çektiğimiz bu hususlar, birden fazla ayeti açıklayan tüm arka plan bilgileri için geçerli ve gereklidir. Ayrıca tarihsel süreçte bu harflerin anlamlarına ilişkin yalnızca bahsi geçen görüşlerin bulunmadığına dikkat çekmek, özelde hurûf-ı mukatta'a genelde ise müteşabih ayetlerin teviline dair yorum çeşitliliği bulunduğu gerçeğini ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir.

İsra olayına atıf yapan ve mealde "The Night Journey" olarak tercüme edilen İsra suresinin ilk ayetine dair surenin giriş kısmında konuya ilişkin rivayetlere uzunca yer verildiği ve ilave bir yorumda bulunulduğu görülmektedir. Uzun sayılabilecek bir girişten sonra ilk ayetin hemen önündeki arka plan bilgisinde de aynı şekilde meşhur rivayetlere referans veren bir açıklama bulunmaktadır.<sup>50</sup> Bu bağlamda Hz. Peygamber'in bir gecede fizikî olarak Kudüs'e gidip geldiği, Cebrail'in Hz. Peygamber'in kalbini zemzem ile yıkadığı ve yolculuk için beyaz bir bineğe bindiği aktarılmaktadır. Yolculukta kendinden önceki Peygamberlerle karşılaştığı ve onlara namaz kıldırıldığı, Sidretü'l-münteha'ya ulaştığı, burada ümmetine 50 rekât namazın farz kılındığı ama yolculuktan dönüşte Hz. Musa ile karşılaştığı, Hz. Musa'nın kendisini ikna etmesiyle Allah'tan namaz vakitlerinin sayısının azaltılması hususunda temennide bulunduğu ve vakit sayısının beşe kadar düşürüldüğü bilgisi verilmektedir. Mütercimin söz konusu anlatılara ilişkin herhangi bir sorgulamada bulunmadığı ya da yorum yapmadığı görülmektedir. Bahsi geçen anlatılar karşısında Emerick, Müslümanların takınması gereken tavra örnek olarak Hz. Ebubekir'in cevabını aktarmakla iktifa etmektedir. Hz. Peygamber'in konu bağlamında anlattıklarından bahsedildiğinde

<sup>49</sup> Emerick, *The Meaning of the Holy Qur'an for School Children*, 16.

<sup>50</sup> Emerick, *The Meaning of the Holy Qur'an for School Children*, 365-367.

kendisi “Allah Resulü diyorsa doğrudur... Biz onun gecenin veya gündüzün herhangi bir vaktinde gökten vahiy aldığına inanıyoruz da şimdi bu olayları mı sorgulayacağız?” cevabını vermiştir.<sup>51</sup>

İsra ve Miraç olayı bağlamında bahsi geçen anlatılar büyük oranda rivayet literatürüne dayanmaktadır. Ancak Kur’an’da da bu türden mucizevi anlatımların olduğu malumdur. Özellikle modern dönem ve sonrasında Kur’an’a yönelik rasyonalist ve pozitivist karakter arz eden yaklaşımların bu tür anlatıları ya reddetme ya da bilimsel temelde tevil etme temayülünde olduğu da bilinmektedir. Günümüzde çocuk muhatapların gerek İsra olayına ilişkin rivayetlere gerekse mucizelerden bahseden ayetlere nasıl bir tepki vereceği tahmin edilebilir. Bu itibarla çocukların zihin dünyasına sosyal medya, televizyon ve internet yahut çeviri kitaplar gibi türlü vasıtalarla intikal eden modernist ve rasyonalist karakterli düşüncelerin bir vakia olduğu ortada iken, bu gibi ayetlerin çocukların dünyasında “anlamlandırılması” konusunda çaba sarf edilmesi ve bunun meal çalışmalarına yansıtılması gerektiği ortadadır.

A’râf 7/26. ayette geçen “لِبَاسِ التَّقْوَى” tabirinin tercümelere nasıl yansıdığına bakmak gerekir, *DİB* ve *Kur’an Yolu* meallerinde bu ifade “takva elbisesi” olarak geçerken<sup>52</sup> Arberry’de “the garment of Godfearing”<sup>53</sup> (takva elbisesi), Pickthall’da “the raiment of restraint from evil”<sup>54</sup> (kötülüklerden uzak durma elbisesi), Abdel Haleem’de ise “the garment of God-consciousness”<sup>55</sup> (bilinçlilik elbisesi) tercümeleriyle yer bulmaktadır. Çocuk mealine baktığımızda bu ifadenin “the robe of mindfulness is the best (with which to clothe yourself)” olarak tercüme edildiği dikkat çekmektedir ki “Farkındalık (bilinçlilik) elbisesi, kendisiyle örtünebileceğiniz en güzel elbisedir.” şeklinde Türkçeye çevrilebilir. Ayette mecazen kullanılan لِبَاس kelimesinin, çocukların daha kolay kavrayabilecekleri bir parantez içi ilâve ya da hemen ayetin önünde yahut akabinde bu türden mecazi ifadeleri anlaşılır kılmak adına malumat vermek yerinde olmaz mıydı?

Fetih 48/10’daki “يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ” ifadesinin de tercümelere nasıl yansıdığına bakılmasının önem arz ettiği kanaatindeyiz. Hem *DİB* hem de *Kur’an Yolu* meallerinde bu ifadenin “Allah’ın eli onların ellerinin üzerindedir” şeklinde literal tercüme edildiğini görüyoruz. Arberry, “God’s hand is over their

<sup>51</sup> Emerick, *The Meaning of the Holy Qur’an for School Children*, 365-366. İlgili rivayetler hakkında bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 14/413 vd.

<sup>52</sup> *Diyanet İşleri Başkanlığı ve Kur’an Yolu* (Erişim 10 Şubat 2023), el-A’raf 7/54.

<sup>53</sup> Arberry, *The Koran Interpreted*, 145.

<sup>54</sup> Pickthall, *The Holy Qur’an*, 169.

<sup>55</sup> Abdel Haleem, *The Qur’an*, 95.

hands",<sup>56</sup> Pickthall, "the hand of Allah is above their hands" olarak aynı şekilde literal tercüme yapmışlardır. Abdel Haleem "God's hand is placed on theirs" (Allah'ın eli onlarınkinin üzerindedir) diye tercüme ettiği ifadeye "sağ ellerini Hz. Peygamber'in eli üzerine koyan herkesin sadakat yemini ettiği (Hz. Peygamber'e biat ettiği)" şeklinde bir dipnot düşmektedir.<sup>57</sup> Emerick ise "The hand of Allah is over their hands"<sup>58</sup> şeklinde literal bir tercüme tercih etmiş, parantez içi ya da arka plan bilgisi gibi bir unsurla buradaki mecazi ifadeyi desteklememiştir. Oysa bu ayeti okuyan her çocuğun tereddütsüz olarak aklına gelecek ilk soru, "Allah'ın eli mi var?" olacaktır.

Son olarak, İsra 17/13. ayette geçen ve literal olarak "her insanın kuşunu kendi boynuna doladık" anlamına gelen "وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْمَنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ" ifadesinin tercümesine göz atıldığında, örneğin *Kur'an Yolu*'nun ayetin mecazi anlamını meale taşıdığını görüyoruz: "Her insanın sorumluluğunu onun omzuna yükledik."<sup>59</sup> Emerick, ayetin önünde söz konusu ifadenin tarihsel bağlamına ve mecaz ifade ettiğine ilişkin çocuk muhatap açısından da anlaşılır bir açıklama yapmaktadır. Şöyle ki, müşrik Araplar kuşların uçuş yönleri üzerinden gelecekleri hakkında tahmin yürütürlerdi. Ayet, bu batıl inanca atıf yaparak insanların kaderinin kendi yapıp ettiklerine bağlı olduğunu ifade etmektedir.<sup>60</sup>

### 3. Cennet-Cehennem Tasvirleri

Kur'an'da cennet ve cehenneme ilişkin detaylı tasvirlerin yer aldığı ayetler bulunmaktadır. Mesela cennetlikler, "altlarından ırmaklar akan",<sup>61</sup> "ince ve kalın ipekli yeşil elbiseler giyecekleri",<sup>62</sup> "aç ve çıplak kalmanın olmadığı",<sup>63</sup> "boş söz işitmedikleri",<sup>64</sup> "ne güneşin ne de dondurucu soğuğun olduğu"<sup>65</sup> bir yerde rızıklandırılacaklardır. Cehennemlikler ise "azaplarının hiç hafifletilmeyeceği",<sup>66</sup> "ateşin öfkesinin ve uğultusunun işitileceği"<sup>67</sup> bir yerde azaba duçar olacaklardır. Sayısı artırılabilir bu tür tasvirlerin çocukların zihninde nasıl bir duygu uyandıracığı konusunda daha fazla düşünmeyi

<sup>56</sup> Arberry, *The Koran Interpreted*, 532.

<sup>57</sup> Abdel Haleem, *The Qur'an*, 335.

<sup>58</sup> Emerick, *The Meaning of the Holy Qur'an for School Children*, 647.

<sup>59</sup> *Kur'an Yolu* (Erişim 10 Şubat 2023), İsra 17/13.

<sup>60</sup> Emerick, *The Meaning of the Holy Qur'an for School Children*, 368. Rivayet hakkında bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 14/518-519.

<sup>61</sup> Taha 20/135, el-Ankebut 9/58.

<sup>62</sup> Kehf 18/31.

<sup>63</sup> Taha 20/118.

<sup>64</sup> Vakıa 56/25.

<sup>65</sup> İnsan 76/13.

<sup>66</sup> Zuhruf 43/75.

<sup>67</sup> Furkan 25/12.



hak eden ayetler bulunmaktadır. Bu tür ayetlerin incelemeye konu ettiğimiz çalışmada nasıl tercüme edildiğine birkaç örnek üzerinden bakmak yerinde olacaktır.

İlk olarak muttakilerin rızıklandırılacakları cennetin nimetlerinden bahseden Nebe 78/31-34. ayetlere bakılabilir. Söz konusu ayetlerin tercümesi *DİB* meâlinde şöyle geçmektedir: “Şüphesiz Allah’a karşı gelmekten sakınanlara bir kurtuluş, bahçeler, üzümler, kendileriyle bir yaşta, göğüsleri çıkmış genç kızlar ve dolu dolu kadehler vardır.”<sup>68</sup> Özellikle 33. ayet olan *اُنْثَاءَ اَنْثَاءِ* ifadesini Arberry “and maidens with swelling breasts, like of age”<sup>69</sup> (yaşıt, göğüsleri tomurcuklanmış genç kızlar), Pickthall ise “maidens for companions”<sup>70</sup> (eşler için hizmetçiler) şeklinde tercüme etmiştir. Ayet, *Kur’an Yolu*’nda “gencecik yaşıt kızlar”<sup>71</sup> Abdel Haleem’in mealinde ise “nubile, well-matched companions”<sup>72</sup> (çekici, birbiriyle uyumlu eşler) olarak çevrilmiştir. “Göğüs” kelimesinin geçmediği fark edilen üç mealden Pickthall ve *Kur’an Yolu* mealleri, ayetteki nitelemeyi kadınlara hasrederken (maidens, kızlar) Esed, “And splendid companions well-matched” (birbiriyle uyumlu mükemmel eşler) olarak çevirdiği ayete düştüğü dipnotta *كعب* kelimesinin sahip olduğu manalardan birinin de göz alıcılık, görkem, ihtişam olduğunu belirtmektedir. Esed’e göre Kur’an’ın ilgili ayetlerine yönelik bütüncül bir okuma yapıldığında tefsirlerde öne çıkarılan anlamın hatalı olduğu kendiliğinden ortaya çıkacaktır zira Kur’an’daki cennet tasvirleri eşit derecede hem kadın hem de erkekler için geçerlidir.<sup>73</sup> Abdel Haleem de Esed’e çok yakın bir çeviri yapmak suretiyle her iki cinse yönelik bir nitelemeyi tercih etmiştir.

Emerick’in *The Prophecy* adını verdiği Nebe suresinin 31-34. ayetlerini şu şekilde tercüme ettiğini görüyoruz: “But those who were careful (about their duty to Allah) will have their greatest wish: special gardens and vineyards, wonderful companions of the same age, every cup filled to overflowing.”<sup>74</sup> *اُنْثَاءَ اَنْثَاءِ* ifadesini Emerick, “Wonderful companions of the same age” (yaşıt, mükemmel eşler) şeklinde tercüme etmiştir. Böylece Emerick’in aynı ayeti “çekici, uyumlu eşler” olarak tercüme eden Abdel Haleem’e yakın bir şekilde çevirdiği söylenebilir.

<sup>68</sup> *Diyanet İşleri Başkanlığı* (Erişim 10 Şubat 2023), en-Nebe 78/31-34.

<sup>69</sup> Arberry, *The Koran Interpreted*, 627.

<sup>70</sup> Pickthall, *The Holy Qur’an*, 670.

<sup>71</sup> *Kur’an Yolu* (Erişim 10 Şubat 2023), en-Nebe 78/33.

<sup>72</sup> Abdel Haleem, *The Qur’an*, 405.

<sup>73</sup> Muhammad Asad, *The Message of the Qur’an* (Bristol: The Book Foundation, 2003), 1055-1056.

<sup>74</sup> Emerick, *The Meaning of the Holy Qur’an for School Children*, 766.



Esed ve Abdel Haleem'in كَوَاعِبْ kelimesinin alternatif anlamlarından hareket ettikleri ve bahsi geçen tercihlerinde Kur'an'da kadın-erkek eşitliği ya da Kur'an'ın erkek-egemen bir dile sahip olup olmadığı gibi modern tartışmaların etkili olduğu tahmin edilebilir. Emerick'in bu tür bir anlamı vermesinde ise daha ziyade "çocuk-merkezli" bir hassasiyetin yatması muhtemeldir.

Kur'an meallerinde bahsi geçen hassasiyet ya da kaygıların eşlik etmiş olabileceği bu türden mana tercihlerinin, ayetlerin ve ayetlerde geçen kelimelerin nüzul dönemindeki anlaşılma biçimini göz ardı etmemesi gerektiğinin altı çizilmelidir. Bu bağlamda, ayetlerdeki bazı kelimelere verilen alternatif manaların mesela erken dönem tefsir literatüründe ya da sözlüklerde mevcut olup olmadığına bakılması gerekmektedir.

كعب kelimesi "yükselti", "çıkıntı", "aşık kemiği" gibi anlamlara gelmekte olup كَاعِب ve كَوَاعِب kelimeleri buradan türemiştir.<sup>75</sup> Ragıb el-İsfehani, kelimenin Kur'an'da geçtiği yerde "göğüsleri tomurcuklanmış kadınlar"ı ifade ettiğini açıkça belirtilirken Nebe 78/33. ayeti örnek getirmektedir.<sup>76</sup> Tefsirlere göz atacak olursak söz gelimi elimize ulaşan en eski tam tefsir olan *Tefsîru Mukâtil*'de كَاعِب kelimesinin "cennette erkeklere ayrılmış bakire kadınlar"<sup>77</sup> olarak tanımlandığı görülmektedir. Dilsel tahlillerin hayli yer tuttuğu *el-Keşşâf* tefsirinde de söz konusu kelimeye yaklaşık aynı anlamın verildiği ve alternatif manaları üzerinde durulmadığı ifade edilmelidir.<sup>78</sup> Bu tespitler, söz konusu kelimeye verilen alternatif manaların arkasında yukarıda dikkat çektiğimiz bazı modern dönem ve sonrası hassasiyetlerin bulunduğu, çocuk mealinde ise muhataba yönelik bir kaygıyı ifade ettiği düşüncemizi desteklemektedir.

Cennet tasvirleri içinde göz atacağımız ikinci ayet, Duhan 44/54'tür: كَذٰلِكَ . Ayet, *DİB* mealinde şöyle tercüme edilmiştir: "İşte böyle. Ayrıca onları iri siyah gözlü hurilerle evlendirmişizdir."<sup>79</sup> "*Kur'an Yolu*"nda ise ayet "Ayrıca onları beyaz tenli, ceylan gözlü eşlerle birleştireceğiz."<sup>80</sup> şeklindedir. Arberry, ayette geçen "huri" kelimesini "houris" şeklinde aynen almıştır.<sup>81</sup> Abdel Haleem ise bu kelimeyi bekâr, genç kızları ifade eden "maiden" ile karşılamıştır. Emerick'in tercümesi ise şöyledir: "That's

<sup>75</sup> Ebû'l-Huseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cem-u Mekâyisi'l-Luğa*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Beirut: Dâru'l-fikr, 1979), "k'ab", 5/186.

<sup>76</sup> Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Davudi (Beirut: Daru'ş-şamiye, 1412), "k'ab", 713.

<sup>77</sup> "يعنى النساء الكعبة يعنى عذارى" Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 4/564.

<sup>78</sup> "والكواعب : اللاتي فلكت ثديهن ، وهن الفواهد". Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/302.

<sup>79</sup> *Diyanet İşleri Başkanlığı* (Erişim 10 Şubat 2023), ed-Duhan 44/54.

<sup>80</sup> *Kur'an Yolu* (Erişim 10 Şubat 2023), ed-Duhan 44/54.

<sup>81</sup> Arberry, *The Koran Interpreted*, 515.

(how it will be)! We're going to join them (with pleasure-mates), who will have intense, expressive eyes."<sup>82</sup> Yani, "İşte (böyle olacak)! Biz onları keskin ve etkileyici gözlerle sahip, keyif alacakları eşlerle bir araya getireceğiz." Verilen örneklere bakıldığında burada da Emerick'in -Nebe 78/33'te olduğu gibi- kadın ve erkekleri kapsayan, dolayısıyla cinsiyete gönderme yapmayan bir tercümeden yana olduğuna tanık oluyoruz. Benzer bir tercümenin Muhammed Esed tarafından da yapıldığı görülmektedir: "Thus shall it be. And we shall pair them with companions pure, most beautiful of eye" (İşte böyle olacak. Biz onları güzel gözlü, temiz eşlerle eşleştireceğiz)". Ayette geçen *عَيْنَ بَخُورٍ* ifadesi, Esed tarafından "güzel gözlü, temiz eşler" olarak çevrilmiştir. Ona göre bu ifadeye "güzel gözlü" anlamını vermek, bir önceki ayette geçen *مُتَقَابِلِينَ* (karşılıklı otururlar) kelimesi ile de uyumlu bir bağlamı ifade etmektedir. Dolayısıyla ayetlerde güzel gözlü eşlerin karşılıklı oturarak bakışmalarını ifade eden bir tasvir yapılmaktadır. Ayette geçen "zevc" kelimesinin de aynı şekilde her iki cinsi de kapsadığını ifade eden Esed,<sup>83</sup> Vakıa 56/22. ayet olan *عَيْنَ وَخُورٍ* ifadesinin dipnotunda yaptığı dilsel tahlillerden hareketle *hūr* kelimesinin her iki cinsi de içine alan bir bağlama sahip olduğunu savunmaktadır.<sup>84</sup> Emerick'in çocuk mealinde yaptığı Esed'e yakın tercümenin de benzeri dilsel çıkarımlar üzerinden olduğu ve bir çocuk meali için "daha az izah gerektirdiği" için bu tür bir mananın tercih edildiği varsayılabilir.

Cehennem tasvirleri içinde ise İbrahim 14/16-17'nin tercümesine dikkat çekmek istiyoruz. Ayetin *DİB* meali şu şekildedir: "Hüsranın ardından da cehennem vardır. Orada kendisine irinli su içirilecektir. Onu yudumlamaya çalışacak fakat boğazından geçiremeyecektir. Ona her yönden ölüm gelecek fakat ölmeyecek, arkasından da şiddetli bir azap gelecektir."<sup>85</sup> 16. ayette geçen *مَاءٍ صَدِيدٍ* terkinin burada "irinli su", *Kur'an Yolu*'nda "yanan gövdelerden sızan su",<sup>86</sup> Arberry'de "oozing pus"<sup>87</sup> (sızarak gelen irin), Abdel Haleem'de "foul water"<sup>88</sup> (pis su) şeklinde tercüme edildiği görülmektedir. Emerick, söz konusu ayeti şöyle tercüme etmiştir: "Therein he'll (be forced to) drink boiling, disgusting muck in huge gulps." Bu tercümeyle şöyle Türkçeleştirmek mümkündür: "Orada o kişi büyük lokmalar hâlindeki kaynar ve iğrenç

<sup>82</sup> Emerick, *The Meaning of the Holy Qur'an for School Children*, 628.

<sup>83</sup> Asad, *The Message of the Qur'an*, 864.

<sup>84</sup> Asad, *The Message of the Qur'an*, 944.

<sup>85</sup> *Diyanet İşleri Başkanlığı* (Erişim 10 Şubat 2023), İbrahim 14/16-17.

<sup>86</sup> *Kur'an Yolu* (Erişim 10 Şubat 2023), İbrahim 14/16.

<sup>87</sup> Arberry, *The Koran Interpreted*, 248.

<sup>88</sup> Abdel Haleem, *The Qur'an*, 159.

çamurdan içirilmeye zorlanacaktır." Mütercimim ayette tasvir edilen içeceği bir görselle de desteklediği göze çarpmaktadır.<sup>89</sup>

Benzer bir içerik de Muhammed 47/15'te mevcuttur. Ayetteki "وَسُقُوا مَاءً" ifadesi *DİB* mealinde "bağırsaklarını parça parça edecek kaynar su içirilen kimseler"<sup>90</sup> şeklinde tercüme edilmiş, Emerick burada benzer bir tercüme yaptıktan sonra ilâve bir açıklamada bulunmamıştır.<sup>91</sup> Cehennemliklere yönelik bu türden cezaların çocukların zihin ve duygu dünyalarında nasıl bir karşılık bulacağı sorusu önemli olup, cezanın sertliğinin gerekçelerine dair bazı notlar eklenmesi dâhil meselenin izahı üzerinde daha fazla durulması gerektiğini düşünüyoruz.<sup>92</sup>

#### 4. Ahkâm

Sayısı konusunda muhtelif görüşler bulunan ahkâm ayetleri içinde, çocuklar tarafından nasıl anlamlandırılacağı hususunda ilk akla gelebilecek ayetlerden örneklerle bir inceleme yapmayı hedefliyoruz. Bu bağlamda ilk olarak cezai müeyyideleri içeren bazı ayetlere göz atmak yerinde olacaktır. Bu itibarla Maide 5/38. ayette geçen "فَأَقْطَعُوا آيْدِيَهُمَا" (o ikisinin elini kesin) ibaresinin çocuk tercümesinde nasıl geçtiğine bakmak gerekir. Ayetteki ifadeyi Emerick "cut off the hand of both (o ikisinin elini kesin)."<sup>93</sup> şeklinde literal tercüme etmiştir. Bu ayette mütercimim söz konusu cezai müeyyideyi bir çizim ile desteklemesi elbette beklenmemektedir. Ancak kanaatimizce dönemin cezai yaptırımlarına, İslam'da cezanın hikmetine ve infazı için gerekli şartlara dair hususları muhtevi bir "background info" eklenmesi gerekirdi. Nitekim örneğin Esed'in aynı ayetin dipnotunda söz konusu hususları içeren detaylı bir izah yaptığı görülmektedir.<sup>94</sup> Oysa Emerick, ilgili ayetin başına, 38-40. ayetleri içine alan "The Punishment for Stealing" (Hırsızlığın Cezası) başlığını atmakla iktifa etmiştir.<sup>95</sup> Söz konusu cezanın günümüz tefsir problemleri içinde de yer aldığı ve özellikle Kur'an ayetlerinin "tarihselliği-evrenselliği" tartışmaları bağlamında gündeme geldiği bilinmektedir. Dolayısıyla "yetişkin" bireyler arasında da tartışılabilen bu gibi konuların "çocuklar"a izah şekli üzerinde şüphesiz daha fazla kafa yorulmalıdır.

<sup>89</sup> Emerick, *The Meaning of the Holy Qur'an for School Children*, 337.

<sup>90</sup> *Diyanet İşleri Başkanlığı* (Erişim 10 Şubat 2023), Muhammed 47/15.

<sup>91</sup> "who'll be given a drink so scalding hot that it will tear his organs to shreds." Emerick, *The Meaning of the Holy Qur'an for School Children*, 641.

<sup>92</sup> Sıradaki "Ahkâm" başlığı altında Maide 5/33. ayette ifadesini bulan cezai müeyyidenin gerekçesine ilişkin Emerick tarafından paylaşılan arka plan bilgisi, bu bağlamda verilebilecek önemli bir örnektir.

<sup>93</sup> Emerick, *The Meaning of the Holy Qur'an for School Children*, 168.

<sup>94</sup> Asad, *The Message of the Qur'an*, 172.

<sup>95</sup> Emerick, *The Meaning of the Holy Qur'an for School Children*, 168.

Cezai müeyyidelere ilişkin bir başka örnek, Maide suresinin 33. ayetidir. *DİB* mealinde ayetin ilgili kısmı şöyle tercüme edilmiştir: “Allah’a ve Resulüne savaş açanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası; ancak öldürülmeleri yahut asılmaları veya ellerinin ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi yahut o yerden sürülmeleridir...”<sup>96</sup> Emerick, söz konusu ayetin tercümesine geçmeden önce “The Most Severe Punishment” (En Şiddetli Ceza) başlıklı bir arka plan bilgisine yer vermektedir.<sup>97</sup> Ayette geçen sert cezaya çarptırılan bir grup bedevinin, Müslümanlarla saldırmazlık anlaşması yapmalarına rağmen, talepleri üzerine sütünden faydalanmak için kendilerine tahsis edilen inekleri çaldıkları, bu hayvanlardan sorumlu çobanı ve başka birkaç kişiyi öldürdükleri ve Medine’den kaçmak üzereyken yakalandıklarına ilişkin rivayet aktarılmaktadır.<sup>98</sup> Bu arka plan, iyi niyete karşılık ihanetin karşılıksız kalamayacağı konusunda çocuk muhatapta bir kanaat oluşturacaktır. Diğer yandan bir önceki ayette de değindiğimiz üzere “ceza türünün tarihselliği-evrenselliği” meselesi, daha ileri tartışmaları gerektirmekle birlikte çocuk mealinde de bir sorunsal olarak ortada durmaktadır. Öyle ki çocuğun zihninde “benzeri bir ihanetin hukuktaki karşılığı ellerin ve ayakların çaprazlama kesilmesi, idam ya da sürgün mü olacaktır?” şeklinde bir soru belirecektir.

Konunun önemine binaen Nisa 4/15-16. ayetlerin tercümesine ilişkin de bazı tespitlerimize yer vereceğiz. Söz konusu ayetlerde dikkat çekmek istediğimiz hususların ilki, *DİB* “فَوَالَّذِينَ بَاتَيْنَ الْأُفَاجِسَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ” ifadesinde geçen “fahişe” kelimesidir. Bu kelimeyi *DİB* “fuhuş (zina)”,<sup>99</sup> *Kur’an Yolu* “çirkin fiil”,<sup>100</sup> Pickthall “guilty of lewdness”<sup>101</sup> (iffetsizlik suçu), Arberry “indecenty”<sup>102</sup> (iffetsizlik), Abdel Haleem “a lewd act”<sup>103</sup> (iffetsiz davranış) olarak tercüme etmiştir. Esed ise “immoral conduct” (ahlaksız davranış) olarak tercüme ederken, ayetteki “fahişe” kelimesinin zina anlamıyla sınırlandırılmayacağını, sözlü ya da fiilî ahlâk dışı tutumu kapsadığını ayetin dipnotunda savunmaktadır.<sup>104</sup> Bahsi geçen tercümelemler içinde Esed dışında bir de *Kur’an Yolu* çevirisinin fahişe kelimesini zina ile sınırlamadığı düşünülse de ayetin tefsirinde “çirkin fiil” ile kast edilenin lezbiyenlik ve homoseksüelliği de kapsadığına vurgu

<sup>96</sup> *Diyanet İşleri Başkanlığı* (Erişim 11 Şubat 2023), Maide 5/33.

<sup>97</sup> Emerick, *The Meaning of the Holy Qur’an for School Children*, 167.

<sup>98</sup> Emerick, *The Meaning of the Holy Qur’an for School Children*, 167. Rivayet hakkında bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 8/361-362.

<sup>99</sup> *Diyanet İşleri Başkanlığı* (Erişim 11 Şubat 2023), Nisa 4/15.

<sup>100</sup> *Kur’an Yolu* (Erişim 11 Şubat 2023), Nisa 4/15.

<sup>101</sup> Pickthall, *The Holy Qur’an*, 88.

<sup>102</sup> Arberry, *The Koran Interpreted*, 74.

<sup>103</sup> Abdel Haleem, *The Qur’an*, 52.

<sup>104</sup> Asad, *The Message of the Qur’an*, 121.

yapmak amacıyla böyle bir çeviri tercihinin yapıldığı açıklanmaktadır.<sup>105</sup> Çocuk mealine bakıldığında, Esed mealine yakın bir tercümenin yapıldığı ve “fahişe” kelimesinin “shameful behaviour”<sup>106</sup> (utanç verici davranış) şeklinde çevrildiği görülmektedir. Bu tür bir tercüme ile “fahişe” kelimesinin zina fiili ile sınırlı olmayan daha genel bir kapsamı ifade ettiğine gönderme yapılmakta, bu ise çocuk meali açısından daha “uygun” bir tercihi ifade etmektedir. Diğer yandan ayetin kadınlara yönelik bir hitap oluşu, çocuk muhatapta bazı soruların belirmesine yol açabilecektir ki aynı ayetin devamına ilişkin tahlillere yer verdiğimiz aşağıdaki paragrafta da bu hususa dikkat çekmeye çalıştık.

Nisa 4/15'in devamındaki فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنْكُمْ (onlara karşı içinizden dört şahit getirin) ifadesi üzerinde de durmakta fayda vardır. Örneğin, “utanç verici davranış”larda (shameful behaviour) bulunan bir kadının suçlu olduğunun ispatı için niçin dört şahit getirilmesi gerektiği, hemen her çocuk muhatabın aklına gelecek sorular arasında yerini alacaktır. Diğer yandan çocuklar tarafından sorulması muhtemel bir diğer önemli soru da suç ve cezanın niçin “kadınlara” yönelik oluşu hususunda olacaktır. Ayetin geri kalan kısmı da başka bir soruyu akıllara getirecektir. Dört şahitle ispatından sonra suça yönelik öngörülen ceza, “ölüm alıp götürünceye veya Allah onlar hakkında bir yol açıncaya kadar (kadınları) evlerinde tutmaktır.” Bu durumda çocuklar tarafından yöneltebilecek daha çok sayıda muhtemel soru ortaya çıkmaktadır. Suç ve suç için ön görülen cezanın niçin yalnızca kadınlara has olduğu, suçun mahiyetinin (ölünceye kadar evde tutma) günümüz dünyasında ne anlama geldiği, Allah'ın onlar (kadınlar) hakkında açması muhtemel yolun ne olduğu/olabileceği, bu gibi sorulardan bazılarını ifade etmektedir. Emerick'in değinilen sorulara ilişkin mealde herhangi bir izahta bulunmaması bizce önemli bir eksiklik olarak dikkat çekmektedir. Aynı eksiklik, Nûr 24/2'de zina yapanlara yönelik “فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ” (Her birine yüzer değnek vurun) cezasına dair bir açıklamada bulunmamasında da kendisini göstermektedir.<sup>107</sup> Oysa çocukların “değnek cezası” hakkında bazı sorular yönelmeleri şaşırtıcı olmayacaktır.

Ahkâma taalluk eden önemli meseleler arasında yer alan nesh konusuna ilişkin Bakara 2/106. ayete göz atarak devam edelim: “مَا نُنسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِئَهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ”. Emerick, bu ayetin tercümesine geçmeden önce “Allah Reveals What He Wants” (Allah Dilediğini Vahyeder) başlığı altında bir “background info” bölümüne yer vermekte, bu kısımda ayetin nüzul sebebine dair bilgi aktarmaktadır. Burada müşriklerin, “Muhammed'e

<sup>105</sup> *Kur'an Yolu* (Erişim 11 Şubat 2023), Nisa 4/15.

<sup>106</sup> Emerick, *The Meaning of the Holy Qur'an for School Children*, 120.

<sup>107</sup> Emerick, *The Meaning of the Holy Qur'an for School Children*, 453.

bakın! Nasıl da arkadaşlarına önce bir şeyi emrediyor, sonra da onu yasaklayarak tam aksini yapmalarını istiyor! Bugün bir şey der, yarın ondan vazgeçer.” şeklindeki ithamlarına bir yanıt olarak söz konusu ayetin nazil olduğu ifade edilmektedir.<sup>108</sup> Mütercimim bahsi geçen sebab-i nüzul bilgisini çocuklar için anlaşılması zor olabilecek nesh ayetinin önünde vermesi makul görünmektedir. Ancak muhtelif ayetlerin nüzul bağlamına atıfla izahat yapan mütercimim nesh gibi önemli bir meseleye dair herhangi bir açıklamada bulunmaması önemli bir eksiklik olarak durmaktadır. Esasen bugüne kadar tartışılmalı bir meselenin çocukların zihninde anlaşılabilir kılınması kolay değilse de en azından bir “hükümün ortadan kaldırılması”nın inanç ve ahlakla ilgili olmadığı, muamelata ilişkin hükümlerde ise tedricilik gereği bu tür bir uygulamanın anlaşılabilir olduğunu çocukların dünyasından örneklerle izah etmek yerinde olacaktır. Başka bir deyişle, ayetin nüzul sebebi kadar neshin hikmetinin de çocukların zihninde anlaşılabilir kılınmasının önem arz ettiğini belirtmeliyiz.

Günümüzde önemli tartışma alanları arasında yer alan, çocukların miras taksimine dair uzun bir içeriğe sahip Nisa 4/11<sup>109</sup> ile devam edelim. Mütercim, ayetin öncesinde “Who gets What” (Mirastan Pay Sahibi Olanlar) başlığı altında bir arka plan bilgisi paylaşmakta, burada iki muhtemel nüzul sebebine dair rivayetleri aktarmaktadır. Bunların ilki vefatı yaklaşan bir kimsenin geride kalanlara malını nasıl paylaşacağına ilişkin rivayettir. İkincisi ise Uhud’da şehit düşen bir sahabe olan Sa’d b. Rebî’nin eşinin iki kızıyla Hz. Peygamber’e gelerek çocukların amcasının ölen eşinin tüm malını aldığını ve kendilerine bir şey bırakmadığını haber vermesi, bunun üzerine Hz. Peygamber’e bu durumda nasıl bir yol izleneceği hususunda Nisa 4/11’in nazil olduğunu belirten rivayettir.<sup>110</sup> Biz bu ayetin izahına ilişkin de mütercimim arka plan bilgisinde yalnızca nüzul sebebiyle sınırlı bir açıklama getirmesini yetersiz buluyoruz. Ayette niçin kız çocuklarının mirastan erkek çocuklarından daha az pay aldığı, “yarısı”, “üçte biri”, “üçte ikisi”, “altıda biri” gibi paylaştırmaların ne anlama geldiği gibi hususların da ayetin tarihsel arka planı temelinde açıklanması kanaatimizce daha uygun olacaktır. “Açıklama” ile kastımız elbette farklı mezhebi görüşler ve bunların gerekçeleri gibi detaylı hususlar değildir, sadece bahsi geçen konulara

<sup>108</sup> Emerick, *The Meaning of the Holy Qur’an for School Children*, 36. Rivayet hakkında bk. Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1/308-309.

<sup>109</sup> “Allah size, çocuklarınız (ın alacağı miras) hakkında, erkeğe iki dişinin payı kadarını emreder. (Çocuklar sadece) ikiden fazla kız iseler, (ölenin geriye) bıraktığının üçte ikisi onlarındır. Eğer kız bir ise (mirasın) yarısı onundur. Ölenin çocuğu varsa, geriye bıraktığı maldan, ana babasından her birinin altıda bir hissesi vardır. Eğer çocuğu yok da (yalnız) ana babası ona varis oluyorsa, anasına üçte bir düşer. Eğer kardeşleri varsa anasının hissesi altıda birdir. (Bu paylaşırma, ölenin) yapacağı vasiyetten ya da borcundan sonradır. Babalarınız ve oğullarınızdan, hangisinin size daha faydalı olduğunu bilemezsiniz. Bunlar, Allah tarafından farz kılınmıştır. Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.”

<sup>110</sup> Emerick, *The Meaning of the Holy Qur’an for School Children*, 119. Rivayet hakkında bk. Süyûtî, *Lübâbü’-n-nükûl*, 72.



dair kısa ve özlü malumdur. Bu bağlamda bizce ayetin nazil olduğu dönemde kız çocuklarının ve kadınların toplumdaki yeri, toplumların değişim ve dönüşümlerinde tedriciliğin önemi gibi hususlara değinilmesi elzemdir.

Çokeşlilik ve cariyelerle ilişkiye değinen Nisa 4/3. ayete de göz atmak faydalı olacaktır. Ayette erkeklerin "ikişer, üçer, dörder" kadın nikâhlayabileceklerine ilişkin ruhsata dair Emerick bir açıklamada bulunmamaktadır ki bu önemli bir eksiklik olarak zikredilebilir. Mütercim, ayetin arka planına ilişkin yalnızca erkeklerin velisi oldukları yetim kızlarla evlenmesi ve onun malına el koyması nedeniyle ayetin nazil olduğuna ilişkin rivayete yer vermektedir.<sup>111</sup> Ayetin nüzulüne ilişkin bu bilgi önemli olmakla birlikte yeterli değildir. Zira çocuk muhatabın zihninde "bir erkeğin velisi olduğu yetim kızla evlenmesi", şayet söz konusu yetim kızlarla evlenmek suretiyle onlara haksızlık edeceklerinden çekinirlerse, erkeklerin diğer kadınlardan "ikişer, üçer, dörder nikâhlayabilecekleri", âdil davranmamaktan korkarsalar tek bir kadınla ya da "mülkiyetlerindeki cariyelerle" evlenebilecekleri gibi bir içeriğin tarihsel arka planına ilişkin mutlaka açıklama yapılmalıdır. Diğer yandan bu gibi meselelerin özellikle çağdaş dönemde tartışılmalı konular arasında yer aldığı unutulmamalıdır. Söz gelimi *DİB* mealine bakıldığında ayetteki çok eşliliğin gereklilik değil ruhsat olduğu ve yalnızca "gerektiğinde başvurulacak istisnai bir uygulama" olduğu yönündeki izahın günümüz "yetişkin" muhataplarında ne kadar ikna edici olduğu tartışılır olsa gerektir. Hâl böyleyken, çocuk meali hazırlanırken bahsi geçen türden soruların yanıtları üzerinde daha fazla düşünülmesi gerektiği izahından varestedir.

Nisa 4/34. ayette geçen *وَاضْرِبُوهُنَّ* ifadesinin tercümeyle nasıl yansıdığına bakıldığında; *DİB* "(hafifçe) dövün"<sup>112</sup>, *Kur'an Yolu* "dövün",<sup>113</sup> Pickthall "scourge"<sup>114</sup> (kırbaçlayın), Arberry "beat"<sup>115</sup> (dövün) olarak tercüme etmiştir. Abdel Haleem "hit" (vurun) olarak tercüme ederken, dipnot bilgisinde başka ayetin sebebi nüzulüne atıf yaparak bu ifadenin "a single blow"<sup>116</sup> (tek vuruş/ tokat?) manasına geldiğini savunmaktadır. Esed ise "beat" (dövün) anlamını vermekle birlikte buradaki ifadenin gerçek manada bir dövme eylemine karşılık gelmediğine dair uzun bir izah yapmaktadır. Gerek hadisler gerekse klasik ve modern dönem müfessirlerin yorumlarıyla kendisini destekleyen Esed, ayetteki dövme tabirinin sembolik bir eylemi

<sup>111</sup> Emerick, *The Meaning of the Holy Qur'an for School Children*, 117. Rivayet hakkında bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 6/359-360.

<sup>112</sup> *Diyanet İşleri Başkanlığı* (Erişim 11 Şubat 2023), Nisa 4/34.

<sup>113</sup> *Kur'an Yolu* (Erişim 11 Şubat 2023), Nisa 4/34.

<sup>114</sup> Pickthall, *The Holy Qur'an*, 92.

<sup>115</sup> Arberry, *The Koran Interpreted*, 78.

<sup>116</sup> Abdel Haleem, *The Qur'an*, 54.

ifade ettiği düşüncesindedir.<sup>117</sup> Çocuk mealinde ise ayetin arka plan bilgisi ile temellendirilmeye çalışılan daha farklı bir tercüme ve izah ile karşılaşırız. Şöyle ki, Mekke'nin zor koşullarında kocalarına itaatkâr olan kadınların daha kozmopolit bir ortam olan Medine'ye hicretten sonra asi davranmaya başlamaları üzerine Hz. Ömer, Hz. Peygamber'e kadınların bu tavrından dolayı şikâyette bulunmuş ve bu gibi durumlarda kadınların dövülebileceğine dair ruhsat verildiğini belirtmiştir.<sup>118</sup> Emerick, ضرب fiilinin dövme eyleminin yanı sıra ayrılma (separation) başta olmak üzere pek çok anlama sahip olduğunu belirtmektedir. Mütercim, bahsi geçen olaydan bir gün sonra 70 kadar kadının kendilerini dövdükleri gerekçesiyle Hz. Peygamber'e kocalarını şikâyet ettiklerini, bunun üzerine Hz. Peygamber'in kadınların dövülmemesi gerektiği yönündeki uyarıları muhtevî rivayetleri aktarmaktadır.<sup>119</sup> Akabinde Hz. Peygamber'in kadınların dövülmemesi gerektiği yönündeki rivayetlere yer veren mütercim, aktardıklarından hareketle Hz. Ömer ve karılarını şikâyet eden diğerlerinin اضْرَبُو ifadesini yanlış anladıkları çıkarımını yapmakta, bu nedenle ayetteki kelimeyi "separate"<sup>120</sup> (ayrılın) şeklinde tercüme etmektedir. Dilbilimsel tahliller ile konuya dair rivayetlerin uzlaştırılması yoluyla ortaya konan böyle bir alternatif tercüme, bir çocuk mealî özelinde değerlendirildiğinde "anlaşılır" görünse de ayette geçen ifadeye tarihsel süreçte bu tür bir mananın verilip verilmediği sorusunun önem arz ettiği not edilmelidir.

Son olarak, ahkâm ayetlerinden Nur 24/58'e bakıldığında ise ayet, gerek köle ve cariyelerin gerekse henüz buluş çağına girmemiş çocukların, yetişkinlerin odalarına üç farklı zaman diliminde izin alarak girebileceklerine ilişkin bir uyarı içermektedir. Emerick, çocuk mealinde bu ayetin nüzul sebebine ilişkin bir rivayet aktarmaktadır. Buna göre sahabeden bazı isimler, evlerinde müsait olmadıkları zamanlarda yanlarına buluş çağına girmemiş çocukların, köle ya da cariyelerin girebildiği ve bu konuda ne yapılabileceğini sormuşlar, bunun neticesinde ayet, bahsi geçen kişilerin müminlerin yanlarına bahsedilen zamanlar dâhilinde girebilecekleri yönünde bir sınırlandırma getirmiştir.<sup>121</sup> Bu gibi izahlar çocukların ayetin manasını kavramalarına kısmî katkılar sunacak olmakla birlikte yeterli olmayacağını tahmin etmek güç değildir. Bu itibarla, dönemin ailevî ve toplumsal yaşam tarzına ilişkin biraz daha

<sup>117</sup> Asad, *The Message of the Qur'an*, 127.

<sup>118</sup> İlgili rivayette Hz. Ömer'e atıfla "فأمر بضربهن. فضربن" ibaresi geçmektedir. Bk. İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Nâsirüddin Elbânî (Riyad: el-Mektebetü'l-Maârif, 2008), "Nikâh", 51.

<sup>119</sup> Örneğin bk. İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, "Nikâh", 51".

<sup>120</sup> Emerick, *The Meaning of the Holy Qur'an for School Children*, 126.

<sup>121</sup> Emerick, *The Meaning of the Holy Qur'an for School Children*, 465. Rivayetler hakkında bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 17351.



kapsamlı bilgiler verilmesi ve günümüz dünyasıyla mukayeseli bir okuma yapılmasının daha aydınlatıcı olacağı söylenebilir.

### 5. Kur'an'ın Ana Kavramları

Bu bölüm, yapılacak çocuk-merkezli bir meal çalışmasında Kur'an'ın ana kavramlarının çocukların zihninde doğru bir şekilde anlamlandırılmasını temin etmenin önemine dikkat çekmeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda sayısı artırılabilir çok sayıda kavram içinden takva, kıtal, cihad ve şirk kavramlarının çocuk mealinde nasıl tercüme edildiğine dair incelemelerle iktifa edilecektir. Takva, Kur'an'ın anahtar kavramları arasında yer almakta olup anlamının çocuk muhataplara doğru aktarılması önem arz etmektedir. Kıtal ve cihad ise bir yandan Müslümanlar arasında tartışılırken diğer yandan gayrimüslim çevrelerce art niyetli bir biçimde çarpıtılmaktadır. Bu nedenle çocuk muhatapın zihninde belirebilecek "Barış dini İslam, niçin 'öldürmekten' bahseder?" gibi soruların ikna edici bir izahının yapılması gerekmektedir.<sup>122</sup> Tevhidin karşısı olan şirkin doğru anlaşılması da önem arz etmekte, meallerde doğru çevrilmediği takdirde bu kavram "putperestlik" ile özdeşleştirilebilmekte, bu ise kavramın anlam alanını daraltarak çocuk muhatapta kavramın yanlış yerleşmesine yol açabilecek bir mahiyet arz etmektedir. Makalenin sınırlarını gözeterik bahsi geçen kavramların çocuk mealindeki tercüme ve izahının analiziyle yetineceğimiz bu bölüm, *kader, cin, melek, şeytan/İblis* gibi daha pek çok kavramın çocuk-merkezli meallerde doğru tercüme edilmesi ve açıklanmasının önemine dikkat çekmeyi amaçlamaktadır.

Kur'an'da çokça geçen takva kavramı ve türevlerinin ilkinde Mushaf tertibine göre Bakara 2/2'de rastlanılmaktadır: ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ. *DİB*, muttaki kelimesini "Allah'a karşı gelmekten sakınanlar"<sup>123</sup> olarak tercüme ederken, *Kur'an Yolu* "günahattan sakınanlar"<sup>124</sup> tabirini tercih etmiştir. *Kur'an Yolu*, aynı kelimeyi bazen "takva sahibi"<sup>125</sup> şeklinde de çevirmiştir. İngilizce meallere göz atıldığında muttaki kelimesini Pickthall, "those who ward off (evil)"<sup>126</sup> (günahlardan sakınanlar) şeklinde tercüme etmiştir. Arberry ise "godfearing" (Tanrı korkusu) ile karşılamıştır. "Godfearing" kelimesinin Cambridge Dictionary'deki karşılığı şu şekildedir: "Someone who is God-fearing is religious and tries to live in the way they believe God would wish

<sup>122</sup> Örneğin bk. Fatih İbiş, "Bir Ateistin Kur'an Algısı", *Tefsir ve Toplumsal Sorunlar*, ed. Ali Karataş vd. (Ankara: İlâhiyât, 2020), 245.

<sup>123</sup> *Diyanet İşleri Başkanlığı* (Erişim 12 Şubat 2023), Bakara 2/2.

<sup>124</sup> *Kur'an Yolu* (Erişim 12 Şubat 2023), Bakara 2/2.

<sup>125</sup> Örneğin bk. *Kur'an Yolu* (Erişim 12 Şubat 2023), Âli İmran 3/15.

<sup>126</sup> Pickthall, *The Holy Qur'an*, 3.

them to.”<sup>127</sup> Yani bu kelime, “Dindar ve Tanrı’nın kendisinden istediği şekilde bir hayat sürmeye çalışanlar” için kullanılmaktadır ve böyle bir içeriğin muttaki kelimesinin anlamını karşılamada başarılı olduğu söylenebilir. Ne var ki bu tercih, literal olarak “Allah korkusu” şeklinde anlaşılacak “godfearing” kelimesinin kazandığı anlam alanı hakkında muhatabın bilgi sahibi olduğunu varsaydığı için, bir çocuk tercümesi için pek isabetli olmayacaktır. Farklı dillere tercüme edilirken takva kavramının “korkma”, “sakinme”, “çekinme” gibi kelimelerle karşılanmasının ise çocukların zihninde korkulması, sakınılması ve çekinilmesi gereken bir Allah tasavvuru oluşturmaya sebebiyet vereceği aşikârdır.

Bu durumda kavramı meallere daha doğru yansıtan örneklerin izini sürdüğümüzde mesela Abdel Haleem’in “For those who were aware of God” [Allah’a karşı (sorumluluklarının) farkında olanlar] şeklinde çocuklar için de daha anlaşılabilir bir tercüme yapmıştır. Esed ise kelimeyi “God-conscious” (Tanrı bilinci) olarak çevirirken kavrama ilişkin düştüğü dipnotta takvayı gerek “Allah korkusu” gerekse “Allah’a karşı gelmekten sakınmak” şeklinde tercüme etmenin kavramın anlam alanını daralttığına dikkat çekmiştir.<sup>128</sup> Emerick’in tercümesi hem Esed’in endişelerini giderecek kapsayıcılıkta hem de çocukların zihninde daha doğru bir takva algısı oluşumuna katkı sağlayacak niteliktedir. Mealde muttaki kelimesinin tercümesi “those who were careful (about their duty to Allah)” yani “Allah’a karşı olan sorumluluklarını önemseyenler.” şeklinde yapılmıştır.

“Kıtal” ve “cihad” kavramları ile devam ettiğimizde, Bakara 2/190’da yer alan وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَفَاتِلُونَكُمْ ifadesini Emerick, “Fight in the way of Allah those who fight you...” (Sizinle savaşanlara karşı Allah yolunda siz de savaşın...) şeklinde tercüme etmiştir. Mütercim, bu ifadenin geçtiği 190. ayet ile müteakip dört ayetin tarihî arka planına ilişkin bilgi vermektedir. “When can You Defend Yourself?” (Kendinizi Ne Zaman Savunabilirsiniz?) adını verdiği başlıkla muhtemel bir savaşın “savunma” maksatlı olabileceğine gönderme yapmaktadır. Emerick, söz konusu ayetlerin Mekke’li müşriklerin Hudeybiye barışındaki maddeleri ihlal ederek, Müslümanlara saldırımları durumunda onların da mukabelede bulunabileceğine ilişkin bir içeriğe sahip olduğunu paylaşmaktadır. Dolayısıyla bu arka plan bilgisinin başlık ve içeriğinin çocukların zihninde “savaş”ın savunma maksatlı, zorunlu bir inisiyatif olduğu düşüncesini yerleştirmeyi amaçlaması muhtemeldir. Emerick, 191. ayette geçen “وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ” (Onları nerede bulursanız öldürün) ifadesini de aynı nüzul bağlamında değerlendirmekte ve ihanetin

<sup>127</sup> Cambridge Dictionary, “Godfearing” (Erişim 14 Ocak 2023).

<sup>128</sup> Asad, *The Message of the Qur’an*, 8.

bedelinin öldürmeyi gerektirdiği ifade edilmektedir.<sup>129</sup> Buna rağmen, ayetlerin tarihsel bağlamlarında ifade ettikleri anlamı çocuk muhataplara temin ettikten sonra günümüzde ne söylediğine ilişkin açıklamalar yapmanın bir gereklilik olduğu ortadadır.

Bakara 2/216-218. ayetlere ilişkin mütercimin “Fight, but only in the way of Allah” (Savaşın, Fakat Sadece Allah Yolunda) adını verdiği başlıkta paylaştığı nüzul sebebi, yukarıdaki ayetlerde olduğu gibi savaşın savunma maksatlı olması ve haram aylarda yapılmaması gerektiği konularını içermektedir.<sup>130</sup> Bu kısımda da ayetlerin nüzul bağlamlarına ilişkin bilgi verilmesi mühim olmakla birlikte çocuklar tarafından yöneltilmesi muhtemel “haram aylar”, “Allah yolunda savaşmak” gibi ifadelerin bugünün dünyasında nereye oturduğu ve nasıl bir muhtevaya karşılık geldiği soruları üzerinde düşünülmesi gerekmektedir. Bu arada, çocuk mealinde ilgili ayetlerde geçen kıtal kelimesi “fight” (savaşmak); cihad kelimesi ise “strive” (çaba sarf etmek) ile karşılanmıştır.<sup>131</sup> Böylece cihadın, kıtali de içine alan Allah yolundaki her türlü çabayı<sup>132</sup> ifade ettiği vurgusu dikkat çekmektedir. Bu husus, günümüzde cihadı kıtale indirgeyen yaklaşımlara karşı da çocuk muhatapta bir farkındalık oluşturmaya bakımından hassaten önem arz etmektedir.

Tevhidin karşıtı olan şirk de Kur'an'ın temel kavramları arasında yer almaktadır. Türkçe meallerde bu kavram genellikle “ortak koşmak” olarak çevrilmektedir.<sup>133</sup> Bununla birlikte, bu türden literal bir tercümenin çocukların zihninde muğlak bir muhtevayı ifade edeceği belirtilmelidir. Kavramın İngilizce meallere nasıl yansıdığını örneklemek gerekirse, Bakara 2/105'te geçen “müşrik” kelimesi Arberry, Pickthall ve Abdel Haleem'in<sup>134</sup> meallerinde “idolater” (putperest) olarak tercüme edilmiştir. Emerick ise müşrik kelimesini “idolater” ile aynı anlama gelen “idol-worshipper” kelimesiyle tercüme etmiştir.<sup>135</sup> Fakat burada bir problem ortaya çıkmaktadır. Kavramın idolater ya da idol-worshipper kelimeleriyle karşılanmasının gerek yetişkin bireylerde gerekse çocuklarda şirkin eksik ya da yanlış anlaşılmasına yol açacağı ifade edilmelidir. Zira sadece Allah'a atfedilmesi gereken niteliklerin başka bir kişi ya da şeye de atfedilmesini ifade eden şirkin, “putperestlik”

<sup>129</sup> Emerick, *The Meaning of the Holy Qur'an for School Children*, 52. Süyûtî, *Lübâbü'n-nükûl*, 36.

<sup>130</sup> Emerick, *The Meaning of the Holy Qur'an for School Children*, 58-59; Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer el-Şîrâzî el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418), 1/137-138.

<sup>131</sup> Emerick, *The Meaning of the Holy Qur'an for School Children*, 59.

<sup>132</sup> Cihad kavramının Allah yolunda sarf edilen her türlü çabayı (mücahede) kapsadığı hakkında bk. İsfehâni, *el-Müfredât*, 208; Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 4/363, 535-536.

<sup>133</sup> Örneğin bk. *Diyanet İşleri Başkanlığı*, (Erişim 22 Ocak 2023), et-Tevbe 9/31.

<sup>134</sup> Arberry, *The Koran Interpreted*, 13; Pickthall, *The Holy Qur'an*, 18; Abdel Haleem, *The Qur'an*, 13.

<sup>135</sup> Emerick, *The Meaning of the Holy Qur'an for School Children*, 35.

anlamına gelen “idolworship” ile hedef dile taşınması, ilgili kavramın anlamının muhataba hatalı aksetmesine neden olacaktır.<sup>136</sup> Özellikle çocuk zihninde müşrik kelimesinin söz konusu kelimelerle tercüme edilmesi, müşriklerin “Allah’a inanmayan, puta tapan kimseler” olarak algılanmasına yol açacaktır. Esasen Emerick, şirk ve müşrik kelimelerini ilgili ayetlerin tamamında bu şekilde tercüme etmemiş, daha isabetli tercihler de yapmıştır. Örneğin Lokman 31/13’te geçen “يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ” ifadesini “Don’t make any partners with Allah, for making partners is the worst offense (against Allah)” şeklinde tercüme etmiştir. Burada şirk kelimesi “Allah’a başka ortaklar koşturmak, ortaklar tutmak” şeklinde tercümeyle yansıtılmıştır. Ancak bu ayette de her ne kadar “idol-worshipper”dan daha kapsamlı bir tercüme yapılmış olsa da son tahlilde çocuk zihninde “Allah’a ortak koşturmak / denkler tutmak ne demektir?” sorusunun ortaya çıkacağı tahmin edilebilir. Bu itibarla kanaatimizce mütercimim şirk kavramının geçtiği ayetleri daha anlaşılır bir içerikle sunması gerekmektedir. Hatta kısa bir arka plan bilgisi dâhilinde nüzul dönemindeki müşriklerin genel özelliklerinin aktarılması, kavramın geçtiği ayetlerin daha doğru anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

### Sonuç

Kur’an meali meselesini konu edinen akademik araştırmalara bakıldığında, çocuk-merkezli meal çalışmalarının tartışma dışında tutulduğu görülmektedir. Meal literatüründe ise tespit edebildiğimiz kadarıyla tüm ayetleri kapsayan çocuk-merkezli tek çalışma, Yahia Emerick tarafından yazılan *The Translation of the Holy Qur’ân for School Children*’dır. Makalenin merkezine taşınan bu mealin dış kapağından başlamak üzere hemen her sayfasında yer alan çizimlerin, çalışmayı çocuklara has kılan önemli unsurlardan biri olduğu tespit edilmiştir. Çizimlere yer verilmesinin, çocukların metne konsantr olmalarına pozitif katkı sağlayacağı öngörülebilir. Bununla birlikte çizimlerin dinî hassasiyetlerin gözetilerek yapılması gerektiği vurgulanmalıdır. Hemen her Kur’an mealinde surelerin genel muhtevası hakkında bilgiler içeren “giriş” kısımlarının çocuk mealine de eklenmesi doğru bir tercih olmuştur. Diğer yandan mealdeki “background info” (arka plan bilgisi) kısımları, çalışmayı bir meal-tefsir formatına taşımakta ve ayetlerin tarihî arka planını çocuklar için anlaşılır kılmada önemli bir rol oynamaktadır. Bu kısımlarda bazen nüzul vasatı bazen de sadece sebep-i nüzul bilgisi hakkında kısa ve özlü aktarımlarla ayetlere ilişkin temel bilgiler tesis edilmektedir. “Background info” kısımlarında iki önemli problematik dikkat çekmiştir. Bunların ilki, bazı ayetlerin tarihsel bağlamı temelinde anlaşılması hedeflenmiş ancak günümüz dünyasında anlamlandırılmasına dair izahlar çoğunlukla yapılmamış ya da yetersiz kalmıştır. İkincisi ise, ayetlerden

<sup>136</sup> Şirk kavramının anlam alanı için bk. isfehâni, *el-Müfredât*, 259-260.

bazılarının çocukların dünyasında anlaşılır kılınması adına bu kez de nüzul vasatı göz ardı edilmiş, dilsel tercihler yoluyla alternatif anlamlandırma arayışlarına gidilmiştir. Müstakbel çocuk-merkezli Kur'an meallerinin, bahsi geçen iki noktayı da hesaba katan bir içeriği haiz olması gerektiği sonucuna varılmıştır. Son olarak, tarihî veriler için başvurulacak kaynaklara incelenen çocuk mealinde neredeyse hiç atıf yapılmaması, atıf yapılan yerlerde ise ya müellif ya da eser adıyla yetinilmesi önemli bir eksiklik olarak dikkat çekmiştir. Oysa metin içi atıf sistemiyle kaynaklara müellifleriyle birlikte yapılacak referans, bu tür çalışmaların bilimsel niteliğini artıracığı gibi çocuklarda eser-müellif aşinalığı kazanımına da yardımcı olacaktır.

İnceleme konusu olan Kur'an mealinden hareketle, yapılması muhtemel bu tür çalışmalar için birtakım önerilerde bulunmak mümkündür. Örneğin, ayetlerin tercümesine geçmeden önce çocukların Kur'an ayetlerinin nazil olduğu dönem hakkında bilgi edinecekleri muhtasar bir mukaddimenin, bu tür bir çalışmaya eşlik etmesi gerektiği kanaatindeyiz. Yine bu kısımda Kur'an'ın diğer kitaplardan farklı oluşunun altı çizilmeli, Kur'an'ın üslup ve muhtevasına ilişkin temel bir bilgilendirme yapılmalıdır. İlâveten, ayetlerin Arapça metnine de mealde yer verilmesi, görsel açıdan çocukların vahyin diline aşinalık kazanması bakımından önem arz etmektedir. Bu kısımda Kur'an mealinin "Kur'an" olmadığı hususunun altı çizilmelidir.

Daha üst düzeyde düşünüldüğünde, Kur'an'daki bazı kıssalara, mesellere ve Allah'ın varlığının ve birliğinin açık delillerini ifade eden ayetlere ilişkin yetkin bir ekip tarafından hazırlanacak kısa videolar ve animasyonlar çekilmesinin önemli katkılar sunabileceğini düşünüyoruz. Söz konusu kayıtlar, ilgili ayetin/ayetlerin yanına yerleştirilecek karekodlar vasıtasıyla paylaşılabilir. Keza, her sayfaya eklenecek karekodlar aracılığıyla çocukların ayetlerin Arapça aslını ve mealini (açıklamalarıyla birlikte) sesli olarak dinlemelerine imkân tanınabilir. Matbu olmasının yanı sıra e-kitap formatı üzerinde de ayrıca çalışılabilir.

İngilizce çocuk mealı üzerinde yapılan incelemeler neticesinde, meal-tefsir formatındaki bu gibi eserlere ilâveten iki alternatif telif türünün daha mümkün olduğu öngörülmektedir. Bunların ilki, Allah'ın varlığı ve tekliği, ahiretin varlığı ve gerekliliği, insanın ve evrenin yaratılışı, kıssa ve meseller gibi çocukların temel itikadi ve ahlaki prensipleri benimsemelerine katkı sağlaması beklenen ayetlerin izahıyla sınırlı seçkilere. Bunlar, Kur'an ayetleriyle ilk kez tanışacak çocuk muhataplara yönelik "birinci düzey" çalışmalar olarak tasarlanabilir. İkinci muhtemel format ise "çocuk-merkezli konulu tefsirler" olarak adlandırılabilir. Bu çalışmaların Mushaf tertibini esas almak yerine konu merkezli hazırlanmasının çocuklar için daha uygun olacağını düşünüyoruz. Bunlar, meal-tefsir formatının sınırlarını aşan daha

detaylı bir içeriği ifade etmekte olup belki lise düzeyine de hitap edebilecek tarzda “ikinci seviye” eserler olarak hazırlanabilir. Özellikle bu telif türü, farklı platformlarda bağlamından kopartılmış ve çarpıtılmış ayetlere muhatap olan çocukların zihinlerinde oluşması muhtemel soruları da “konu-merkezli” olarak cevaplandırmayı hedeflemelidir.

Tefsir ilmi ile sınırlı bir perspektiften ortaya konulan bulgulara ek olarak, ister incelenen İngilizce meal-tefsir türünde isterse teklif ettiğimiz diğer iki formatta olsun, ideal sonuçlar alınabilmesi için çocuk-merkezli bu tür çalışmaların disiplinler arası bir perspektife ihtiyaç duyacağı muhakkaktır. Bu itibarla, ayetlerin anlaşılmasına katkı sunacak hadislerin seçimi, ahkâma taalluk eden ayetlerin günümüzde anlaşılma biçimi ve zihinlerde sorulara yol açabilecek ya da art niyetli bir biçimde çarpıtılarak gündeme getirilebilecek itikadi meselelere dair ayetler; hadis, fıkıh ve kelam uzmanları aracılığıyla çocukların seviyesine uygun biçimde açıklanmalıdır. Diğer yandan hazırlanacak muhtelif çalışmalar için uygun dil, üslup, yöntem ve hedef kitlenin belirlenmesinde din eğitimi, din sosyolojisi, din psikolojisi, edebiyat ve pedagoji uzmanlarının katkı sunması, çalışmaların niteliğinin artırılması bakımından önem arz etmektedir.

## Kaynakça

- Arberry, Arthur John. *The Koran Interpreted*. London: Oxford University Press, 1964.
- Asad, Muhammad. *The Message of the Qur'an*. Bristol: The Book Foundation, 2003.
- Aydar, Hidayet. "Dünya Dillerindeki Kur'ân Tercümeleri Üzerine İstatistiksel Bir Değerlendirme". *Tafsir Dergisi* 2/1 (2022), 15-84.
- Aydar, Hidayet. "Kur'an". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 26 Şubat 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kuran#7-tercumesi>
- Bayındır, Abdülaziz. *Kur'an'la Tanışıyorum*. 12 Cilt. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2017.
- Beydâvî, Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer el-Şîrâzî. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418.
- Cambridge Dictionary*. 14 Ocak 2023. <https://dictionary.cambridge.org/>
- Diyanet İşleri Başkanlığı*. Erişim 10 Şubat 2023. <https://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf>
- Emerick, Yahia. *The Meaning of the Holy Qur'an for School Children*. California: CreateSpace, 2010.
- İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed. *Mu'cem-u Mekâyîsi'l-Luğa*. Thk. Abdusselam Muhammed Harun. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1979.
- İbiş, Fatih. "Bir Ateistin Kur'an Algısı". *Tefsir ve Toplumsal Sorunlar*. ed. Ali Karataş vd. 225-266. Ankara: İlahiyât, 2020.
- İbn Mâce. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Nâsirüddin Elbânî. Riyad: el-Mektebetü'l-Maârif, 2008.
- İsfehânî, Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan Davudi. Beyrut: Daru'l-kalem, 2002.
- Koç, Ahmet. "Curiosity of Preschool Children (4–6 Years of Age) about Religious and Moral Issues". *Religions* 14/2:260 (2023). <https://doi.org/10.3390/rel14020260>
- Kur'an Yolu*. Erişim 10 Şubat 2023. <https://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf>
- Lawrence, Bruce B. *The Koran in English: A Biography*. Princeton: Princeton University Press, 2017.
- M.A.S. Abdel Haleem. *The Qur'an*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Mukâtil, b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil*. thk. Abdullah Mahmut Şehhate. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Turas, 2002.
- Pickthall, Muhammad Marmaduke. *The Holy Qur'an*. Lahore: Qudrat Ullah Co., ts.
- Süyûtî, Celaleddin. *ed-Dürrü'l-mensûr fî't-tefsîr bi'l-me'sûr*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 17 Cilt. Kahire: Merkezü Hicr li'l-Bühûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2003.
- Süyûtî, Celaleddin. *Lübâbü'n-nükûl fî esbâbi'n-nüzûl*. Lübnan: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 2002.



Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir. *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.

Yılmaz, Ahmet. *Çocuklara Meal ve Tefsir Hazırlamanın Gerekliliği ve Örnek Olarak Lokman Suresinin Meal ve Tefsiri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Zemahşerî. *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzil ve Uyyûni'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vil*. thk. Şeyh Adil Ahmed Abdulmevcud - Şeyh Ali Muhammed Muavvid. 6 Cilt. Riyad: Mektebetu'l-ubeykân, 1998.

## Ensuring The Compliance of Islamic Finance Applications with Shariah Principles in Ethiopia: The Way Forward

Etiyopya'da İslami Finans Uygulamalarının Şer'i İkelere Uyumunun Sağlanması: İzlenecek Yol

**SUADIQ MEHAMMED HAILU**

suadiq1434@gmail.com  
orcid.org/0000-0003-3270-1357

**ÖMER FARUK TEKDOĞAN**

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami Araştırmalar Enstitüsü, İslam Ekonomisi ve Finansı Bölümü, Ankara, Türkiye

Asst. Prof. Social Sciences University of Ankara, Institute for Islamic Studies, Department of Islamic Economic and Finance, Ankara, Türkiye

tekdogan82@gmail.com  
orcid.org/0000-0002-4397-1718

### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

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

**Geliş Tarihi /Received:** 9 Şubat 2023

**Kabul Tarihi/Accepted:** 9 Haziran 2023

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Haziran 2023

### ATIF/CITE AS:

Hailu, Suadiq Mehammed – Tekdogan, Ömer Faruk, "Ensuring The Compliance of Islamic Finance Applications with Shariah Principles in Ethiopia: The Way Forward", *Hitit İlahiyat Dergisi*, (Haziran/June 2023) 22/1, 139-168. <https://doi.org/10.14395/hid.1247875>

**Yazar Katkıları:** %50 - %50

**Değerlendirme:** Bu makalenin ön inceleme iki iç hakem (editörler- yayın kurulu üyeleri) içerik inceleme ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak (turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

**Etik Bildirim:** ilafdergi@hitit.edu.tr <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

**Çıkar Çatışması:** Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

**Telif Hakkı & Lisans:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

**Author Contributions:** %50 - %50

**Review:** Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review

**Ethical Statement** It is declared that scientific and ethical principles have been followed. while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Complaints:** ilafdergi@hitit.edu.tr - <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

**Conflicts of Interest** The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

**Copyright & License** Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## Ensuring The Compliance of Islamic Finance Applications with Shariah Principles in Ethiopia: The Way Forward

### Abstract

The notion behind Islamic finance is providing alternative Shariah-compliant financial services and products for those who do not willingly access conventional finance as it contravenes Shariah principles. Currently, Islamic finance is expanding throughout Muslim and non-Muslim countries. One of the most critical challenges of the Islamic financial sector is the extent of the compliance of Islamic finance practices with Shariah principles. Therefore, there should be a control mechanism for ensuring the compliance of products and services provided by Islamic financial institutions with Shariah principles. Scholars argue that institutions engaged in Islamic finance should apply the Shariah governance framework in countries where Islamic finance is being practiced. The Shariah governance framework is mainly categorized into two main approaches: centralized and decentralized Shariah governance frameworks. The availability of a centralized Shariah governance framework is essential to ensure the application of Islamic finance in accordance with Shariah principles. Ethiopia is one of the countries that accommodated the application of Islamic finance through exclusively interest-free banking windows by conventional banks in 2011 and fully-fledged interest-free banks in late 2019. However, the National Bank of Ethiopia (NBE) did not specify any Shariah governance framework in its legislation. The unavailability of an established Shariah governance framework may expose the sector to the risk of Shariah non-compliance. This study investigates how to ensure compliance of Ethiopia's Islamic finance applications with Shariah principles. Document studies and semi-structured interviews were conducted with 15 respondents, including experts in Islamic finance, Shariah scholars, and Islamic finance practitioners, to collect the needed data for this endeavor. The findings indicate that interest-free banks, especially interest-free banking windows, do not give the necessary attention to the issue of the Shariah governance framework. The presumed manifestations of Shariah compliance in Ethiopia are having a Shariah advisory committee, using Arabic words and names for their products and services, declaring they are following the Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions (AAOIFI) and Islamic Financial Services Board (IFSB) standards, and participating in corporate social activities. However, these claims are insufficient to argue that their products and services are Shariah-compliant as long as an authorized external body oversees and controls their application. In addition, the results indicate that adapting the AAOIFI standards to the extent of industry development is recommended to ensure Shariah compliance in Ethiopia. Besides, considering responsible stakeholders in ensuring Shariah compliance, the government/NBE and financial institutions engaged in Islamic finance are identified as primary stakeholders. On the other hand, the Ethiopian Islamic Affairs Supreme Council (EIASC), religious scholars and

institutional Shariah advisors, interest-free professional associations, academicians in Islamic economics and finance, and educational institutions are considered secondary stakeholders. In addition, the findings also indicate that the policymakers' approaches of Türkiye, Malaysia, Kenya, and South Africa to the Islamic finance industry could be the best model for policymakers in Ethiopia. Establishing a centralized Shariah advisory committee under the NBE is recommended to ensure the compliance of interest-free finance applications with Shariah principles in Ethiopia. To this endeavor, all stakeholders such as government/NBE, financial institutions engaged in the Islamic finance industry, EIASC, religious scholars and institutional Shariah advisors, interest-free professional associations, academicians in Islamic economics and finance, and educational institutions should play a significant role by fulfilling their respective responsibilities.

**Keywords:** Islamic finance, Ethiopia, National Bank of Ethiopia, Shariah governance, Shariah compliance, interest-free banking

## Etiyopya'da İslami Finans Uygulamalarının Şer'i İlkelere Uyumunun Sağlanması: İzlenecek Yol

### Öz

Geleneksel finansın ürünleri ve operasyonları İslam'ın ilkelerini ve yasalarını dikkate almamakta ve bunlara uymamaktadır. Bu nedenle, geleneksel finansın sunduğu hizmetlere erişmeye istekli olmayanlar için İslam'ın ilkelerine ve yasalarına uygun alternatif finansal ürünler ve hizmetler sunmak İslami finansın arkasındaki temel fikirdir. İslami finans halihazırda İslam İşbirliği Teşkilatı üyesi ülkelerde olduğu kadar gayrimüslimlerin çoğunluk olduğu ülkelerde de büyüyen bir sektördür. İslami finans sektörünün karşılaştığı en kritik zorluklardan birisi, İslami finans uygulamalarının Şer'i ilkelerle ne kadar uyumlu olduğudur. Bu nedenle, İslami finans kuruluşlarının sunduğu ürün ve hizmetlerin Şer'i ilkelere uygunluğunu sağlamaya yönelik bir kontrol mekanizması olmalıdır. İslami finansın uygulandığı ülkelerde, İslami finans sektöründe faaliyette bulunan kurumlar tarafından uygulanması gereken bir Şer'i yönetim çerçevesinin olması gerektiği savunulmaktadır. Şer'i yönetim çerçevesi esas olarak merkezileştirilmiş ve merkezi olmayan Şer'i yönetim çerçevesi olmak üzere iki yaklaşıma ayrılmaktadır. Merkezi bir Şer'i yönetim çerçevesinin mevcudiyeti, İslami finansın Şer'i ilkelere uygun olarak uygulanmasını sağlamak için esastır. Etiyopya, 2011'de faizsiz bankacılık pencereleri aracılığıyla geleneksel bankalar tarafından ve 2019'un sonlarında ise tam teşekküllü faizsiz bankalar tarafından İslami finans uygulamalarını devreye alan ülkelere biridir. Ancak, Etiyopya Ulusal Bankasının (NBE) belirlediği yasal düzenlemelerde Şer'i yönetim çerçevesine dair herhangi bir hüküm veya ibare bulunmamaktadır. Yerleşik bir Şer'i yönetim çerçevesinin bulunmaması, İslami finans sektörünü Şer'i uyumsuzluk riskine maruz bırakabilir. Bu çalışma, Etiyopya'nın İslami finans uygulamalarının Şer'i ilkelere uygunluğunun nasıl sağlanacağını araştırmaktadır. Bu çaba için gerekli verileri toplamak amacıyla İslami finans uzmanları, İslam alimleri ve İslami finans uygulayıcıları da dahil olmak üzere 15 katılımcı ile yarı yapılandırılmış görüşmeler ve belge çalışmaları yapılmıştır. Bulgular, faizsiz bankaların, özellikle faizsiz bankacılık pencerelerinin, Şer'i yönetim çerçevesi konusuna gerekli ilgiyi göstermediğini işaret etmektedir. Etiyopya'da Şer'i uyumluluğunun varsayılan unsurları arasında Şer'i danışma komitesine sahip olmaları, ürün ve hizmetleri için Arapça kelimeler ve isimler kullanmaları, İslami Finansal Kurumlar için Muhasebe ve Denetleme Kurumu (AAOIFI), İslami Finansal Hizmetler Kurulu (IFSB) standartlarını takip ettiklerini beyan etmeleri ve kurumsal sosyal faaliyetlere katılmaları yer almaktadır. Ancak bu unsurlarla birlikte dışarıdan yetkili bir kuruluş tarafından İslami finans kurumlarının uygulamalarını gözetlenmesi ve denetlenmesi gereği göz önüne alındığında, İslami finans kurumlarının ürün ve hizmetlerinin Şer'i açıdan uygun olduğunu iddia etmek için yeterli zemin olmayacaktır. Bununla birlikte, Etiyopya'da Şer'i uyumluluğu sağlamak için, İslami finans sektörünün

gelişimi ölçüsünde AAOIFI standartlarının uyarlanmasının önerildiği çalışma kapsamında elde edilen bulgularda görülmektedir. Ayrıca, Şer'i uyumluluğun sağlanmasındaki sorumlu paydaşlar dikkate alındığında, İslami finans sektörüyle ilgili hükümet organları, Etiyopya Merkez Bankası (NBE) ve finansal kuruluşlar birincil paydaşlar olarak tanımlanmaktadır. Öte yandan, Etiyopya İslami İşler Yüksek Konseyi (EIASC), İslam alimleri ve kurumsal Şer'i danışmanlar, faizsiz finans meslek kuruluşları, İslam ekonomisi ve finansı alanında çalışan akademisyenler ve eğitim kurumları ikincil paydaşlar olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca, elde edilen bulgular Türkiye, Malezya, Kenya ve Güney Afrika'daki politika yapıcılarının İslami finans sektörüne yaklaşımlarının Etiyopya'daki politika yapıcılar için en iyi örnek olabileceğini de göstermektedir. Etiyopya'da faizsiz finans uygulamalarının Şer'i ilkelere uygunluğunu sağlamak için NBE bünyesinde merkezi bir Şer'i danışma komitesi kurulması tavsiye edilmektedir. Bu doğrultuda, hükümet, NBE, İslami finans sektörüyle uğraşan finans kurumları, EIASC, İslam alimleri ve kurumsal Şer'i danışmanlar, faizsiz finans meslek kuruluşları, İslam ekonomisi ve finansı alanında çalışan akademisyenler ve eğitim kurumları gibi tüm paydaşlar sorumluluklarını yerine getirerek önemli bir rol oynamalıdır.

**Anahtar Kelimeler:** İslami finans, Etiyopya, Etiyopya Merkez Bankası, Şer'i yönetişi, Şer'i uyumluluk, faizsiz bankacılık

## Introduction

Ethiopia is a country located in East Africa. It is Africa's second most populous country after Nigeria, and its total population is expected to reach 122 million in 2022. With this population, Ethiopia is ranked as the 12<sup>th</sup> most populous country globally.<sup>1</sup> The Ethiopia Population Census Commission reported that, according to the 2007 census, 34% of the Ethiopian population practices Islam.<sup>2</sup>

In 1991, the communist system was dismantled and replaced by the Ethiopian Peoples' Revolutionary Democratic Front (EPRDF). The EPRDF changed the economic philosophy from a planned economy to a market-driven economy. The EPRDF started the economic transformations by declaring proclamations on the Monetary and Banking sectors. Proclamation No. 83/1994 on Monetary and Banking and Proclamation No. 84/1994 on Licensing and Supervision of the Banking sector are the best examples of EPRDF's financial sector reform efforts. These proclamations permit the establishment of private banks in Ethiopia. Consequently, Awash International Bank, the first private bank in Ethiopia, was established in 1994 as a share company.<sup>3</sup>

The financial system of Ethiopia consists of banking institutions, insurance companies, microfinance institutions, and capital goods or lease companies. As of December 2022, there were 30 banks, 18 insurance companies (including one state-owned and 17 private insurance companies), 40 microfinance institutions, and six private capital goods finance/lease companies providing services under the National Bank of Ethiopia (NBE) supervision.<sup>4</sup>

### 1.1. The History of Islamic Finance in Ethiopia

Ethiopian Muslims have engaged in numerous personal and collective efforts to obtain permission to establish Islamic financial institutions (IFIs). As an illustration, one of the inquiries presented by representatives of the Ethiopian Muslim diaspora community to the late Prime Minister Meles Zenawi in 2007 pertaining to the authorization of launching Islamic financial institutions in Ethiopia.<sup>5</sup> A significant milestone in Islamic finance in Ethiopia was achieved by a group of individuals who conceived the idea of

<sup>1</sup> United Nations Department of Economic and Social Affairs, Population Division, *World Population Prospects 2022: Summary of Results* (United Nations, New York, 2022).

<sup>2</sup> Federal Democratic Republic of Ethiopia Population Census commission, *Summary and Statistical Report of the 2007 Population and Housing Census Results* (Addis Ababa, Ethiopia, 2008).

<sup>3</sup> Charles Harvey, *Banking Reform in Ethiopia* (Brighton: Institute of Developing Studies, 1996). 25-26.

<sup>4</sup> National Bank of Ethiopia (National Bank of Ethiopia, "Financial institutions", 2022).

<sup>5</sup> Dereje Feyissa, "The Transnational Politics of the Ethiopian Muslim Diaspora", *Ethnic and Racial Studies* 35/11 (Kasım 2012), 1893-1913.



establishing a comprehensive interest-free institution called ZamZam Bank. Furthermore, they endeavored to raise awareness about Islamic finance and persuade parliamentarians, ministers, and government officials regarding the importance of interest-free finance in Ethiopia.<sup>6</sup>

On June 28, 2008, a significant development took place as the Banking Business Proclamation of Ethiopia, Proclamation No. 592/2008, included the implementation of interest-free finance for the first time. Within this proclamation, Article 22 (2) stipulates that the Central Bank has the authority to issue directives to govern banking operations on mobilizing non-interest-bearing deposits.<sup>7</sup> Following the issuance of this proclamation, the founding members of ZamZam Bank initiated the sale of shares. They undertook other essential preparations to establish Ethiopia's first fully-fledged interest-free bank. However, despite fulfilling all the requirements for launching the bank, the NBE ultimately issued Directive SBB/51/2011 in September 2011, which allowed exclusively interest-free banking services to be conducted through windows within a conventional bank.<sup>8</sup> This directive halted the progress toward establishing a fully-fledged interest-free bank and paved the way for introducing interest-free windows within traditional banks. Following the issuance of this directive, the state-owned Commercial Bank of Ethiopia and the privately-owned Oromia Bank obtained permission from the NBE in 2013 to offer interest-free banking services through the window system.<sup>9</sup> Furthermore, by the end of 2021, 12 traditional banks began offering interest-free products and services through the window system.<sup>10</sup>

Even though the undertaken journey to establish a fully-fledged interest-free bank was closed by directive No. SBB/51/2011, the Muslim communities continued to ask the government permission to launch a fully-fledged interest-free bank until 2019. During this period, the founders of ZamZam Bank carried out different activities regarding the consent of a fully-fledged interest-free bank, including sending a letter to new Prime Minister Dr. Abiy Ahmed Ali and the newly appointed Governor of NBE, Dr. Yinager Dessie.<sup>11</sup>

<sup>6</sup> Nassir Dino, "Islamic Banking in Ethiopia: A paradigm Shift", *ISFIR Review* 12/5 (2022).

<sup>7</sup> Banking Business Proclamation (BBP), Federal Negarit Gazeta 14th Year No 57. (25 August 2008), Proclamation No. 592/art.22/3,p.4216.

<sup>8</sup> Licensing and Supervision of Banking Business (SBB): Directives to Authorize the Business of Interest Free Banking, National Bank of Ethiopia (2011), Directive No. SBB/ 51/ art.2/3,p.2.

<sup>9</sup> Suadiq Mehammed HaiLu - Ibrahim Bushera, "Interest Free Banking in Ethiopia: Prospects and Challenges", *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies*, 2 (July 2020), 119-137.

<sup>10</sup> Suadiq Mehammed Hailu - Nissar Ahmad Yattoo, "Islamic Finance In Ethiopia: Current Status, Prospects And Challenges", *International Journal of Islamic Banking and Finance Research*, (30 August 2021), 1-18.

<sup>11</sup> Dino, "Islamic Banking in Ethiopia: A paradigm Shift", 35-43.

Finally, in 2019, the struggles of Ethiopian Muslims gave fruit, and Dr. Abiy Ahmed Ali, the current prime minister, declared permission to establish a full-fledged interest-free financial institution on May 22, 2019.<sup>12</sup> Consequently, the NBE issued a proclamation called “Proclamation No: 1159/2019”<sup>13</sup>, which permits the establishment of a full-fledged interest-free bank. In line with the authorization to establish fully-fledged interest-free banks in Ethiopia, four banks, namely ZamZam, Hjira, Shabelle, and Rammis, have commenced operations to provide comprehensive interest-free banking services and products.

IFIs must ensure that their products and procedures follow Shariah principles. Failing to comply with these principles poses a risk of Shariah non-compliance for such institutions. As a result, IFIs may face potential failures, which can subsequently impact the Islamic finance industry as a whole.<sup>14</sup> Therefore, an efficient and sound Shariah governance system can be vital in tackling the collapse of IFIs, business scandals, and potential Shariah non-compliance risks.<sup>15</sup>

Until 2009, there was no shared definition for Shariah governance in the Islamic finance industry. The IFSB then defines the Shariah governance system as a collection of institutional procedures through which IFIs ensure effective and independent oversight of Shariah compliance over issuing relevant Shariah provisions and their distribution to the relevant bodies of the IFI. The observation of Shariah compliance is performed through the internal Shariah review and the annual Shariah review. Therefore, according to IFSB-10, the Shariah governance system comprehends three main functions: governance, control, and compliance.<sup>16</sup>

## 1.2. Standardization in Islamic Finance

Standardization is defined from various perspectives across different disciplines. For example, ISO characterizes standardization as the process

<sup>12</sup> Addis Getachew, “Ethiopian PM Attends Iftar with Muslim Community: Abiy Ahmed Promises Grand Mosque, Interest-Free Banking for Muslims”, Anadolu Agency, (15 December 2022).

<sup>13</sup> Banking Business Proclamation (BBP), Federal Negarit Gazeta 25th Year No 88. (9 September 2019), Proclamation No. 1159/art.59/1,p.11689.

<sup>14</sup> Rihab Grassa, “Shariah Supervisory System in Islamic Financial Institutions: New Issues and Challenges: A Comparative Analysis between Southeast Asia Models and GCC Models”, *Humanomics* 29/4 (2013), 333-348.

<sup>15</sup> Aznan Hasan - Ruslan Sabirzyanov, “Optimal Shari’ah governance model in Islamic finance regulation”, *International Journal of Education and Research* 3/4 (2015), 243-258.

<sup>16</sup> Islamic Financial Services Board (IFSB), Guiding Principles on Shari’ah Governance Systems for Institutions Offering Islamic Financial Services (Malaysia: Islamic Financial Services Board, Acceptance December 2009, IFSB-10) .

of establishing or formulating a standard for a particular subject.<sup>17</sup> The standardization process ends by developing a standard for the subject matter of the process. ISO also defines a standard as a guideline issued by a recognized organization through mutual consent and approval for a specified activity to achieve the optimal degree of the intended objective".<sup>18</sup>

Like its conventional counterpart, the Islamic finance sector also needs profound standards for its product and service. However, since the inception of modern Islamic finance, studies like Iqbal, Ahmad and Khan,<sup>19</sup> Khan,<sup>20</sup> Smolo and Habibovic,<sup>21</sup> Yaacob and Abdullah<sup>22</sup> identified that lack of standardization has been among the main hindrance to the Islamic finance sector development. Furthermore, Shanmugam and Zahari<sup>23</sup> stated that the absence of standardization might lead to ambiguity, misunderstanding, and discomfort among scholars and investors. Therefore, this issue affects the expansion of the Islamic finance sector significantly.

To resolve the lack of standardization problem in the Islamic finance industry, internationally recognized standard-setter institutions such as Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions (AAOIFI), Islamic Financial Services Board (IFSB), International Islamic Financial Market (IIFM), and International Islamic Rating Agency (IIRA) are issuing standards for IFIs.

AAOIFI has released 117 standards across five categories: Shariah, accounting, auditing, ethics, and governance. These standards are adopted by different countries and IFIs at varying levels, including full adoption, partial adoption, and guidance. For instance, based on the 2022 AAOIFI Footprint Report, 39 countries have fully adopted the Shariah standards, 48 have fully adopted the accounting standards, and 48 have fully adopted the governance

<sup>17</sup> T.R.B. Sanders (ed.), *The Aims and Principles of Standardization* (United Kingdom: International Organization for Standardization (ISO), 1972), 17.

<sup>18</sup> Sanders, "The Aims and Principles of Standardization", *The Aims and Principles of Standardization*, 18.

<sup>19</sup> Munawar Iqbal et al., *Challenges Facing Islamic Banking* (Jeddah, Kingdom of Saudi Arabia: Islamic Development Bank, Islamic Research and Training Institute, 1998), Occasional Paper, no. 1.

<sup>20</sup> M. Fahim Khan, "Setting Standards For Shariah Application in the Islamic Financial Industry", *Thunderbird International Business Review* 49/3 (Mayis 2007), 285-307.

<sup>21</sup> Edib Smolo - Elmin Habibovic, "Barriers to Growth of Islamic Finance: Issue of Standardisation", *Islamic Banking and Finance: Principles, Instruments and Operations*, 2012, 715-737.

<sup>22</sup> Hakimah Yaacob - Apnizan Abdullah, "Standards Issuance for Islamic Finance in International Trade: Current Issues and Challenges Ahead", *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 65 (Aralık 2012), 492-497.

<sup>23</sup> Bala Shanmugam - Zaha Rina Zahari, *A primer on Islamic finance* (Charlottesville, Va: Research Foundation of CFA Institute, 2009), 93.

standards. Additionally, the Shariah, accounting, and governance standards of AAOIFI have been adopted by 45, 55, and 51 regulatory jurisdictions, respectively, at different levels of adoption.<sup>24</sup>

As an international regulatory and supervisory agency to promote prudent and transparent IFIs, IFSB issues 37 standards, guiding principles, and technical notes. As of June 2022, IFSB has 188 members consisting of 81 regulatory and controlling bodies, ten international inter-governmental organizations, and 97 market players (financial institutions, professional firms, associations, and stock markets) in 57 jurisdictions.<sup>25</sup>

### 1.3. Statement of The Problem

SBB/72/2019<sup>26</sup> describes interest-free banking as a banking institution involved in mobilizing and advancing funds in line with Shariah rules. Considering regulatory and supervision issues, article 7(1) of SBB/72/2019 states that an interest-free bank should fulfill all regulatory and oversight requirements of NBE for conventional banks except for interest rates. Further, regarding compliance with Shariah principles, Article 7(2) of SBB/72/2019 states that the board of directors of an interest-free bank shall postulate a detailed rule and guide on Shariah compliance control mechanisms. However, this directive does not provide any information regarding the controlling mechanism or the Shariah control framework. Therefore, it has not yet been determined how and by whom the practices of licensed interest-free banks will be checked and supervised and whether they comply with Shariah principles. For this purpose, this study examines how Islamic banks in Ethiopia can ensure the compliance of their products and services with Shariah principles.

### 1.4. The Objective of the Study

The primary objective of this paper is to explore potential strategies for interest-free banks in Ethiopia regarding complying their products and services with Shariah principles.

The specific objectives of this study are:

- I. Exploring the most suitable type of Shariah governance model for Ethiopian IFIs.

<sup>24</sup> Auditing Organization for Islamic Financial Institutions (AAOIFI), AAOIFI Footprint Report 2022 (Kingdom of Bahrain: AAOIFI Secretariat, 2022), 49.

<sup>25</sup> Islamic Financial Services Board (IFSB), "About IFSB -Background" (Accessed 20 December 2022).

<sup>26</sup> Licensing and Supervision of Banking Business (SBB): Directives to Authorize the Business of Interest Free Banking, National Bank of Ethiopia (2019), Directive No. SBB/ 72.

- II. Examining whether Ethiopia can develop its own Islamic financial standards.
- III. Investigating whether adopting international Shariah standards or developing a new local Shariah standard is the best approach for Ethiopian IFIs.
- IV. Identifying the stakeholders in ensuring the compliance of Islamic finance applications with the Shariah principle in Ethiopia.

### 1. Literature Review

There are many studies regarding ensuring the compliance of Islamic finance applications with Sharia principles. However, to our knowledge, no research has been done about how IFIs in Ethiopia can ensure their products and services conform with Shariah principles except Oumer.<sup>27</sup> He forwarded a recommendation for policymakers in Ethiopia to establish a centralized Shariah Supervisory body that is mandated to control and oversight whether institutions are working within the line of Shariah principles.

Researchers in Islamic finance suggest various ways of ensuring Shariah compliance. For instance, Khan<sup>28</sup> stated that there is a need for a global self-regulatory body organized by Shariah experts worldwide to develop the highest Shariah standard and control the application of for Islamic finance industry. In addition, Grassa<sup>29</sup> recommended both local and global Shariah governance mechanisms and stated that national Shariah authorities are crucial in monitoring and ensuring Shariah compliance. Alkhamees<sup>30</sup> argued that regulatory bodies should enact a sound Shariah governance framework to safeguard the robustness of the Islamic finance industry and stakeholders’

<sup>27</sup> Kamil Abdu Oumer, *A Critical Appraisal of the Regulatory Regime of Islamic Banking in Ethiopia* (Hamad Bin Khalifa University (Qatar), 2021), 60.

<sup>28</sup> Khan, “Setting Standards For Shariah Application in the Islamic Financial Industry”, 306.

<sup>29</sup> Grassa, “Shariah Supervisory System in Islamic Financial Institutions: New Issues and Challenges: A Comparative Analysis between Southeast Asia Models and GCC Models”, 346.

<sup>30</sup> Ahmad Alkhamees, “The Impact of Shari’ah Governance Practices on Shari’ah Compliance in Contemporary Islamic Finance”, *Journal of Banking Regulation* 14/2 (Nisan 2013), 134-163.

confidence. Alam et al.<sup>31</sup>, Bhatti and Maria<sup>32</sup>, Hussain<sup>33</sup>, and Shafii et al.<sup>34</sup> assert that an efficient and effective Shariah governance framework is essential to ensuring Shariah compliance, minimizing Shariah non-compliance risk, and eliminating the confusion among stakeholders of IFIs.

From the perspectives of regulatory bodies, Hasan<sup>35</sup> classified the Shariah governance models of that time into five types: reactive approach, passive approach, minimalist approach, proactive approach, and interventionist approach. Considering factors such as legal or regulatory framework, regulatory requirements for Shariah Supervisory Board (SSB), National Shariah Authority, and organizational SSBs, Ahmed<sup>36</sup> identified four Shariah governance regimes, namely legally constructed Shariah governance, robust Shariah governance, passive Shariah governance, and market-driven Shariah governance system. Further, Hamza<sup>37</sup> classified the Shariah governance models into decentralized and centralized ones. Similarly, Hasan and Sabirzyanov<sup>38</sup> categorized the Shariah governance practices into three main modes: centralized, laissez-faire or self-regulation, and hybrid model. In the hybrid model, there is a passive centralized SSB with active institutional SSBs. Besides, Fatmawati et al.<sup>39</sup> examined 11 countries' Shariah governance framework. Then, they categorized these frameworks into strict, moderate, or flexible Shariah governance framework approaches.

<sup>31</sup> Md. Kausar Alam vd., "Why Does Shariah Governance Framework Important for Islamic Banks?", *Asian Journal of Economics and Banking* 5/2 (11 Ağustos 2021), 158-172.

<sup>32</sup> Maria Bhatti, "Managing Shariah Non-Compliance Risk via Islamic Dispute Resolution", *Journal of Risk and Financial Management* 13/1 (18 Aralık 2019), 1-9.

<sup>33</sup> Mohammad Azam Hussain, "The Duties and Responsibilities of Shariah Committee in Ensuring Shariah Compliance of Islamic Financial Business in Malaysia", *Selected Legal Issues in Indonesia and Malaysia* (UNISSULA PRESS, 2020), 1-18.

<sup>34</sup> Zurina Shafii vd., "Integrated Internal-External Shariah Audit Model: A Proposal towards the Enhancement of Shariah Assurance Practices in Islamic Financial Institutions", *The Islamic Research and Teaching Institute* 1436 (2015).

<sup>35</sup> Zulkifli Bin Hasan, "Regulatory Framework of Shari'Ah Governance System in Malaysia, GCC Countries and the UK", *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies* 3/2 (2009), 82-115.

<sup>36</sup> Habib Ahmed, "Shari'ah Governance Regimes for Islamic Finance: Types and Appraisal - I regimi di governance conformi alla shari'ah nella finanza islamica: tipologia e valutazione", *Economia Internazionale/International Economics* 66/4 (2011), 393-412.

<sup>37</sup> Hichem Hamza, "Sharia Governance in Islamic Banks: Effectiveness and Supervision Model", *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management* 6/3 (23 Ağustos 2013), 226-237.

<sup>38</sup> Hasan - Sabirzyanov, "Optimal Shari'ah Governance Model in Islamic Finance Regulation", 243-248.

<sup>39</sup> Dewi Fatmawati vd., "Shariah Governance in Islamic Banks: Practices, Practitioners and Praxis", *Global Finance Journal* 51/100555 (2020).

Considering the efficient and effective Shariah governance approaches, Hamza<sup>40</sup> examined the decentralized and centralized Shariah governance models. He states that reaching a consensus on Shariah interpretation and managing disputes in the decentralized Shariah governance model is challenging. Additionally, it creates differences in the application of Islamic finance within the same country and harms the credibility of the Islamic Finance Industry. However, the centralized Shariah governance model creates consistency in an Islamic finance application, reduces disputes on Shariah interpretation, and creates good competition between institutions. Ahmed<sup>41</sup> argues that the centralized or national SSB can reduce the Shariah compliance, reputation, and legal risks arising in IFIs and generate stability in the industry. In addition, Grassa<sup>42</sup> stated that the centralized SSB is the more efficient and practical approach to control and oversight of the compliance of financial institutions' operation with Shariah principles than the decentralized SSB or institutional SSB. On the other hand, COMCEC<sup>43</sup> recommends the national or centralized Shariah governance approach with institutional SSB under a robust control of central SSB to ensure the compliance of Islamic finance application with Shariah principles.

## 2. Research Methodology

A qualitative research method is applied to examine how Islamic banks in Ethiopia can ensure the compliance of their products and services with Shariah principles. According to Busetto et al.<sup>44</sup>, the most commonly applied qualitative data collection methods are semi-structured interviews, observations, document studies, and focus groups. This study used semi-structured interviews and document studies from these qualitative data collection methods. Document studies or analysis refers to a review by the researcher for documents like reports, directives, proclamations, guidelines, archives, and letters.

To conduct semi-structured interviews, identifying the potential respondents who can respond to research questions is the primary task.

<sup>40</sup> Hamza, "Sharia Governance in Islamic Banks: Effectiveness and Supervision Model", 226–237.

<sup>41</sup> Ahmed, "Shari'ah Governance Regimes for Islamic Finance: Types and Appraisal", 393–412.

<sup>42</sup> Grassa, "Shariah Supervisory System in Islamic Financial Institutions: New Issues and Challenges: A Comparative Analysis between Southeast Asia Models and GCC Models", 346.

<sup>43</sup> Standing Committee for Economic and Commercial Cooperation (COMCEC) COMCEC, *Improving Shariah Governance Framework in Islamic Financ* (2020), 29.

<sup>44</sup> Loraine Busetto vd., "How to Use and Assess Qualitative Research Methods", *Neurological Research and Practice* 2/1 (Aralik 2020), 14.14., "plainCitation": "Loraine Busetto vd., "How to Use and Assess Qualitative Research Methods", *Neurological Research and Practice* 2/1 (Aralik 2020)



Accordingly, the authors tried to conduct semi-structured interviews with Experts in Islamic finance, Shariah scholars, and Islamic finance practitioners. As a result, the details of the respondents who participated in the interview are presented in the following table.

**Table 1. Backgrounds of the semi-structured interview respondents**

No.	Types of Respondents	Number
1	Experts in Islamic finance	9
2	Shariah scholars and practitioners	3
3	Islamic finance practitioners	3
	Total	15

There are no hard and fast rules regarding the sampling of interviewees. However, Crabtree and Miller<sup>45</sup> indicated that five to eight respondents for the homogeneous sample and 12-20 respondents for the non-homogenous sample are sufficient. Therefore, the sample size of this study is satisfactory, with 15 respondents.

All interviews are recorded with mobile and computer devices and converted to text in line with the research questions. Galletta and Cross<sup>46</sup> stated that transcription is the preliminary step before analyzing semi-structured interview data. The interview was conducted in the Amharic language (the official language of Ethiopia). Accordingly, the interview records of all respondents were typed out in English. Consequently, the transcription was analyzed using methods such as coding (finding essential themes of the responses), identifying patterns using codes (frequency, magnitude, type, process, and structure), and selecting them based on patterns. Finally, the result is presented descriptively using tables, figures, and charts.

### 3. Results and Discussion

The collected data results through interview questions are presented through five main themes. The first theme encompasses interview questions one and two, and the main subject of these questions is the current situation of the Sharia governance framework in Ethiopia. The second theme includes only interview question three, and its topic is the presumed manifestations that products and services offered by interest-free banks are Shariah-compliant. The third category comprises interview questions four, five, and six, and its primary premise is the approaches of standardization, either local

<sup>45</sup> Benjamin F. Crabtree - William L. Miller , Benjamin F. Crabtree - William L. Miller (ed.), *Doing qualitative research* (Thousand Oaks, Calif: Sage Publications, 1999).

<sup>46</sup> Anne Galletta - William E. Cross, *Mastering the Semi-Structured Interview and Beyond: From Research Design to Analysis and Publication* (NYU Press, 2013).

or international. Model countries' approaches to Islamic finance are discussed under the fourth team with interview question seven. Finally, the fifth theme comprises interview questions eight, nine, and ten. The subject of the fifth team is the main stakeholders in ensuring the compliance of Islamic finance applications in Ethiopia with Shariah principles.

### **3.1. The Current Situation of the Shariah Governance Framework in Ethiopia**

The banking business directive of Ethiopia does not include anything about the controlling mechanism or Shariah governance framework. Therefore, it has not yet been determined how and by whom the practices of licensed interest-free banks will be checked and supervised and whether they comply with Shariah principles. Therefore, the first two interview questions were forwarded to the respondents to know the availability of efforts and invitations regarding the Shariah governance framework and standardizing the application of Islamic finance in Ethiopia by NBE and other stakeholders. Unfortunately, the results indicated no action or invitation regarding the Shariah governance framework and standardizing the application of Islamic finance in Ethiopia by NBE and other stakeholders. Therefore, the issue of the Shariah governance framework and standardization of Islamic finance practice in Ethiopia is still left to the institutions' discretion independently.

### 3.2. Presumed Manifestations that Products and Services Offered by Interest-free Banks are Shariah Compliant

The interest-free banking business has been applied in Ethiopia through two models: interest-free windows by conventional banks and stand-alone interest-free banks. Accordingly, respondents were asked about the presumed manifestations that products and services offered by a window or fully-fledged interest-free banks are Shariah compliant. The respondent's answer to presumed manifestations that products and services offered by interest-free banks are Shariah compliant is presented in the table below.

Table 2. Presumed Manifestations of Shariah Compliance in Ethiopia

No.	Presumed Manifestations of Shariah Compliance	Frequency
1	Having Shariah advisory committee	15
2	Using Arabic words for their products and services	4
3	Saying they are following AAOIFI or IFSB	3
4	Participating in corporate social activities	1

The above table shows that all respondents presumed that the primary manifestation of Shariah compliance by interest-free banks, especially interest-free windows, is having a Shariah advisory committee. However, unless the operations of interest-free banks are oversight and checked by an independent central Shariah advisory board, having an institutional Shariah advisory committee is not enough to prove to be Shariah compliant. According to AAOIFI governance standards, an Islamic financial institution shall have Shariah supervisory board, internal Shariah review, and audit and governance committee at the institutional level.

### 3.3. Standardization Approaches

All IFIs in Ethiopia, either conventional windows or fully-fledged interest-free banks, apply Islamic finance without a common reference point. Therefore, the absence of a shared standardization of Islamic finance is one of the sector's main challenges. The standardization problem can be solved by either issuing local Islamic finance standards or adopting international ones. Considering this, we asked respondents about the suitable strategy for Ethiopia from issuing local standards and adopting international standards. The findings indicated that adapting international standards is the best strategy for Ethiopia.

Several reasons are mentioned by respondents why issuing local standards is not a suitable approach to Ethiopia's Islamic finance sector. The first reason cited by all respondents is the lack of skilled human resources in Islamic finance. Therefore, to issue local standards, the availability of scholars

specialized in Fiqh Al-Muamalat (Islamic commercial jurisprudence) with knowledge of Islamic finance is critical. Unfortunately, the reality in Ethiopia is that there are specialized jurists in Fiqh Al-Muamalat without expertise in Islamic finance. In addition, some scholars specialize in Islamic finance without enough knowledge of Fiqh Al-Muamalat. The second reason is the unavailability of education and research institutions specializing in Islamic finance. Islamic finance is not included in the Ethiopian education system, even as a single subject. Therefore, to issue local standards, education and research institutions' availability is vital. The third and last reason is that no responsible body can take this initiative from the regulatory body and the market. Consequently, respondents claimed that issuing local standards should not be a short-term strategy for the Islamic finance sector in Ethiopia.

Respondents were asked which international Islamic finance standards, such as AAOIFI or IFSB, are preferable to adopt by the Islamic finance sector in Ethiopia and to what extent. The interviewee's responses indicated that adopting AAOIFI standards is a preferable standard Islamic finance sector in Ethiopia. However, some respondents recommended IFSB standards for capital adequacy and risk management. The main reasons for the preference for AAOIFI standards are that AAOIFI standards are developed depending on Fiqh, and Ethiopia is geographically near Gulf countries. Therefore, there are different levels of adoption, such as full adoption, partial adoption, use as guidance, and develop local standards based on AAOIFI. Considering this, respondents indicated that as the Islamic finance sector in Ethiopia is at the infant level, adapting only visible or applicable standards in Ethiopia with contextualization is a preferable approach.

### **3.4. Model Countries' Approaches to Islamic Finance**

Countries follow different approaches regarding providing a suitable legal framework environment and specific supervision and control mechanisms for the Islamic finance industry. Consequently, we asked respondents which countries' approach could be Ethiopia's best model. Respondents stated the approaches of countries that adhere to a liberal economic system and Muslim minority countries in terms of number and capacity could be a model to Ethiopia. Specifically, the respondents' recommendation for a model country is demonstrated in the following figure.

Figure 1. The approaches of interviewees to different country models

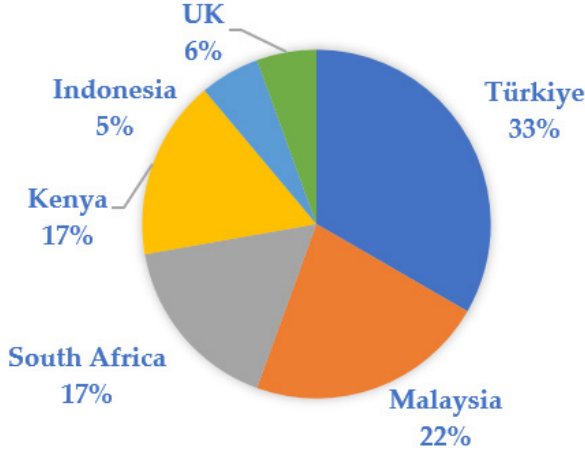


Figure 1 indicates that 33% of respondents recommend that Türkiye's approach can be the model for Ethiopia. Further, Malaysia, South Africa, and Kenya's models are also recommended by respondents. The efforts of the recommended countries by respondents, in terms of accommodating Islamic finance in their financial system and their initiatives regarding the Sharia governance framework, are discussed in the subsequent paragraphs as a potential model for Ethiopia.

### Türkiye

One of the exemplary approaches of Türkiye's regulatory body to the Islamic finance sector is the establishment of the current Participation Banks Association of Türkiye (TKBB) by Banking Law No.2001/3138. Product development, improving corporate management, developing skilled human resources, and defending the rights and interests of participation banks are among the objective of the association. All banks that received a license as participation banks should be a member of this association. Further, the Directorate of Participation Banking under the Central Bank of Türkiye (TCMB) was established in February 2021 to strengthen the relationship between the central bank and participation banks, to support the development and stability of the sector, and monitor the relationship of the industry with the international organization in Islamic finance.<sup>47</sup> These two measures of Türkiye regarding the Islamic finance sector are among the best approaches that can be the model for the regulatory bodies of Ethiopia.

<sup>47</sup> Türkiye Katılım Bankaları Birliği (TKBB), "Hakkimizda", (Accessed1 January 2023).

## Malaysia

Malaysia is unique in giving special attention to the Islamic finance industry. Ladin<sup>48</sup> stated that Malaysia's approach to the Islamic finance industry could be a model for other countries in developing the sector. Malaysia has been applying a dual banking system following the enactment of the Islamic Banking Act (IBA) in 1983. IBA gave the Central Bank of Malaysia a mandate named Bank Negara Malaysia (BNM) to regulate, license, and supervise Islamic banks alongside conventional banks.<sup>49</sup> Regarding Shariah governance, BNM launched the National Shariah Advisory Council (NSAC) in 1997 as the highest Shariah authority on Islamic banks and insurance. Besides, to solve the knowledge gaps in Islamic finance and develop talented experts in Islamic finance, BNM established INCEIF University in 2005.<sup>50</sup> To sum up, the efforts of BNM on providing suitable legal formwork, Shariah governance, and developing experts for the Islamic finance industry can be the best model for NBE.

## Kenya

Besides being a minority Muslim country, Kenya accommodated Islamic finance in its financial system before Ethiopia in 2005. However, with the Central Bank of Kenya (CBK) taking a positive approach towards the Islamic finance industry, the Islamic banking law was revised in 2007, leading to the licensing of two Shariah-compliant banks by the CBK.<sup>51</sup> Furthermore, in 2010, CBK amended section 45 of the financial act that permits the CBK to recognize the payment of return in place of interest on government securities. This amendment aims to open opportunities for Shariah-compliant investment in Kenya.<sup>52</sup> According to Casablanca Finance City (CFC)<sup>53</sup>, the government of Kenya is playing a significant role in the development of the Islamic finance industry and is planning to be a hub for Islamic finance in East Africa. CBK provides continuous support to the Islamic finance industry by issuing a

<sup>48</sup> Mohamad Akram Ladin, "Islamic Financial System: The Malaysian Experience and the Way Forward", *Humanomics* 24/3 (29 August 2008), 217-238.

<sup>49</sup> Saleh Ali Hussein vd., "Islamic Banking Revolution in Malaysia: A Review", *Humanities & Social Sciences Reviews* 7/4 (2019), 267-275.

<sup>50</sup> Sulaiman Abdullah Saif Al Nasser, Datin, "Introduction to History of Islamic Banking in Malaysia", *Humanomics* 29/2 (2013), 80-87.

<sup>51</sup> Kabir Hassan et al. (ed.), Kabir Hassan vd. (ed.), *Islamic Finance in Africa: The Prospects for Sustainable Development* (Cheltenham, UK ; Northampton, MA, USA: Edward Elgar Publishing, 2022), 3-4.

<sup>52</sup> Enrique Gelbard et al., "Islamic Finance in Sub-Saharan Africa: Status and Prospects", International Monetary Fund, IMF Working Paper, WP/14/149 (2014), 10-12.

<sup>53</sup> Casablanca Finance City (CFC), CFC Africa Insights Islamic Finance in Africa: The Upcoming Frontier. (Toronto: Thomson Reuters, 2019), 24.

detailed master plan. Therefore, Kenya's government's effort to become a hub for Islamic finance can be a model for the Ethiopian government.

### South Africa

South Africa, with a relatively small Muslim population, is the first Sub-Saharan African country to have Islamic finance in its financial system. In 2010, the government of South Africa amended the taxation law to recognize Murabaha, Diminishing Musharaka, and Mudharaba. Further, in 2011 another amendment was carried out to introduce Sukuk by the government only. The Shariah governance framework is among the problems facing the Islamic finance sector in South Africa. There is no centralized Shariah advisory body. Despite the Shariah governance challenges, the South African government's effort to amend the taxation act at different times to provide a suitable situation for Islamic finance can be a model to Ethiopia.<sup>54</sup>

### 3.5. Stakeholders in Ensuring the Compliance of Islamic Finance Applications in Ethiopia with Shariah Principles

The last three interview questions are concerned with identifying the stakeholders responsible for ensuring the compliance of Islamic finance applications with Shariah standards. Respondents listed out the following stakeholders.

Table 3. Stakeholders in Ensuring Shariah Compliance in Ethiopia

No.	Stakeholders	Frequency
1	Government/NBE	14
2	Financial institutions engaged in Islamic finance	11
3	EIASC	10
4	Institutional Shariah advisors	8
5	Religious Scholars	8
6	Academicians in Islamic Economics and Finance	7
7	Educational institutions	7

It is possible to categorize the stakeholders mentioned by respondents as primary and secondary stakeholders. The primary stakeholders are the government/NBE and financial institutions engaged in Islamic finance. Conversely, the secondary stakeholders include Institutional Shariah advisors, EIASC, religious scholars, Interest-free professional associations, Islamic economics and finance academicians, and educational institutions. In the subsequent paragraphs, we summarized the roles of these stakeholders

<sup>54</sup> CFC, CFC Africa Insights Islamic Finance in Africa: The Upcoming Frontier, 28-29.



in ensuring the compliance of Islamic finance applications in Ethiopia with Shariah principles depending on respondents' feedback.

The mandate to issue a directive related to banking business engaged in non-interest bearing deposit mobilization and utilization is given to NBE by article 22(2) of Banking Business Proclamation No 592/2008 Article. However, the directive of NBE that permits the establishment of interest-free banking does not say anything about the Shariah Governance framework and leaves it at the institutional level. Accordingly, considering the responsibility of the Government/NBE, all respondents stated that the NBE should issue a directive regarding Shariah governance and the oversight mechanism on interest-free banks.

Although the government/NBE is an important stakeholder, the responsibility of ensuring that their products and services align with Shariah principles lies exclusively with conventional interest-free windows and fully-fledged interest-free banks. All respondents stated that the institutions should provide the Islamic finance sector's challenges in Ethiopia and their recommended solutions to NBE. Therefore, conventional interest-free windows and fully-fledged interest-free banks are liable for pushing the NBE to take the necessary measures to solve the sector's problems. Specifically, the institutions also should force NBE to issue a directive regarding the Shariah governance framework to supervise and control the industry. Besides, they should strive to provide Shariah-compliant products and services for their feature endeavor without expecting any controlling mechanizing from NBE.

The EIASC is Ethiopian Muslims' highest central organizing body regarding religious issues. In normal conditions, it is expected that EIASC to facilitate and support the NBE regarding ensuring the compliance of Islamic finance applications with Shariah principles. In addition, the EIASC can push the NBE to provide a Shariah governance framework for the Islamic finance industry. Regarding the role of EIASC, respondents raised two different suggestions. Most respondents suggested that the current status of EIASC is not affordable to facilitate and support the NBE in the Shariah government. In addition, they said that EIASC has many institutional problems that should solve by them.

On the contrary, the minority of respondents stated that EIASC could work with the NBE to ensure Islamic finance's application aligns with Shariah principles. EIASC is the principal institution in finding solutions for Muslim communities' common requests. Therefore, EIASC can play a significant role

in informing the NBE on the importance of having a Shariah governance framework for the Islamic finance industry. At the 2<sup>nd</sup> regular meeting of EIASC on February 8, 2023, nine different committees were formed under the EIASC structure. One of these committees is the Interest-free Banks Supervision Committee, which aims to collaborate with the NBE and interest-free banks for Shariah supervision.<sup>55</sup> This initiative by EIASC regarding the Shariah supervision of interest-free banks is commendable.

Religious scholars are responsible for teaching the community about right and wrong according to Islam. Therefore, if the applications of Islamic finance are not compliant with Shariah principles, they Should inform the institution and communities regarding the incompliant applications. For example, all prominent religious scholars in Ethiopia have become Shariah advisors for interest-free windows in conventional banks. However, almost all respondents indicated that their role in the bank is for marketing purposes to show customers they have a Shariah advisory board. Hence, in contrast to other religious scholars, those who assume the role of Shariah Advisors ought to fulfill their duty of playing a vital part in ensuring that the products and services offered by their institutions adhere to Shariah principles.

From a conventional perspective, bankers' associations significantly influence the central bank on bank-related issues as they know the sector well, and their recommendations to central banks are significant. In the same way, interest-free banker associations can also play the same role as traditional banker associations. For example, in Ethiopia, the Ethiopian Interest-Free Finance Professionals Association (EIFFFPA) was established in 2021. Assisting policymakers regarding interest-free finance is one of the main objectives of EIFFFPA. Respondents stated that EIFFFPA is among the stakeholders in ensuring the compliance of Islamic finance applications with the Shariah principle in Ethiopia by providing recommendations to regulatory bodies and creating awareness about the Shariah governance framework.

Respondents also indicated that academicians specialized in Islamic economics and finance are responsible for researching to identify the prospects and challenges of the sector. They should provide recommendations to policymakers on necessary measures to assist the expansion and development of interest-free finance applications in line with Shariah principles.

<sup>55</sup> Ethiopian Islamic Affairs Supreme Council (EIASC), “የኢትዮጵያ እስልምና ጉዳዮች ጠቅላይ ምክር ቤት የዐ-ለማዎች ጉባዔ በቀጣይ የሚተዳደርበትን ደንብ በሙሉ ድምፅ አፀደቀ [The Ulema Assembly of the Ethiopian Supreme Council for Islamic Affairs has unanimously approved its governing laws]”, Facebook, (11 March 2023,10:05).

Educational institutions are responsible for producing skilled human resources. However, in Ethiopia, state-owned universities have not started giving Islamic economics and finance as a department, even as a single subject. Private universities and colleges have a slight initiation to provide Islamic economics and finance. However, Education and Training Authority (ETA) is not giving accreditation to the Islamic Economics and finance department. When the Ethiopian government authorized the implementation of Islamic finance, it should have also incorporated Islamic economics and finance into the education system. Islamic economics and finance encompass more than just religious education; they represent an alternative economic and financial system based on Shariah principles as an alternative to conventional practices. Moreover, Islamic economics and finance education are accredited and taught in various Western countries such as the USA, the UK, and Australia. Therefore, it is recommended that ETA should accredit the subject as its role is significant to the development and expansion of Islamic finance in Ethiopia.

### **Conclusion**

This study examines how interest-free banks in Ethiopia can ensure compliance with Islamic finance applications with Shariah principles and the way forward. For this purpose, qualitative data collection methods such as semi-structured interviews and document studies were applied to this study. Semi-structured interviews were conducted with 15 respondents, including experts in Islamic finance, Shariah scholars, and Islamic finance practitioners.

Islamic banking in Ethiopia is applied through a separate window within conventional and stand-alone interest-free banks. There is no common Shariah governance framework in Ethiopia to be adopted by IFIs. The finding indicated that interest-free banks, especially interest-free windows, do not give the issue of the Shariah governance framework problem the necessary attention.

Financial institutions providing interest-free banking products and services are marketing themselves as Shariah-compliant financial institutions. Therefore, we asked respondents about the presumed manifestations of their claims. The result indicated that appointing Shariah advisory committee, using Arabic words for their products and services, saying they are following AAOIFI or IFSB standards, and participating in corporate social activities are the main presumed manifestations of Shariah compliance in Ethiopia.

Standardization of the application of Islamic finance can play a significant role in the development of the expansion of the sector. Considering this, the study's outcome shows that adopting the international Islamic finance standard is a suitable approach for Ethiopia compared to developing local standards. Additionally, the finding indicated that adapting the AAOIFI standards depending on the extent of development of the sector in Ethiopia is preferable.

The approaches of countries for the Islamic finance industry are different to a significant extent. Nevertheless, the finding of this study indicated that the policymakers' approaches of Türkiye, Malaysia, Kenya, and South Africa could be the best model for Ethiopia.

Considering the responsible stakeholders in ensuring the compliance of Islamic finance applications with Shariah principles, the result shows that there are primary and secondary stakeholders. The primary stakeholders are the government/NBE and financial institutions engaged in Islamic finance. On the other hand, the secondary stakeholders are the EIASC, religious scholars and institutional Shariah advisors, interest-free professional associations, academicians in Islamic Economics and Finance, and educational institutions.

### **Recommendations**

The main objective of this study is to investigate how to ensure the compliance of Islamic finance applications with the Shariah principle in Ethiopia. The following recommendations are forwarded to the respective stakeholders, depending on the study's findings.

The NBE is the primary stakeholder in the Islamic finance industry as the government gave the mandate to issue directives related to the industry. First, the NBE should create a suitable and competitive infrastructure for the Islamic finance industry by amending directives that tackle Islamic finance applications. Second, the NBE should establish a centralized Shariah advisory committee that can control and oversight the application of Islamic finance by institutions. Third, it is recommended that the NBE adapt AAOIFI standards to be followed by Islamic finance institutions in Ethiopia to the necessary extent. Finally, the Government/NBE of Ethiopia should follow the global Islamic finance development by establishing an independent body under the NBE or Ministry of Finance.

The financial institutions that offer Islamic finance products and services should work together for their common interests. They should enforce the

NBE by providing inputs regarding the challenges facing. Specifically, they should collectively ask the NBE to follow or adapt a Shariah governance framework that will apply to all institutions in the sector.

The EIASC, religious scholars, and institutional Shariah Advisors should work together to ensure that interest-free financial institutions align with Shariah principles. Further, they should expose non-Shariah compliance applications in the sector and ask policymakers to take necessary measures regarding the Shariah controlling and oversight mechanisms.

Interest-free professional associations, academicians in Islamic Economics and Finance, and educational institutions should work together to create awareness about Islamic finance and develop skilled human resources on Islamic finance. In addition, they should support policymakers by providing necessary inputs that enforce to issue directives to solve challenges facing the sector.

## References

- AAOIFI. "AAOIFI Makes All Its Standards Accessible on Its Website on a Complimentary Basis". Accessed December 20 2022. <https://aaoifi.com/announcement/aaoifi-makes-all-its-standards>
- AAOIFI, Auditing Organization for Islamic Financial Institutions, AAOIFI Footprint Report 2022. Manama: AAOIFI Secretariat,2022. <https://aaoifi.com/aaoifi-footprint-2022/?lang=en>
- Abdullah Saif Al Nasser et al. "Introduction to History of Islamic Banking in Malaysia". *Humanomics* 29/2 (2013), 80–87. <https://doi.org/10.1108/08288661311319157>
- Ahmed, Habib. "Shari'ah Governance Regimes for Islamic Finance: Types and Appraisal - I Regimi Di Governance Conformi Alla Shari'ah Nella Finanza Islamica: Tipologia e Valutazione". *Economia Internazionale/International Economics*, 66.4 (2011), 393–412
- AI-Abdullatif, Sultan Abdullah. *The Application of the AAOIFI Accounting Standards by the Islamic Banking Sector in Saudi Arabia*. Durham: Durham University, Ph.D. Dissertation, 2007. [http://etheses.dur.ac.uk/2594/1/2594\\_605.pdf](http://etheses.dur.ac.uk/2594/1/2594_605.pdf)
- Akram Laldin, Mohamad. "Islamic Financial System: The Malaysian Experience and the Way Forward". *Humanomics* 24/3 (2008), 217–38. <https://doi.org/10.1108/08288660810899377>
- Alam, Md. Kausar et al. "Why Does Shariah Governance Framework Important for Islamic Banks?". *Asian Journal of Economics and Banking* 5/2 (2021), 158–72. <https://doi.org/10.1108/AJEB-02-2021-0018>
- Alkhamees, Ahmad. "The Impact of Shari'ah Governance Practices on Shari'ah Compliance in Contemporary Islamic Finance". *Journal of Banking Regulation* 14/2 (2013), 134–63. <https://doi.org/10.1057/jbr.2012.12>
- BBP, Banking Business Proclamation (Proclamation No. 592). *Federal Negarit Gazeta* No 57. (August 25 2008). Accessed March 31 2023. <https://nbebank.com/wp-content/uploads/2019/04/BANKING-BUSINESS-592.pdf>
- BBP, Banking Business Proclamation (Proclamation No. 1159/art.59/1), *Federal Negarit Gazeta* No 88. (September 9 2019). Accessed March 31 2023. <https://nbebank.com/wp-content/uploads/pdf/directives/bankingbusiness/banking-business-proclamation-1159-2019.pdf>
- Bhatti, Maria. "Managing Shariah Non-Compliance Risk via Islamic Dispute Resolutio". *Journal of Risk and Financial Management* 13/2 (2019),1-9. <https://doi.org/10.3390/jrfm13010002>
- Busetto, Loraine et al. "How to Use and Assess Qualitative Research Methods" *Neurological Research and Practice* 2/1 (2020). <https://doi.org/10.1186/s42466-020-00059-z>
- CFC, Casablanca Finance City, *CFC Africa Insights Islamic Finance in Africa: The Upcoming Frontier*. Toronto: Thomson Reuters, 2019.
- COMCEC, Standing Committee for Economic and Commercial Cooperation. *Improving Shariah Governance Framework in Islamic Finance*. Ankara: COMCEC Coordination Office, 2020 2020 <<http://ebook.comcec.org>

- Crabtree, Benjamin F.- William L. Miller, eds. *Doing Qualitative research*, 2nd ed. Thousand Oaks, Calif: Sage Publications, 1999.
- Dino, Nassir. "Islamic Banking in Ethiopia: A Paradigm Shift" *ISFIR Review* (October 5 2022), 35-43. <https://zamzambank.com/wp-content/uploads/2022/11/05-IS-FIRE-October-2022-Web-Version.pdf>
- EIASC, Ethiopian Islamic Affairs Supreme Council, "የኢትዮጵያ ስልጣን ጉዳዮች ጠቅላይ ምክር ቤት የዕለተኛ ጉባዔ በቀጣይ የሚተዳደርበትን ደንብ በሙሉ ድምፅ አፀደቀ [The Ulema Assembly of the Ethiopian Supreme Council for Islamic Affairs has unanimously approved its governing laws]", Facebook. 11 May 2023,10:05. Accessed 11 May 2023. <https://www.facebook.com/eiasc/>
- Fatmawati et al. "Shariah Governance in Islamic Banks: Practices, Practitioners and Praxis", *Global Finance Journal*, 51 (2020), 100555.<https://doi.org/10.1016/j.gfj.2020.100555>
- FDRE-PCC, Federal Democratic Republic of Ethiopia Population Census Commission. *Summary and Statistical Report of the 2007 Population and Housing Census Results*. Addis Ababa: United Nations Population Fund, 2008. [https://www.ethiopianreview.com/pdf/001/Cen2007\\_firstdraft\(1\).pdf](https://www.ethiopianreview.com/pdf/001/Cen2007_firstdraft(1).pdf)
- Feyissa, Dereje. "The Transnational Politics of the Ethiopian Muslim Diaspora", *Ethnic and Racial Studies*, 35.11 (2012), 1893–1913. <https://doi.org/10.1080/01419870.2011.604130>
- Galletta, Anne. *Mastering the Semi-Structured Interview and Beyond: From Research Design to Analysis and Publication*. Epub:NYU Press, 2013. <https://doi.org/10.18574/nyu/9780814732939.001.0001>
- Gelbard, Enrique et al. "Islamic Finance in Sub-Saharan Africa: Status and Prospects". *International Monetary Fund*, IMF Working Paper, WP/14/149 (2014).
- Getachew, Addis. "Ethiopian PM Attends Iftar with Muslim Community: Abiy Ahmed Promises Grand Mosque, Interest-Free Banking for Muslims", *Anadolu Agency*, (December 15 2022) <https://www.aa.com.tr/en/africa/ethiopian-pm-attends-iftar-with-muslim-community/1484949>
- Grassa, Rihab. "Shariah Supervisory System in Islamic Financial Institutions: New Issues and Challenges: A Comparative Analysis between Southeast Asia Models and GCC Models", *Humanomics*, 29/4 (2013), 333–48.<https://doi.org/10.1108/H-01-2013-0001>
- Hailu, Suadiq Mehammed - İbrahim Bushera. "Interest Free Banking in Ethiopia: Prospects and Challenges", *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies*, 2 (July 2020), 119-137. <https://doi.org/10.25272/ijisef.678972>
- Hailu, Suadiq Mehammed - Nissar Ahmad Yatoo. "Islamic Finance In Ethiopia: Current Status, Prospects, and Challenges", *International Journal of Islamic Banking and Finance Research* 6/1, 1-18(2021), 1–18. <https://doi.org/10.46281/ijibfr.v6i1.1317>
- Hamza, Hichem. "Sharia Governance in Islamic Banks: Effectiveness and Supervision Model" *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management* 6/3 (2013), 226–37. <https://doi.org/10.1108/IMEFM-02-2013-0021>



- Harvey, Charles. "Banking Reform in Ethiopia". *Institute of Development Studies*, 37 (1996)
- Hasan, Aznan - Ruslan Sabirzyanov. "Optimal Shari'ah Governance Model in Islamic Finance Regulation", *International Journal of Education and Research*, 3/4 (2015), 243–58.
- Hasan, Zulkifli Bin. "Regulatory Framework of Shari'ah Governance System in Malaysia, GCC Countries and the UK", *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies* 3/2 (2009), 82–115
- Hassan, Kabir et al. (ed.). *Islamic Finance in Africa: The Prospects for Sustainable Development*, Studies in Islamic Finance, Accounting, and Governance. Cheltenham, UK ; Northampton, MA, USA: Edward Elgar Publishing, 2022.
- Hussain, Mohammad Azam. "The Duties and Responsibilities of Shariah Committee in Ensuring Shariah Compliance of Islamic Financial Business in Malaysia", *Selected Legal Issues in Indonesia and Malaysia*. ed. Mohammad Azam Hussain et al.1-18. Indonesia: UNISSULA PRESS, 2020..
- Husseini, Saleh Ali et al. "Islamic Banking Revolution in Malaysia: A Review". *Humanities & Social Sciences Reviews* 7/4 (2019), 267–75. <https://doi.org/10.18510/hssr.2019.7434>
- IFSB, The Islamic Financial Services Board. "About IFSB -Background". Accessed December 20 2022. <https://www.ifsb.org/background.php>
- Iqbal, Munawar et al. *Challenges Facing Islamic Banking*, Occasional Paper, no. 1, 1st ed. Jeddah, Kingdom of Saudi Arabia: Islamic Development Bank, Islamic Research and Training Institute, 1998.
- IFSB, Islamic Financial Services Board. *Guiding Principles on Sharî`ah Governance Systems for Institutions Offering Islamic Financial Services*. Malaysia: Islamic Financial Services Board, Acceptance December 2009, IFSB-10.
- Khan, M. Fahim. "Setting Standards For Shariah Application in the Islamic Financial Industry". *Thunderbird International Business Review* 49/3 (2007), 285–307. <https://doi.org/10.1002/tie.20145>
- NBE, National Bank of Ethiopia. "Financial Institutions". Accessed December 20 2022. <https://nbe.gov.et/banks/>
- Oumer, Kamil Abdu. *A Critical Appraisal of the Regulatory Regime of Islamic Banking in Ethiopia*. Doha: Hamad Bin Khalifa University, Master's Thesis, 2021.
- Sanders, T. "The Aims and Principles of Standardization". International Organization for Standardization (ISO), 1972.
- SBB, Licensing and Supervision of Banking Business: Directives to Authorize the Business of Interest-Free Banking. Ethiopia: National Bank of Ethiopia (2011). Accessed March 31 2023. <https://nbebank.com/wp-content/uploads/pdf/directives/bankingbusiness/sbb-51-11.pdf>
- SBB, Licensing and Supervision of Banking Business: Directives to Authorize the Business of Interest Free Banking. Ethiopia: National Bank of Ethiopia (2019). Accessed March 31 2023. <https://nbebank.com/wpcontent/uploads/pdf/direc>

- tives/bankingbusiness/Interst%20free%20banks.pdf
- Shafii, Zurina. "Integrated Internal-External Shariah Audit Model: A Proposal towards the Enhancement of Shariah Assurance Practices in Islamic Financial Institutions". *The Islamic Research and Teaching Institute* 1436-7, 2015.
- Shanmugam, Bala - Zaha Rina Zahari. *A Primer on Islamic Finance*. Charlottesville, Va: Research Foundation of CFA Institute, 2009.
- Smolo, Edib - Elmin Habibovic. "Barriers to Growth of Islamic Finance: Issue of Standardisation". *Islamic Banking and Finance: Principles, Instruments and Operations*, ed. Adnan Trakic and Hanifah Haydar Ali Tajuddin. 715–37. Malaysia: JCL Publication, 2012).
- TKBB,Türkiye Katılım Bankaları Birliği. "Hakkimizda". Accessed January 1, 2023. <https://tkbb.org.tr/sayfa/detay/hakkimizda/tarihce-856934>
- UN, United Nations. *World Population Prospects 2022: Summary of Results*. New York: United Nations Publication, 2022. [https://www.un.org/development/desa/pd/sites/www.un.org.development.desa.pd/files/wpp2022\\_summary\\_of\\_results.pdf](https://www.un.org/development/desa/pd/sites/www.un.org.development.desa.pd/files/wpp2022_summary_of_results.pdf)
- Yaacob, Hakimah - Apnizan Abdullah, "Standards Issuance for Islamic Finance in International Trade: Current Issues and Challenges Ahead", *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 65 (2012), 492–97.<https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2012.11.154>



## MU'TEZİLE AKILCILIĞI VE AYDINLANMA AKLI: AKIL VE AHLÂK İLİŞKİSİ TEMELİNDE BİR MUKAYESE

The Rationality of Mu'tazilah and the Enlightenment Reason: A Comparison Based on the Relationship between Reason and Morality

**OSMAN NURİ DEMİR**

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

Asst. Prof. Dr, Istanbul Medeniyet University, Islamic Sciences Faculty, Department of Basic Islamic Sciences, Kalâm, İstanbul, Türkiye

osman.demir@medeniyet.edu.tr  
https://orcid.org/0000-0001-9701-6655

### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

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

**Geliş Tarihi /Received:** 15 Şubat 2023

**Kabul Tarihi/Accepted:** 23 Mayıs 2023

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Haziran 2023

### ATIF/CITE AS:

Demir, Osman Nuri, "Mu'tezile Akılcılığı ve Aydınlanma Akli: Akıl ve Ahlâk İlişkisi Temelinde Bir Mukayese", *Hitit İlahiyat Dergisi*, (Haziran/June 2023) 22/1, 169-198. <https://doi.org/10.14395/hid.1251911>

**Yazar Katkıları:** %100

**Değerlendirme:** Bu makalenin ön inceleme iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik inceleme ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak (turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

**Etik Bildirim:** ilafdergi@hitit.edu.tr <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>  
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

**Telif Hakkı & Lisans:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

**Author Contributions:** %100

**Review:** Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review

**Ethical Statement** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Complaints:** ilafdergi@hitit.edu.tr - <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

**Conflicts of Interest** The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

**Copyright & License** Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## The Rationality of Mu'tazilah and the Enlightenment Reason: A Comparison Based on the Relationship between Reason and Morality

### Abstract

Theories of reason (*aql*) have an impact on the act of thinking, all the activities that are carried out on this axis and, accordingly all the acts that are performed subsequently. Individuals or societies often plan and perform the acts that they think about, knowingly or unknowingly, within the framework of the prevailing theory of reason and movement of thought. Therefore, the meanings and concepts attributed to reason or separated from reason and the nature of reasoning are as important as the nature, position and functions of the reason for humanity. In this context, one of the issues that is worth examining in many ways is the relationship between reason and morality. First, it should be stated that unlike its counterparts, in this article, it is aimed to make a comparison between Mu'tazilah rationality and the Enlightenment reasoning on the basis of reason-morality relation. At this level, in this study, evaluations were made about the effects and results of the theories of reason and the thoughts on the reason-morality relationship on the evolution of humanity. In the research, the promising or destructive effects of alternative intellectual structures, theories of reason and approaches to the reason-moral relation on behalf of the human species and other living things were emphasized. The mentioned points reveal some of the original and contributing aspects of this study, as well as similar ones. It is obvious that there are difficulties arising from very different meanings and interpretations attributed to the concepts of reason and morality in terms of religious traditions, philosophical traditions and philology. Aiming for comparative study also means undertaking additional difficulties in terms of investigating the issue. However, the importance of the position that the theories of reason and the reason-moral relation perspective possess through their connections with the groups, social life, states and international relations, and moreover, with the metaphysical realm, make such comparisons useful and inevitable. Considering all these issues, two basic thought formations have been selected in this study, one to represent Islamic thought in specific to ecoles of kalam, the other to represent Western philosophy. Moreover, the ideas that have been put forward by these thought traditions about the relationship between reason and morality on the axis of the theories of reason they produce, and their consequences have been examined in outline. The first of these is the Mu'tazilah thought, also known as the "rationalists of Islam", and the other is the Enlightenment philosophy, which symbolizes the Enlightenment thought called the "age of reason". Different factors played a role in the preference of Mu'tazilah and the Enlightenment philosophy as the determined period and school. What stands out from these factors in the first plan is that both thought practices meet in the denominator of "rationality", even though they are very different from each other in terms of content, meaning,

nature, and philosophy. Although this is not the main purpose, one of the results that these schools understanding is in a deep divergence in terms of the basic paradigm. Comparisons have been made between the two movements of thought in terms of the objective or instrumental dimension of the theories of reason, the presence/absence of a connection between reason and the metaphysical realm, whether reason can be independent of morality, and the experiences that the ideas and claims put forward in these fields ultimately provide to humanity. On the other hand, it was emphasized that today's people have still personally experienced the effects of the Enlightenment but they stayed away from applying the positive or negative consequences of the reason-morality relation idealized by Mu'tazilah in the context of the theory of reason proposed by Mu'tazilah. In this context, this study makes an effort to find answers to the following questions: "If it were possible to apply the views on the mind-moral relationship proposed by the Mu'tazilah or the world of thought he represents, would it have made possible a founding and transforming position on the current conjuncture, or what kind of results would this have?" Finally, the potentials of the realization of the things that were promised by Mu'tazilah and the philosophy of Enlightenment within the framework of mind-moral relationship and the results that emerged in real life were discussed. The mentioned movements of thought are compared over the current situation of the world, nature, human structure, and common and basic values that are valuable for humanity. In addition, to what extent justice could be established in terms of these traditions and, as a result, the possibility of realizing of virtue, pleasure, and happiness are discussed.

**Keywords:** Kalâm, Mu'tazilah, Reason, Morality, Comparison, Justice, Virtue, Pleasure and Happiness.

## Mu'tezile Akılcılığı ve Aydınlanma Aklı: Akıl ve Ahlâk İlişkisi Temelinde Bir Mukayese

### Öz

Akıl teorilerinin, düşünme eylemi, bu ekseninde yürütülen bütün faaliyetler ve buna bağlı olarak peşi sıra gerçekleştirilen tüm edimler üzerinde etkisi bulunmaktadır. Bireyler ya da toplumlar tasarladıkları fiilleri bilerek veya bilmeyerek çoğu zaman hâkim akıl teorisi ve düşünce geleneği çerçevesinde planlamakta ve icra etmektedir. Dolayısıyla insanlık için aklın mahiyeti, konumu ve fonksiyonları kadar akla yüklenen veya akıldan ayrıştırılan anlam ve kavramlar ve akıl yürütmenin keyfiyeti de önemlidir. Bu bağlamda incelenmeye değer ve düşünce tarihinden günümüze doğru uzanan zaman seyrinde pek çok açıdan araştırma konusu yapılan ve yapılmaya da devam edilen hususlardan biri de akıl-ahlâk ilişkisidir. Öncelikle ifade etmek gerekir ki benzerlerinden farklı olarak bu makalede akıl-ahlâk ilişkisi temelinde Mu'tezile akılcılığı ile Aydınlanma aklı arasında bir mukayese yapılması amaçlanmıştır. Bu düzlemde çalışmada akıl teorilerinin ve akıl-ahlâk ilişkisi konusundaki düşüncelerin insanlığın tekâmülü üzerindeki etki ve sonuçları hakkında değerlendirmelerde bulunulmuştur. Araştırmada birbirine alternatif fikrî yapıların akıl teorilerinin ve akıl-ahlâk ilişkisine dair yaklaşımlarının insan türü ve diğer canlı yaşamı adına ümit verici veya yıkıcı tesirleri vurgulanmıştır. Belirtilen hususlar, benzerleri yanında bu çalışmanın orijinal ve alana katkı yapan yönlerinden bir kısmını ortaya koymaktadır. Dinî, felsefî gelenekler ve filoloji açısından akıl ve ahlâk kavramlarına yüklenen birbirinden çok farklı anlam ve yorumların varlığından kaynaklanan güçlüklerin bulunduğu aşikârdır. Tabi ki mukayeseli incelemenin de gaye edinilmesi meselenin araştırılması açısından ilâve zorlukların üstlenilmesi anlamına gelmektedir. Ancak akıl teorilerinin ve akıl-ahlâk ilişkisi perspektifinin kişiler, sosyal hayat, devletler ve uluslararası münasebetler, dahası metafizik âlemlerle bağlantılar itibarıyla işgal ettiği konumun ehemmiyeti bu türden karşılaştırmaları faydalı ve kaçınılmaz kılmaktadır. Bütün bu hususlar da dikkate alınarak bu çalışmada biri kelâm ekolleri özelinde İslâm düşüncesini; diğeri Batı felsefesini temsil etmek üzere iki temel düşünce oluşumu seçilmiş ve bu düşünce geleneklerinin ürettikleri akıl teorileri ekseninde akıl-ahlâk ilişkisi hakkında ileri sürdükleri fikirler ve bunların sonuçları ana hatlarıyla incelenmiştir. Bunlardan ilki "İslâm'ın akılcıları" olarak da bilinen Mu'tezile düşüncesi diğeri ise "akıl çağı" diye anılan Aydınlanma düşüncesini simgeleyen Aydınlanma felsefesidir. Belirlenen dönem ve ekol olarak Mu'tezile'nin ve Aydınlanma felsefesinin tercih edilmesinde farklı etkenler rol oynamıştır. İlk planda bu etkenlerden öne çıkanı; her iki düşünce pratiğinin de içerik, anlam, mahiyet ve felsefeleri cihetinden birbirinden çok farklı olsalar da "akılcılık" paydasında buluşmalarıdır. Asıl maksat bu olmasa da makale boyunca her iki ekolün akıl anlayışlarının temel paradigma itibarıyla derin ayrışma içinde olduğu da açığa çıkan sonuçlardan biri olmuştur. Akıl teorilerinin nesnel veya araçsal boyutu, akıl



ile metafizik âlem arasında irtibatın varlığı/yokluğu, aklın ahlâktan bağımsız olup olamayacağı ve bu alanlarda ileri sürülen fikir ve iddiaların nihâî noktada insanlığa sağladığı tecrübeler itibariyle her iki düşünce geleneği arasında mukayeseler yapılmıştır. Diğer yandan Aydınlanmadan modern zamanlara ve günümüze doğru uzanan süreçte bugünün insanların Aydınlanmanın etkilerini yaşayarak bizzat tecrübe ettiğine fakat Mu'tezile'nin teklif ettiği akıl teorisi bağlamında idealize ettiği akıl-ahlâk ilişkisinin olumlu ya da olumsuz neticelerini tatbik etmekten uzak kaldığına vurgu yapılmıştır. Bu bağlamda çalışmada "Şayet Mu'tezile'nin ya da temsil ettiği düşünce dünyasının teklif ettiği akıl-ahlâk ilişkisine dair görüşlerin uygulanabilmesi bugün mümkün olabilseydi; mevcut konjonktür üzerinde kurucu ve dönüştürücü bir pozisyonu olanaklı kılabilir miydi ya da bu ne türden sonuçlar doğururdu?" şeklindeki sorulara cevap aranmaya gayret edilmiştir. Nihâî olarak ise Mu'tezile'nin ve Aydınlanma felsefesinin akıl-ahlâk ilişkisi çerçevesinde vaat ettikleri şeylerin gerçekleşme potansiyelleri ve reel hayatta ortaya çıkan sonuçları tartışılmıştır. İçinde bulunulan vasatta dünyanın, tabiatın, insan yapısının ve insanlık açısından kıymet ifade eden ortak ve temel değerlerin mevcut durumları üzerinden adı geçen düşünce gelenekleri karşılaştırılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Mu'tezile, Akıl, Ahlâk, Mukayese, Adalet, Erdem, Haz ve Mutluluk.

## Giriş

Akıl, kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunabilen ve kıyas yapabilen bir güçtür.<sup>1</sup> Fiil formunda bulunan “serbest dolaşan şeyleri yakalamak, tutmak, bağlamak”<sup>2</sup> gibi anlamları aklın ilgi alanına giren şeyler arasında bağ kurduğuna ve onları sınıflandırarak anlamlandırıldığına işaret etmektedir. Tabii ki bu türden özelliklere sahip bir yeti olarak aklın, öncelikle kendi konumunu, fonksiyon ve niteliklerini doğru bir şekilde tanıyıp tespit etmesi gerekir. Aksi halde aklın amelinin sonuçları yani onun nazar ve istidlâl yoluyla elde ettiği veriler bu anlamda akıl yürütme faaliyeti faydasız ya da tartışmalı hale gelir.<sup>3</sup> Aklın konumunun ve mahiyetinin tespiti gibi etki alanının belirlenmesi de önemlidir. Etki alanının belirlenmesi açısından aklın sadece bilişsel süreçlerle sınırlı mı kalacağına yine akılla ahlâk arasında bağ kurulup kurulmayacağına, akli olanın peşinen ahlâkî hüviyetinin kabul edilip edilmeyeceğine de karar verilmelidir. Burada ele alınması gereken bir başka husus da aklın sadece insan zihninde mi yoksa bunun yanında dış/nesnel dünyada da mı var olduğudur. Aklın, bu yönüyle zihinle kayıtlı olanın ötesinde, bireyler arasındaki ilişkilerde, sınıflar arası etkileşimde, toplumsal kurumların münasebetlerinde, tabiatta ve tabiatın görünüşlerinde bulunan bir kuvvet olup olmadığı araştırılmalıdır.<sup>4</sup>

Akla yalnızca kognitif süreçlerde işlev gören mekanik bir yeti olarak yaklaşıldığında ona yüklenen anlamlar ve beklentiler de farklılaşmaktadır. Meselâ akla önceden belirlenen bir hedefe ulaşmak üzere enformatik ve lojistik destek sağlayan bir cihaz gözüyle bakıldığında, bizzat kendisi üzerinden yürütülen süreçlerde akıl saf dışı bırakılmakta, edilgen hale getirilmektedir. Aklın burada sürecin kendisini denetleme yeteneği devre dışı kalmakta hatta onun en baştan böyle bir süreci başlatma ve yönetme yetisi aradan çıkarılmaktadır. Yine akıl, devam eden süreç(ler) hakkında ahlâkî değerlendirmeler yapmaktan da alıkonulmaktadır. Akla yöneten bir özne kimliğiyle değil de bu şekilde planlanan ve hedefi önceden belirlenen herhangi bir kurguyu başarıya ulaştırmak üzere kullanılan bir araç hüviyeti verildiğinde ise o artık bir nesneye dönüştürülmüş olmaktadır. Tabii ki

<sup>1</sup> Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfî ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, “akıl” md. nşr. Ali Dahrûc, Abdullah Hâlidî (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996).

<sup>2</sup> Tehânevî, *Keşşâf*, “akıl” md., 2/1201-1202.

<sup>3</sup> Çünkü bilgiyi, üreten, denetleyen, konumunu ve sınırını belirleyen aklın bu eyleminin sıhhati öncelikle kendi durumunun tespitini gerektirir. Ayrıntı için bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Muhammed Aruçi Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2005), 356; Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *Tebşîratü'l-edille*, nşr. Hüseyin Atay (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 1/28.

<sup>4</sup> Problemin düşünce tarihindeki seyri hakkında ayrıntı için bk. Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak (Metis Yayınları, 2016), 56 vd..

burada akla ilâve olarak ahlâk da gündeme gelmemekte ve muhtemelen akıllı insan ile ahlâklı insan arasında herhangi bir bağ kurulmasına ihtiyaç da kalmamaktadır. Dahası insanın aklını varlık gayesine uygun bir şekilde kullanıp kullanmadığı problemi de izah edilmeye muhtaç bir istifham olarak varlığını korumaktadır. Kaldı ki akıl-ahlâk ilişkisini bir tarafa bıraksak bile burada tam anlamıyla aklın işlevsel olarak kullanıldığından söz edemeyiz. Çünkü akılı kullanmak söz konusu olduğunda bizzat akıl sahibi özne vasfıyla insanın kendisinin aktif olup karar süreçlerinde etkinliğini ortaya koyması beklenir. İşte burada akılcılığa vurgu yapmaları itibariyle dikkat çeken iki fikrî oluşumun mukayesesi yapılmak suretiyle meselenin daha iyi anlaşılmasına katkı yapılması düşünülmektedir. Bunlardan ilki kelâm ekolleri bağlamında İslâm düşünce geleneğine; diğeri ise Aydınlanma özelinde Batı felsefesine mensuptur. Çünkü esasında bahsi geçen bu beklenti sadece İslâm düşünce geleneğine ya da Mu'tezile akılcılığına özgü bir durum da değildir. Kuşkusuz karşılaştırma yapılması düşünülen ya da makalenin genel çerçevesini çizmesi planlanan mezkûr iki akılcı çizginin belirlenmesinde onların ortaya koydukları iddialar ve oluşturdukları etki alanı belirleyici olmuştur. Zira bilindiği üzere düşünce geleneğimizde Mu'tezile İslâm'ın akılcıları veya müslüman akılcılar/rasyonalistler olarak öne çıkmıştır.<sup>5</sup> Belki zihinlerde böyle bir mukayese için “Neden başka bir kelâm ekolü değil de Mu'tezile tercih edilmiştir yahut bunun yerine İslâm düşünce geleneğindeki farklı oluşumlar meselâ meşşâî filozoflar esas alınmamıştır?” türünden istifhamlar açığa çıkabilir. Mevhûm ve mezkûr tarzdaki sorulara cevabımız; çünkü İslâmî gelenek açısından meselenin kelâm ekolleriyle sınırlı tutulması amaçlanmıştır, şeklinde olacaktır. Aydınlanma ise Batı açısından akli düşüncede dönüşümün başlangıcı kabul edilip “akıl çağı olarak nitelenmiştir.<sup>6</sup> Dolayısıyla İslâm ve Batı'yı temsil etmek üzere bu iki düşüncenin belirleniminde mezkûr saikler başat rol oynamıştır. Meselâ başlangıcı itibariyle Aydınlanma felsefesinin ortaya çıkışının arka planında da bu düşünce ve iddia bulunmaktadır. Çünkü Aydınlanmaya götüren süreçte öne sürülen temel tezlerden biri bu ideal

<sup>5</sup> Ayrıntı için bk. Ramazan Altıntaş, “Naslar Karşısında Aklın Değersel Durumu”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2003), 11-20; Fethi Kerim Kazanç, “Mu'tezile Kelâm Sisteminde Ahlâk Tasavvuru: Kâdî Abdülcebâr Ekseninde Bir Değerlendirme”, *Journal of Islamic Research* 27/3 (2016), 280-310; İbrahim Aslan, “Mu'tezile Rasyonalizmi Üzerine”, *İslami İlimler Dergisi* 12/2 (2017), 81-102.

<sup>6</sup> Meselâ çağdaş Fransız sosyolog Alain Touraine'e göre Aydınlanma açısından akıl esas ve egemen unsurdur. Aydınlanma düşünürlerinin temel felsefesi insanlığı akla uygunluk ekseninde şekillendirmektir ve bu anlamda onlar her türlü tasarımın akla uygunluk ölçeceğinden geçmesini istemişlerdir. Meseleye Norman Hampson (1922-2011) açısından yaklaşıldığında ise Aydınlanmanın bir temel yaşam felsefesi, problemlere yaklaşım tarzını öngören zihin pusulası ve nihayet “akıl çağı” olarak adlandırılması kaçınılmazdır. bk. Norman Hampson, *Aydınlanma Çağı*, çev. Jale Parla (Doğan Kitap, 1991); Sezgin Kızılcılık, *Frankfurt Okulu* (Anı Yayıncılık, 2000); Alain Touraine, *Toplumların Sonu*, çev. Olcay Kunal (Yapı Kredi Yayınları, 2017), 144 vd., 315, 342.

durumun realize edileceği, buna ilişkin verilen vaatlerin gerçekleştirileceği, oluşan beklentinin karşılanacağıdır. Her ne kadar Aydınlanma ile başlayan süreç ilerleyen zamanlarda ve modern döneme doğru uzanan çizgide farklı noktalara evrilmiş olsa da İmmanuel Kant'ın (1724-1804) Aydınlanmanın mottosu olarak söylediği o meşhur ifadeyi burada hatırlamakta fayda vardır: "Sapere aude! /Aklını kullanmaya cesaret et!"<sup>7</sup> Kant'ın daha sonraları serlevha yapılan bu ünlü sözünde kastettiği şey aklın rüştünü ispatı ve onun karar mekanizmalarında varlık göstermesidir. Zira 1784 tarihli *Was ist Aufklärung? / Aydınlanma Nedir?* başlığını taşıyan makalesinde ifade ettiği üzere Kant'a göre Aydınlanma, birey açısından kişinin artık bir türlü reşit ve olgun olamama halinden kurtulmasını amaçlamıştır.<sup>8</sup> Dolayısıyla buradaki ana gaye gelinen noktada her insanın bireysel olarak varlık iddiasında bulunması, kendi varlığını ispat etmesidir. Bunun da yolu onun aklını kullanmaya, anlayış gücünü devreye almaya başlamasıdır. Peki, post-truth çağ, dijitalleşme ve transhümanizm ve nihayet günümüzdeki reel durum göz önüne alındığında Aydınlanma felsefesi amacına ulaşmış mıdır? Bugün insan/insanlık, aklını kullanma cesaretini gösterme ve fiilen bunu başarabilme konusunda her zamankinden daha yetkin bir halde midir? Makale boyunca bir yandan bu türden sorulara cevap aranacak diğer taraftan da İslâm'ın akılcıları olarak bilinen Mu'tezile kelamcılarının akıl anlayışlarıyla hedefledikleri netice ve onların akıl-ahlak ilişkisi ekseninde meseleye bakışları ve bugüne mesajları incelenecektir.

Kuşkusuz İslâm düşünce geleneğinde olduğu gibi Mu'tezile düşüncesinde de akıl sadece kognitif bir yetenekten ibaret sayılmamış bunun yanında akla ahlâkî vazifeler de yüklenmiştir.<sup>9</sup> Dahası bu tutum Mu'tezile akılcılığıyla ve

<sup>7</sup> Kant, 1784 tarihli *Was ist Aufklärung? / Aydınlanma Nedir?* başlığını taşıyan makalesine şu sözlerle başlar: "Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa insan kendi suçu ile düşmüştür; bunun nedenini de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramalıdır. 'Sapere aude! Aklını kendin kullanma cesaretini göster' sözü şimdi Aydınlanma'nın parolası olmaktadır" bk. Immanuel Kant, *Seçilmiş Yazılar*, çev. Nejat Bozkurt (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984), 213.

<sup>8</sup> Kant, *Seçilmiş Yazılar*, 213.

<sup>9</sup> Kelam geleneğinde yapılan hüsün-kubuh tartışmalarının temelinde de akıl-ahlak ilişkisi problemi bulunmaktadır. Hatta Mu'tezile bu konuyu bir adım daha ileriye taşıyarak meseleyi aslah prensibi çerçevesinde Allah'ın fiillerinde kulları açısından iyi, doğru ve faydalı olanı (salâh-aslah) gözettiğini savunmuştur. Ayrıntı için bk. Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî, *Şerhu'l-Uşûli'l-İhamse*, nşr. Abdülkerim Osman (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1416), 1/301. Bununla birlikte Mu'tezile ekolü içinde aslah zorunlu görmeyenler ya da hikmet dâhilinde değerlendirenler olmak üzere iki ana eğilim söz konusu olduğunu ifade etmekte de yarar vardır. Ayrıntı için bk. Robert Brunschwig, "Mutezile ve Aslah", çev. Hulusi Arslan, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* II/4 (2002), 235-249. Diğer yandan düşünce tarihindeki ahlâkın kaynağının tespitine yönelik

İslâm düşünce geleneğindeki akıl anlayışlarıyla da sınırlı kalmamıştır. İslâm düşünce geleneğinin öncesi ve sonrasında aklın sadece bireyin zihninde yer alan bir unsur olmadığını düşünenler buna bağlı olarak öznel değil nesnel bir akıl teorisi üzerinde duranlar var olagelmıştır. Genel itibarıyla böyle bir düşünceyi benimseyenlerin ortak yönü ise insanı, onun amaçlarını ve bütün varlıkları esas alan bir sistem ya da hiyerarşi oluşturulması gerektiğini savunmalarıdır. Meselâ Platon'un (m.ö. 427-347), Aristoteles'in (m.ö. 384-322), skolastik düşüncenin, Alman idealizminin ve tabii ki genel anlamda İslâm düşünce sisteminin temel kurgusu bunun üzerinedir. Horkheimer'in (1895-1973) nesnel akıl teorisi diye tarif ettiği bu sistemde insanın eylemlerinin ve takip ettiği hayat çizgisinin akla uygunluğunun ölçüsü yalnızca kendi varlığı, kendi aklî melekeleri ve yetkinliği değil, bütün bunların varlığın bütünüyle olan uyumdur. Dolayısıyla bireysel akıl ve düşüncenin bu anlamda insan hayatının temel paradigması sadece insanoğlunun kendisi ve onun pragmatik amaçları değil bütünü nesnel yapısı olmalıdır.<sup>10</sup> Akla ilişkin olarak ortaya koyulan sistem ancak bu şekilde bütünü hesaba kattığı ve varlığın tamamını hedeflediği takdirde matlup ve ideal olan sonuca ulaşabilecektir. Esasında kelamcılarının ve sistem filozoflarının bütüncül varlık tasavvurlarının arka planında da bu düşünce bulunmaktadır.<sup>11</sup> Âlemin yapısı ve içindeki varlıkların birbiriyle ve âlemin geneliyle münasebetleri de bu durumu doğrular mahiyettedir. Burada İskâfî'nin (ö. 854/240) ifadeleri bize yol gösterecektir. Bağdat Mu'tezilesi'ne mensup âlimlerden Ebû Câfer el-İskâfî aklın değerlendirme kıstaslarıyla âlemin yapısı arasında temelden bir irtibat bulunduğunu yani Tanrı'nın aklı ve âlemi bu irtibat düzleminde yarattığını anlatmak üzere kendisine yöneltilen: "Eğer Allah'tan zulüm meydana gelseydi, durum nasıl olurdu?" şeklindeki soruya şu cevabı vermiştir: "Bu durumda cisimler, zâtları ve özleri Allah'ın zulmetmeyeceğine delâlet eden

arayışlarda da aynı şekilde akıl ön plana çıkmaktadır. Bu bağlamda Aristoteles'in (m.ö. 384-322) insanı insan yapan şey olarak aklı ahlâkın kaynağı olarak belirlediği bilinmektedir. Onun *Nikomakhos'a Etik'in Birinci Kitabı*'nın girişindeki şu ifadeleri akıl-ahlâk ilişkisi hakkındaki düşüncelerini yansıtır: "Her sanat ve araştırmanın, aynı şekilde her eylem ve tercihin de bir iyiyi arzuladığı düşünülür. Bu nedenle iyiyi 'her şeyin arzuladığı şey' diye yerinde dile getirdiler." bk. Aristoteles (Aristo), *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Ayraç Yayınları, 1997), 1094a. Fârâbî de (ö. 339/950) Aristo'nun akıl-ahlak ilişkisi bağlamındaki bu görüşünü benimseyerek geliştirmiştir. Zira Fârâbî ahlâkın menşeinin akıl olduğunu kabul etmekle beraber onun İlk Sebep'ten taşmasından hareketle burada akıl ile vahiy arasında bir irtibat kurmuştur. Diğer yandan her iki filozof da akıl-ahlâk ilişkisini insanın nihaî gayesi olan mutluluk ekseninde ele almaktadır. Ne var ki Aristoteles nihâî gaye olarak mutluluğun elde edilmesini bu dünyaya hasrederken Fârâbî en son yetkinliğin ölümle gerçekleşeceğini ve artarak devam edecek olan sonsuz mutluluğa da âhret hayatında kavuşulacağını öngörmektedir. Ayrıntı için bk. Hümeysra Özturan, *Akl ve Ahlak Aristoteles ve Farabi'de Ahlakın Kaynağı* (Klasik Yayınları, 2014), 48-53.

<sup>10</sup> Horkheimer, *Akl Tutulması*, 56.

<sup>11</sup> Ayrıntı için bk. Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 13-20.

akıllardan arınmış olarak meydana gelirler.”<sup>12</sup> Buna göre âlemdeki mevcut dizayn akıl teorilerinin oluşturulması açısından “bütün”ü dikkate almayı ve sistemi bu şekilde kurgulamayı zorunlu kılmaktadır. Aksi halde parçacı veya var olan düzenin dikkate alınmadığı bir kurgunun başarıya ulaşması olası görünmemektedir.

Mu'tezile düşüncesi hakkında ve Aydınlanma felsefesi konusunda aklın anlamına, mahiyet ve keyfiyetine ilişkin çalışmalar bulunmaktadır. Türkçede ve yabancı dillerde bu konularda birçok müstakil çalışmanın varlığı da bilinmektedir.<sup>13</sup> Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla bizim bu makale ile ortaya koymayı amaçladığımız husus özelinde bir çalışmaya rastlanmamıştır. Şöyle ki kendi mecrasında Mu'tezile akılcılığı da Aydınlanma felsefesi de farklı birer akıl teorisi ortaya koymuş ve bu düşüncelerin insanlık açısından ideal formlar olduğunu iddia etmiştir. Peki, zamansal, düşünsel ve tarihsel arka plan açısından birbirinden oldukça farklı olan mezkûr iki yaklaşımın insanlığın akli kullanma yolculuğuna, erdem, ahlâk ve mutluluğa erişme amaçlarına katkısını mukayese edebilir miyiz? Öncelikle böyle bir çabaya

<sup>12</sup> Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfû'l-musallîn*, nşr. Helmuth Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963), 299. Kaynaklarda kelam alanında yetmiş yakın eser telif ettiği bildirilen İskâfî'nin yukarıda Eş'arî'nin aktarımından alıntılanan ifadelerine günümüze kadar ulaşmış olan iki temel eserinde yani *er-Red 'ale'l-'Osmâniyye, Münâkazâtü'l-'Osmâniyye* gibi adlarla anılan ve günümüze ulaşan bölümleriyle neşredilen *Nağzü'l-'Osmâniyye*'de ve Hz. Alî'nin faziletlerine ilişkin *el-Mi'yâr ve'l-muvâzene* adlı kitabında rastlayamadık. Muhtemelen Eş'arî mezkûr alıntıda yer verilen ifadeleri İskâfî'nin günümüze kadar ulaşmayan başka bir eserinden aktarmış olmalıdır. Nitekim Eş'arî *Makâlâtü'l-*ta alıntı yaptığı kaynağa dair bir açıklamada bulunmamaktadır. krş. Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdillâh el-İskâfî İskâfî, *el-Mi'yâr ve'l-muvâzene*, nşr. Muhammed Bâkir el-Mahmûdî (Beyrut: Müessesetü Fuâd, 1402); Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdillâh el-İskâfî İskâfî, *Nağzü'l-'Osmâniyye (Câhuz, el-'Osmâniyye İçinde)*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1411).

<sup>13</sup> Konu hakkındaki bazı çalışmalar için bk. Mehri Ebû Sa'de, *el-İtticâhü'l-aklî fi müşkileti'l-ma'rife-i inde'l-Mu'tezile* (Kâhire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1413); Ramazan Altıntaş, “Mu'tezile'nin Basra Ekolüne Göre Tab' Teorisi ve Bu Teorinin Bazı Kelâmî Konulara Uygulanması”, *Kader*, (31 Aralık 2018), 221-228; Abdulsasr Süt, “Özgürlük Bağlamında İslam Akli İle Batı Akli Üzerine”, *Şarkiyat* 8/1 (Nisan 2016), 54-73; Özturan, *Akıl ve Ahlak Aristoteles ve Farabi'de Ahlakın Kaynağı*; İbrahim Aslan, “Mu'tezile Rasyonalizmi Üzerine”, *İslami İlimler Dergisi* 12/2 (2017), 81-102; divine inspiration, prophethood and eschatology, the early theologians who lived in the 3rd century of Islam directed their focuses on the issues of Daqîq al-Kalâm. The major issues of Daqîq al-Kalâm were related to time, space, movement, rest, atom, tab' and nature. The Kalam scholars who accepted the notion of tab' in both the objects and human-beings relied upon the theory of tab' to resolve some Kalam issues. They were among the most prominent Kalam scholars from the Basra school of the Mu'tazilî such as İbrahim en-Naz-zâm (d. 231/845; Kazanç, “Mu'tezile Kelam Sisteminde Ahlâk Tasavvuru: Kâdî Abdülcebbar Ekseninde Bir Değerlendirme”; Yunus Öztürk, “Bir Hakkın İadesi: Gazzâlî'nin Mu'tezile Eleştirisinin Eleştirisi (Hüsün-Kubuh Bağlamında Bir İnceleme)”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (30 Eylül 2020), 1453-1483; Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznelik Câhuz'ın Ahlak Düşüncesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015); Asım Cüneyd Köksal, “Akıl, Ahlâk ve Aydınlanma”, *Perspektif* (Erişim 13 Ocak 2023); Henry Martyn Lloyd, “Why the Enlightenment Was Not the Age of Reason | Aeon Ideas”, *Aeon* (Erişim 13 Ocak 2023).



girişmek doğru mudur, ikinci olarak da bu türden bir çaba bize nasıl bir fayda sağlayacaktır? Tabi ki anakronik bir yaklaşımla birbirinden tamamen ayrı dinamiklere ve farklı zamansal boyutlara sahip olan bu iki düşünce faaliyetini sadece bu yönden değerlendirmek ve karşılaştırmak doğru değildir. Ancak kanaatimizce İslâm'ın akılcıları olarak kabul edilen Mu'tezile kelamcılarının "Şayet varlıklarını sürdürebilselerdi bu çağa vadedecekleri şeyler neler olabilirdi ya da bugün onların mesajı nasıl anlaşılabilir?" sorusu ve türevleri ekseninde bir akıl yürütme temelinden hareket edilebilir. Bunun yanında "Akıl çağı" şeklinde nitelendirilen ve modern akıl anlayışlarının da üzerinde yükseldiği Aydınlanma döneminin kendi vasatından günümüze doğru uzanan perspektifte hangi iddiaları gündeme getirdiği ve bugün vaatlerini hayata geçirip geçiremediği tartışılabilir. Belki bu mukayese bize tarihin akışı böyle olmasaydı ve Mu'tezile akılcılığı tarih sahnesinden silinmeseydi, "Her yönüyle İslâm kültür ve medeniyeti için -özellikle de son 3-4 asır dikkate alındığında- bugün başka, daha müspet ve müreffeh bir ihtimalden söz edebilir miydik?" türünden istifhamlara cevap bulmak gibi bir yönüyle kadim ve müzmin merakı tetikleyen iç sesin dindirilmesine mütevazı da olsa katkı sağlayacaktır. Bu bağlamda öncelikle akıl-ahlâk ilişkisi bağlamında ahlâkın kaynağına ve ahlâkî değerlerin belirlenme yoluna dair tartışmalara yer verilecektir. Daha sonra aklın konumu ele alınacak ve akılla ulaşılması hedeflenen şeylerin geçmişte ve günümüzde gerçekleşme oran ve yöntemlerine yer verilecektir. Sonrasında ise akıl-ahlâk ilişkisinin haz, mutluluk ve erdemle alâkası üzerinde durulacaktır.

### 1. Akıl, Ahlâk ve Değer İlişkisi

Mu'tezile düşüncesinde aklın sadece kognitif bir yetenekten ibaret sayılmadığını bunun yanında ona ahlâkî nitelikler de yüklendiğini ifade etmiştik. Ancak modern zamanlarda hatta daha geriye doğru gidip meseleye ayrışma noktasından bakarsak Aydınlanmayla birlikte ve Aydınlanma sonrası dönemlerde akılla ahlâk, akli olanla ahlâkî olan çoğu zaman birbirinden ayrıştırılmıştır. Dahası modern zamanlarda akıl kendi yapısından uzaklaştırılmaya, bir anlamda akıl kavramı, akla yüklenen anlamlar, aklın tarifi ve yapısı değiştirilmeye hatta yeniden üretilmeye çalışılmaktadır. Bu yönüyle modern akıl kendi doğasıyla var olan ve bünyesine yüklenen insanda verili potansiyelini gerçekleştirilmeye çalışan bir yeti olmaktan ziyade başkalarının yapılandığı, planlayıp kurguladığı bir akıl formatına (ç)evrilmeye çalışılmaktadır.<sup>14</sup> Halbuki bir başkasının, başka bir insanın müsaade ve yönlendirmesiyle hareket etmesi bir yana

<sup>14</sup> Bu yönüyle ilk Aydınlanma döneminde insan aklı araçsallaştırılmış, ikinci Aydınlanma diye isimlendirilen trans/posthümanist dönemde ise insan beyninin dönüştürülmesi çalışmaları yapılmaya başlanmıştır. bk. Ahmet Dağ, *İnsansız Dünya Transhümanizm* (İstanbul: Ketebe, 2021).



aslan aklın, bizzat bünyesinde yüklü bulunduğu insanı da aşarak, onun ölçüsüz arzu ve yönelimlerine boyun eğmeyip, onların boyunduruğu altına girmeyi reddederek varoluşsal doğasına uygun bir şekilde tarafsız bir hakikat arayışına girişmesidir. Böyle bir hakikat arayışında akıllı insan ile ahlâklı insan arasında bir bağ kurulması da kaçınılmaz olmaktadır. Bilindiği üzere Mu'tezile'nin adalet prensibi ekseninde tartışılan husus akıl ve ahlâk arasında bir bağın bulunup bulunmadığından ziyade var olduğu baştan kabul edilen bu bağın kaynağıdır. Başka bir anlatımla hüsün-kubuh meselesi ahlâkî değerlerin kaynağının belirlenmesini konu edinmiştir. Mu'tezile açısından günümüzdeki karşılığıyla ahlâkın kaynağı objektivizm yani varlıkların kendilerinde taşıdıkları özelliklerdir.<sup>15</sup> Hanefî-Mâtürîdî âlimlerin bir kısmı ve İslâm felsefecileri de bu görüştedir. Kaldı ki bu, zaten akılcı söylemlerin genel karakteristiğini yansıtmaktadır. Bu görüşün karşısında ise eşyanın yapısındaki ahlâkî değerlerin belirleniminin Tanrı'ya ait olduğunu savunan teistik sübjektivizm bulunmaktadır ki kâhîr ekseriyetiyle Eş'ariler, Hanbelî, Şâfiî ve Malikî usûl âlimleriyle birlikte bazı Hanefî usûlcüleri de bu görüşü benimsemiştir.<sup>16</sup> Her iki yaklaşımda da yani hem objektivizmde hem de teistik sübjektivizmde öne çıkan unsur akıl ile ahlâk arasında bağ kurulması ve varlığın bütününde ahlâkî değerlerin ve bunları belirleyen kaynağın aranmasıdır. Kaynak ister Tanrı olsun isterse aklın kendisi olsun burada önemli olan kaynağın belirlenimi noktasında bireysel çıkarların, şahsî menfaat ve tatminin esas alınmamasıdır. Tabi ki adı geçen ekollerin ve İslâm filozoflarının değerlendirmeleri de tartışmaya açıktır. Ama asıl vurgulamak istediğimiz şey ilkesel olarak belirlenimin temelini ya nassların olgusal gerçekliğinin ya da selim aklın tarafsızlığının konulmuş olmasıdır. Kuşkusuz bu yaklaşımların başarılı olup olmadıkları başka bir çalışmanın konusu olmalıdır.

Modern akıl, muhatap aldığı şeyi, değerlendirme yaptığı meseleyi kendi varlık yapısının geneline dikkate almayıp bağımsızlaştırarak ya da mensup olduğu bütünden koparıp yalnızlaştırarak konumlandırma veya anlamlandırma eğiliminde iken ayrıntılarına daha sonra yer vereceğimiz üzere bütünü dikkate alan nesnel akıl bütünün içinde iyi ve erdemli olanı

<sup>15</sup> Burada katı bir genellemeye gitmemek için vurgulanan hususların her zaman ve tüm alanlar için geçerli olmadığını ifade etmekte yarar vardır. Meselâ ele alınan konuya göre ahlâkın kaynağı bazen varlıkların kendilerinde taşıdıkları özellikler iken bazen de vahiy tarafından belirlenmiş alanlar da olabilmektedir. Mu'tezile, bu bağlamda her ne kadar kişilerin taşıdıkları özelliklerden hareketle ahlâkın kaynağını öncelemiş olsa da tüm alanlar için bunu yapmamıştır. Vahyin belirleyici olduğu bazı alanlar da bırakmıştır. Ayrıntı için bk. Murat Akın, "Mu'tezile'ye Göre Ahlâkın Temellendirilmesinde Vahyin ve Aklın Alanları", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 18/1 (2018), 55-76.

<sup>16</sup> Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâüler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 331.

amaçlayarak hakikati kavrama arayışındadır.<sup>17</sup> Diğer yandan akıl yürütme faaliyetinin ahlâkî bir kaygısının olmasına da ihtiyaç duyulmayabilmektedir. Esasında modern aklın buradaki tutumunun kadîm kökleri de bulunmaktadır. Meselâ kendisine, Hz. Âdem'e (as) secde etme emri verildiğinde İblîs'in takındığı tutum ve meseleyi yorumlarken ileri sürdüğü mazeret modern aklın faydacı, ben merkezli, indirgemeci ve parçacı yaklaşımının tipik bir göstergesi gibidir.<sup>18</sup> Nitekim Kur'ân'daki meseleye ilişkin tasvirler incelendiğinde secde emrine karşı şeytanın ileri sürdüğü temel argümanın, kendisinin ve Âdem'in yaratıldıkları hammaddelerin yapısına ve kendi elde edeceği bireysel çıktılara odaklandığı görülmektedir. İblîs değerlendirmesinde Yaratan'ın bilgisini, emrin mahiyetini, varlıkların O'nun karşısındaki konumunu göz ardı etmiştir. Şeytan, Hz. Âdem'in zatında insanın ve kendisinin varlık yapılarını, fonksiyon ve niteliklerini hiçleştirmekte ve âlemde icra edecekleri ameliyeyi yok saymaktadır. Sergilediği tutumdan, Hz. Âdem'e isimlerin öğretilmesinin İblîs'in nazarında bir anlam ifade etmediği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla o, Hz. Âdem'in ve kendisinin varoluşlarını yalnızca toprağa ve ateşe yani yaratıldıkları öze indirgemektedir. Halbuki şeytan da çok iyi biliyor olmalıydı ki ne Hz. Âdem sadece topraktan ne de kendisi yalnızca ateşten ibarettir. İblîs'in burada yaptığı şey aslında Hz. Âdem'i ve içinde bulunduğu vasatı bütünden uzaklaştırarak, kendi bireysel çıkarları doğrultusunda araçsallaştırarak ve tümel organizasyondan, resmin tamamındaki hedeflenen büyük gayeden kopararak yorumlamaktır. Oysa böyle bir yorum yöntemi her şeyden önce nizamın bozulmasına ve kaosa neden olacaktır. Sonuç olarak Şeytan'ın yaptığı kıyaslanmanın temelinde modern zamanlardaki birçok benzer örneğinde<sup>19</sup> görüleceği üzere esasında bir hakikat arayışı ya da hakikatin ortaya çıkarılma çabası bulunmamaktadır. Bunun aksine amaç, her ne şekilde olursa olsun, arzulanan ve önceden belirlenen şeyi elde etmeye çalışmaktır. Bunu yaparken de aklı, ahlâkî, gerçekçi olup olmadığına, hak edilip edilmediğine, arka planda başka şeylerle veya metafizik âlemlerle

<sup>17</sup> Horkheimer, *Akl Tutulması*, 56.

<sup>18</sup> el-A'râf 7/12; Sâd 38/76.

<sup>19</sup> İblîs'in yaptığı değerlendirmeye usûl açısından benzeştiği için modern zamanlardaki bir başka örneği burada zikretmekte fayda bulunmaktadır. Bu bağlamda Amerika Birleşik Devletleri'nde başkan adayı olarak yaptığı bir konuşmada şeytanın yaptığına benzer indirgemeci, hedef şaşırtıcı, haksız, yersiz ve tamamen pragmatist bir değerlendirmede bulunan Charles O'Conor (1804-1884) bir anlamda doğa, yasa, adalet, takdir, insan, insan onuru gibi kavram ve mefhumlara da ihanet edercesine şu ifadeleri kullanmıştır: "Zencilerin köleliğinin adaletsiz olduğunu kabul etmiyorum; âdildir, akılcıdır ve yararlıdır... Zencilerin köleliği... bir doğa takdiridir... Doğanın bu açık emrine ve sağlam felsefenin gereklerine uyararak, bu kurumun âdil, merhametli, yasal ve uygun olduğunu ilan etmeliyiz." "Image 1 of The New York Herald (New York [N.Y.], December 19, 1859, (Morning Edition)", image, *Library of Congress, Washington, D.C. 20540 USA* (Erişim 16 Eylül 2022).

irtibatının bulunup bulunmadığına bakmaktan ziyade “sahip olma”ya<sup>20</sup> odaklanılmaktadır.<sup>21</sup>

Esasında İslâm düşünce geleneğinde akıl konusundaki tartışmaların temelinde de aklın delil veya bilgi elde etme aracı oluşunun kabulünden ziyade akıl yürütmenin keyfiyeti konusundaki farklılıklar yatmaktadır. Nitekim İcî (ö. 1355/756) *el-Mevâkıf*'ta bu hakikate işaret ederek şöyle demektedir: “Allah'ın varlığının bilinmesi noktasında akıl yürütme konusunda hem biz hem de Mu'tezile icmâ etmiş bulunmaktayız.” ve hemen arkasından da ihtilâfın buradaki akıl yürütmeye dair gerekliliğin (*vücûb*) hangi yolla sâbit olduğu hususunda yaşandığına tekrar vurgu yapmaktadır.<sup>22</sup> Teftâzânî'nin (ö. 1390/792) *Şerhu'l-Maâ'id*'de kelimelerin ilmine ilişkin tanımında kelimelerin disiplininin gayesini zikrederken öne çıkardığı üzere kelamın gayesi bireyin inancının sağlamlaştırılmasına ilâve olarak toplumsal düzen ve birlikteliğin intizamı bir şekilde yürütülmesini sağlamaktır.<sup>23</sup> Teftâzânî'nin bu ifadeleri

<sup>20</sup> Halbuki Erich Fromm'un (1900-1980) ifadesini ödünç alarak söylersek; insan sahip olmakla değil, “olmak”la kemâlini bulan bir varlıktır. Erich Fromm, *Sahip Olmak Ya Da Olmak*, çev. Aydın Arıtan (İstanbul: Arıtan, 2003).

<sup>21</sup> İslâm'ın akılcıları ya da rasyonelleşme sürecinin öncüleri olarak anılan Mu'tezile bilginleri de dâhil olmak üzere İslâm âlimleri aklın mutlak ve yegâne otorite olmadığını ve her zaman yanılma payının bulunduğunu kabul etmişlerdir. Meselâ Mu'tezilî/Zeydî âlim Ebû Kâsım er-Ressî (ö. 246/861) dinde delillerin akıl, kitap ve resûl olduğunu ifade ettikten sonra kitap ve resûl kendisiyle bilindiği için aklın asıl olduğuna fakat bunun yanında icmânın da ilk üç asılı da içine alan daha şümüllü bir asıl olduğuna ayrıca vurgu yapar. Ayrıntı için bk. Kâsım b. İbrâhim b. İsmâil er-Ressî, *Kitâbü Usûli'l-adl ve't-tevhîd (Resâilü'l-adl ve't-tevhîd içinde)*, nşr. Muhammed Ammâra (Kâhire: Dâru's-Şurûk, 1988), 124-125. Benzer bir yaklaşımı Kâdî Abdülcebbar'da da (ö. 415/1025) görmek mümkündür. Nitekim Kâdî, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*'de akıl nazariyesini beyan ederken açıkça dindeki asılların dört olduğunu ifade eder: “Bil ki deliller dört tanedir: Akıl hücceti, Kitap, sünnet ve icmâ'dır.” bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 1/88.

<sup>22</sup> Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-İcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, nşr. Abdurrahmân 'Amîre (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1997), 1/147. Benzer yaklaşım ve ifadeler için bk. Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, nşr. Abdurrahmân Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998), 1/290; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 1/39. Ayrıntı için bk. Âişe Yûsuf el-Mennâi, *Usûlü'l-akâide beyne'l-Mu'tezile ve's-Şi'ati'l-İmâmiyye* (Doğa: Dâru's-Sekâfe, 1992), 72 vd.; Tahsin Görgün, “Hüsün-Kubuh Meselesi Kadî Abdülcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri” *İslam Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 59-108.

<sup>23</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 1/175. Bu yönüyle Fârâbî et-Türkî, kelâmı da pratik ilimler arasında sayarak kendisinden önce ve sonra bu konuda tasnif yapan müelliflerden ayrılır. Çünkü Fârâbî'ye göre kelâm, sadece inanç konusunda doğru ve kesin bilgi elde etmeyi amaçlamaz. Buna ilâve olarak elde ettiği bilgiyi hayata geçirmeyi de hedefler. Gazzâi de (ö. 505/1111) *el-İktisâd*'da akıl ile nakil arasında kurulması gereken dengeyi tarif ederek şu ifadeleriyle aradaki denge ve sınırın bozulması durumunda ortaya çıkacak olan tuhaflığı tasvir eder: “Akıl ya da nakilden yalnızca birisiyle yetine kimse, ahmaklar arasına katılmıştır. Kur'an'ın ışığıyla yetinerek akıldan yüz çeviren kişi ise güneşin ışığına gözlerini kapatan kimse gibidir. Onunla âmâlar arasında bir fark yoktur. Aklın şeriat ile birlikte bulunması ise nur üstüne nurdur. Bunlardan özellikle birine şaşî gözle bakan ise kuyuya çürük ip sarkıtan kişidir.” bk.

dikkate alındığında kelimelerin temel fonksiyonlarından biri de yanlış çıkarımların ve düşünce arızalarının önüne geçebilmektir, denilebilir. Makalenin takip eden başlıklarında böyle bir aklın imkânı ve ideal formu tartışılacaktır. Bununla birlikte buraya kadar yer verdiğimiz hususlardan İslâm düşünce geleneği ve kelâmî gelenek açısından teklif edilen akıl teorilerinin yatay düzlemde bireyin tekâmülüyle birlikte toplumsal ve küresel erdemi, iyilik ve mutluluğu; dikey planda ise metafizik âleme ilişkin kaygıları referans alarak kurgulanması gerektiği hususunun vuzuha kavuşmuş olduğu düşünülmektedir.

## 2. Aklın Mutlaklaştırılması

Aydınlanma öncesinin aklını, bir türlü reşit olup olgunlaşmamakla suçlarken Kant'ın amacı aklın istiklaline kavuşturulmasıydı. Fakat muhtemelen Kant da Aydınlanma sonrasında modern zamanlara ve günümüze değin geçen zaman diliminde yaşanan aklın hevânın kontrolüne verilmesine yönelik yaklaşımları şayet yaşasaydı kastının bu olmadığını ifade ederdi. Aslında bu durum Kant özelinde Aydınlanmanın temel felsefesine de tersti. Çünkü Aydınlanma esasında akıl başka herhangi bir şeyin yedeğine vermeyi değil; aksine onu bütün kayıtlardan soyutlayarak özgürleştirmeyi hedeflemişti. Zira akıl çağı olarak da adlandırılan Aydınlanma döneminin belirgin özelliklerinden biri dinin dünya görüşüne temel oluşturmasının önüne geçmektir. Aklın buradaki işlevi ise bireyin ve toplumun şekillendirilmesindeki iktidar erkini dünya dışı güçlerin elinden kurtararak tamamen aklın/ insanın eline vermektir. Aydınlanmaya düşman ve onun önündeki en büyük engel de yine bu düşünce tarafından obskürantist unsurlar olarak nitelenen metafiziğe ve dine ait olgulardır. İşte Aydınlanma aklı bu felsefeyle yola çıkmış ve büyük oranda da amacına ulaşmışken bu sefer de akıl başka unsurların yedeğine verilmiştir. Bu bazen hevâ bazen başka bir yönlendirici/üst akıl bazen de sayılanların hepsini de içeren daha komplike ve planlı yönlendirmeler almıştır. Netice itibarıyla aklın yine bünyesinde bulunan insandan başkasının/başka bir çeldiricinin kontrolüne verilmiş olmasıdır. Burada dikkat çekilen husus Aydınlanmanın insana aklını bizzat kendisinin kullanma cesaretinin sağlanacağına ilişkin temel savının ve iddiasının bir şekilde boşa çıkmış olmasıdır. Tabii ki aklını kontrol edebilme ve kullanabilme erkinin insanın elinden alınması ya da baskılanıp tesir altında bırakılması farklı şekillerde olabilir. Meselâ Câhız (ö. 255/869), *Risâle fi'l-meâş ve'l-meâd*'da insanı bilhassa gençlik döneminde sarmalayarak hayatın asıl gayesinden uzaklaştırıp dünyayı sadece eğlenceden ibaret bir yer olarak algılamasına neden olan ve böylece onu helâke sürükleyen yönler

Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Iktisâd fi'l-İtikâd (İtikâdda Orta Yol)*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 15.

bulduğunu örneklerle anlatmaktadır. Ona göre insanı bu durumdan kurtaracak biricik yol ise onun aklın kemâline ve temiz fitrata iltica etmesidir.<sup>24</sup> Çünkü önu alınmadığı yani aklın ve fitratın hakemliğine başvurulmadığı zaman arzu ve ihtirasları insanı köleleştirir. Hatta diniyle olan bütün bağları da arzularının kontrolüne geçer, bu anlamda insanın yalnızca dünyevî yaşantısını değil dinini de arzu ve ihtirasları yönetmeye başlar.<sup>25</sup> Câhız, mezkûr yön ve yönelimlerin esiri konumuna gelen bireyin artık bu aşamadan sonra şahsiyetinin tamamen istilâ edilmiş olacağına, yönelimlerinin otoriteyi ele geçirerek kendi arzu ve emellerini meşrulaştıracağına dahası bu durumda olanların birçoğunu hiçliğin de alt mertebelerine düşüreceğine vurgu yapmaktadır. Câhız tasvirini daha ileri boyuta taşıyarak böyle bir vasatta insanın öncelikle yakın gelecekte onurunu kaybedeceğini, uzak planda ise nihayetsiz bir pişmanlığa ve sonsuz üzüntüye maruz kalacağını ifade etmektedir.<sup>26</sup> İşte bu durum aklın düşünme ve fikir üretme yetilerinin törpülenerek herhangi bir şeyin elinde tutsak edilmesinin her durumda onun doğasına ihanet etmek anlamını taşıdığını göstermektedir.

Câhız'ın örnekliliğinde Mu'tezile akli ile modern akıl arasında bir karşılaştırma yapmak, kastımızın anlaşılmasına fayda sağlayacaktır. Meselâ Câhız'ın kendi döneminde istenç konusunda sergilediği tutumla asırlar sonra John Dewey'in (1859-1952) bütün arzularının tam anlamıyla karşılanması hedefine insanlığın en yüksek amacı olarak işaret etmesini mukayese ettiğimizde modern zamanlarda yaşanan köklü değişimin boyutuna da şahit oluruz. "Arzu edilenin şimdiki zamanda izdüşümü olan bir geleceği tasavvur etmek ve onun gerçekleşmesinin araçlarını icat etmek için zekânın gücüne olan inanç kurtuluşumuzdur."<sup>27</sup> diyen Dewey'in insan zekâsını onun bugünkü istek ve arzularının değiştirilmeksizin gelecekte karşılanması adına hizmetkâr olarak görmesi ya da bu türden istençlerin ulaşılması matlup nihâî gaye olarak ufuk çizgisine konulması insan aklının araçsallaştırılmasının yanında büyük bir tutarsızlığın da göstergesidir. Çünkü insanın geçici arzu ve emelleri değişkendir. Çoğunlukla anlık ve konjonktürel bir şekilde ortaya çıkar ve kaybolur. Dewey'in idealize ettiği şey aslında insanın her durumda arzu ve yönelimlerinin boyunduruğuna girmesidir. Zemahşerî (ö. 538/1144) "Arzularını tanrı yerine koyan kimseyi tasavvur et!"<sup>28</sup> anlamındaki âyeti yorumlarken tam da bu meseleyi gündemine almakta

<sup>24</sup> Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb, *Risâle fi'l-meâş ve'l-meâd (Resâilü'l-Câhız İçinde)*, nşr. Abdusselam Hârûn (Kâhire: Mektebetü'l-hâncî, 1384/1964), 1/91 vd..

<sup>25</sup> Câhız, *Risâle fi'l-meâş ve'l-meâd*, 1/92.

<sup>26</sup> Câhız, *Risâle fi'l-meâş ve'l-meâd*, 1/92.

<sup>27</sup> John Dewey, "A Recovery of Philosophy Essays In The Pragmatic Attitude", *Creative Intelligence* (New York: Henry Holt And Company, 1917), 69.

<sup>28</sup> el-Câsiye 45/23.

ve bahsi geçen kimsenin nefsinin arzuları karşısında itaatkâr bir karaktere sahip olduğunu ve sanki Tanrı'ya kulluk edercesine nefsinin arzularına uyum sağladığını ifade etmektedir.<sup>29</sup> Zemahşerî'nin buradaki karakter analizi Câhız'ın "Şehvetler, insanı köleleştirir."<sup>30</sup> şeklindeki kişilik tahlili ile birebir örtüşmektedir. Mezkûr âyeti tefsir etmeye devam eden Zemahşerî, âyetin "Arzularını tanrıları yerine koyan kimseyi tasavvur et!" şeklinde de okunduğunu aktarmaktadır. Ona göre bu durumda ise anlatılan şahsiyetteki insanın, arzularını tanrılaştıran, değişik dönemlerde ve şartlarda farklı arzulara/tanrılara tapınan bir görünüme sahip olduğu ortaya çıkmaktadır.<sup>31</sup>

### 3. Haz ve Mutluluk

Kādî Abdülcebbar (ö. 415/1025) *el-Muğnî*'de dinî ve dünyevî meselelerde akıl yürütmenin (*nazar*) düşünen, akıllı insan için vazgeçilmez özsel bir nitelik olduğuna vurgu yapmaktadır. Kādî'ye göre nasıl ki yolda yırtıcı bir hayvanı gören bir kimse fitrî ve fevrî bir şekilde ondan kurtulma çarelerini düşünürse, tüccar olan bir zat kâr etmenin yöntemlerini araştırırsa, aynı şekilde malın değerini belirleyen kişi satışa konu olan benzer ürünlerin kıymetiyle karşılaştırma yoluna giderse; düşünen, tefekkür eden birey de bütün deliller üzerinde akıl yürütmeye başlar.<sup>32</sup> Buradaki akıl yürütmenin temel ve yegâne bir gayesi vardır ki o da sadece hakikatin keşfedilmesidir. Akıl bu eylemde aktif özne konumundadır. Başka bir anlatımla amaç en baştan tayin edilip akıl da o muayyen amaca erişmek için türlü yollar arayışına girmemiş yani araçsallaştırılmamıştır. Esasında akıl yürütmenin neticesinde hâsıl olan ilim, bilgiye erişerek nefsin sükûnet bulması kişi için en baştan peşinen bir haz ve mutluluğun elde edilmesi manasını taşır.<sup>33</sup> Bu yönüyle ehli için bizzat nazar ve tefekkürün kendisi mutluluk sebebidir. Tabi ki bu faaliyetin sonucunda elde edilen bilgi ve onun kullanılmasıyla ulaşılabilecek ya da elde edilecek başka şeyler de katlanarak devam edecek olan başka hazların ve mutlulukların kapısını aralayacaktır. Dolayısıyla bilginin elde edilme süreci, eylemin sonunda hâsıl olan müktesep bilgi ve kazanılan bu bilginin kullanılacağı sonraki katmanlar kendi içinde doğası itibariyle mutluluk vesilesidir.

Akıl, bilgi elde etme vasıtası olmasının yanında yukarıda tanımında da aktardığımız üzere sahibini birtakım şeylerden de engelleme, alıkoyma

<sup>29</sup> Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî *ez-Zemahşerî, Tefsîrül-Keşşâf* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rîfe, 1430/2009), 1007.

<sup>30</sup> Câhız, *Risâle fi'l-meâş ve'l-meâd*, 1/92.

<sup>31</sup> Zemahşerî, *Tefsîrül-Keşşâf*, 1007.

<sup>32</sup> Kādî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, nşr. İbrâhîm Medkûr (Mısır: Vezâretü's-Sakâfe ve'l-İrşâd, 1962), 12/4.

<sup>33</sup> Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 12/20.



özelliğine sahiptir. “Akıl, insanın ancak onunla nefsini mecnunun alıkoyamadığı şeylerden engelleyebildiği için akıl diye isimlendirilmiştir.”<sup>34</sup> anlamındaki ifadeleriyle Ebû Alî el-Cübbâî (ö. 916/303) aklın bu yönüne işaret etmektedir. İşte tam da burada şöyle bir soru sorulması gerekir: “Peki, aklın yönelmesi ya da uzak durması ve bünyesine yerleştirilen insanı yönlendirmesi yahut alıkoyması beklenen şeylerin ölçütü ne olmalıdır?” Şimdi önce mezkûr ve mevhum suale cevap vermeye, ardından da buradaki kurgunun araç, amaç, haz ve mutluluk kavramlarıyla ilişkisini açıklamaya çalışacağız.

İslâm düşünce geleneğinde ve Mu'tezilî düşüncede nazar, akıl yürütme, düşünme, tefekkür eylemleri hakikate ulaşmak adına yürütülen fiilî gayretin ifadeleridir.<sup>35</sup> Akıl yürütme eyleminde temelde iki amaç bulunmaktadır. İlki birleştirilmesi gereken şeyleri bir araya getirme ve temyiz edilmesi lazım gelen unsurları da ayırma vasıflarıyla öne çıkan aklın ittisali iktiza eden durumlarda bağ kurmasıdır. İkincisi ise yukarıda da yer verdiğimiz üzere aklın uzak durulması icap eden şey, kişi ya da durumlardan sahibini alıkoymasıdır. Aklın bağ kurma eylemi sadece görünen âlemlerle sınırlı değildir. Akıl doğası gereği görünen evrenin öncesi ve sonrası hakkında da sorular sorar ve bilgi edinmek ister.<sup>36</sup>

Mu'tezile ekolü akletme yeteneğinin olgunlaşmasını hatta akledebilir hale gelme ölçüsünü Allah'ı tanıma, bilme kaydıyla zikretmektedir. Bunun için de Mu'tezilî kaynaklarda akla yüklenen veya aklın ilk yapması gereken husus marifetullah olduğu belirtilmektedir.<sup>37</sup> Bu yönüyle akıl yetisi faal hale gelen, iyi ile kötüyü birbirinden tefrik eden kimsenin mârifetullahı da idrak etmiş olması gerekir. Bir anlamda akıl yürütme yetisine kavuşan insanın yani kâmilan akletmeye başlayan, akletme melekesi olgunlaşan kişinin hemen ardından hayrı ve şerri temyiz etmeye ve Allah'ın varlığını idrake başlıyor olması gerekir.<sup>38</sup> Ebû Ali el-Cübbâî'ye ait olan bu görüşe benzer düşünceleri ondan önce zikreden Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 50-849/235 [?]) esasında işi bir derece daha ileri götürerek bulûğu aklın tekâmülü olarak nitelemiş ve mücerred olarak aklın kemâli ve akıl yürütme eylemiyle bilginin meydana

<sup>34</sup> Eş'arî, *Makâilâtü'l-İslâmiyyîn*, 480-481; Albert Nasrî Nâdir, *Felsefetü'l-Mu'tezile* (Bağdat: Matbaatü'r-Râbita, 1951) 2/35.

<sup>35</sup> Albert Nasrî Nâdir, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, 2/36.

<sup>36</sup> Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 9; Albert Nasrî Nâdir, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, 2/35-36.

<sup>37</sup> Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 1/64.

<sup>38</sup> Tabi ki bu akli melekelerini kullanan her insanın zorunlu olarak Allah'ı tanıyıp iman ettiği gibi bir sonuç çıkarılmamalıdır. Kastedilen şey esasında şartlarına riayet edilen ideal bir akıl yürütme eyleminin Mu'tezile geleneği açısından beklenen neticesidir. Yoksa hakikatte durumun her zaman belirtilen şekilde gerçekleşmediği ve bunun zaten imtihan olgusuyla da çelişeceği âşikârdır.



geleceğini savunmuştur.<sup>39</sup> Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'a daha yakın duran Câhız da bulûğu aklın kemâli şeklinde değerlendirmiş ve bulûğa erişerek akıl yürütmeye başlayan kimsenin mârifetullahı erişmemiş olmasını doğru bulmamıştır.<sup>40</sup> Dolayısıyla genel anlamda Mu'tezile'nin üzerinde ittifak ettiği en önemli hususlardan birisi mârifetullahın aklen vâcib olmasıdır.<sup>41</sup> Diğer yandan Mu'tezile Allah'ın varlığının ispatının vücûbiyetinin de öncelikle ümmetin icmâi ya da âyetlerin delâletine değil akla dayanılacağını ve akıl yoluyla ispat edilebileceğini savunmaktadır.<sup>42</sup> Bu durum bize Mu'tezile'nin önemli bir kısmının akletmeyi, bulûğa ve aklî olgunluk seviyesine ulaşmayı Allah'ı tanımak, O'nun varlığını bilmek şeklinde başlattığını göstermektedir. Bu yönüyle Tanrı'nın varlığını bilmeden O'nu hesaba katmadan hatta akıl yürütmenin ilk basamağı olarak mârifetullahı dikkate almadan bir akletme faaliyetinden bahsedebilmek Mu'tezilî düşünce açısından doğru görünmemektedir. Bu sebeple olsa gerek aklî ve şer'î vâcib ayırımına giden ve emaneti sahibine teslim etme, borcunu ödeme, verilen nimetlere şükretme gibi aklî vâcib türüne giren hususların mükellefin durumuna göre bir şekilde terk etme ihtimalinin doğabileceğini ancak Allah'a kullukta bulunmayı ve O'na yaklaşmayı amaçlayan şer'î vâciblerin yalnızca mârifetullahla anlam kazanabileceğini belirten Kâdî Abdülcebâr buradan hareketle mârifetullah konusunda akıl yürütmenin hiç kimsenin muhayyer olamayacağı türden bir vâcib olduğunu kabul etmektedir.<sup>43</sup>

Mu'tezile özelinde İslâm düşünce geleneğinde böyle bir akletme faaliyetiyle temelde amaçlanan şey varlığın bir bütün olarak tanınması ve akıl yürütmenin tümel bir bakış açısıyla yapılmasıdır. Aksi takdirde temeldeki değerlendirmede yaşanacak çok küçük sapmalar bir bütün olarak düşünce sisteminin tamamında çok büyük algılama hatalarına sebep olacaktır. Bu bağlamda ve modern zamanlarda Tanrı'yı ya da inancı dışlayarak mükemmel bir sistem oluşturma iddiasını savunanlara cevap teşkil etmesi bakımından Aliya'nın (1925-2003) Dostoyevski'den mülhem şu ifadeleri tanrısız bir düzen planlamasının insandaki karşılığını özetliyor gibidir: "Tanrı yoksa insan da yoktur. İnsan yoksa sorumluluk da yoktur. Sorumluluk yoksa suç da yoktur. Öyleyse Tanrı yoksa suç yoktur. Tanrı yoksa her şey mubahtır."<sup>44</sup> Kâdî, mârifetullah için akıl yürütmeyi aynı zamanda en büyük lütuf olarak

<sup>39</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 480 vd..

<sup>40</sup> Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak* (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977), 160.

<sup>41</sup> Albert Nasrî Nâdir, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, 2/39.

<sup>42</sup> Albert Nasrî Nâdir, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, 2/ 39.

<sup>43</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, 1/64.

<sup>44</sup> Aliya İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım-Zindandan Notlar*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 63.

nitelemektedir. Bu görüşünü de kulun akıl yürütmesinin vücûbiyeti sayesinde sorumlu tutulduğu şeyleri yerine getirebilme ve menedildiği hususlardan da uzak durabilme yeteneğine sahip olmasıyla açıklamaktadır. Devamında ise Kādî Abdülcebbar, sanatkâr bir şekilde yaratan ve kusursuzca evreni idare eden Tanrı'yı tanımanın ve O'na kullukta bulunarak itaat etmenin güzelliğinden ve isyana sapmanın çirkinliğinden bahseder. Ona göre insan için en büyük lütuf kaynağı ve haz sebebi Allah 'ı tanıyarak sevap yolunu takip etmek ve ikâba neden olacak şeylerden de uzak durmaktır. İşte bu nedenle mârifetullah yolunda akıl yürütmek hem tartışmasız ve istisnasız vaciptir hem de bunun gerekleriyle amel etmek, insan için en büyük lütuf ve haz kaynağıdır.<sup>45</sup>

Kādî Abdülcebbar'ın da içinde bulunduğu gelenekte bahsedilen haz ve mutluluğun Tanrı'nın varlığıyla doğrudan ilintili olduğu görülmektedir. Böyle bir haz ve mutluluk algısı her şeyden önce muvakkat, anlık, pragmatist, bencil, tutarsız, ötekinin hukukunu dışlayıcı bir görünümünden ziyade otokontrolü ve üst kontrolü bulunup âkibete yönelerek kalıcı olmayı hedefleyen bu yönüyle de dünya ile sınırlanmayıp metafizik âleme uzanan, âdil ve paydaşlarına iki âlem tasavvuru temelinde kalıcı yararlar sağlamayı amaçlayan bir felsefe ile inşâ edilmiştir. Modern dünyanın haz ve mutluluk algısı ise daha çok bedensel tatmini, sınırsız ve ölçüsüz tüketimi hedeflemekte, insanüstü bir üst normun ya da erkin varlığını ise yok sayarak yaşamayı ideal olan şekilde pazarlamaktadır. Oysa insanın içindeki ebediyet duygusunun ve inanma fitratının bunlarla tatmini mümkün olmamaktadır. Dolayısıyla Mu'tezile felsefesindeki akıl yürütmenin gayesi mârifetullahı ulaşılarak Allah'ın hoşnut olacağı şeyleri yapmayı, O'nun gazabına sebebiyet verecek fiilleri de terk etmeyi hedefleyerek bunu kalıcı mutluluk ve hazzın temelini yerleştirirken modern zamanlarda geçici mutluluk ve hazlar gibi akıl ve akıl yürütme eylemi de araçsallaştırılmıştır. Oysa Mu'tezile düşüncesinin amacı akıl yürütmek için akıl yürütmek değil, mârifetullah için akıl yürütmektir yani asıl ve vâcip olan salt akıl yürütmek değil, mârifetullahı ulaşmak için akıl yürütmektir. Mutluluk, haz ise ana hedef ve gaye olmayıp bu eylemin doğal bir neticesi olarak husûle gelmektedir. Bu yüzden de mârifetullah için akıl yürütme eylemi muhayyerlik bulunmayan bir vâcip ve en büyük lütuf olarak nitelenmiştir.<sup>46</sup>

<sup>45</sup> Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ħamse*, 1/64.

<sup>46</sup> Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ħamse*, 1/64 vd.. Zira Kādî Abdülcebbar açısından ilâhî hitapta eğer ortada istisna yapıldığına ilişkin bir emare yoksa teklifi gerekli kılan ifadeler tahsis edilemez. Eğer ilâhî hitapta emir genel ise emrin bağlayıcılık ölçüsü ve etki alanı bütün fertlerini içine alacak şekilde genişletilmeli ve buna göre tanımlanmalıdır. Ayrıntı için bk. İbrahim Aslan, *Kādî Abdülcebbar'a Göre Akıl ve Dilin Sınırlarında Kur'an* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 135.

#### 4. Erdem

Teftâzânî'nin, kelamın gayesi bireyin inancının sağlamlaştırılmasına ilâve olarak toplumsal düzen ve birlikteliğin intizamlı bir şekilde yürütülmesini sağlamaktır,<sup>47</sup> şeklindeki yukarıda aktardığımız ifadelerini de dikkate aldığımızda akıl yürütme eyleminin ya da akıllı bir varlık olarak insanın edimlerinin keyfiyeti değerlendirilirken günün sonunda bakılması gereken parametrelerden bir tanesinin de bu eylemin insanın ve toplumun içinde bulunduğu seviyeyi ne kadar yükseltebildiği, bu anlamda insanlığı bulunduğu noktadan daha ileri bir seviyeye, çok daha erdemli bir hale taşıyıp taşıyamadığı, dönüştürüp dönüştüremediği hususu olduğu âşikârdır. Bu açıdan da Mu'tezile'nin İslâm düşünce tarihinde farklı bir yeri bulunmaktadır. Çünkü Mu'tezile ekolüne mensup mütekellimler İslâm'ın ilk akılcıları olarak nitelendikleri gibi aynı zamanda onlar İslâm'ın ilk ahlâkçıları şeklinde anılmışlardır.<sup>48</sup> Nitekim Mu'tezile âlimlerinin çoğunluğunun iyinin ve kötünün tayininde akla başat bir rol vermesi ve bu anlayışlarının bir sonucu olarak bireysel ve toplumsal erdemin gerçekleştirilmesi adına "emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker" prensibinin beş esastan biri ve her birey açısından bu görevin îfâsının vâcip olarak kabul edilmesi bu anlamda önemli ve üzerinde durulması gereken bir husustur. Ancak kıyaslama yapılabilmesi adına öncelikle günümüz insanının iyinin ve kötünün tespitinde, yönelinecek veya uzak durulacak nesne, obje yahut davranışların saptanmasında müracaat ettiği ya da etmek zorunda bırakıldığı esaslardan bahsetmek faydalı olacaktır.

Modern zamanlarda iyinin ve kötünün belirleniminde kişinin haz alması, ihtiyacı olup olmadığına bakılmaksızın tüketim özgürlüğünü daha fazla deneyimleyerek bunu bir anlamda kendisini yapay olarak tatmin objesine dönüştürmesi, arzuladığı, elde etmeye çalıştığı şeyin ötekine vereceği zarardan ya da küllî, büyük olumsuz neticelerinden ziyade şahsî menfaatine yoğunlaşması gibi ahlâkî olarak kabulü pek de mümkün görünmeyen bir dizi etken ön plandadır. Hatta bu durum öyle bir hal almıştır ki "farklılaşma" yegâne motive aracı haline getirilmiştir. Klasik anlamdaki "ihtiyaç" kavramının yerini tamamen "farklılaşma ihtiyacı" almış gibidir. Burada artık tüketici tek tek ihtiyacı olan nesnelere değil de bir bütün olarak mal ve hizmetler sistemini satın almaya yönlendirilmektedir. Yani amaç ihtiyacını satın almak değil, bizzat satın alma eyleminin kendisidir. Dolayısıyla insanın satın alma ve tüketim özgürlüğü ortadan kalkmış ve gelinen

<sup>47</sup> Teftâzânî, Şerhu'l-Makâsîd, 1/175.

<sup>48</sup> George F. Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr* (Oxford: Clarendon Press, 1971), 39 vd.; Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam* (New York: Columbia University Press, 1983), 11, 31-32; Fethi Kerim Kazanç, "Mu'tezile Kelam Sisteminde Ahlâk Tasavvuru: Kâdî Abdülcebâr Ekseninde Bir Değerlendirme", *Journal of Islamic Research* 27/3 (2016), 286.

noktada tüketim bir zorunluluğa dönüşmüştür. Tabi ki bu durum bireyden topluma her alanı kuşatmış, günlük alış-veriş tüketiminden tutun da beden bakımından cinselliğe, reklamlardan sanatsal üretime, bireyin ve toplumun dinlenme biçimleri ve alışkanlıklarına kadar her alanda insan edimlerini aklî ve özgür seçimleriyle, bireysel ve fikrî tercihleriyle gerçekleştirmekten uzaklaştırılmıştır.<sup>49</sup> Başka bir anlatımla akletme ve düşünme melekeleri, beyin ve zihin yapısı farklı uyaranlarla etki altına alınıp donuklaştırılarak adeta belleğindeki kodlamaların yönlendirmesiyle hareket etmeye mecbur edilen mekanik ve robotik bir varlığa evrilmiştir ya da en azından modern insanın böyle bir işlevle varlığını sürdürebilmesi idealize edilmektedir.

Mu'tezile kelâmının az önce tasvir ettiğimiz bugünün insanın davranışlarına karşı tutumu, Kādî'den ödünç alarak ifade edersek muhtemelen: "Âkil insan faydasına ve zararına olanı bilen ve tercihlerini buna göre yaparak mecnunun tasarruflarından uzak durandır. Normal şartlarda insanın faydalı olanı alıp, zararlı şeyden de kaçınması gerekir. Ancak kişi bu davranışın aksini yalnızca yöneldiği şeyde anlık (âcil) bir yarar bulunduğunu anladığında ya da vehmettiğinde yapabilir ki böyle bir kimsenin de temyiz gücünü ve seçim kabiliyetini kaybettiği veya bu yetilerinin azaldığı kabul edilir." şeklinde olacaktır.<sup>50</sup> Kādî'nin burada akıllı insan bağlamında yaptığı tahlilde bugünün insanı için de dersler bulunmaktadır. Zira devirler ve coğrafyalar değişse de insanın psikolojik ve biyolojik eğilimleri, başka bir aktarımla insanın insan olmasını sağlayan özüne, varlığına ilişkin özellikleri değişmiyor. Bu anlamda modern insan kendisine dikte edilen şeyleri çoğu zaman sorgulamadan, özgürlük ve seçim hakkını kullanmadan, bir yönüyle onu insan yapan yetilerini de göz ardı ederek adeta bir makinaymış gibi davranışlar sergileyebilmektedir. İşte tam da burada modern insanın bizzat kendisine, çevresine, doğaya ve diğer varlıklara ve nihayet Tanrı'ya karşı geliştirdiği ilişkinin keyfiyeti sorgulama konusu yapılmalıdır. Çünkü basit yönelimler için bile iradesi iptal edilmiş gibi hareket etmeye mecbur edilen, bu anlamda aklını işlevsel bir şekilde kullanamayan, tercihlerini düşünerek ve özgürce belirleyemeyen bir varlığın hem kendi doğasının değişmesi hem de asıl konumuz olan akıl yetisinin tabiatının başkalaştırılması söz konusudur. Yani böyle bir ameliyede insan doğası da aklın tabiatı da kendi varlık gayelerine muhalefet eder duruma getirilmiştir.

Kādî, başka yerlerde ise sabiyi "Lâ akle lehû" ifadesiyle niteleyerek temyiz ve ihtiyar gücü bulunmayan kimsenin potansiyel olarak akla sahip olsa bile akıllı sayılamayacağına yani bünyesinde var olan akli işlevsel hâle

<sup>49</sup> Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, çev. Ferda Keskin-Hazal Deliceçaylı (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021), 88-114, 163-191.

<sup>50</sup> Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 12/161; Hüsnü Zeyne, *el-Akl 'inde'l-Mu'tezile: Tasavvuru'l-Akl 'inde'l-Kādî Abdi'l-Cebbâr* (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1978), 35.

getirmeyen kimsenin akıl noksanlığıyla malul olacağına işaret etmektedir.<sup>51</sup> Dolayısıyla bilkuvve aklın bilfiile dönüşmesinin lüzumuna ve aksi durumda bu kişiye akıllı denilemeyeceğine telmihte bulunmaktadır.

Yukarıdaki aktarımlardan hareketle Mu'tezile mütekellimleri açısından bireysel erdemın gerçekleşmesinin temelinde aklın işlevsel olarak kullanılması, tercihlerin özgürce yapılabilmesi ve bu tercihlerin aklın doğasına uygun olandan yana tahakkuk etmesinin bulunduğu söylenebilir. Zira Mu'tezile'nin hüsün-kubuh teorisi genel anlamda aklın bunları bilmesine ve zorunluluklarını savunmasına dayanmaktadır. Meselâ Nazzâm bu durumu şöyle açıklar: "Allah'ın emretmesi câiz olan her mâsiyet nehiy sebebiyle çirkindir. Allah'ın mubah kılması câiz olmayan her mâsiyet ise bizatihi çirkindir. Allah'ı tanımak ve onun hakkında aklın bir itikada sahip olması böyledir. Aynı şekilde Allah'ın emretmesi câiz olan her şey bu emir sebebiyle güzeldir. Fakat Allah'ın ancak emretmesi câiz olan şey ise bizatihi güzeldir."<sup>52</sup> Şehristânî (ö. 1153/548) ise Mu'tezile'nin bu konudaki genel yaklaşımını şu ifadelerle özetlemektedir: "Onlar vahyin gelmesinden önce bilginin temellerine ulaşmanın ve nimete şükretmenin vâcip olduğu konusunda ittifak ederler. Yine onlar hüsün ve kubuhun akıl yoluyla bilinebilmesinin ve iyiye uyup kötüden sakınmanın zorunlu olduğu konusunda da uzlaşırlar. Allah Teâlâ'nın peygamberler aracılığıyla insanlığa ulaştırdığı dinî yükümlülük Allah'ın insanlara bir lütfudur. Bu onları imtihan etme vesilesidir."<sup>53</sup> Ancak Mu'tezile'nin, iyiyi ve kötüyü bilmenin aklen vâcip oluşunu savunmasından yola çıkarak onların vahyi dışladığı gibi bir sonuca da ulaşamayız. Çünkü Mu'tezile vahyi de gerekli görür. Mu'tezilî âlimlere göre vahiy genel prensipler vaz' eder ve aklın iyi olduğunu idrak edebildiği ilkeleri açıklar. Ayrıca naslar arasında hakemlik işlevi yürütür. Burada vahyin ortaya koyduğu ilke ve hakikatleri tasdik edip sağlamasını yapmak, bir anlamda vahyin ispat ve savunusunu icrâ etmek ise aklın vazifesidir.<sup>54</sup> Görüldüğü üzere Mu'tezile açısından bireyin akıl yürütmesi bizzat varlık gayesidir. Bununla birlikte sağlıklı bir istidlâlin neticesinde tespit edilen iyiye yönelmek ve yine kötüden sakınmak yine aklın ve akletmenin gereğidir.

Mu'tezile'nin varlık kazandığı sosyo-kültürel ortamı ve çevreyi hesaba kattığımızda Mu'tezilî mütekellimlerin mârifetullahı ulaşmak ve bireysel

<sup>51</sup> Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 12/298, 14/442; Hüsnî Zeyne, *el-Akl 'mde'l-Mu'tezile*, 37.

<sup>52</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 356.

<sup>53</sup> Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, nşr. Muhammed Seyyid Kılânî (Kâhire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1961), 29.

<sup>54</sup> Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 6/64. Ayrıca ayrıntı için bk. Zübeyir Bulut, "Hüsün Ve Kubuh Meselesinin Ahlâk Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/2 (15 Temmuz 2015), 634-654.

erdem için akıl yürütmenin yanında toplumsal erdemi hâkim kılmak, bu bağlamda erdeme ulaştırın eylemleri tespit edip desteklemek üzere faaliyet yürüttükleri sonucuna ulaşmak zor olmayacaktır. Kuşkusuz içinde doğup geliştiği ortam bu yönüyle Mu'tezile'nin de ilham kaynağı ve tetikleyici unsuru olmuştur. Hatta Mu'tezile kelimcilerinin neredeyse tamamı mevaliden olup hem mevcut yönetim erkinin politikalarının doğurduğu sonuçları hem de mensup oldukları toplumların ve genel olarak İslâm coğrafyasının karşılaştığı problemleri kadrajlarına alarak aklî çıkarımlar, farklı kültürlerin fikrî katkıları ve tabi ki vahyin temel prensipleri ekseninde çözüme kavuşturmayı çalışmışlardır.<sup>55</sup>

Mu'tezile akılcılığının mârifetullahı, bireysel ve toplumsal erdemi önceleyen yönünü ve modern zamanlarda insanın içine düşürüldüğü konumu zihnimizin bir kenarında canlı tutarak Rousseau'nun (1712-1778) Aydınlanmadan günümüze doğru uzanan süreçte insanlığın kazandığı ahlâk yapısının keşfi için sorduğu şu soruyu sorarak cevabını aramaya çalışalım: "Bilimlerin ve sanatların gelişmesi ahlâkın düzelmesine yardım etmiş midir?" Rousseau bizzat kendisi mezkûr soruya cevap olarak; bilimsel ilerlemelerin, etik değerler açısından ilerleme kaydetmeyi sağladığını düşünmenin imkânsız olduğunu ifade etmektedir. O, bu düşüncesini tarih boyunca insanlığın kaydettiği merhalelerin onu daha iyi bir pozisyona taşımadığına ilişkin farklı örneklerle de desteklemektedir. Meselâ şöyle demektedir: "Fizikçilerimiz, matematikçilerimiz, kimyacılarımız, astronomlarımız, şairlerimiz, müzikçilerimiz, ressamlarımız var; ama değerli yurttaşlarımız yok."<sup>56</sup> Benzer şekilde Nietzsche de bu konuda menfi düşünenlerdendir: "Bilimler her ölçünün dışında ve en kör bir *laisser faire* anlayışından dağılıyor ve kendisine kesin bir şekilde inanılan her şeyi eritiyor; kültürlü sınıflar ve devletler, son derece hor görülmeye değer bir sermaye birikimiyle mesafe kat ediyor. Dünya, daha fazla dünya hiç olmamıştı, sevgi ve iyilikten daha yoksul hiç olmamıştı"<sup>57</sup>

Nietzsche ve Rousseau'nun ifadelerinden de anlaşıldığı üzere aklın araçsallaştırılması, Tanrı'nın yok sayılması, insanın metafizikle bağının koparılması insanı ve toplumu daha erdemli bir hale getiremediği gibi dünyayı da çok daha güzel ve ideal yaşam alanına dönüştürememiştir. Bu

<sup>55</sup> Ayrıntı için bk. Galip Türcan, "Mu'tezile'nin Ortaya Çıkışı Bağlamında Dinî ve Sosyo-Kültürel Çevre", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42/1 (2009), 43-74.

<sup>56</sup> Jean-Jaques Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, çev. Sabahattin Eyüboğlu (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2007), 21-28. Ayrıca bk. Muhammed Karamolla-Nurten Kiriş Yılmaz, "Adorno ve Horkheimer'in Araçsal Akıl Eleştirisi", *Journal of History School* 48 (2020), 3562-3580.

<sup>57</sup> İoanna Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan* (Yankı Yayınları, 1967), 139; Karamolla-Kiriş Yılmaz, "Adorno ve Horkheimer'in Araçsal Akıl Eleştirisi", 3566.



bağlamda düşünme yetisi elinden alınan, kutsalla alâkası kesilerek sahipsiz bırakılan, sürekli ne yapacağı belletilerek kendini, çevresini hatta asla sahip olamayacağı metaları tüketmek ve elde etmek üzere bedenini hatta her şeyini harcamaya kanalize edilen insanoğlu modern zamanlarda geçmiştekinden farklı ideal ve mutlu bir hayata erişememiştir. Aksine yalnızlaşmış, kabuğuna çekilerek, mutsuzluk, çaresizlik ve intihar girdabına sürüklenerek her yönüyle “anlam”ı kaybetmiştir.<sup>58</sup>

### Sonuç

Tanrı, insanı akılla donatarak yaratmıştır. İnsana doğuştan yüklenen aklın tabiatı ve Yaratan'ın insandan talebi ise onun eylemlerini özgür iradesiyle ölçüp tartarak, düşünüp planlayarak gerçekleştirmesidir. Mu'tezile düşüncesi açısından olgunlaşma çağına erişerek akletme yeteneğine kavuşan her insanın mükellef tutulduğu ilk şey, Tanrı'nın varlığını idrak ederek O'nu tanımasıdır. Bu bağlamda akıl yürütme insanoğlu için muhayyerlik bulunmayan bir vaciptir. Dolayısıyla akıl yetisine sahip her insanın birincil vazifesi Yaratan'ı tanımaktır. Buradaki ince çizgi ise Tanrı'ya rağmen ya da O'nu dışlayarak değil Tanrı'yı tanıyarak düşündürmektir. Bu açıdan akıl, Tanrı'yı yok sayma aracı olamaz. Aksine bizzat akıl araştırma yoluyla Tanrı'nın varlığını idrak ve ispat aracıdır. Mu'tezile akılcılığı Tanrı'nın varlığıyla başlar ve akıl yürütme faaliyetini varlığın sebebi olarak Tanrı'yı, O'nun vücuda getirdiği ve varlığına şahit kıldığı âlemi ve tabi ki düşünme eyleminin öznesi olarak insanı yani “bütün”ü dikkate alarak yürütür.

Aydınlanma ve sonrasında günümüze doğru uzanan süreçte ise insan, Tanrı'dan ve âlemden yani tümel varlıktan koparılmış, bir yönüyle sahipsiz, dayanaksız ve kökensiz bırakılmıştır. Tabi ki böyle bir değişimin arkasında uzunca bir süreç ve farklı düşünsel tecrübeler yatmaktadır. Ancak burada konumuzu ilgilendiren husus tümel yapıdan çekip çıkarılan insanın havada bırakılması ve arzu edilen veya uygun görülen herhangi bir konuma yerleştirilmeye müsait hale getirilmesidir.

Yeni düzen ve düzlemde tasarlanan yeni insan için artık istenilen şekilde bir dizayn yapılmasının ya da arzulan her hangi bir çerçevenin planlanan yerine yerleştirilebilmenin yolu açılmıştır. Bu noktadan sonra artık ne onu

<sup>58</sup> Varoluşçu nörolog ve psikiyatr Viktor Frankl (1905-1997) *İnsanın Anlam Arayışı* kitabında bu duruma işaret etmektedir. Frankl eserinde Amerika'daki bir üniversitesinde öğrenim gören ve yaşamı anlamsız bulan üniversite öğrencileri hakkında yapılan bir anket çalışmasından bahsetmektedir. Frankl, yüzde 93'ü aktif bir sosyal hayata, yüksek akademik performansa ve ailelerinin diğer fertleriyle iyi ilişkilere sahip oldukları halde intihar girişiminde bulunan 60 öğrenci üzerinde yapılan bu ankette katılan öğrencilerin yüzde 85'inin intihar girişimlerine gerekçe olarak “yaşamın anlamsız görünmesini” zikrettiklerini belirtmektedir. Ayrıntı için bk. Victor Emil Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Selçuk Budak (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2009), 120 vd..



sınırlandırarak edimlerini sorgulamasını sağlayacak bir Tanrı veya eylemlerinin ahlâkî olup olmadığını düşünmeye sevk edecek bir üst norm ne de doğaya ve diğer canlı, cansız varlıklara âdil ve vefalı olmasını gerektirecek bir bilinç kalmıştır. İnsan; biricik amaç, onun arzu ve emelleri, anlık zevk ve hazları ise ulaşılması ve yerine getirilmesi gereken yegâne hedef haline getirilmiştir.

İnsanın bu yeni sistemde düşünmesine, iyiyi veya kötüyü araştırmasına, arzuladığı şeyin ötekine ya da genel ahlâkî ölçülere zarar verip vermediğine odaklanmasına gerek kalmamıştır. Önemli olan hesapsızca, kendisi için belirlenen o mevhum gayeye erişmektir. Dolayısıyla gelinen noktada insan da akıl da araçsallaşmış, varlığı, bedeni, arzu ve yönelimleri üzerinden önceden belirlenen şeylere kanalize edilen bir nesne haline gelmiştir. Tanrı fikrini ya da inancı dışlamak gayesiyle çıkılan bu yolda bir anlamda ya hevâ tanrılaştırılmış ya da akıl kendi tabiatına muhalefet etmeye zorlanarak düşünme yetisi donuklaştırılmıştır.

Sonuç olarak Tanrı'yı ve inancı dışlama, tabiatı ve ötekini, egemen insan figürü lehine boyun eğmeye mecbur etme girişimleri insanlığı daha mutlu etmemiş, dünyayı da ideal bir yaşam yeri haline dönüştürememiştir. Bu egemen kültür ve düşünce karşısında ne yazık ki İslâm düşüncesi de yeterince varlık gösterememiş, karşı duruş sergileyerek alternatif oluşturamamıştır. Belki de Mu'tezilî düşüncenin telkin ve teklif ettiği İslâm'ın akılcı yorumunun kendi tekâmül yolculuğu inkıtaa ve inkıraza uğramadan devam ettirilebilseydi mevcut düşünce hegemonyası da tabiatın ve insanın lehine müspet bir yöne çevrilme imkânı bulabilirdi.

### Kaynakça

- Akın, Murat. "Mu'tezile'ye Göre Ahlâkın Temellendirilmesinde Vahyin ve Aklın Alanları". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 18/1 (2018), 55-76. <https://doi.org/10.33420/marife.396569>
- Alper, Ömer Mahir. *Varlık ve İnsan Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Baskı., 2013.
- Altıntaş, Ramazan. "Mu'tezile'nin Basra Ekolüne Göre Tab' Teorisi ve Bu Teorinin Bazı Kelâmî Konulara Uygulanması". *Kader*, 221-228. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.470216>
- Altıntaş, Ramazan. "Naslar Karşısında Aklın Değersel Durumu". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2003), 11-20.
- Aristoteles (Aristo). *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Ayraç Yayınları, 1997.
- Aslan, İbrahim. *Kâdî Abdülcebâr'a Göre Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur'an*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Aslan, İbrahim. "Mu'tezile Rasyonalizmi Üzerine". *İslami İlimler Dergisi* 12/2 (2017), 81-102.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Fark beyne'l-fırak*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977.
- Baudrillard, Jean. *Tüketim Toplumu*. çev. Ferda Keskin - Hazal Deliceçaylı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021.
- Brunschvig, Robert. "Mutezile ve Aslah". çev. Hulusi Arslan. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* II/4 (2002), 235-249.
- Bulut, Zübeyir. "Hüsün ve Kubuh Meselesinin Ahlâk Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/2 (15 Temmuz 2015), 634. <https://doi.org/10.18317/kader.01131>
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Risâle fi'l-meâş ve'l-meâd (Resâilü'l-Câhız İçinde)*. nşr. Abdusselam Hârûn. 4 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-hâncî, 1384.
- Cengiz, Yunus. *Doğa ve Öznellik Câhız'ın Ahlak Düşüncesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Dağ, Ahmet. *İnsansız Dünya Transhümanizm*. İstanbul: Ketebe, 3. Basım, 2021.
- Dewey, John. "A Recovery of Philosophy Essays In The Pragmatic Attitude". *Creative Intelligence*. 3-70. New York: Henry Holt And Company, 1917.
- Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed

- b. Mu'temid en-Nesefî. *Tebşiratü'l-edille*. nşr. Hüseyin Atay Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. nşr. Helmuth Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963.
- Fakhry, Majid. *Ethical Theories in Islam*. New York: Columbia University Press, 1983.
- Frankl, Victor Emil. *İnsanın Anlam Arayışı*. çev. Selçuk Budak. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2009.
- Fromm, Erich. *Sahip Olmak Ya Da Olmak*. çev. Aydın Arıtan. İstanbul: Arıtan, 2003.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî. *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd (İtikadda Orta Yol)*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Görgün, Tahsin. "Hüsün-Kubuh Meselesi Kadı Abdülcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri" 5 (2001), 59-108.
- Hampson, Norman. *Aydınlanma Çağı*. çev. Jale Parla. Doğan Kitap, 1991.
- Horkheimer, Max. *Akil Tutulması*. çev. Orhan Koçak. Metis Yayınları, 2016.
- Hourani, George F. *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr*. Oxford: Clarendon Press, 1971.
- İcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *Kitâbu'l-Mevâkıf*. nşr. 'Abdurrahmân 'Amîre. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1997.
- İskâfî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdillâh el-İskâfî. *el-Mi'yâr ve'l-muvâzene*. nşr. Muhammed Bâkır el-Mahmûdî. Beyrut: Müessesetü Fuâd, 1402.
- İskâfî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdillâh el-İskâfî. *Nağzü'l-'Osmâniyye (Câhız, el-'Osmâniyye İçinde)*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1411.
- İzzetbegoviç, Aliya. *Özgürlüğe Kaçışım-Zindandan Notlar*. çev. Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kādî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. nşr. İbrâhîm Medkûr. Mısır: Vezâretü's-Sakâfe ve'l-İrşâd, 1962.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kādî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*. nşr. Abdülkerim Osman. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1416.

- Kant, Immanuel. *Seçilmiş Yazılar*. çev. Nejat Bozkurt. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984.
- Karamolla, Muhammed - Kiriş Yılmaz, Nurten. "Adorno ve Horkheimer'in Araçsal Akıl Eleştirisi". *Journal of History School* 48 (2020), 3562-3580. <https://doi.org/10.29228/joh.39345>
- Kazanç, Fethi Kerim. "Mu'tezile Kelam Sisteminde Ahlâk Tasavvuru: Kâdî Abdülcebbar Ekseninde Bir Değerlendirme". *Journal of Islamic Research* 27/3 (2016), 280-310.
- Kızılçelik, Sezgin. *Frankfurt Okulu*. Anı Yayıncılık, 2000.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Köksal, Asım Cüneyd. "Akıl, Ahlâk ve Aydınlanma". *Perspektif*. Erişim 13 Ocak 2023. <https://www.perspektif.online/akil-ahlak-ve-aydinlanma/>
- Kuçuradi, İoanna. *Nietzsche ve İnsan*. Yankı Yayınları, 1967.
- Library of Congress, Washington, D.C. 20540 USA. "Image 1 of The New York Herald (New York [N.Y.]), December 19, 1859, (Morning Edition)". Image. Erişim 16 Eylül 2022. <https://www.loc.gov/resource/sn83030313/1859-12-19/ed-1/?sp=1&st=image>
- Lloyd, Henry Martyn. "Why the Enlightenment Was Not the Age of Reason | Aeon Ideas". *Aeon*. Erişim 13 Ocak 2023. <https://aeon.co/ideas/why-the-enlightenment-was-not-the-age-of-reason>
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî. *Kitâbü't-Tevhîd*. nşr. Muhammed Aruçi Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 2005.
- Mehrî Ebû Sa'de. *el-İtticâhü'l-aklî fî müşkileti'l-ma'rifeti inde'l-Mu'tezile*. Kâhire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1413.
- Menâî, Âişe Yûsuf el-. *Usûlü'l-Akîde beyne'l-Mu'tezile ve's-Şî'ati'l-İmâmiyye*. Doğa: Dârü's-Sekâfe, 1992.
- Nâdir, Albert Nasrî. *Felsefetü'l-Mu'tezile*. Bağdat: Matbaatü'r-Râbita, 1951.
- Özturan, Hümeýra. *Akıl ve Ahlak Aristoteles ve Farabi'de Ahlakın Kaynağı*. Klasik Yayınları, 2017.
- Öztürk, Yunus. "Bir Hakkın İadesi: Gazzâlî'nin Mu'tezile Eleştirisinin Eleştirisi (Hüsün-Kubuh Bağlamında Bir İnceleme)". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (30 Eylül 2020), 1453-1483. <https://doi.org/10.33415/daad.756551>

- Ressî, Kâsım b. İbrâhim b. İsmâil er-Ressî. *Kitâbü Usûli'l-adl ve't-tevhîd (Resâilü'l-adl ve't-tevhîd içinde*. nşr. Muhammed Ammâra. Kâhire: Dâru's-Şurûk, 1988.
- Rousseau, Jean-Jaques. *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*. çev. Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2007.
- Süt, Abdulnasır. "Özgürlük Bağlamında İslam Aklı İle Batı Aklı Üzerine". *Şarkiyat* 8/1 (Nisan 2016), 54-73.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerim b. Ahmed eş-Şehristânî. *el-Milel ve'n-nihâl*. nşr. Muhammed Seyyid Kîlânî. Kâhire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1961.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî. *Şerhu'l-Makâşid*. nşr. Abdurrahmân Umeyre. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. *Keşşâfî ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*. nşr. Ali Dahrûc, Abdullah Hâlidî. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Touraine, Alain. *Toplumların Sonu*. çev. Olcay Kunal. Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- Türcan, Galip. "Mu'tezile'nin Ortaya Çıkışı Bağlamında Dinî ve Sosyo-Kültürel Çevre". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42/1 (2009), 43-74.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Tefsîrül-Keşşâf*. Beyrut: Dârü'l-Mârifet, 1430.
- Zeyne, Hüsnî. *el-Akl 'inde'l-Mu'tezile: Tasavvuru'l-Akl 'inde'l-Kâdî Abdi'l-Cebbâr*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1978.

## MEŞŞĀİ GELENekten İSMĀİLĪĞE SUDŪR TEORİSİ: EBŪ NAŞR EL-FĀRĀBĪ VE ̄AMĪDU'D-DĪN EL-KĪRMĀNĪ BAĞLAMINDA BİR DEĞERLENDİRME

Emanation Theory from Peripatetic Tradition to Ismā'ilism: An Evaluation  
in the Context of Abū Naşr al-Fārābī and ̄amīd al-Dīn al-Kirmānī

### EYŪP ŞAHİN

Doç. Dr. Ankara Üniversitesi, Felsefe ve Din  
Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi, Ankara,  
Türkiye

Assoc. Prof, Ankara University, Department  
of Philosophy and Religious Studies, Islamic  
Philosophy, Ankara, Türkiye

[eyupsahin@ankara.edu.tr](mailto:eyupsahin@ankara.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0001-5527-8315>

### MUZAFFER TAN

Doç. Dr. Ankara Üniversitesi, Temel İslam  
Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi,  
Ankara, Türkiye

Assoc. Prof, Ankara University, Department of  
Basic Islamic Sciences, History of Islamic Sects,  
Ankara, Türkiye

[tanmuzaffer@yahoo.com](mailto:tanmuzaffer@yahoo.com)

<https://orcid.org/0000-0001-6969-0618>

### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

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

**Geliş Tarihi /Received:** 16 Şubat 2023

**Kabul Tarihi/Accepted:** 8 Haziran 2023

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Haziran 2023

### ATIF/CITE AS:

Şahin, Eyüp – Tan, Muzaffer, "Meşşāi Gelenekten İsmailiğe Sudūr Teorisi: Ebū Naşr el-Fārābī ve ̄amīdu'd-Din el-Kirmānī Bağlamında Bir Değerlendirme", *Hitit İlahiyat Dergisi*, (Haziran /June 2023) 22/1, 199-228, <https://doi.org/10.14395/hid.1252001>

**Yazar Katkıları:** %50- %50

**Değerlendirme:** Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler- yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak (turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

**Etik Bildirim:** [ilafdergi@hitit.edu.tr](mailto:ilafdergi@hitit.edu.tr) <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

**Çıkar Çatışması:** Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

**Telif Hakkı & Lisans:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

**Author Contributions:** %50- %50

**Review:** Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review

**Ethical Statement** It is declared that scientific and ethical principles have been followed.

while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Complaints:** [ilafdergi@hitit.edu.tr](mailto:ilafdergi@hitit.edu.tr) - <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

**Conflicts of Interest** The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

**Copyright & License** Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## Emanation Theory from Peripatetic Tradition to Ismā'īlism: An Evaluation in the Context of Abū Naşr al-Fārābī and Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī

### Abstract

The main purpose of many theories about the nature of creation is to explain the relationship between God and the universe. According to the model of cosmology developed with Aristotle (d. 322 BC), based on the additions made by Ptolemy (d. 168), the relationship between God and the universe is not based on creation, but rather a limited influence of God on the universe. With Plotinus, a new model was introduced that all things emanated from God, which radically diverged from old references, even though it takes them into account. Arguing that creation occurred as a result of overflowing from the One in the form of *emanation*, Plotinus (d. 270) thought that the existence of beings necessarily came out of the One, staying within the boundaries of cosmology known from the very beginning. Plotinus based his theory on the assumption that each categories called intellects that emanated from God or the One corresponds to a *sphere* in the superlunar realm, by combining them with the cosmologies of Aristotle and Ptolemy. Al-Fārābī's (d. 339/950) theory of emanation, one of the essential components of his metaphysics, his design of the One, which was at the peak of the cosmic order, beyond existence and thought, unlike the One of Plotinus (*tō hen*) or the First of Proclus (d. 485) (*tō proton*), is extremely important for the development of the theory. In his thought, while the emanation from the First to the second and thus to the eleventh intellects occurs, a reasoning process takes place from the eleventh to the tenth and thus to the First on the other hand. In this bipolar understanding, while the emanation process is downward, the reasoning process is upwards. Although al-Fārābī does not explicitly state it in his work, *al-Madīna al-fāḍilah*, the emanation of the second being from the First takes place simultaneously, in an eternal form, and necessarily with God's thinking of his own essence. On the other hand, al-Fārābī's theory of emanation differs from the three hypostases of the One, Intellect, and Soul put forward by Plotinus. Among the Islamic sects, especially Ismā'īlism, stands out with its distinctive views of being, a synthesis of Neoplatonist emanation and Islamic creation ex nihilo. For example, Abū Ya'qūb al-Sijistānī (d. 393/1003), as an Ismā'īlī thinker in the post-Fārābī tradition of Islamic philosophy, adopted some elements of Neoplatonic ideas, on the one hand; and he thought that the view of creation originating from the Qur'an should not be ignored, on the other. While his ideas based on the One's transcendence and hierarchy appear quite compatible with Islamic teaching, his emanation system has also always accepted some form of God's involvement in nature and creation, which Ismā'īlī theology vehemently rejects. Therefore, al-Sijistānī presents an understanding of emanation that essentially preserves the three hypostases of Plotinus, positions God outside of reality, and thus restricts him only to the function of creation. Another Ismā'īlī



thinker Hâmîd al-Dîn al-Kirmânî's (d. 411/1020) system, on the other hand, is generally emanationist, and yet differs from al-Fârâbî's in the emergence of the first being (the Universal Intellect). Accordingly, the Universal Intellect was created by God out of nothing (*ibdâ'*). At this point, he prefers to adhere to his Ismâ'îlî predecessors. Apart from this, al-Kirmânî adheres to Fârâbî's system of emanation even though he uses terminologically different concepts from al-Fârâbî. This article aims to compare the Fârâbîan interpretation of the Plotinian formulation of the emanation theory with that of al-Kirmânî, in terms of its parallels and distinctions.

**Keywords:** Islamic Philosophy, Emanation, Creation, Plotinus, al-Fârâbî, al-Kirmânî.

## Meşşāi Gelenekten İsmailîliğe Sudûr Teorisi: Ebû Naşr el-Fârâbî ve Hamîdu'd-Dîn el-Kirmânî Bağlamında Bir Değerlendirme

### Öz

Yaratmanın mahiyetine dair ileri sürülen pek çok teorinin temel amacı, Tanrı-evren arasındaki ilişkiyi açıklamaya yöneliktir. Aristoteles (öl. M.Ö. 322) ile birlikte geliştirilen kozmolojinin Batlamyus (öl. 168) tarafından yapılan ilavelere dayanan modele göre, Tanrı ile evren arasındaki ilişki, yaratmaya dayalı değil, bilakis Tanrı'nın evrene sınırlı bir etkisiyledir. Plotinus (öl. 270) ile birlikte bu kez, her şeyin Tanrı'dan sudûr (*emanation*) ettiğine dair, eski referansları dikkate alsa da temelde radikal bir biçimde ondan ayrılan yeni bir modele geçilmiştir. Oluşun (yaratmanın) sudûr şeklinde Bir'den taşması sonucu meydana geldiğini savunan Plotinus en başından beri bilinen kozmolojinin sınırları içerisinde kalarak varlıkların oluşunun da, zorunlu olarak Birden çıktığını düşündü. Plotinus teorisini, Tanrı veya Bir'den sudûr eden ve akıl olarak adlandırdığı kategorileri, Aristoteles ve Batlamyus kozmolojileri ile de birleştirerek, her birinin Ay üstü âlemde bir küreye (*sphere*) tekabül ettiği var sayımına dayandırdı. Fârâbî'nin (öl. 339/950) bir taraftan sudûr nazariyesini metafiziğinin en önemli bileşenlerinden biri yapmışken, diğer taraftan kozmik düzenin zirvesinde bulunan *el-Evveli*, Plotinus'un Bir'i (*tô hen*) veya Proklos (öl. 485)'un İlk'inin (*tô proton*) aksine, varlığın ve düşüncenin ötesinde tasarlaması, teorinin gelişimi açısından son derece önemlidir. Onun düşüncesinde bir taraftan, *el-Evvelden* ikinciye doğru ve böylece on birinci akla kadar devam eden sudûr gerçekleşirken, diğer taraftan on birinciden onuncuya doğru ve böylece İlk'e kadar devam eden bir akletme süreci gerçekleşmektedir. Bu çift kutuplu anlayışta sudûr süreci aşağıya doğru iken, akletme süreci yukarıya doğru gerçekleşmektedir. Her ne kadar Fârâbî *el-Medînetu'l-Fâdile*'de açıkça dile getirmese de ikinci varlığın İlk'ten sudûr etmesi Tanrı'nın kendi zâtını akletmesi ile aynı anda, ezeli bir formda ve zorunlu olarak vuku bulmaktadır. Öte yandan Fârâbî'nin sudûr teorisi, Plotinus tarafından ortaya konan Bir, Akıl ve Nefs'ten oluşan üç hipostaz anlayışından ayrılmaktadır. İslam felsefe geleneğinin Fârâbî sonrasında İsmailî bir düşünür olan Ebû Ya'qûb es-Sicistânî (öl. 393/1003) bir taraftan -makalede bu etkinin Fârâbî kanalıyla olduğu varsayılarak- Yeni Eflatuncu fikirlerin bazı unsurlarına sahip olurken, diğer taraftan Kur'an kaynaklı yaratma fikrinin de göz ardı edilmemesi gerektiğini düşünmüştür. Birin aşkınlığı ve hiyerarşiye dayalı fikirleri İslam öğretisiyle oldukça uyumlu bir görüntü arz ederken, onun sudûr sistemi ayrıca, İsmailî teolojinin şiddetle reddettiği, tabiat ve yaratılanlarda Tanrı'nın bir tür katılımını daima kabul etmiştir. Bu nedenle, Sicistânî özü itibariyle Plotinus'un üç hipostazını muhafaza eden, Tanrı'yı gerçekliğin dışında konumlandıran ve böylece onu sadece yaratma işlevi ile sınırlayan bir sudûr anlayışı ortaya koymaktadır. Hamîdu'd-Dîn el-Kirmânî'nin (öl. 411/1020) sistemi ise genel olarak sudûrcu olmakla birlikte, ilk varlığın (Küllî Akıl) ortaya çıkışında Fârâbî'den farklılaşır. Buna göre

Külli Akıl Tanrı tarafından yoktan (*ibdâ'*) yaratılmıştır. Bu noktada İsmailî seleflerine bağlı kalmayı tercih eder. Bunun dışında Kirmânî terminolojik bakımdan Fârâbî'den farklı kavramlar kullanmış olsa da onun sudûr sistemine bağlı kalır. Bu makale, sudûr teorisinin Plotinusçu formülasyonunun Fârâbî yorumu üzerinden İsmailî bir düşünür olan Kirmânî ile paralellikler ve ayrımlar bakımından bir karşılaştırma yapmayı amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Felsefesi, Sudûr, Yaratma, Plotinus, Fârâbî, Kirmânî.

## Giriş

Âlemin nasıl var olduğu sorusu kadim bir soru olup Sokrates (öl. M.Ö. 399) öncesi filozoflardan başlayarak hemen her düşünürün cevabını bulmak istediği bir sorudur. Bu sorunun, âlemin ve oluşun kaynağının Tanrı mı yoksa rastlantısal mı olduğuna dair en temelde iki şekilde ele alındığı bilinen bir husustur. Bununla birlikte Tanrı ile âlem arasındaki ilişki yaratmaya dayalı bir ilişki midir, yoksa Tanrı'nın, âlemin varlığına sınırlı etkilerinden mi söz edebiliriz? Bütün bu sorular Tanrı-âlem ilişkisinin temel sorularıdır. Yaratmanın mahiyetine dair ileri sürülen pek çok teorisinin asıl amacı ise, Tanrı-âlem arasındaki ilişkiyi açıklamaya yöneliktir. Aristoteles (öl. M.Ö. 322) ile birlikte geliştirilen kozmolojinin Batlamyus (öl. 168) tarafından yapılan ilavelere dayanan modele göre, Tanrı ile âlem arasındaki ilişki, yaratmaya dayalı değil, bilakis Tanrı'nın âleme etkisiyledir. Plotinus'la (öl. 270) birlikte bu kez, her şeyin Tanrı'dan sudûr (*emanation*) ettiğine dair, eski referansları dikkate alsa da temelde radikal olarak ondan ayrılan yeni bir modele geçildi. Her şeyden önce bu yeni modelin anlaşılması, önceki geleneğin izah etmekte zorlandığı kısımlar da dâhil anlaşılması ile mümkündür. Şöyle ki: Gezegenlerin, Dünya'ya bazen yaklaşıyor mu bazen de uzaklaşıyor mu gibi görünen, yavaşlayan ve de hızlanan hatta bazen ters yönde ilerleyen hareketlerinin sebebi nedir? Eudoksos (öl. M.Ö. 355) bu sorunun cevabını bulmaya yönelik çabaları sonunda gökteki hareketlerin mahiyeti ve sebebine dair iç içe yerleşmiş 27 küre tespit eder.<sup>1</sup> Onun bu modeli çağdaşı Aristoteles tarafından geliştirilir. Aristoteles, kendi gözlemine dayanarak oluşturduğu sistemine 55 küre koyar. Her kürenin, göksel bir nesneye karşılık gelen kendine mahsus bir hareketi vardır. Bu hareket tıpkı Platon'da (öl. M.Ö. 348/347) olduğu gibi daireseldir. Küreler ise *aether* adını verdiği bir maddenin içinde dönmektedir.<sup>2</sup> Dairesel hareket eden ve iç içe geçmiş kürelerin en

<sup>1</sup> C. M. Linton, *From Eudoxus to Einstein: A History of Mathematical Astronomy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 25-39.

<sup>2</sup> Aristotle, "On The Universe", çev. E.S. Forster, *The Complete Works of Aristotle* (Princeton University Press: Princeton, New Jersey, 1984), 451 (392a 5-30); "On The Heavens", çev. J.L. Stocks, *The Complete Works of Aristotle* (Princeton University Press: Princeton, New Jersey, 1984), 451 (270b 20- 25).

dışında ise, İlk Hareket Ettirici (*Prime Mover*) yani Tanrı yer almaktadır.<sup>3</sup> Aristoteles'in Tanrı-âlem ve dolayısıyla varlıklar arasındaki ilişkiyi<sup>4</sup> izah etmek için tasarladığı bu model, sonrasında Platoncu öğretilerle de karışarak yüz yıllarca izlenen bir modele dönüşmüştür. Aristoteles kozmolojisinin tamamlayıcısı olarak Batlamyus, hem İslam dünyasında bıraktığı etki bakımından hem de İslam dünyasının Batı'ya intikal eden mirasının aktarımında önemli bir role sahiptir. Batlamyus, kayda değer bir biçimde, Aristoteles felsefesinde yer alan küre ve çemberlerle, gökyüzündeki gezegen ve yıldızların gözleme dayalı hareketlerinin birbiriyle uyumlu olduğunu bazı matematiksel ispatlarla ortaya koyar. Buna göre hareketsiz durmakta olan Dünya'nın çevresindeki yörüngelerde ilerleyen bütün gezegenler aynı zamanda uzayda küçük çemberler çizmektedir. Gezegenlerin gözleme dayalı hareketleriyle uyumlu bir açıklamanın arkasında olan Batlamyus, modeline bir de yörüngelerin dairesel görülebileceği "ekuant" denen özel noktalar eklemiştir. Böylece model aşırı derecede karmaşık bir hale gelmiştir.<sup>5</sup>

Öte yandan Dünya'nın, âlemin merkezi olup olmadığı tartışması bir yana, Ay üstü ve Ay altı âlem modeli ve buna bağlı olarak oluşun (yaratmanın) sudûr olarak Birden taşması sonucu meydana geldiği esasına dayanan Plotinusçu model şüphesiz en başından beri bilinen kozmolojinin sınırları içerisinde ortaya çıkmıştı. Fakat varlıkların oluşunun, Birden zorunlu olarak taşması sonucu meydana geldiği tasavvuru yeni sayılırdı. Nitekim Plotinus, Tanrı veya Birden sudûr eden ve akıl olarak adlandırdığı kategorileri, Aristoteles ve Batlamyus kozmolojileri ile de birleştirmek suretiyle, her birinin Ay üstü âlemde bir küreye (*sphere*) tekabül ettiği var sayımından hareket etti. Aslında başlangıçtan beri, Tanrı ile âlem arasındaki ilişkinin varlığını reddeden anlayıştan, Tanrı'nın âlemin fâil nedeni değil gâi nedeni olduğuna, akabinde ise Tanrı'nın âlemin fâil nedeni olduğuna dair değişen bir felsefi mülâhazalar çeşitliliği ve zenginliğine sahip olduğumuz açıktır. Bununla birlikte sudûr öncesinde, Yunan düşüncesinde maddeyi yoktan var eden yaratıcı bir Tanrı kavramının hiçbir zaman var olmadığını da kabul etmek gerekir.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Jonathan Barnes, "Metaphysics", *The Cambridge Companion to Aristotle* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 66-109; Frans A.J. de Haas, *John Philoponus' New Definition of Prime Matter Aspect of its Background in Neoplatonism the Ancient Commentary Tradition* (Leiden-New York-Köln: Brill, 1997), 88-91; Mary Louise Gill, *Aristotle on Substance-The Paradox of Unity* (Princeton-New Jersey: Princeton University Press, 1989), 42-46.

<sup>4</sup> Tanrı'nın yarattığı varlıklarla karşılıklı ilişkisi konusunda bkz. Zikri Yavuz, *Tanrı, Ezelilik ve Zaman* (Ankara İlahiyat Yayınları, 2018), 41.

<sup>5</sup> Claudius Ptolemy, *The Almagest: Introduction to the Mathematics of th Heaven* (New Mexico: Green Lion Press, 2014), 20-35.

<sup>6</sup> Bu değerlendirme için ayrıca bkz. Eyüp Şahin, *Sudûr: Köken ve Süreç Açısından Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım* (Ankara: Yayinevi, 2017), 13-21.

Plotinus'un sudûr teorisi, eserine kendisinden sonra Porfirius'un (öl. 305) yapmış olduğu katkılar ile devam eder ve ardından Proklos tarafından izlenir. Bu bakımdan *Enneadlar*, özellikle Aristoteles'e atfen Arapça literatürde yerini almış olan Grek düşüncesine dair felsefi metinlerle birlikte en çok ilgi uyandıran metinler arasında yer alır. Ancak sudûr teorisi, *Enneadlar* yanında, İslam düşüncesine sahte Aristocu iki büyük eser olan *Hayru'l-mağd* ve *Uşûlüciyâ Aristâtâlis* üzerinden de intikal etmiştir. Proklos'un, âlemin kıdemi ve sudûr ile ilgili görüşlerinin İslâm düşüncesine doğrudan ya da dolaylı olarak etkileri Plotinus kadar olmasa da az değildir. Gerek *Âlemin Kıdemi* ve gerekse *Teolojinin Unsurları*, Plotinusçu sudûr teorisinin Platon'dan itibaren başlayan ve kökleri Hesiodos'a (öl. M.Ö. 700) uzanan Tanrı-âlem ilişkisinin İslam filozoflarına taşınmasına vesile olan en önemli kaynaklar arasında yer alır. Bilindiği üzere Fârâbî (öl. 339/950), *el-Medînetü'l-fâğile*, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, *Kitâbu'l-Hurûf* ve diğer eserlerindeki metafiziksel mülâhazaları birçok yabancı unsuru barındırır da Aristotelesçi ilkelerden de çoğunlukla taviz vermez. Fârâbî'nin, bir taraftan sudûr teorisini metafiziğinin en önemli bileşenlerinden biri yapmasına rağmen, diğer taraftan düşüncesindeki kozmik düzenin zirvesinde bulunan *el-Evveli*, Plotinus'un Bir'i (*tō hen*) veya Proklos'un İlk'inin (*tō proton*) aksine, varlığın ve düşüncenin ötesinde tasarlamamasının oldukça önemli olduğunu söyleyebiliriz.<sup>7</sup> Bu anlamda *el-Evvel*, Plotinusçu düşünceden çok daha önce '*akl-âkil-ma'kûl* olarak Aristoteles'in *İlk Muharriki* ile örtüşmektedir.<sup>8</sup> İbn Sînâ'nın (öl. 428/1037) felsefi sistemi ise Fârâbî'ninkine benzer bir şekilde, temelde Aristotelesçi bir karaktere sahip olsa da başta Yeni-Eflatuncu unsurlar olmak üzere, yabancı unsurların kendi sisteminde daha (y)etkin bir şekilde eritildiğini söylemek mümkündür. Bu bakımdan Fârâbî ve İbn Sînâ, sudûr teorisine Plotinus'tan daha farklı bir yorum getirmişlerdir. Her iki filozofun sudûr anlayışları en temelde âlemin oluşuna dair tasavvurlarını içermekle birlikte meselenin varlık, akıl, bilgi ve nübüvvet gibi konulardaki düşünceleriyle de alakalı olup böylece fizik ve metafizik sistemlerindeki bütünlüğü sağlamaya yöneliktir.

### 1. Plotinus'ta Sudûr

Plotinus'un âlem ve onu oluşturan varlık tabakaları ve bu tabakaların birbiriyle olan ilişkisi hakkında felsefe açısından değerli, tutarlı ve argümantatif bir sistem sunduğunu kabul etmeliyiz. En genel ifadesiyle sudûr olarak ifade edilen bu tasarım, insanın bilgisi, doğası, âlemdeki yeri ve onu bekleyen kader hakkında inceden inceye işlenmiş ve akli olarak

<sup>7</sup> Şahin, *Sudûr: Köken ve Süreç Açısından Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*, 24-25.

<sup>8</sup> Benzer değerlendirmeler için bkz. Mâjîd Faḥḫrî, *Al-Fârâbî: Founder of Islamic Neoplatonism* (Oxford: Oneworld Publication, 2002), 2-3; Charles Genequand, "Metaphysics," S. H. Nasr ve O. Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy* (New York: Routledge, 2001) içinde, 791.

temellendirilmiş birtakım unsurlar içermektedir. Bu sistem, kendisinden önceki filozoflardan ve felsefi ekollerden yararlanmakta da hiçbir tereddüt göstermez. Plotinus, büyük oranda Platon, Aristoteles ve Stoacı felsefenin âleme dair tezlerini ustaca işleyerek bir senteze ulaşmış görünüyor. Plotinus'un sudûr anlayışında en temelde iki hareketin varlığından söz etmek mümkündür. Bunlardan ilki Birden aşağıya, çokluğa doğru; diğeri de Nefs'ten yukarıya veya çokluktan birliğe doğru bir harekettir. Birinci hareket ezeli İlk İlke, Bir veya Tanrı'dan sudûr eden bir sistemin ilk hareketidir. Bir hem varlık (*being*) ve yüklem (*predication*) dışında mutlak olarak hem de her zaman ve her yerde bulunan bir varlıktır. Bu, Tanrı'nın saf ve basit olduğu, onda karmaşık hiçbir şey bulunmadığı ve onun Mutlak Birlik olduğu anlamına gelir.<sup>9</sup> Bir ifadesi, Tanrı'nın değişmediğini ve dolayısıyla yaratılmamış ve bölünmez olduğunu gösterir.<sup>10</sup> Tam olarak bu sebeple Tanrı, içinde yaşadığımız duyuşal dünyadaki şeyleri yaratmış olamaz. Çünkü yaratma bir eylemdir ve her eylem bir değişme halini gösterir. Bundan dolayı, Tanrı aşkın olarak her türlü düşünce ve varlığın ötesindedir.<sup>11</sup> Ona ne öz, ne varlık, ne de yaşam yüklenebilir. Çünkü bütün bu ayırım ya da yüklem onda bir ikiliğe yol açar.<sup>12</sup> Bu nedenle, Tanrı hakkında konuşurken onun, yalnızca Bir, bölünemez, değişmez, ezeli ve ebedî olduğunu, varlığın ötesinde bulunduğunu, kendi kendisiyle daima aynı kaldığını ve onun hakkında geçmiş ya da gelecekte söz edilemeyeceğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla sudûr öğretisi, tam olarak buradaki nitelikleri haiz bir Tanrı'nın, âlemin yaratılışı veya varoluşu açıklamak için en uygun, en makul teori olarak sunulmaktadır.<sup>13</sup> Teori, her şeyin, Bir veya Tanrı olarak adlandırılan bir şeyden sudûr ettiği bir tezi merkeze alır. Varlık derecelerinin Bir veya Tanrı'dan başlayarak aşağıya doğru sudûrunda gayri maddi her bir aşama hipostaz (*hypostase*) olarak adlandırılır.<sup>14</sup> Bu aşamalar aynı zamanda Plotinus'un sudûr şemasının ilk aşamalarıdır.

Sudûr teorisi ile birlikte artık, âlemle ilişki içerisinde bir Tanrı'dan ziyade, taşma ile yoktan yaratılan bir âlem anlayışı ile karşı karşıyayız. Bu anlayışa göre, Tanrı âlemin fâil nedenidir. Şayet, Tanrı var olmasaydı, geri

<sup>9</sup> Brian Hines, *Return to the One* (Oregon: Adrasteia Publishing, 2004), 37-42; Plotinus, *The Enneads*, ed. Lloyd P. Gerson (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 239.

<sup>10</sup> Plotinus, *The Enneads*, 40.

<sup>11</sup> Hines, *Return to the One*, 42-43.

<sup>12</sup> Plotinus, *Enneadlar*'da özellikle 3. Ennead'ın sekizinci faslında bütünüyle bu konu üzerinde durur. "Tabiat, Düşünce ve Bir" üzerine mülâhazalarının yer aldığı bu kısım Plotinus kozmolojisinde Bir'in diğer unsurlarla ilişkisi ve onlara nispetle rolü üzerinde durur. Ayrıntılı bilgi için bkz. *The Enneads*, 239-251.

<sup>13</sup> Plotinus, *The Enneads*, 403-415.

<sup>14</sup> Plotinus'un sudûr şemasının ilk aşamaları olan bu bölüm 5. Ennead'ın ilk bölümünü oluşturur. Bu kısım için bkz. *The Enneads*, 369-380. Hipostazlar için bkz. 369-400.

kalan hiçbir şeyin herhangi bir biçimde varlığından söz edilemezdi. Bu aynı zamanda Tanrı'nın, âlemin formel nedeni olduğunun da kabulü anlamına gelmektedir. Çünkü artık, var olan her şeyin kaynağı, Akıl (*Nous*) aracılığıyla Bir'e yani Tanrı'ya dayanmaktadır.<sup>15</sup> Öte yandan, 'varlık' ve 'birlik' arasında çok sıkı bir ilişki kurulduğu için; "bir şey ne kadar birse o kadar vardır" gibi bir önermeyle de karşı karşıyayız. Bu aynı zamanda Parmenides'in (öl. M.Ö. 460), daha önce dile getirdiği, Tanrı'nın, Bir olduğu düşüncesinin yeniden hatırlatılmasıdır. Burada artık 'varlık' ve 'birlik' eş anlamlı iki kavrama dönüşmüştür. Bu nedenle sudûr şemasında varlıklar, hiyerarşik bir biçimde birliklerine göre sıralanmıştır.<sup>16</sup> Varlık hiyerarşisinde ve dolayısıyla sudûr şemasında Akıl'dan sonra gelen Nefs üçüncü hipostazdır. Nefs, Akıl aracılığıyla ve yardımıyla Mutlak Bir'e yani Tanrı'ya ulaşmaktadır. Bu süreç aynı zamanda çokluktan birliğe yani kendi özüne dönme sürecini ifade eder. Başka bir ifadeyle Plotinus'ta bu sürecin adı, kendinden uzaklaşma ve yine kendine dönme sürecidir.

Sudûr teorisinin dayandığı temel ilkelerden biri de sudûr eden şeyin, sudûr ettiği şeyi yani ana kaynağını bilmesine karşın, sudûr edilenin (Tanrı) sudûr edenler hakkında bir bilgiye sahip olmamasıdır. Bu Nefs'in Akl'ı, Akl'ın Bir'i (Tanrı) bilmesine karşın, Bir'in Akl'ı, Akl'ın ise Nefs'i bilmemesi anlamına gelir. Plotinus'un bu düşüncesi, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın, Tanrı'nın bilgisi konusundaki tutumlarını etkilediği varsayımıyla İslam felsefesi geleneği içerisinde de ayrıca eleştiri konusu olmuştur.

## 2. Fârâbî'de Sudûr

Bilindiği üzere Fârâbî, bir taraftan sudûr nazariyesini metafiziğinin en önemli bileşenlerinden biri yapmasına rağmen, diğer taraftan kozmik düzenin zirvesinde bulunan *el-Evvelî*, Plotinus'un Bir'i veya Proklos'un İlk'inin aksine, varlığın ve düşüncenin ötesinde bir varlık olarak düşünmez. Yukarıda da işaret edildiği üzere Plotinus, varlığın en üst mertebesi olarak Aristoteles'in "kendini akleden akıl" (*nous*) fikrini kabul ettiği halde, onun sebebi olmayan bir İlk Sebep olamayacağını düşünerek Aristoteles'ten ayrılmıştı. Çünkü ona

<sup>15</sup> Brehier, *The Philosophy of Plotinus* adlı eserinde Plotinus'un "taşma (*procession*)" olarak ifade ettiği süreci "evrim (*evolution*)" ifadesi ile karşılar. Gerçekten modern çağın bir kavramı olarak evrimin "taşma" ile olan dikkat çekici karşılaştırması bir yana, Brehier, evrim kavramının inorganik varlıklardan organik varlıklara, oradan da en aşağı hayat formlarından daha gelişmiş formlara, duyu verileri ve düşünceye sahip insana kadar bütün varlıkların ortaya çıkışı ve gelişmesiyle ilgili kapsamlı ve açıklayıcı bir kavram olarak açıklar. Brehier'e göre Plotinus'ta taşma kavramı varlığın ilkesi olan Bir'den onun en aşağı formlarına, yani aşağı varlıklar dünyasına ininceye kadar bütün varlık formlarının nasıl ortaya çıktıklarının ya da bunların arasındaki ilişkilerin mahiyetinin ne olduğu hakkında ortaya atılmış en açıklayıcı kavram ve yasadır. Emile Brehier ve Joseph Thomas, *The Philosophy of Plotinus* (Chicago-Londra: The University of Chicago Press, 1958), 43-44.

<sup>16</sup> Plotinus, *The Enneads*, 395.



göre İlk veya Bir mutlak olarak basit olması gerekirken, Aristoteles'in *nousu* "kendini akleden akıl" olmak bakımından farklıdır. Aynı zamanda akleden ve akledilen konumlarından ötürü basitlik düşüncesi zarar görmemiş olsa da, akledilen olması yönüyle Platon'cu formlarla örtüştürülmesi basitlik fikrine zarar verir. Bu sebeple, Plotinus'un Bir'i, varlığın ötesinde ve mutlak bir basit ilkedir. Fārābī'de ise *el-Evvel*, İlk'tir ve varlığın devam etmesi, başka bir şeyin varlığına bağlı değildir. Aksine o, başkasından varlık kazanmadan kendi kendine yeterlidir. Başkasından varlık kazanması, bir cisim olması veya bir cisimde bulunması da mümkün değildir. *El-Evvel*, tanımı gereği zâtında bölünemez; yani, cevherini meydana getiren şeylere ayrışması düşünülemez.<sup>17</sup>

Tanrı-âlem ilişkisini sudûr temelli bir öğretiden benimsen felsefi sistemin anlaşılması, her şeyden önce Birden çokluğun nasıl meydana geldiği, sudûrun mahiyeti ve ortaya çıkan varlıkların Bir'e göre durumlarının izah edilmesini gerektirir. Bununla birlikte Bir kavramı, birçok farklı şekilde yorumlanan Tanrı'nın aşkınlığı fikri ile iç içe geçmiş durumdadır. Aşkınlık, birçok filozof için, Tanrı ve gerçekliğin, aralarında herhangi bir fiziksel temas kalmayacak şekilde ayrılması pahasına da olsa himaye edilmesi gereken bir husustur.<sup>18</sup> Bu nedenle, her ne kadar Kindî gibi bazıları yoktan (*ex-nihilo*) yaratma hipoteziyle ortaya çıkarak kelâmcılarla aynı çizgide bulunsa da Müslüman filozofların önemli bir kısmı âlemin yapısına dair sudûrcu bir vizyonu benimsemiş ve beraberinde bu vizyonun gerektirdiği hususlardan biri olan, varlığın hiyerarşik bir biçimde açıklanmasını kabul etmiştir. Bununla birlikte, söz konusu hiyerarşi ulaşılmaz ilahî aşkınlık ve yaratılmış maddî âlem arasında bir temasın var olduğu anlamına gelmez.<sup>19</sup> Bu sebeple, İslam felsefesinde en çok karşımıza çıkan ilkelerin başında 'Bir'den ancak bir çıkar' (*ex uno non fit nisi unum*) ilkesi gelmektedir. Ne var ki bu ilke birbirinden oldukça farklı anlamlara hizmet edecek şekilde uygulanagelmiştir. Bununla birlikte âleme dair en sistemli sudûrcu görüşü ortaya koyan Fārābī'dir. Onun sistemi, yukarıda da ifade edildiği üzere, varlıkların hiyerarşisi üzerine kuruludur. Bütün var olanların kaynağı olarak İlk Neden'i ele aldığı *el-Medînetu'l-fâdıle*'de geçen paragraf bu noktada oldukça belirleyicidir: "Var olanların (*mevcûdât*) sayısı çoktur. Onlar çoklukları kadar faziletleri bakımından da farklıdır. İlk olanın cevheri ister mükemmel isterse kusurlu olsun, var olan her varlığın kendisinden sudûr ettiği bir cevherdir. Onun cevheri öyle bir cevherdir ki var olan her şey, kendisinden sudûr ederek hiyerarşik bir düzen içinde oluşurlar ve her var olan kendisine varlıktan

<sup>17</sup> Ebü Naşr el-Fārābī, *el-Medînetu'l-fâdıle*, neşr. 'Ali Ebü Mulhîm (Beyrût: Dâru'l-Hilâl, 1995), 33-34.

<sup>18</sup> Massimo Campanini, *An Introduction to Islamic Philosophy*, çev. Caroline Higgitt (Edinburg: Edinburg University Press, 2008), 94.

<sup>19</sup> Campanini, *An Introduction to Islamic Philosophy*, 95.

ayrılan paya ve İlk Varlık'a yakınlık derecesine göre var olurlar. Bu düzen, varlık bakımından en mükemmel olandan başlar, arkasından ise kendisinden varlık bakımından daha az mükemmel olan gelir. Bunu sırasıyla daha noksan varlıklar takip eder. En sonunda varlık bakımından öyle bir aşamaya ulaşılır ki onun ötesine geçilmek istendiğinde var olması asla mümkün olmayan bir şeye geçilmiş olur."<sup>20</sup>

Görüldüğü gibi Fârâbî öncelikle varlıkların bir hiyerarşi içinde olduğunu ortaya koyar ve buradan da söz konusu sudûrcu yapıyı ayrıntılı bir şekilde tasvir eder. Bu tasvir *el-Medînetu'l-fâğîle*'de Ay üstü âleme dair kısımda yer alır: "İlk'ten ikincinin varlığı taşar. İkinci var olan hiçbir surette cisimsel olmayan bir cevherdir. O hem kendi zâtını hem de İlk'i akleder. İlk'i düşünmesinden ötürü kendisinden zorunlu olarak üçüncü bir varlık çıkar. Kendi zâtında cevherleşmesinin bir sonucu, zorunlu olarak ondan İlk Gök'ün varlığı meydana gelir. Üçüncünün varlığı maddede değildir. O cevheri bakımından akıldır. O hem kendi zâtını hem de İlk'i düşünür. Kendi zâtında cevherleşmesinin bir sonucu olarak, ondan sabit yıldızlar küresinin varlığı meydana gelir. İlk'i düşünmesinin zorunlu bir sonucu olarak ondan dördüncü bir varlık meydana gelir. Bu varlık da bir maddede değildir. O hem kendi zâtını düşünür hem de İlk'i düşünür. Kendi zâtında cevherleşmesinin bir sonucu olarak ondan zorunlu olarak Satürn küresinin varlığı meydana gelir. İlk'i düşünmesinin neticesinde kendisinden zorunlu olarak beşinci bir varlık meydana gelir."<sup>21</sup> *El-Medînetu'l-fâğîle*, Aristoteles'ten Batlamyus'a uzanan kozmolojinin öngörüsünü de hesaba katarak hiyerarşik düzende Ay üstü âlemin nasıl meydana geldiğini izah etmeyi sürdürür. Buna göre on birinci varlığa kadar süren varlıklar sırasıyla meydana gelirler. Bu varlıkların hiçbiri maddede değildir. Bunlardan her biri hem kendini hem de İlk'i düşünerek kendisinden sonra gelen varlığı meydana getirir. Sudûr olarak meydana gelen bu yapıda sırasıyla Jüpiter, Mars, Güneş, Venüs, Merkür, Ay küreleri meydana gelirler.<sup>22</sup> On birinci akılla birlikte, onunla herhangi bir maddeye ihtiyacı olmayan varlık türü yani cevherleri bakımından akıllar (*'uqûl*) ve akledilirler (*mâkûlât*) olan maddeden ayrı (*mufârika*) varlıklar sona ererler. Böylece Ay küresi ile tabiatları gereği dairevî hareket eden göksel cisimler sona ererler.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Şahin, *Sudûr: Köken ve Süreç Açısından Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*, 182-190; El-Fârâbî, *el-Medînetu'l-fâğîle*, 61; Abû Naşr al-Fârâbî, *On the Perfect State (Abû Naşr al-Fârâbî's Mabâdi' Ârâ' Ahl al-Madîna al-Fâğilah)*, Arapça metin, İngilizce çeviri ve yorumlarla neşr. Richard Walzer (Oxford: Clarendon Press, 1985), 95.

<sup>21</sup> Al-Fârâbî, *On the Perfect State*, 102-103.

<sup>22</sup> Al-Fârâbî, *On the Perfect State*, 102.

<sup>23</sup> Al-Fârâbî, *On the Perfect State*, 104; Krş. *el-Medînetu'l-fâğileh*, 23-25.

Öyle görülüyor ki, bu sistemin işleyişi iki yönlü bir süreç sayesinde mümkün olmaktadır; bir taraftan, *el-Evvelden* ikinciye doğru ve böylece on birinci akla kadar devam eden sudûr gerçekleşirken, diğer taraftan on birinciden onuncuya doğru ve böylece İlk'e kadar devam eden bir akletme süreci gerçekleşmektedir. Buna göre, sudûr süreci aşağıya doğru iken, akletme süreci yukarıya doğrudur. Söz konusu sudûr süreci zorunludur ve ikincinin İlk'ten, üçüncünün ikinciden vd. zorunluluk üzere sâdir olması sebebiyle bu varlıklar aynı zamanda ezeli olarak da addedilmektedir. Bu süreç zât bakımından değil fakat zamansal olarak ezeli bir formda meydana gelir ki bu aynı zamanda yaratmanın ezeli bir formda meydana geldiğini gösterir. Her ne kadar Fârâbî kitabında açıkça dile getirmese de ikinci varlığın İlk'ten sudûr etmesi Tanrı'nın kendi zâtını akletmesi ile aynı anda ve ezeli bir formda olmak durumundadır. Buna göre, yaratmada -Aristoteles'te olduğu gibi- İlk Varlığın kendi zâtı, kendisindeki fiilin zorunlu bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. İkinci Varlık Bir olmakla beraber -ki böylece 'Bir'den ancak bir çıkar' ilkesi korunmaktadır- aynı zamanda onunla birlikte çokluk da meydana gelmektedir. Bu aşamada ortaya çıkan çokluk sayesinde, İlk'in mutlak aşkınlığı ve maddî gerçeklikten münezzehe olması garantilenmektedir.

Öte yandan Fârâbî'nin sudûr şemasında Ay üstü âlem, diğer bütün felekleri kapsayan ve çevreleyen İlk Semâ ile birlikte Grek astronomisinin âlem yapısını yansıtmaktadır. İlk Semâ'yı Sâbit Yıldızlar feleği ve gezegen felekleri takip ederken, en sonunda Ay feleği bulunmaktadır. Onun altında ise âlemin tam merkezinde Dünya yer almaktadır. Bu şekilde Fârâbî, Aristoteles'in ve Afrodisiaslı İskender (öl. 3. yüzyıl) gibi geç dönem Yunan filozoflarının önemli bir kısmının benimsediği âlem görüşüne bir düzeltme yapmaktadır. Onlar bir İlk Semâ fikrini öne sürmeyip onun yerine Sâbit Yıldızlar feleğinin en dışta bulunan felek olduğunu düşünmüşlerdi.<sup>24</sup> Bununla birlikte, semâvî sistemin altında bulunan madde ve tabiat yapısının ayrıntılarına dikkatli bir şekilde baktığımızda Fârâbî'nin Aristoteles'ten de derin bir şekilde etkilendiğini görmekteyiz. Öte yandan Fârâbî'nin doktrininin bazı açılardan mutlak anlamda Yeni-Eflatuncu olarak değerlendirilemeyeceği de kesin bir şeydir. Sudûr sürecini ortaya koyarken Fârâbî, Plotinus tarafından betimlendiği şekliyle Bir, Akıl, Nefs üçlüsünü olduğu gibi kabul etmemektedir.

### 3. İsmailî Düşüncede Sudûr

Şîa'nın önde gelen kollarından biri olan İsmaililik, fikirleriyle İslam mezhepleri arasında nev-i şahsına münhasır bir yere sahiptir. Ulûhiyet, imâmet, döngüsel tarih, ikili varlık ve batınî bilgi anlayışı gibi hususlar İsmaililiği ilginç ve cazip kıldığı kadar aynı zamanda onu zorluklarla dolu bir düşünce

<sup>24</sup> Campanini, *An Introduction to Islamic Philosophy*, 97.

zemini olarak karşımıza çıkarır. İsmailîliğin belki de en özgün yönlerinden biri varlık anlayışıdır. Klasik kelamın Tanrı anlayışından ciddi olarak ayrılan İsmailîlik bu anlamda özel bir ilgiyi hak eder. Kendine özgü yaratılışçı ve sudûrcu yaklaşımın iç içe geçtiği, İsmailî varlık anlayışı büyük oranda Yeni-Eflatuncu geleneğin etkisinde ve İslam filozoflarından başta Farabi olmak üzere onların sudûrcu anlayışından etkilenmiştir.

İsmailî düşüncenin Yeni-Eflatunculuk üzerinden yeniden şekillenmesi ve yoğun bir felsefi karakter kazanmasında en kilit rollerden birini İsmailî daisi Neseî (öl. 332/943) oynar; İsmailî varlık anlayışının tespitinde ilk başvurulması gereken kaynak konumundadır.<sup>25</sup> Neseî Tanrı'yı *Mubdi'* olarak niteler. "Özellikle de yoktan var etme" anlamına gelen *ibdâ'*<sup>26</sup>, bu anlamda Neseî'de İlk Sebep'tir ve bu haliyle bir başlangıçtan çok yaratmayı ifade eder. *İbdâ'*, ebedi, zamansız bir varoluştur.<sup>27</sup> Neseî, Tanrı'nın Yeni-Eflatuncu aşkınlığını vurgulamak için *Mubdi'* ifadesini özellikle tercih etmiş gibidir. Tanrı hem *şeyin* yaratıcısı (*Mubdi'u's-şey*) hem de yokluğun yaratıcısıdır (*Mubdi'u lā şey*).<sup>28</sup> Kullanılan negatif terminoloji, Yeni-Eflatuncu geleneği fazlasıyla yansıtır. Tanrı'nın yaratma eyleminin *ibdâ'*, yani yoktan yaratma olması gerektiği hususundaki vurgusuyla Neseî; Sicistânî, Kirmânî ve diğerleri, İsmailî felsefi kelamcılar için bir model oluşturur; bu model onları bu fikre karşı çıkan çağdaşları Müslüman filozoflarından belirgin bir şekilde ayırır.<sup>29</sup> *İbdâ'* ifadesi Yeni-Eflatuncu bir metin olan *Usûlûciyâ*'da geçmesine rağmen, yoktan yaratılış anlamında kullanılmaz, ancak bu anlamda sudûra yöneltilen ilk itirazlar olarak Yaḥyâ en-Naḥvî (John Philoponus) ve Kindî'nin metinlerinde ortaya çıkar ve belki de onun üzerinden İsmailîliğin bu kelimeyi tercihinin izi sürülebilir.<sup>30</sup>

Neseî, Tanrı'nın âlemi bir defada (*def'aten vâhideten*) yarattığını belirtse de bu tanımlı daraltarak ilk yaratılanın (*el-mubde'u'l-evvel*) Akıl olduğunu, Tanrı'nın takdiriyle iki âlemin suretlerinin Akıl'da bir bütün olarak var

<sup>25</sup> Bu konuda Neseî'nin görüşlerini dile getirdiği temel kaynak olarak *Kitâbu'l-Maḥşûl* adlı eseri maalesef günümüze ulaşmamıştır. Bu sebeple onun görüşlerini başka kaynaklar üzerinden tespit etmek gerekir. Neseî'nin *Maḥşûl*'daki birtakım görüşlerini eleştirmek ya da tashih etmek amacıyla bir diğer İsmailî daisi Ebû Hâtim er-Râzî'nin *Kitâbu'l-İslâh* (thk. Hasan Minucehr-Mehdî Muhakkik, Tehrân: Dânişgâh-ı Tehrân, 2004) adlı bir eseri bu anlamda önemli bir kaynaktır. En az bu eser kadar önemli bir diğer kaynak önde gelen İsmailî daisi ve düşünürü Ahmed b. 'Abdillâh Hâmidü'd-Dîn el-Kirmânî'nin *Kitâbu'r-Riyâd* (thk. Arif Tâmir (Beyrût: Dâru's-Şekâfe, 1960) adlı eseridir.

<sup>26</sup> Kirmânî, *Kitâbu'r-Riyâd*, 214.

<sup>27</sup> Paul Ernest Walker, "The Ismaili Vocabulary of Creation", *Studia Islamica* 40 (1974), 82.

<sup>28</sup> Kirmânî, *Kitâbu'r-Riyâd*, 72.

<sup>29</sup> Bkz. Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 25-28.

<sup>30</sup> Bkz. Paul Ernest Walker, *Abu Ya'qub al-Sijistani and the Development of Ismaili Neoplatonism* (Chicago: University of Chicago, Doktora Tezi, 1974), 140.

olduğunu dile getirir. Akıl *bi'l-fiil* olarak onlara takaddüm eder. *Bil'fiil* ve *bi'l-kuvve* olarak Akıl ve suretler birliktedir.<sup>31</sup> Burada kullanılan terminoloji yaratılışçı olmasına rağmen, ortaya konan yapının, en azından kısmen, sudûru önceleyen Yeni-Eflatuncu bir hiyerarşi olduğu açıktır. Tüm süreç zamanın dışında gerçekleşir ve Akıl'ın varlığının doğrudan nedeni yaratıcının sonsuz birliği olduğu için, Akıl da sonsuz olma vasfını haizdir. Dolayısıyla Akıl, mantıksal olarak, Yaratıcısının mükemmelliği nedeniyle mükemmel kabul edilir.<sup>32</sup> Burada amaç mutlak aşkın bir Tanrı ile akledilir ve duyulur âlemin geri kalanı arasında tamamen güvenilir ve kapsamlı bir bağlantı sağlamaktır. Neseî, Tanrı ile Akıl arasına tek bir aracı koyarak meselenin üstesinden gelmeye çalışır.<sup>33</sup> Neseî'nin Tanrı ile Akıl arasına bir aracı koyması Yeni-Eflatuncu bir kökene sahip değildir. Bununla birlikte, kökeni ne olursa olsun, aşkın Tanrı ile Akıl arasına gerekli mesafeyi koymak için bu girişim kesinlikle kayda değerdir ve Neseî'nin bu sorunun farkında olduğunu bir kanıtıdır. Bu noktada Neseî, Akıl'ın, Kelime ile Akıl'ın altındaki varlıklar arasında bir *vâsıta* olduğunu belirtir. Ona göre Akıl'dan çıkan (*şudûr* yerine *bârize* terimini ikame ederek) eşyanın asıl kaynağı ve Akıl'ın eylemi nihai olarak *Kelime*'dir.<sup>34</sup> Böylece Neseî, Akıl'ı bir vasıta konumuna indirgeyerek meseleyi daha da karmaşık bir hale getirir.

Neseî'nin Akıl'ın altındaki Yeni-Eflatuncu varlık hiyerarşisine dair yaklaşımını tamamlamak noktasında, Kirmânî, *Riyâd'* dahemen hemen hiçbir bilgi vermez. Bu noktada bir diğer İsmailî daisi Ebü Hâtim er-Râzî'nin (öl. 322/933) *Kitâbu'l-İslâh'*taki ifadeleri aydınlatıcıdır. Burada Nefs'in rolü daha detaylı betimlenir. *Kitâbu'r-Riyâd'*daki ifadelerden Neseî'nin Akıl'ı İlk Yaratılmış (*el-Mubde' el-Evvel*) olarak konumlandığı açıktır. *Kitâbu'l-İslâh'*taki ifadelerde Neseî, Nefs'i "İkinci" olarak konumlandırır. Nefs, Akıl'dan türemiştir (*mutevellide*), ancak Akıl gibi değildir (*lâ yuşbihuh*),<sup>35</sup> dolayısıyla Nefs, Akıl'ın mükemmelliğinden yoksundur. Nefs'in bu mükemmellik için bitmek bilmez arayışı veya özlemi, Nefs'ten suret ve maddenin (*heyûlâ*) çıkmasından sonra terkipler âleminin yaratılmasıyla sonuçlanır.<sup>36</sup> Neseî'nin düşüncesindeki temel yaklaşım, yaratılışçı bir söylem tarzından Akıl'ın ilahi yaratımının, diğer her şeyin ortaya çıkışı için gerekli bir başlangıç olduğu sudûrcu bir söylem tarzına geçiştir.

<sup>31</sup> Kirmânî, *Kitâbu'r-Riyâd'*, 220.

<sup>32</sup> Kirmânî, *Kitâbu'r-Riyâd'*, 225.

<sup>33</sup> Kirmânî, *Kitâbu'r-Riyâd'*, 228.

<sup>34</sup> Kirmânî, *Kitâbu'r-Riyâd'*, 226.

<sup>35</sup> Ebü Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'l-İslâh'*, 28.

<sup>36</sup> Ebü Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'l-İslâh'*, 23-24.

*İbdâ'* ifadesi bir diğer İsmailî düşünür Ebû Hâtîm er-Râzî tarafından da kullanılır;<sup>37</sup> ancak o, Tanrı ile diğer her şey arasında bir mesafe yaratmak için çağdaşı diğer İsmailî düşünürler kadar bu terime vurguda bulunmaz. Râzî'ye göre hayati kırılma daha çok akledilir/ulvî âlem ile duyulur/suffî âlem arasındadır. O, Akıl ve Nefs'ten oluşan ulvî âlem ile suret ve maddeden oluşan suffî âlem arasında yakın bir ilişki kurmaktan kaçınır. Bu nedenle ona göre insan nefsi Küllî Nefs'in bir cüzü olmayıp daha ziyade, ulvi âlemin bir *âsârıdır*. İnsan'ın bedeni (*beşer*) ise suffî âlemin bir meyvesidir (*semere*). Öte yandan akledilir âlemde, süreksizlik yerine süreklilik söz konusudur. Nefs, Akıl'dan çıkmıştır, ona benzer ve onun gibidir, ancak Akıl daha yüce ve şerefli konumdadır.<sup>38</sup>

Râzî'nin akledilir ve duyulur âlemler arasındaki uçurumda ısrarı, kendisinden sonraki İsmailî düşünürler için büyük bir sorun yaratmıştır. Nitekim ileride değinileceği üzere bu sistemde, tam da ulvi âlemin ışığı insanın ferdi nefsinde var olduğu için, ferd olarak insan diğer âlem hakkında bilgi sahibi olabilir ve onun değerinin ve güzelliğinin farkına varabilirdi. Bu, Yeni-Eflatunculuğun epistemolojik temelidir ve Râzî'nin ulvi ve süfli âlemleri ayırma girişiminde bu temeli reddetmesi hem Neseffî'nin hem de İsmailî öğretinin Yeni-Eflatuncu formda belki de en önemli temsilcisi konumundaki Sicistânî'nin akledilir olana dair görüşlerini temelden sarsacaktı. Nitekim Sicistânî, Râzî'nin, beşerin bu dünyanın meyvesi olduğu konusundaki ısrarının, onu nefsin bedenden ayrıldıktan sonra varlığını (*beķā*) reddeden *Dehriyye* ile aynı konuma sokacağını belirtir. Muhtemelen bu nedenle Sicistânî, Râzî'ye karşı insan nefsinin Küllî Nefs'in bir parçası olduğunu ileri sürmüştür.<sup>39</sup> Sicistânî, Nefs öğretisinde Yeni-Eflatuncu epistemolojiye dayandığı için, Nefs'in Akıl mertebesine yükselmesi olasılığını da öne sürmesi şaşırtıcı değildir, tıpkı Nefs'in bunun yerine kendisini daha aşağı ve bozulabilir şeylere kaptırmayı seçebileceğini öne sürdüğü gibi.<sup>40</sup> Ancak bu hamle, Râzî'nin sisteminin kaçındığı bazı sorunları da beraberinde getirmiştir.

Öte yandan ruhani ve cismani âlemler arasındaki boşluk bir kez aşıldığında, Tanrı'nın mutlak aşkınlığı nasıl sürdürebilecektir? Yoktan yaratılış doktrininin işe yaradığı yer burasıdır. Yeni-Eflatuncular, temel bir ilke olarak, sebebin ontolojik bakımdan sebepliden üstün olduğunu kabul ederler. Bu yaklaşım Sicistânî'nin Tanrı'nın mutlak aşkınlığını korumak için ortaya koyduğu yaklaşım tarzı için yetersizdir. Onun birincil kaygısı,

<sup>37</sup> Ebû Hâtîm er-Râzî, *Kitābu'l-İşlāh*, 24, 27, 39, 48.

<sup>38</sup> Ebû Hâtîm er-Râzî, *Kitābu'l-İşlāh*, 29-32.

<sup>39</sup> Kirmânî, *Kitābu'r-Riyād*, 127.

<sup>40</sup> Sicistânî, *İşbātu'n-Nubu'at*, 63.



yaratılışı, yaratıcısı olarak Tanrı'dan ayırmaktır, oysa Plotinus, akledilir âlemi ve onun ilahi olanla ilişki düzeylerini ortaya koymaya çalışır.<sup>41</sup> Sicistânî'ye göre akledilir âlemin Bir'e ontolojik açıdan yakınlık ve benzerlik dereceleri hakkında konuşulamaz. Bir, bu tür benzerliklerin ötesindedir.<sup>42</sup> Bu nedenle Sicistânî'de, Tanrı ile akledilir ve duyulur âlem arasında ontolojik bir uçurum oluşur. Tüm şeylerin Bir'in "keyfi/mutlak iradesi" tarafından ve onlar ile Bir arasındaki olası herhangi bir genetik ilişkiyi koparacak şekilde yaratıldığını ifade eden yoktan yaratılış anlayışı böyle bir görev için ideal bir felsefi-teolojik araçtır. Sicistânî asıl olarak Tanrı'yı, idrakin ötesinde, akledilemez ve yaratılmışların sıfatlarıyla nitelendirilemez<sup>43</sup> olarak kabul ederek *tenzihi* en üst düzeyde tutarken, bazen ilham, cismani âlemin incelenmesi, kutsal metinlerin anahtarı olarak gramer ve ilgili ilimlerin öğrenilmesi ve kutsal metinlerin tevil edilmesi yoluyla Tanrı hakkında bilgi sahibi (*ma'rife*) olunabileceğini ifade ederek bu yaklaşımıyla çelişen bir durum ortaya koyar. Dolayısıyla Sicistânî'nin ulûhiyet anlayışı büyük oranda *negatif teoloji* olarak nitelendirilecek bir özellik arz etse de aşkın varlık hakkında kısmen de olsa bilgi elde etmenin yolları olduğuna dair ifadeleri<sup>44</sup> onu tam olarak bu yaklaşım içerisine dâhil etmeye imkân tanımaz. Sicistânî, hem gizli teşbihe yol açtığını öne sürdüğü *ta'til* anlayışına hem de açık *teşbihe* düşürdüğünü iddia ettiği Tanrı'ya sıfatlar nispet eden kelam anlayışına karşı çıkar.<sup>45</sup> Bu noktada onun Yeni-Eflatuncu teolojinin sofistike bir negatif akıl yürütme biçimini ortaya koyduğu söylenebilir.

Fârâbî ve İbn Sînâ'da olduğu gibi Sicistânî de Tanrı hakkında hem olumlu hem de olumsuz nitelemelerde bulunur: Onun eşi benzeri yoktur, ne zıddı ne de dengi vardır. O sayı olmadığı gibi sayılan da değildir.<sup>46</sup> Bu olumsuzlayıcı nitelemelerin yanında olumlu nitelemelere de yer verir. Öncelikle, Tanrı gerçek yaratıcıdır (*el-Mubdi' u'l-Bâri' el-Hakk, el-vâhid el-bâri' bi'l-hakika*),<sup>47</sup> Kıddûs'tur, Muheymin'dir.<sup>48</sup> Bununla birlikte, Sicistânî'nin Tanrı hakkında kullandığı tüm olumsuz ifadelerin belki de en dikkat çekenini, onu dolaylı olarak Plotinus,

<sup>41</sup> Mesela bkz. Proclus, *The Elements of Theology*, Critical ed. E.R. Dodds (Oxford: Clarendon Press, 1971), 9; Walker, *Abu Ya'qub al-Sijistani*, 122-123.

<sup>42</sup> Mohamed Abualy Al ibhai, *Abu Yaqub al-Sijistani and Kitab Sullam al-Najat* (Cambridge: Harvard University, Doktora Tezi, 1983), 68.

<sup>43</sup> Sicistânî, *Kitâbu'l-Yenâbî'*, thk. Mustafa Gâlib, (Beyrüt: el-Mektebetu'l-Ticârî li't-Tibâ'a ve'Tev-zî' ve'n-Neşr, 1965), 2; Sicistânî, *İthbâtu'n-nubu'ât*, thk. Arif Tâmir, (Beyrüt: Dâru'l-Maşrîk, 1986) 1.

<sup>44</sup> Sicistânî, *İşbâtu'n-nubu'ât*, 30 (...*el-feğâ'il elletî haşşa bihâ'l-beşer ma'rifete'l-mubdi' bi nefyi's-şifât ve terki'l-iğâfât*...).

<sup>45</sup> Sicistânî, *Kitâbu'l-İftihâr*, thk. İsmail K. Poonawala, (Beyrüt: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2000), 81-82.

<sup>46</sup> Sicistânî, *İşbâtu'n-nubu'ât*, 1, 30.

<sup>47</sup> Sicistânî, *Kitâbu'l-Makâlidî'l-melekütiyye*, thk. İsmail K. Poonawala, (Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2011), 47.

<sup>48</sup> Sicistânî, *Kitâbu'l-Makâlidî*, 48



Fârâbî ve İbn Sînâ modellerinden açık bir şekilde ayıran, Tanrı'nın ne bir sebep ('illet) ne de bir sebepli (*ma'lûl*) olduğudur (*lâ huve 'illetun ve lâ ma'lûl*).<sup>49</sup> Hatta O, illetin illeti bile değildir (*lâ huve 'illetu 'ille*).<sup>50</sup> Sicistânî'ye göre illet, malûlüne kendisinden bir şeyler kattığından dolayı malûlde illete ait birtakım özelliklere rastlanır. Yaratılan varlıklar arasında Tanrı'nın herhangi bir özelliğini barındıran bir varlık bulunmadığından Tanrı'nın illet olması söz konusu olamaz: Tanrı yoktan, maddesiz, suretsiz ve örneksiz yaratır (*ibdâ*). Tanrı'nın illet olması, bu niteliklerin malûle geçmesine neden olacaktır. Bu nedenle Tanrı herhangi bir yaratılanla ilişkilendirilemez. Bu durum Tanrı'yı varlıklardan ayıran özelliktir: Tanrı, ilk varlık değil, varlığın ötesindedir.<sup>51</sup> Böylece Sicistânî, varlığı ilk sebep olarak Tanrı'ya dayandıran Yeni-Eflatuncu, Aristocu ve onlardan etkilenen İslam filozoflarının yaklaşımından ayrılarak yoktan yaratılışı (*ibdâ*) kabul eder. Tanrı *mubdî*dir, Tanrı'nın yoktan yaratmasının (*ibdâ min lâ şey*) doğrudan ve gerçek nesnesi yalnızca Küllî Akıl'dır.<sup>52</sup> O sebeplerin sebebi, ('illetu'l-'ilel), İlk Akıl (*el-'aklu'l-evvel*),<sup>53</sup> Yoktan Yaratılan (*el-mubde' el-evvel*)<sup>54</sup> ve tüm varlıklardan önce yaratılıştır (*sâbîk*).<sup>55</sup> Akıl bi'l-fiil ve bi'l-kuvve tamdır.<sup>56</sup>

Sicistânî, düzen ve varlık önceliğini Akıl'a vererek Tanrı'nın bilinemez doğasını vurgular. Ona göre, Tanrı'ya herhangi bir kimlik (*huviyye*) nispet edilemez (*Subhânehu 'an huve ve lâ huve*). Akıl'dan önce herhangi bir hüviyetin var olduğu düşünülemez. Mubdî'ye nispet edilen saf hüviyet (*el-huviyyetu'l-mahd*), bir şey olmadan yaratılan (*ibdâ*) Akıl'ın varlığından (*eysiyye*) başka bir şey değildir. Akıl, bu kendi var oluşu (*eysiyye*) ile Mübdi'yi bilir (*ma'rife*). Akıl'ın kendi var olmasıyla kendisini yoktan yaratana bilmesi Mubdî'nin hüviyetidir. Burada aslında ne var olan ne de var olmayan (*ma'düme*) bir hüviyet söz konusudur. Bu, sadece Akıl'a eysiyyetinde zâhir olan şeydir. Onun hüviyeti, hem hüviyetlerin (*huviyyât*) hem de hüviyet olmayanların (*lâ huviyyât*) Mubdî'den nefyedilmesidir.<sup>57</sup>

Nesefî'de olduğu gibi Akıl, Tanrı'nın Kelime'si veya yaratma Emri olan "Ol!" vasıtasıyla yaratılmıştır. Kelime bir anlamda, varoluşsal olarak birleştiği

<sup>49</sup> Sicistânî, *İsbâtu'n-nubu'ât*, 30.

<sup>50</sup> Sicistânî, *Kitâbu'l-Makâlid*, 31.

<sup>51</sup> Sicistânî, *Kitâbu'l-Makâlid*, 68 vd.; Yusuf Sansarkan, *İsmâilîğin Yeni Eflatuncu Dönüşümü: Ebû Ya'kub es-Sicistânî Örneği* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 43.

<sup>52</sup> Sicistânî, *İsbâtu'n-nubu'ât*, 46.

<sup>53</sup> Sicistânî, *Kitâbu'l-Yenâbî*, 24; Sicistânî, *İsbâtu'n-nubu'ât*, 47.

<sup>54</sup> Sicistânî, *Kitâbu'l-Yenâbî*, 21, 22.

<sup>55</sup> Sicistânî, *İsbâtu'n-nubu'ât*, 46; Sicistânî, *Kitâbu'l-Yenâbî*, 55.

<sup>56</sup> Sicistânî, *Kitâbu'l-Makâlid*, 68.

<sup>57</sup> Sicistânî, *Kitâbu'l-Yenâbî*, 71.

Akl'ın var olmasını sağlama görevini yüklenen kozmik bir ilkedir. Bu, adeta, Tanrı'nın yaratmasının sözel karşılığıdır. Yani Tanrı'nın hakiki anlamda kelimadır (*kelimetu'l'lâh bi'l-ḥaḳīka*).<sup>58</sup> Sicistānî'de öne çıkan ve Nesefî'den bir ileri aşamaya geçiş olarak değerlendirilebilecek bir husus onun *nūr* ile ilgili tasvirleridir. Tanrı, vahdaniyetini ifade eden Kelime'nin nurundan Sâbık'a yayılan nurların parlaklığıyla övülür.<sup>59</sup> Sâbık tüm ruhani ve cismani nurların kaynağıdır.<sup>60</sup> Sâbık, ruhani ve cismani nur hakkındaki bu tür ifadeler, Sicistānî için Akl'ın, ruhani ve cismani âlemle gerçek bağları olduğu ve Plotinus'un sudûr anlayışında olduğu gibi yalnızca madde ötesi akledilir âlemle sınırlı olmadığı fikrine de vurgudur. Bu anlamda, Sicistānî insan aklının, İlk Akl'ın bir parçası ve onunla doğrudan bir bağına sahip olduğunu ifade eder. Dolayısıyla insan aklı, Küllî Akıl tarafından yönlendirilir.<sup>61</sup> Sicistānî'nin varlık hiyerarşisinde Akl'ın altındaki bir sonraki kozmik varlık, Küllî Nefs'tir (*en-Nefsu'l-Kulliyye*).<sup>62</sup> Küllî Nefs için aynı zamanda *Tālî*<sup>63</sup> ifadesini de kullanan Sicistānî bununla, Yeni-Eflatunculuk'ta olduğu gibi Nefs'in Akl'a göre ontolojik ve hiyerarşik statüsünü ifade eder. Ancak Nefs'in Akıl ile ilişkisinin en önemli özelliği, Nefs'in Akl'ın yaratmasıyla değil, Nesefî'nin hiyerarşisinde olduğu gibi ondan sudûr etmesidir (*inbi'ās*).<sup>64</sup> Bu, aynı zamanda İsmailî varlık hiyerarşisinde sudûrun başlangıç noktasıdır.

Hiyerarşik anlamda Akıl'dan sonra geldiği için tamlıkta/mükemmellikte Akl'ın seviyesine ulaşamayan Nefs, Akl'ın eşi, ruhani, âlemin iki üyesinden biri ve ruhani âlem ile cismani âlem arasındaki vasıta olması bakımından son derece önemli bir konumdadır. Tanrı ile cismanî varlıklar arasına önce Akl'ı sonra da Nefs'i yerleştirerek yüce varlıklarla aşağı seviyedekiler arasında mesafe oluşturmaya çalışan Sicistānî, cismanî âlemin idaresini Nefs'e vererek yüce ve kusursuz kabul ettiği Akl'ın düşük seviyedeki tabiatla temas etmesini engellemek istemiştir.<sup>65</sup> Nefs yüce bir varlık olmasına rağmen, Akıl gibi yoktan yaratılmayıp ondan çıktığı (*inbi'ās*) için onun mertebesinde değildir.<sup>66</sup> Bu anlamda varlık hiyerarşisinde Akıl'dan sonra geldiği için *Tālî* ve *Şānî* (İkinci) olarak isimlendirilen Nefs, Akıl'dan sudûr (*inbi'ās*) eden ilk varlıktır. Nefs'in ortaya çıkması aslında Akl'ın kendisiyle ilgilidir; Akl'ın kendine dönmesi, kendi zatına nazar etmesi ile meydana gelmiştir. Akl'ın kendi zatına

<sup>58</sup> Sicistānî, *Kitābu'l-Yenābî*, 167.

<sup>59</sup> Sicistānî, *Kitābu'l-Yenābî*, 55.

<sup>60</sup> Sicistānî, *Kitābu'l-Yenābî*, 3.

<sup>61</sup> Sicistānî, *İşbātu'n-nubu'ât*, 17, 19-20.

<sup>62</sup> Sicistānî, *İşbātu'n-nubu'ât*, 19.

<sup>63</sup> Sicistānî, *Kitābu'l-İftihār*, 39.

<sup>64</sup> Sicistānî, *İşbātu'n-nubu'ât*, 44.

<sup>65</sup> Sansarkan, *İsmâilîliğin Yeni Eflâtuncu Dönüşümü*, 100.

<sup>66</sup> Sicistānî, *İşbātu'n-nubu'ât*, 46.

nazar etmesi, kendi suretinin meydana gelmesine neden olmuştur ki bu suret de Nefs'in kendisidir. Nefs Akl'ın gerçek anlamda (*bi'l-ḥaḳīka*) suretidir.<sup>67</sup> Birden çokluğun çıkamayacağından hareketle varlığın Akıl ile Nefs'in bir çeşit izdivacı sonucunda meydana geldiğini dile getiren Sicistânî'nin sudûr sisteminde bu izdivaç önemli bir rol oynar.<sup>68</sup> Akl'ı *zevc*, Nefs'i ise *zevce*<sup>69</sup> olarak niteleyen Sicistânî, Nesevî'den önceki İsmâilî kozmolojide *Künî-Ḳader* ikilisine atfedilen erillik ve dişilik haline benzer bir yaklaşım sergiler. Nefs'in, Akıl ile izdivacından aldığı daimi feyz (*feydān*) ile varlık kendisinden doğar. Akl'ın bu daimi akışı, Nefs'ten çıkan madde (*heyūlā*), suret ve sonrasında tabiata aktarılır. Aldığı feyizle Akıl ve tabiat arasında konumlanan Nefs, cismanî âlemin idaresinde etkin olur. Bununla birlikte sudûrun asıl kaynağının Akıl olması, Nefs'i bir anlamda Akl'ın dolaylı yönetiminde vasıta kılar. Nitekim Sicistânî, "Akl'ın nurlarının cismanî âlemde parlaması Nefs'in aracılığıyla olur (*ve bihi telma'u envâru'l-'akl fî'l-âlemi'l-cismânî*)"<sup>70</sup> derken bu hususu kastediyor olmalıdır. Âlemdeki hayatın ve düzenin devamı, sudûrun daimi olmasını gerektirir. Sudûrun sorunsuz işlemesi, âlemi oluşturan öğelerin hiyerarşik düzeni kabul etmesinin bir sonucudur. Nefs'in Akl'ın yüceliğini benimsemesi ve ona itaat edip isyana yeltenmemesinin yanı sıra Akl'ın Nefs'e ve tabiata boyun eğdirme gücüne sahip olması, âlemin varlığının ve düzeninin devamının sağlamaktadır. Akıl'dan gelen akışı cismanî âleme aktarmakla kalmayıp bu âlemdeki tüm varlıklara nüfuz etme gücüne de sahip olan Nefs'in Akl'a itaati, âlemdeki düzenin sağlanmasında kilit rol oynar.<sup>71</sup>

Netice olarak Sicistânî'nin ortaya koyduğu anlayış, Nesevî'nin teolojisinin hem sağlamlaştırılmasını hem de detaylandırılmasını temsil eder. Nesevî gibi hem yoktan yaratılışı hem de sudûru kozmolojisine dâhil ederken Sicistânî, Tanrı'nın bir sebep olamayacağını dile getirir. Ayrıca, Kur'an'daki *kursî* ve *arş* gibi terimleri Yeni-Eflatuncu hiyerarşik yapısına dâhil ederek Nesevî'nin temel kelime dağarcığını İslamileştirmeye çalışır.<sup>72</sup> Birin aşkınlığı ve hiyerarşiye dayalı fikirleri İslam öğretisiyle oldukça uyumlu bir görüntü arz ederken, sudûr sistemi ayrıca, İsmâilî teolojinin şiddetle reddettiği, tabiat ve yaratılanlarda Tanrı'nın bir tür katılımını kabul eden bir yaklaşım da sergiler. Sicistânî özü itibarıyla Plotinus'un üçlüsünü muhafaza eden, Tanrı'yı varlığın ötesinde konumlandıran ve böylece onu sadece yaratma

<sup>67</sup> Kirmânî, *Kitâbu'r-Riyâd*, 82; Sansarkan, *İsmâilîliğin Yeni Eflâtuncu Dönüşümü*, 102.

<sup>68</sup> Sansarkan, *İsmâilîliğin Yeni Eflâtuncu Dönüşümü*, 104.

<sup>69</sup> Sicistânî, *Kitâbu'l-Yenâbi*, 157.

<sup>70</sup> Sicistânî, *Kitâbu'l-Yenâbi*, 167; Sansarkan, *İsmâilîliğin Yeni Eflâtuncu Dönüşümü*, 102-103.

<sup>71</sup> Sansarkan, *İsmâilîliğin Yeni Eflâtuncu Dönüşümü*, 105.

<sup>72</sup> Ian Richard Netton, *Allâh Transcendent* (London: Routledge, 1989), 222.

işlevi ile sınırlayan bir sudûr anlayışını tasarlamıştır.<sup>73</sup> Ona göre ne zahirî “ortodokslik” tarzında yaratılışçılık, ne de felâsifenin sudûrculuğu<sup>74</sup> kabul edilemez. Dolayısıyla üçüncü bir ihtimal olarak ezeli ve kendi kendine var olan bir maddenin varlığı, ona göre asla kabul edilebilir bir seçenek değildir.

#### 4. Kirmānī’de Sudûr

İsmailî düşünürler arasında belki de en meşhuru *Hucetu’l-’Irākayn*<sup>75</sup> olarak bilinen ve Fâtımiler döneminin en önde gelen İsmailî dailerinden biri olan Hāmīdu’d-Dīn el-Kirmānī’dir. Kirmānī’nin asıl önemi, onun, kendisinden önceki Yeni-Eflatuncular gibi kendi dönemine uygun olarak temel Plotinusçu hipostazları bölüp çoğaltmasıdır. Her ne kadar öncesinde Sicistānī de hiyerarşik düzeni ya da varlık şemasını aşağıya doğru genişletmişse de Kirmānī gibi tek bir hipostaz olarak Akl’ı çoğaltmamıştır. Kirmānī’nin, Fārābī ile çarpıcı benzerlikler taşıyan bu akıllar hiyerarşisi “on akıl”dan oluşur. Ancak Kirmānī’yi anlamak için öncelikle Sicistānī ile arasındaki bağlantıyı anlamak gerekir. Her şeyden önce Kirmānī’nin Tanrı anlayışı aslında Sicistānī ile paralellikler gösterir. Tanrı burada da olumsuzlanarak tarif edilir: O, varlığın ve her türlü nedenselliğin ötesinde olup bir illet değildir. Niteliklerden ve nitelenenlerden (*mevsūfāt*) münezzehtir. O, tamlık ve noksanlık, birlik ve çokluk kategorilerinin ötesindedir; insan akılı onu idrak edemez.<sup>76</sup> Ona, yokluk (*leys*)<sup>77</sup> veya varlık (*eys*) atfedilemez.<sup>78</sup> O ne cevher ne de arazdır.<sup>79</sup> Cisim olmadığı gibi cisimde ve cisimle de değildir. Duyu sahibi O’nu hissedemez.<sup>80</sup> O, suret ve madde değildir,<sup>81</sup> onun zıddı ve benzeri de yoktur.<sup>82</sup> Kelimeler onu ifade edemez.<sup>83</sup> Görüldüğü üzere burada yer alan nitelemeler Yeni-Eflatuncu felsefe geleneğinin bir devamı olarak Kindī ile başlayan ve Fārābī ile de devam eden Tanrı’yı niteleyen ifadelerle de hemen hemen aynıdır. Bununla birlikte varlık kategorisinde en başta Sicistānī’de olduğu gibi yoktan yaratılan, ilk veya son neden (*nihāyetu’l-’ülā ve ’illetu’l-’ülā*)<sup>84</sup>

<sup>73</sup> Campanini, *An Introduction to Islamic Philosophy*, 98.

<sup>74</sup> Walker, *Abu Ya’qub al-Sijistani*, 139.

<sup>75</sup> İdris İmādu’d-Dīn b. Hasan el-Kuraşī, *’Uyūnu’l-’ahbār ve funūnu’l-’āsār*, thk. Mustafa Gâlib (Beyrüt: Dāru’l-Endelus, 1984), 6/281.

<sup>76</sup> Kirmānī, *Rāhatu’l-’akl*, thk. Mustafa Gâlib (Beyrüt: Dāru’l-Endelus, 1983), 156.

<sup>77</sup> Kirmānī, *Rāhatu’l-’akl*, 129.

<sup>78</sup> Kirmānī, *Rāhatu’l-’akl*, 131.

<sup>79</sup> Kirmānī, *Rāhatu’l-’akl*, 132.

<sup>80</sup> Kirmānī, *Rāhatu’l-’akl*, 135.

<sup>81</sup> Kirmānī, *Rāhatu’l-’akl*, 139.

<sup>82</sup> Kirmānī, *Rāhatu’l-’akl*, 141.

<sup>83</sup> Kirmānī, *Rāhatu’l-’akl*, 144.

<sup>84</sup> Kirmānī, *Rāhatu’l-’akl*, 157, 198, 200.

olan İlk Akıl yer alır. İlk Akıl, hem 'akl hem 'âkil hem de ma'kül'dür;<sup>85</sup> ilk hareket ettiricidir (*el-muḥarriku'l-evvel*).<sup>86</sup> Bu Akıl, aynı zamanda *el-mevcûdu'l-evvel*, *el-esâsu'l-evvel* ve Kur'an'da zikri geçen *kalem* olarak çeşitli şekillerde anılır.<sup>87</sup>

Sicistânî ve Kirmânî arasındaki bir diğer önemli fark, *ibdâ'* anlayışında yatar. Bilindiği üzere, Sicistânî Akıl'ın, Tanrı'nın *vahdeti*, *irâdesi*, *kelimesi*, *emri* veya *ibdâ'* gibi çeşitli şekillerde isimlendirilen bir ilke tarafından yoktan yaratıldığını ve akabinde birleştiklerini belirten Sicistânî, bu yaklaşımıyla bu iki kozmik varlığın başlangıçta birbirinden ayrı olduğunu belirtmiş olmaktadır.<sup>88</sup> Kirmânî için durum böyle değildir. Kelime ve Akıl arasında hiçbir zaman ve hiçbir sözlü anlatımda bir ayırım yapılamayacağını savunan Kirmânî'ye göre Kelime ve Akıl bir ve aynı şeydir ve dolayısıyla Akıl'a takaddüm eden bir varlık söz konusu değildir. Kirmânî, bu yaklaşımıyla Tanrı ile Akıl arasında herhangi bir vasitanın varlığını reddetmiş olur: Hiçbir şeyin varlığı Akıl'a takaddüm etmez. Vahdet, Akıl'ın illeti değildir, bilakis Akıl'ın zatıdır; Akıl da vahdetin zatıdır. Birdir, (ilk) sebep ('illet) ve (ilk) sebeplidir (*ma'lûl*), yaratma eylemidir (*ibdâ'*) ve ilk yaratılan (*mubda'*) varlıktır. O, mükemmellik (*tâm*) ve mükemmeldir (*temâm*), ezel ve ezelidir, tek bir zatta varlık (*vucûd*) ve var olandır (*mevcûd*).<sup>89</sup> Başka bir deyişle, Kirmânî burada Akıl ile Kelime'nin tek bir hipostaz ve farklı isimlerin aslında bu hipostazın eş anlamlıları olduğunu söylemektedir.<sup>90</sup> Kirmânî'nin sistemi genel olarak sudûrcu olmakla birlikte, ilk varlığın ortaya çıkmasında Fârâbî'den ayrılarak sudûrcu (*feyd*) çizgiden uzaklaşır. Bunun yerine, *ibdâ'* olarak ifade edilen bir süreci öne çıkarır.<sup>91</sup> Bu noktada Fârâbî'den çok, İsmailî seleflerine bağlıdır.

Kirmânî, varolanların yoktan yaratılıştan ziyade taşma (*feyd*) yoluyla Tanrı'dan geldiğini varsaydığımızda haklı olamayacağımızı, çünkü böyle bir varsayımın, Tanrı'ya neden olanın varlığını zorunlu kılacağını öne sürerek klasik sudûrcu gelenekten uzaklaşır. Nitekim kendisinden taşıdığı şeyle aynı türden olmak, ona iştirak etmek (*muşârik leh*) ve onunla ilişkili olmak (*munâsib*) sudûrun doğası gereğidir. Bir taşma, bir taşma olması bakımından, taşıdığı şeyin kendisiyle aynıdır ('*aynun mâ yefîdu minhu el-feyd bi-kevnihî ke-zâti'l-feyd*). Bu bakımdan aralarında bir fark yoktur. Bunun iyi bir örneği, ışık olarak güneşten taşan ve ışığın kaynağı olarak güneşe benzeyen ışıktır.

<sup>85</sup> Kirmânî, *Râhatu'l-'akl*, 157.

<sup>86</sup> Kirmânî, *Râhatu'l-'akl*, 198.

<sup>87</sup> Kirmânî, *Râhatu'l-'akl*, 212.

<sup>88</sup> Sicistânî, *Kitâbu'l-Yenâbî'*, 72.

<sup>89</sup> Kirmânî, *Kitâbu'r-Riyâd*, 221-222.

<sup>90</sup> Krş. Netton, *Allâh Transcendent*, 225.

<sup>91</sup> Bu kavrama dair bkz. Faqir Muhammad Hunzai, *Concept of Tawhid in the Thought Hamid al-Din al-Kirmânî* (Montreal: McGill University, Doktora Tezi, 1986), 81-82.

Ona göre sudûrun kaynağı çokludur: Sudûr bir açıdan ona iştirak eder, ancak başka bir açıdan ondan farklıdır. Dolayısıyla kendisinden sudûr edilenin özü iki şeyden müteşekkildir: (i) Hem kaynağın hem de sudûrun ortak olup farklı olmadıkları bir şey ve (ii) farklı oldukları bir şey.<sup>92</sup> Mürekkep, birbirine muhtaç olan şeylerden ibarettir. Mürekkebin unsurlarından biri eksik olsaydı mürekkep olmazdı. Ama eğer unsurlar bir arada bulunuyorlarsa, bu, birinin diğerine bağımlılığı ve onları birleştiren bir gücün altına girmeleri ile olur. Bu, Tanrı'nın mürekkep olduğu, varoluşunda bir başkasının gücü altına girdiği ve ondan önce bir başkasının geldiği sonucunu dikte eder. Ancak böyle bir şeyin varlığı saçmadır. Fakat ondan çıkan şey bir sudûr ise o zaman onun zatında çokluk olmalıdır. Bu imkânsızdır; çünkü daha yalın, çokluk izlerinden en arınmış, özünde kendine en yeterli olanın diğer şeylerden daha asil olduğu aklın temel ilkelerinden biridir. Taşma, tek bir şey olduğu için (*şey en vâhiden*), sudûr ettiği şeyden daha basittir. Oysa sudûrda iki durum söz konusudur, bir yönü sudûra iştirak ederken diğer yönüyle birleşip ondan farklılaşır (*fe-kevnu'l-lezî fâda minhu şeyeyni bi-eħadihimâ yuşâriku'l-feyd ve bi'l-âħar yaħtaşşu ve yubâyinuh*). Dolayısıyla basitliği ve kaynağında çokluğun mevcudiyeti ile ona verilen daha büyük üstünlük (*eşraf*) nedeniyle, sudûrun, kaynaklandığı şeye göre önceliğe daha layık olduğu ortaya çıkar.<sup>93</sup> Buradan Kirmânî, âlemin Tanrı'dan taşma yoluyla çıkmadığı sonucuna varır, çünkü bu, Tanrı'yı yarattıklarından daha az üstün (*eşraf*) yapar ki bu saçmadır.

Bu, oldukça dikkat çekici bir argümandır. Tarihsel olarak, Plotinus, Fârâbî ve diğer Yeni-Eflatuncular istisnasız sudûru mutlak veya nispeten basitten karmaşığa doğru ilerleme olarak görmüşlerdir, tersini değil. Yönelim her zaman daha mükemmelden daha az mükemmele doğrudur. Kirmânî bundan habersiz olamaz; sonraki kendi sudûr şeması bunu varsayar. Bu gerçekten onu klasik manada sudûru reddetmeye iten argümanlardan biri olabilir mi? Yoksa çok farklı bir nedenle üstlenilen bir konunun gerekçesi midir? Bununla bağlantılı, ancak belki de daha makul bir argüman, sudûrun, kendisinden kaynaklandığı şeyin özünün mükemmelliği nedeniyle meydana geldiğine dikkat çekmesi ile ortaya çıkar. Gerçekten de, bu ilke daha önce de ifade edildiği gibi Plotinus tarafından öne sürülmüştür. Ancak, Kirmânî'ye göre Tanrı mükemmelliğin üzerindedir. Çünkü mükemmellik mükemmele katılır; mükemmel, mükemmel olmayana katılır ve onunla ilişkilidir (*munâsebe*). İki şey arasındaki iştirak ve münasebet, onlardan önce gelen bir şeyi gerektirir. Bu, iki şeyin böyle bir durumda hem benzer olması hem de iki şey oldukları ve aynı olmadıkları için farklı oldukları gibi bilindik bir nedenden dolayıdır. Bu nedenle, bir açıdan paylaştıkları ve bir açıdan farklı oldukları için mürekkep olurlar. Ancak mürekkep şeylerden önce basit şeyler gelmelidir

<sup>92</sup> Kirmânî, *Râhatu'l-'aql*, 171.

<sup>93</sup> Kirmânî, *Râhatu'l-'aql*, 171-172.



ve kesinlikle ilk olan mürekkep olamaz. Dolayısıyla, eğer Tanrı herhangi bir şeye iştirak etmişse veya herhangi bir şeyle ilişkiliyse, her ikisinden de önce bir şey gelmeli ve her ikisi de varlıkları için ona bağlı olmalıdır. Nihayetinde Kirmânî, belki de sonsuz bir geriye gidiş fikrini zimnen reddederek, böyle bir durumun var olanların var olmamasını gerektireceğini söylemektedir. Ancak varlar. Dolayısıyla, varlığın doğrudan Tanrı'dan taşma yoluyla meydana gelmesi batıldır.<sup>94</sup>

Öte yandan Kirmânî'ye göre, ilk varlık olarak İlk Akıl Tanrı'dan bir taşma ile meydana gelmiş olsaydı, onda bi'l-kuvveden çıkıp tabiat âleminde bi'l-fiile geçen akılların, yani peygamberlerin, onların vasilerinin ve imamların akıllarının, hem fiile geçmede hem de kemale (*temâmiyye*) ermede aynı cinsten olmaları gerekirdi. İlk Aklın taşıdığı ve onun nitelik olarak Tanrı'ya benzediği fikri, Tanrı'yı idrak etmenin onlar için zor olmadığını ve uygun sıfatlarla O'nu anlatabilmelerinin mümkün olacağı anlamına gelirdi. Ayrıca o zaman akıllar, tüm sıfatların reddi nedeniyle Tanrı'ya yöneltilen övgüyü hak edeceklerdi, çünkü bunda O'nun gibi olacaklardı.<sup>95</sup> Fakat tabiat âleminde çıkan akıllar (peygamberlerin akılları da bunlardandır) sıfatlardan, nitelemelerden münezzeh olarak nitelendirilmeyi hak etmezler. Çünkü onlar aslında tarif edilen ve nitelendirilen şeylerdendirler. Bundan dolayı ve bizzat kendileri Tanrı'yı tasvip etmekten aciz olduklarını kabul ettikleri ve aslında ilahî sıfatları nefyederek O'nu yüceltikleri için yaratılıştaki mevcut herhangi bir sıfatla Tanrı'yı idrak edememeleri bakımından, İlk Akl'ın bu akıllar gibi olduğu sonucu kaçınılmaz olur.<sup>96</sup> İlk Akl'ın böyle bir durumda olduğu kabul edildiğinde, Kirmânî, Tanrı'dan vuku bulan şeyin bir taşma olduğunu düşünmenin batıl olduğunu dile getirir. Keza taşma reddedilirse, âlemin varlığı için yoktan yaratılıştan (*el-ibdâ' lâ min şey*)<sup>97</sup> başka alternatif bir açıklama kalmaz. Kirmânî'nin burada yaptığı şey, boşluğu doldurmak için İlk Akl'ın konumunun yükseltilmesiyle sonuçlanan Tanrı'nın yüceltilmesidir. Bu, üç düşünürün terminolojisini karşılaştırdığımızda hemen kendini gösterir: Hem Plotinus'a hem de Fârâbî'ye göre Tanrı İlk (*el-Evvel*)'dir; Kirmânî'de İlk Akıl'dır. Fârâbî'nin Tanrısı, İlk Varlık (*el-mevcûdu'l-evvel*), tüm diğer varlığın (*sâiru'l-mevcûdât kulluhâ*) İlk Neden'i olarak nitelenir.<sup>98</sup> Kirmânî'ye göre İlk Varlık, Tanrı'dan bir basamak aşağıda olan Akıl'dır.

Plotinus'un, Tanrı'nın âlemlerle olan bağını koparmadan aşkınlığını sürdürme konusundaki ikili kaygıları, ilahi âlem hakkındaki görüşünde

<sup>94</sup> Kirmânî, *Râhatu'l-'akl*, 173.

<sup>95</sup> Kirmânî, *Râhatu'l-'akl*, 172-173.

<sup>96</sup> Kirmânî, *Râhatu'l-'akl*, 173.

<sup>97</sup> Kirmânî, *Râhatu'l-'akl*, 173-174.

<sup>98</sup> Fârâbî, *On the Perfect State*, 56, 57.



tereddüt etmesine neden olmuştur. “Varlığın Neden Her Yerde Mevcut, Bir ve Aynı Olduğunun Nedeni Üzerine” başlığını taşıyan Ennead 6. 4-5’te sudûrun sürekliliğini vurgular ve hatta Bir’in bir şekilde arka plana kaymasına izin verir.<sup>99</sup> Ennead 5.6’da ise aksine hipostazlar arasındaki farkları vurgular. Normalde Tanrı’nın düşünmediğini, düşüncenin ve isimlerin ötesinde olduğunu belirtir. Ennead 5.6, “Varlığın Ötesinde Olanın Düşünmediği Gerçeği Üzerine” başlığını taşır. Kendini bilmesi ve kendisini düşünmesi, olağan formülasyonu içinde, Plotinusçu sistemdeki Akl’ın özelliğidir.<sup>100</sup> Plotinus, Akl’ı “ilk düşünen (*primary thinker*)” olarak nitelendirir.<sup>101</sup> Aristoteles’in ve Stoacıların Akıl-Tanrısı’nın yetersiz ve bağımlı olarak reddedilmesinde Plotinus gerçekten Platon’un öğrencisidir. Çünkü Platon, aslında her türlü demiürjik (tanrısal) akli aşan bir “İyilik İdeası” öne sürmüştür. Yine de nispeten erken dönemlere ait Ennead 5.4’te, Bir’i “Akledililir (*Intelligible*)” olarak tanımlar ve Bir’in Akıl’dan farklı da olsa düşündüğünü” belirtir.<sup>102</sup>

Hemen hemen aynı şey, Tanrı’nın tamamen akledilir olduğunu iddia eden Fārâbî için de söylenebilir. Ona göre Tanrı’yı anlamakta güçlük çekeriz, tıpkı güneşe doğrudan bakmanın zor olması gibi; ışık başka şeyleri görmemize yardımcı olsa da saf ışık bizim için çok fazladır.<sup>103</sup> Plotinus’un tereddüt ettiği, genellikle “Akl’ın Ötesinde Bir” olduğunu öne sürme konusunda isteksiz olanları eleştirdiği, bazen de doktrinin içinde çıkmaza girdiği yerde, Fārâbî oldukça nettir: Bir, bir tür akıldır.

Kirmânî’nin yoktan yaratılış iddiası, Tanrı ile diğer her şey arasına aşılmaz bir uçurum yerleştirir ve böylece insanın Tanrı’ya giden yolunu kapatır. Ona göre Tanrı’yı anlamaya çalışan kişi, “cehalet ve şaşkınlıktan başka hiçbir şeye ulaşamaz.”<sup>104</sup> Akl’ın idrakinin en uç noktası “İlk Varlık Olan (*el-mevcûdu’l-evvel*)” olduğuna göre, bu sınırdan durmak ve onu aşan şeye, yani Tanrı’ya ulaşmada acizliğini itiraf etmek gerekir.<sup>105</sup> O halde Kirmânî, bir İsmailî için mümkün olduğu ölçüde, bir anlamda metafizik doğruluğun ve teolojik “ortodoksluğun” savunucusu bir pozisyon alır. İslam filozofları, genel olarak kendi yaratılış modellerini Yeni-Eflatunculardan almışlardı. Sonuçta, Kur’an yoktan yaratmayı kabul eder. Bununla birlikte, Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman kelamcılar için, yoktan yaratma, Tanrı’nın kadir-i mutlak oluşunun kanıtı ve diğerlerinin “ortodoksluğu”nun önemli bir kriteridir. Kirmânî iki

<sup>99</sup> Plotinus, *The Enneads*, 744.

<sup>100</sup> Plotinus, *The Enneads*, 552.

<sup>101</sup> Plotinus, *The Enneads*, 208.

<sup>102</sup> Plotinus, *The Enneads*, 578-579.

<sup>103</sup> Fārâbî, *On the Perfect State*, 76-82.

<sup>104</sup> Kirmânî, *Râhatu’l-’akl*, 174-175.

<sup>105</sup> Kirmânî, *Râhatu’l-’akl*, 175.

grup arasında yer alır. Onunki temelde Yeni-Eflatuncu bir kozmolojidir, ancak Tanrı'nın âlem ile olan ilişkisinin can alıcı noktasında, Yaratıcı ve yaratılışın radikal süreksizliğini vurgulamak için bir istisna olarak Küllî Akıl kavramını sistemine yerleştirir ve bu noktada sudûrcu modelden uzaklaşır. İslam düşünürleri tarafından ortaya atılan sudûra yönelik diğer teolojik itirazlar ise onun farklılaşmasında belirleyici bir rol oynamaz. Burada üzerinde durulması gereken mesele, Kirmânî'nin bu görüşü nereden aldığı değil, neden onu sürdürdüğü ve neden kendine özgü bir şekilde vurguladığıdır. Daha önceki İsmailî yazarlar -özellikle Sicistânî- "ezelî, zamansız, yoktan bir varoluşu" kabul etmişti.<sup>106</sup> Dahası, Küllî Akıl'ın sudûrcu ezeli yaratma fikriyle değil de yoktan yaratılış (*ibdâ'*) şeklinde meydana geldiği inancının İsmailî düşünceye özgü olduğu söylenebilir, ancak bu model Küllî Akıl kavramı dışında genel olarak sudûrcu bir modeli takip eder.<sup>107</sup> Öyle görünüyor ki Küllî Akıl'ı merkeze alan yaratılışçı yaklaşım İsmailî düşüncede hayati bir öneme sahiptir ve bu sebeple İsmailî düşünürlerin "Mutlak olan Tanrı" ile "ilahi olmayan âlem" arasına mesafe koyma şeklindeki kafa karıştırıcı soruna bir çözüm olarak bu yaklaşımı benimsedikleri söylenebilir.<sup>108</sup>

Kirmânî, geleneksel sebep ve sebepli kavramlarının, ikisi arasında bir ilişkinin varlığı varsayımını ima ettiğini ve gerçekten de buna dayandığını kabul eder. O halde Bir olan Tanrı mutlak ve tarif edilemez aşkınlığını kaybetmeden nasıl geleneksel anlamda bir sebep olabilir? Kirmânî bunu aşmak için Tanrı'nın insanı ve diğer her şeyi yoktan var ettiği konusunda ısrar eder.<sup>109</sup> Bu doktrin Bir'e yükselişin önünü kesmekte ve en azından normal nedensellik süreçleri göz önünde bulundurularak, ne kadar yüce olurlarsa olsunlar, Fatimî-İsmailî hiyerarşisinde ne kadar yüksek bir mevkiye sahip olurlarsa olsunlar, bilinemez Tanrı ile varlıklar arasındaki nedensel bağı koparmada istisnai bir role sahiptir.

Sicistânî ve Kirmânî'nin teolojileri ve kozmolojileri arasındaki en büyük fark, Küllî Akıl'dan sudûr eden şey ve ondan sonraki tüm sudûr düzeninde yatar. Bu fark, Kirmânî'yi Sicistânî'den kökten ayırır. İfade edildiği üzere Sicistânî'nin kozmolojisi, Küllî Nefs'in Akıl'dan sudûr (*inbi'âs*) etmesiyle karakterize edilir. Ancak Kirmânî'nin varlık hiyerarşisinde, mesele çok daha karmaşık hale gelir: İlk Akıl'dan iki varlık daha ortaya çıkar: (1) *el-munbe'isu'l-evvel*, *el-mevcûdu's-sânî* olarak da isimlendirilen ve Nesefî ile Sicistânî'de Küllî Nefs'e tekabül eden İkinci Akıl ve (2) Heyûla ve sûret olarak tarif edilen *Üçüncü Akıl*. İkinci Akıl, Üçüncü Akıl'dan daha yüksek (*eşraf*) bir mertebeye sahiptir.

<sup>106</sup> Bkz. Walker, "Ismaili Vocabulary of Creation", 82.

<sup>107</sup> Walker, *Abu Ya'qub Al-Sijistani*, 75, 79-80, 87.

<sup>108</sup> Al ibhai, *Sijistani*, 135.

<sup>109</sup> Poimandres için bkz. Hans Jonas, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity* (Boston: Beacon Press, 1963), 155.

İkinci Akıl'ın varlık alanına çıkması, İlk Akıl'ın sahip olduğu iki yönlü ilişkisinden (*nisbeteyn*) kaynaklanır: İlk Akıl, mertebe olarak kendi altında olan her şeyin sebebi ve sonucudur. İlk Akıl'ın bu iki yönlü tabiatı, ondan tek değil, ikili bir sudûrun (*inbi'ās*) gerçekleşmesi anlamına gelir. Onun illet olması İkinci Akıl'ın ortaya çıkmasına, malûl olması ise maddenin ortaya çıkmasına, Akıl'ın bir kasdı olmaksızın zorunlu olarak sebep olur. Daha da önemlisi, Kirmānī'nin tüm bu sudûrcu görüşü, karakteristik olarak Plotinus'a özgü üç özellikle desteklenir: Birincisi, sudûr, güneşin su veya bir ayna yüzünde parlamasıyla karşılaştırılır.<sup>110</sup> İkincisi, İlk Akıl'ın altındaki varlık, kendisini akletmesiyle ve kendi eşsizliğini görmesiyle yaşadığı sevincin doğrudan bir sonucudur. Üçüncüsü, İkinci Akıl'ın İlk'ten sudûrunun zaruri olmasıdır.

İkinci Akıl, İlk Akıl'la aynı mükemmelliğe sahiptir. O, cisim olmadığı gibi cisimde de değildir; İlk Akıl'ın iradesiyle değil zorunlu olarak var olmuştur.<sup>111</sup> İkinci Akıl'ın ikizi konumundaki ve sudûrda ikinci sırada yer alan (*el-munbe'isu's-sānī*) Üçüncü Akıl, heyûla ve sûreti ifade eder. O, bi'l-kuvve olarak var olan ilk varlıktır (*el-evvel el-kāim bi'l-kuvve*). İkinci Akıl gibi o da bir amaç veya niyetin ürünü olmayıp zorunlu olarak ortaya çıkmıştır.<sup>112</sup> Böylece Kirmānī, madde ve sûretin varlıklarını İlk Akıl'dan aldıklarını vurgular. Bununla birlikte, Kirmānī'nin sudûrun ontolojik düzeni ve hiyerarşisine dair bazen yukarıdaki ifadeyle çelişir gibi görünen muğlak ifadeler kullandığı da görülür. Kirmānī bir yandan, İlk Akıl'ın, İkinci ve Üçüncü Akıl'ı ortaya çıkardığı dile getirirken, *heyûlāy* Üçüncü Akıl veya Üçüncü Varlık (*el-mevcûdu's-sālis*) ile de özdeşleştirirken, diğer yandan *heyûlān*ın rolünü ve İlk Akıl'dan gelen iki yönlülüğünü görmezden gelerek Üçüncü Akıl'ın İkinci Akıl'dan çıktığını ima eder.<sup>113</sup>

Kirmānī'nin kozmolojisi ve kozmogonisinin geri kalanı kısaca şu şekilde özetlenebilir. Bir tarafta, sudûr eden doğasına rağmen, Kirmānī'nin *ibdā'* âlemi olarak isimlendirdiği ruhani âlemde yedi başka akıl daha sudûr eder ve böylece varlık hiyerarşisi on akla tamamlanır. Onuncu Akıl, felsefedeki Fa'âl Akıl'a karşılık gelir; dünya ve insanın ay altı âleminden sorumludur. Onun yöneldiği şey *kevn ve fesād* âlemidir.<sup>114</sup>

## Sonuç

Fārābī, Plotinus'un sudûr anlayışının temelini oluşturan Bir, Akıl ve Nefs'ten oluşan üç hipostazı olduğu gibi kabul etmez. Bu, İslam felsefe geleneğinin Fārābī sonrasındaki yansımaları açısından da bir referans değeri taşır. Bu

<sup>110</sup> Kirmānī, *Rāhatu'l-'Akl*, 208, 212; Netton, *Allāh Transcendent*, 226.

<sup>111</sup> Kirmānī, *Rāhatu'l-'Akl*, 207, 212.

<sup>112</sup> Kirmānī, *Rāhatu'l-'Akl*, 222.

<sup>113</sup> Kirmānī, *Rāhatu'l-'Akl*, 221, 222-223, 228.

<sup>114</sup> Kirmānī, *Rāhatu'l-'Akl*, 254-257.

anlayışın bir uzantısı olarak İsmailî bir düşünür olan Sicistânî, Fârâbî etkisiyle bir taraftan Yeni-Eflatuncu fikirlerin bazı unsurlarına sahip olurken, diğer taraftan Kur'an kaynaklı yaratma fikrini de göz önünde bulundurarak eklektik bir yaratma anlayışına sahip olmuştur. Kirmânî'nin sistemi ise genel olarak sudûrcu olmakla birlikte, ilk varlığın (Küllî Akıl) ortaya çıkışında Fârâbî'den farklılaşır. Buna göre Küllî Akıl Tanrı tarafından yoktan (*ibdâ'*) yaratılmıştır. Bunun dışında Kirmânî her ne kadar terminolojik bakımdan Fârâbî'den farklı kavramlar kullanmış olsa da onun sudûr sistemine bağlı kalır. Tarihsel olarak, Plotinus, Fârâbî ve diğer Yeni-Eflatuncular istisnasız bir şekilde sudûru mutlak veya nispeten basitten karmaşığa doğru ilerlemek olarak görmüşlerdir. Buradaki hiyerarşi daima daha mükemmelden daha az mükemmele doğrudur. Kirmânî elbette bundan habersiz değildi. Nitekim ortaya koyduğu sudûr zeması da bunu desteklemektedir. Öyle görünüyor ki Kirmânî sudûrcu ezeli yaratma fikrini kendi sisteminde *ibdâ'* olarak savunduğu yoktan yaratma fikrine entegre etmiştir. Yine de Kirmânî, belki de sonsuz bir geriye gidiş fikrini zımnen reddederek -ki bunu Küllî Akıl kavramıyla benimsemişti- böyle bir durumun var olanların var olmamasını gerektireceğini düşünmüş olmalıdır. Dolayısıyla, varlığın Tanrı'dan değil Küllî Akıl'dan taşma yoluyla meydana geldiğini savunmaktadır.

Hem Plotinus'a hem de Fârâbî'ye göre Tanrı, İlk'tir. Kirmânî'de ise İlk, Akıl'dır. Fârâbî'nin Tanrısı, İlk Var Olan (*el-mevcûdu'l-evvel*) ve tüm diğer varlıkların (*sâiru'l-mevcûdât kulluhâ*) İlk Neden'idir. Kirmânî'ye göre İlk Var Olan, Tanrı'dan bir basamak aşağıda yer alan Akıl'dır. Dolayısıyla her iki düşünürde İlk Varlık birbirinden farklı olarak konumlandırılmıştır. Kabul edilen kronolojik önceliğini bir yana bırakırsak, Fârâbî'nin sisteminin Kirmânî'ninkinin oldukça kısa bir versiyonu olduğu anlaşılacağından, Kirmânî'nin hâlâ Fârâbî'yi takip ettiğini söyleyebiliriz.

Son olarak belirtmeliyiz ki İslam filozofları, genel olarak kendi yaratılış modellerini Yeni-Eflatunculardan almışlardır. Ancak bu alımlama alelade bir tekrardan ibaret değildir. Bu, bir taraftan Aristoteles kozmolojisi, diğer taraftan da Plotinusçu sudûr teorisini içeren kozmik anlayışın geleneğin sonraki dönem metinlerini de dikkate alan bir uyarlaması ve aynı zamanda da İslam düşünce geleneğinin Yahyâ en-Nahvî ve Kindî gibi yoktan yaratmacı tezleri içeren zengin bir içeriğe sahiptir. Bilindiği üzere Yahudi, Hristiyan ve Müslüman kelamcılar için, yoktan yaratma, Tanrı'nın kadir-i mutlak oluşunun bir kanıtı olarak da sunulmuştur. Bu noktada Fârâbî kendisinden sonraki kozmik anlayışı, sudûr teorisi yorumuyla büyük ölçüde şekillendirirken, sudûra yöneltilen itirazların da İbn Sînâ ile birlikte merkezinde yer alır. Her ikisinin sudûr anlayışları geleneğin renklerini içinde barındıran eklektik-senkretik bir karakter taşır. Kirmânî ise temelde Yeni-Eflatuncu bir kozmolojiye bağlıdır, ancak Tanrı-âlem ilişkisinin can alıcı noktasında, Yaratıcı ve yaradılış radikal süreksizliğini vurgulamak gayesiyle klasik sudûrcu modelden ayrışır. Tanrı ile Küllî Akıl arasındaki bu belirleme, Küllî Akıl'dan sonra farklı nitelendirme ve kavramlarla da olsa işaret edildiği üzere Fârâbîci sudûr temelinde ve istikametinde ilerler görünmektedir.

### Kaynakça

- Al ibhai, Mohamed Abualy. *Abu Yağub al-Sijistanî and Kitab Sullam al-Najat*. Cambridge: Harvard University, Doktora Tezi, 1983.
- Aristotle. "On The Heavens". çev. J. L. Stocks. *The Complete Works of Aristotle*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1984.
- Aristotle. "On The Universe." çev. E.S. Forster. *The Complete Works Of Aristotle*. Princeton, New Jersey Princeton University Press, 1984.
- Barnes, Jonathan. "Metaphysics". *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Campanini, Massimo. *An Introduction to Islamic Philosophy*. çev. Caroline Higgitt. Edinburg: Edinburg University Press, 2008.
- De Haas, Frans A.J. *John Philoponus' New Definition of Prime Matter Aspect of its Backround in Neoplatonism the Ancient Commentary Tradition*. Leiden-New York-Köln: Brill, 1997.
- Emile, Brehier-Thomas, Joseph. *The Philosophy of Plotinus*. Chicago-London: The University of Chicago Press, 1958.
- Fakhry, Majid. *Al-Fārābī: Founder of Islamic Neoplatonism*. Oxford: Oneworld Publication, 2002.
- Fārābī, Abū Naşr, *On the Perfect State (Abū Naşr al-Fārābī's Mabādi' Ārā' Ahl al-Madīna al-Fāḍilah)*. Arapça metin, İngilizce çeviri ve yorumlarla nşr. Richard Walzer. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- Fārābī, Ebū Naşr. *el-Medīnetu'l-Fāḍile*. nşr. 'Ali Ebū Mulḥim. Beyrüt: Dāru'l-Hilāl, 1995.
- Genequand, Charles. "Metaphysics" Critical ed. S. H. Nasr-O. Leaman. *History of Islamic Philosophy*. New York: Routledge, 2001.
- Hines, Brian. *Return to the One*. Oregon: Adrasteia Publishing, 2004.
- Hunzai, Faquir Muhammad. *Concept of Tawhid in the Thought Hamid al-Din al-Kirmānī*. Montreal: McGill Universtiy, Doktora Tezi, 1986.
- Jonas Hans. *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. Boston: Beacon Press, 1963.
- Kirmānī, Aḥmed b. 'Abdillāh Ḥamīdu'd-Dīn. *Kitābu'r-Riyāḍ*. thk. Arif Tāmir. Beyrüt: Dāru's-Şekāfe, 1960.
- Kirmānī, Aḥmed b. 'Abdillāh Ḥamīdu'd-Dīn, *Rāḥatu'l-'Aql*. thk. Mustafa Gālib. Beyrüt: Dāru'l-Endelus, 1983.

- Quraşî, İdris 'Imâdu'd-Dîn b. Hasan, *'Uyûnu'l-Ahbâr ve Funûnu'l-Âsar*. thk. Mustafa Gâlib. Beyrût: Dâru'l-Endelus, 1984.
- Leaman, Oliver. *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Linton C. M. *From Eudoxus to Einstein: A History of Mathematical Astronomy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Mary Louise Gill. *Aristotle on Substance-The Paradox of Unity*. Princeton-New Jersey: Princeton University Press, 1989.
- Netton, Ian Richard. *Allâh Transcendent*. London: Routledg, 1989.
- Peterson, Daniel Carl. *Cosmogony and the ten separated intellects in the "Râhat al-'Aql" of Hamid al-Dîn al-Kirmânî*, Los Angeles: University of California, Doktora tezi, 1990.
- Plotinus. *The Enneads. Critical ed. Lloyd P. Gerson*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Proclus. *The Elements of Theology. Critical ed. E.R. Dodds*. Oxford: Clarendon Press, 1971.
- Ptolemy, Claudius. *The Almagest: Introduction to the Mathematics of th Heaven*. New Mexico: Green Lion Press, 2014.
- Râzî, Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân. *Kitâbu'l-İşlâh*. thk. Hasan Minucehr-Mehdî Muhakkik, Tehrân: Dânişgâh-ı Tehrân, 2004.
- Sansarkan, Yusuf. *İsmâillîğin Yeni Eflâtuncu Dönüşümü: Ebû Ya 'kub es-Sicistânî Örneği*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Sicistânî, Ebû Ya 'kub İshâk. *Kitâbu'l-Yenâbî'*. thk Mustafa Gâlib. Beyrût: el-Mektebetu't-Ticârî li't-Tıbâ'a ve't-Tevzî' ve'n-Neşr, 1965.
- Sicistânî, Ebû Ya 'kub İshâk. *İşbâtu'n-Nubu'ât*. thk. Arif Tâmir. Beyrût: Dâru'l-Maşriq, 1986.
- Sicistânî, Ebû Ya 'kub İshâk. *Kitâbu'l-İftihâr*, thk. İsmail K. Poonawala. Beyrût: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2000.
- Sicistânî, Ebû Ya 'kub İshâk. *Kitâbu'l-Maġâlîdi'l-Melekûtiyye*. thk. İsmail K. Poonawala, Tûnus: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2011.
- Şahin, Eyüp. *Sudûr: Köken ve Süreç Açısından Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*. Ankara: Yayınevi, 2017.

Walker, Ernest Paul "The Ismaili Vocabulary of Creation" *Studia Islamica*, 40 (1974), 75-85. <https://doi.org/10.2307/1595334>. Walker, Ernest Paul. *Abu Ya'qub al-Sijistani and the Development of Ismaili Neoplatonism*. Chicago: University of Chicago, Doktora tezi, 1974.

Walker, Ernest Paul. *Abu Ya'qub al-Sijistani: Intellectual Missionary*. London: I.B.Tauris, 1996.

Yavuz, Zikri. *Tanrı, Ezelilik ve Zaman*. Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2018.



e-ISSN: 2757-6949

Haziran / June 2023/22/1 229-266

## SPINOZA'NIN 'İÇSEL HUZUR' TEORİSİ: DUYGUSAL DOYUM VE ZİHİNSEL DİNGİNLİK

Spinoza's Theory of Acquiescentia: Affectual Satisfaction and Satisfaction of Mind

**ENES DAĞ**

Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan Ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü,  
Ankara, Türkiye

Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Humanities And Social Science, Department Of  
Philosophy, Ankara, Türkiye

[edag@ybu.edu.tr](mailto:edag@ybu.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0003-3339-2242>

### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

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

**Geliş Tarihi /Received:** 15 Şubat 2023

**Kabul Tarihi/Accepted:** 13 Haziran 2023

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Haziran 2023

### ATIF/CITE AS:

Dağ, Enes, "Spinoza'nın 'İçsel Huzur' Teorisi: Duygusal Doyum ve Zihinsel Dinginlik", *Hitit İlahiyat Dergisi*, (Haziran/ June 2023) 22/1, 229-266. <https://doi.org/10.14395/hid.1235191>

**Değerlendirme:** Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak (turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

**Etik Bildirim:** [ilafdergi@hitit.edu.tr](mailto:ilafdergi@hitit.edu.tr) <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>  
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

**Telif Hakkı & Lisans:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

**Review:** Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review

**Ethical Statement** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Complaints:** [ilafdergi@hitit.edu.tr](mailto:ilafdergi@hitit.edu.tr) - <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

**Conflicts of Interest** The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

**Copyright & License** Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## Spinoza's Theory of Acquiescentia: Affectual Satisfaction and Satisfaction of Mind

### Abstract

This article focuses on Spinoza's concept of *acquiescentia*, which is a central concept of Spinoza's moral philosophy and can be translated into Turkish as "peace of mind", "satisfaction" or "inner peace", and two other related concepts. While one of these two concepts is *acquiescentia in se ipso*, which can be translated as the affect of "self-esteem", the other is the concept of *mentis/animi acquiescentia*, which expresses a mental state and can be translated as "satisfaction of mind" or "mental calmness". In the article, it is investigated whether the human being, who is a being in God and subject to necessity in Nature, and therefore determined in terms of existence and action, reaches an "affectual satisfaction" and a "mental satisfaction", which is arising from mental states caused by adequate ideas. In this sense, Spinoza's theory of *acquiescentia* is put forward as satisfaction of affects and mental states. With the theory of *acquiescentia*, Spinoza's aim is to provide an epistemological and ethical guidance that will enable man to feel "self-esteem", to fill his mind with the gladness which arises from the true knowledge, to reach non-temporary but supreme affects and to maintain his life in this direction. In the article, studies that deal with Spinoza's theory of *acquiescentia* independently and fill an important gap in the literature are also investigated and the main theses of these studies are clarified. However, the main ideas of these studies are criticized, new reading suggestions are presented, and different results are reached with different arguments. By the way, it is seen that the authors examining the theory in question, on the one hand, treat both "self-esteem" and "satisfaction of mind" as the same "affect" that expresses "satisfaction" occurring in different degrees. On the other hand, it is determined that the authors in question associate the different degrees of "satisfaction" caused by this same affects with Spinoza's three types of knowledge. In the article, it is especially justified why "self-esteem" and "satisfaction of mind" are not the same affect, and also, it is made clear why the different degrees of "satisfaction" do not directly correspond to each of Spinoza's three types of knowledge. Based on this ground, "self-esteem" is presented as an affect, and "satisfaction of mind" as a comprehensive mental state. Here, while the first one expresses a "satisfaction" that increases from the reason to the intuition, the second indicates a supreme "satisfaction" that occurs only with intuition. In the formation of the aforementioned satisfaction, reason does not function as a type of knowledge, intuition as another type of knowledge; however, "satisfaction" that occurs via reason is a kind of "satisfaction" that makes its deficiency felt and tends to increase, while "satisfaction" achieved through intuition causes a feeling of completeness or perfection. Therefore, "true satisfaction" comes from intuition, reason is only a basis for intuition, a preparation or the providing of needed conceptual tools. In addition, it is seen that, "imagination", which is a type of knowledge together with

“reason” and “intuition”, and the opinions arising from it are not an adequate source for a theory of satisfaction formed by “self-esteem” and “satisfaction of mind”. In this context, in the article, self-esteem is determined as “affectual satisfaction”, and satisfaction of mind as “gladness which arises from the true knowledge”, “intellectual love of God”, “blessedness”, and “salvation”. This ground is clarified as an occasion or scope to clearly demonstrate that what is expressed by the two concepts in question is not same affect and is not a “satisfaction” or “inner peace” associated with the types of knowledge. In the light of the investigations and criticisms made in the aforementioned framework, the study has two main claims: The first is that the “self-esteem”, which is arising from the reason attains its highest form with the “intellectual love of God”, which is arising from the intuition. It consists of the “affectual satisfaction” of the human being. The second is that under a species of eternity the mind attains the knowledge of God and the love of God with adequate ideas and “fill with the gladness which arises from the true knowledge”, and thus, it brings man to the highest human happiness, “blessedness”, and its result “salvation”. These are constituting greatest or perfect “satisfaction of mind” of human being.

**Keywords:** Philosophy, Spinoza, Moral Philosophy, Epistemology, Peace of Mind, Affectual Satisfaction, Satisfaction of Mind, Highest Happiness.

## Spinoza'nın 'İçsel Huzur' Teorisi: Duygusal Doyum ve Zihinsel Dinginlik

### Öz

Bu makale, Spinoza'nın ahlak felsefesinin merkezî kavramlarından olan ve "içsel huzur", "tatminlik" veya "doyum" olarak Türkçeye çevrilebilen *acquiescentia* kavramına ve onunla ilişkili olan diğer iki kavrama odaklanmaktadır. Bu iki kavramdan birisi "kendinden memnuniyet" duygusu olarak çevrilebilen *acquiescentia in se ipso* iken, diğeri zihinsel bir durumu ifade eden ve "zihinsel dinginlik" olarak çevrilebilen *mentis/animi acquiescentia* kavramıdır. Makalede Tanrı'da bir varlık olan ve Doğa'daki zorunluluğa tabi olan, dolayısıyla var olmak ve eylemek bakımından belirlenen insanın bir "duygusal doyum"a ve yeterli fikirlerin neden olduğu zihinsel durumlardan doğan bir "zihinsel dinginlik"e ulaşım ulaşılmadığı soruşturulmaktadır. Bu doğrultuda Spinoza'nın içsel huzur teorisi "duygusal doyum" ve "zihinsel dinginlik" olarak ortaya konulmaktadır. Spinoza'nın "içsel huzur" veya "doyum" teorisiyle amacı, insana "kendinden memnuniyet" duymasını, zihnini doğru bilgidan kaynaklanan hoşnutlukla doyurmasını, gelip geçici olmayan fakat en üstün olan duygulara ulaşmasını ve yaşamını bu doğrultuda sürdürmesini sağlayacak epistemolojik ve etik bir rehberlik sunmaktır. Makalede, Spinoza'nın "içsel huzur" teorisini müstakil olarak ele alan ve literatürde önemli bir boşluğu dolduran çalışmalara ayrıca değinilmekte ve bu çalışmaların ana tezleri aydınlatılmaktadır. Bununla birlikte söz konusu çalışmaların ana fikirleri eleştirilmekte, yeni okuma önerileri sunulmakta ve farklı argümanlarla farklı sonuçlara ulaşılmaktadır. Bu doğrultuda söz konusu teoriyi inceleyen yazarların bir yandan hem "kendinden memnuniyet"i hem "zihinsel dinginlik"i farklı derecelerde oluşan "doyum"u ifade eden aynı "duygu" olarak ele aldıkları görülmektedir. Diğer yandan da söz konusu yazarların bu aynı duygunun yol açtığı "doyum"un farklı derecelerini Spinoza'nın üç bilgi türüyle ilişkilendirdikleri tespit edilmektedir. Makalede, özellikle "kendinden memnuniyet"in ve "zihinsel dinginlik"in bir yandan niçin aynı duygu olmadığı gerekçelendirilirken diğer yandan söz konusu "doyum"un farklı derecelerinin hangi sebeple doğrudan Spinoza'nın üç bilgi türünün her birine denk düşmediği açık kılınmaktadır. Bu zeminden hareketle, "kendinden memnuniyet" bir duygu, "zihinsel dinginlik" ise kapsamlı bir zihinsel durum olarak ortaya konulmaktadır. Burada birincisi akıldan sezgiye doğru artan bir "doyum"u ifade ederken, ikincisi yalnızca sezgi ile oluşan üst bir "doyum"u belirtir. Söz konusu doyumun oluşmasında akıl bir bilgi türü, sezgi başka bir bilgi türü olarak iş görmez; zira akıl sayesinde meydana gelen "doyum", eksikliğini hissettiren ve artmaya meyilli olan bir tür "doyumsuzluk" iken, sezgi sayesinde ulaşılan "doyum" bir tamlık ya da mükemmellik hissine neden olur. Dolayısıyla "gerçek doyum", sezgi ile oluşur, akıl yalnızca sezgi için bir temel, bir hazırlık ya da ihtiyaç duyulan kavramsal araçların temin edilmesidir. Ayrıca "akıl" ve "sezgi"yle birlikte Spinoza'nın bir diğer bilgi türü olan "hayal" ve ondan doğan

kanuların "kendinden memnuniyet" ve "zihinsel dinginlik" in oluşturduğu bir doyum teorisi için elverişli bir kaynak olmadığı görülmektedir. Bu çerçevede makalede, kendinden memnuniyet "duygusal doyum", zihinsel dinginlik ise "doğru bilgiden doğan zihinsel hoşnutluk", "entelektüel Tanrı sevgisi", "kutluluk" ve "kurtuluş" olarak saptanmaktadır. Bu zemin, söz konusu iki kavramla ifade edilenin aynı duygu ve bilgi türleriyle ilişkilendirilen bir "doyum" veya "içsel huzur" olmadığını açıkça ortaya koyma imkânı ya da ufku olarak belirginleştirilmektedir. Anılan çerçevede yapılan soruşturma ve eleştiriler ışığında çalışmanın iki temel iddiası vardır: Birincisi akıldan doğan "kendinden memnuniyet" in sezgiden doğan "entelektüel Tanrı sevgisi" yle en üstün formuna kavuşarak insanın "duygusal doyum" unu oluşturduğudur. İkincisi zihnin sonsuzluğun ufku altında yeterli fikirlere ve "doğru bilgilere dayanan hoşnutluk" la kendisine dair bilgiden Tanrı bilgisine ve Tanrı sevgisine eriştiği ve böylece insanı en üstün insani mutluluk olan "kutluluk" a ve onun neticesi olan "kurtuluş" a ulaştırarak onda mükemmel bir "zihinsel dinginlik" i meydana getirdiğidir.

**Anahtar Kelimeler:** Felsefe, Spinoza, Ahlak Felsefesi, Bilgi Felsefesi, İçsel Huzur, Duygusal Doyum, Zihinsel Dinginlik, En Üstün Mutluluk.

## Giriş

Spinoza felsefesinde insan, Tanrı'da bulunan bir varlık olarak belli türden bir zorunluluğa ve belirlenime tabi olan bir tavır (*modus*) olarak ele alınır. İnsanın var olma ve eyleme bakımından belirlenmişliği, onun bilgiye erişme ve davranışlar sergileme başta olmak üzere tüm imkân ve ufuklarını sınırlamıştır. Bununla birlikte Spinoza felsefesi, insana bu sınırları aşması, imkânlarını arttırıp ufkunu geliştirmesi için bir olanak sunar. Bu olanak, zihnin en temel gücü olan anlama yetisini geliştirip mümkün merteye "yeterli fikirler"e (*adequate ideas*) ulaşma, var olma çabasını (*conatus*) olabilecek en güçlü şekilde sürdürme ve tabi olunan zorunluluğu ve belirlenmişliği sonuçlarıyla yaşamaktan çok nedenleriyle birlikte idrak edebilme imkânıdır.

Spinoza sisteminde insan biri diğeriyle ontolojik statü bakımından bir ve aynı olan zihin ve bedenden ibarettir. İnsan zihni bir yandan anlama yetisi itibariyle Tanrı'nın sonsuz anlama yetisinin bir parçasıyken diğer yandan da anlama yetisinin yanı sıra hayal ve hafıza gibi güçlerle birlikte kendi bedeninin fikridir.<sup>1</sup> İnsan zihni hem kendisini, hem kendi bedenini hem dışarda yer alan ve kendi bedeniyle etki alışverişinde bulunan diğer bedenleri kendi bedeninin "etkilenişleri" (*affectio/affections*)<sup>2</sup> sayesinde bilir.<sup>3</sup> İnsan zihni, bedenin etkilenişlerini farklı düzeylerde veya farklı nitelikteki içeriklerle bilir. Diğer bir deyişle zihin, söz konusu etkilenişler sayesinde bedenini "yeterli" ya da "yetersiz fikirler"le (*inadequate ideas*) veya farklı türden bilgilerle bilir. Ayrıca bu fikirlere bağlı olarak zihinde duygular meydana gelir.<sup>4</sup> Duygu, bedenin gücündeki değişimlerin zihnin gücündeki değişimlere tekabül etmesidir.<sup>5</sup> İnsan, bedeninin etkilenişlerinin "birebir

<sup>1</sup> Spinoza, "Ethics", *The Collected Works of Spinoza*, haz. ve çev. Edwin Curley, (New Jersey: Princeton University Press, 1985), IIP11C, 1/456; IIP13, 1/457. Anılan künyeye dayanan *Ethica* referansları metin boyunca standart haline gelmiş kısaltma sembolleri kullanılarak gösterilmektedir. Bu kısaltmalarda Roma rakamları bölümleri; "P" önermeleri; "Dem." önerme kanıtlamalarını; "S" scholiumları (açıklayıcı notlar); "C" önerme sonuçlarını; "CD" önerme sonuçlarının kanıtlamalarını; "L" lemmaları; "Def." tanımları; "Ax." aksiyomları; "Post." Postulatları; "ApX" -kendilerinden hemen sonra kullanılan Roma rakamlarıyla birlikte- Ekleleri; "Def.Aff." -kendilerinden hemen sonra kullanılan Roma rakamlarıyla birlikte- duyguların tanımlarını; "Exp." Açıklamaları, "Pref." Önsözleri ifade etmektedir. Örneğin "IIP13" *Ethica*'nın ikinci bölümünün on üçüncü önermesini, "IIP29C" *Ethica*'nın ikinci bölümün yirmi dokuzuncu önerme sonucunu, "IVP52S" *Ethica*'nın dördüncü bölümünün elli ikinci önermesinin açıklayıcı notunu, "IIIDef.Aff.IExp." *Ethica*'nın üçüncü bölümünün birinci duygu tanımının açıklamasını ifade etmektedir.

<sup>2</sup> Metin boyunca bazı kavramların önce Latinceyi sonra İngilizceleri parantez içinde belirtilmektedir. Kavramların İngilizcesi Curley'in anılan çevirisinden alınmakta, Latinceyi ise "Leen Spruit - Pina Totaro, *The Vatican Manuscript of Spinoza's Ethica, Latin Transcription and Notes* (Leiden-Boston: Brill, 2011)" künyeli esere dayanmaktadır. Latince metin için yukarıda anılan kısaltmalar kullanılmakta ve ibarelerin başında "Lat." kısaltmasına yer verilmektedir.

<sup>3</sup> IIP16C2, 463; IIP22, 468; IIP23, 468; *Lat.IIP16C2*, 138; *Lat.IIP22*, 143; *Lat.IIP23*, 143.

<sup>4</sup> IIIDef.3, 493.

<sup>5</sup> IIIDef.3, 493.

neden"iyse, duygulara dair yeterli fikirlere sahip olur ve bu duygular "etkin duygular" olarak ifade edilir; ancak insan söz konusu etkilenişlerin "yetersiz" ya da "kısmî neden"iyse, duygulara dair yetersiz/bulanık fikirlere sahip olur ve bu duygular "edilgin duygular" olarak zihinde var olur.<sup>6</sup> Yetersiz fikirler ve edilgin duygular, insanın esaretinin temeli ve türlü sıkıntılara maruz kalmasının nedeniyken, yeterli fikirler ve etkin duygular zorunluluğun ve belirlenmişliğin bilgisi olan özgürlüğün aslı dayanağını oluşturur.

Spinoza, fikirlerin niteliğine göre insan zihninde üç tür bilginin ya da üç farklı kavrayış seviyesinin olduğunu söyler. Buna göre birinci tür bilgi, kanılara, imgelere, bulanık, bölük-pörçük fikir kırıntılarına (*opinion*) dayanan "hayali bilgi"dir (*imaginational/imagination*). İkinci tür bilgi, zihnin kendi bedeni ile diğer bedenler arasında bulunduğu genel-geçer ortak özelliklerden hareketle oluşturduğu "ortak nosyonlar"a, mantıksal ve rasyonel çıkarımlara dayanan "akli bilgi"dir (*ratione/reason*). Üçüncü tür bilgi, zihnin kendisini tanrısal anlama yetisinin bir parçası olarak gördüğü, bedenini tanrısal yer kaplama niteliği altında kavradığı ve kendisi dahil diğer tüm var olanları Tanrı'nın sıfatlarından başlayarak en kompleks sonsuz ya da sonlu varlıktan en tekil sonlu varlığa kadar meydana gelen var olma biçimlerinin nasıl Tanrı'yla bağlantılı olduğunu idrak ettiği "sezgisel bilgi"dir (*scientia intuitiva/intuitive knowledge*).<sup>7</sup> Bu bilgi türlerinden hayali bilgi, yetersiz fikirlerden oluşup edilgin duyguların kaynağı olurken, ikinci ve üçüncü türden bilgiler yeterli fikirlerden oluşup etkin duygulara yol açarlar. İkinci tür bilgi, çıkarımlar ve bağlantılar oluşturma sürecine göre oluşan dolaylı bir bilgi türüyken, üçüncü tür bilgi belli bir süreçten bağımsız doğrudan, aracısız ve kapsamlı bir üst düzey bilme imkânıdır.

Spinoza'da bilgi ve basamakları varlığı sürdürme (*conatus*) ve daha "iyi yaşama"nın temelidir. İnsanın yaşam standardı veya kalitesi sahip olduğu bilginin içeriğine göre belirlenir. İnsanın duygusal ve diğer zihinsel durumlara bağlı olarak oluşan huzurunun veya huzursuzluğunun temelinde olan-bitene dair sahip olduğu bilginin niteliği yer alır. Spinoza'nın bu doğrultuda insanın kendisini, diğer var olanları ve Tanrı'yı bilme imkânına göre oluşan "içsel huzur"unun ya da "doyum"unun içeriğini ve sınırlarını ortaya koymaya çalıştığı görülür.

Spinoza insanın "içsel huzur" veya "doyum"unu, *acquiescentia* kavramı ve ondan türeyen diğer iki kavramla ortaya koymaktadır. Bu kavramlardan ilki *acquiescentia in se ipso* olarak geçen, *Ethica*'nın E. Curley tarafından yapılan İngilizce çevirisinde *self-esteem* olarak karşılanan ve Türkçeye ise "kendinden razı olma" ya da "kendinden memnuniyet" olarak çevrilebilen "duygudur

<sup>6</sup> IIIDef.3, 493.

<sup>7</sup> IIP40S2, 477, 478; Lat.IIP40S2, 155.



(*affect*). İkincisi ise *mentis acquiescentia* ya da Spinoza'nın muadili olarak kullandığı *animi acquiescentia* kavramıdır. Curley çevirisinde *peace of mind* ya da *satisfaction of mind* olarak geçen ve Türkçeye “zihinsel dinginlik” veya “zihinsel sükûnet” olarak çevrilebilen bu kavram bir “zihinsel durum”u (*mental state*) ifade etmektedir. *Ethica*'nın H. Ziya Ülken tarafından yapılan Türkçe çevirisinde *acquiescentia in se ipso* kavramı “iç rahatlığı” olarak, *mentis/animi acquiescentia* ise “memnunluk” ya da “iç memnunluğu” olarak geçmektedir.<sup>8</sup> *Ethica*'nın Çiğdem Dürüşken tarafından yapılan Türkçe çevirisinde ise *acquiescentia in se ipso* kavramı “kendinden memnun olma” veya “kendinden memnuniyet” olarak, *mentis/animi acquiescentia* ise “zihinsel dinginlik”, “ruhsal doygunluk” veya “ruhsal huzur” olarak karşılanmaktadır.<sup>9</sup> Bu makalede Spinoza'nın *acquiescentia* kavramı “içsel huzur” veya “doyum”; *acquiescentia in se ipso* kavramı “kendinden memnuniyet”; *mentis/animi acquiescentia* ise “zihinsel dinginlik” olarak karşılanacaktır.<sup>10</sup>

Söz konusu kavramların temelinden yükselen “içsel huzur” veya “doyum” teorisiyle Spinoza'nın amacı, insana “kendinden memnuniyet” duymasını, zihnini doğru bilgiden kaynaklanan hoşnutlukla doyurmasını, en üstün ve değişmez duygulara ulaşmasını ve yaşamını bu doğrultuda sürdürmesini sağlamaktır.<sup>11</sup> Spinoza'nın “içsel huzur” teorisini müstakil olarak ele alan ve literatürde önemli bir boşluğu dolduran iki çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmalardan birincisi D. Rutherford'a, diğeri C. Carlisle'ye aittir.<sup>12</sup> Rutherford'un makalesinin ana iddiası, hem “kendinden memnuniyet”in hem “zihinsel dinginlik”in farklı derecelerde oluşan “doyum”u ifade eden aynı “duygu” olduğudur. Rutherford'a göre “kendinden memnuniyet” akıldan doğan bir duyguyken, “zihinsel dinginlik” sezgiyle oluşan aynı duygunun daha üst bir versiyonu ya da daha mükemmel bir doyum seviyesidir. Aşağıda Rutherford'un bu temel tezi ayrıntılandırılarak eleştirilmekte ve “kendinden memnuniyet” bir “duygu” olarak ele alınırken “zihinsel dinginlik” ise bir duygudan ziyade onun ötesinde olan ve onu kapsayan bir “zihinsel durum” (*mental state*) olarak ortaya konulmaktadır.

Diğer yandan Carlisle ise kendi çalışmasını Rutherford'un ana tezinin zeminine oturarak bir yandan “kendinden memnuniyet” ve “zihinsel

<sup>8</sup> Bk. Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, (Ankara: Dost, 2014), 187, 237, 282, 293.

<sup>9</sup> Spinoza, *Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken, (İstanbul: Alfa, 2014), 295, 376-377, 451, 468,

<sup>10</sup> Spinoza'nın *acquiescentia in se ipso* kavramının Descartesçi kökeni için bk. Enes Dağ, “Spinoza Etiğinde Uygun Bir Fikir Olarak “Ahlaki Farkındalık”: Bilinç mi, Vicdan mı?”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/3 (Aralık 2022), 1192-1193.

<sup>11</sup> VP10S, 601.

<sup>12</sup> Bk. Donald Rutherford, “Salvation as a State of Mind: The Place of Acquiescentia in Spinoza's Ethics”, *British Journal for the History of Philosophy* 7/3 (Haziran 1999); Clare Carlisle, “Spinoza's Acquiescentia”, *Journal of the History of Philosophy* 55/2 (Nisan 2017).

dinginlik"i farklı "doyum"lara tekabül eden aynı duygu olarak ele alırken, diğer yandan da bu duygunun yol açtığı "doyum"un farklı derecelerini Spinoza'nın üç bilgi türüyle ilişkilendirmektedir. Carlisle'ye göre her bilgi türüne denk düşen bir "doyum" derecesi vardır. Aşağıda öncelikle Spinoza'nın doyum teorisinin niçin bilgi türleriyle ilişkilendirilemeyeceği irdelenmektedir. Daha sonra ise özellikle birinci tür bilgiye denk düşen bir "doyum" derecesi fikrinin Spinoza sistemiyle tutarsız kalacağı iddiasından hareketle Carlisle'nin görüşleri eleştirilmektedir. Bununla birlikte iki Spinoza yorumcusunun temel tezlerinin kendi argümantasyonları bağlamında makul gözüktüğünü, ancak Spinoza'nın sistemiyle bağdaşmayan unsurlar barındırdığını, dolayısıyla bu makaledeki eleştirilerin bu zeminden hareketle oluşturulduğunu belirtmek isterim.

Söz konusu eleştirilere karşı aşağıda önerilen iddiaların temelinde şu fikirler yer almaktadır: "Kendinden memnuniyet" bir duygu, "zihinsel dinginlik" ise kapsamlı bir zihinsel durumdur. Birincisi akıldan sezgiye doğru artan bir "doyum"u ifade ederken, ikincisi yalnızca sezgi ile oluşan üst bir "doyum"u belirtir. Burada akıl bir bilgi türü, sezgi başka bir bilgi türü olarak iş görmez; zira akıl sayesinde meydana gelen "doyum", eksikliğini hissettiren ve artmaya meyilli olan bir "doyum"ken, sezgi sayesinde ulaşılan "doyum" bir tamlık ya da mükemmellik hissine neden olur. Dolayısıyla "gerçek doyum", sezgi ile oluşur, akıl yalnızca sezgi için bir temel, bir hazırlık ya da ihtiyaç duyulan kavramsal araçların temin edilmesidir. Bu ana iddia doğrultusunda aşağıda kendinden memnuniyet "duygusal doyum", zihinsel dinginlik ise "doğru bilgidен doğan zihinsel hoşnutluk", "entelektüel Tanrı sevgisi", "kutluluk" ve "kurtuluş" olarak ele alınmaktadır.

Bu çerçevede makale üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde zihnin söz konusu "doyum"a akli kavrayışla nasıl ulaştığı ele alınarak insanın etkin duygulardan doğan memnuniyetini veya huzurunu ifade eden üstün ve kapsayıcı duygusu "duygusal doyum" olarak ortaya konulmaktadır. İkinci bölüm "zihinsel dinginlik"i incelemekte ve kendi içinde üç kısma ayrılmaktadır. Birinci kısımda, zihnin yeterli fikirlere ulaşma imkânı olan sezgisel kavrayışla ulaştığı hoşnutluk ele alınmakta ve bu hoşnutluk en üstün bilgi olan "Tanrı bilgisi" olarak sunulmaktadır. İkinci kısımda, akıldan doğan "kendinden memnuniyet" in zihnin sezgiden doğan Tanrı bilgisiyle ulaştığı hoşnutluk neticesinde nasıl en üstün sevinç duygusu olan "entelektüel Tanrı sevgisi"ne yükseldiği gösterilmektedir. Ayrıca ikinci kısımda aklın insanı mutluluğa ve "doyum"a ulaştırma noktasında yetersiz kaldığı, dolayısıyla asıl "doyum"un sezgiyle mümkün olduğu ve aklın "doyum" için yalnızca bir temel sağladığı saptanmaktadır. Üçüncü kısımda Tanrı'yı seven ve Tanrı'nın da kendisini sevdiğini adeta keşfeden insanın ulaştığı bir başka zihinsel durum

“kutluluk” olarak işlenmekte ve söz konusu zihinsel durumla insanın nasıl en üstün mutluluğa eriştiği ortaya konulmaktadır. Ayrıca bu kısımda insanın ulaştığı en üstün “duygusal doyum” ve “zihinsel dinginlik”lenasıl “kurtuluş”a eriştiği ortaya konulmakta ve Spinozacı “kurtuluş” kavramının doğası açık kılınmaktadır. Makalenin üçüncü bölümünde ise öncelikle Rutherford’un görüşleri ortaya konulmakta ve anılan çerçevede eleştirilmektedir. Daha sonra ise Carlisle’nin görüşleri incelenmekte ve belirtilen doğrultuda gözden kaçırdığı noktalar tespit edilmeye çalışılmaktadır.

### 1. Duygusal Doyumun Temeli: “Kendinden Memnuniyet”

Spinoza’nın “doyum” (*acquiescentia*) kavramı *Ethica*’da ilk defa IIP30S’de geçmekte ve “kendinden memnuniyet” (*acquiescentia in se ipso*) duygusu olarak ortaya konulmaktadır. Burada geçen “kendinden memnuniyet”, içsel veya dışsal nedenlerden kaynaklanan ve sevinç ya da keder doğuran birtakım duygularla birlikte ele alınır. Spinoza burada nedenlerin içsel ya da dışsal olmasına ve kederden ya da sevinçten kaynaklanmasına göre dört çeşit duygudan söz eder. Buna göre nedenler içsel olduğunda, Spinoza içsel bir neden fikrinin eşlik ettiği sevince “kendinden memnuniyet”; içsel bir neden fikrinin eşlik ettiği kedere ise “pişmanlık” (*poenitentiam/repentance*) der. Nedenler dışsal olduğunda ise Spinoza dışsal bir neden fikrinin eşlik ettiği sevinci “itibar sevgisi” (*gloria/love of esteem*); dışsal bir neden fikrinin eşlik ettiği kedere ise “utanç” (*pudor/shame*) olarak ifade eder.<sup>13</sup>

Buradaki nedenlerin “içsel” ya da “dışsal” olması, insanın eyleme gücünün (*agendi potentiam/power of acting*) kendi belirleniminde mi olduğuna, yoksa kendisi dışındaki diğer şeyler tarafından mı belirlendiğine bağlıdır. Bu aynı zamanda insanın etkinliğini (*act*) ya da edilginliğini (*acted on*) ifade eder. Buna göre insan kendi eyleminin “içsel neden”i (*causae internae/internal cause*) ise sahip olduğu duygu “etkin” ya da “aktif”tir (*actiones/actions*) ve insanın eylemi kendi eyleme gücünden ya da kendi etki etme kudretinden kaynaklanır. İnsanın eylemi bir “dışsal neden”e (*causae externae/external cause*) bağlıysa, bu durumda insanın sahip olduğu duygu “edilgin” ya da “pasif”tir (*passiones/passions*), yani “tutku” düzeyindedir ve bu onun eyleminin kendi eyleme ya da etki etme gücünden değil, dışsal şeylerin gücünden kaynaklandığı anlamına gelir.<sup>14</sup> Kısacası, insan eyleminin nedeni “içsel”se insan etkin bir şekilde “eyler”; insan eyleminin nedeni dışsal ise insan edilgin bir şekilde bu dışsal güç tarafından “eyleme maruz bırakılır” ya da ona yönlendirilir. Burada insanın eyleminin nedeni “içsel”se insan kendi eylemine dair “yeterli”

<sup>13</sup> IIP30S, 511; *Lat.*IIP30S, s.192.

<sup>14</sup> IIIDef.I-II, 492,493; IIP1Dem. 493; IIIDef.Aff.XXIV, 536; *Lat.*IIIDef.Aff.24, 221; IVApx.II, 588; *Lat.*IVApx.2, 284.

ya da "birebir fikirler"e, eyleminin nedeni dışsalsa insan kendi eylemine dair "yetersiz", "bulanık" ya da "bölük-pörçük" fikirlere sahip olur.<sup>15</sup>

Spinoza "kendinden memnuniyet" duygusunu "pişmanlık" duygusunun karşıtı olarak ele alır. İki duyguda da nedenler içseldir ancak ilki sevince neden olurken ikincisi kedere neden olmaktadır. Spinoza IIP51S'de bu "içsel neden"i kişinin kendisiyle eşitlemektedir. Buna göre "kişinin neden olarak kendini görme fikrinin eşlik ettiği sevinç" duygusu "kendinden memnuniyet" olurken, "kişinin neden olarak kendini görme fikrinin eşlik ettiği keder" duygusu "pişmanlık" olarak tanımlanır.<sup>16</sup>

Spinoza "kendinden memnuniyet" duygusunu, ayrıca "kendini sevmeye" (*philautia/self-love*) duygusuna özdeş, "kendini küçümseme" (*humilitas/humility*) duygusuna ise karşıt olarak görür. IIP55S'de Spinoza "kendini küçümseme"yi "kişinin kendisini zayıf olarak görme fikrine eşlik eden keder" olarak tanımlarken, "kendinden memnuniyet"i, etkin bir duygu olan "kendini sevmeye"yle birlikte "kişinin kendi üzerine tefekkür etmesinden [*contemplatione/considering*] doğan bir sevinç" olarak ortaya koyar.<sup>17</sup> Benzer vurguya *Ethica*'nın duyguların tek tek tanımlandığı III. bölümünün sonunda yer alan XXV. duygu tanımında da rastlanmaktadır. Burada "kendinden memnuniyet", kişinin kendisi ve eyleme gücü üzerine tefekkür etmesinden doğan sevinç olarak tanımlanır.<sup>18</sup> Spinoza'nın IIP55S'de "kendinden memnuniyet"i "kendini sevmeye" ile özdeşleştirilmesi dikkate alındığında, burada yer alan "kendini sevmeye" bir tür "kibir" değildir. Nitekim Spinoza XXVIII. duygu tanımında "kibir" (*superbia/pride*) duygusunu IIP26S'ye de atıfta bulunarak "kendini sevmeye"yle eş olan "kendinden memnuniyet"ten ayırır. Buna göre "kibir", kişinin kendisine olduğundan ya da hakkettiğinden daha fazla değer vermesi olarak hayale dayanan edilgin bir duygu olurken, "kendinden memnuniyet"te bu tarz hayali ve gerçeğe aykırı edilgin bir "kendini sevmeye" söz konusu değildir.<sup>19</sup>

Buradaki ifadelerden hareketle bir duygu olarak "kendinden memnuniyet"i ilgili referansları da kapsayacak şekilde şöyle bir tabloya yerleştirmek mümkündür: "Kendinden memnuniyet", dış dünya ile ilişkisi neticesinde bedeninde meydana gelen etkilenişleri yeterli fikirlerle idrak eden, gerçekleştirdiği eylemin "içsel neden"i olan insanın sevinç duyması, kendisi,

<sup>15</sup> IIPDef.II, 492,493; IIP1Dem. 493.

<sup>16</sup> IIP51S, 523. Carlisle, "kendinden memnuniyet"i, neden olarak kişinin kendi fikrinin eşlik ettiği bir duygu ve bilginin üç türüyle de ilişkili olduğu için "bilişsel duygu" (*cognitive affect*) olarak ifade eder. Bk. Carlisle, "Spinoza's Acquiescentia", 1, 3.

<sup>17</sup> IIP55S, 525; *Lat.*IIP55S, 210.

<sup>18</sup> IIPDef.Aff.XV, 536.

<sup>19</sup> IIPDef.Aff.XVIIIExp., 537; *Lat.*IIPDef.Aff.28Exp., 222. Ayrıca bk. IIP26S, 508. Bu konuda ayrıca bk. Dağ, "Spinoza Etiğinde Uygun Bir Fikir Olarak 'Ahlaki Farkındalık'", 1193.

eyleme gücü üzerine tefekkür ettiğinde bu sevince kendisinin neden olduğunu idrak etmesi ve böylece kendisini sevmesi, yani kendisinden razı olmasıdır. Bu sayede “kendinden memnuniyet”, edilginliklerden, yetersizliklerden, kederden ve dışsal nedenlerden arınmış bir insanın etkinliği, yeterliliği, sevinci ve içsel neden olma bilinci olarak görülür. İnsan yeterli bir fikre ya da doğru bir bilgiye sahip olduğunda, aynı zamanda bu fikre ya da bilgiye sahip olduğunun da farkındadır.<sup>20</sup> Dolayısıyla edilgin hallerden etkin sevinç duygularına geçen, böylece mükemmelliği artan insanın bu mükemmelliğin ve mükemmellikteki artışın nedeni olarak kendisini görmemesi elbette mümkün değildir. Dolayısıyla “kendinden memnuniyet”, hayali olandan uzak, kişinin kendisi üzerine tefekkürünü, farkındalığını ya da bilincini ifade eden, akli bir temele ve içeriğe sahip olan bir duygudur.<sup>21</sup> Zira “akla uygun olarak yapmaya çalıştığımız şey, anlamaktan başka bir şey değildir; zihin akli kullandığı sürece anlamasına yardımcı olacak şeyler dışında hiçbir şeyi yararlı olarak görmez”<sup>22</sup>. Aşağıda söz konusu duygunun akli temeli irdelenecektir.

Spinoza şöyle der: “Kendinden memnuniyet akıldan doğabilir ve sırf akıldan doğduğu için olabilecek en üstün aşamaya ulaşır.”<sup>23</sup> Bu önerme kanıtlamasında Spinoza, IIIDef.Aff.XXV’e referansta bulunarak “kendinden memnuniyet”in insanın kendisi ve eyleme gücü üzerine tefekkür etmesinden doğan bir sevinç olduğunu hatırlatarak şöyle bir mantık yürütür: İnsanın gerçek eyleme gücü, onun erdemidir ve bu da insanın açık-seçik olarak tefekkür ettiği kendi aklıdır. Dolayısıyla “kendinden memnuniyet”, kendi aklını tefekkür eden insanın ulaştığı bir duygusal “doyum”dur. Ayrıca insan kendisini tefekkür ettiğinde, sadece kendi anlama gücünden kaynaklanan şeyleri “yeterli fikirler”le kavradığı için, bu tefekkürden doğan memnuniyeti de gittikçe daha üst formlara ya da derecelere ulaşır.<sup>24</sup> Spinoza bu temelden hareketle “kendinden memnuniyet”in bizim erişmeyi “gerçek anlamda umut edebileceğimiz en üstün şey”<sup>25</sup> olduğunu söyler. Çünkü “hiç kimse kendi

<sup>20</sup> IIP43Dem., 479.

<sup>21</sup> “Kendinden memnuniyet” duygusunun “kendilik bilinci” ve “ahlaki bilinç” ile ilişkisi için bk. Dağ, “Spinoza Etiğinde Upuygun Bir Fikir Olarak ‘Ahlaki Farkındalık’”, 1193-1194. İlgili makalede “kendinden memnuniyet” duygusu, zihinde refleksif bir fikir olarak var olan “ahlaki bilinç”in en üstün formu olarak ele alınır. Buna göre “kendinden memnuniyet” insanın kendisi ve eyleme gücü üzerine tefekkür etmesinden doğan bir sevinç olduğu için, buradaki “kendilik tefekkürü”, “kendilik bilinci” olarak sunulur. Burada “ahlaki bilinç”, insanın aklın rehberliği doğrultusunda kendisine sevinçle bakacağı, dolayısıyla kendinden memnuniyet duyacağı eylemleri kendisinin ve diğer insanların yararına olacak şekilde ortaya koyması olarak gereçlendirilir.

<sup>22</sup> IVP26, 559.

<sup>23</sup> IVP52, 575.

<sup>24</sup> IVP52Dem., 575.

<sup>25</sup> IVP52S, 575.

varlığını başka hiçbir şey uğruna korumaya çabalamaz"<sup>26</sup>, dolayısıyla aklın rehberliğinde insanın varlığını kendisi için korumaya çabaladığı en üstün amaç "kendinden memnuniyet"<sup>27</sup> tir. O nedenle insanın bu yaşamdaki en temel çabası kendinden memnun olmaktır.

Spinoza "kendinden memnuniyet" duygusunu akla, "itibar sevgisi"ni de hayale dayandırarak ikisini birbirinden ayırır. Ona göre "itibar sevgisi", dışsal nedenlere bağlı olan bir duygudur ve sürekli değişken veya kararsız olan avamın/yığınların övgüleriyle beslenir, yergileriyle yok olur. Böylesi bir "itibar sevgisi"nden dolayı insanlar birbirilerine sıkıntı verip birbirilerini yok etmeye, ötekini düşürüp kendilerini yüceltmeye çalışırlar. Dolayısıyla "itibar sevgisi" hayali algılarla ve yetersiz fikirlerle beslenen edilgin bir duygudur. Aslında "kendinden memnuniyet" duygusunda da bir tür "itibar sevgisi" vardır. Ancak buradaki "itibar sevgisi" dışsal değil, bizatihi içseldir ve kişinin sevincine neden olan kendisi ve eyleme gücüdür. Dışsal nedenlere bağlı olan "itibar sevgisi" ise "kendinden memnuniyet" duygusundan uzak olan bir tür "kendini aşırı önemseme" (*existimatio/overestimation*) duygusudur.<sup>28</sup> Dolayısıyla "itibar sevgisi" bir tür "ün" ya da "şöhret" isteği olarak sürekli başkalarının verdiği değere bağlıyken ve onu verenler istedikleri zaman geri alabilirken, "kendinden memnuniyet" kişinin kendisine verdiği bir "itibar"dır ve başkaları bunu vermediği için alamazlar da. "İtibar sevgisi", tıpkı "servet" (*wealth*) elde etme ve "duygusal haz"lara (*sensual pleasure*) ulaşma gibi ilk bakışta yararlı gözükken, beden ve zihnin hoşuna giden ama gerçekte ise bedeni tahrip eden, zihni darmaduman eden, huzursuzlukların doğmasına yol açan bir doğaya sahiptir. Spinoza, bu tarz gelip-geçici iyilerdense, insana ebediyen devam eden üstün sevinç duygularını yaşatan ve en üstün mükemmelliğe ulaşmasını sağlayan bir "gerçek iyi" fikrini sunmaya çalışır.<sup>29</sup>

Görüldüğü üzere "kendinden memnuniyet", hayali algılardan ve yetersiz fikirlerden uzak, akla ve anlamaya dayanan bir "duygusal doyum"dur. Bu "duygusal doyum"un temelinde sevinç duygusu vardır. Kişi kendisine ve aklına odaklandığında, yani tefekkür ettiğinde kendi eyleme gücünü, kendi eyleminin içsel nedeni olduğunu idrak ederek bir sevinç duygusu yaşar. Onun bu sevinç duygusu kendisini neden olarak görmeye dayandığı için, kişi kendisine sevgiyle ya da memnuniyetle bakar. Dolayısıyla "kendinden memnuniyet", kişinin "duygusal doyum"unu ifade eden etkin ve akıldan doğan bir duygudur. "Kendinden memnuniyet" aslında genel ve kapsayıcı

<sup>26</sup> IVP25, 558.

<sup>27</sup> IVP52S, 575.

<sup>28</sup> IVP58S, 578; IIIIDef.Aff.XXVIIIExp. 537; Lat.IIIDef.Aff.28Exp. 222.

<sup>29</sup> Spinoza, "Treatise on Emendation of the Intellect", *The Collected Works of Spinoza*, haz. ve çev. Edwin Curley, (New Jersey: Princeton University Press, 1985), 1/8-10. Bu eser Latince orijinal ismine referansla metin boyunca "Spinoza, TIE" olarak kısaltılacaktır.



özelliğe sahip bir duygudur. Bu duygu, bir yandan kişinin kendisine dair tefekkürü sonucunda ulaştığı bir sevinç duygusunu ifade ederken, diğer yandan bu tefekkürü sağlayan, yani insanı bu aşamaya ve kavrayış seviyesine getiren diğer tüm etkin duyguların da sonucunda meydana gelen üst ve kapsayıcı bir duygudur. “Kendinden memnuniyet”, hem kişinin kendi gücünden doğan tekil bir sevinç hem doyuma ulaşmış diğer etkin duygulardan meydana gelen üst bir sevinç duygusudur. Bu noktaya aşağıda Rutherford eleştirisi kısmında tekrar döneceğim.

Spinozacı sistemde yalnızca “duygusal doyum” insanı gerçek anlamda mutluluğa erdirmez. Çünkü akıl ve akıldan doğan duygular insanı tek başına mutlu etmeye yetmez. Spinoza’nın bu çerçevedeki görüşlerine özellikle *Korte Verhandeling Van God, De Mensch En Deszels Welstand* (Tanrı İnsan ve İnsanın Esenliği Üzerine Kısa İnceleme)<sup>30</sup> eserinde rastlanmaktadır. Bu doğrultuda Spinoza insanın içindeki güç olan aklın, insanın dışsal şeylerle kurduğu deneyim neticesinde meydana gelen kanıları (*opinion*) yıkamayacağını söyler. Ona göre akıl, deneyim yoluyla oluşan kanıları değil, içsel olarak beliren (*report*) kanıları yok edebilir.<sup>31</sup> Sırf bu yüzden insan bazen iyi olanı görmesine rağmen kötü olanın peşinden gidebilmektedir.<sup>32</sup> Çünkü gerçekte öyle olmasa bile insan iyi olduğuna hükmettiği şeyle bir birlik kurar ve ondan keyif (*enjoyment*) alır. Bu durumda akıl insana daha iyisini gösterse bile insan yine de hoşnut (*enjoyment*) olmaz. Çünkü insanın kendi içinde keyif aldığı şey, aklın gösterdiği ama insanın hoşlanmadığı dışsal bir şey tarafından ortadan kaldırılamaz. Dolayısıyla akıl içsel bir güç olduğu için, içsel olan kanıları ortadan kaldırabiliyorken dışsal olan deneyimlerden kaynaklanan fikirleri her zaman ortadan kaldıramayabilir. Böyle bir şey ancak kendisinden daha güçlü olan başka bir şey tarafından ortadan kaldırılabilir.<sup>33</sup>

Buradan hareketle Spinoza, akılla çatışan tüm duyguların kanılardan doğduğunu ve ne kanıların ne de aklın bizi özgürleştirdiğini söyler. Ona göre bizi özgürleştiren “doğru bilgi”dir ve bu bilgi olmaksızın tutkulardan kurtulmamız mümkün değildir.<sup>34</sup> KV’de anlatılan bu süreç Spinoza’nın şu sonuca ulaşma nedenidir: “O halde, aklın bizi üstün mutluluğumuza ulaştırma gücü olmadığı için, geriye dördüncü ve son bilgi türünün bizi mutluluğa ulaştırıp ulaştıramayacağını araştırmak kalıyor.”<sup>35</sup> Görülen o ki,

<sup>30</sup> Bk. Spinoza, “Short Treatise on God, Man and His Well-Being”, *The Collected Works of Spinoza*, haz. ve çev. Edwin Curley, (New Jersey: Princeton University Press, 1985), 1. Bu eser Latince orijinal ismine referansla metin boyunca, “Spinoza, KV” olarak geçecektir.

<sup>31</sup> Spinoza, KV, 138.

<sup>32</sup> Spinoza, KV, 138; III P2S, 496; IV Pref., 543.

<sup>33</sup> Spinoza, KV, 138.

<sup>34</sup> Spinoza, KV, 129, 138.

<sup>35</sup> Spinoza, KV, 138.



akli kavrayışın insanı mutluluğa erdirtme gücü kısıtlıdır. İnsanı mutluluğa götüren şey, Spinoza'nın burada dördüncü dediği *Ethica*'daki üçüncü bilgi türü olan sezgisel bilgidir.

İnsan sezgisel bilgi sayesinde dışsal şeyin kendisi üzerindeki sonucunu ya da çıkarım yapabildiği kadarıyla kısmî nedenlerini değil, o şeyin kendisini, doğası itibarıyla dolaysız bir biçimde algılar. Akli bilgi (*Ethica*'daki haliyle ikinci tür bilgi) insanın kendi bedeni ile diğer bedenler arasında bulunduğu bir takım ortak özelliklerden hareketle "ortak nosyonlar" oluşturmasına ve bir takım mantıksal çıkarımlara ya da kavramlar arası ilişkiler saptamasına bağlıdır. İnsan hem kendi bedenini bütünüyle bilemediğinden hem dışsal diğer bedenlerin tamamıyla ilişki kurma olanağına sahip olamadığından, akli bilgi insana mutlak anlamda doğru bilgi olanağı sunmaz. Bu bilgi sayesinde insan yalnızca ulaşabildiği kadarıyla ortak özellikler görebilmekte ve bundan hareketle "ortak nosyonlar" ulaştırabilmektedir. Ayrıca akli bilgi aşamasında bilgi, çıkarımlara, mantıksal bağlantılara dayandığı için rasyonel bilgi dolambaçlı bir yola tabidir. Bu ise insana gerçek anlamda mutluluğu sağlamaz. Buna karşın sezgisel kavrayış sayesinde, insan olan-biteni tek seferde ve dolaysızca kavrama imkânına sahiptir.<sup>36</sup> Dolayısıyla Spinoza, insana akli bilgi sayesinde ulaşamadığı gerçek mutluluğa, sezgiyle ulaşma imkânı sağlar. Bu doğrultuda burada akli bilgi sayesinde "kendinden memnuniyet" gibi üstün ve etkin bir duyguyla "duygusal doyum"a ulaşan insanın, aşağıda sezgisel bilgidен kaynaklanan ve gerçek mutluluğu sağlayan tam bir "doyum"a ulaşma imkânı irdelenecektir.

## 2. Zihinsel Dinginlik: Doğru Bilgiden Doğan Hoşnutluk, "Entelektüel Tanrı Sevgisi" ve "Kutluluk"

Bu kısımda zihnin doğru bilgiden kaynaklanan "doyum"u incelenecektir. Elbette "duygusal doyum" da doğru bilgiden kaynaklanan bir "zihinsel dinginlik"tir. Ancak önceki başlıkta ele alınan ve "kendinden memnuniyet" olarak ortaya konulan doyum, zihnin akli bilginin imkânları doğrultusunda eriştiği bir doyumdur. Bu başlıkta ise öncelikle zihnin sezgisel bilgi sayesinde doğru bilgiye erişmesinden kaynaklanan doyumunu, daha sonra ise zihnin duygusal doyumununun sezgi ile ulaştığı en üstün formu ve son olarak zihnin ulaştığı en üstün mutluluğu incelenecektir. "Kendinden memnuniyet"ten "zihinsel dinginlik"e doğru yükselen "içsel huzur", zihnin duygudan duyguya yükseldiği bir doyum değildir. Aksine zihnin tekâmül etmeye açık,

<sup>36</sup> "Akli bilgi" ve "sezgisel" bilgi'nin doğru olmak ile yeterli fikirlerden oluşmak bakımından ortaklığına ve kavrayıştaki yöntem ile temsil ettikleri içerik bakımından farklılıklarına dair bir okuma için bk. Sanem Soyarslan, *From Ordinary Life to Blessedness: The Power of Intuitive Knowledge in Spinoza's Ethics, Essays on Spinoza's Ethical Theory*, ed. Matthew J. Kisner – Andrew Youpa, (Oxford: Oxford University Press, 2014), 247-248.

dolayısıyla da değişken olan duygudan, değişmez olan en üstün bilgiye doğru yükseldiği ebedi bir “zihinsel durum”dur. Aşağıda görüleceği üzere “zihinsel dinginlik”, “duygusal doyum”u da kapsayan ve sonsuzluğu deneyimleyen bireysel insan zihninin kendisi dahil her şeyi Tanrı’da bulan, Tanrı’yla olan bağı itibariyle sonsuzluğun ufku altında kavrayan tam ve istikrarlı genel bir “zihinsel durum”dur. Bu çerçevede “zihinsel dinginlik”in kapsamı şu şekilde belirginleştirilebilir:

- i) En temelde zihnin sezgisel kavrayışla ulaştığı yeterli fikirlere ve Tanrı bilgisine dair doyumunu (doğru bilgiden doğan zihinsel hoşnutluk);
- ii) ikinci olarak Tanrı bilgisinden doğan ve “kendinden memnuniyet”in en üstün formu olan “en üstün sevinç”in doyumunu (entelektüel Tanrı sevgisi)
- iii) ve son olarak zihnin Tanrı’ya duyduğu entelektüel sevginin aslında Tanrı’nın insana yönelik sevgisi olduğunu keşfetmesini ifade eden sevginin özdeşliği doyumunu (kutluluk ve kurtuluş).

Burada “doğru bilgiden doğan hoşnutluk”, zihnin salt yeterli fikirlere erişmesinden kaynaklı “zihinsel durum”unu, “entelektüel Tanrı sevgisi” zihninin en üstün “duygu”sunu, “kutluluk” ve “kurtuluş” ise bu zihinsel durum ve duygu neticesinde zihnin ulaştığı yüce bir erdemi ifade eder. Bunların tamamı, zihinde ebedi ve değişmez bir “zihinsel durum”u meydana getirir ki, o da “zihinsel dinginlik”tir.

## 2.1. Doğru Bilgiden Doğan Zihinsel Hoşnutluk

Spinoza *Ethica* IVApX.IV’te ilk defa “doyum” veya “iç huzur”u bir duygudan (kendinden memnuniyet) ziyade bir “zihinsel durum” (*mental state*) olarak ele alır.<sup>37</sup> Bu zihinsel durum, “zihinsel dinginlik” (*satisfaction of mind-peace of mind*) olarak ifade edilen ve en üstün kavrayış olan sezgiyle elde edilen sürekli bir hali ifade eder. Spinoza “zihinsel dinginlik”i, “en üstün insani mutluluk” (*highest human happiness*) ile özdeşleştirir:

O halde, yaşamda elimizden geldiğince aklımızı [*reason*], yani anlama yetimizi [*intellect*] mükemmelleştirmek bilhassa önemlidir. En üstün insani mutluluk, yani kutluluk [*summa homini felicitas seu beatitudo*] bu tek şeyden oluşur. Gerçekten de kutluluk Tanrı’yı sezgisel olarak bilmekten doğan zihinsel dinginlikten [*animi acquiescentia*] başka

<sup>37</sup> Buradaki “durum” ya da “hâl”, zihnin bedeninin etkilenişlerine bağlı olarak ulaştığı gelip-gedici değişimlerin fikirlerinden ziyade, sonsuzluğu deneyimleyen zihninin ulaştığı değişmez fikirlerin zihni taşıdığı konumu ifade etmektedir.

bir şey değildir. Anlama yetisini mükemmel kılmak ise Tanrı'yı, sıfatlarını ve Onun doğasından zorunlu olarak çıkan eylemleri anlamaktan başka bir şey değildir. Öyleyse akıl tarafından yönlendirilen insanın nihai amacı, kendisi sayesinde diğer arzularını da denetim altına aldığı en üstün arzusu hem kendisini hem düşünce ufkuna düşen her şeyi yeterli bir şekilde kavramaktır.<sup>38</sup>

Spinoza burada önce akli (*reason*) anlama yetisi (*intellect*) ile özdeşleştirirken devamında mükemmel olma imkânına sahip olanın anlama yetisi olduğunu söyler. Spinoza sisteminde ekseriyetle akıl, anlama yetisiyle aynı anlamda kullanılırken farklı bağlamlarda anlama yetisinin akli kapsadığı ya da anlama yetisinin bir üst akıl veya daha fazla doğru bilgiye-yeterli fikirlere erişen akıl olduğu görülmektedir. Bu çerçevede aklın ikinci tür bilgiyi temsil ettiği yerde, daha üst ya da gelişmiş bir akıl olan anlama yetisinin üçüncü tür bilgiyi temsil ettiği söylenebilir.<sup>39</sup> Üçüncü tür bilgi, daha üst türde bir bilgi olmakla birlikte, akli bilginin insanı mutluluğa erdirmeye gücünün kısıtlı olduğu yerde, insanı gerçek anlamda mutluluğa erdiren bir içeriğe sahiptir. IVP52S2'de insanın anlama gücünün farkında olmasını ifade eden "kendinden memnuniyet", insanın erişmeyi "gerçek anlamda umut edebileceği en üstün şey"<sup>40</sup> olarak ortaya konulmaktadır. Ancak IVP52S2 ile Spinoza, insanın gerçek memnuniyetini sağlayan şeyin yalnızca sıradan anlamda "aklın rehberliğine göre yaşamak" olmadığını, onun yerine anlama yetisini Tanrı bilgisiyle mükemmelleştirmek olduğunu söyler.<sup>41</sup>

"Zihinsel dinginlik" in temelinde, "zihnin" anlama yetisini mükemmelleştirerek ulaştığı "doğru bilgidен doğan hoşnutluk" u (*animus gaudium ex vera cognitione oritur/mind gladness arise from true knowledge*)<sup>42</sup> vardır. Bu "hoşnutluk", Spinoza'nın TIE'de başlattığı, *Ethica*'da ise nihai formuna kavuşturduğu felsefi projesinin epistemolojik anlamda nihai varış noktasıdır. Söz konusu proje, Spinoza'nın anlama yetisini hayalin edilginliklerinden, hafızanın bulanık çağrışımlarından, hatalı, yanlış, kurguya ve varsayıma dayanan bulanık veya "yetersiz fikirler" den kurtararak, onu tekâmül ettirme veya mükemmelleştirme çabasıdır.<sup>43</sup> Buna göre zihin, en değerli parçası olan

<sup>38</sup> IVP52S2, 588; *Lat.* IVP52S2, 284.

<sup>39</sup> Benzer bir tespit için bk. Eylem Canaslan, *Spinoza: Yöntem, Tanrı, Demokrasi* (Ankara: Dost, 2019), 89-90.

<sup>40</sup> IVP52S2, 575.

<sup>41</sup> Benzer bir vurgu için bk. Rutherford, "Salvation as a State of Mind", 458.

<sup>42</sup> VP10S, 603; *Lat.* VP10S, 300.

<sup>43</sup> Bu konuda detaylı bir çalışma için bk. Enes Dağ, "Spinoza'nın Hafıza Teorisi: İmgesel Çağrışım, "Gelişkin Bellek" ve 'Kişisel- Aynılık' Problemi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]* 22/22 (Aralık 2022).

anlama yetisi ile söz konusu engellerden en üstün kavrayış seviyesine (sezgi) ulaşarak kurtulur ve bu sayede tekil şeylerin gerçek nedenine ulaşır. Bu, zihnin Doğa'nın bütünüyle birleşmesinin bilgisi veya zihnin Doğa'yı aslına en uygun şekilde adeta yeniden üretmesidir.<sup>44</sup> Zihnin ulaştığı bu bilgi, "en yüksek bilgi"dir.<sup>45</sup> Zihin bu sayede kendisini Düşünen Varlık olan Tanrı'nın bir parçası olarak görür.<sup>46</sup> Böylece zihin şeyleri "süre"ye bağlı olarak değil, "sonsuzluğun ufku" ya da "belli bir türü" altında kavrar.<sup>47</sup> Zihnin ulaştığı "Tanrı bilgisi", zihinde doğacak muhtemel tüm şüpheleri, hatalı ve "yetersiz fikirler"i bertaraf eder.<sup>48</sup> Zihin bu kavrayış sayesinde öyle bir "Tanrı fikri"ne erişir ki, zihindeki Tanrı kavramı, zihnin bütün kavramlarının da nedeni olur.<sup>49</sup>

İnsan "içsel huzur"a "kendinden memnuniyet" duygusuyla belli bir dereceye kadar erişir. Ancak insanın gerçek anlamda ulaşabileceği "içsel huzur"u, yalnızca duygu ile değil, duyguyu da etkin kılma olanağı olan doğru bilgiyle mümkündür. Zihnin doğru bilgiye ya da yeterli fikirlere erişmesini ifade eden "zihinsel dinginlik", en üstün bilme aşamasını gerektirir. O nedenle Spinoza "en üst zihinsel dinginlik [*summa mentis acquiescentia*] bu üçüncü bilgi türünden doğar"<sup>50</sup> demektedir. Zira "insan zihninin nihai çabası ve en yüce erdemi, şeyleri üçüncü tür bilgi ile anlamaktır."<sup>51</sup> Tanrı'yı bilmek zihnin en değerli çabası ve en üstün iyisi olduğu için, üçüncü tür bilgi zihnin bu çabaya ve üstünlüklere ulaşabilmesinin en doğru ve kesin imkânıdır.<sup>52</sup> Dolayısıyla zihin şeyleri bu tarz bir kavrayışla bildikçe hem söz konusu çabası amacına ulaşır hem söz konusu erdemi, yani gücü daha çok artar ve genişler.<sup>53</sup> Bu ise aşağıda görüleceği üzere insanı olabilecek en üst mükemmelliğe ulaştırır.

İnsan "kendinden memnuniyet" duygusuyla eyleminin ve sevincinin nedeni olarak kendisini görmesine rağmen tam anlamıyla mutluluğa ulaşamaz. Zira insan zihni bu aşamada duyduğu memnuniyet sayesinde yalnızca kendisini idrak eder ve onun "içsel huzur"u "duygusal doyum"u kadardır. Ayrıca bu aşamada insan zihni, akli bilginin el verdiği ölçüde ve

<sup>44</sup> Spinoza, *TIE*, 11, 41.

<sup>45</sup> Spinoza, *TIE*, 32.

<sup>46</sup> Spinoza, *TIE*, 44; IIP11C, 456.

<sup>47</sup> VP29S, 610.

<sup>48</sup> Spinoza, *TIE*, 35.

<sup>49</sup> Spinoza, *TIE*, 41.

<sup>50</sup> VP27, 609; *Lat.* VP27, 307.

<sup>51</sup> VP25, 608.

<sup>52</sup> IVP28, 559.

<sup>53</sup> Spinoza "erdem" (*virtue*) ile "güç"ü (*power*) aynı anlamda kullanır. Ona göre erdem, insanın bizzat özü, yani doğasıdır ve insanın yalnızca kendi doğasının yasalarından kaynaklanan şeyleri yapabilme gücüdür. Bk. IVDf.8, 547.

duyguları belli bir düzene koyacak nitelikte “yeterli fikirler”e sahiptir. Ancak insan “zihinsel dinginlik” aşamasında artık sezgisel bir kavrayışa sahiptir ve bilginin kesinliği-doğrudan oluşu sayesinde sadece duygularını değil aynı zamanda tüm fikirlerini anlama yetisinin düzenine sokacak bir imkâna ve tamamen “yeterli fikirler”e dayanan bir kavrayışa ulaşır. Bu kavrayış, zihne her şeyi Tanrı’da görmenin, dolayısıyla her şeyi Tanrı ile ilişkilendirmenin ya da Tanrı’yı her şeyin nedeni olarak idrak etmenin zorunlu ve doğrudan imkânını sunar. Bu aşamada zihnin “içsel huzur”u, hem “duygusal doyum”u hem de doğru bilgiden kaynaklanan “zihinsel hoşnutluğu”nu (*mind gladness*) içerir. Zihin bu sayede akli bilginin ulaşamadığı sınırların ötesine geçerek sonsuzluğu deneyimler ve artık eyleminin ve sevincinin nedeni olarak kendisini değil, Tanrı’yı görür. Dolayısıyla “zihinsel dinginlik”in temelinde olan “zihinsel hoşnutluk”, zihnin Tanrı’yı bilmek olan en üstün çabasının, kendi doğasının yasalarından kaynaklanan eylemleri gerçekleştirme gücü olan en üstün erdeminin, etkin sevinç duygularına ve yeterli fikirlere ulaşabilmenin neticesi olan en üstün mükemmelliğinin ve bütün bunlardan ibaret olan en üstün mutluluğunun doyurulması ya da tatmin edilmesi imkânıdır.<sup>54</sup>

İnsanı gerçek ve tam “doyum”a ulaştıran sezgisel bilgi, akıldan doğan genel-geçer bilgiden öte, tekillerin özünü idrak etmenin bilgisidir. İnsan var olan tekil şeyleri bildikçe tekil şeylerin özüne ulaşır ve bu sayede tüm var olanların nasıl Tanrı’ya bağlı olduğunu bilir.<sup>55</sup> “Zihinsel dinginlik”, zihnin tekil şeylerin özünü ve asli nedenini anlayarak Tanrı’nın bilincine varmasıdır. Zihnin Tanrı’ya dair tefekkürünü sağlayan sezgisel bilgi, şeyleri dolaylı olarak değil, “doğrudan”, “aracısız” ve “tek seferde” ya da “ilk bakışta” (*uno intuito/one glance*) bilmenin imkânıdır.<sup>56</sup> Dolayısıyla sezgi, mutluluğun veya mükemmelliğin tam tatmin edici nedenidir. Spinoza’nın ifadesiyle “insanlar bu tür bilgiye ne kadar çok erişirlerse o kadar çok kendilerinin ve Tanrı’nın bilincinde olurlar, yani o kadar çok mükemmel ve kutlu olurlar”<sup>57</sup>. O nedenle söz konusu dinginliğin temeli olan “zihinsel hoşnutluk”, zihnin doğru bilgiden ya da yeterli fikirlere ve bu doğruluğun-yeterliliğin nedeni olan Tanrı bilgisinden doğan dolaysız, aracısız ve sezgiye dayanan “doyum”udur. Spinoza’nın bilgi kuramının amaçladığı “doğru” ve “kesin bilgi”ye sahip bir zihnin nihai yetkinliği ve en üst aşaması “zihinsel dinginlik”tir. Dolayısıyla

<sup>54</sup> VP27Dem., 609.

<sup>55</sup> IIP40S2, 478; VP36S, 613.

<sup>56</sup> IIP40S2, 478; *Lat.*IIP40S2, 155.

<sup>57</sup> VP31S, 610. Spinoza’nın sezgisel bilgiye dair görüşleri pek çok çalışmanın konusunu teşkil etmiştir. Garrett’in bu konudaki çalışması ise referans bir metin değerindedir. Bk. Don Garrett, “Spinoza’s Theory of Scientia Intuitiva”, *Scientia in Early Modern Philosophy*, ed. Tom Sorell vd. (New York: Springer, 2010).

“zihinsel dinginlik”in temelinde zihnin yukarıda ele alınan “doğru bilgiden doğan hoşnutluk”u vardır. Söz konusu “dinginlik” ancak bu “hoşnutluk” temelinden hareketle, “en üstün sevinç duygusu”na ve Tanrı-insan sevgisinin özdeşliğinin idrakiyle de en üstün aşamasına ulaşır.

## 2.2. Entelektüel Tanrı Sevgisi

İnsanın mutluluğu ya da huzursuzluğu sevgiyle bağlandığı nesnenin niteliğine bağlıdır. İnsanın başına gelen tüm kötülükler sonlu, yani gelip-geçici şeylere duyduğu sevgiden kaynaklanır. Ancak insan ebedi olan Tanrı’ya sevgisini yönlendirince, bu sevgi onun zihnini her türlü kederden arındırılmış bir sevinçle besler. O nedenle Spinoza insanın tüm gücüyle bu sevginin peşine düşmesi ve tüm eylemlerini bu amaca yönlendirmesi gerektiğini söyler.<sup>58</sup>

İnsanın “içsel huzur”u, “kendinden memnuniyet” duygusundan “doğru bilgiden doğan zihinsel hoşnutluk”a doğru yükseldiğinde, insan bu “doyum”un nedeni olarak artık kendisini değil, kendisinin de, bütün bunları elde etmesinin de nedeni olarak Tanrı’yı görür. Diğer bir deyişle, insanın anlama yetisinin faaliyetine dayanan en üst ve gerçek “doyum”una, neden olarak kendi fikri eşlik ettiği gibi, Tanrı fikri de eşlik eder. Yani insan doğru bilgi sayesinde söz konusu “doyum”un doğurduğu sevinci ya da mutluluğu yaşadığında her zaman bu doğru bilginin, sevincin ve mutluluğun nedeni olarak zihninde bir Tanrı fikri ile karşılaşır. Çünkü insan sezgi sayesinde Tanrı’yı doğru bilginin ve doğru bilginin doğurduğu “doyum” olan en üstün duygunun nedeni olarak idrak eder. İnsanın bir “neden” olarak Tanrı’yı görmesi, onun Tanrı bilgisine sahip olduğu anlamına gelir. Tanrı bilgisi ise insan zihninde en üstün duygunun oluşmasına neden olur. Spinoza insanın kendisi ve Tanrı üzerine tefekkürü sonucunda zihninde zorunlu olarak Tanrı’ya yönelik anlama yetisinden doğan bir sevginin, kendi ifadesiyle “entelektüel Tanrı sevgisi”nin (*amor Dei intellectualis/intellectual love of God*) doğduğunu söyler.<sup>59</sup> “Entelektüel Tanrı sevgisi”, akli bilgi sayesinde “kendinden memnuniyet” duyan insanın, sezgisel bilgi sayesinde Tanrı’dan memnuniyet duymasıdır. “Kendinden memnuniyet” kişinin kendisine dair bilgisini, “entelektüel Tanrı sevgisi” ise kişinin Tanrı’ya dair bilgisini ifade eder. Diğer bir deyişle insan “kendinden memnuniyet” aşamasında sevincinin nedeni olarak kendisini görürken, “entelektüel Tanrı sevgisi”ne ulaştığında sevincinin nedeni olarak Tanrı’yı görür.

Anlama yetisinden doğan “entelektüel Tanrı sevgisi”, zihnin anlama yetisi sayesinde ulaştığı üçüncü bilgi türünün sonucudur. Bu bilgi türü

<sup>58</sup> Spinoza, *TIE*, 9.

<sup>59</sup> VP32C, 611; *Lat.* VP32C, 310

"ebedi" (*aeternus/eternal*) olduğu için ondan doğan bu sevgi de elbette ebedi bir sevgidir.<sup>60</sup> Ancak insan bu ebedi sevgiye, ebedi bilgi olan üçüncü tür bilgiye eriştikten sonra katılır. Aslında insan zihni, anlama yetisi itibariyle Tanrı'nın sonsuz anlama yetisinin bir parçası olduğu için bu ebedi bilgi ve ebedi sevgiye sahiptir.<sup>61</sup> Ancak aynı zihin, bedeninin de fikri olduğu için, bedeninin etkilenişlerine bağlı oluşan bir takım edilginlikler ve bedenle birlikte var olup bedenle birlikte yok olan hayal ve hafıza gibi güçler zihnin ebedi olanı kavraması önünde birer engel olarak dururlar.<sup>62</sup> Zihin bu engelleri ne kadar çok aşarsa, o derecede tanrısal anlama yetisinin parçası olan kendi anlama yetisi büyür.<sup>63</sup> Yani zihin bu engelleri aştığı oranda, sonsuz kalan ve bedenle birlikte yok olmayan parçası da (anlama yetisi) o oranda artar. Dolayısıyla zihin bedeninin etkilenişlerini ve bu etkilenişlerden ya da onların fikirlerinden doğan duyguları ne kadar çok açık-seçik kavratsa, o kadar çok kendisini onlara karşı edilgin olma durumundan kurtarır; ne kadar çok hayal ve hafıza verilerinin engellerinden sıyrılırsa da o kadar çok şeyleri "en yakın neden"leriyle idrak eder. Bu sayede de zihin, kendi anlama yetisine yoğunlaşarak daha katışıksız veya arı bir "doyum"a ya da "içsel huzur"a erişir.<sup>64</sup> İnsan, sezgi sayesinde ebedi kısmı daha fazla olan bir zihne ulaşarak hem kendisinin tanrısal anlama yetisinin bir parçası olduğunu bilir hem ebedi Tanrı bilgisine ulaşır hem de ebedi Tanrı sevgisine katılır. Zihin bu aşamaya geldiğinde olabilecek "en üst zihinsel dinginlik"e ya da "doygunluk"a öyle bir erişir ki, onun sonsuz kalan kısmı genişledikçe genişler ve bedenle birlikte yok olan kısmı ise pek de önemi olmayan küçük bir parçayı teşkil eder.<sup>65</sup>

"Entelektüel Tanrı sevgisi" zihnin ulaştığı "en üstün sevinç" duygusudur. Bu en üstün sevinç duygusundan doğan "doyum", akıldan doğan ve bu sebeple de "en üstün formuna kavuşma imkânı olan"<sup>66</sup> "kendinden memnuniyet" in sezgi ile ulaştığı en üstün dereceyi ifade eder:

Kendisini ve duygularını açık ve seçik bir şekilde anlayan kişi, sevinç duyar ve bu sevincine Tanrı fikri eşlik eder. Bu nedenle kişi Tanrı'yı sever ve (aynı mantıkla), kendisini ve duygularını ne kadar çok anlarsa, o kadar çok Tanrı'yı sever.<sup>67</sup>

<sup>60</sup> VP31, 610; VP33Dem., 611. *Lat.* VP33Dem., 310.

<sup>61</sup> VP33C., 611.

<sup>62</sup> III P11S, 501; VP21, 607; VP39S, 614.

<sup>63</sup> VP33S, 611; VP38S, 613, 614.

<sup>64</sup> VP4S, 598.

<sup>65</sup> VP33S, 611; VP38S, 613, 614.

<sup>66</sup> IVP52, 575.

<sup>67</sup> VP15Dem., 604.



Kıscacası “kendinden memnuniyet” duygusunda kişi kendisini bilir ve kendisi üzerine tefekkür ederek “kendilik bilinci”ne ulaşır<sup>68</sup>, “zihinsel dinginlik” durumunda ise kişi Tanrı’yı bilir ve Tanrı’ya dair tefekkürü sonucunda “Tanrı’nın bilincinde” olur. “Kendilik bilinci”nden doğan duygu “kendinden memnuniyet” olurken, “Tanrı’nın bilincinde” olmaktan doğan duygu “entelektüel Tanrı sevgisi”dir. İlki akıldan, ikincisi anlama yetisinden doğan bir duygu olduğu gibi, ikincisi birincisinin en üstün formudur ve zihnin sezgi sayesinde ulaştığı yeterli fikirlerin hoşnutluğunu gerektirir. Böylece “entelektüel Tanrı sevgisi” duygusal doyumun nihai aşamasıdır ya da insanın duygusal olarak olabilecek en üst seviyede tatmin olmasıdır. Ancak insanın “kendinden memnuniyet” duygusundan “entelektüel Tanrı sevgisi” duygusuna ulaşması için, öncelikle zihnin sezgisel kavrayıştan, yani doğru bilgidan doğan bir “hoşnutluk”a ulaşması gerekir.

### 2.3. En Üstün İnsani Mutluluk: Kutluluk

İnsan kendi zihninin ebedi kısmını idrak ettiğinde, ebedi bilgiye ve ebedi sevgiye eriştiğinde tüm bunların nedeni ve sonucu olarak Tanrı’yı görür ve böylece Tanrı’ya dair idraki ve sevgisi daha da artarak zihinsel bir kusursuzluğa erişir. Zihnin ulaştığı Tanrı sevgisi, en üstün ve en mükemmel sevinç duygusudur. Spinoza sevincin zihinde neden olduğu bu kusursuzluğa, “kutluluk” der. Diğer bir deyişle “kutluluk”, sevincin neden olduğu zihinsel mükemmellekle donanmış olmaktır.<sup>69</sup>

“Tanrı bilgisi”nden (en üstün bilgi) doğan Tanrı sevgisi (en üstün sevinç) insanın Tanrı’yla birleşmesi veya bütünleşmesidir. İnsanın kutluluğu, yani en üstün mutluluğu onun Tanrı’yla olan bu birliğidir. İnsan bu birlik sayesinde kendisini, diğer var olanları ve Tanrı’yı aracısız ve doğrudan bilir. Çünkü var olan her şey özü sonsuz tek töz olan Doğa yoluyla birbirine ve Tanrı’ya bağlıdır. Spinoza, zihnin Tanrı bilgisine eriştikten sonra onunla sevgiyle birleşmesini “Yeniden Doğuş” (*Rebirth*) olarak ifade eder. Ona göre insanın ilk doğumu zihnin bedenle birleşmesidir. Bedenin eylemesi veya hareketleri bu birleşmeden/birlikten doğar. İkinci doğum, yani “Yeniden Doğuş” ise Tanrı bilgisinden kaynaklanan sevginin tüm etkilerini insanın kendi içinde fark etmesiyle gerçekleşir. Diğer bir deyişle zihin ilk önce beden sayesinde kendi farkına varır, daha sonra ise hem kendisinin hem bedenin var olma ve bilinme sebebi olan Varlığın, yani Tanrı’nın bilgisine erişir. Böylece zihin bilgi ve sevgi bakımından tanrısal olana katılır.<sup>70</sup> KV’deki bu anlatım *Ethica*’ya geldiğinde şu fikirlerle birbirine bağlanır:

<sup>68</sup> Ayrıca bk. Dağ, “Spinoza Etiğinde Upuygun Bir Fikir Olarak ‘Ahlaki Farkındalık’”, 1193-1194.

<sup>69</sup> VP33S, 611

<sup>70</sup> Spinoza, KV, 138-140.

- i) Zihin bedenin fikridir.<sup>71</sup>
- ii) Zihin bedenin etkilenişleri sayesinde kendisini bilir.<sup>72</sup>
- iii) Zihin Tanrı'nın sonsuz anlama yetisinin bir parçasıdır.<sup>73</sup>
- iv) Zihin sezgisel kavrayış sayesinde kendisinin, Tanrı'nın ve diğer şeylerin bilincine varır.<sup>74</sup>
- v) Zihin kendisinin ve Tanrı'nın sonsuz olduğunu bilir.<sup>75</sup>
- vi) Zihnin Tanrı'ya dair bilgisinden Tanrı yönelik entelektüel bir sevgi doğar.<sup>76</sup>
- vii) "Entelektüel Tanrı sevgisi", "zihinsel dinginlik"i oluşturur.<sup>77</sup>
- viii) Zihin tüm bu sevgi ve sevincin nedeni olarak Tanrı'yı görür ve Tanrı'nın da insanı sevdiğini keşfeder.<sup>78</sup>

Böylece insan zihni, Tanrı'nın insana, insanın Tanrı'ya yönelik sevgisinin bir ve aynı sevgi olduğunu idrak eder. Sevgideki bu özdeşliğin idraki, insanı en üstün mutluluk olan "kutluluk"a erdirtir. Dolayısıyla bu süreç KV'de "zihnin Tanrı'yla birleşmesi" ya da "Yeniden Doğuş", *Ethica*'da ise "sevginin özdeşliği" olarak ifade edilir. Bu sevgi, başsız ve sonsuz bir sevgidir;<sup>79</sup> ancak insan ona sonradan, yani anlama yetisini mükemmelleştirdikten sonra katılır,<sup>80</sup> bu sevgi sevginin tüm kusursuzluklarına sahiptir;<sup>81</sup> tüm insanlarda ortaktır, o yüzden içinde kıskançlık ve haset barındırmayan tek sevgidir;<sup>82</sup> ayrıca bu sevgi tüm duyguların en istikrarlısı ve insanın "en üstün iyi"liğidir<sup>83</sup>.

Spinoza, "kutluluk"u, insanın maruz kaldığı ve yalnızca sonuçlarını yaşadığı, dolayısıyla sürekli bir edilginlik halini ifade eden zihinsel zayıflığın ve mutsuzluğun temeli olan en düşük yetkinlik aşamasından en üstün yetkinliğe veya mükemmelliğe geçiş ya da "kurtuluş" (*salvation*) olarak

<sup>71</sup> IIP13, 457.

<sup>72</sup> IIP22, 468.

<sup>73</sup> IIP11C, 456.

<sup>74</sup> VP31S, 610.

<sup>75</sup> VP23+S, 607-608.

<sup>76</sup> VP32C, 611.

<sup>77</sup> VP32Dem.+C, 611.

<sup>78</sup> VP36Dem., 612.

<sup>79</sup> VP33, 611.

<sup>80</sup> VP33S, 611; IVApx.IV, 588.

<sup>81</sup> VP33S, 611.

<sup>82</sup> VP20Dem., 605.

<sup>83</sup> VP20Dem.+S, 605.

görür.<sup>84</sup> “Kurtuluş”, insanın dışsal nedenlerin belirleniminden sıyrılıp her şeyin “yeterli fikirler”le ve “birebir neden”lerle idrak edildiği tanrısal doğaya katılması ve bu sebeple de özgürleşmesi ya da yeniden doğmasıdır. Bunun temelinde insanın ulaştığı “duygusal doyum” ve “zihinsel hoşnutluk” ile “sevginin özdeşliğini keşfetme doyumunu” vardır:

[...] Tanrı kendisini sevdiği için insanı da sever ve bu sebeple Tanrı'nın insana duyduğu sevgi ile zihnin Tanrı'ya yönelik entelektüel sevgisi bir ve aynıdır.<sup>85</sup>

Buradan kurtuluşumuzun [*salus*], yani kutluluğumuzun veya özgürlüğümüzün [*libertas*] nerede oluştuğunu, yani Tanrı'nın sürekli ve sonsuz sevgisinde veya Tanrı'nın insana yönelik sevgisinde olduğunu açıkça anlıyoruz. Bu sevgi ya da kutluluğa Kutsal Metinlerde itibar sevgisi [*gloria*] denmesi boşuna değildir. Çünkü bu sevgi ister zihinle ilgili olsun ister Tanrı'yla ilgili olsun, gerçek anlamıyla itibar sevgisinden ayrılmayan doğrudan bir zihinsel dinginliktir [*animi acquiescentia*]. Zira itibar sevgisi, tıpkı zihinle ilgiliyken olduğu gibi, Tanrı'yla ilgili olduğu sürece insanın neden olarak kendi fikrinin eşlik ettiği bir sevinçtir. Ayrıca zihnimizin özü salt bilgiden oluştuğu, başlangıcı ve temeli Tanrı olduğu için, zihnimizin öz ve varoluş bakımından nasıl tanrısal doğadan kaynaklandığını ve sürekli Tanrı'ya bağlı olduğunu açıkça anlarız.<sup>86</sup>

Öncelikle şunu belirtmeliyim ki, Spinoza'nın burada sözünü ettiği ve kutsal metinlerde “itibar sevgisi” olarak geçtiğini söylediği sevgi, yukarıda hayalden beslenen, kararsız ve değişken, avamın övgüsüyle beslenen, yergisiyle yok olan ve hem zihinsel huzursuzluğa hem toplumsal kargaşaya yol açan “itibar sevgisi”nden farklıdır. İlki hayalden ve yetersiz fikirlerden beslenirken ikincisi anlama yetisinin faaliyetine dayanır ve “zihinsel dinginlik”in bir parçasıdır.

Nasıl ki insan zihni anlama yetisi itibariyle Tanrı'nın sonsuz anlama yetisinin bir parçasıysa, aynı zihnin Tanrı'ya yönelik entelektüel sevgisi de Tanrı'nın kendisini sevmesine neden olan sonsuz sevginin bir parçasıdır.<sup>87</sup> Dolayısıyla bu sevgi insan zihninin eylemleriyle ilişkilidir. Zira bu sevgi, zihnin kendisini kendi nedeni olan Tanrı fikrinin eşliğinde tefekkür ettiği bir eylemdir. Söz konusu sevgi, aynı zamanda insan zihniyle açıklanabildiği

<sup>84</sup> VP36S, 612.

<sup>85</sup> VP36C, 612.

<sup>86</sup> VP36S, 612; *Lat.* VP36S, 129.

<sup>87</sup> VP36, 612.

ölçüde Tanrı'nın kendisini bir neden olarak kendi fikrinin eşliğinde tefekkür ettiği bir eylemdir. Dolayısıyla zihnin bu sevgisi, Tanrı'nın kendisini sevmesini sağlayan sonsuz sevginin bir kısmıdır.<sup>88</sup> İnsan zihni sevgideki bu özdeşliği ya da bir ve aynılığı yakalayınca, edilginliklerin doğurduğu tutsaklıktan olabilecek en üst düzeyde "kurtulur" ve "özgür" olur. Kutlu ve özgür insan, olan-biteni sonsuzluğun bakışı altında idrak ettiği için ebedi sevginin doyumuyla edilgin olan duygular üzerine hakimiyetini çok daha güçlü bir şekilde sürdürür. Ancak Spinoza insana duygularını dizginlediği için ya da duygular üzerine hakimiyet kurduğu için "kutlu" demez, bilakis duyguları denetleme gücünün "kutluluk"tan doğduğunu söyler.<sup>89</sup>

Benzer bir vurguya *Tractatus Theologica – Politicus* (Teolojik – Politik İnceleme)<sup>90</sup> eserinde de rastlanır. Burada da Spinoza, insanın kendi yararı için her şeyden önce anlama yetisini mükemmelleştirmesi gerektiğini, en mükemmel Varlık olan Tanrı'nın ancak bu yolla bileceğini ve bu bilgiden doğan sevginin insanı hoşnut kılarak onu en üstün mutluluk olan "kutluluk" a erıştirdiğini söyler. Spinoza'ya göre tüm insani eylemlerin yönelmesi gereken nihai hedef bu olmalıdır.<sup>91</sup> Zira "gerçek kurtuluş ve kutluluk zihinsel dinginliği oluşturur ve gerçek dinginlik insanın şeyleri açık-seçik olarak anlamasında bulunabilir"<sup>92</sup>. Dolayısıyla "kutluluk" ve "kurtuluş" zihnin bir bütün olarak eriştiği gerçek ve tam "dinginlik" in nihai aşamasıdır:

Spinoza'nın kutlu insanı, onun "sapiens" (*wise man*) dediği "bilge kişi" dir. Bu kişinin tam karşısında "ignarus" (*ignorant man*), yani "cahil kişi" vardır. "Bilge kişi" ruhsal karmaşaya sürüklenmeyen, duygusal istikrarsızlığa düşmeyen, her şeyin ebedi bir zorunlulukla var olduğunu bilen, kendisinin, Tanrı'nın ve diğer var olanların bilincinde olan, asla var olmaktan vazgeçmeyen ve daima "en üst zihinsel hoşnutluk" olan "gerçek zihinsel dinginlik" e (*vera animi acquiescentia/true peace of mind*) ve en üst "duygusal doyum" olan "entelektüel Tanrı sevgisi" ne ulaşabilen insandır. Buna karşın "cahil kişi", dışsal nedenler tarafından ruhsal huzursuzluklar ve dalgalanmalar yaşayan, kendisine, Tanrı'ya ve diğer var olanlara dair bilinçsiz olan, dışsal nedenlerin sebep

<sup>88</sup> VP36Dem., 612. M. Ponty'e göre, bu tarz bir yaklaşımla Spinoza, Tanrı'nın insan üzerinden veya insan aracılığıyla kendisini sevdiğinden söz eder. Bk. Maurice Merleau Ponty, *Phenomenology of Perception*, çev. Donald A. Landes, (London-New York: Routledge, 2012), 375.

<sup>89</sup> VP42Dem., 616.

<sup>90</sup> Bk. Spinoza, "Theological – Political Treatise", *The Collected Works of Spinoza*, haz. ve çev. Edwin Curley, (New Jersey: Princeton University Press, 1985), 2. Bu eser Latince orijinal ismine referansla metin boyunca Roma rakamlarıyla gösterilen bölüm numaralarıyla birlikte "Spinoza, TTP" olarak kısaltılacaktır.

<sup>91</sup> Spinoza, TTP, IV, 128.

<sup>92</sup> Spinoza, TTP, VII, 185.

olduğu edilgin halini bırakır bırakmaz var olmayı da bırakan ve ne “duygusal doyum” a ne de “zihinsel dinginlik” e ulaşabilen insandır.<sup>93</sup>

Böylece Spinoza’nın “içsel huzur” teorisi yukarıdaki çerçeve ve gerekçelendirmelerle ortaya konulmaktadır. Aşağıda ise söz konusu teoriye yönelik bazı noktalarda karşıtlık oluşturan ve literatürde önemli yer edinen iki Spinoza yorumcusunun görüşleri kritik edilecektir. Bu kritik hem yukarıda ortaya konulan içeriğin detaylarını belirginleştirecek hem bu konuda farklı görüşlere ulaşma imkânı tanıyacaktır.

### 3. Spinoza’nın “İçsel Huzur” Teorisine Yönelik Yorumlar ve Eleştiriler

Bu başlıkta önce D. Rutherford’un, ardından da C. Carlisle’nin ana görüşleri kritik edilecek ve alternatif okuma önerileri sunulacaktır.

Öncelikle belirtmem gerekir ki, Spinoza’da “zihinsel dinginlik” saf anlama faaliyetinin etkinliğinden ya da doğru fikirlerin oluşturduğu kesinlikten doğan bir “doyum” değildir. Zira Spinoza’da “anlama”, “duygu”dan bağımsız bir etkinlik değildir. O nedenle yukarıda akli anlamaya eşlik eden duygunun “kendinden memnuniyet”, sezgisel anlamaya ve ona bağlı olarak oluşan “zihinsel hoşnutluk” a eşlik eden duygunun “entelektüel Tanrı sevgisi” olduğu ortaya konulmuştur. Dolayısıyla açıktır ki Spinoza’da her anlama faaliyetine bir sevinç duygusu eşlik eder ve bu ise kişinin kendisi üzerine tefekkürü sonucunda kendisine dair farkındalığını arttırır. İnsan daha fazla anladıkça, daha çok yeterli fikir edindikçe daha fazla mükemmelliğe erişir ve bu gelişimin de farkında olur, böylece hem epistemolojik hem psikolojik olarak daha fazla “doyum” a ulaşır.

Yukarıdakine benzer ifadeler Rutherford’da da rastlanır. Ancak Rutherford, “duygu” ve “anlama”nın bir aradallığını “zihinsel dinginlik”in değil, “duygusal doyum”un, yani “kendinden memnuniyet” duygusunun temeli olarak görür.<sup>94</sup> Fakat bu temellendirmesoru nlu gözükmektedir. Çünkü “zihinsel dinginlik”, tüm anlama ve tüm etkin sevinç duygularının bir aradallığını ve “en üstün anlama” ile “en üstün sevinç duygusu”nu temsil ettiği için, “duygu” ve “anlama”nın bir aradallığını ve insanın kendisi üzerine tefekkürünü bir duyguya hapsetmemek ya da bağlamamak gerekir. Zira “kendinden memnuniyet” duygusu kadar, her biri birer etkin sevinç duygusu olan ve hem bireysel hem toplumsal faydalar doğuran “yürekli” (*animosity/tenacity*) ve “yüce-gönüllülük” (*generosity/nobility*) ile bu duyguların birer türü olan diğer etkin sevinç duygularının her birinde de insanın kendi anlama ve eyleme gücünden doğan bir tefekkür söz

<sup>93</sup> VP42S, 616-617; *Lat.* VP42S, 317.

<sup>94</sup> Rutherford, “Salvation as a State of Mind”, 454.

konusudur.<sup>95</sup> Ayrıca her ne kadar “zihinsel dinginlik” aşamasında kişinin kendisine dair farkındalığı, onun Tanrı'ya dair farkındalığına dönüşse de aslında bu aşamada kişi tam anlamıyla kendi farkına varır ve nasıl tanrısal olanın bir parçası olduğunu idrak eder.

Rutherford'un bu görüşünün gerisinde onun Spinozacı “doyum” kavramını tek düze olarak görmesi yatmaktadır. Rutherford, “kendinden memnuniyet” ve “zihinsel dinginlik”i aynı duygu olarak görür.<sup>96</sup> Ona göre “zihinsel dinginlik”, “kendinden memnuniyet”in daha üst bir formu ya da daha gelişmiş bir biçimidir. Rutherford, ikinci ve üçüncü bilgi türleri arasındaki farklılığın, bu aynı duygu olan iki farklı “doyum”u birbirinden ayırmamıza yol açtığını söyler. Buna göre “kendinden memnuniyet” duygusu, aklın rehberliğinde insanın ulaşabildiği üstün bir duygu iken, “zihinsel dinginlik” yalnızca sıradan bir şekilde “aklın rehberliğinde” yaşamak istemeyen insanın anlama yetisini Tanrı bilgisiyle mükemmelleştirerek “kurtuluş”a ve “kutluluk”a ulaşmasını sağlayan daha üst bir duygudur.<sup>97</sup>

Ben burada Rutherford'un aksine “kendinden memnuniyet”in bir duygu olduğu yerde, “zihinsel dinginlik”in bir duygudan ziyade üstün bir “zihinsel durum”u (*mental state*) ya da “zihinsel hal”i ifade ettiğini savunuyorum. Elbette her duygu bir “zihinsel durum”u ifade eder; ancak Spinoza'nın “zihinsel dinginlik” olarak ifade ettiği “zihinsel durum”, yalnızca spesifik bir

<sup>95</sup> IIP59S, 529, 530; *Lat.*IIP59S, 215, 216. Bu tarz duygularda, insan duygunun bizatihi nedeni olarak kendisini gördüğü için kendi zihinsel gücünün de farkına varır. IIP59S'de bu tarz duygular “zihinsel duygular” (*affects of mind*) olarak geçer. Spinoza IIP59'da özel olarak “kendinden memnuniyet” duygusundan bahsetmese bile, buradaki ifadeler “kendinden memnuniyet” duygusunun ele alındığı pasajlardaki ifadelerle örtüşmektedir. Aslında “kendinden memnuniyet” duygusu, akıldan doğan tüm duyguların oluşturduğu bir “doyum” olduğu için “zihinsel duygular”ın oluşturduğu etkinliğin neticesidir. Ayrıca “zihinsel duygular”, yorumcular tarafından “bilişsel duygular” (*cognitive affects*) olarak da isimlendirilmektedir. Bu konuda E. Marshall'ın çalışması daha dikkate değer ve diğerlerini de kapsayıcıdır. Bk. Eugene Marshall, “Spinoza's Cognitive Affects and Their Feel”, *British Journal for the History of Philosophy* 16/1 (Mayıs, 2008). Bununla birlikte Spinoza, başta “yürekliklik” ve “yüce-gönüllülük” olmak üzere “zihinsel duygular”ın tamamını “karakter sağlamlığı” veya “metanet” (*fortitudo*) duygusuna bağlar. Gerçekten de bu duygu tüm yeterli fikirlerden türeyen duyguların birleşimi olarak tanrısal anlama yetisinin bir parçası olan insan zihninin asıl ve sağlam karakterini oluşturur. Smith, “kendinden memnuniyet” duygusunun temelinde “karakter sağlamlığı” duygusunun olduğunu söyler. Ona göre bu duygu, kendi durumunu, içinde bulunduğu nedensel bağlantılara göre idrak eden ve buna göre kararlı ve sorumlu bir şekilde bulleyen özgür bireyin erdemidir. İçsel olan bu erdem başka insanların takdirine ya da iyi görüşlerine bağlı değildir, ondan ziyade kişinin kendisine dair sahip olduğu nitelikli takdirine ve iyi görüşlerine bağlıdır. Bu düşünce en iyi ifadesini kişinin kendisine dair memnuniyetini ifade eden bir duyguda (*self-esteem*) bulur. Bk. Steven B. Smith, *Spinoza's Book of Life: Freedom and Redemption the Ethics*, (New Haven-London: Yale University Press, 2003), 200, 201.

<sup>96</sup> Rutherford, “Salvation as a State of Mind”, 450, 459.

<sup>97</sup> Rutherford, “Salvation as a State of Mind”, 458, 460, 471.

duygunun zihinde oluşturduğu bir hal değildir. Aksine “zihinsel dinginlik”, şeyleri yakın nedenleriyle bilmenin ve insanın hem kendisinin hem Tanrı'nın hem de diğer var olanların bilincinde olduğu ve tüm var olanları Tanrı'ya olan bağlılığıyla bildiği üstün bir bilgi durumunu veya ıslah edilmiş, mükemmelleştirilmiş bir anlama yetisinin yeterli fikirlere ulaşabilme gücünü ifade eder. Sezgisel kavrayış aşamasında biri bilgiye dayalı “zihinsel bir durum”, diğeri bu “durum” sayesinde insanın ulaştığı “en üstün bilgi”den doğan “en üstün duygu” meydana gelir. Zihinde meydana gelen bu daimî ve değişmez durum “zihinsel hoşnutluk” olurken, zihnin bu dinginliğini sağlayan Tanrı bilgisiyle eriştiği duygu “entelektüel Tanrı sevgisi”dir. Tanrı'ya yönelik bu sevgi, zihnin en üstün sevinç duygusunu ifade ettiği gibi, geride “kendinden memnuniyet” dahil, “yüreklilik”, “yüce-gönüllülük” gibi etkin sevinç duygularının tamamını da içerir. Ancak Rutherford zihinde oluşan duygu ile zihinde meydana gelen sabit durumu birbirinden ayırmayıp ikisini de duygu olarak görür. Ona göre “zihinsel dinginlik”, “kendinden memnuniyet” duygusunun daha üst bir duygusudur. Rutherford'un burada kaçırıldığı noktalar şunlardır: i) “kendinden memnuniyet” hem bir “duygu”dur hem de değişkendir, “zihinsel dinginlik” ise bir duygudan öte doğru bilgiden kaynaklanan genel, değişmez, ebedi bir “zihinsel durum”dur; ii) “kendinden memnuniyet”in en üstün formu ve onun sabit bir noktaya ulaşmış biçimi “entelektüel Tanrı sevgisi”dir. Dolayısıyla “kendinden memnuniyet” zihnin duyguya dair akıl düzeyindeki eksik “doyum”unu, “zihinsel dinginlik” ise zihnin doğru ve kesin bilgiden ya da “yeterli fikirler”den doğan ve “en üstün duygu”yu da kapsayan tam ve gerçek “doyum”unu ifade eder.

“Duygu”nun da tıpkı “fikir” gibi “zihinsel bir durum” olduğuna yönelik bir itiraza karşı ise şunlar söylenebilir: “Kendinden memnuniyet” duygusu, bir duygu olarak “kibir”den, “kendini aşırı önemseme”den, “pişmanlık”tan, hayali algılarla beslenen “itibar sevgisi”nden vb. arındırılması gereken bir duygudur. Ancak “zihinsel dinginlik”, zihnin “kendinden memnuniyet”in kendilerinden ayrılması gereken tüm edilgin duygulardan arındığı, hayal ve hafıza bariyerlerinin engellerinden sıyrılıp anlama yetisinin fikirleriyle kavradığı ve zihnin geriye kalan sonsuz parçasıyla tanrısal doğaya katıldığı daha geniş bir arınmışlığı gerektirir. Dolayısıyla “kendinden memnuniyet” duyguya dair daha spesifik ve değişken bir “zihinsel durum” iken “zihinsel dinginlik”, “kendinden memnuniyet”i de kapsayan daha genel ve sabit bir “zihinsel durum”dur. O yüzden “kendinden memnuniyet” bir duygu olarak bir “zihinsel durum”u ifade ederken, “zihinsel dinginlik” duygu, fikir, bilgi, kutluluk, kurtuluş, özgürlük ve sonsuzluğa katılma gibi pek çok “zihinsel durum”u içerir. Dolayısıyla ilki insana yalnızca “memnuniyet” fikri verirken diğeri bir bütün olarak insana gerçek bir “hoşnutluk”, tam bir “tatminlik”,



kusursuz bir "dinginlik" ve Tanrı'ya katılmanın, onunla birleşmenin eşsiz "huzur"unu yaşatır.

Yukarıdaki doğrultuda ayrıca şunu da eklemek gerekir: Spinoza *Ethica*'da "kendinden memnuniyet"i geniş kapsamıyla "duyguların doğası"nı incelediği III. Bölüm'de ele alıp hatta bir duygu olarak doğrudan tanımlarken, "zihinsel dinginlik"i ise "zihnin kurtuluşu"nu ele aldığı V. Bölüm'de ortaya koyar. "Zihinsel dinginlik", üçüncü bölümde asla geçmez. Bu süreçte IV. Bölüm ise başlarda "kendinden memnuniyet" in sonlara doğru ise "zihinsel dinginlik" in ele alındığı bir bölüm olarak köprü vazifesi görür. Dolayısıyla Rutherford'un dediğinin aksine, "zihinsel dinginlik", "kendinden memnuniyet"le üst bir formu olarak eşleşen salt bir duygu değildir.

Carlisle'nin "içsel huzur" teorisine dair görüşlerine gelindiğinde, onun söz konusu fikirlerinin şu temelden hareketle açıklamaya sahip ve eleştiriye açık olduğu görülür: Yukarıda detayları ortaya konulduğu üzere, Spinoza "kendinden memnuniyet" duygusunu akıldan doğan ve sezgi ile en üstün formuna (entelektüel Tanrı sevgisi) kavuşan bir duygu olarak niteler.<sup>98</sup> Ancak "zihinsel dinginlik" yalnızca sezgi ile oluşan ve temelinde "doğru bilgiden kaynaklanan hoşnutluk" olan bir doyum olarak ifade edilir. Dahası giriş kısmında da belirtildiği üzere Spinoza "hayali", "akli" ve "sezgisel" olan üç farklı bilgi türünden söz eder. Carlisle ise Spinoza'nın her bilgi türüne denk düşen bir "doyum teorisi"nin olduğunu iddia eder. Ancak Spinoza'nın söz konusu teorisi bilgi türlerine göre derecelenen bir içerikte değildir. Zira akli bilgi sayesinde yalnızca "duygusal doyum" söz konusu iken, sezgisel bilgi sayesinde "duygusal doyum"dan öte "doğru bilgi"den, "kutluluk" ve "kurtuluş"tan doğan ayrı ve bu kavrayış düzeyiyle ilk defa ortaya çıkan bambaşka bir doyum söz konusudur. Her şeyden önce doyumların türü farklı olduğu için farklı bilgi türleriyle yükselen dereceli bir doyum fikrine rastlanmaz. Zira akli bilgi sayesinde insan kendinden daha az memnuniyet duymakta ve sezgisel bilgi ile kendinden daha çok memnuniyet duymakta denilemez. Ondan ziyade, akli bilgi ile kendinden memnuniyet duyan insan, sezgisel bilgiye eriştiğinde artık kendinden öte Tanrı'dan memnuniyet duyar, ki buna da Tanrı bilgisinden doğan "entelektüel Tanrı sevgisi" demektediriz. Ayrıca, birinci tür bilgiye denk düşen "kendinden memnuniyet" düzeyinde bile bir "doyum" söz konusu değildir. Dolayısıyla burada dereceli bilgi türlerine göre yükselen tedrici bir "doyum" tezi problemli gözükmektedir.

Carlisle, birinci türden bilginin denk düştüğü "kendinden memnuniyet" duygusu için özellikle IIP30'u ve IIP51'i referans göstermekte ve böylesi bir bilgi aşamasında "kendinden memnuniyet" in "boş", "istiktarsız", "dalgalı"

<sup>98</sup> IVP52, 575; VP15Dem., 604.

veya “değişken” de olsa bir tür “doyum” olduğunu ileri sürmektedir.<sup>99</sup> Carlisle IIP30’da “birisi başkasını sevinçle etkilediğini hayal ettiği bir şey yapmışsa, neden olarak kendini görme fikrinin eşlik ettiği bir sevinçle etkilenecektir, yani kendisine sevinçle bakacaktır” ifadesini vurgulamakta ve burada Spinoza’nın “kendinden memnuniyet”i hayal ile ilişkilendirdiğini söylemektedir.<sup>100</sup> Carlisle, aynı şekilde IIP51’e de referans göstermekte, burada geçen “insanın sevinç ya da keder doğurduğuna inandığı, bu yüzden de gelişmesi ya da engellenmesi için çaba sarf ettiği şeyler salt hayalidir” ifadesini alıntulamakta ve Spinoza’nın burada insan doğasının ve yargısının tutarsızlığına işaret ettiğini hatırlatmaktadır. Ayrıca Carlisle Spinoza’nın IIP51’de “kendinden memnuniyet” ile “pişmanlık”ı birbiriyle ilişkilendirdiğine ve insanın özgür olduğuna inandığı için bu duyguların kendisinde şiddetlendiğine dikkat çekmektedir.<sup>101</sup>

Bu doğrultuda, öncelikle Carlisle’nin IIP30 referansı ve söz konusu iddiası mercek altına alındığında, Spinoza’nın burada “kendinden memnuniyet” duygusuna doğrudan yer vermediği görülür. Spinoza, IIP30’da değil, ancak IIP30S’de ilk defa “kendinden memnuniyet”ten bahseder ve onu “içsel bir neden fikrinin eşlik ettiği sevinç” olarak tanımlar. Kişi eğer kendisinde ya da kendisi aracılığıyla bir başkasında meydana gelen sevincin nedeni olarak kendisini görüyorsa, bu onun kendisine dair bir bilince sahip olduğunu gösterir. Kişi bu bilince ve sevincin nedeni olarak kendisini görme idrakine, birinci tür bilginin ifade ettiği kör rastlantılar ve Doğa’nın rastgele düzenine bağlı olarak zihinde meydana gelen kanular, sanılar ya da bölük-pörçük fikirlerle ulaşamaz. Kişinin bir şeyin nedeni olarak kendisini görme fikri, yeterli ya da upuygun bir fikirdir. Spinoza’nın IIP30’da bunu hayalle ilişkilendirmesi ve IIP30S’de de “kendinden memnuniyet”i doğuran “içsel nedenin eşlik ettiği sevinci” bu temele dayandırması onun hayal teorisinin çifte doğasıyla açıklanabilir.

Spinoza’nın hayal teorisi iki yöne sahiptir. Birincisi IIP17S’de ortaya konulan ve mevcut olarak hazır bulunmayan bir şeyin zihnimizdeki imgesi sayesinde onu varmış gibi gösteren ve zihnin bu imgeyi hayal ile canlandırdığını ifade eden yöndür. Bu yönüyle hayal, birinci tür bilginin konusunu teşkil eder ve insan imgenin konusu olan şeylere dair kanulara, sanılara ya da bölük-pörçük fikirlere sahip olur. Bu bilgi ile insan kendisinin ve dışında olan-biten şeylerin bilincinde olmadığı gibi şeylerin nedenlerini idrak etmez, yalnızca sonuçlarını algılar, onlara maruz kalır. Hayalin ikinci yönü ise IIP55S ve VP6S’de ortaya konulan ve “belirgin hayal” olarak ifade edilebilen yönüdür.

<sup>99</sup> Carlisle, “Spinoza’s Acquiescentia”, 15-19.

<sup>100</sup> Carlisle, “Spinoza’s Acquiescentia”, 15.

<sup>101</sup> Carlisle, “Spinoza’s Acquiescentia”, 15.

Bu tarz bir hayal, birincinin aksine, hayalin anlama yetisinin kavrayışına engel olmaktan ziyade yardımcı olan, köreltmekten ziyade onu besleyen bir içeriğe sahiptir. "Belirgin hayal", insana şeyleri nedenleriyle birlikte algılama imkânı sunar veya bu imkâna ulaşma noktasında anlama yetisine yardımcı olur. Dolayısıyla Spinoza'nın IIP30S'de ortaya koyup IIP30'a dayandırdığı "içsel bir neden fikrinin eşlik ettiği sevinç" in hayal ile ilişkisi bu bağlamda okunmalıdır. Zira kişi ancak "belirgin" bir hayal sayesinde hem kendisinde hem başkasında meydana gelen sevincin nedeni olarak kendisini görür ya da her iki sevincin nedenine "içsel bir fikir" veya "kendilik fikri" eşlik eder. O nedenle "kendinden memnuniyet", hayalin birinci yönüyle zihinde oluşan algı sayesinde değil, hayalin ikinci yönü olan "belirgin" hayalle zihinde meydana gelen bir duygudur. Buradan hareketle Carlsisle'nin iddia ettiği gibi, IIP30 ya da IIP30S'den "kendinden memnuniyet" in birinci tür bilgiden doğan bir duygu olduğu çıkarılamaz görünür.

Carlsisle'nin IIP51 referansına odaklanıldığında ise özellikle alıntılanan metinle ilişkilendirilen fikirlerin IIP51'de değil, IIP51S'de geçtiğini söylemek gerekir. Dolayısıyla önerme notuna (*scholium*) yapılması gereken referansın önermeye yapılması hatası göz ardı edilecekse şunları söylemek mümkündür: Spinoza IIP51S'de bir tür "ahlaki görecelilik"ten bahsederek aynı şeylerin farklı insanlar için farklı yargılara neden olduğunu, dahası aynı şeyin aynı insanda bile farkı zamanlarda farklı şekillerde değerlendirildiğini söylemektedir. Spinoza bu durumu insan doğasının ve yargısının tutarsızlığını ifade ettiğini, insanın sevinç getirdiğine inandığı için geliştirmeye/ziyadeleştirmeye, keder getirdiğine inandığı için engellemeye çalıştığı şeylerin hayalden kaynaklandığını söyler. Bunun sebebi, şeylerin insan yargısından bağımsız doğal ve değişmez bir zorunluluğa sahip olması, farklılığın ise yalnızca beden etkilenme durumuna göre insanın yargı ya da değerlendirmesinde bulunmasıdır. Gerçek bu olduğu için, insanın kederine de sevincine de neden olan yine insanın kendi yargıları olmaktadır. Burada insanın yargıları gerçekte olan ile uyduğunda insana sevinç getirirken, aynı yargılar gerçekte uyuşmak yerine dışsal nedenlere maruz kalmanın veya onların tesiri altında bulunmanın neticesinde oluştuğunda da insana keder getirmektedir. Ancak ilkinde insan kendi sevincinin nedeni olarak kendisini görebilirken ikincisinde kendi kederinin nedeni olarak kendisini göremeyebilir. Bu durumun yalnızca bir istisnası vardır ki, o da Spinoza'nın IIP51S'de "kendinden memnuniyet" ile birlikte tanımladığı "pişmanlık"tır. Buna göre "pişmanlık", "kişinin neden olarak kendini görme fikrinin eşlik ettiği keder"dir. "Kendinden memnuniyet" ise "kişinin neden olarak kendini görme fikrinin eşlik ettiği sevinç"tir. Ancak kişinin sevincine ya da kederine neden olarak kendisini görmesi hayal ile ilişkilendirilemez. Zira bu tarz

bir kavrayış farkındalık gerektirir ve kişinin neden olarak kendini görme farkındalığı hayalden değil en temelde akıldan beslenir.

Bununla birlikte, IIP51S'yi iki kısımdan oluşan bir önerme notu olarak okumak daha elverişli ve tutarlı gözükmetedir. Buna göre birinci kısım, şeylere yönelik farklı değerlendirmelere göre oluşan yargılardaki istikrarsızlığı ve insan doğasının maruz kalma etkilenişlerine göre kendisinde oluşan tutarsızlığı ele almaktadır. Söz konusu bu istikrarsızlık ve tutarsızlık sevinç ve kederin de dalgalanmasına neden olmaktadır. İkinci kısımda ise Spinoza "kendinden memnuniyet" ve "pişmanlık"ın sırasıyla neden olarak kişinin kendi fikrinin eşlik ettiği sevinç ya da keder olarak ortaya koymaktadır. Ancak burada bu iki duygunun bir istikrarsızlığa ya da tutarsızlığa yol açtığı veya bir istikrarsızlığın ya da tutarsızlığın sonucunda meydana geldiğine dair bir ima ya da vurgu söz konusu değildir. Ayrıca böylesi bir ima ya da vurgu, III. Bölüm'ün sonunda yer alan ve duyguların doğrudan tanımlarının yer aldığı kısımda tanımlanan ve "neden olarak içsel bir şeyin fikrinin eşlik ettiği" duygular olarak ifade edilen "kendinden memnuniyet" ve "pişmanlık" duygularının tanımlarına da aykırı olurdu.<sup>102</sup> Dolayısıyla IIP51S'deki istikrarsızlık ya da tutarsızlık insanın dışsal şeylere maruz kalma sonucunda sürekli yetersiz fikirlere ve hayali düşüncelere sahip olmasından kaynaklanır. Ancak "kendinden memnuniyet" de "pişmanlık" da edilgin bir durumu ifade eden duygular değildir. Hatta "pişmanlık" duygusu her ne kadar kedere yol açan bir duygu olsa da yine de neden olarak kişinin kendi fikri ya da kendi üzerine tefekkürü sonucunda meydana geldiği için bir edilginliği ifade etmez.<sup>103</sup> Böyle bir durumda insan akılla yönlendirildiği için, söz konusu keder de insan doğasının zorunluluğundan çıkmaktadır.<sup>104</sup>

Bu fikirlerden hareketle Carlisle'nin iddia ettiğinin aksine, "boş", "anlamsız", "dalgalı" veya "değişken" de olsa birinci tür bilgi olan hayalden beslenen bir "kendinden memnuniyet" duygusu Spinoza'nın sistemi açısından tutarsız görünmektedir. Böyle bir duygu olsa olsa avamın övgüsüyle beslenen ve sürekli dışsal nedenlere bağlı olan "itibar sevgisi" (*love of esteem*) duygusudur.<sup>105</sup> Dolayısıyla dışsal nedenlerden kaynaklanan ve bir tür "kendini beğenme" olan "itibar sevgisi" ile bir içsel nedeni gerektiren ve kişinin kendisi üzerine tefekkürü sonucu meydana gelen "kendinden memnuniyet" (*self-esteem*) duygusunu birbirine karıştırmamak gerekir. Spinoza, "boş olarak ifade edilen itibar sevgisi, yalnızca avamın görüşüyle

<sup>102</sup> IIIDef.Aff.XXIVExp. ve Def.Aff.XXV, 536.

<sup>103</sup> IIIDef.Aff.XXVII, 536.

<sup>104</sup> IVP59Dem., 579.

<sup>105</sup> IIIDef.Aff.XXX, 538; IVP58S, 578.

özendirilen bir kendinden memnuniyettir"<sup>106</sup> derken hem söz konusu ayrıma işaret etmekte hem "itibar sevgisi"nin "kendinden memnuniyet" in bir türü olamayacağını vurgulamaktadır. Zira "kendinden memnuniyet" in temeli akıldır, beslendiği kaynak ya da gerektirildiği neden içseldir. Ayrıca bu duygu "itibar sevgisi"nin istikrarsız doğasına karşın,<sup>107</sup> hiçbir zaman akılla çatışmaz, istikrarlı bir gelişim kaydeder ve sırf akıldan doğduğu için de en üstün formuna kavuşma imkânına sahiptir.<sup>108</sup>

Anlaşıldığı üzere, Rutherford'un aksine "kendinden memnuniyet" bir duygu, "zihinsel dinginlik" ise genel bir "zihinsel durum"dur. Aynı şekilde Carlisle'nin de aksine söz konusu memnuniyeti ve dinginliği ifade eden "içsel huzur", bilginin türlerine göre derecelenen ve özellikle de hayalden kaynaklanan bir içerikte değildir. Bununla birlikte her ne kadar Rutherford ve Carlisle farklı şekillerde anlamış olsalar bile, iki yorumcunun da metninde "kendinden memnuniyet" ile "zihinsel dinginlik" gerek kavramsal olarak gerekse de "doyum"un derecesi açısından farklılıklarıyla net bir şekilde ortaya konulmuştur. Diğer bir deyişle Rutherford'un ve Carlisle'nin metinlerinde Spinoza referanslarından hareketle nerede "kendinden memnuniyet"ten, nerede "zihinsel dinginlik"ten söz ettikleri açıktır. Ancak, konuyu müstakil bir şekilde ele almasa bile Spinoza'nın bilgi teorisi bağlamında konuya değinen Margaret D. Wilson, iki kavramı da tek bir kavramla (*self-contentment*) karşılamıştır. Wilson, IIIDef.Aff.XXV'teki "kendinden memnuniyet" tanımına atıfta bulunurken de IVApX.IV'deki sezgiden doğan ve kutlulukla özdeşleştirilen "zihinsel dinginlik" in geçtiği metni alıntılarken de "self contentment" kavramını kullanmaktadır.<sup>109</sup> Wilson'un Türkçeye "kendinden razı olmak" olarak çevrilebilen "self-contentment" kavramı olsa olsa "kendinden memnuniyet" duygusuyla eşleştirilebilir. Dolayısıyla Wilson'un "zihinsel dinginlik" i dışarıda bırakan söz konusu kullanımı bariz bir özensizliği ve eksikliği ifade ediyor görünmektedir.

## Sonuç

Açıktır ki, insanın gerçek "doyum" ya da "içsel huzur" u, elde ettiği bilginin doğruluğuna veya yeterliliğine bağlıdır. Doğru bilgiye erişme, insanın kendi anlama yetisini olabildiğince edilgin engellerden sıyırması ya da arındırmasıyla mümkündür. Ancak insan sonlu bir varlık olduğu için hiçbir zaman bütünüyle edilgin duygulardan, yetersiz fikirlerden ya da irrasyonel durumlardan kurtulamaz. "Zihinsel dinginlik", insanın bu olumsuz ya

<sup>106</sup> IVP58S, 578.

<sup>107</sup> IVP58S, 578.

<sup>108</sup> IVP52, 575.

<sup>109</sup> Margaret D. Wilson, *Spinoza's Theory of Knowledge*, The Cambridge Companion to Spinoza, ed. Don Garrett, (New York: Cambridge University Press, 1996), 127, 128.

da edilgin süreçlerden kurtulması derecesine bağlıdır. Zihinsel ya da içsel huzursuzluk ise bu edilgin süreçlerin gücü ya da etkisi nispetindedir. İnsan kendisinden ayrılamaz bir biçimde Doğa'nın bir parçası olduğu için belirlenmişliğe ve zorunluluğa tabiidir. Ayrıca dış nedenlerin gücü her zaman insanın gücünü aşabilecek bir içeriktedir. Ancak tüm bunlara rağmen, Spinoza insana olabildiğince daha güçlü, olabildiğince dışsal nedenlerin tahakkümünden kurtulan ve mümkün merteye yeterli fikirlere, açık-seçik alanayan bir zihne sahip olması için ona gereken rehberliği sunmak ister. Deyim yerindeyse onun felsefesi tam da böyle bir rolü üstlenir.

İnsan zihni, kendi bedeninin fikri olduğu için olan-biten her şeyi kendi bedeni üzerinden deneyimler. Zihnin kendi bedenini bilmesi, onun dünyayı, evreni, tüm var olanları ve hatta Tanrı'yı bilmesi demektir. Zihin kendi bedenini, bedeninin kurduğu ilişkiler neticesinde meydana gelen "etkilenişler" aracılığıyla bilir. Her etkileniş zihinde bir fikre tekabül eder ve her fikirden bir duygu doğar. Duygu, insanın varoluş serencamında içinde bulunduğu hali, fikri, gücü ve erdemi temsil eder. Dolayısıyla duygu, bir bakıma insanın yaşadığı deneyimler sonucu sahip olduğu kişiliği ya da oluşturduğu karakteridir. O nedenle Spinoza edilgin duygulardan etkin duygulara doğru insanın yaşamda kalma çabasını, olabilecek en üstün formlara ulaşabilen bir tekâmül süreci olarak ele alır. İnsanı darlığa, zorluğa, sıkıntıya koyan, kendisini küçümsemesine neden olan; kendisini neşelendiren, kendisine sevinçle bakmasını, kendisinden razı ve memnun olmasını sağlayan hep duygulardır. Bu makalenin konusu olan "kendinden memnuniyet", "entelektüel Tanrı sevgisi", "kutluluk" ve onların tam karşısında bulunan "pişmanlık", "zihinsel huzursuzluk" ya da "ruhsal zayıflık" vb. sevinç ve kedere neden olan tüm süreçler ya birer duygu halidir ya da duygular neticesinde zihinde oluşan birer durumdur. İnsanın gerçek "içsel huzur"u ya da en üstün mutluluğu, zihnin değişken duygulardan bilgiye doğru yükselen sabit "zihinsel durum"lara erişmesiyle mümkündür.

Spinoza'nın "içsel huzur" teorisi, hayalin edilginliğiyle ilişkilendirilecek bir yana sahip değildir. Söz konusu huzura ya da tatminliğe sezgiyle ulaşılır ve akıl sezgi için bir temel görevindedir. "Kendinden memnuniyet", bir duygu olarak akıldan sezgiye ulaştığında Tanrı'dan memnun olmaya dönüşür. Başlangıç itibariyle insanın "duygusal doyum"u gelişim veya tekâmül gösterir, dolayısıyla değişkendir. Ancak "zihinsel dinginlik", zihinsel bir hal ya da durum olarak yalnızca sezgi ile ulaşılan istikrarlı ve sabit bir "içsel huzur"u ifade eder. Söz konusu dinginlik ile zihin, Tanrı'nın sonsuz aklının bir parçası olan kendi anlama yetisinin bu sonsuzluğunu idrak eder. Diğer bir deyişle "zihinsel dinginlik", zihnin sonsuzluğu deneyimlemesidir. Zaten bu deneyimden doğan sevinç, zihnin Tanrı'ya entelektüel bir sevgi duymasının

da nedenidir. Dolayısıyla hem "kendinden memnuniyet"i hem "zihinsel dinginlik"i bir duygu olarak göremeyiz. İlki değişen ve gelişen bir duyguyu ifade ederken ikincisi hem duyguyu hem doğru bilgiyi hem de sonsuzluğun idrakini, deneyimini ve sevgisini içeren, sabit ve nihai tekâmül aşamasına erişen zihnin genel halini ya da durumunu ifade eder. Ancak söz konusu "duygusal doyum" ve "zihinsel dinginlik"le birlikte insan kendisini Tanrı'da bulur, Tanrı'da bilir ve Tanrı'da hisseder.

Spinozacı etiğin ve hatta onun temelindeki epistemolojinin hedeflediği nihai aşama insanın "zihinsel dinginlik"e ulaşmasıdır. Söz konusu "dinginlik", zihnin en üstün bilgi ve duyguyla ulaştığı ebedi ve sabit bir "zihinsel durum"dur. Bu, zihnin bir tür durulma, sükûnete kavuşma halidir. Ancak bu "durum" bir hareketsizlik ya da atalet hali değildir, aksine doğru bilginin kesinliğinden ve duyguların etkinliğinden doğan aktif bir sükûnet durumudur. Buradaki sabit olma, durulma ya da sükûnet, insanın yetersiz fikirlerin ve edilgin duyguların doğurduğu dalgalanmalardan, tutarsızlıklardan arınmanın ve ne yapacağını bilemez şekilde bir oraya bir buraya savrulmaktan kurtulmanın rahatlığıdır. İnsanın doğanın genel düzenine göre oluşan dışsal nedenlerin deyim yerindeyse oyunağı olmaktan çıkmasının, anlama yetisinin gücüyle olan-biteni kesin ve birebir nedenleriyle sakin ve ferah bir kavrayışla idrak edebilmesinin imkânıdır.

Son olarak, Spinoza'nın "zihinsel dinginlik" kavramının, Aristoteles'in eudaimonia kavramına tekabül ettiğini eklemek gerekir. Nasıl ki eudaimonia yalnızca belli bir eylem sonucunda elde edilen geçici bir durumdan ziyade belli bir yaşam tarzını ifade eden devamlı bir ruhsal durumsa, aynı şekilde "zihinsel dinginlik" de insanın elde etmek için çabaladığı sabit bir zihinsel durumdur. O nedenle Aristoteles'in Etika'sı insan için nihai amacın eudaimonia olduğunu vazederken, Spinoza'nın Etika'sı insanın kendi varlığını uğruna koruduğu en üstün amacın "zihinsel dinginlik" olduğunu ortaya koymaktadır.



### Kaynakça

- Spinoza. *Etika*. çev. Hilmi Ziya Ülken. Ankara: Dost, 2014.
- Spinoza. *Ethica*. çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Alfa, 2014.
- Spinoza. "Ethics". *The Collected Works of Spinoza*. haz. ve çev. Edwin Curley. 2 cilt. New Jersey: Princeton University Press, 1985.
- Spinoza. "Short Treatise on God, Man and His Well-Being". *The Collected Works of Spinoza*. haz. ve çev. Edwin Curley. 2 cilt. New Jersey: Princeton University Press, 1985.
- Spinoza. "Treatise on Emendation of the Intellect". *The Collected Works of Spinoza*. haz. ve çev. Edwin Curley. 2 cilt. New Jersey: Princeton University Press, 1985.
- Spinoza. "Theological – Political Treatise". *The Collected Works of Spinoza*. haz. ve çev. Edwin Curley. 2 cilt. New Jersey: Princeton University Press, 1985.
- Carlisle, Clare. "Spinoza's Acquiescentia". *Journal of the History of Philosophy* 55/2 (Nisan 2017), 209-236.
- Dağ, Enes. "Spinoza Etiğinde Upuygun Bir Fikir Olarak "Ahlaki Farkındalık": Bilinç mi, Vicdan mı?". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/3 (Aralık 2022), 1181-1196.
- Dağ, Enes. "Spinoza'nın Hafıza Teorisi: İmgesel Çağrışım, 'Gelişkin Bellek' ve 'Kişisel-Aynılık' Problemi. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]* 22/22 (Aralık 2022), 229-258.
- Garrett, Don. "Spinoza's Theory of Scientia Intuitiva". *Scientia in Early Modern Philosophy*. ed. Tom Sorell vd. 99-115. New York: Springer, 2010.
- Leen Spruit - Pina Totaro. *The Vatican Manuscript of Spinoza's Ethica, Latin Transcription and Notes*. Leiden-Boston: Brill, 2011.
- Marshall, Eugene. "Spinoza's Cognitive Affects and Their Feel". *British Journal for the History of Philosophy* 16/1 (Mayıs, 2008), 1-23.
- Ponty, Maurice Merleau. *Phenomenology of Perception*. çev. Donald A. Landes, London-New York: Routledge, 2012.
- Rutherford, Donald. "Salvation as a State of Mind: The Place of Acquiescentia in Spinoza's Ethics". *British Journal for the History of Philosophy* 7/3 (Haziran 1999), 447-473.
- Smith, Steven B. *Spinoza's Book of Life: Freedom and Redemption the Ethics*. New Haven-London: Yale University Press, 2003.
- Soyarslan, Sanem. "From Ordinary Life to Blessedness: The Power of Intuitive Knowledge in Spinoza's Ethics". *Essays on Spinoza's Ethical Theory*. ed.

Matthew J. Kisner – Andrew Youpa. 236-257. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Wilson, Margaret D. "Spinoza's Theory of Knowledge". *The Cambridge Companion to Spinoza*. ed. Don Garrett. 89-141. New York: Cambridge University Press, 1996.



## EŞ'ARİ ATOMCULUĞUNUN SERÜVENİ: MÜTEKADDİM DÖNEM EŞ'ARİ KELÂMINDA CEVHER ANLAYIŞI

The Development of Ash'arite Atomism: The Understanding of Substance in  
the Ash'arite Kalâm of the Mutaqaddimîn Period

**FATIMA AKKAYA ÖĞE**

Doktora Öğrencisi, 29 Mayıs Üniversitesi, Kelam Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

PhD Candidate, 29 Mayıs University, Department of Kalam, İstanbul, Türkiye

[fatmaakkayaoge@gmail.com](mailto:fatmaakkayaoge@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0003-3780-7513>

### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

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

**Geliş Tarihi /Received:** 4 Ocak 2023

**Kabul Tarihi/Accepted:** 13 Haziran 2023

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Haziran 2023

### ATIF/CITE AS:

Akkaya Öge, Fatıma, "Eş'arî Atomculuğunun Serüveni: Mütakaddim Dönem Eş'arî Kelâmında Cevher Anlayışı", *Hitit İlahiyat Dergisi*, (Haziran/June 2023) 22/1, 267-302. <https://doi.org/10.14395/hid.1160427>.

**Yazar Katkıları:** %100

**Değerlendirme:** Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler- yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak (turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

**Etik Bildirim:** [ilafdergi@hitit.edu.tr](mailto:ilafdergi@hitit.edu.tr) <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

**Çıkar Çatışması:** Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

**Telif Hakkı & Lisans:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

**Author Contributions:** %100

**Review:** Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review

**Ethical Statement** It is declared that scientific and ethical principles have been followed.

while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Complaints:** [ilafdergi@hitit.edu.tr](mailto:ilafdergi@hitit.edu.tr) - <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

**Conflicts of Interest** The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

**Copyright & License** Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## The Development of Ash'arite Atomism: The Understanding of Substance in the Ash'arite Kalām of the Mutaqaddimīn Period<sup>1</sup>

### Abstract

According to Kalām thought, existence is divided into qadīm (eternal) and hādith (contingent being). The opposition between God, who is the qadīm, and the universe, which is created, is essential for proving the qadīm's existence and for negating from Him the characteristics of the hādith. Due to this background, the atomist theory is critical for understanding the Kalām tradition. It was the Mutazilites who incorporated the atomist theory into Kalām and harmonized it with Kalāmīc thought. In this context, it should be noted that atomism developed in Mu'tazilite Kalām through criticisms against atomism and intra-sectarian disputes.

The Ash'arite mutakallimūn, in opposition to the Mu'tazilites on many issues, followed the Mu'tazilites about the conception of the universe and adopted the atomic theory. Ash'arite mutakallimūn did not ignore the transformation of atomism in Mu'tazilite Kalām but they reinterpreted the theory according to their Kalām systems. Since previous studies on atomism have mainly focused on the Mu'tazilites, this study focuses on the Ash'arites' understanding of substance. The reason for putting the substance at the center of the study is that it is more critical for atomic theory than accidents. Another reason for choosing substance as the subject is that accidents have already been the subject of other studies. This study differs from the present literature not only in terms of its choice of topic but also in terms of the sources it uses and the names it deals with.

This study aims to identify and classify the issues related to substance in an original manner. It begins by discussing the definition of substance in Ash'arite Kalām, followed by examining the views of Ash'arite mutakallimūn on features of substance such as taḥayyuz and tamakkun, indivisibility, tejānus (homogeneity), direction, shape, state at the moment of hudūth, baqā (continuance in existence), fanā (ceasing to exist), and return. The study also analyzes opinions about the relationship between substances and accidents and the composition of substances within the Ash'arite sect. Additionally, the study includes the views of Ash'arites on the void.

The study includes notable Ash'arite mutakallimūn from the mutaqqaddimīn period, such as Abū al-Hasan al-Ash'arī, Abū Bakr al-Bāqillānī, Ibn Fūrak, Ishaq al-Isfarāīnī, al-Bāqillānī's student Abū Ja'far al-Simnānī, al-Baghdādī, Imām al-Haramayn al-Juwaynī, and his contemporary al-Mutawallī. These perspectives of these names on substance form the basis of the discussion, allowing for tracing of

<sup>1</sup> This article is based on my master's thesis titled *The Understanding of Substance in the Mutaqqaddimīn Period of Ash'arite Kalām* which was prepared under the supervision of Prof. Dr. İlyas Çelebi at Istanbul 29 Mayıs University, Institute of Social Sciences.

atomism's course in Ash'arite Kalâm and identifying of each mutakallim's role in its development.

In conclusion, this study of the understanding of substance in the Ash'arite Kalâm of the Mutaqaddimîn Period reveals that, with some exceptions, Ash'arite mutakallimûn held similar views on the subject. However, this does not imply that atomism did not develop in Ash'arite Kalâm. On the contrary, the development of atomism among Ash'arite mutakallimûn took the form of elaboration of views, diversification of arguments, and strengthening of weaknesses. As a result, it has become clear that the views on atomism and substance in the early Ash'arite Kalâm constitute an excellent example for determining the general structure of the sect, the intellectual relations with the opponents, and the role of the mutakallimûn in the development and history of the sect.

**Keywords:** Kalâm, Ash'arite, Atomism, Universe, Substance, Accident, Body.

## Eş'arî Atomculuğunun Serüveni: Mütekaddim Dönem Eş'arî Kelâmında Cevher Anlayışı<sup>2</sup>

### Öz

Kelâm düşüncesine göre varlık, kadîm ve hâdis olarak ikiye ayrılmaktadır. Kadîm olan Allah ile hâdis olan âlemin birbirine muhalefeti, hem havâdis üzerinden kadîmin varlığının ispatlanma imkânı açısından hem de havâdiste bulunan özellikleri kadîmden nefyetmek suretiyle onu tanımak için önem arz etmektedir. Atomcu teorinin, kelâm geleneğinin anlaşılmasındaki önemi de buradadır. Bir âlem tasavvuru olarak atomculuğu, kelâm ilmine Mu'tezile dâhil etmiştir. Aynı zamanda atomcu teorinin kelâmın genel kabulleriyle uyumlu hale getirilmesi de Mu'tezile kelâmcıları elinde olmuştur. Bunun yanı sıra Mu'tezile kelâmında, atomculuğa yöneltilen eleştiriler ve mezhep içi ihtilâflar sayesinde atomculuğun süreç boyunca gelişim gösterdiğinin de söylenmesi gerekmektedir.

Mu'tezile'ye birçok konuda muhalefet eden Eş'arî kelâmcılar, âlem tasavvuru söz konusu olduğunda Mu'tezile'yi takip etmiş ve cevher-araz teorisini benimsemişlerdir. Teorinin Mu'tezile kelâmında geçirdiği değişim ve gelişimi bünyesine taşımakla birlikte Eş'arîler de kendi kelâmî kabul ve yöntemlerine göre teoriyi yorumlamış, aynı zamanda da dönüştürmüşlerdir. Mevcut çalışma, daha önce atomculuk hakkında yapılan çalışmaların daha çok Mu'tezile üzerinden yürütülmüş olması sebebiyle, Eş'arî kelâmına hasredilmiştir. Çalışmanın merkezine, âlemin diğer bileşeni olan arazlar değil, cevherlerin yerleştirilmesinin sebebi ise arazların daha önce müstakil çalışmalara konu edilmiş olması ve araza nispetle cevherin teori açısından daha aslı olduğunun düşünülmesidir. Zira cevherlerle kâim olan arazlar, cevherlerde bulunmaksızın var olamamaktadır. Bu durum da cevherleri, âlemin temel bileşeni haline getirmektedir. Çalışmanın konusu dışında, kullandığı kaynaklar ve merkeze aldığı isimler ile de mevcut literatürden ayrıldığını söylemek gerekmektedir.

Bu çalışmada, cevherle ilişkili meselelerin tespit edilmesi ve belirlenen meselelerin özgün bir tasnifle sunulması söz konusudur. Bu minvalde ilk olarak, cevherin Eş'arî kelâmındaki tanımı ve neliği üzerinde durulmuştur. Sonrasında Eş'arî kelâmında cevherin en yaygın kabul gören tanımı ile ilişkili olarak tehayyüz ve temekkün kavramları ele alınmıştır. Akabinde cevherin bölünemezliği, mütecânisliği, yönleri, şekli, hudûs anındaki durumu, bekâsı, fenâsı ve iadesi gibi özellikleri hakkında Eş'arî kelâmcıların görüşleri ortaya konmuştur. Cevherlerin arazlarla ilişkisi ve cevherlerin birleşmesinin keyfiyeti de Eş'arî mezhebi özelinde incelenmiştir. Eş'arîlerin cevherle ilişkili olarak ortaya çıkan ve atomculukta tartışmalı bir mesele olan boşluk konusundaki görüşlerine de çalışmada yer verilmiştir.

<sup>2</sup> Bu makale, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. İlyas Çelebi danışmanlığında hazırlanan *Mütekaddim Dönem Eş'arî Kelâmında Cevher Anlayışı* başlıklı yüksek lisans tezinden hareketle hazırlanmıştır.



Zikri geçen meseleler, mütেকaddim dönem Eş'arîlerden; mezhebin kurucusu Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, mezhebi sistemleştirdikleri iddia edilen üçüncü kuşak temsilciler Ebû Bekr el-Bâkılânî, İbn Fûrek ve Ebû İshâk el-İsferâyînî, Bâkılânî'nin öğrencisi Ebû Ca'fer es-Simnânî, İsferâyînî'nin öğrencisi Abdulkâhir el-Bağdâdî ve mütেকaddim dönem Eş'arî kelâmcılarının en önemlilerinden biri olan İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî ile onun çağdaşı Abdurrahman b. Me'mûn el-Mütevellî gibi kelâmcıların eser ve görüşlerine dayanarak işlenmiştir. Cevherle ilişkili mezkûr meselelerde Eş'arî kelâmcıların serdettiği görüşler, hem atomculuğun Eş'arî kelâmındaki seyrini izleme imkânı sunmuş hem de her bir kelâmcının Eş'arî atomculuğunun gelişimindeki rollerini ortaya koyma olanağı sağlamıştır.

Mütেকaddim dönem Eş'arî kelâmının cevher anlayışını ele alan bu çalışmanın nihayetinde, Eş'arî kelâmında cevher konusunda, bazı istisnalar dışında, büyük oranda benzer görüşlerin savunulmuş olduğu da ortaya çıkmıştır. Ancak bu durumun atomcu teorisinin Eş'arî kelâmında gelişim göstermediği anlamına gelmediği iddia edilmiştir. Zira atomculuğun Eş'arî kelâmcılar elindeki gelişiminin, mezhep müntesiplerinin birbirlerini eleştirmesinden ziyade görüşlerin detaylandırılması, delillerin çeşitlendirilmesi ve zayıf yönlerin güçlendirilmesi şeklinde olduğu görülmüştür. Ayrıca Eş'arî kelâmcıların cevher konusunda birbirlerini eleştirdikleri görüşler de -az sayıda olmakla birlikte- söz konusudur. Sonuçta kendine has kelâmî yöntemleri, muhatapları ve düşünceleri olan mütেকaddim dönem Eş'arî kelâmı özelinde atomculuk ve cevherle ilgili görüşlerin; mezhebin genel yapısını, muhalifler ile olan fikrî ilişkileri, mezhebe mensup kelâmcıların mezhebin gelişim ve tarihindeki konumlarını tespit etmek için güzel bir örnek teşkil ettiğini söylemek mümkündür.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Eş'ariyye, Atomculuk, Âlem, Cevher, Araz, Cisim.

## Giriş

Mütekaddim dönem kelâmında, 'Allah dışındaki her şey' şeklinde tanımlanan âlemi açıklamak için ekseriyetle atomcu teori kullanılmıştır. Bu dönemde şâhidin gâibe kıyasının temel istidlâl yöntemi olarak benimsenmesi, Allah hakkında konuşmak için âlem hakkında araştırma yapmayı zorunlu hale getirmiştir. Bu minvalde kelâmcılar atomcu teori sayesinde hem Allah'ın varlığını ispatladıkları hudûs delilini vazetmiş hem de âlem hakkında ortaya koydukları görüşleri, kadîm olan Allah'tan nefyetmişlerdir. Klasik kelâm atomculuğuna göre âlem, cevher ve arazlardan oluşmaktadır. Arazların kendisiyle kâim olduğu cevherler ise birleşerek cisimleri oluşturmaktadır. Bekâsı tüm atomcu kelâmcılar tarafından kabul edilen cevherin, araza nispetle âlemin temel kategorisi olduğunu düşünmek mümkündür. Çünkü arazların taşıyıcısı cevherlerdir ve cevherlerde kâim olmayan bir arazın varlığı söz konusu edilememektedir. Çalışmada Eş'arî atomculuğunun gelişiminin arazlar değil de cevherler üzerinden ele alınmasının sebebi, arazların daha önce müstakil çalışmalara konu edilmiş olmasının yanında, cevherlerin atomcu teori için daha aslî olduğunun düşünülmesidir.

Kelâm ilminde atomculuk ilk defa Mu'tezile tarafından savunulmuştur. Bu sebeple atomculuk hakkında yapılan çalışmalarda daha çok Mu'tezile kelâmı üzerinde durulduğunu söylemek hatta Eş'arîliğin bu anlamda ikinci plana atıldığını dile getirmek mümkündür.<sup>3</sup> Mevcut çalışmada Mu'tezile yerine Eş'arî kelâmının merkeze alınmasının temel sebebi literatürdeki bu eksikliklerdir. Ancak çalışma esnasında Mu'tezile atomculuğunun Eş'arî atomcu teorinin selefi olduğu ve atomculuğun Mu'tezile'deki gelişimi ile Eş'arî kelâmında karşılık bulduğunun daima göz önünde bulundurulduğu belirtilmelidir.

Mevcut çalışma, zikredilen sebeplerden dolayı, Eş'arî mezhebinin mütekaddim dönemindeki cevher anlayışlarıyla sınırlandırılmıştır. Çalışmada mezhebin kurucusu Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36), mezhebi sistemleştirdikleri iddia edilen Ebû Bekr el-Bâkılânî (ö. 403/1013), İbn Fûrek (ö. 406/1015) ve Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027), Bâkılânî'nin öğrencisi Ebû Ca'fer es-Simnânî (ö. 444/1052), İsferâyînî'nin öğrencisi Abdulkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) ve İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ile onun çağdaşı Abdurrahman b. Me'mûn el-Mütevelli (ö. 478/1086) başta olmak

<sup>3</sup> Mu'tezile atomculuğuna yer veren çalışmalar için bk. Josef van Ess, *The Flowering of Muslim Theology*, çev. Jane Marie Todd (England: Harvard University Press, 2006); Otto Pretzl, "Die frühislamische Atomenlehre", *Der Islam* 19 (1931), 117-130; Metin Yıldız, *Kelam Kozmolojisi: Mu'tezilenin Âlem Anlayışı* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020). Ancak Dhanani gibi temelde Mu'tezile atomculuğunu mesele edinmekle birlikte zaman zaman Eş'arî atom düşüncesine de yer veren çalışmalar da mevcuttur. bk. Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology* (London: E. J. Brill, 1994).

üzere ilgili dönemdeki kelâmcıların cevherle ilişkili meselelerdeki görüşlerine yer verilmiştir. Temelde mütেকaddim dönem Eş'arî kelâmcılarının cevher anlayışını ve bu sayede Eş'arî atomculuğunun yapısını ortaya koymayı hedefleyen çalışmada cevherle ilişkili olarak cevherin; tanımı, tehayyüz ve temekkün, bölünemezlik, mütécânîlik, yön, şekil, hudûs anındaki durum, bekâ, fenâ ve iade gibi özellikleri, arazlarla ilişkisi, birleşmesinin keyfiyeti ve boşluk konuları ele alınmıştır. İncelenen bu meseleler sayesinde Eş'arî atomculuğunun gelişiminde, her bir Eş'arî kelâmcının rolüne işaret etme imkânı doğmuştur. Mevcut çalışmayı daha önce Eş'arî kelâmının atomcu düşüncesini ele alan çalışmalardan<sup>4</sup> ayıran belli hususlar vardır. Bu hususlardan ilki daha önce kullanılmamış birçok klasik kaynağa başvurmak suretiyle, konunun detaylarının daha doğru bir şekilde ortaya konmuş olmasıdır. İkinci bir husus çalışmada; Eş'arî, Bâkılânî ve Cüveynî gibi mütেকaddim dönem Eş'arî kelâmcıları denince ilk akla gelen isimlerle yetinilmemiş olmasıdır. İbn Fûrek, İsferyânî, Bağdâdî gibi tanınmış kelâmcıların yanında Simnânî ve Mütévellî gibi daha önce Eş'arî araştırmalarında yer verilmemiş isimler de eserleri ve görüşleriyle konuya dâhil edilmiştir. Ayrıca eldeki çalışma, cevher meselesini yüzeysel bir şekilde incelememiş, aksine cevherin özelliklerini ve ilişkili olduğu konuları belirleyip özgün bir düzen içerisinde sunmayı hedeflemiştir. Önceki literatürden mezkûr yönlerden ayrılan çalışmanın; (i) Eş'arî atomculuğunun Mu'tezile'nin teorisinin devamı olduğu, (ii) Eş'arî kelâmındaki atomcu teorinin ve cevher anlayışının bütüncül olduğu, (iii) mütেকaddim dönemdeki Eş'arî kelâmcıların, atomcu düşüncüyü kendi kelâmî kabul ve yöntemleri ile uyumlu hale getirdikleri ve (iv) Eş'arî mezhebi ve atomculuğunun gelişimini, mezhep içindeki ilişkileri ve mezhebin yapısını cevher anlayışı üzerinden izleme imkânının olduğu gibi iddialar taşıdığını söylemek mümkündür.

### 1. Cevherin Tanımı ve Neliği

Bir kavramı tanımlamak hem o kavramın hakikatini ve temel özelliklerini ortaya koymak hem de kapsamına girecek ve girmeyecek şeyleri belirlemek demektir. Kelâmcılar bu nedenle, kavramları tanımlarken oldukça titiz davranmış ve belli kaygıları giderecek şekilde tanımlar yapmışlardır. Cevherin tanımı söz konusu olduğunda da bu durumun geçerli olduğu görülmektedir. Eş'arî kelâmında cevheri ilk defa, mezhebin kurucusu Ebü'l-Hasan el-Eş'arî tanımlamıştır. İmâm Eş'arî'nin görüşlerini *Mücerredü Makâlât*'ında derleyen İbn Fûrek, Eş'arî'nin cevheri "bir renk ve bir hareketi kabul eden" şeklinde

<sup>4</sup> Eş'arî atomculuğu ve Eş'arî varlık anlayışı için bk. Richard M. Frank, "The Aş'arite Ontology: I Primary Entities", *Arabic Sciences and Philosophy* 9 (1999), 163-231; Richard M. Frank, "Eş'arî Tahlilde Madde ve Atom", çev. Hüseyin Aydın, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2001), 95-109; A. I. Sabra, "The Simple Ontology of Kalâm Atomism: An Outline", *Early Science and Medicine* (Leiden: Brill, 2009), 68-78.

tanımladığını aktarmaktadır. Eş'arî'nin tanımı cevheri; arazdan, cisimden ve kadîm olan Allah'tan ayırmaya imkân sağlamaktadır. Nitekim arazların bir şeyi taşıması ve Allah'ın renk ile harekete mahal olması imkânsızdır. Cisimler ise iki renk ve iki hareket taşıdıkları için tanıma uymamaktadır.<sup>5</sup>

Bâkılânî ise cevheri *Temhîd*'de, "araz türlerinin her birinden tek bir arazi kabul eden" şeklinde tanımlamıştır.<sup>6</sup> Bâkılânî'nin bu tanımını İbn Fûrek'in de *Kitâbü'l-Ĥudûd*'da zikrettiği görülmektedir.<sup>7</sup> *Temhîd*'in şârihi Ebü'l-Kâsım er-Rebeî ise bu tanıma bir ekleme yapmanın daha iyi olacağını belirtmiştir.<sup>8</sup> Nitekim arazlar zıddı olanlar ve olmayanlar şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Zıddı olan arazlarda ise hareket ve sükûn gibi tek bir zıddı olanlar ve -tüm renklerin beyazın zıddı olması gibi- birden fazla zıddı olanlar söz konusudur. Cevher, zıddı olan arazların ya kendilerini ya zıtlarını; zıddı olmayan arazların ise cinsinden bir arazi taşımak durumundadır.<sup>9</sup> Bu itibarla Bâkılânî'nin tanımı yalnızca zıddı olmayan arazları kapsadığı için, tanıma zıddı olan arazlarla ilgili bir ilave yapılması gerekmektedir.

Cevheri "kendi başına kâim olan her şey" olarak tanımlayan Hıristiyanlar, Allah'ın da cevher kategorisine dâhil olduğunu iddia etmektedirler. Cevherin "arazları taşıyan" şeklindeki tanımı, bu iddiaya cevap vermeyi kolaylaştırmaktadır.<sup>10</sup> Bâkılânî'nin, *Temhîd*'de Hıristiyanlar hakkındaki reddiyesini Allah'a cevher demeleri üzerinden yürüttüğü ve ilgili bölümün eserde ciddi bir hacme sahip olduğu göz önüne alındığında cevherin bu şekilde tanımlanmasını tercih etmesinin sebebi anlaşılmaktadır. Bâkılânî'nin çağdaşı İsferyânî de cevherin "kendi başına kâim olan" tanımına, Hıristiyanların Allah'a bu tanıma dayanarak cevher demeleri sebebiyle karşı çıkmıştır. İsferyânî'ye göre kendi başına kâim olmak mutlak istiğna

<sup>5</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü maḳâlâti 'ş-şeyḥ Ebi'l-Ḥasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1207/1987), 210-211.

<sup>6</sup> Ebü Bekr el-Bâkılânî, *Temhîdü'l-evail ve telḥîşü'd-delâil*, thk. İmâmüddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1407/1987), 37.

<sup>7</sup> İbn Fûrek, *Kitâbü'l-Ĥudûd fi'l-uşûl*, thk. Muhammed Süleymânî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999), 86.

<sup>8</sup> Ebü'l-Kâsım Abdulcelîl Ebü Bekr er-Rebeî, *et-Tesdîd fi şerḥi't-Temhîd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 1885), 16a.

<sup>9</sup> İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşad ilâ kavâti'l-edilleti fi uşûli'l-i'tikâd*, thk. Tefvik Ali Vehbe - Ahmed Abdürrahîm Sâiyih (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1430/2009), 29; Ebü Bekr İbn Meymûn, *Şerḥü'l-İrşâd*, thk. Ahmed Hicâzî Ahmed Sekkâ (Mısır: Mektebetü'l-angle el-Misriyye, 1407/1987), 74-75. Ayrıca bk. Ebü'l-Kâsım el-Ensârî, *el-Ġunye fi'l-keḷâm*, haz. Mustafa Hasaneyn Abdülhâdî (Kahire: Dârü's-Selâm, 1431/2010), 2/309.

<sup>10</sup> Çağfer Karadaş, *Bâkılânî'ye Göre Allah ve Alem Tasavvuru* (Bursa: Arasta Yayınları, 2003), 52. Cevherin "arazları taşıyan" tanımı ilk defa Eş'arî'nin *Maḳâlât*'ında Ebü Ali el-Cübbâ'î'ye nispet edilmektedir. bk. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Maḳâlâtu'l-İslâmiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1411/1990), 2/8.

anlamına gelmektedir ve bu anlamda yalnızca Allah kendi başına kâimdir.<sup>11</sup> Bâkılânî ve İsferyânî'nin çağdaşları İbn Fûrek de *Kitâbü'l-Hudûd*'da "kâim bin-efsihî"yi tanımlarken İsferyânî'nin görüşüne benzer bir şekilde "muhasıs ve mahalden mustağnî olan" ifadesini kullanmaktadır.<sup>12</sup>

Mu'tezile'nin atomcu düşüncesinde, atomculukla ilgili meseleler süreç içerisinde gelişmiş ve değişim yaşamıştır. Bu gelişimlerden biri de cevherin tanımı konusunda olmuştur. Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye (ö. 321/933) kadar farklı şekillerde tanımlanan cevher, Ebû Hâşim'den sonra "mütehayyiz olan" şeklinde tanımlanmaya başlamıştır.<sup>13</sup> Eş'arî kelâmında da Ebû Hâşim'in tanımı zamanla kabul görmüştür. Nitekim Bâkılânî *İnşâf*'ta cevheri "hayyizi olan" şeklinde tanımlamıştır.<sup>14</sup> Zaten Bâkılânî'nin, *Temhîd*'de de cevherden bahsederken mütehayyiz olmasına vurgu yaptığı görülmektedir.<sup>15</sup> Cüveynî ise Bâkılânî'nin "hayyizi olan" veya "mütehayyiz olan" şeklindeki tanımına, cevher "mütehayyiz olan demektir ve tüm hacim sahipleri mütehayyizdir" diyerek hacim sahibi olma vasfını eklemektedir.<sup>16</sup>

Eş'arî kelâmının mütেকaddim döneminde, kelâmî bazı kavramları tanımlarken ve isimlendirmeler yapılırken dildeki anlamlara atıflar yapılmıştır. Hatta Bâkılânî *Temhîd*'de<sup>17</sup> dilcilerin kullanımını istidlâl yöntemleri arasında açıkça zikretmekte ve yine *İnşâf*'ta<sup>18</sup> aklî, sem'î, lügavî olmak üzere üç istidlâl yönteminden bahsettiği görülmektedir.<sup>19</sup> Bu nedenle, cevherin tanımı ve isimlendirilmesi konusunda dilsel kullanıma işaret edilip edilmediği de ortaya konmalıdır. Konuyla ilgili Ebû'l-Kâsım er-Rebeî,

<sup>11</sup> Mütevellî, *Kitâbü'l-Muğnî*, thk. Marie Bernard (Kahire: Institut Français d'Archeologie Orientale, 1986), 12; Ensârî, *el-Ğunye*, 2/290.

<sup>12</sup> İbn Fûrek, *Kitâbü'l-Hudûd*, 95.

<sup>13</sup> Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm*, 62.

<sup>14</sup> Ebû Bekr el-Bâkılânî, *el-İnşâf*, thk. Muhammed Zâhid Keversî (Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 1421/2000), 16.

<sup>15</sup> Bâkılânî, *et-Temhîd*, 97.

<sup>16</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 23. Cüveynî zaten tehayyüzün anlamı konusundaki görüşleri sıralarken Bâkılânî'nin tehayyüzü "cirm" olarak tanımladığını ve konuyla ilgili en doğru görüşün bu olduğunu belirtmektedir. bk. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr vd. (İskenderiyye: Münşetü'l-Maârif, 1969), 156. Cüveynî'nin şârihi burada hacim sahibi olmakla kastedilenin kendi başına kâimlik olduğunu söylemektedir. bk. İbn Meymûn, *Şerhu'l-İrşâd*, 60. Şâmil'in ihtisarında ise Bâkılânî'nin cevheri "misâhadan payı olan" şeklinde tanımladığı belirtilmiştir. bk. İbnü'l-Emir, *el-Kâmil fi usûli'd-dîn fi ihtisâri's-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. Cemâl Abdünnâsir Abdülmün'im (Kahire: Dârü's-Selâm, 1431/2010), 1/194.

<sup>17</sup> Bâkılânî, *et-Temhîd*, 32.

<sup>18</sup> Bâkılânî, *el-İnşâf*, 15.

<sup>19</sup> Dilin kelâmî meselelerde meşru bir istidlâl yöntemi olarak kullanılması ve Bâkılânî'nin dili sem'î delilden ayrı bir istidlâl yöntemi olarak vazedmesi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Bulgen, "Klasik Dönem Kelâmında Dilin Gücü", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2019), 50-51.

Muhammed b. Ca'fer es-Sanhâcî ve Ebü'l-Kâsım el-Ensârî'nin (ö. 512/1118) eserlerinde açıklamalara rastlanmıştır. Ebü'l-Kâsım *Temhîd'e* yazdığı şerhte, Arapların cevheri "bir şeyin aslı" anlamında kullandıklarını, cevherin de cisimlerin aslı ve sıfatların mahalli olduğu için bu şekilde isimlendirildiğini söylemiştir.<sup>20</sup> İsferyî'nin *Akîde'sine* şerh yazan Sanhâcî'ye göre cevher şeylerin aslını ifade etmek için kullanılmaktadır, cevherler sübût konusunda arazların aslı iken arazlar da hudûs konusunda cevherlerin aslıdır.<sup>21</sup> Ebü'l-Kâsım el-Ensârî ise cevher tanımlarından birini, mürekkebâtın yani cisimlerin aslı olarak vermiş ve bu şekilde kelimenin dildeki kullanımına işarette bulunmuştur.<sup>22</sup>

## 2. Cevherin Özellikleri

Eş'arî kelâmcıların cevher anlayışlarını doğru anlamak için cevherin tanımıyla ilgili görüşleri bilmek elbette yeterli değildir. Eş'arî kelâmında cevherin sahip olduğu bazı özellikleri ve bu özelliklerin detaylarını incelemek konuyu zenginleştirecektir. Bu bağlamda cevherin özellikleri başlığı altında Eş'arî kelâmcıların; tehayyüz ve temekkün hakkındaki görüşleri, cevherin bölünememesi, mütecânisliği, yönleri, şekli, hudûs anındaki durumu, bekâsı, fenâsı ve iadesi gibi meselelerdeki fikirleri ele alınacaktır.

### 2.1. Tehayyüz ve Temekkün

Ebû Hâşim ile yaygınlık kazanmış bir kavram olan "tehayyüz" kendisinden sonra cevher anlayışı için belirleyici bir konuma sahip olmuştur. Tehayyüz kavramı ile cevherin mütehayyiz kabul edilmesi Mu'tezile ve Eş'ariyye'yi ortak bir zeminde buluşturmuştur.<sup>23</sup> Tehayyüzün yani yer kaplamanın başka bir deyişle hayyiz işgal etmenin ne anlama geldiği hususunda Eş'arî kelâmcıları farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. İlk olarak Bâkılânî, tehayyüzün "cirm" demek olduğunu savunmuştur. Buna göre tehayyüz, cevherin hacim sahibi olduğunu ifade etmektedir. Cüveynî de tehayyüz hakkında en doğru görüşün Bâkılânî'ye ait olduğunu söylemiştir. Ayrıca Cüveynî, ibareler farklı olmasına rağmen, misâhadan payı olmak ile kastedilenin hacim sahibi

<sup>20</sup> Rebeî, *et-Tesdîd* (Yazma Bağışlar, 1885), 15b. Ebü'l-Mu'în en-Neseî de cevherin, dilde "asıl" anlamına geldiğini belirtmektedir. bk. Ebü'l-Mu'în en-Neseî, *Tebşîratü'l-edille*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993), I/64. Cüveynî ise Şâmil'de, Hıristiyanlara karşı çıkarken cevherin bir şeyin aslını ifade etmesine karşı çıkmaktadır. bk. Cüveynî, *eş-Şâmil*, 575.

<sup>21</sup> Fadl Ayğan, *Muhammed B. Ca'fer es-Sanhaci'nin "Şerhu Akideti Ebi İshak El-İsferyîni" Adlı Eserine Göre Ebu İshak el-İsferyîni'nin Kelami Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 48.

<sup>22</sup> Ensârî, *el-Ğunye*, 2/288.

<sup>23</sup> Mehmet Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 258.

olmakla aynı olduğunu belirtmiştir.<sup>24</sup> Buradan hareketle cevherin boyutlarının olup olmadığı tartışmasında Bâkîllânî ve Cüveynî'nin, cevherin hacim sahibi olması anlamında boyutlarının olduğunu savundukları anlaşılmaktadır. Eş'arî kelâmında cevherin boyutlu olması, cisimler gibi uzunluğa sahip olma anlamında düşünülmemiştir. Aksine cevherin uzunluk sahibi olması için başka cevherle bir araya gelmesi şart koşulmuştur.<sup>25</sup> İsferyâyî ise hayyiz işgal etmenin anlamının "boşluk bulduğunda onu boşluk olmaktan çıkarmak" olduğunu dile getirmiştir.<sup>26</sup>

Tehayyüzün ardından, hayyizin de ne anlama geldiği hakkında kelâmcıların görüşlerine işaret edilmelidir. Cürçânî (ö. 816/1413) *et-Tâ'rifât*'ında, kelâmcılar nezdindeki hayyizi "cisim gibi mümted veya cevher-i ferd gibi gayri mümted bir şeyin işgal ettiği mütevehhem boşluk" olarak tanımlamaktadır.<sup>27</sup> Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) ise hayyizin kelâmcıların cumhuruna göre vücûdî bir şey değil, zihnin farz ettiği bir şey olduğunu dile getirmekte ve aklın, cismin hayyizde hâsıl olduğuna hükmettiğini belirtmektedir.<sup>28</sup> Bu ifadelerden kelâmcılar için hayyizin, cevherin boşlukta kapladığı yer ve itibârî bir şey olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür.

Bâkîllânî cevheri "hayyizi olan" şeklinde tanımladıktan hemen sonra, hayyiz için "mekân veya mekânı takdir eden şey" ifadesini kullanmaktadır.<sup>29</sup> Bunun anlamı hayyizin cevher için mekân olması yahut cevherin mekânı takdir etmek suretiyle onu hayyize dönüştürmesidir. Cüveynî ise hayyiz konusundaki farklı görüşleri belirttikten sonra, tercihini hayyizin "zatiyla mütehayyiz olduğu"ndan yana kullanmıştır.<sup>30</sup>

<sup>24</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 156-157. *Şâmil*'e yazdığı ihtisarda İbnü'l-Emîr bu ifadelerin, tehayyüze değil mütehayyize delâlet ettiğini belirtmektedir. İbnü'l-Emîr'e göre ise tehayyüz, mütehayyizin bir vasfıdır. Anlamı da cevherin, kendisiyle birlikte mislinin var olamama halidir. bk. İbnü'l-Emîr, *el-Kâmil*, 1/200-201. Bâkîllânî'nin mütehayyiz için söylediği "cirm"dir ve "misâhdan payı olan"dir ifadeleri Sanhâcî'nin şerhinde de geçmektedir. bk. Ayğın, *Sanhâcî'nin "Şerhu Akideti İsferyâyî" Adlı Eseri*, 51.

<sup>25</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 203; Rebeî, *et-Tesâid* (Yazma Bağışlar, 1885), 17a.

<sup>26</sup> İsferyâyî'nin şârihi bu ifadeyi, onun *el-Vasf ve's-şifât* isimli eserinden alıntılararak zikretmektedir. bk. Ayğın, *Sanhâcî'nin "Şerhu Akideti İsferyâyî" Adlı Eseri*, 50-51. Ebü'l-Kâsım'ın Günüye'sinde de tehayyüzün anlamı İsferyâyî ile bire bir aynı şekilde yani "boşluk bulduğunda onu boş olmaktan çıkarmak" olarak belirtilmiştir. bk. Ensârî, *el-Günüye*, 2/289.

<sup>27</sup> Seyyid Şerif Cürçânî, *Hayyiz*, thk. İbrahim el-Ebyari (Kahire: Dârü'r-Reyyan lî't-Türas, 1983), "et-Ta'rifât", 127.

<sup>28</sup> Fahreddin er-Râzî, *el-Erba'in fi uşûli'd-din*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekka (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986), 1/39.

<sup>29</sup> Bâkîllânî, *el-İnşâf*, 16.

<sup>30</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 156.



Cürcânî kelâmcıların mekân kavramını da “cismin işgal ettiği mütevehhem boşluk” şeklinde tanımlamaktadır.<sup>31</sup> Cürcânî'nin verdiği tanımlara göre hayyiz ile mekân aynı anlama gelmektedir. Alnoor Dhanani ise Bâkılânî ve Cüveynî'nin açıklamalarından hareketle hayyiz ve mekânın farklı olduğunu iddia etmektedir. Dhanani'ye göre mekân boş uzaydır. Hayyiz ise önceden boş iken şu anda bir şey tarafından işgal edildiği için boş uzayın takdir edilmiş bir kısmını ifade etmektedir.<sup>32</sup> Hayyizle ilgili Dhanani'nin ifadesinin, İsferyânî ve Ensârî'nin zikri geçen görüşleriyle uyumlu olduğu görülmektedir. Cevherin mütemekkin değil de mütehayyiz olarak tanımlanmasının da Dhanani'nin belirttiği bu ayrıma işaret ettiği düşünülebilir.

## 2.2. Cevher-i Ferdin Bölünemezliği

Allah-âlem muhalefeti üzerine kurulu bir varlık düşüncesine sahip kelâm ilminde, Allah dışında sonsuz bir varlıktan söz edilmesi mümkün değildir. “Havâdisin sonluluğu”nu bir ilke olarak benimseyen kelâmcılar, âlemi anlamlandırmak için benimsedikleri atomculukta, sonsuz bir bileşene yahut sonsuzluğu çağrıştıracak bir duruma yer vermemişlerdir. Cevherin bölünememe özelliği de bu durumun bir sonucudur ve atomcu düşüncenin temelini oluşturmaktadır. Atomculuğu benimseyen kelâmcıların tamamı, âlemin temel bileşeni olan cevherin ne zihinde (vehmen) ne de hariçte (fiilen) bölünemeyeceğini savunmuşlardır. Cevher anlamında kullanılan *el-cü'z'üllezî lâ yetecezâ* ve *el-cevherü'l-vâhid ellezî lâ yenkasım* gibi terkiplerde, doğrudan bölünememe ibaresinin kullanılması da bunun en açık delilidir. Atomcu kelâmcılar nezdinde cevher-i ferdin ispatı ile bölünememesinin ispatı aynı anlama gelmektedir ve cismin sonsuza kadar bölüneceğini iddia etmek hem cevherin inkârı hem de atomcu düşüncenin reddi demektir.<sup>33</sup>

Cevherin bölünememesi ile ilgili İmâm Eş'arî - İbn Fûrek'in *Mücerred*'de belirttiğine göre- âlemin bölünemeyen cüzlerden oluştuğunu, bu cüzlerin ne yarısı ne üçte biri ne de dörtte birinin bulunduğunu, cüzlerin bölünmesinin ve parçalanmasının tevehhüm dahi edilemeyeceğini belirtmektedir. Eş'arî, tevhidî kabul edip cevherin bölünmediğini kabul etmeyenlerin, mülhîd ile eşit olduğunu söylemektedir.<sup>34</sup> İmâm, *el-Has 'ale'l-bahs* isimli risalesinde ise cisimlerin sonlu olduğuna ve cüzlerin bölünemeyeceğine “Biz her şeyi apaçık

<sup>31</sup> Seyyid Şerif Cürcânî, *Mekan*, thk. İbrahim el-Ebyari (Kahire: Dârü'r-Reyyan li't-Türas, 1983), “et-Ta'rifât”, 292.

<sup>32</sup> Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm*, 66.

<sup>33</sup> Atomcu kelâmcıların cismin sonsuz kadar bölünmediği konusundaki muhatapları Nazzâm'dır. Nazzâm'ın bu görüşüne hasredilmiş bir çalışma için bk. Selim Gülverdi, “Nazzâm'a Göre Cevher-i Ferdin (Atom) Bölünebilme Problemi”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (Ocak 2023), 53-68.

<sup>34</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 202.

bir kitapta saymışızdır.”<sup>35</sup> ayetini delil getirmektedir. Çünkü sonsuz bir şeyin sayılması mümkün değildir.<sup>36</sup> Abdulkâhir el-Bağdâdî de “...Her şeyi bir bir saymıştır.”<sup>37</sup> ayetini cüzlerin sonsuza kadar bölüneceğini söyleyen İbrâhîm Seyyâr en-Nazzâm'a (ö. 231/845) karşı delil getirmiştir.<sup>38</sup> Eş'arî yine *el-Has 'ale'l-bahs'* da kelâmcıların cevherin sonsuza kadar bölünemeyeceği ile ilgili düşüncelerinin aslının, Hz. Peygamber'in hasta develere hastalığı bulaştırın bir devenin olduğunu söylemesinde<sup>39</sup> bulunduğunu belirtmektedir.<sup>40</sup>

Bâkılânî, cevher-i ferdin ispatına filin hardal tanesinden büyük olduğunu bilmemiz ile delil getirmiştir. Bâkılânî, eğer fil ve hardal tanesinin büyüklüklerinin bir sebebi olmasaydı birinin diğerinden büyük ve küçük olamayacağını söylemektedir. Bâkılânî'ye göre fil ve hardal tanesinin büyüklüklerinin sebebi, onların cüzlerinin fazlalığı ya da azlığıdır. Sonsuz iki şey birbirine nispetle az ve çok yahut küçük ve büyük olamayacağından dolayı cüzlerin sonsuz olması imkânsızdır.<sup>41</sup> Bâkılânî'den sonra Eş'arî kelâmcılarından Bağdâdî'nin de cismin sonsuza kadar bölünmeyeceğine delil getirirken filin hardal tanesinden büyük olması örneğini kullandığı ayrıca belirtilmelidir.<sup>42</sup>

İsferâyînî, cevherin bölünememesine sonlu olması ile delil getirmektedir. İsferâyînî'ye göre cisimlerin bütün olarak sonlu oldukları zarurî biçimde sabittir. Bütünüyle sonlu olanın ise bilkuvve veya fiilen sonsuz olanı kapsamaması imkânsızdır. İsferâyînî ayrıca bütünün ayrılmasının (*faşl*) imkânı üzerinden de cevherin sonluluğuna istidlâlde bulunmaktadır. Ayrılma, birleşik olan (*vaşl*) iki tarafı gerektirdiği için bütünün cüzlerinin sonsuz olma ihtimali ortadan kalkmaktadır. Çünkü eğer cüzler sonsuz olursa ayrılmak için sonsuz bir şekilde başka bir tarafa ihtiyaçları olur ki böyle olunca da tarafa ulaşmak imkânsız hale gelir.<sup>43</sup>

<sup>35</sup> Yâsîn, 36/12.

<sup>36</sup> Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, “Kelâm İlminin Meşrûiyeti”, çev. Ahmet Mekin Kandemir, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2016), 162.

<sup>37</sup> Cin, 72/28.

<sup>38</sup> Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn* (İstanbul: Dârülfünun İlähiyat Fakültesi, 1928), 36.

<sup>39</sup> Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî* (Dımeşk: Dâru İbn Kesîr, 2002), 54 (5775).

<sup>40</sup> Eş'arî, “Kelâm İlminin Meşrûiyeti”, 161.

<sup>41</sup> Bâkılânî, *et-Temhîd*, 37; Rebeî, *et-Tesîd* (Yazma Bağışlar, 1885), 16a. Ayrıca krş. Ebû Ca'fer es-Simmânî, *el-Beyân 'an uşûli'l-îmân ve'l-keşf 'an temvîhâti ehli't-tuğyân*, thk. Abdülazîz b. Reşid el-Eyyüb (Kuveyt: Dârü'z-Ziyya, 1435/2014), 48. Fil ve hardal tanesi delilini İbn Metteveyh ilk defa Ebû Ali el-Cübbâî'ye atıfla dile getirmektedir. bk. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, thk. Sami Nasr Latif - Faysal Büdeyr Avn (Kahire: Dârü's-Sekâfe, 1975), 170-171. Dhanani ise bu delili Ebû'l-Huzeyl'e atfetmenin daha doğru olduğunu düşünür. bk. Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm*, 165.

<sup>42</sup> Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 36.

<sup>43</sup> Aygân, *Sanhaci'nin “Şerhu Akideti İsferayini” Adlı Eseri*, 51.

Cüveynî ise cevherin bölünememesini, onun varlığını filozoflar ve Nazzâm'a karşı ispatlarken gündeme getirmektedir. Cüveynî'ye göre bir kimse basit bir cisme baktığında ve cismin iki tarafından birini bildiğinde, sonra cismin bir tarafından yürümeye başlayan ve diğer tarafına ulaşan bir karınca tasavvur ettiğinde; karıncanın cismi kat ettiğini ve cismin cüzlerini geride bıraktığını anlamış olur. Eğer cismin cüzleri sonsuz olsaydı karıncanın cismi kat etmesi ve cüzleri arkasında bırakması tasavvur edilemezdi.<sup>44</sup> Cüveynî Nazzâm'a karşı hareketle ilgili bu delili sunduktan sonra, Nazzâm'ın bu delile tafrâ teorisini söyleyerek cevap verdiğini söylemektedir. Tafranın yanlışlığını birkaç vecihten ortaya koymaya çalışan Cüveynî'nin burada zikrettiği delillerden biri de sonsuz cüze sahip cisimlerin birbirinden büyük veya küçük olamayacağı ile alakalıdır.<sup>45</sup>

### 2.3. Cevherlerin Mütecânisliği/Mütemâsillîği

Kelâmın atomcu teorisinde cevherler, mütecânis (aynı cins) ve mütemâsîl (benzer) kabul edilmektedir.<sup>46</sup> Cevherlerin aynı cins kabul edilmesi, bir cevher hakkında söylenen her şeyin tüm cevherler için doğru olmasına zemin teşkil etmesi bakımından önemlidir. Ayrıca cevherlerin tek cins olmaları, birbirleriyle birleşmeleri gereken noktalardan birleşerek cismi oluşturmalarını da sağlamaktadır.<sup>47</sup> Cevherler tek cins oldukları için birleşmeleri ve cismi meydana getirmeleri kendileri sebebiyle değil; Allah'ın onlarda te'lîf arazi yaratması sayesinde olmaktadır. Böylece aynı cins cevherlerden oluşan bir âlemde zorunluluğun varlığı artık iddia edilememektedir. Ancak görünür âlemde cevherlerden oluşan cisimlerin farklı olduğu gözlemlenmektedir. Bu nedenle tüm cevherlerin aynı cins olduklarını kabul etmek, cevherlerden kaynaklanmayan bu farklılığın kaynağı ile ilgili cevaplanması gereken önemli bir soruyu gündeme getirmektedir.

İmâm Eş'arî'ye nispetle *Mücerred*'de cisimlerin farklılığının arazlardan kaynaklandığı, çünkü cismin cüzlerinin mütecânis olduğu belirtilmektedir. Yine Eş'arî teşâbüh ve teğâyürün anlamlarını ortaya koyarak, cevherlerin teşâbüh anlamında aynı cins olmakla birlikte birbirlerinden farklı olduklarına

<sup>44</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 143-144. Hareketin imkânı ile ilgili bu delil, Ebu'l-Huzeyl'in cismin sonuza kadar bölündüğünü iddia eden Nazzâm'a yönelttiği en önemli eleştirilerden biridir. bk. İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 169; Kâdî Abdülcebâr, *Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'hezile*, thk. Fuad Seyyid, haz. Eymen Fuad Seyyid (Beyrut: Dârü'l-Farabi, 1439/2017), 240.

<sup>45</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 143-148.

<sup>46</sup> Bağdat Mu'tezilesi'nden Ebû'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî cevherlerin mütecânis olduğunu kabul etmez. Ona göre cevherlerin benzer olmaları da birbirlerinden farklı olmaları da mümkündür. bk. İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 137; Ebû Reşîd en-Nisâbüri, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdadiyyîn*, thk. Ma'n Ziyâde - Rıdvân es-Seyyid (İskenderiyye: Dirâsâtü'l-İnsâniyye, 2002), 29; Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât fi'l-mezahibü'l-muhtârât*, thk. İbrâhim el-Ensârî (y.y: el-Mü'temerü'l-Alemi li-Elfiyyeti's-Şeyh el-Müfid, 1992), 95.

<sup>47</sup> İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 139.

(teğâyür) dikkat çekmektedir.<sup>48</sup> İsferyânî'nin şârihi cevherlerin bir cins olmasının anlamını, cevherin biri için câiz olanın diğeri için de câiz, biri için vâcip olanın diğeri için de vâcip ve biri için imkânsız olanın diğeri için de imkânsız olması şeklinde belirtmektedir. Sanhâcî cevherlerin mütecânisliğine; vasıfları, ağırlığı, boyutu aynı ve bâki olmasına rağmen üzümün suyunun önce ekşi sonra tatlı, sonra tekrar ekşi olmasını delil getirmektedir.<sup>49</sup>

Cisimler arasındaki farklılıkların en büyüğünün toprak, ateş, su ve hava ile canlı, cansız ve bitkiler arasındaki fark olduğunu söyleyen Bağdâdî, bunların hepsinin birbirine dönüşmesini aynı cins olmalarına işaret olarak görmektedir.<sup>50</sup> Cüveynî ise ehl-i hak nezdinde cevherlerin mütecânis olduğunu dile getirdikten sonra, hava ile ateşin arazlarının farklı olduğunu kabul ettiğini ancak hava ile ateşin cevherlerinin farklı olmasını kabul etmediğini belirtmektedir. Nitekim ona göre hem havanın hem de ateşin cevheri, tehayyüz ve arazları kabul etme sıfatlarında eşittir. Eş'arî kelâmında cevherlerin tecânüsü; havanın cevherinin, ateşin arazlarını da kabul edebilmesi anlamına gelmektedir.<sup>51</sup>

## 2.4. Cevherin Yönleri

Cevherlerin başka cevherlerle temas ederek cismi oluşturması için yönlerinin bulunması gerekmektedir. Cevherin bölünemediğini savunan atomcu kelâmcıların, onun yönlerinin olduğunu söylemeleri atomculuğa karşı çıkanlar tarafından bir çelişki olarak algılanmıştır.<sup>52</sup> Bu nedenle de cevherin yönlerinin varlığı, bu yönlerin cevherin zâtına ait mi yoksa zâit mi olduğu tartışılır hale gelmiştir. Bu tartışmada İmâm Eş'arî, cevherin tek başına bulunduğu yönünün olmadığını savunmuştur. Eş'arî'ye göre cevhere ancak bir şey daha katıldığında ikisinin yönlerinden söz etmek mümkün olmaktadır. Cevherin etrafını sağ, sol, ön, arka, alt ve üstten saran cevherler onun yönleri olmaktadır.<sup>53</sup> *Temhîd*'in şerhinde belirtildiğine göre Bâkılânî de

<sup>48</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 208-209, 265, 268.

<sup>49</sup> Ayğın, *Sanhaci'nin "Şerhu Akideti İsferyani" Adlı Eseri*, 52-53.

<sup>50</sup> Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 54-55.

<sup>51</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 153-155.

<sup>52</sup> İbn Hazm, *el-Faṣl fi'l-mîlel ve'l-ehvâ ve'n-nihâl*, thk. Muhammed İbrahim Nasr - Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1996), 5/230-231.

<sup>53</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 203. Mu'tezile'de Ebu'l-Huzeyl, Ebû Ali ve Kâ'bî cevherin yönlerinin cevherin zâtından ayrı bir şey olduğunu savunmuştur. İbn Metteveyh bunun, cevherin tek başına olduğunda yönlerinin olmadığı anlamına geldiğini belirtmektedir. bk. İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 188. Ebû Hâşim ise cevherin yönlerinin onun zâtına ait olduğu fikrini benimsemiştir. Ona göre cevherin yönleriyle başka cevherlerle buluşması onun tehayyüz sahibi olması ile alakalıdır. bk. İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 53, 55. Görüldüğü üzere Eş'arî kelâmcılar, Ebû Hâşim'in cevherin yönleri ile konuyu tehayyüz ile açıklamasını benimsememişlerdir. Özellikle Bâkılânî'nin cevher için mütehayyiz olmaktan söz edip bu açıklamayı benimsememesi dikkat çekicidir.

bu konuda Eş'arî gibi düşünmektedir. Bâkılânî cevherlerin diğer altı cevherle temas halinde olduğunu ve bunun da cevherin yönleri sayesinde olduğunu belirtmiştir. Ona göre, eğer Allah tek bir cevher yaratmış olsaydı onun yönünden söz edilemezdi, çünkü yön ancak ikinci cevher yaratıldığında söz konusu olabilir.<sup>54</sup>

## 2.5. Cevherin Şekli

Atomculuğu kabul eden kelâmcılar, cevherin şekli olmadığı konusunda ittifak etmişlerdir. Konuyla ilgili tartışılan mesele, cevherin hangi şekle benzediği hususundadır. Cüveynî'nin aktardığına göre cevherin yuvarlak, üçgen ve kareye benzediğini savunanlar bulunmaktadır.<sup>55</sup> Ancak görüldüğü kadarıyla kelâmcılar arasındaki yaygın tavır cevherin şeklinin kareye benzediğini belirtmek, üçgene ve yuvarlağa ise neden benzemediğini ortaya koymak şeklinde olmuştur. Örneğin İbn Metteveyh (ö. V./XI. yüzyılın ortaları) cevher eğer şekillerden birine benzeyecekse bunun kare olacağını dile getirmektedir. Çünkü kare hem taraflarının aynı olması hem de her yönden bakıldığında aynı görünmesi itibariyle cevherin benzeyebileceği tek şekildir. İbn Metteveyh'e göre cevherin üçgene benzememesinin sebebi, üçgenin bir taraftan bakıldığında daha büyük diğer taraftan bakıldığında daha küçük olmasıdır. Yuvarlağa benzememesinin sebebi ise yuvarlakların birleşmesinden, ancak aralarında boşluk olan bir cismin meydana gelebileceğidir.<sup>56</sup>

Eş'arî kelâmcılardan cevherin şekli konusunda yalnızca Bâkılânî'nin görüşlerine, *Şâmil*'de işaret edildiği kadarıyla, ulaşılmaktadır. Cüveynî, Bâkılânî'nin bazı kitaplarında cevheri kareye benzettiğini belirtmiştir. Çünkü cevherler doğru bir çizgi şeklinde düzenlenmektedirler, eğer yuvarlak olsalardı aralarında boşluk olmadan bu mümkün olmazdı. Ancak yine Cüveynî'nin aktardığına göre Bâkılânî, "*Naḳzu'n-naḳz*" isimli kitabında cevherin benzediği şekil ile ilgili sözlerinden vazgeçmiştir. Bâkılânî bu eserinde cevherin şekli olmadığını, bir şekle de benzemediğini, onun şekilden bir cüz olduğunu ve eğer cevhere başkası katılırsa tüm şekillerin cevher için mümkün olacağını savunmuştur.<sup>57</sup>

<sup>54</sup> Rebeî, *et-Tesdîd* (Yazma Bağışlar, 1885), 17a.

<sup>55</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 158-159.

<sup>56</sup> İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 173. Dhanani, İbn Metteveyh'in aslında küpü tarif ettiğini ancak kare dediğini belirtmektedir. Ayrıca Dhanani, cevherin şeklinin ne olduğunun değil de neye benzediğinin tartışılmasını, kelâm atomculuğunun süreksiz bir geometriye dayandığı tezini ispat eden hususlardan biri olarak kabul eder. bk. Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm*, 113-115.

<sup>57</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 159.

## 2.6. Cevherin Hudûs Anı

Cevher hakkında tartışılan meselelerden biri de ilk yaratılış yani hudûs anında cevherin durumudur. Cevherin hudûs anında hareketli olduğunu iddia edenler olduğu gibi sâkin olduğunu savunanlar da vardır. Yine cevherin ilk anda ne hareketli ne de sâkin olduğu, konuyla ilgili dile getirilen görüşlerden biridir. Cevherin yaratılış anında hareketli, sâkin ya da ne hareketli ne de sâkin olduğunu söylemek, kelâmcıların hareket ve sükûndan ne anladıkları ile doğrudan ilişkilidir. Mütেকaddim dönem Eş'arî kelâmcıların görüşlerini de bu çerçevede değerlendirmek gerekmektedir.

Cevherin hudûs anındaki durumu ile ilgili ilk olarak İmâm Eş'arî'nin görüşü incelenebilir. Eş'arî cevherin hudûs anında ya bir mekânda olacağını ya da olmayacağını, şayet bir mekânda ise sâkin olacağını belirtmiştir. Cevherin ilk anda hareketli olması Eş'arî'ye göre -akıl bunu imkânsız görmediği halde dil cihetinden mümkün değildir. Nitekim dilde hareket, ancak öncesinde bir mekânda bulunmak ile mümkündür ve cevherin ilk anından söz edildiği için önceki mekânından söz etmek mümkün değildir.<sup>58</sup>

Bâkılânî de cevherin hudûs anında sâkin olduğunu söylemiştir. O, cevherin ilk anda sakin olmasına, ikinci andaki kevnin birinci andaki ile aynı cins olmasını delil getirmiştir. Bâkılânî'ye göre cevher, bekâsı durumunda yani varlığının ikinci anında aynı hayyizde kalırsa, onda teceddüd edecek olan sükûn birinci andaki ile aynı olacaktır. Zaten Bâkılânî sükûnun bir mekânda iki zaman kalmak olduğunu da kabul etmemektedir. Ona göre sâkin, bir mekânda bir zamanda durandır. Çünkü arazlar bâki olmadığından sükûn iki zamanla ilişkilendirilirse onun tasavvuru imkânsız hale gelecektir.<sup>59</sup>

Cevherin hudûs anıyla ilgili olarak Ebû İshâk, cevherin ilk andaki sükûnunun hareket hükmündeki bir sükûn olduğunu söylemiştir. Cüveynî, İsferyânî'nin bu ifadeyle öncesinde kevn olmayan bir kevn kastettiğini, bunun da Bâkılânî'nin görüşünün aynısı olduğunu belirtmektedir.<sup>60</sup> Cüveynî ise cevherin ilk anda hareket veya sükûn ile nitelenmesine karşı çıkmaktadır.<sup>61</sup>

## 2.7. Cevherlerin Bekâsı, Fenâsı ve İadesi

Cevherlerin bâki olduğu yani varlıklarının devamlı olduğu Nazzâm dışında tüm kelâmcılar tarafından kabul edilmiştir.<sup>62</sup> Eş'arî kelâmcılar,

<sup>58</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 211, 262.

<sup>59</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 432; Rebeî, *et-Tesdid* (Yazma Bağışlar, 1885), 17b.

<sup>60</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 433.

<sup>61</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 432.

<sup>62</sup> Nazzâm'ın cevher ile cisimlerin bekâsını kabul etmemesi ve onların Eş'arîlerdeki arazlar gibi sürekli yeniden yaratıldığını söylemesi ile ilgili bk. Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 98; Cüveynî, *eş-Şâmil*, 160.



cevherin hudûs anında bâki olmadığı konusunda ittifak etmişlerdir. Çünkü bekâ, varlığın devamı demektir ve cevherin varlığının devamlı olması ancak ikinci anda mümkündür. Zira hudûs anında yalnızca vücuttan bahsedilebilir.<sup>63</sup> Eş'arîlerin, cevherin bekâsı ile ilgili ihtilâfa düştüğü mesele ise bekânın, cevherin varlığına zâit bir araz olup olmadığı hususundadır. Eş'arî mütekellimlerden bazıları bekâyı bir araz olarak ispat ederken bazıları bekânın müstakil varlığını reddetmektedirler.

İmâm Eş'arî bekâyı cevherin zâtına zâit bir araz olarak ispat eden taraftadır. Eş'arî bâkinin, bekâ ile bâki olduğunu söylemiştir. Eş'arî'ye göre bekâ bir arazdır ve cevherler ile cisimler bu bekâ arazının an be an teceddüdü ile varlıklarını devam ettirmektedirler.<sup>64</sup> Bâkîllânî de *Temhîd*'de Eş'arî ile aynı görüşü savunmuş ve bâkinin ancak bekâ ile bâki olabileceğini söylemiştir. Bâkîllânî bu görüşüne, eğer bekâ bâki olanın kendisinden kaynaklansaydı hudûs anında da bekânın söz konusu olması gerekirdi diyerek delil getirmektedir.<sup>65</sup> Sanhâcî, İsferyânî'nin de Eş'arî gibi bekâyı bir araz olarak ispat ettiğini belirtmektedir.<sup>66</sup> Ayrıca mütekaddim dönem Eş'arîlerinden Bağdâdî de bekâyı zâta zâit olarak ispat edenlerdendir.<sup>67</sup>

Bâkîllânî *İnşâf*'ta ise bekânın anlamının “varlığın devamı” olduğunu söylemiştir.<sup>68</sup> *Hidâye*'de açıkça bekânın bir mâna olarak nefyine hükmeden Bâkîllânî, bâkinin bir mâna ile bâki olmasına karşı çıkmıştır. Bâkîllânî'ye göre bunun delillerinden biri, bâkinin varlığın devamından başka bir anlamının olmamasıdır.<sup>69</sup> Cüveynî de Bâkîllânî'nin sonraki denilebilecek görüşünü benimsemiş ve bekânın, bâki olanın kendisine râci olduğunu belirtmiştir. Çünkü Cüveynî'ye göre eğer böyle yapılmazsa ezeli sıfatların bâki olduğu söylendiğinde, onlar için de bekâ ispat edilmesi gerekecek, bu da mânanın mâna ile kâim olması durumunu gerektirecektir. Ayrıca sıfatlar gibi kadîm

<sup>63</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 238; Cüveynî, *eş-Şâmil*, 432; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 123.

<sup>64</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 237-238; İbn Meymûn, *Şerhu'l-İrşâd*, 191.

<sup>65</sup> Bâkîllânî, *et-Temhîd*, 299; Ensârî, *el-Ğunye*, 2/676. Bâkîllânî'ye bekâ konusunda birçok eserde nispet edilen görüş ise *Temhîd*'dekine uymaz. bk. İbn Meymûn, *Şerhu'l-İrşâd*, 192; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 231; Râzî, *el-Erba'în*, 1/259; Seyfeddin el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fi uşûli'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed Mehdi (Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1424/2004), 1/441. *Temhîd*'in şerhinde; Bâkîllânî'nin önce kitaplarında seleflerinin görüşünü benimseyerek bâkinin bekâ ile olduğunu savunduğu, sonrasında ise bu görüşünden döndüğü belirtilmiştir. bk. Rebeî, *et-Tesdîd* (Yazma Bağışlar, 1885), 57b.

<sup>66</sup> Ayğan, *Sanhacî'nin "Şerhu Akideti İsferyânî" Adlı Eseri*, 23.

<sup>67</sup> Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 42.

<sup>68</sup> Bâkîllânî, *el-İnşâf*, 36. Bâkîllânî'nin bu ifadesine zaman zaman, bekânın zata zâit bir mâna olduğu düşüncesinden vazgeçmesi olarak yer verilmektedir. bk. Ensârî, *el-Ğunye*, 2/676, dip. 2.

<sup>69</sup> Ebû Bekr el-Bâkîllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, thk. Ömer Yusuf Abdülğani Hamdan - Tagrid Muhammed Abdurrahman Hamdan (Amman: Mektebet-i Misk, 1444/2022), 1/438.



bir bekâ takdir edildiğinde bu bekânın da bir bekâyâ ihtiyacı olacak ve teselsül ortaya çıkacaktır.<sup>70</sup>

*İrşâd*'ın şerhinde bekânın zata zâit olarak ispat edilmesine karşı getirilen delil şu şekildedir: (i) Cevher varlığının ikinci anında hareketli olduğu gibi ikinci anda bâki olur, (ii) Cevherin hareketli olması ile sâkin olması birbirinden farklı olduğu için burada zâit bir sifata ihtiyaç vardır, (iii) Ancak ikinci varlık anında bâki olan cevher ile birinci andaki cevher aynıdır bunun için de burada zâit bir sifata ihtiyaç yoktur. Ayrıca Ebû Bekr İbn Meymûn (ö. 567/1171), bekânın zâit bir mâna olması durumunda kıdem için de bunun gerekeceğini söylemiştir. Ancak bekâyı bir mâna olarak kabul eden Eş'arî'nin kıdem konusunda böyle düşünmediğini bilinmektedir.<sup>71</sup>

Bir şeyin fenâsı, yok olması demektir. Eş'arî kelâmında arazların bekâsı ittifakla kabul edilmediği için onların varlıklarının ikinci anlarında yok olduğu söylenmiştir. Eş'arî kelâmcılar cevherlerin yok olduğu ve bunun fenâ gibi zâit bir mâna ile olmadığı konusunda da hem fikirdirler. Ancak mezhep içerisinde cevherlerin fenâsının keyfiyeti konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Esasında bu farklılık, bekâ konusundaki ayrılıkla doğrudan ilişkilidir. Bu minvalde bekâyı bir araz olarak ispat eden İmâm Eş'arî, cevherlerin fenâsının "bekânın yaratılması mümkün iken yaratılmaması" ile olduğunu söylemiştir. Burada Eş'arî'nin bekânın yaratılmasının imkânını dile getirmesi cevherin hudûs anında bâki olmaması ile alakalıdır. Eğer mutlak olarak bekânın yaratılmaması denirse cevherde ilk anda bekâ yaratılmadığı için fenâsı söz konusu olacaktır. Eş'arî'ye göre bekâ Allah'ın bekâ yaratması iledir ancak fenâ Allah'ın yaratması ile değildir çünkü fenânın cevherde yaratılması onun mevcut olmasını gerektirecektir, mevcut olmayı gerektiren şeyin sonucunda yokluk olması ise imkânsızdır.<sup>72</sup>

Bekânın müstakil varlığını reddeden Bâkîllânî'ye, cevherin fenâsının keyfiyeti ile ilgili iki farklı görüş nispet edilmektedir. Bunlardan ilki "cevherin fenâsı ondan ekvânın kaldırılması iledir" görüşüdür.<sup>73</sup> Bâkîllânî bu görüşü *Hidâye*'de kendisi de dile getirmektedir.<sup>74</sup> İkincisi ise "bir şeyin var

<sup>70</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 77, 123.

<sup>71</sup> İbn Meymûn, *Şerhu'l-İrşâd*, 192. Eş'arî kelâmında bekânın zâta zâit bir mâna olarak ispatı ve nefyi konusunda detaylı bilgi için bk. Akkaya Öge, Fatma. "Sonsuz ile Sonlu Olanın Sürekliği: Eş'arî Kelâmında Bekâ Tartışmaları". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 59/1 (Haziran 2023), 23-32.

<sup>72</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 241.

<sup>73</sup> Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 45, 231; Râzî, *el-Erba'în*, 1/262; Fahreddin er-Râzî, *el-İşâre fi 'ilmi'l-kelem*, thk. Hâni Muhammed Hamid Muhammed (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2009), 249.

<sup>74</sup> Daniel Gimaret, "Un extrait de la Hidayat d'Abû Bakr al-Bâqîllânî: le Kitâb at-tawallud, réfutation de la thèse mu'tazilite de la génération des actes", *Bulletin d'Études Orientales* 58 (2009), 289.

olduktan sonra yok olması, Allah'ın onu yok etmesi ve yokluğunu kastetmesi ile mümkündür" görüşüdür.<sup>75</sup> İkinci görüşü Cüveynî de *İrşâd*'da "bâkinin Allah'ın yok etmesi ile yok olduğunu söyleyenler var" diyerek isim vermeden zikretmiştir. Cüveynî bu görüşü yok etmek yokluktur, yokluk ise mahza nefiydir, kudretin mahza nefye delâlet ettiğini söylemenin bir mânası yoktur diyerek eleştirmiştir. Bekâyı nefyetme hususunda Bâkîllânî'yi takip eden Cüveynî ise cevherin yokluğunun ondan arazların kaldırılması ile olduğunu dile getirmiştir. Cüveynî'ye göre cevherin araz olmadan var olması mümkün olmadığı için Allah cevherleri yok etmek istediğinde yaratmamak suretiyle ondan arazları kaldırması yeterli olacaktır.<sup>76</sup>

Eş'arî kelâmcılar, iadenin yok olduktan sonra ikinci defa var olmak anlamına geldiğini söylemişler ve cevherin iadesi mümkün görmüşlerdir.<sup>77</sup> Eş'arîler, cevherler gibi arazların da iadesinin mümkün olduğunu söylemişlerdir.<sup>78</sup> Bu minvalde İmâm Eş'arî cevher ve arazların iadesine aklî yönden bir itiraz olmadığını ve ilk defa var olan her şeyin ikinci defa da var olabileceğini dile getirmektedir.<sup>79</sup> Cüveynî ise iadenin bir mâna ile kâim olmadığını, bu nedenle arazların da iadesinin mümkün olduğunu belirtmiştir.<sup>80</sup>

### 3. Cevherin Arazlarla İlişkisi

Âlemin hudûsunu arazların hudûsu ile temellendiren Eş'arî kelâmcılar için arazların varlığını ispat etmek son derece önemlidir. Nitekim hudûs delilinde cevher ve cisimler hâdis olan arazlardan ayırlamadıkları için hâdis kabul edilirler. Eş'arî kelâmında âlemin hudûsu kadar süreksiz olması da önemlidir. Çünkü fâil-i muhtâr olan Allah'ın âleme her an müdâhale etmesi hatta âlemi her an yaratması ancak onun süreksizliği ile mümkündür. Tabiat düşüncesini bu bağlamda reddeden Eş'arî kelâmcılar cevher ve cisimlerin bekâsını kabul ettikleri için, süreksizlik düşüncesini arazlar üzerine inşa ederler. Bu sebeple Eş'arî atom düşüncesinde arazların bekâsı kesinlikle kabul edilmez. Eş'arîlere göre Allah arazları her an yaratmaktadır ve arazların varlığı ancak bir an için mümkündür. Cevher ve cisimler de arazsız var

<sup>75</sup> Seyfeddin el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fi uşûli 'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed Mehdi (Kahire: Dârü'l-Küttüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1424/2004), 3/365. *el-Gunye*'de Bâkîllânî'nin iki görüşüne de işaret edilmiştir. bk. Ensârî, *el-Gunye*, 2/691; Frank, "The Aş'arite Ontology: I Primary Entities", 197-198.

<sup>76</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 124.

<sup>77</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 242; İbn Fûrek, *Kitâbü'l-Hudûd*, 94; Mehmet Gündoğdu, *Ebû İshâk el-İsferâyîni ve Akaid Risalesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990), 10; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 45, 233-234.

<sup>78</sup> Bağdâdî, Kalânîsî'nin ise cevherlerin iadesini mümkün görürken arazlarınkini kabul etmediğini belirtmiştir. bk. Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 234.

<sup>79</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 242-243.

<sup>80</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 176.

olmadıkları için her an yaratılmasalar da varlıkları, Allah'ın arzaları an be an yaratması ile ilişkili hale gelmektedir. Arazların varlığının ve hudûsunun ispatı, çalışmanın konusunun dışına çıkmak olacağından, bu başlık altında araz konusu yalnızca cevherlerle ilişkisi bağlamında ele alınacaktır.

Cevherin arazlardan ayrılamaması âlemin hudûsunu ispat ederken kullanılan ana önermelerden biri olduğu için oldukça önemlidir. Mütেকaddim dönem Eş'arî kelâmcıları arasında arazsız cevher olmayacağı, başka bir deyişle cevherin arazlardan hâli olamayacağı konusunda ittifak vardır. Bu nedenle -Eş'arî kelâmı özelinde- cevherin arazlarla ilişkisi söz konusu olduğunda kastedilen, cevherin zorunlu olarak taşıdığı arazların neler olduğudur. İbn Fûrek'e göre Eş'arî cevherin, kevn ve renkten ayrılamayacağını söylemiştir.<sup>81</sup> Bağdâdî ise Eş'arî'ye atıfla her cevherde renk, kevn, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk, hayat ve ölüm bulunması gerektiğini belirtmiştir. Yine Bağdâdî, bekâyı bir araz olarak ispat eden Eş'arî'den, cevherin hudûsundan sonra bekâyı da taşıması gerektiğini nakletmiştir.<sup>82</sup>

Bâkılânî âlemin hudûsunu, cisimlerin arazlardan ayrılamaması üzerinden ispatlamaktadır. *Temhîd*'in şerhinde Ebü'l-Kâsım; Bâkılânî'nin cisimler arazlardan hâli olamaz şeklindeki mukaddimesinin, cismin cüzlerinin ictima' ve iftirak halinde olduklarının zorunlu olarak bilinmesi anlamına geldiğini belirtmektedir.<sup>83</sup> Buradan Bâkılânî'nin cevherin en azından kevnlerden ayrılamayacağını düşündüğü sonucuna ulaşılabilir. Cüveynî de *Şâmil*'de "cevherin arazlardan ayrılmasının imkânsızlığı" için ayırdığı bölümde, Bâkılânî'nin bu fikirde olduğunu beyan etmektedir.<sup>84</sup>

Cüveynî ise cevherin arazlarla olan ilişkisini, arazların zıddı olup olmaması üzerinden ele almaktadır. Buna göre cevher; hareket ve sükûn gibi bir tane zıddı olan arazların ya kendisini ya zıddını, tüm renklerin beyazın zıddı olması gibi birden fazla zıddı olan arazlardan birini, zıddı olmayan arazların ise cinsinden en az birini taşımak zorundadır.<sup>85</sup> Cüveynî ayrıca kelâmcıların cevherin arazları kabul ettikten sonra onlardan ayrılamayacağı konusunda hemfikir olduklarını da belirtmiştir.<sup>86</sup>

<sup>81</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 243.

<sup>82</sup> Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 56. Bağdâdî de bizâtihi cevherin kevn ve renkten ayrılamayacağını savunmaktadır. bk. Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 40-41.

<sup>83</sup> Rebeî, *et-Tesdîd* (Yazma Bağışlar, 1885), 22a.

<sup>84</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 211.

<sup>85</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 29, 49; Cüveynî, *eş-Şâmil*, 204; İbn Meymûn, *Şerhu'l-İrşâd*, 75.

<sup>86</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 29-30.

#### 4. Cevherlerin Terkibi Meselesi

Kelâmın erken dönemlerinden itibaren cismin mâhiyeti tartışılan bir mesele olmuştur. Eş'arî'nin, *Maqâlât*'ında cismin mâhiyeti konusunda kelâmcıların on iki fırkaya ayrıldıklarını belirtmesi bu durumun bir göstergesidir.<sup>87</sup> Cisim hakkında mâhiyet kadar tartışılan bir diğer mesele ise cismi oluşturan en az cevher/cüz sayısının kaç olduğudur. Kelâmcıların cismi oluşturan asgari cevher sayısı ile ilgili -cismi nasıl tanımladıkları ile ilişkili olarak- farklı görüşler ileri sürdükleri bilinmektedir.<sup>88</sup> Cevher-arazcı bir âlem anlayışı benimseyen mütekaddimîn dönemi Eş'arî kelâmcıları cismin cevherlerden oluştuğu konusunda fikir birliğine varmışlardır. Aşağıda Eş'arîlerin en az kaç cevherden cisim oluştuğu konusunu ele almak için öncelikle cismi nasıl tanımladıklarına işaret edilecek, ardından söz konusu cevherlerin birleşmesinin keyfiyeti ile ilgili görüşleri ele alınacaktır.

##### 4.1. Cismin Tanımı ve En Azı

Mütekaddim dönemde Eş'arî kelâmcılar cismin; "arazları taşıyan", "kendi başına kâim olan", "arazları kabul eden" ve "uzun, geniş ve derin olan" şeklinde tanımlanmasına karşı çıkmışlardır.<sup>89</sup> Eş'arî kelâmında cismin "müellef/mü'telef olan" tanımı kabul görmüştür. Bâkılânî dilde "*raculîn cesîmun*" veya "Zeyd Amr'dan *ecsem*dir" şeklindeki kullanımların, cismin müellef olarak ifade edilmesine delâlet ettiğini belirtmektedir. Bâkılânî'ye göre bu örneklerdeki *cesîm* veya *ecsem* olmak, cüzlerin ve te'lîfin çokluğundan kaynaklanmaktadır. Çünkü isim ve sıfatta mübalağa yalnızca ismin ve sıfatın anlamından alınmaktadır. Bu durumda da cismin anlamı te'lîf olmaktadır.<sup>90</sup> Cismi, te'lîf ile ilgili olarak ilk defa tanımlayan İskâfî'dir. Cismi "te'lîf edilen" olarak tanımlayan İskâfî bu tanım sebebiyle cismin en azının iki cüzden meydana geldiğini dile getirmiştir.<sup>91</sup> Eş'arî kelâmcılar da hem cismin tanımı hem de cismi oluşturan asgarî cevher sayısı konusunda İskâfî'nin görüşünü benimsemişlerdir.<sup>92</sup>

Cüveynî *Şâmil*'de cismin en azı hakkında Eş'arîlerin ibarelerinin farklılık arz ettiğini belirtmiştir. Cüveynî'nin ifade ettiğine göre Eş'arî kelâmcılardan iki cevher birleştiğinde bir cisim meydana geldiğini savunanlar olduğu gibi, iki cevher birleştiğinde iki cisim oluşacağını söyleyenler de vardır. Cüveynî,

<sup>87</sup> Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 2/5.

<sup>88</sup> Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 2/5-7.

<sup>89</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 210; Cüveynî, *eş-Şâmil*, 401.

<sup>90</sup> Bâkılânî, *et-Temhîd*, 37, 220, 223; Bâkılânî, *el-İnşâf*, 16. Aynı delillendirme için ayrıca bk. Cüveynî, *eş-Şâmil*, 401; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 47; İbn Meymûn, *Şerhu'l-İrşâd*, 61-62; Mütevellî, *Kitâbü'l-Muğnî*, 15-16; Simnânî, *el-Beyân*, 49.

<sup>91</sup> Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 2/5.

<sup>92</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 206, 211; İbn Fûrek, *Kitâbü'l-Hudûd*, 87; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 23.

Bâkılânî'nin ikinci görüşü savunanlardan olduğunu da belirtmiştir. Yine o, ilgili bölümde iki cevherin birleştiğinde iki cisim olmasının, cevher-i ferdin cisim olduğu anlamına gelmediğine de dikkat çekmektedir. Çünkü cevher diğer cevherle te'lîf arazı sayesinde birleştiğinde cisme dönüşmektedir ve cevher-i ferd için te'lîf arazına sahip olmak söz konusu değildir.<sup>93</sup>

#### 4.2. Cevherlerin Birleşmesinin Keyfiyeti

Cevher ve cisimlerin tedâhülüne karşı çıkan Eş'arî kelâmcılar, cevherlerin birleşmesinin tedâhül değil temas ve mücâveret yoluyla olduğunu savunmuşlardır.<sup>94</sup> Bu bağlamda zıt olmayan iki arazın bir mekânda bulunmasının mümkün olduğunu dile getiren İmâm Eş'arî, cevherlerin aynı cins olmalarına rağmen bir mekânda bulunmalarını yani tedâhüllerini imkânsız görmektedir. Bunun sebebi arazlar kâim oldukları mekânları işgal etmezken; cevherlerin hulûl ettiği mekânları işgal etmeleridir. Eş'arî, cisimlerin latîf veya kesîf olmalarının tedâhüllerinin imkânsızlığı noktasında bir farklılık meydana getirmediğini de ayrıca belirtmiştir. Eş'arî cevherlerin birleşmesinde ve zeytinde zeytinyağının, susamda susamyağının olması anlamındaki kümûn durumunda da tedâhül değil, mücâveretin söz konusu olduğunu savunmaktadır.<sup>95</sup>

Cüveynî ise cevherlerin tedâhülünün, tehayyüz ile iptal edilmesine karşı çıkmaktadır. Çünkü Cüveynî'ye göre eğer cevherlerin mütehayyiz oldukları için tedâhül etmedikleri kabul edilirse mütehayyiz olmayan arazların ve hatta Allah'ın tedâhülünü mümkün görmek gibi bir durum ortaya çıkacaktır. Tedâhülün iptalinin sebebi sorulduğunda ise Cüveynî, bunun illeti olmayan bir imkânsızlık olduğunu belirtmiştir.<sup>96</sup>

Burada cevherlerin birleşme keyfiyetini ifade eden temas ve mücâveret hakkında küçük bir parantez açmakta fayda var. Cüveynî *Şâmil*'in ictima', iftirak, mümâssât ve mübâyinâtın hükümlerine ayırdığı bölümünde, cevherlerin birleşme ve ayrılma keyfiyetini ifade eden mümâsse ve mübâyene hakkında Eş'arî kelâmcıların ihtilâfa düştüğünü belirtmiştir. Cüveynî'nin naklettiğine göre Eş'arî, mümâsseyi cevherin bir mekânda

<sup>93</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 408. Cüveynî'nin *İrşâd*'da geçen iki cevher birleştiğinde cisim oluşur şeklindeki ibaresinin serhinde, iki cevherden her biri te'lîf bulunduğu cisim olması gerekir denmektedir. bk. İbn Meymûn, *Şerhu'l-İrşâd*, 62. Frank ise konuyla ilgili Eş'arî'nin görüşüne yer vermektedir ve Eş'arî'nin -Cübbâî'ye karşı çıkmak için- iki cevherin tek bir te'lîf arazına sahip olup tek bir varlık olduğunu savunduğunu belirtmektedir. bk. Frank, "Eş'arî Tahlilde Madde ve Atom", 104. Birleşen iki cevherin iki cisim mi yoksa bir cisim mi olduğu konusunda Eş'arîler arasında ihtilaf olduğunu Ebü'l-Kâsım el-Ensârî de dile getirmektedir. Ancak bu iki görüşü savunanların kim olduğunu belirtmemektedir. bk. Ensârî, *el-Ğunye*, 2/289.

<sup>94</sup> Ayğan, *Sanhacî'nin "Şerhu Akideti İsfereyini" Adlı Eseri*, 55; Cüveynî, *eş-Şâmil*, 160.

<sup>95</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 207, 270.

<sup>96</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 162.

ihtisasına (ki bunun mânası kevnidir) zâit bir mâna kabul etmektedir. Eş'arî, cevherin diğer altı cevherle temas etmesi durumunda altı mümâsseden söz edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Bâkılânî'nin, Eş'arî'den aktardığına göre ise İmâm, mümâsse ile mücâveretin farklı olduğunu savunmakta; mücâveretin yalnızca iki cevherin, aralarında üçüncü bulunmayan iki hayyizde bulunmaları anlamına geldiğini dile getirmektedir. Buna göre altı cevherle yan yana bulunan cevherde bir tane mücâveret aynı zamanda altı tane mümâsse olmaktadır.<sup>97</sup>

Cüveynî'nin ifade ettiğine göre, Bâkılânî ise cevherin bir mekânda tek başına bulunduğu yalnızca hareketli veya sâkin olmasının söz konusu olduğunu belirtmiştir. Bu cevhere başka cevherlerin katılması durumunda, cevher önceki kevnıyla benzer fakat ondan farklı bir kevn sahibi olmaktadır. Ancak bu ictima', mücâvere ya da mümâsse olarak isimlendirilemez. Yani cevher altı tane cevher tarafından kuşatılsa da yalnızca mekânla ihtisası anlamında bir tek kevn sahibi olmuş olur. Temasın, iki cevherin aralarında üçüncü olmayan iki hayyizde bulunmaktan başka bir anlamı yoktur. Buna göre temas ile mücâveret aynı olmaktadır. Cüveynî de kendisine doğru gelen tek görüşün bu olduğunu belirtmektedir.<sup>98</sup> *Temhîd*'in şerhinde Ebü'l-Kâsım ise Bâkılânî'nin cevherin diğer cevherlerle temasının mümâsseler ile olduğunu, bazı kitaplarında da bunu mümkün görmeyerek iki cevherin bir mümâsse ile temas edeceğini dile getirdiğini belirtmiştir.<sup>99</sup>

Cüveynî ve Sanhâcî'nin aktarımlarına göre İsferyânî ise mümâssenin; mücâveret ile aynı olduğunu, mübâyenetin ise zıddı olduğunu savunmuştur. Yani mümâssesi mücâverete zâit bir araz olarak ispat etmemiştir. İsferyânî'ye göre ictima' mümâsseden, iftirak ise mübâyenetten ibarettir.<sup>100</sup>

## 5. Boşluk

Kelâmcılar için salt yokluk anlamına gelen boşluk/halâ, Allah'ın yaratmış olduğu bir şeyden ziyade, cevherlerin yaratılıp yaratılmaması ile ilişkili olarak ortaya çıkan itibârî bir kavramdır. Bu nedenle de boşluk cevher veya araz gibi âlemin bir unsuru değildir.<sup>101</sup> Kelâm ilminde boşluk, âlemin içindeki ve dışındaki boşluk olmak üzere iki yönden ele alınmaktadır. Literatürde

<sup>97</sup> Cüveynî, eş-Şâmil, 455-56.

<sup>98</sup> Cüveynî, eş-Şâmil, 462. Konuyla ilgili daha detaylı tartışmalar için bk. Cüveynî, eş-Şâmil, 455-56.

<sup>99</sup> Rebeî, *et-Tesdîd* (Yazma Bağışlar, 1885), 17a.

<sup>100</sup> Aygân, *Sanhacî'nin "Şerhu Akideti İsferyânî" Adlı Eseri*, 92; Cüveynî, eş-Şâmil, 458.

<sup>101</sup> Seyyid Şerif Cürçânî, *Halâ*, thk. İbrahim el-Ebyari (Kahire: Dârü'r-Reyyan lî't-Türas, 1983), "et-Ta'rîfât", 135; Bulğen, *Kelâm Atomculuğu*, 292; Ahmet Mekin Kandemir, "Âlemin Ötesine Uzanan El: Mu'tezile'nin Basra ve Bağdat Ekolleri Arasında Boşluk/Halâ Tartışmaları", *Nazarîyat* 7/1 (2021), 7.

“âlemin dışına elini uzatan bir kimsenin eli hareket eder mi” ve “âlemin dışına bakan kimse bir şey görebilir mi?”<sup>102</sup> sorularıyla âlemin dışında boşluk olup olmadığına cevap aranırken; “iki cevherin, aralarında üçüncü bir cevher bulunmadan ayrık olmaları mümkün mü?”<sup>103</sup> sorusu ise âlemin içinde boşluk olup olmadığı ile ilgili olarak gündeme gelmektedir.

Mu'tezile kelâmında Basra ve Bağdat Mu'tezilesi arasında ciddi tartışmalara konu olan<sup>104</sup> boşluk hakkında Eş'arî kelâmında yalnızca Eş'arî ve Cüveynî'nin görüşlerine ulaşılmaktadır. Eş'arî; halânın “kendisinde kevnlerin söz konusu olmadığı boş mekân”, melânın ise “cüzlerden her cüzün meşgul olması ve her cihette kevnlerin bulunması” anlamlarına geldiklerini belirtmiştir. İmâm, âlemin tamamen dolu olması fikrine; âlem dolu olsaydı hareket ve intikal mümkün olmazdı diyerek karşıt delil getirmektedir.<sup>105</sup> Bu minvalde Eş'arî, âlemde boşluk ve doluluğun olmasının kaçınılmaz olduğunu düşünmektedir. Âlemin dışındaki boşluk hakkında ise Eş'arî'ye *Mücerred*'de atfedilen görüş, âlemin dışına bakanın bir şey görmeyeceği ve âlemin dışına elini uzatmanın mümkün olmadığıdır. Çünkü Eş'arî'ye göre âlemin ötesi/dışı demek yokluk demektir ve ma'dûmun görülmesi yahut mevcut olmayan bir mekânda mesafe kat edilmesi imkânsızdır.<sup>106</sup> Cüveynî ise *Şâmil*'de âlemin dışındaki boşluk ile ilgili görüşünü, âlemin ötesine elin uzanmayacağını savunanlara karşı çıkararak dile getirmektedir. Cüveynî tüm cevherlerin, hayyizleri ile ihtisaslarını sağlayan bir kevnleri olduğunu ve bu durumda iki cevherin birbirinden uzaklaşmasını engelleyecek bir şeyin olmadığını belirtmiştir.<sup>107</sup>

## 6. Eş'arî Kelâmcıların Atomculuğun Gelişimindeki Roller

Eş'arî kelâmcıların atomculuğun vazındaki ve gelişimindeki rollerine dair yukarıda ele alınan meselelerden hareketle bazı çıkarımlarda bulunmak mümkündür. Eş'arî kelâmında atomculuk, ilk defa İbn Fûrek'in *Mücerred*'inde, mezhebin kurucusu İmâm Eş'arî'ye nispetle ele alınmıştır. Söz konusu eserde Eş'arî'nin atomculuğun cevher, araz, cisim, boşluk gibi tüm meselelerinde detaylı görüşler serdettiği ortaya konmuştur. Yukarıda ilgili bölümlerde Eş'arî'nin cevherle ilgili birçok konudaki görüşlerine söz konusu eserden hareketle işaret edilmişti. Ayrıca Eş'arî'nin *el-Has 'ale'l-bahs/İstihâsânü'l-havz*

<sup>102</sup> Ebü'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbu'l-makâlât ve me'ahû 'uyunu'l-mesâil ve'l-cevabât*, thk. Hüseyin Han-su vd. (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER), 1439/2018), 485.

<sup>103</sup> İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 116; Nisâbü'rî, *el-Mesâil fi'l- hîlâf*, 47.

<sup>104</sup> İlgili tartışmalar için konuyla ilgili müstakil olarak hazırlanmış çalışmaya bk. Kandemir, “Âlemin Ötesine Uzanan El: Mu'tezile'nin Basra ve Bağdat Ekolleri Arasında Boşluk/Halâ Tartışmaları”.

<sup>105</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 206, 272.

<sup>106</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 277.

<sup>107</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 509.



isimli risalesinde de cisimlerin sonluluğu ve cüzün bölünememesi ile ilgili deliller bulunmaktadır. Bütün bunlardan hareketle atomcu teorinin Eş'arî kelâmına, mezhebin kurucusu İmâm Eş'arî ile birlikte dâhil olduğu söylenebilir.

Eş'ariyye mezhebinin üçüncü kuşağı kabul edilen Bâkılânî, İbn Fûrek ve İsferyânî'nin, mezhebin sistemleşmesinde büyük etkilerinin olduğu iddia edilmektedir.<sup>108</sup> İbn Fûrek ve İsferyânî'nin hacimli kelâm eserleri bugün elimizde bulunmadığından İbn Fûrek'in atomculuk ve cevherle ilgili görüşlerine ulaştığımız *Kitâbü'l-Hudûd*'u ve İsferyânî'nin *Akîde'si* ile *Akîde'nin* şerhinden bu iddianın doğruluğu veya yanlışlığı hakkında kesin bir yargıya ulaşmak mümkün görünmemektedir. Ancak *Kitâbü'l-Hudûd*'da ma'lûmât taksimine benzer bir sırayla atomcu kavramları tanımlayan İbn Fûrek'in, kavramların tanımı noktasında diğer Eş'arî kelâmcılarla fikir birliği içerisinde olduğu söylenebilir. Eş'arî mezhebine mensup olmasına rağmen farklı düşünceler benimsemesi ile meşhur olan İsferyânî'nin<sup>109</sup> ise -mevcut eseri dikkate alındığında- cevher anlayışı özelinde mezhebin genel kabullerine uygun görüşler savunduğu belirtilebilir.

Söz konusu kuşağın en meşhur kelâmcısı şüphesiz Bâkılânî'dir. Birçok çalışmada Eş'arî mezhebini sistemleştiren kişi olarak anılan Bâkılânî'nin bu bağlamda mezhebin bilgi ve tabiat konularını ikmâl ettiği zikredilmektedir. Genelde Eş'arî kelâmı ve özelde de Bâkılânî ile ilgili bu düşüncenin temelinde İbn Haldûn'un *Muḳaddime'sindeki* ifadeler yer almaktadır. Nitekim İbn Haldûn Bâkılânî'nin Eş'arî mezhebini sistemleştiren kişi olduğunu, onun Eş'arî kelâmına cevher-i ferdin ispatı, boşluğun varlığı, arazın arazla kâim olmaması ve arazların iki zamanda bekâsının imkânsızlığı gibi aklî mukaddimeler koyduğunu belirtmektedir.<sup>110</sup> Bu ifadeler, İbn Haldûn'dan sonra Eş'arî mezhebinin gelişimi konusunda genel olarak kabul görmüştür.<sup>111</sup> Ancak bu fikri benimsemek için İbn Haldûn'un ifadeleri ile yetinmek ve yalnızca *Muḳaddime'ye* atıfla meseleyi ele almak yeterli değildir. Aksine iddiayı doğru bir şekilde değerlendirmek

<sup>108</sup> Madelung W., "al-İsferyânî", *The Encyclopaedia of Islam*, ed. Donzel E. van vd. (Leiden: E. J. Brill, 1997), 4/108; Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Fûrek", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/497; Salih Sabri Yavuz, "İsferyânî, Ebû İshak", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/515; Jan Thiele, "Between Cordoba and Nisâbü: The Emergence and Consolidation of Ash'arism (Fourth–Fifth/Tenth–Eleventh Century)", *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke (United Kingdom: Oxford University Press, 2016), 229.

<sup>109</sup> Fadıl Aygün, "Eş'arî Kelâmının Sistemleşmesine Katkıları Bakımından Ebû İshak el-İsferyânî", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2012), 8.

<sup>110</sup> İbn Haldûn, *Muḳaddimetu İbn Haldûn*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş (Dimeşk: Dâru Ya'reb, 1425/2004), 2/212-213.

<sup>111</sup> Duncan B. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory* (New York: Charles Scribner's Sons, 1903), 200, 207; Şerafeddin Gölcük, "Bâkılânî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/532; İzmirli İsmail Hakkı, "Ebû Bekir Bakılânî", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 2/5-6 (1927), 140-141; M. Ramazan Abdullah, *el-Bâkılânî ve arâuhü'l-kelâmiyye* (Bağdad: Vizâretü'l-Evkâf ve Ş-Şuûnî'd-Dîniyye, 1986), 313.

için Bâkılânî'nin görüşleri ve eserleri mezhep içindeki konumları da dikkate alınarak incelenmelidir.

Bâkılânî'nin Eş'arî mezhebini sistemleştirdiği yönündeki iddialar bu çalışmanın kapsamının dışında kaldığından, burada Kâdî'nun yalnızca atomculuk teorisi ve cevher anlayışı özelinde, mezhep içerisindeki konumuna işaret edilmeye çalışılacaktır. Yukarıda belirtildiği üzere Eş'arî kelâmında atomcu düşünce ilk defa mezhebin kurucusu Ebü'l-Hasan el-Eş'arî tarafından savunulmuş ve geliştirilmiştir. Bu nedenle Bâkılânî'nin cevher-i ferdin ispatı, boşluğun varlığı, arazın arazla kâim olmaması ve arazların iki zamanda bekâsının imkânsızlığı gibi fikirleri Eş'ariyye içerisinde ilk defa savunan ve mezhebe dâhil eden isim olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Yani İbn Haldûn'un mezkûr ifadelerinden Bâkılânî'nin Eş'arî mezhebine atomculuğu dâhil eden kişi olduğu anlaşılacaksa bunun tarihî gerçeklikle uyuşmadığı açıktır.<sup>112</sup>

İbn Haldûn'un *Muḳaddime*'de kastettiği, Bâkılânî'nin zaten var olan cevher, boşluk ve arazla ilgili konuları sistematik hale getirip kelâma mukaddime haline getirdiği ise -çağdaşları olan İsferyânî ve İbn Fûrek'in halihazırda detaylı kelâm kitaplarına da sahip olmadığımız için- *Temhîd* özelinde bu kabul edilebilir. Nitekim Bâkılânî *Temhîd*'de, bilgi bahsinin ardından ma'lûmâtı ele aldığı bölümde gerçekten sistematik bir tasnif ortaya koymuştur ve ma'dûm, mevcut, kadîm, hâdis gibi ma'lûmun altında yer alan kavramları titizlikle incelemiştir. Atomcu âlem anlayışıyla ilgili görüşlerini de bu bölümde, muhdesâtın hâdis olan kısmında ortaya koymuştur. *Temhîd*'de yine en az ma'lûmât kısmı kadar sistematik olan bir diğer bölüm ise Bâkılânî'nin âlemin hudûsunu ispat ettiği kısımdır. Eş'arî eserlerinde Allah'ın varlığını -bugün bilindiği kadarıyla- hudûs delilinin bilinen ve meşhur olan formuyla ispatlamamıştır. Bu nedenle Bâkılânî'nin Allah'ın varlığını hudûs delili ile

<sup>112</sup> Benzer görüşler için bk. Richard J. McCarty, "al-Bâqillânî", *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1986), 1/959; Çağfer Karadaş, "Atomcu Düşünceler ve Kelam Atomculuğu", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2004), 70; Jan Thiele, "Concepts of Self-Determination in Fourth/Tenth-Century Muslim Theology: Al-Bâqillânî's Theory of Human Acts in Its Historical Context", *Arabic Sciences and Philosophy* 26/2 (2016), 259. Jan Thiele, İbn Haldûn'un Bâkılânî hakkındaki düşüncelerinin özensiz olduğunu belirtmektedir. Nitekim Thiele'ye göre İbn Haldûn ilk defa Bâkılânî tarafından dile getirilmeyen cevher, araz, boşluk gibi kavramlardan bahsederken; Bâkılânî'nin Eş'arî kelâmında ilk defa savunduğu ahval düşüncesi yahut -Thiele'nin makalesinde tartıştığı- kesb teorisi konusunda ise hiçbir şey söylememiştir. bk. Thiele, "Concepts of Self-Determination in Fourth/Tenth-Century Muslim Theology: Al-Bâqillânî's Theory of Human Acts in Its Historical Context", 259, dip. 46. Çağfer Karadaş ise Eş'arî ve İbn Fûrek'in tabiat konularında bilgi sahibi olarak anılmaması ile ilgili farklı düşünceler ileri sürmektedir. Karadaş'a göre Eş'arî'nin atomcu anlayışı Hanbellilerin tepkisinden dolayı, İbn Fûrek'ininki ise nübüvvet konusundaki görüşleri nedeniyle ile tepki gördüğü için göz ardı edilmiş olabilir. Bir başka sebep ise Mu'tezile'nin atomcu düşüncesinin Sünnî mezhepler içerisinde yer edinmesinin zaman almasıdır. Karadaş, Bâkılânî'nin bu bağlamda bu zorlukları aşan ilk isim olabileceğini belirtmektedir. bk. Karadaş, "Atomcu Düşünceler ve Kelam Atomculuğu", 70.

ispatlaması “mezhep” için nispeten yeni bir durum olarak düşünülebilir. Ancak bunlar dışındaki konular söz konusu olduğunda *Temhîd*'de yer alan meselelerin *Mücerred*'de de bulunduğu hatta boşluk gibi bazı konularda Bâkılânî'nin ne düşündüğü ile ilgili bir ifadeye bugün ulaşılamazken Eş'arî'nin ilgili görüşleri bilinmektedir.

Bâkılânî ile ilgili son olarak belirtilmesi gereken husus *Temhîd*'in, Bâkılânî'nin yazdığı ilk kelâm eserlerinden biri olduğu ve burada özgün görüşlerinden ziyade kendinden öncekilerin düşüncelerini derlediğidir.<sup>113</sup> Nitekim gerek Cüveynî'nin gerekse başka isimlerin Bâkılânî'ye attığı bazı görüşler *Temhîd*'de bulunmamakta bazıları ise *Temhîd*'deki görüşlerle çelişmektedir. Yine *Şâmil*'de *Temhîd*'e yapılan atıf sayısının çok az olması da bu kanaati desteklemektedir.<sup>114</sup> Bâkılânî'nin hayatının sonlarına doğru kaleme aldığı, en kapsamlı kelâm eseri<sup>115</sup> *Hidâyetü'l-müsterşidîn*'in yakın zamanda yayınlanmış olan ciltlerinden yani *kitâbu's-şifât*'tan önceki bölümleri gün yüzüne çıkarılırsa İbn Haldûn'un ifadelerini kesinleştirecek bulgulara rastlama imkânı da söz konusu olabilir. İbn Haldûn'un iddialarının ancak Bâkılânî'ye Eş'arî düşüncede atomculuğu ilk defa savunma misyonu yüklediğinde doğrulanma imkânı bulunduğunu da nihâî olarak belirtmekte fayda vardır.

Mütekaddim dönem Eş'arî kelâmının üçüncü kuşağına mensup Bâkılânî ile İsferyânî'nin öğrencileri Simnânî ve Bağdâdî'nin de cevher anlayışı özelinde mezhep içerisindeki konumlarına değinilmelidir. Bâkılânî'nin öğrencisi Simnânî eseri *el-Beyân*'ın ma'lûmât, mevcudât ve âlemin hudûsu ile ilgili bölümlerinde -bir mesele dışında<sup>116</sup>- Bâkılânî'nin görüşleriyle uyumlu kanaatler ileri sürmekte hatta Bâkılânî'nin ifadelerini, delillendirmelerini ve örneklerini bire bir kullanmaktadır. İsferyânî'nin öğrencisi Bağdâdî, Simnânî'ye nispetle daha meşhur bir Eş'arî kelâmcıdır. Atomcu düşünce dikkate alındığında Bağdâdî'nin kendi görüşlerinden çok mezhebin genel kabullerini ve isim isim ferdî görüşleri zikrettiği görülmektedir. Bunun dışında kendi düşüncelerini dile getirdiği kısımlarda ise yer yer âlemin hudûsunu kitabının planına uygun olarak on beş asla dayandırması ve cevher-araz ile ilişkili konuları bu asıllar altında incelemesi yahut cevherlerin

<sup>113</sup> Jan Thiele, “Abû Hâşim alJubbâ'î's (d. 321/933) Theory of 'States' (ahwâl) and its Adaptation by Ash'arite Theologians”, *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke (United Kingdom: Oxford University Press, 2016), 378; Thiele, “Emergence and Consolidation of Ash'arism”, 230.

<sup>114</sup> Gimaret, “Un extrait de la Hidayat d'Abû Bakr al-Bâqillânî: le Kitâb at-tawallud, réfutation de la thèse mu'tazilite de la génération des actes”, 259-260.

<sup>115</sup> Sabine Schmidtke, “Erken Dönem Eş'arî Kelâmı: Ebû Bekr el-Bâkılânî (ö. 403/1013) ve *Hidâyetü'l-müsterşidîn*'i”, çev. Fatıma Akkaya Öge, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 20/1 (2022), 468.

<sup>116</sup> İlgili bölümde bunun tek istisnası, Bâkılânî'nin âlemin yaratıcısını ispat konusunda ileri sürdüğü bir delilin, Simnânî tarafından Mu'tezile'ye nispet edilerek eleştirilmesidir. bk. Simnânî, *el-Beyân*, 68.

mütécânisliğine getirdiği delil gibi mezhebe karşı çıkmayan kendine özgü fikirlerinin olduğu ancak çoğunlukla İmâm Eş'arî bazen de diğer Eş'arî kelâmcıların görüşlerini dile getirdiği göze çarpmaktadır.

Eş'arî kelâmının önemli isimlerinden biri olan ve müteahhir dönem kelâmına zemin hazırladığı kabul edilen Cüveynî'nin (en azından *Burhan* öncesi kaleme aldığı eserlerinde) cevher anlayışı, diğer kelâmî görüşleri gibi büyük oranda Bâkılânî ile uyumludur. Cüveynî, kendinden önceki Eş'arîlerin görüşlerini kapsamlı bir şekilde nakleden aynı zamanda aktardığı görüşlerden katılmadıklarını eleştirebilen ve mezhebin görüşlerini bir anlamda tahkik eden bir kelâmcıdır. Cüveynî'nin Bâkılânî'ye nispet edilen fenâ görüşünü ve Eş'arî'nin âlemin dışındaki boşluğu inkâr etmesini eleştirdiği zikredilmişti. Bunun dışında o; cevher tanımına "tüm hacim sahipleri mütehayyizdir" kaydını eklemesi ya da cevherin ayrılamadığı arazları zıddı olan ve olmayan arazlar şeklinde detaylandırmasında görüldüğü üzere Eş'arî mezhebinin görüşlerini güçlendirmektedir. Bunlar dışında Cüveynî'nin cevherle ilgili pek çok meselede, özellikle Mu'tezilî kelâmcılara ait görüşleri eleştirdiği de belirtilmelidir. Son olarak Cüveynî'nin çağdaşı Mütevellî'nin, Bâkılânî ve Cüveynî ile benzer görüşler ileri sürdüğü dile getirilebilir. Her ne kadar Mütevellî'nin *el-Muğnî/el-Ğunye* isimli eserinin *İrşâd*'ın kopyası olduğu söylene de<sup>117</sup> eserde *İrşâd*'da bulunmayan bazı bilgilerin bulunduğu mevcut çalışmada ortaya konmuştur.

### Sonuç

Kelâm atomculuğu olarak isimlendirilen teorinin ilk temsilcileri olan Mu'tezilî kelâmcılar, atomcu teoriyi kelâm ilmi ile uyumlu hale getiren ve teoriye yöneltilen eleştiriler sayesinde teorinin yenilenerek gelişmesini sağlayanlardır. Eş'arî kelâmcılar ise Mu'tezile'de zaten mevcut olan atomcu teoriyi kendi kelâm yöntemlerine ve temel kabullerine uygun olacak şekilde sistemlerine dâhil etmişlerdir. Eş'arîler bu bağlamda, atomcu düşüncüyü kendi kelâm sistemlerine dâhil ederken, teorinin Mu'tezile kelâmında gösterdiği gelişimi de göz ardı etmemişlerdir. Bu minvalde atomculuk özelinde Mu'tezile'nin Eş'ariyye'nin selefi konumunda bulunduğu ve Eş'arî atomculuğunun Mu'tezile'nin atomcu birikimini bünyesinde eriten, taşıyan bir yapıya sahip olduğu söylenebilir.

Mütেকaddim dönem Eş'arî kelâmında homojen ve bütüncül bir atomculuk anlayışı bulunmaktadır. Teorinin bütüncüllüğü ile kastedilen, cevherin bekâsının keyfiyeti gibi bazı istisnalar dışında Eş'arî kelâmcıların büyük oranda aynı düşünceleri savunmuş olmalarıdır. Bâkılânî ve Cüveynî'nin

<sup>117</sup> Daniel Gimaret, "al-Mutawallî", *The Encyclopaedia of Islam*, ed. Bosworth C. E. vd. (Leiden-New York: E. J. Brill, 1993), VII/781.

hayatları boyunca istikrarlı bir düşünce sistemini benimsememiş olmaları bu hususa ayrı bir parantez açmayı gerektirse de durum değişmemektedir.<sup>118</sup> Bâkılânî'nin cevherin şekliyle ve bekânın mâhiyetiyle ilgili görüşlerini değiştirmiş olması bunun bir örneğidir. Eş'arî kelâmcıların birbirleriyle aynı görüşleri benimsemiş ve homojen bir atomculuk teorisi savunmuş olmaları, teorinin Eş'arî kelâmında gelişim göstermediği anlamına ise gelmemektedir. Eş'arî kelâmında atomculuğun gelişimi müntesiplerin birbirlerini eleştirmesinden ziyade görüşlerin detaylandırılması, delillerin çeşitlendirilmesi ve zayıf yönlerin güçlendirilmesi şeklinde olmuştur. Ayrıca Bâkılânî'nin mezhebin kurucusu Eş'arî'nin bekâ arazını ispat konusundaki tavrını devam ettirmediği ve bekâyı nefyettiği; Cüveynî'nin ise âlemin dışında boşluk olduğunun kabulü noktasında Eş'arî'nin düşüncesini eleştirdiği bilinmektedir.

Eş'arî atomcu teori her ne kadar sonlu âlem anlayışı, cevherin bölünemezliği, cevherlerin mütecânisliği, arazların kendi başına kâim olamaması, cisimlerin cevherlerden oluşması gibi temel kabullerde Mu'tezile atomculuğuna benzese de teoride, Eş'arî mezhebinin genel kabullerine bağlı olarak Mu'tezilî atomcu teoriden farklı anlayışlar da geliştirmiştir. Zira mezheplerin epistemolojik ve ontolojik görüşleri onların kozmoloji konusundaki görüşlerini doğrudan etkilemektedir. Misal, Mu'tezile kelâmında Şahhâm ile birlikte ma'dûmun şey olduğunun kabul edildiği ve bu bağlamda cevherlerin adem halindeyken de cevher olduğunun savunulduğu bilinmektedir. Eş'arî kelâmında ise şey ancak mevcutlar için söylenen bir lafızdır ve ma'dûm şey olmadığı gibi hiçbir şeydir, bu nedenle de cevherin veya arazın yokluk durumları Eş'arî kelâmcılar tarafından Mu'tezile'yi eleştirmek dışında ele alınmamaktadır. İki ekolün atomculukla kavramları tanımlama biçimleri ve bu tanımların taalluk ettiği meselelerdeki görüşleri de farklılık arz etmiştir. Bunun dışında Hıristiyanlara karşı çıkmak için Bâkılânî'nin, cevheri arazlar üzerinden tanımlaması ve İsferyînî'nin kendi başına kâim ifadesini cevher için kullanmaması, teorinin keyfiyetinin muhalifler de göz önünde bulundurularak belirlendiğine güzel birer örnektir.

Eş'arî mezhebinde atomculuğu ilk defa benimseyen İmâm Eş'arî'dir. Eş'arî mezhebini sistemleştirdikleri kabul edilen üçüncü kuşak Eş'arîlerden İbn Fûrek ve İsferyînî'nin -mevcut eserleri göz önüne alındığında- cevherle ilişkili meselelerde Eş'arî mezhebinin genel görüşlerini benimsedikleri söylenebilir. Mevcut eserlerinden ve kendisinden yapılan aktarımlardan hareketle Bâkılânî'nin atomculukla ilgili bazı konuları mezhep içinde ilk defa işlediği, bazı konuların ise Bâkılânî'den önce ve onun çağdaşları tarafından zaten ele alındığı görülmüştür. Bâkılânî'nin öğrencisi Simnânî'nin cevher konusunda tek bir istisna dışında hocasının görüşlerini benimsediği ortaya çıkmıştır.

<sup>118</sup> Thiele, "Emergence and Consolidation of Ash'arism", 235.

İsferâyî'nin öğrencisi Bağdâdî'nin, genel itibariyle cevher konusunda mezhebin görüşlerine tevessül ettiği fark edilmiştir. Mütেকaddim dönemin son kelâmcılarından Cüveynî'nin ise Bâkılânî'nin görüşlerini büyük oranda takip etmesine rağmen mezhep içerisinde katılmadığı görüşleri açıkça dile getirdiğine ve mezhebin görüşlerini tahkike giriştiğine şahit olunmuştur. İncelenen isimlerden sonuncusu Cüveynî'nin çağdaşı Müt-evellî hakkında ise cevher-i ferd ile ilgili meseleler özelinde Bâkılânî ve Cüveynî'nin görüşlerini benimsediği ortaya konmuştur.

Bütün bunlardan hareketle kendine has kelâmî yöntemleri, muhatapları ve düşünceleri olan mütেকaddim dönem Eş'arî kelâmı özelinde atomculuk ve cevherle ilgili görüşlerin; mezhebin genel yapısını, muhalifleri ile olan fikrî ilişkileri, mezhebe mensup kelâmcıların mezhebin gelişim ve tarihindeki konumlarını tespit etme imkânı verdiği ve bu bağlamda oldukça önemli olduğuna nihâî olarak işaret edilebilir.

### Kaynakça

- Abdullah, M. Ramazan. *el-Bâkıllânî ve arâuhü'l-kelebiyye*. Bağdad: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'd-Dîniyye, 1986.
- Akkaya Öge, Fatıma. "Sonsuz ile Sonlu Olanın Sürekliliği: Eş'arî Kelâmında Bekâ Tartışmaları". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 59/1 (Haziran 2023), 23-32. <https://doi.org/10.5152/ilted.2023.23278>
- Âmidî, Seyfeddin. *Ebkârü'l-efkâr fi uşûli'd-dîn*. thk. Ahmed Muhammed Mehdi. 5 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1424/2004.
- Ayğan, Fadıl. "Eş'arî Kelâmının Sistemleşmesine Katkıları Bakımından Ebû İshâk el-İsferâyîni". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2012), 7-28.
- Ayğan, Fadıl. *Muhammed B. Ca'fer es-Sanhaci'nin "Şerhu Akideti Ebi İshak El-İsferayini" Adlı Eserine Göre Ebu İshak el-İsferayini'nin Kelami Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *Uşûlü'd-dîn*. İstanbul: Dârülfünun İlahiyat Fakültesi, 1928.
- Bâkıllânî, Ebû Bekr. *el-İnşâf*. thk. Muhammed Zâhid Kevserî. Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turas, 1421/2000.
- Bâkıllânî, Ebû Bekr. *Hidâyetü'l-müsterşidîn*. thk. Ömer Yusuf Abdulğani Hamdan - Tagrid Muhammed Abdurrahman Hamdan. 4 Cilt. Amman: Mektebet-i Misk, 1444/2022.
- Bâkıllânî, Ebû Bekr. *Temhîdü'l-evail ve telhîşü'd-delâil*. thk. İmâmüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1407/1987.
- Belhî, Ebü'l-Kâsım. *Kitâbu'l-makâlât ve me'ahû 'uyunu'l-mesâil ve'l-cevabât*. thk. Hüseyin Hansu vd. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER), 1439/2018.
- Buhârî. *Saḥîḥü'l-Buḥârî*. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Bulğen, Mehmet. *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- Bulğen, Mehmet. "Klasik Dönem Kelâmında Dilin Gücü". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2019), 37-79. <https://doi.org/10.12658/Nazariyat.5.1.M0065>
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *et-Ta'rifât*. Thk. İbrahim el-Ebyari. Kahire: Dârü'r-Reyyan li't-Turas, 1983.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *eş-Şâmil fi uşûli'd-dîn*. thk. Ali Sâmi en-Neşşâr vd. İskenderiyye: Münşetü'l-Maârif, 1969.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Kitâbü'l-İrşad ilâ kavâti'i'l-edilleti fi uşûli'l-i'tikâd*. thk. Tevfik Ali Vehbe - Ahmed Abdürrahîm Sâyih. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1430/2009.
- Dhanani, Alnoor. *The Physical Theory of Kalâm: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology*. London: E. J. Brill, 1994.
- Ensârî, Ebü'l-Kâsım. *el-Ğunye fi'l-kelebiyye*. haz. Mustafa Hasaneyn Abdülhâdî. 2 Cilt. Ka-



- hire: Dârü's-Selâm, 1431/2010.
- Ess, Josef van. *The Flowering of Muslim Theology*. çev. Jane Marie Todd. England: Harvard University Press, 2006.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. "Kelâm İlminin Meşrûiyeti". çev. Ahmet Mekin Kandemir. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2016), 157-166.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1411/1990.
- Frank, Richard M. "Eş'arî Tahlilde Madde ve Atom". çev. Hüseyin Aydın. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2001), 95-109.
- Frank, Richard M. "The Aş'arite Ontology: I Primary Entities". *Arabic Sciences and Philosophy* 9 (1999), 163-231. <https://doi.org/10.1017/S0957423900001326>
- Gimaret, Daniel. "al-Mutawallî". *The Encyclopaedia of Islam*. ed. Bosworth C. E. vd. VII/781. Leiden-New York: E. J. Brill, 1993.
- Gimaret, Daniel. "Un extrait de la Hidaya d'Abû Bakr al-Bâqillânî: le Kitâb at-tawalud, réfutation de la thèse mu'tazilite de la génération des actes". *Bulletin d'Études Orientales* 58 (2009), 259-313. <https://doi.org/10.4000/beo.76>
- Gölcük, Şerafeddin. "Bâkîllânî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 4/531-535. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Gülverdi, Selim. "Nazẓâm'a Göre Cevher-i Ferdin (Atom) Bölünebilme Problemi". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (Ocak 2023), 53-68. <https://doi.org/10.5281/zenodo.7513146>
- Gündoğdu, Mehmet. *Ebû İshâk el-İsferâyînî ve Akaid Risalesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990.
- Hakkı, İzmirli İsmail. "Ebû Bekir Bakîllânî". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 2/5-6 (1927), 137-172.
- İbn Fûrek. *Kitâbü'l-Hudûd fi'l-uşûl*. thk. Muhammed Süleymânî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.
- İbn Fûrek. *Mücerredü maḳâlâti's-şeyh Ebi'l-Ḥasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1407/1987.
- İbn Haldûn. *Muḳaddimetü İbn Ḥaldûn*. thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş. 2 Cilt. Dımeşk: Dâru Ya'reb, 1425/2004.
- İbn Hazm. *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihâl*. thk. Muhammed İbrahim Nasr - Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1996.
- İbn Metteveyh. *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*. thk. Sami Nasr Latif - Faysal Büdeyr Avn. Kahire: Dârü's-Sekâfe, 1975.
- İbn Meymûn, Ebû Bekr. *Şerhu'l-İrşâd*. thk. Ahmed Hicâzî Ahmed Sekkâ. Mısır: Mektebetü'l-angle el-Misriyye, 1407/1987.
- İbnü'l-Emîr. *el-Kâmil fi uşûli'd-dîn fi ihtisâri's-Şâmil fi uşûli'd-dîn*. thk. Cemâl Abdünnâsir Abdülmün'im. 2 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 1431/2010.

- Kâdî Abdülcebâr. *Fazlu'l-i'tizâl ve şabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Fuad Seyyid. haz. Eymen Fuad Seyyid. Beyrut: Dârü'l-Farabi, 1439/2017.
- Kandemir, Ahmet Mekin. "Âlemin Ötesine Uzanan El: Mu'tezile'nin Basra ve Bağdat Ekolleri Arasında Boşluk/Halâ Tartışmaları". *Nazariyat* 7/1 (2021), 1-34. <https://doi.org/10.12658/Nazariyat.7.1.M0103>
- Karadaş, Çağfer. "Atomcu Düşünceler ve Kelam Atomculuğu". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2004), 57-72.
- Karadaş, Çağfer. *Bâküllânî'ye Göre Allah ve Alem Tasavvuru*. Bursa: Arasta Yayınları, 2003.
- Macdonald, Duncan B. *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*. New York: Charles Scribner's Sons, 1903.
- McCarty, Richard J. "al-Bâqillânî". *The Encyclopaedia of Islam*. I/958-959. Leiden: E. J. Brill, 1986.
- Mütevelli. *Kitâbü'l-Muğnî*. thk. Marie Bernard. Kahire: Institut Français d'Archeologie Orientale, 1986.
- Nesefî, Ebü'l-Mu'in. *Tebşiratü'l-edille*. thk. Hüseyin Atay. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993.
- Nisâbü'rî, Ebû Reşid. *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdadiyyîn*. thk. Ma'n Ziyâde - Rıdvân es-Seyyid. İskenderiyye: Dirâsâtü'l-İnsâniyye, 2002.
- Pretzl, Otto. "Die frühislamische Atomenlehre". *Der Islam* 19 (1931), 117-130. <https://doi.org/10.1515/islam.1930.19.3.117>
- Râzî, Fahreddin. *el-Erba'in fi usûli'd-din*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekka. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986.
- Râzî, Fahreddin. *el-İşâre fi 'ilmi'kelâm*. thk. Hâni Muhammed Hamid Muhammed. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2009.
- Rebeî, Ebü'l-Kâsım Abdulcelîl Ebû Bekr er-. *et-Tesdîd fi şerhi't-Temhîd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 1885, 1b-93a.
- Sabra, A. I. "The Simple Ontology of Kalâm Atomism: An Outline". *Early Science and Medicine*. 68-78. Leiden: Brill, 2009.
- Schmidtke, Sabine. "Erken Dönem Eş'arî Kelâmı: Ebû Bekr el-Bâküllânî (ö. 403/1013) ve Hidâyetü'l-müsterşidîn'i". çev. Fatıma Akkaya Öğe. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 20/1 (2022), 466-494. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1094267>
- Simnânî, Ebû Ca'fer. *el-Beyân 'an usûli'l-îmân ve'l-keşf 'an temvîhâti ehli't-tuğyân*. thk. Abdulazîz b. Reşid el-Eyyüb. Kuveyt: Dârü'z-Ziya, 1435/2014.
- Şeyh Müfid. *Evâilü'l-makâlât fi'l-mezahibi'l-muhtârât*. thk. İbrâhim el-Ensârî. y.y: el-Mü'temerü'l-Âlemî li-Elfiyyeti's-Şeyh el-Müfid, 1992.
- Thiele, Jan. "Abû Hâşim alJubbâ'î's (d. 321/933) Theory of 'States' (aḥwāl) and its Adaption by Ash'arite Theologians". *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. ed. Sabine Schmidtke. 364-383. United Kingdom: Oxford University Press, 2016.
- Thiele, Jan. "Between Cordoba and Nisâbü'r: The Emergence and Consolidation of

- Ash'arism (Fourth–Fifth/Tenth–Eleventh Century)”. *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. ed. Sabine Schmidtke. 225-241. United Kingdom: Oxford University Press, 2016.
- Thiele, Jan. “Conceptions of Self-Determination in Fourth/Tenth-Century Muslim Theology: Al-Bāqillānī’s Theory of Human Acts in Its Historical Context”. *Arabic Sciences and Philosophy* 26/2 (2016), 245-269. <https://doi.org/10.1017/S0957423916000035>
- W., Madelung. “al-Isfarāyīnī”. *The Encyclopaedia of Islam*. ed. Donzel E. van vd. 4/107-108. Leiden: E. J. Brill, 1997.
- Yavuz, Salih Sabri. “İsferâyînî, Ebû İshak”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/515-516. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İbn Fûrek”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 19/495-498. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yıldız, Metin. *Kelam Kozmolojisi: Mu'tezilenin Âlem Anlayışı*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.



## 19. YÜZYILA AİT KAYIP ÂYINLERİ MUHTEVİ BİR MECMUA İNCELEMESİ -MİLLET KÜTÜPHANESİ ALİ EMİRİ KOLEKSİYONU AEMNZ758 NUMARALI ÂYIN MECMUASI-

A Journal Analysis of the Lost Rites of the 19th Century -Millet Library Ali  
Emiri Collection AEMNZ758 Rite Mecmua-

### SEMA DİNÇ

Öğr. Gör. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk Din  
Musikisi Anabilim Dalı

Instructor Dr., Hitit University, Faculty of Theology  
Department of Turkish Religious Music  
Çorum, Türkiye

[orhan\\_sema@hotmail.com](mailto:orhan_sema@hotmail.com)

<https://orcid.org/0000-0003-4945-644X>

### GÖKHAN COŞGUN

Arş. Gör. Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi İslam  
Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk İslam Edebiyatı  
Anabilim Dalı

Res. Asst., Hitit University, Faculty of Theology,  
Department of Turkish Islamic Literature  
Çorum, Türkiye

[g\\_cosgun03@hotmail.com](mailto:g_cosgun03@hotmail.com)

<https://orcid.org/0000-0001-8052-9358>

### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

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

**Geliş Tarihi /Received:** 15 Şubat 2023

**Kabul Tarihi/Accepted:** 15 Mayıs 2023

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Haziran 2023

### ATIF/CITE AS:

Diñç, Sema,- Coşgun, Gökhan "19. Yüzyıla Ait Kayıp Âyinleri Muhtevi Bir Mecmua İncelemesi -Millet Kütüphanesi Ali Emiri Koleksiyonu AEMNZ758 Numaralı Âyin Mecmuası-", *Hitit İlahiyat Dergisi*, (Haziran/June 2023) 22/1, 303-334. <https://doi.org/10.14395/hid.1251865>

**Yazar Katkıları:** %50 - %50

**Değerlendirme:** Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak (turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

**Etik Bildirim:** [ilafdergi@hitit.edu.tr](mailto:ilafdergi@hitit.edu.tr) <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>  
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

**Telif Hakkı & Lisans:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

**Author Contributions:** %50 - %50

**Review:** Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review

**Ethical Statement** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Complaints:** [ilafdergi@hitit.edu.tr](mailto:ilafdergi@hitit.edu.tr) - <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

**Conflicts of Interest** The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

**Copyright & License** Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## A Journal Analysis of the Lost Rites of the 19th Century -Millet Library Ali Emiri Collection AEMNZ758 Rite Mecmua-

### Abstract

Mecmuas are works consisting of poems that were called notebooks before the 15th century and later divided into various types over the centuries. Na'ts, mi'raciyes, rituals, hymns and kaside can be counted among the religious types of mecmuas. In addition, it has been witnessed that religious works are written from time to time in song mecmuas. Considering the mecmuas as a historical document corresponds to a close period of time. Considering the writing purposes of the mecmuas, this situation is based on many plausible reasons. When considered in the context of history of Islamic music (?), one of these reasons is that the mecmuas contain works that take the pulse of the period. However, the fact that these works were written for the notables of the palace are also seen as important records about the musical works performed in the Ottoman palaces. At the same time, the feature of making it easier to remember the works with long lyrics in the human memory is one of the issues that reveal the importance of the mecmuas. Although the author of the Ayin Mecmua numbered AEMNZ758 in the Ali Emiri Collection of the Millet Library, which we will examine, is not known, it is a mecmua that can be considered early for exclusive mecmuas that contain 26 rites and include two rites that are thought to be lost. However, after the rites, there is a section consisting of a speech, 10 ghazals and a stanza. 7 of the gazelles are in Persian and 3 of them are in Ottoman Turkish. Although the author of this 59-leaf journal is unknown, it seems likely that it was written between 1844 and 1870, according to our determinations.

It is obvious that the journal, which is the subject of our study, is close to other mecmuas in terms of content. However, there are a few elements that make this mecmua stand out at the point of examination. The first is that its historical interval coincides with the period when ritual collections began to become widespread at a time when ritual compositions were intensified. Another is the lyrics of Şeyda Hafız Abdürrahim Dede's Hicazeyn ritual, which is thought to be lost, and the Isfahan ritual, which is thought to be forgotten, by Hammamizade İsmail Dede Efendi. However, the fact that some rites include pitch names and a large number of metrical cycles information draws attention as elements that shed light on the compositions.

Comparison of the mecmua was made from Heper's work named "Mevlevi Ayinleri", and comparisons were made especially over Şeyh Galib's mecmua. In the comparison, it was observed that the lyrics of many rites were exactly the same. However, there are some conflicts in the rites such as the change of the name of the maqam, the lack or excess of the lyrics or the changes in the lyrics. In addition to this, it is thought that this mecmua, in which we come across other information about the dating of Nakşi Efendi's Şedaraban Ayin, will also give an idea to other studies with

these aspects. In addition to including this information comparatively, the suitability of the changes to the text was also evaluated.

Two of the elements that make the mecmua perhaps the most important are the lyrics of the Hicazeyn and Isfahan rites in this manuscript. As far as we can determine, the lyrics of the Hicazeyn ritual is a work that has rarely been found in mecmuas, but has not been the subject of an academic study until now. It has been determined that the aforementioned rite was added to the mecmua we have later. In this study, the entire lyrics of the Hicazeyn rite are included in a comparative way from two works, as it is also found in the rite mecmua number 572 in the Istanbul University Rare Works Library.

Although it is stated that the Isfahan ritual has been forgotten in many sources, it has been seen that it has been found in some records as a result of recent mecmua research. However, a part of this rite has been written in a short research article, and for the first time in this study, it is discussed in a way that includes all of it together with the chanting expressions. Considering the aims and general characteristics of the mecmuas, which were waiting to be brought to light on the occasion of the aspects that shed light on the period, a portrait of a period was tried to be revealed with this mecmua.

**Keywords:** Turkish Religious Music, Turkish Islamic Literature, Mecmua of Mawlawi rite, Hicazeyn rite, Isfahan rite, Lyrics.



## 19. Yüzyıla Ait Kayıp Âyinleri Muhtevi Bir Mecmua İncelemesi -Millet Kütüphanesi Ali Emiri Koleksiyonu AEMNZ758 Numaralı Âyin Mecmuası-

### Öz

Mecmualar, 15. yüzyıl öncesinde defter olarak adlandırılan sonrasında ise yüzyıllar içerisinde çeşitli türlere ayrılacak olan şiirlerden müteşekkil eserlerdir. Na't, mi'râciye, âyin, ilâhî ve tevhidlerden oluşan müstakil mecmualar, mecmuaların dinî türleri arasında sayılmaktadırlar. Bununla beraber şarkı mecmualarında da zaman zaman dinî muhtevalı manzumelerin kaleme alındığına şahit olunmuştur. Mecmuaların tarihî bir belge niteliğinde sayılmaları yakın bir zaman dilimine tekabül etmektedir. Bu durum mecmuaların yazım amaçları düşünüldüğünde birçok makul nedene dayanmaktadır ve aslında tarihî belge olarak nitelendirilme noktasında geç kalınmış olunabileceğini düşündürmektedir. Mûsikî tarihimiz bağlamında düşünüldüğünde bu nedenlerden biri mecmuaların dönemin nabzını tutan eserleri muhtevi olmasıdır. Bununla beraber saray eşrafı için kaleme alınması bu eserlerin Osmanlı saraylarında icrâ edilen mûsikî eserleri hakkında da önemli kayıtlar olarak görülmektedir. Aynı zamanda insan hafızasında bulunan uzun güfteli eserlerin hatırlanmasını kolaylaştırması da mecmuaların önemini ortaya koyan hususlardandır. Birçok çalakalem yazılmış mecmua bulunmakla birlikte Şeyh Gâlib mecmuası gibi isimlerin kaleme aldığı hatırı sayılır özenli el yazmaları da bulunmaktadır. Bizim inceleyeceğimiz Millet Kütüphanesi Ali Emiri Koleksiyonu'nda bulunan AEMNZ758 Numaralı *Âyin Mecmuası*, müellifi bilinmese de, içerisinde 26 âyin bulduran ve unutulduğu/kayıp olduğu düşünülen iki âyini de içerisine alan münhasır mecmualar için erken tarihli sayılabilecek bir mecmuadır. Mecmuada âyinlerden sonra on gazel ve bir kıt'adan oluşan bölüm yer almaktadır. Gazellerin 7 tanesi Farsça ve 3 tanesi Osmanlı Türkçesi'nde kaleme alınmıştır. 59 varaktan oluşan bu mecmuanın müellifi bilinmemekle birlikte yaptığımız tespitlere göre 1844-1870 yılları arasında kaleme alınmış olması muhtemel görünmektedir.

Çalışmamıza konu olan mecmuanın içerik bakımından diğer mecmualara yakınlığı aşikârdır. Ancak bu mecmuayı incelenmesi noktasında öne çıkaran birkaç unsur bulunmaktadır. İlki tarihî aralığının, âyin bestelerinin yoğunlaştığı bir dönemde âyin mecmualarının yaygınlaşmaya başladığı döneme rastlamasıdır. Bir diğeri ise Şeydâ Hâfız Abdürrahim Dede'nin kayıp olduğu düşünülen Hicâzeyn âyini ve Hammâmîzâde İsmail Dede Efendi'nin unutulduğu düşünülen Isfahân âyininin güftelerinin yer almasıdır. Bununla beraber bazı âyinlerde perde isimlerinin ve çok sayıda usûl bilgilerinin yer alması da bestelere ışık tutan unsurlar olarak dikkat çekmektedir.

Mecmuanın karşılaştırılmasında Sadettin Heper'in *Mevlevî Âyinleri* isimli eserinden faydalanılmış olup özellikle Şeyh Gâlib'in mecmuası üzerinden de

mukayeseler yapılmıştır. Yapılan karşılaştırmada birçok âyinin güftesinin birebir aynı olduğu gözlemlenmiştir. Bununla birlikte âyinlerde makam adı değişikliği, güftelerdeki eksiklik-fazlalık ya da güftelerde yer değişiklikleri gibi bir takım ihtilaflar bulunmaktadır. Bunun yanı sıra Şeyh Nakşî Efendi'nin Şedarâbân Âyîn-i Şerîfi'nin tarihlendirilmesi noktasında da bir başka bilgiye rastladığımız bu mecmuanın bu yönleriyle diğer çalışmalara da fikir vereceği düşünülmektedir. Bu bilgilere mukayeseli olarak yer vermenin yanı sıra değişikliklerin güfteye uygunlukları da değerlendirilmiştir. Mecmualardaki farklılıklar herhangi birinin doğruluğunu kanıtlama gayesi olmaksızın yalnızca mecmua içeriğini ortaya çıkarma amacıyla çalışmamıza konu olmuştur.

Mecmuayı belki de en önemli kılan unsurlardan ikisi Hicâzeyn ve Isfahân âyinlerinin güftelerinin bu yazmada bulunmasıdır. Hicâzeyn âyininin güftesi tespit edebildiğimiz kadarıyla nadiren mecmualarda varlığı tespit edilen ancak şimdiye kadar akademik bir çalışmaya konu olmamış bir eserdir. Bahsedilen âyininin elimizdeki mecmuaya sonradan eklendiği tespit edilmiştir. Bu çalışmada Hicâzeyn âyin güftesinin tamamına, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'nde bulunan 572 numaralı âyin mecmuasında da bulunması vesilesiyle iki eserden karşılaştırmalı bir şekilde yer verilmiştir.

Isfahân âyininin birçok kaynakta unutulduğu ifade edilse de son zamanlarda yapılan mecmua araştırmaları neticesinde bazı kayıtlarda rastlandığı görülmüştür. Bununla beraber kısa bir araştırma yazısında bu âyinin bir kısmı kaleme alınmış olup, bu çalışmada ilk kez terennüm ifadeleri ile birlikte tamamına yer verilecek şekilde ele alınmıştır. Bu âyinde diğerlerine nazaran terennüm ifadelerinde bazı yeni kullanımlar da görülmüştür. Dönemine ışık tutan yönleri vesilesiyle gün yüzüne çıkarılmayı beklemiş mecmuaların amaçları ve genel özelliklerine bakıldığında bu mecmua ile de bir dönem portresi ortaya konmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Türk Din Mûsikîsi, Türk İslam Edebiyatı, Mevlevî Âyin Mecmuası, Hicâzeyn Âyin, Isfahân Âyin, Güfte.

## Giriş

Bestelenmiş eserlerin geleneğimizde yazıya geçirilme serüveni 19. yüzyılın ikinci yarısına tekabül eden bir süreçte ortaya çıkmaya başlamıştır.<sup>1</sup> Bu sürece kadar Osmanlı mûsikî eserlerinin aktarımı meşk yoluyla gerçekleşmiştir.<sup>2</sup> Meşk ortamlarında bestekârlara, nadiren de olsa sâzendelere<sup>3</sup> ve bilhassa hânendelere yardımcı unsur olması hasebiyle mecmualara ihtiyaç duyulduğu belirtilmelidir. Bunun yegâne göstergesi külliyyat kabilinden çokluğu ile incelenmeye muhtaç bir saha olarak mecmuaların varlığıdır.

Arapçadan dilimize geçen ve sözlük anlamı bir araya getirmek, toplamak olan cem' kelimesinden türetilen mecmua, terim olarak bir veya daha fazla yazar yahut şaire ait çeşitli şekil ve hacimlerdeki dinî, din dışı nesir ya da şiirlerden oluşan derleme kitaplarıdır.<sup>4</sup> İçerisinde şiir metinleri bulunan cönk türü defterlere 15. yüzyıldan sonra mecmua dendiği, bunun evvelinde ise bu eserlere daha çok defter tabirinin kullanıldığı görülmektedir.<sup>5</sup> Defter olarak isimlendirilen bu derlemeler içerisinde şiir metinleri bulunduran, şairlerin yahut şiir severlerin hazırladığı bazen bir kitap şeklinde ya da birçok kâğıttan oluşan bir çalışmayı ifade etmekteydi.<sup>6</sup>

Mecmualar, çoğunlukla yazıldığı tarihin bilgilerini veren aktüel eserlerdir. Özellikle Osmanlı bağlamında ele alındığında hayatın akışı içerisinde o güne ait bilgilere rastlanılan ve bu araçlarla sosyolojik bilgilerin de edinilebildiği belgelerdir. Örneğin bu mecmualarla, dönemin en çok tercih edilen ve yaygınlık kazanmış şiirlerini öğrenmiş oluruz.<sup>7</sup> Bununla birlikte yazılı metinler incelendiğinde toplumun zevki, duygusal hayatı ve anlam dünyasına kapı aralamış oluruz. Emevîler Dönemi için söylenilegelen ve Lammens tarafından ifade edilen "Şairler dönemin medyasıdır." şeklindeki anlatım, mecmualar özelinde de var olduğu tüm zamanlar için geçerli hâle gelmektedir.<sup>8</sup> Burada ifade edilmelidir ki yapılan çalışmalar öncülüğünde

<sup>1</sup> Gönül Paçacı Tunçay, *Neşriyat-ı Mûsikî Osmanlı Müziğini Okumak 1* (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2019), 1/31.

<sup>2</sup> Genel bir bilgilendirme için bkz. Cem Behar, *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003).

<sup>3</sup> Sâzendelere sağladığı bu özel hususiyet için bkz. Behar, *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz*, 39-41.

<sup>4</sup> Mustafa İsmet Uzun, "Mecmua", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2003).

<sup>5</sup> Harun Korkmaz, *Türk Musiki Tarihinin Kaynağı Olarak Güfte Mecmuaları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021), 9.

<sup>6</sup> Uzun, "Mecmua"; Korkmaz, *Türk Musiki Tarihinin Kaynağı Olarak Güfte Mecmuaları*, 9.

<sup>7</sup> Korkmaz, *Türk Musiki Tarihinin Kaynağı Olarak Güfte Mecmuaları*, 14.

<sup>8</sup> Ahmet Hakkı Turabi, "İlk Dönem İslam Dünyasında Mûsikî Çalışmaları- Emevîler Dönemi", *Türk Din Mûsikîsi El Kitabı* (Ankara: Grafiker, 2017), 34.

mecmualar, yazıldığı dönemin resmî ve tarihî kaynakları dışında ana kaynaklar arasında yer verilecek ölçüde önem kazanmıştır.<sup>9</sup>

Mecmualar, tek ya da çok yazarlı olabilen ve dinî ya da lâdinî formda şiirler içeren eserlerdir. Bunların da konularına göre ayrıldığı ve bazı isimlendirmelerle tasnif edildiği söylenebilir. Hadis mecmuaları, fetva mecmuaları, güfte mecmuaları, âyin mecmuaları, şiir mecmuaları gibi.<sup>10</sup> Çalışmamızın da içinde bulunduğu güfte mecmuaları ise fasıl, şarkı, âyin-i şerif, na't, ilâhî, şuşul, tesbih, mevlid-i şerif, mi'râciye, regâibiyye, türkü, nefes ve karma mecmualar olarak sınıflandırılmıştır.<sup>11</sup>

Besteli eserlerin manzum olarak yazılmış kısımlarına güfte adı verilir.<sup>12</sup> Güftelerin bir araya getirilmek suretiyle yazıldığı defterler de güfte mecmuası olarak adlandırılmaktadır. Bununla beraber güfte mecmuaları, içerisinde yer verilen eserlerin bestelenmiş olduğuna dair güfte-kâr, bestekâr, usûl ve makam bilgilerinden birine muhakkak yer vermek durumundadır. Bu şekilde halk edebiyatı cönklerinden de farklılık göstermiş olmaktadır.<sup>13</sup> 1900'lerde bilgi veren bir eser niteliğinde değerlendirilmeye başlanan güfte mecmuaları ile ilgili hususen dikkat çeken çeşitli çalışmalar bulunmaktadır.<sup>14</sup>

Güfte mecmualarının yazılış amaçlarına bakıldığında bilhassa faydacı birçok yön bulunduğu görülmektedir. Güftelerin yanı sıra usûl ve makam bilgisinin ya da perde kayıtlarının bulunması, bu mecmualardan birçok müzikal bilgi almamızı da kolaylaştırmaktadır.<sup>15</sup> Eserlerin makam ve usûl

<sup>9</sup> Korkmaz, *Türk Musiki Tarihinin Kaynağı Olarak Güfte Mecmuaları*, 14; Yılmaz Öztuna, *Türk Musikisi Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1974), "Mecmua", II/16.

<sup>10</sup> Uzun, "Mecmua"; Recep Uslu, "Türk Müziği Eğitim Tarihinde Güfte Mecmuaları ve İncelenme Esasları Üzerine Tespitler", *Müzikte 2000 Sempozyumu* (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 2001), 162.

<sup>11</sup> Uslu, "Türk Müziği Eğitim Tarihinde Güfte Mecmuaları ve İncelenme Esasları Üzerine Tespitler", 162; Korkmaz, *Türk Musiki Tarihinin Kaynağı Olarak Güfte Mecmuaları*, 35-112.

<sup>12</sup> Yılmaz Öztuna, "Güfte", *Türk Musikisi Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969); İsmail Hakkı Özkan, "Güfte", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1996).

<sup>13</sup> Korkmaz, *Türk Musiki Tarihinin Kaynağı Olarak Güfte Mecmuaları*, 16.

<sup>14</sup> Örnekler için bkz. Suphi Ezgi, *Nazarî-Amelî Türk Musikisi* (İstanbul, 1933); Rıfkı Melûl Meriç, "Hicrî 1131 tarihinde Enderunlu Şairler, Hattatlar ve Musiki San'atkârları Tezkiresi-Nâzımı: Kilârî Ahmed Refî'." , *İstanbul Enstitüsü Dergisi 2* (1956), 139-168; Ruşen Ferit Kam, *Bestegâr Şâir Nazîm ~ Hayatı, Eserleri Hakkında Tetkikat* (İstanbul: Hilâl Matbaası, 1933).

<sup>15</sup> Örnek metin için bkz. Selman Benlioğlu, "Derkenarda Der-makâm: Bir İntikal Aracı Olarak Makam Kayıtlı Mi'râciyye Yazmaları", *İSTEM 18/35* (2020), 73-95; Sema Dinç vd., "Dinî Mûsikî Formu Olarak Mi'râciyye ve Geçmişten Günümüze İcrâsı", *Geçmişten Günümüze Uluslararası Dinî Mûsikî Sempozyumu* (Amasya: Amasya Üniversitesi Rektörlüğü, 2017), 256-268.

geçkileri gibi bestenin yapısal özellikleri yanında güfteden yola çıkılarak melodinin değişimleri hakkında da ipuçları elde etmemizi sağlamaktadır.<sup>16</sup>

Bir başka faydası ise bu kaynaklar, mecmuayı kaleme alan kişinin repertuarını aktardığı, hafızasındaki eserleri unutmamak ve yine bu eserleri icra ederken güfte bilgisini sağlama almak kaygısı ile yazılmış eserlerdir. Bu yönüyle mecmua sahiplerinin mahfuzatındaki eserlerin dışındaki bestelerin güftelerinin bu yazılı belgelerde bulunmama ihtimali olacağı gibi diğer mecmualardan da bu yönüyle farklılaşmış olacağı ifade edilebilir. Bununla beraber dönemin bütün bestelerinin de bu mecmualara alınması ihtimali söz konusu olmamaktadır.<sup>17</sup> Korkmaz'ın ifadesine göre:

“Muhtemelen mecmuanın sahibi, kendisi ihtiyaç duyduğu zaman -mesela yeni eserler bestelendiğinde, yeni besteler meşk ettiğinde- ya da başka birisine -belki musiki meraklısı dostuna yahut talebesine, hocasına- sunmak/hediye etmek maksadıyla kendi mecmuasının bir kopyasını çıkartmak istemiştir. Esasen bu söylediklerimiz tahminden ileriye gidemeyeceği gibi, neredeyse hiçbir mecmuada ketebe yahut istinsah kaydı nev'inden kayıtlar bulunmadığından, bu tahminleri delillendirmek de mümkün değildir.”<sup>18</sup>

Güfte mecmualarının dönemin eserleri hakkında teknik ve mahfuzata dayalı bilgi vermesinin yanında, ait olduğu yüzyılın sosyolojisini okuma imkânı verdiği ve aynı zamanda müzik tarihi meselelerini de çözüme kavuşturma vesilesi olduğu ortadadır.<sup>19</sup> Bu bağlamda çalışmamıza konu olan Âyin Mecmuası yukarıda zikredilen hususiyetleri hâvî bir eser olması hasebiyle ilim âlemine tanıtılmasıyla, hem âyin mecmuaları silsilesinin bir halkası daha tamamlanmış olacak hem de dinî mûsikî alanına katkılar sunacaktır.

Bu çalışmada *Âyin Mecmuası* biçim ve içerik analizi yöntemiyle incelenecektir. Bunun yanı sıra güfteleri kayıp ya da unutulmuş olarak nitelendirilen Hicâzeyn ve Isfahân âyinlerin güfteleri diğer mecmualarla

<sup>16</sup> Judith Haug, “Güfte Mecmuaları, Eser Kavramı ve Notasız Aktarım”, *Osmanlı-Türk Müziğine Bakışlar: Tarih, Teori ve İcra*, ed. Fikret Karakaya (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2021), 200; Örnek olarak bkz. Selman Benlioğlu, “Eski Alışkanlıklar, Yeni İmkânlar: Perde Kayıtlı Bir Âyin Mecmuası”, *Hitit İlahiyat Dergisi* 21/2 (2022), 1293-1320.

<sup>17</sup> Behar, *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz*, 39.

<sup>18</sup> Korkmaz, *Türk Musiki Tarihinin Kaynağı Olarak Güfte Mecmuaları*, 44.

<sup>19</sup> Çözüm önerisi için bkz. Haug, “Güfte Mecmuaları, Eser Kavramı ve Notasız Aktarım”, 361-383.

mukayeseli bir çalışma yürütülerek tespit edilecektir. *Âyin Mecmuası*'nın biçimsel ve tarihsel özelliklerinin tespiti noktasında tarihsel müzikolojinin imkânlarından yararlanılacaktır. Tüm bu yöntemler kullanılarak bu makalenin konusu olan *Âyin Mecmuası*'nın âyin bölümlerinin tanıtılması gerçekleştirilecektir. Bununla birlikte şimdiki kadar ortaya konulmamış olan güftelerin akademik dünyaya kazandırılması hedeflenmektedir.

### 1. Mevlevî Âyini Formu ve Âyin Mecmuaları

Mevlânâ etrafında şekillenen Mevlevîlik ve Mevlevî Semâ Mukâbelesi hakkında birçok kaynak tafsilatlı bilgi vermektedir.<sup>20</sup> Bu başlık altında mecmuamızın konusu olan Mevlevî âyin formundan ve bir tür olarak ortaya çıkan âyin mecmualarından kısaca bahsedilecektir.

Sanatın ayrılmaz bir parçası olarak mûsikî, Mevlânâ'dan beri Mevlevîliğin temel yapı taşlarından biridir. Bu birliktelik ilerleyen yüzyıllarda Mevlevîhânelerin mûsikî mektepleri hâline gelmesinde önemli rol oynamıştır. Hatta bu mekânlarda yalnızca dinî içerikli mûsikî formları değil din dışı konularda da eserler öğretilmiştir. Mevlevî dergâhları bu bağlamda önemli musikişinasları yetiştiren ve bilhassa dinî formda önemli eserler verilmesine zemin hazırlayan eğitici-üretici ortamlar olmuşlardır.<sup>21</sup> Aynı zamanda Mevlevî dergâhlarında şekil alan ve semâ mukâbelesi esnasında gerçekleştirilmek üzere bestelenen eserlere Mevlevî âyini denmiştir.<sup>22</sup> Tekke mûsikîsinin incelikli bir formu olarak icra edilmeye başlanan âyinler, Selçuklu Türkleri ile başlatılmış ve Osmanlı ile geliştirilerek mühim bir mevkie yükseltilmiştir.<sup>23</sup> Sultan Veled zamanında başlayan mukâbeleler ve bu esnada okunan âyinler ise 17. yüzyıla kadar sistemli bir vaziyet arz etmemektedir. Bugün bildiğimiz âyin yazımına 17. yüzyılın son çeyreğine rastlayan belgelerle ışık tutulabilmektedir. Ancak bu durum daha evvel âyinlerin 4 selam tertibiyle yazılmadığını göstermemekle beraber henüz aydınlatılmamış bir alan olarak karşımızda durmaktadır.<sup>24</sup>

Mecmualardan bahsettiğimiz bölümde, gerekliliği üzerinde dururken hafızaya yardımcı olmalarından söz etmiştik. Mevlevî âyinleri uzun metinler olması hasebiyle hatırlanması ihtiyacını haiz bestelerin başında

<sup>20</sup> Bu konularda örnek eserler için bkz. Abdülbâki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2006); Nuri Özcan, "Mevlevî Âyini", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004); Cinuçen Tanrıkorur, *Osmanlı Dönemi Türk Müsikîsi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016).

<sup>21</sup> Ahmet Şahin Ak, *Türk Müsikîsi Tarihi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2014), 36.

<sup>22</sup> Burçak Dura, *Mecmû'a-i Âyin-i Şerîf (İnceleme Metni)* (Denizli: Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2018), 7.

<sup>23</sup> Tanrıkorur, *Osmanlı Dönemi Türk Müsikîsi*, 113.

<sup>24</sup> Korkmaz, *Türk Musiki Tarihinin Kaynağı Olarak Güfte Mecmuaları*, 76.

gelmektedir. Bu durum güftelerinin hatırlanmalarını sağlamak amacıyla mecmualara yazılmalarını ihtiyaç hâline getirmiştir. 1950'li yıllarda Konya'da gerçekleştirilmeye başlanan ihtifal törenlerinde âyinhânların mecmualardan istifade ettikleri Baykara tarafından ifade edilmiştir.<sup>25</sup>

Öncelikle âyinlerin bazı güftelerine fasıl mecmuası türü altında 17. yüzyılda rastlandığı görülmektedir. Bu anlamda fasıl mecmuasında âyin güftesine tesadüf edilen en eski örneği olan 1680-1700 arasında tertip edildiği anlaşılan “İBB Atatürk Kitaplığı MC K 258 no’lu Fasil, Şarkı, İlâhî ve Fevâid Mecmuası”na burada yer vermek anlamlı olacaktır.<sup>26</sup> Günümüze ulaşan ve tarihi en geriye götürülebilen âyin mecmuası ise 87-1786 tarihlerinde Şeyh Gâlib tarafından kaleme alınan ve Yenikapı Mevlevîhânesi’ne vakfedilen eserdir. Sonrasında Dede Efendi tarafından tamir edildiği bilinen mecmuada çok sayıda tarihi bilgi yer almaktadır. Bilhassa âyinlerin bestelendiği tarih ile dergâhlarda okunduğu tarihlerin yazılmış olması önemli bir bilgi kaynağı olduğuna işaret etmektedir.<sup>27</sup>

Âyin mecmuaları çoğunlukla güfte mecmualarında takip edildiği üzere makam sıralamasına göre tertip edilir. Aynı zamanda bazen kronolojik olarak sıralanan mecmualar da bulunmaktadır. Bununla beraber nadiren öncesinde ancak genel olarak sonrasında na’tlara, rubâîlere ya da mi’râciye güftelerine yer verilmektedir.<sup>28</sup> Makam sıralaması gözetildiğinde ise Rast makamından başlanarak, sırası gelen makamda âyin olmadığında sayfaların boş bırakılması geleneği söz konusudur.<sup>29</sup> İnceleyeceğimiz âyin mecmuasının ise bahsedildiği üzere makam sıralaması gözetilerek ve bazı sayfaların belirli sebeplerle boş bırakılması suretiyle kaleme alındığını görmekteyiz. Aynı zamanda son kısmında gazeller ve kıt’a bulunmaktadır.

## 2. Mecmuanın Fiziksel Özellikleri

Çalışmamıza konu olan *Mevlevî Âyin Mecmuası*, Türkiye Millet Kütüphanesi Ali Emiri Koleksiyonu AEMNZ758 numarada kayıtlıdır. Kapak haricinde 59 varaktan oluşmaktadır. İç kapakta kütüphane mühürleri bulunmaktadır. Sayfaları nohûdî renktedir. Fihriste sayfa numarası verilmediği görülmektedir. Âyin mecmualarının genel özelliği olan makam sıralamasının verildiği bir fihrist ve bu mecmuada bulunan âyin-i şeriflerin makamlarının ve sayfa sayılarının bulunduğu ikinci bir fihrist bulunmaktadır. Fihristlerin başlıkları kırmızı mürekkeple (sürhle) yazılırken makam adları ve sayfa sayıları

<sup>25</sup> Korkmaz, *Türk Musiki Tarihinin Kaynağı Olarak Güfte Mecmuaları*, 80.

<sup>26</sup> Korkmaz, *Türk Musiki Tarihinin Kaynağı Olarak Güfte Mecmuaları*, 79.

<sup>27</sup> Şeyh Galip, *Şeyh Galip Mevlevî Âyinleri Mecmuası*, thk. Murat Serdar Saykal (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2021), 10-11.

<sup>28</sup> Korkmaz, *Türk Musiki Tarihinin Kaynağı Olarak Güfte Mecmuaları*, 79.

<sup>29</sup> Şeyh Galip, *Şeyh Galip Mevlevî Âyinleri Mecmuası*, 12.



arasında kırmızıçizgi çekilmek suretiyle bir ayrıç kullanılmıştır. Sayfaların üst orta kısmına siyah mürekkeple sonradan yazıldığı anlaşılan sayfa sayıları konulmuştur. Mecmuanın 101. sayfasından 111. sayfaya geçiş olduğu tespit edilmiştir. Bu durum sehven yapılmış olabileceği gibi eserde kayıpların olduğu da düşünülebilir. Sayfa sayısının atlanıldığı kısımlarda âyinler sona ermiş ve çoğunluğu Mesnevî, Dîvân-ı Kebîr'den olan ve Ulu Arif Çelebi gibi ozanlara ait olduğu anlaşılan sayısı değişen beyitlere yer verilmiştir. Dolayısıyla bu kısımlarda görülen durumun sayfa eksikliği yahut hatalı yazımdan olup olmadığı netleştirilememiştir. Eserin tamamına bakıldığında 121. sayfa sayısının da yazıldığı ancak son sayfaya numara verilmediği görülmüştür.

Âyin-i Şerîf mecmualarının genel kaidesi olan makam sıralamasına göre yazıldığı<sup>30</sup> görülen eserde 95. sayfada yazıda değişiklik olduğu fark edilmektedir. Mecmuanın genelinde âyinlerin makamı, bestekârı ve terennümler için kırmızı mürekkep kullanılmıştır. Ancak bahsi geçen 95. sayfadaki âyin yazımında yalnızca siyah mürekkep kullanılmış ve yazının diğerlerine göre özensiz olduğu görülmüştür. Bu durumdan yola çıkılarak hattın değiştiği ve mecmuanın daha sonradan başkaları tarafından ilaveleri olduğu yorumunu akla getirmektedir.

Şeyh Gâlib'in âyin mecmuasında görüldüğü üzere bazı âyin mecmualarında Rast makamından başlanmak üzere makam sıralamasına uyacak şekilde bazı sayfaların boş bırakılması söz konusu olabilmektedir.<sup>31</sup> Bu mecmuaya bakıldığında âyinler arasında çoğunlukla boşluk bırakılmadığı görülürken, âyinlerin başlangıcının sağ tarafa denk getirilmesi için zaman zaman sol sayfaların boş bırakıldığı vaki olmuştur. Ancak 95. sayfadaki sonradan ilave edildiği düşünülen Hicâzeyn âyininin sayfalarının boş olduğu ve sonrasında önceki kişinin hattından devam edildiği anlaşılmaktadır.

Mecmua Rika hattıyla kaleme alınmıştır. Güfteler yazma eserlerde genel olarak yazılan şekliyle beyitlerden müteşekkil olmasına rağmen nesir gibi iki yana yaslı bir şekilde yazılmış ve terennümler ile güftelerin ana kısımları renk farkıyla ayrıştırılmıştır. Eserde, makam adları, âyin adları, bestekâr isimleri ve terennümler kırmızı mürekkeple renklendirilmiştir. Bununla birlikte mahlaslar da üzerlerine kırmızıçizgi çekilmek suretiyle belirginleştirilmiştir. Ayrıca âyinlerin selâmları da bir ayrıç mantığında kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Aynı zamanda satır sayıları genel olarak 17'dir. Ancak sonradan eklenen âyinde bu durum değişmektedir. Hem iki yana yaslı olmadan şiir düzeni ile beyitler hâlinde hem de yaklaşık 20 satırlık muhtelif bir sayı düzeniyle kaleme alınmıştır. Âyinlerin bittiği bölümden itibaren yazılmış

<sup>30</sup> Korkmaz, *Türk Musiki Tarihinin Kaynağı Olarak Güfte Mecmuaları*, 200.

<sup>31</sup> Şeyh Galip, *Şeyh Galip Mevlevî Âyinleri Mecmuası*, 12.

olan beyitler ise farklılaşmakla birlikte genel olarak bir sayfada 6 beyitlik bir düzenle yazılmıştır.

Nüsha incelendiğinde kim tarafından tertip edildiği hakkında bir bilgiye ulaşılamamıştır. Dolayısıyla eserin başka nüshalarının olup olmadığı; ne amaçla tertip edildiği gibi hususlarda bir fikir beyan etmek oldukça güçtür. Uslu, makam fihristlerinin tam olduğu güfte mecmualarının çoğu zaman saraya yakın bir musikişinas tarafından telif edildiğini ifade etmiş olsa da<sup>32</sup> çalışmamıza konu olan mecmuada böyle bir bilgiye rastlanmamıştır.

Mecmuadaki âyinler incelendiğinde ise tarihlendirme konusunda bir tahmin yapmak söz konusu olabilmektedir. Hammâmîzâde İsmail Dede Efendi'nin âyinleri mecmuada var olmasına karşın kendisinin talebesi olan Zekâî Dede'nin âyinleri yer almamaktadır. Bu durumda Zekâî Dede'nin ilk âyininibestelediği tariholan 1870 yılından evvel kaleme alındığı öngörülebilir.<sup>33</sup> Aynı zamanda Dede Efendi'nin 1824-1839 yılları arasında âyinlerini bestelediği göz önüne alındığında alt sınır 1839 ve üst sınır olarak 1870 tarihleri arasında yazıldığı varsayılabilir.<sup>34</sup> Buna ilaveten tarihi sınırlandırıcı bir unsur daha söz konusu olabilir. O da Şeyh Nakşî Efendi'nin âyininin bu mecmuada yer almasıdır. 1844 yılından önce Kahire Mevlevihane'sinde ilk kez icrâ edilen bu âyin 1844 yılında Gelibolu Mevlevihanesi'nde okunarak İstanbul mûsikî çevrelerince tanınmıştır.<sup>35</sup> Güfte mecmuasının nerede kaleme alındığına dair bir bilgimiz olmamasına karşın İstanbul meşkinin tarihini de göz önüne alarak bu eserin 1844-1870 tarihleri arasında yazılmış olabileceğini söylemek mümkün görülmektedir. Bununla beraber üst sınır olarak bahsettiğimiz 1870 tarihine daha ihtiyatlı yaklaşmanın da faydalı olacağı ifade edilmelidir. Dolayısıyla üst sınırı 19. yüzyılın ikinci yarısı olarak tarihlendirmek daha doğru olacaktır. Bu tarihlendirmeyi destekleyen bir diğer durum da Rika hattının daha çok 19. yüzyılda kullanılıyor olmasıdır. Yazı hattının bu anlamda tarihlendirmeyi çoğu zaman destekleyen bir unsur olduğunu ifade etmek gerekmektedir.<sup>36</sup>

<sup>32</sup> Uslu, "Türk Müziği Eğitim Tarihinde Güfte Mecmuaları ve İncelenme Esasları Üzerine Tespitler", 163.

<sup>33</sup> Nuri Özcan, "Zekâî Dede", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2013).

<sup>34</sup> Nuri Özcan, "İsmâîl Dede Efendi, Hammâmîzâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2001).

<sup>35</sup> Yılmaz Öztuna, *Türk Musikisi Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1974), C. II, 61; Engin Selçuk, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü* (Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2014), "Nakşî, Şeyh Nakşî Mustafa Dede Efendi".

<sup>36</sup> Uslu, "Türk Müziği Eğitim Tarihinde Güfte Mecmuaları ve İncelenme Esasları Üzerine Tespitler" 164-165.

Mecmuanın ön kapağının iç sayfasında Diyarbakırlı Ali Emîrî'nin kütüphane mührü bulunmaktadır.<sup>37</sup> Bu kütüphane 1916 yılında Ali Emîrî'nin bizzat derlediği ve çoğu nadir nüshalardan müteşekkil 16.000 cilt kitabın vakfesilmesiyle kurulmuştur.<sup>38</sup> Elimizde bulunan bu âyin mecmuası da bu kütüphanenin bir eseridir. Bu tip herhangi bir tarih bilgisi verilmeyen mecmualarda, eseri tarih itibarıyla en erken mührün sahibine atfetmek gibi bir ihtimal de konuşulabilir<sup>39</sup> ancak âyinlerin yazım tarihleri göz önüne alındığında tahminen 1844-70 arasında kaleme alındığı ve bu süreçte Ali Emîrî'nin seyahatleri esnasında eline geçip kütüphanesine dâhil edildiği söylenebilmektedir.

Nüshanın cildi zarar görmemesi için kaplanmıştır. Bu durum cildini tanımlamamızı güçleştirmiş olsa da kabın yırtılan kısmından görebildiğimiz kadarıyla bordo deri ciltlidir. Şemseli olup olmadığını tavsif edememekle birlikte üstten ayırma yöntemi ile zemin kendi renginde olup motifleri altınlanmıştır.<sup>40</sup>

### 3. Mecmuanın Muhtevası ve Âyin Listesi

Çalışmamıza konu olan mecmua 26 âyin-i şerîf, 10 gazel ve bir kıt'adan oluşmaktadır. Gazellerin 7 tanesi Farsça ve 3 tanesi Osmanlı Türkçesi'dir. Mürettip tarafından tercih edilip esere konulan gazellerin bir kısmı âyin güftesi olarak kullanılmış görünmektedir. Bir kısmı da tarih itibarıyla eserin yazımından daha sonra bestelenen âyinlere güfte olduğu tespit edilen gazellerden oluşmaktadır.<sup>41</sup> Bu çalışmanın konusu âyinler olacağından âyin dışında yer alan şiirlerin detaylı bilgisine burada yer verilmeyecektir.

Mecmuada bulunan âyin-i şerîflerin listesi aşağıdaki gibidir:

Sayı	Makam	Âyin Bestekârı	Sayfa No
1	Rast	Kutbünnâyi Osman Dede (öl. 1142/1729)	1-4
2	Sûz-i Dilârâ	III. Selim (öl. 1223/1808)	5-7

<sup>37</sup> Mehmet Serhan Tayşi, "Ali Emîrî Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1989).

<sup>38</sup> Mehmet Serhan Tayşi - Mustafa Birol Ülker, "Millet Kütüphanesi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2020).

<sup>39</sup> Recep Uslu, "Türk Müziği Eğitim Tarihinde Güfte Mecmuaları ve İncelenme Esasları Üzerine Tespitler", *Müzikte 2000 Sempozyumu* (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 2001), 161.

<sup>40</sup> Ahmet Saim Arıtan, "Ciltçilik", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1993).

<sup>41</sup> *Âyin Mecmuası* (Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Manzum, 758), 99-120.

3	Pençgâh	Beste-i Kadîm (Bilinmiyor)	9-11
4	Nihavend	Musâhib Ahmed Ağa (öl. 1209/1794)	13-15
5	Dügâh	Beste-i Kadîm (Bilinmiyor)	17-19
6	Çargâh	Kutbünnâyî Osman Dede	21-23
7	Sabâ	Hammâmîzâde İsmail Dede Efendi (öl. 1778-1846)	25-26
8	Uşşak	Kutbünnâyî Osman Dede	27-29
9	Bayâtî	Derviş Kûçek Mustafa Efendi (öl. 1095/1684)	31-33
10	İsfahan	Hammâmîzâde İsmail Dede Efendi	35-37
11	Hicaz	Abdürrahim Kûnhî Dede (öl. 1769-1831)	39-41
12	Hicaz	Kutbünnâyî Osman Dede	43-45
13	Hicaz	Musâhib Ahmed Ağa	47-49
14	Nevâ	Hammâmîzâde İsmail Dede Efendi	51-53
15	Hüseynî	Beste-i Kadîm (Bilinmiyor)	55-57
16	Beyâtî Arabân	Şeyh Nakşî Efendi (öl. 1270/1853-54)	59-61
17	Sabâ Bûselik	Hammâmîzâde İsmail Dede Efendi	63-65
18	Acem Bûselik	Şeyh Abdülbâki Efendi (öl. 1765-1821)	67-69
19	Segâh	Buhûrîzâde Mustafa İtrî Efendi (öl. 1123/1711)	71-73
20	Hüzzam	Hammâmîzâde İsmail Dede Efendi	75-77
21	Irak	Şeydâ Hâfız Abdürrahim Dede (öl. 1214/1800)	79-81
22	Bestenigâr	Hammâmîzâde İsmail Dede Efendi	83-84
23	Bestenigâr	Sâdık Efendi (öl. 1212/1797 [?])	85-87
24	Şevkutarâb	Hammâmîzâde İsmail Dede Efendi	89-91

25	Ferahfezâ	Hammâmîzâde İsmail Dede Efendi	93-94
26	Hicâzeyn	Şeydâ Hâfız Abdürrahim Dede	95-98

Âyin mecmuasında bestekârların çeşitli künyelerle anıldığını görmekteyiz. Tek sefer yazılmış olan isimler ve künyeleri şöyledir: Sultan Selim Han, Dervîş Kûçek Mustafa Efendi, Şeyh Abdürrahim Efendi, Şeyh Nakşî Efendi, Sâdık Efendi, İtrî Efendi, Şeyh Abdülbâki Efendi. Tekrarlı olduğu halde aynı şekilde yazılmış olan isimler: Musâhib Ahmed Ağa, Nâyî Osman Efendi, Şeydâ Hâfız Dede'dir. Yazının değiştiği bölümde ise âyin bestekârı "*Hâfız-ı Şeydâ Rahmetullâhi 'aleyh*" şeklinde yazılmıştır. Aynı kişinin farklı sıfatlarla not edildiği de bu mecmuada görülen bir durum olmuştur. Hammâmîzâde İsmail Dede Efendi bu mecmuada 8 âyini olan bir bestekâr olarak 7 farklı şekilde ve çeşitli sıfatlar eklenerek not edilmiştir. Bunlar; İsmail Dede Efendi, Dervîş İsmail Efendi, Dervîş İsmail Dede Efendi, İmam Şehriyârî İsmail Dede Efendi, Sermüezzîn Şehriyârî İsmail Dede Efendi, Sermüezzîn Cenâb-ı Şehriyârî İsmail Dede Efendi, Sermüezzîn Cenâb-ı Şehriyârî şeklinde künyelenmiştir. Burada Beste-i kadîm olarak bilinen Pençgâh, Dügâh ve Hüseyinî âyininin kâr-ı kadîm olarak başlıklandırıldığını da ifade etmek yerinde olacaktır.

Mecmuada kronolojik sıralama itibariyle âyin listelerinde kayıp olarak verilenlerin dışında tüm âyinler bulunmaktadır.<sup>42</sup> İstisnai olarak bu mecmuada Hâfız Şeydâ Dede'nin kayıp olduğu ifade edilen Hicâzeyn Âyini'nin güftesi yer almaktadır. Bununla beraber kaynaklarda genel olarak bulunmayan ancak bazı mecmualarda güftesine rastlanılan Dede Efendi'nin İsfahan Âyini'nin güftesi de yer almaktadır. Bu da bu mecmuayı özel kılan durumlardan biridir.

Mecmuada bulunan âyinlerden Şeyh Nakşî Efendi'nin Şedarâbân Âyîn-i Şerîfî'nin güftesine Korkmaz'ın tespitine göre ilk kez 1847'de tahrir edilmiş olan Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi, 4835 numaralı mecmuada rastlanılmıştır.<sup>43</sup> Ancak bu mecmuanın yazım tarihinin 1844-1870 arasında kaleme alındığı ihtimali göz önüne alındığında 1844-1847 arasında yazılmış olma durumu da değerlendirilmelidir. Dolayısıyla bu tespit Şedarâbân Âyîn-i Şerîfin tarihlendirilmesi noktasında ihtimaller dairesine kaydedilmelidir.

<sup>42</sup> Kronolojik âyin Listesi için bkz. Cınuçen Tanrıkorur, "Osmanlı Mûsikîsinde Mevlevî Âyini Besteciliği", *Yeni Türkiye Dergisi* 57 (2014), 913-928.

<sup>43</sup> Korkmaz, *Türk Musiki Tarihinin Kaynağı Olarak Güfte Mecmuaları*, 146.

#### 4. Mecmuada Bulunan Âyinlerdeki Makam ve Güfte Farklılıkları

Mecmuada bulunan âyinlerde makam adlarında ve güftelerde bir takım farklılıklar görülmektedir. Bu tespitleri, sıhhatine güvenilen Zekai Dede, Rauf Yekta Bey, Hacı Emin Efendi ve Ahmet Avni Bey ile meşklerde bulunarak Hz. Mevlânâ'nın 700. Vuslat yıldönümü vesilesiyle 1974 yılında âyinleri bir araya getiren Sadettin Heper'in "*Mevlevî Âyinleri*" adlı kitap çalışması üzerinden yapmayı uygun görmekteyiz. Birçok akademik çalışmaya kaynaklık eden bu eser, 43 adet Mevlvî âyininin muhtevîdir. Aynı zamanda da bu bestelerin güfteleri ile bestekârları hakkında bilgileri de içermektedir.<sup>44</sup>

Mecmuada bulunan 26 âyinin içerisinde Şeyh Nakşî Dede'nin Şedarabân âyini olarak bilinen eserin bu mecmuada makam farkıyla not edildiğini görmekteyiz. Güfteleri kontrol edildiğinde günümüzdeki Şedarabân âyin ile aynı olduğu görülmekte olup yalnızca başlıkta Bayâtîarabân olarak not edildiği vakidir. Bu durum sehven olabileceği gibi, daha evvel âyinin yazılmasıyla alakalı olarak tarihi rivayete bakıldığında makam farkı olabileceği ihtimalini düşündürmektedir. Arabân makamının tarihsel seyir içerisindeki dönüşümü bu mânâda daha detaylı bir inceleme gerektirebilmektedir. Bununla beraber Hatipoğlu'nun tezinde yaptığı Şedarabân âyin'in analizinde 3. selâm'ın Hüseyinî makamında olduğu tespitine yer verilmiştir.<sup>45</sup> Heper'in çalışması göz önüne alındığında aynı makamsal geçkinin burada da yer aldığı nota üzerinden tespit edilmiştir.<sup>46</sup> Bu durum mecmuada az sayıda kullanılmış olan hatırlatıcı görevindeki makam geçkilerinden biri olan yazım ile aynı görünmektedir. Nitekim 3. selâmın başında "Hüseyinî" ibaresi bulunmaktadır.<sup>47</sup>

Mecmua ve hâlihazırda var olan Mevlvî âyin güfteleri mukayese edildiğinde birtakım ekleme, yer değiştirme ve eksik ifadelerin varlığı söz konusu olduğu tespit edilmiştir. Burada da bahsettiğimiz *Mevlevî Âyinleri* kitabı üzerinden bir karşılaştırma ile tespit ettiğimiz birkaç güfte değişikliğine yer vereceğiz. Mecmuadaki sıralama gözetilecek olup ilk âyin olan Nâyî Osman Dede'nin Rast âyininde, birinci selâmın 3. bendinin son mısraı kabul gören metne göre "rûy-ı akmerest" ifadesiyle biterken mecmuada "rûz-ı akmerest" terkihi ile yazılmıştır.<sup>48</sup> Aynı âyinin 3. selâmının ilk bendinin 1. mısrasında geçen "cân râ ki" ifadesi mecmuada "cân turâ ki" şeklinde yazılmıştır. Ancak vezin kontrol edildiğinde mecmuadaki yazımın hatalı

<sup>44</sup> Sadettin Heper, *Mevlevî Âyinleri* (Konya: Konya Turizm Derneği Yayını, 1974), III-IV.

<sup>45</sup> Emrah Hatipoğlu, *Mevlevîhâneler Döneminde Bestelendiği Tespit Edilmiş 46 Âyinin Makâm ve Geçki Açısından Tahlili* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 370,376.

<sup>46</sup> Heper, *Mevlevî Âyinleri*, 169.

<sup>47</sup> *Âyin Mecmuası* (Ali Emiri Manzum, 758), 60.

<sup>48</sup> *Âyin Mecmuası* (Ali Emiri Manzum, 758), 1; Heper, *Mevlevî Âyinleri*, 59,512.

olduğu görülmektedir.<sup>49</sup> Aynı âyinin 3. selâmının 7. bendinin 8. mısrasında “bi verd ile hân” yerine mecmuada “bi derd ile hân” yazmaktadır ki anlam bakımından mecmua doğru gözükmektedir.<sup>50</sup>

Beste-i kadîm âyinler arasında olan Pençgâh âyininin 1. selâmının 2. bendinin 1. mısra sonu bugün bilinen şekliyle “sanem-i girizpâyem” iken mecmuada “gül-i zîbâyed” şeklinde yazılmış olup vezne uygun görünmektedir.<sup>51</sup> Aynı kısımda 2. ve 4. mısra elimizdeki kitapta aynı güfte ile “Ey geleyim dost geleyim didi neyâmed (gelmedi)” şeklinde iken mecmuada bu kısımda sah kaydı bulunmaktadır ve yanında mükerrer mısra yazmaktadır.<sup>52</sup> Buradan anlaşıldığına göre mecmuadaki şekliyle “Ey gül-i men dost gül-i men didi neyâmed” mısraı hem 2. hem de 4. mısra okunmaktadır.<sup>53</sup> Bu âyinde yine 1. selâmın 3. kıtasında günümüzde tekil fiil olan “bâşed” yazmakta iken mecmuada cümleye daha uygun olduğu görülen çoğul fiil olan “bâşend” yazmaktadır.<sup>54</sup>

Yine beste-i kadîm âyinler arasında bulunan Dügâh âyininin 1. selâmının son mısrasında bulunan “hayme-i gül” ifadesinin yanında mecmuada “ey gül” ifadesi eklenmiş olup aynı zamanda mükerrer denmiştir.<sup>55</sup> Abdürrahim Kühî Dede’nin Hicaz âyininde referans kitabımızda 3. selâmın 5. bendinin birinci ve dördüncü mısraı aynı görünmektedir.<sup>56</sup> Güftede yer almadığı gibi notada da dördüncü mısra 1. mısra şeklinde değil farklı lafızlarla tamamlanmıştır.<sup>57</sup> Ancak mecmuada dördüncü mısra “Hem men menî u hem tu tûyî hem tu menî” şeklinde yer bulmaktadır.<sup>58</sup> Günümüz akademik çalışmalarda ise mecmuada olduğu şekliyle notaya alındığı görülmektedir.<sup>59</sup>

Kutbünnâyî Osman Dede’nin Hicaz âyini bilindiği üzere 3. selâmdan sonra Musâhib Ahmed Ağa ve Abdürrahim Kühî Dede’nin Hicaz âyinlerinden kesitlerle tamamlanmış şekliyle elimizdedir.<sup>60</sup> Ancak günümüzdeki güfte ve

<sup>49</sup> *Âyin Mecmuası* (Ali Emiri Manzum, 758), 2; Heper, *Mevlevî Âyinleri*, 61, 512.

<sup>50</sup> *Âyin Mecmuası* (Ali Emiri Manzum, 758), 2; Heper, *Mevlevî Âyinleri*, 62, 512.

<sup>51</sup> *Âyin Mecmuası* (Ali Emiri Manzum, 758), 9; Heper, *Mevlevî Âyinleri*, 8, 509.

<sup>52</sup> Heper, *Mevlevî Âyinleri*, 8, 509.

<sup>53</sup> *Âyin Mecmuası* (Ali Emiri Manzum, 758), 9.

<sup>54</sup> *Âyin Mecmuası* (Ali Emiri Manzum, 758), 9; Heper, *Mevlevî Âyinleri*, 9, 509.

<sup>55</sup> *Âyin Mecmuası* (Ali Emiri Manzum, 758), 17; Heper, *Mevlevî Âyinleri*, 21, 510.

<sup>56</sup> Heper, *Mevlevî Âyinleri*, 520.

<sup>57</sup> Heper, *Mevlevî Âyinleri*, 206-207.

<sup>58</sup> *Âyin Mecmuası* (Ali Emiri Manzum, 758), 41.

<sup>59</sup> Hatipoğlu, *Mevlevîhâneler Döneminde Bestelendiği Tespit Edilmiş 46 Âyininin Makâm ve Geçki Açısından Tahlili*, 193.

<sup>60</sup> *İstanbul Konservatuvarı Neşriyatı- Mevlevî Âyinleri IX* (İstanbul: İstanbul Neşriyatı, 1934), 19/428-429.



notalarla karşılaştırıldığında bu durum mecmuadan farklılık göstermektedir.<sup>61</sup> Şeyh Gâlib'in *Mevlevî Âyin Mecmuası* ile yapılan karşılaştırmada ise mecmua ile birebir aynı güfte yazılmış olduğu görülmektedir.<sup>62</sup> Buradan yola çıkarak diğer kaynaklarda net bir şekilde güfte tespiti yapılmamış olduğu görülerek burada detaylı bir izahata yer vermeyi uygun bulduk. Âyinin 3. selâmının terennüm sazından sonra Musâhib Ahmed Ağa'nın Hicaz âyininin 3. selâmının 3. bendi ile devam ettiği ancak burada kendisi tarafından Ebû Saîd el-Hayr'ın "Ser-rişte-i devlet" ve "Olduk yine biz secde-ber" ile başlayan iki bendin eklendiğini görmekteyiz. Hatta "Olduk yine secde-ber" bendi daha sonra İsmail Dede Efendi'nin Sabâ ve dolayısıyla Bestenigâr âyininin 3. selâmında kullanılmış olacaktır.<sup>63</sup> "Ey subh-ı saâdet" şeklinde başlayarak devamındaki iki bend Kühnî Dede'nin Hicaz âyininde de bulunmaktadır. Kronolojik olarak Kutbünnâyî Osman Dede, Hicaz âyininin Musâhib Ahmed Ağa ve Abdürrahim Kühnî Dede'den önce bestelediğine göre bu âyinin güftesi mecmualardaki şekliyle ele alınmalıdır. Önceki beyitlere ilaveten mecmuada, Şeyh Gâlib Mecmuasında da olduğu gibi:

*Men ez-kucâ gam u şâdi-yi in cihân zi-kucâ*

*Men ez-kucâ gam u bârân-ı nâvdân zi-kucâ*

*Tu mürg-i çâr-per-i tâ ber-âsumân perrî*

*Tu ez-kucâ vü reh-i bâm ü nerdibân zi-kucâ<sup>64</sup>*

Bu beyitlerden sonra ise Musâhib Ahmed Ağa'nın da âyininde bulunan "Gad eşrekati'd-dünyâ" bölümleriyle nihayete ermektedir.<sup>65</sup>

Beste-i kadîm âyinlerinin bir diğeri olan Hüseyinî âyininin 1. selâmının 3. bendinin mısra sonlarında günümüzde söylenmeyen "vefâ ne-dârî" ifadesi, mecmuada her mısra sonunda görülmektedir.<sup>66</sup> Aynı zamanda bu âyinin 1. selâmın 3. bendinden sonra Dügâh ve Pençgâh âyinle tamamlandığı bilinmektedir.<sup>67</sup>

Dede Efendi'nin Bestenigâr âyininde Heper'in eserinde 3. selâmda bulunan "Bîdârî şev" redifli manzûme, mecmuada yer almamaktadır.<sup>68</sup>

<sup>61</sup> Hatipoğlu, *Mevlevîhâneler Döneminde Bestelendiği Tespit Edilmiş 46 Âyinin Makâm ve Geçki Açısından Tahlili*, 150; Mutribân, *Sabâ Âyin-i Şerîf* (Erişim 27 Ocak 2023).

<sup>62</sup> Şeyh Galip, *Şeyh Galip Mevlevî Âyinleri Mecmuası*, 110-111.

<sup>63</sup> Heper, *Mevlevî Âyinleri*, 522.

<sup>64</sup> *Âyin Mecmuası* (Ali Emiri Manzum, 758), 45; Şeyh Galip, *Şeyh Galip Mevlevî Âyinleri Mecmuası*, 111.

<sup>65</sup> Heper, *Mevlevî Âyinleri*, 114; *Âyin Mecmuası* (Ali Emiri Manzum, 758), 45.

<sup>66</sup> *Âyin Mecmuası* (Ali Emiri Manzum, 758), 55.

<sup>67</sup> Detaylı bilgi için bkz. Heper, *Mevlevî Âyinleri*, 510.

<sup>68</sup> Heper, *Mevlevî Âyinleri*, 522.

Bununla birlikte mecmua 3. selâmdan itibaren Dede Efendi'nin Sabâ âyiniyle devam etmektedir.<sup>69</sup>

III. Selim tarafından bestelenen Sûzidilârâ âyininin 1. selâmının 3. bendinde günümüzde bilinenin aksine 3. ve 4. mısraları olan "Dîdâr-ı cemâl est ü cemâl est ü cemâl, Nûr est ü visâl est ü visâl est ü visâl" mecmuada yerleri değişmiş şekilde yani 3. mısra 4. mısra yerindedir.<sup>70</sup> Bir yer değişikliği örneğine de Derviş Kûçek Mustafa Efendi'nin Bayâtî âyinde rastlanmaktadır. 1. selâmın 1. bendindeki "Ber-men meniger ber-kerem-i hîş niger" şeklindeki 2. mısra ile "Ber-hâl-i men-i hâste-i dil-rîş niger" şeklindeki 4. mısra mecmuada tam tersi bir sıralama ile görülmektedir.<sup>71</sup>

Dede Efendi'nin Şevkutarâb âyini ile ilgili Rauf Yekta Bey'in *Esâtîz-i Elhân* isimli eserindeki notu dikkat çekicidir.<sup>72</sup> Her ne kadar bu not üzerine yapılmış yorumlar birbirini nakzetse de<sup>73</sup> Yenikapı Şeyhi Ali Nutkî Dede'nin vefatından sonra bizzat Mevlevîhânedeki mecmuaya Dede'nin el yazısıyla alınan notun belirleyici olması gerekliliği bizce de dikkate değer görünmektedir. Bu not aynı zamanda Heper'in eserinde de verilmiş ancak kaynak gösterilmemiştir.<sup>74</sup> Mecmuada ise bu âyin Dede Efendi'ye ait olarak kaleme alınmıştır.<sup>75</sup> Not şöyledir:

"Bu âyin-i şerîf şeyhim, azizim Yenikapı Şeyhi Es-seyyid Şeyh Ali Efendi hazretlerinin rey ü tedbîri ve her nağmede tarifi munzam olduğundan hâlâ okunan bestede medhalim yoktur. Hâl-i hayatlarında tembihleri mucibince kendi isimlerini ihtifâ ve bâlâsına bu fakirin ismini tahrir buyurup fakire âle't-tariki'l-hediyye ihsan buyurdular. El-fakir Dervîş İsmail."<sup>76</sup>

Dede Efendi'nin Ferahfezâ âyini incelediğimizde 3. selâmda ilk bentte farklılık olduğu görülmektedir. Mecmuada aşağıdaki şekilde ilk 4 mısra

<sup>69</sup> *Âyin Mecmuası* (Ali Emiri Manzum, 758), 84. Bu durum genel olarak Mevlevî âyiniyle ilgili kaynaklarda da ifade edilmiştir.

<sup>70</sup> *Âyin Mecmuası* (Ali Emiri Manzum, 758), 5; Heper, *Mevlevî Âyinleri*, 518.

<sup>71</sup> *Âyin Mecmuası* (Ali Emiri Manzum, 758), 31; Heper, *Mevlevî Âyinleri*, 510.

<sup>72</sup> Rauf Yekta Bey, *Esâtîz-i Elhân- III. Cüz- Dede Efendi* (İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1341), 3/131.

<sup>73</sup> Bu yorumlardan biri için bkz. <https://islamdusunceatlası.org/ali-nutki-dede/451>. Son Erişim Tarihi: 03.02.2023.

<sup>74</sup> Heper, *Mevlevî Âyinleri*, 522.

<sup>75</sup> *Âyin Mecmuası* (Ali Emiri Manzum, 758), 82.

<sup>76</sup> Halil İbrahim Yüksel, *Rauf Yekta Bey'in "Esâtîz-i Elhân" Adlı Eseri ve İncelenmesi* (İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dünyası Araştırmaları Bilim Dalı, Yüksek Lisans, 2001), 337.

bulunmakta iken<sup>77</sup> Heper'in kitabında 3. ve 4. mısra bulunmamaktadır.<sup>78</sup> Aynı zamanda Şeyh Gâlib mecmuasında ise ilk iki mısra olmayıp sonraki 4 mısra bulunmaktadır.<sup>79</sup>

*Nüh felek ber-âşıkân râ bende bâd*

*Devlet-i in âşıkân pâyende bâd*

*Düş Mevlânâ be-hâb-ender me-râ*

*Hûriyân bûdende çün men dil-berâ*

*(Perdehâ-yı cân fezâ ber-dâşte belî yâri men*

*Der-Hicâz u Rast u Segâh u Nevâ âh Nevâ)*

### 5. Şeydâ Hâfız Dede'nin Unutulduğu Düşünülen Hicâzeyn Âyininin Güftesi

Hâfız Şeydâ Dede'nin Hicâzeyn Âyininin son bilen kişinin Nakşî Dede olduğu zikredilmektedir. Bu konuyla ilgili kimsenin kendinden meşke talip olmayışı nedeniyle onunla birlikte unutulup gitmesi konusu kaynaklarda aktarılmaktadır.<sup>80</sup> Mecmualar araştırıldığında belki birçoğunda güfte olarak karşımıza çıkabilecektir. Ancak şu ana kadar mevcut incelemelere göre bu âyinin güftesi nadiren karşımıza çıkmaktadır. Elimizdeki mecmua bu nadir duruma örnek olarak karşımızda durmaktadır. İncelediğimiz mecmuanın en sonunda ve el yazısı değişerek eklendiğini gördüğümüz bu âyin, muhtemelen mecmuaya sonradan eklenmiştir. Yazının özeni, yazı biçimi ve mürekkep rengi farklılaşmaktadır. Diğer mecmualardaki geleneğe uygun biçimde boş bırakılmış olan kısımlara eklenmiştir. Nitekim sonrasında mecmuayı kaleme alan kişinin yazı biçimiyle na'flara devam edilmektedir.<sup>81</sup> Aynı zamanda Korkmaz'ın tespitine göre İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'nde bulunan 572 numaralı âyin mecmuasında da 18. âyin olarak bulunduğu bilgisi mevcuttur.<sup>82</sup> Bahsettiğimiz yazmadaki güfte ile inceleme alanımızdaki mecmuadaki Hicazeyn âyin güftesinin mukayese yaparak inceleme altına alacağız.

<sup>77</sup> *Âyin Mecmuası* (Ali Emiri Manzum, 758), 94.

<sup>78</sup> Heper, *Mevlevî Âyinleri*, 523.

<sup>79</sup> Şeyh Galip, *Şeyh Galip Mevlevî Âyinleri Mecmuası*, 199.

<sup>80</sup> Yılmaz Öztuna, *Türk Musikisi Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1974), C. II, 61.

<sup>81</sup> Âyinin tamamı için bkz. *Âyin Mecmuası* (Ali Emiri Manzum, 758), 95-98.

<sup>82</sup> Hicâzeyn âyininin de içinde bulunduğu mecmua için bkz. *Âyin-i Şerif ve Mi'râciye Mecmuası*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, 572.

Hicâzeyn âyininin mecmuadaki şekliyle güftesi:

*Âyin-i Şerîf der-makâm-ı Hicâzeyn Hâfız-ı Şeydâ rahmetullâhi 'aleyh*

**1. Selâm**

*Mâ der-dü cihân gayr-ı Hüdü yâr nedârîm* Hey yâr hey Sultân-ı men hey Hümkâr-ı men  
*Cüz yâd-ı Hüdü hiç diğêr kâr nedârîm* Hey yâr hey Sultân-ı men hey Hümkâr-ı men  
*Müştâk-ı dîl cân-ı tu Şemsü'l-Hak Tebrîzî* Hey yâr hey Sultân-ı men hey Hümkâr-ı men  
*(Der-âyine-i cüz vâye-i dîdâr nedârîm)* Hey yâr Sultân-ı men Hümkâr-ı men Mâh-ı  
 men Şâh-ı men Cân-ı men  
 Cânân-ı men hey yâr hey dost yâr hey makbûl-i men

*Yâr yüreğim del ciğêrim gör ki neler var*

*Meydân içinde pîrîm merdanlar var yâr yâre haber var*

*Mazhar-ı Hakk bâşed û râ in cihân* Hey hey ihsân-ı merâ yâr yâr yâr hey hey Gufrân

*Dem-be-dem bîned cemâl-i Hak ayân* Hey hey ihsân-ı merâ yâr yâr yâr hey hey Gufrân

*İnçünâneke goft Mevlânâ-yı mâ* Hey hey ihsân-ı merâ yâr yâr yâr hey hey Gufrân

*Ân kebîr-i kâmil ü dâñâ-yı mâ* Hey Sultânı'm hey Sübhânı'm hey  
 Gufrânı'm yâr yâr dost dost dost

*Bâz ez-ân kûh-i Kâf âmed Ankâ-yı aşk*  
*Bâz ber-âmed zi-cân na'ra-ı heyhâ-yı aşk*

*Aşk nidâ-yı büleñd kerd be-âvâz-ı pest*

*K'ey dil-i bâlâ niger der-hadd-i bâlâ-yı aşk<sup>83</sup>*

*Bin'ger der-Şems-i dîn Hüsrev-i Tebrîziyân*

*Şâdi-i cânhâ-yı pâk dîde-i bîñâ-yı aşk<sup>84</sup>* Yâr hey dost hey Cân-ı Cânân-ı men

*Merhabâ ey cân-ı pâk pâdişâh-ı kâmkâr<sup>85</sup>*

*Rûh-bahş-i her 'ayâr u âfitâb-i her diyâr*

*Îñ cihân ü ân cihân her dü gulâm-i rûy-i ü*

*Ger ne-hâhî ber hemeş zen v'er hemî hâhî bi-dâr*

<sup>83</sup> Burada "hadd" kelimesi yerine "kad" kelimesi bulunmaktadır. Anlam olarak daha uygun görünmektedir. *Âyin-i Şerîf ve Mi'râciye Mecmuası*, 572, 47.

<sup>84</sup> Buradaki "bîñâ-yı aşk" ifadesi yerine bu mecmuada "dilhâ-yı aşk" şeklindedir. Anlam olarak "bîñâ-yı aşk" daha doğru görünmektedir. *Âyin-i Şerîf ve Mi'râciye Mecmuası*, 572, 47.

<sup>85</sup> "Cân-ı pâk" ifadesi diğêr mecmuada 'cân-ı bâkî' şeklinde yazılmıştır. *Âyin-i Şerîf ve Mi'râciye Mecmuası*, 572, 47.

Çeşm-i hâk ez-Şems-i Tebrîzî (çi) külli kîmyâ est  
Tâbiş-i ân kîmyâ râ ber-mis-i îşân gümâr

## 2. Selâm

Bâz âmedem bâz âmedem ez-pîş-i ân yâr âmedem

Der-men niger der-men niger behr-i tu gam-hâr âmedem

Hey Yâr-ı men  
Hünkâr-ı men  
Canân-ı men Sultân-ı men

Ey Şems-i Tebrîzî nazar der-dil-i âlem kon niger

K'ander biyâbân-ı fenâ cân u dil-fikâr âmedem

Hey Yâr-ı men  
Hünkâr-ı men  
Canân-ı men Sultân-ı men

## 3. Selâm (Bûselikaşîrân) Devr-i Kebîr

Ey be-gofte der-dilem esrârâhâ

Yelî Yâr-ı men

Vey ki dâred der-fakîrân kârâhâ

Yelî Yâr-ı men

Ey hiyâlet gam-güsâr-ı sînehâ

Yelî Yâr-ı men

Vey cemâlet revnak-ı gülzârâhâ

Yelî Yâr-ı men

Şems-i Tebrîzî be-şehr-i aşk-ı tu

Yelî Yâr-ı men

Geştem eymen-i ez-heme ağyârâhâ

Yelî Yâr-ı men

(Terennüm saz)

Ey ki hezâr âferin<sup>86</sup>

(Terennüm saz)

Înhâ ki talebkâr-ı Hudâyîd Hudâyîd

Hâcet be-taleb nîst şümâyîd şümâyîd

Harfîd ü kelâmîd ü hurûfîd ü kitâbîd

Cibrîl ü Burâkîd ü Rasûlân-ı Hudâyîd

Yâr-ı men Yâr-ı men dost Yâr-ı men

Yâr merâ vây

(Terennüm saz)

Şâhâ zi-kerem ber-men-i dervîş niger

<sup>86</sup> Devamı bütün âyinlerde aynı olduğu için müellif tarafından yazılmaya gerek görülmemiş.

Ber-hâl-i men-i hâste-i dil-rîş niger  
 Her çend niyem lâyık-ı bahşâyış-i tu  
 Ber-men beniger ber-kerem-i hîş niger  
 (Terennüm saz)

Der-hâne-i hod yâftem ez-şâh nişânî  
 Engüşterîn-i la'l meger hâssa-i kânî  
 Dûş âmede bûdest ü me-râ hâb rubûde  
 Ân şâh-ı dil-ârâm menem mahrem-i cânî  
 (Terennüm saz)

Âmede şehri-sıyâm sancâk-ı sultân resîd  
 Dest bedâr ez-taâm mâide-yi cân resîd  
 Nefs-i tu muhtâc şod rûh be-mi'râc şod hey  
 Çü der-i zindân şikest cân berû cânân resîd  
 Sabr çü ebrîst hoş hikmet bâred ez-û  
 Z'ân ki çenîn mâh sabr bûde ki Kur'ân resîd  
 Zûd ez-în çâh-ı ten dest be-zen der-resen  
 Ber-ser-i çâh-ı âb gû Yûsuf u Ken'ân resîd  
 gör ki neler var  
 Ey dil bu yeter iki cihânda sana iz'ân  
 Birdirbir iki olmaya yok bilmiş ol imkân  
 Hakk söyleyicek sende senin ortada nen var  
 Âlemde hemân ben dediğindir sana noksân  
 Sa'y eyle rızâ gözle ko itlâk ile kaydı  
 Âlemde Semâi bu yeter sâlike irfân<sup>87</sup>

Yâr yâr yâr yüreğim yâr gel gel

#### 4. Selâm

Sultân-ı menî Sultân-ı menî<sup>88</sup>

<sup>87</sup> Son altı mısra Dîvâne Mehmed Çelebi'ye aittir.

<sup>88</sup> Devamı birçok âyinde aynı olduğu için yazılmaya gerek görülmemiş.

Mukayese ettiğimiz diğer mecmuada selâm başlarında usûller yazılı iken incelediğimiz mecmuada yalnızca 3. selâm başında usûl yazmaktadır.<sup>89</sup> Bununla beraber diğer mecmuadan farklı olarak incelediğimiz mecmuada 3. selâm başlangıcına “Bûselikaşîrân” ifadesi yerleştirilmiştir.<sup>90</sup> Bununla beraber Sermüezzîn Rıfat Bey (ö. 1888) tarafından bestelenen Neveser makamındaki âyinin, Hicâzeyn âyin güfteleriyle neredeyse aynı olacak şekilde bestelendiğini görmekteyiz. 1. Selâm tamamen aynı olup 2. ve 3. selâmda Şeydâ Hâfız Dede’den küçük farklılıklar bulunmaktadır.<sup>91</sup> Bununla birlikte 3. selâmın 16-18. mısraları arası Kûçek Dervîş Mustafa Dede’nin (ö. 1684) Bayâtî âyininin 1. selâmının başlangıcındaki 4 mısra olarak tespit edilmiştir. 3. selâmın en sonunda bulunan ve Semâî mahlasını kullanan Divâne Mehmet Çelebi’nin (ö. 951/1544’ten sonra) Türkçe şiirini de belirtmek gerekecektir.<sup>92</sup> Diğer kısımlar çoğunlukla Mevlânâ’nın gazellerinden oluşmaktadır.

### 6. Hammâmîzâde İsmail Dede Efendi’nin Kaynaklarda Son Zamanlarda Keşfedilen İsfahan Âyini

Dede Efendi’nin birçok kaynakta bestelediği âyin sayısının 1824-1839 yılları arasında altı adet olduğu ifade edilmektedir.<sup>93</sup> Bu âyinler Sabâ, Bestenigâr, Sabâ-bûselik, Hüz zam, İsfahân (unutulmuş) ve Ferahfezâ âyinlerdir. Bu altı âyine ilave olarak önceki başlıklarda atıfta bulunduğumuz üzere Ali Nutkî Dede’nin Şevkutarâb âyininin de kendisine atfedildiği durumlar olmuştur. Korkmaz, doktora tezinde 1847’de “Hüseyin Hüsnü Bey hafidi Mehmed Emîn Bey” tarafından tertip edilmiş olan, Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi, 4835 numaralı mecmuada İsfahân âyininin olduğunu belirtmiştir.<sup>94</sup> Bununla beraber Semazen adlı sitede Doç. Dr. Yakup Şafak tarafından kaleme alınan “Dede Efendi’nin Kayıp İsfahan Âyini Güftesi” isimli köşe yazısında yine Konya Mevlâna Müzesi Kütüphanesi’nde 4598 numaralı âyin ve na’t-ı şerif mecmuasında İsfahân âyininin güftesinin bulunduğu tespit edilmiştir. Bu yazıda 1. selâmdan sonra Beste-i Kadîm olan Dügâh ve bunun dışında Sabâ âyininin terennümleriyle beraber devam ettiği yazmaktadır.<sup>95</sup> Ancak Dügâh âyin de Pençgâh âyinle devam etmektedir.<sup>96</sup> Sabâ âyiniyle ilgili verilen

<sup>89</sup> bkz. *Âyin Mecmuası* (Ali Emiri Manzum, 758), 95-98; *Âyin-i Şerif ve Mi'râciye Mecmuası*, 572, 47-48.

<sup>90</sup> *Âyin Mecmuası* (Ali Emiri Manzum, 758), 97.

<sup>91</sup> Heper, *Mevlevî Âyinleri*, 411-421.

<sup>92</sup> Mustafa Çıpan, “Divâne Mehmed Çelebi’nin ‘Tarîkatü'l-Ma’ârifin’ Risalesi ve Şiirleri Üzerine Bir Değerlendirme”, 9. *Millî Mevlana Kongresi*, 15-16 Aralık 1997 (Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1998), 216.

<sup>93</sup> Özcan, “İsmâil Dede Efendi, Hammâmîzâde”.

<sup>94</sup> Korkmaz, *Türk Musikî Tarihinin Kaynağı Olarak Güfte Mecmuaları*, 145.

<sup>95</sup> Semazen, “Dede Efendi’nin Kayıp İsfahan Âyini Güftesi”, (Erişim 10.02.2023)

<sup>96</sup> Heper, *Mevlevî Âyinleri*, 509-510.



bilginin sehven kaleme alındığını düşünmekteyiz. Buna karşın kendisinin istifade ettiği mecmuada bahsettiği veçhile Sabâ âyinle devam etmiş olması düşük de olsa ihtimal dairesindedir. Bu meyanda kaynaklarda unutulmuş ya da kayıp olarak ifade edilen bu âyinin güftesi ve terennümleri belki birçok âyin mecmuasında bulunmasına rağmen henüz yeterince incelenememiştir. Perde isimlerinin verildiği mecmualarda bilhassa incelenmeye muhtaçtır. Şafak'ın incelediği mecmua ile bizim incelediğimiz mecmuada bu âyin aynı şekilde bulunmaktadır ve güftesi aşağıdaki şekildedir:

### *Der-makâm-ı İsfahân*

#### *Âyin-i Şerîf Sermüezzîn-i Şehriyârî İsmail Dede Efendi Usûl-i Düyek*

*Ey Ferd ü Hayy ü dâna yâ Rabbenâ zalemnâ*

*Tevfik bahş mâ râ yâ Rabbenâ zalemnâ*

*Hey yâr mahbûb-i men*

*Mâ âciz ü fakîrîm ser-geşte vü hakîrîm*

*Der bend-i ten esîrîm yâ Rabbenâ zalemnâ*

*Hey yâr mahbûb-i men*

*Mergûb-i men matlûb-i men*

*Yâr yâr yüreğim dâst dâst del ciğerim yâr gör ki neler var*

*Ey çerâğ-ı âsumân ü rahmet-i Hak be- zemin*

*Nâle-i men gûş dâr ü derd-i hâl-i men bi-bîn*

*Yâ murâd-i men bi-dih yâ fârîgam kon ez-murâd (mükerrer)*

*Va'de-i ferdâ rehâ kon yâ çünan kon yâ çünin*

*Ey Senâyî rev meded hâh ez revân-i Mustafâ*

*Mustafâ mâ-câe illâ rahmeten li'l-âlemîn*

*Âşık oldum bilmedim yâr özgelerle yâr imiş*

*Allah Allah âşika bunca cefâlar var imiş (mükerrer)*

*Yâr yâr dâst dâst belî yârim*

*Yâr yâr dâst dâst belî yârim*

*Hüsn yekî hasen yekî yâr yekî sühan yekî*

*Rûh yekî beden yekî yâr yekî sühan yekî*

*Aşk u melâletem yekî sakm u selâmetem yekî*

*Men' ü melâmetem yekî yâr yekî sühan yekî*

## 2. Selâm Usûl-i Evfer

Sultân-ı menî sultân-ı menî

Ender dil ü can î mân-ı menî

Der men bi-demî men zinde şevem

Yek cân çi şevved sad cân-ı menî

Âh î mân-ı menî

Ey âşikân ey âşikân men hâk râ gevher kunem

Dost

Ey mutribân ey mutribân def-i şumâ pür-zer kunem (mükerrer) Dost zâlim yâr mîrim

## 3. Selâm Devr-i Kebîr

Ey şehd-nûşîn âh lebet hey pâk ez heme hey âlûdegî

Bin'şîn ki tâ bâz îsted çeşmem zi hun-pâlûdegî

(Terennüüm saz)

Semâî

Ey ki hezâr âferin bu nice sultân olur

Kulu olan kişiler hüsrev ü hâkân olur

Her ki bugün Veled'e inanuben yüz süre

Yoksul ise bây olur bây ise sultân olur

(Terennüüm saz)

Ey kavm be-hac refte kücâyîd kücâyîd

Dost (mükerrer)

Yâr hem încâst biyâyîd biyâyîd

Yâr-ı men yâr-ı merâ âh yâr-ı merâ yâr-ı merâ dost

yâr-ı men yâr-ı merâ vây vây

(Terennüüm saz)

Âşık ki tevâzu ' ne-nümâyed çi koned

Şebhâ ber-i kûy-i tu ne-yâyed çi koned

Ger bûse dihed zülf-i turâ tîre me-şev

Dîvâne ki zencîr ne-hâyed çi koned

Yâr yâr zâlim hey yâr zâlim yâr mîrim yâr gülüm hey yâr zâlim yâr gülüm yâr mîrim  
hey dost dîvâne ki zencîr ne-hâyed çi koned yâr

Ah güzelin aşkına hâlâtına

Yandı yürek aşk harârâtına

And içeyim gayrı güzel sevmeyim

*Tanrı'ya vü Tanrı'nın âyâtına*

(Terennüm saz)

*Âh mine 'l-aşk ve hâlâtihî*

*Ahraka kalbî bi-harârâtihî*

*Mâ nazara'l-'aynu ilâ gayriküm*

*Uksimü bi'llâhi ve âyâtihî*

(Terennüm saz)

*Der kûy-i harâbât me-râ aşk keşan kerd* Hey

*ân dil-ber-i ayyâr me-râ dîd ü nişan kerd* Dost

*Men der-pey-i ân dil-ber-i ayyâr be-reftem* Hey

*O rûy-i hod ân lahza zi-men bâz nihân kerd* Dost

*Sultân-ı 'Arefnak bedeş mahrem-i esrâr* Hey

*Ân sırr-ı tecellî-i ezel cümle beyân kerd* Dost

#### 4. Selâm

*Sultân-ı menî sultân-ı menî*

*Ender dil ü can î mân-ı menî*

*Der men bi-demî men zinde şevem*

*Yek cân çi şevêd sad cân-ı menî* *Âh î mân-ı menî*

#### Sonuç

Üzerinde çalıştığımız *Âyin Mecmuası* tarih itibarıyla 19. yüzyılın ikinci yarısında (1844-1870?) kaleme alınmış görünmektedir. Âyin mecmuası olarak kayıtlara geçse de mecmua geleneğinde olduğu gibi 26 âyin sonunda on gazel ve bir kıt'adan oluşan Osmanlı Türkçesi ve Farsça şiirler bulunmaktadır. Bunlara genel olarak göz atıldığında sonraki dönemlerde âyinlere güfte olarak seçilen şiirlerden olduğu da görülmüştür. Âyin mecmuasının genel amacı, âyinhânlara uzun olan güfteyi hatırlatmak olduğu gibi, nota yazımının henüz yaygınlaşmadığı bu dönemde makamı, makam geçkilerini ve usûlü de hatırlatmaktır. Müellifi bilinmeyen bu el yazması eserde her ne kadar tüm bölümlerde perde yazımları yoksa da bazı kritik kısımlarda perde adlarının not alındığını bununla birlikte usûllerin neredeyse tamamının selâm başlarına not edildiğini görmekteyiz. Tüm bunların yanında terennüm saz bölümlerinin hatırlatılmasının da önemsendiği bu mecmuanın, lafzî

terennümlerinin kırmızı mürekkeple yazılmasıyla faydacı bir amacı haiz olduğu söylenebilmektedir. Bu durum müzikal anlamda okuyucuya büyük kolaylık sağlamaktadır.

Mecmuanın kronolojik olarak tüm âyinleri içermediğini görmekteyiz. Bununla beraber günümüzde elimizde olan güftelerle mecmuada bulunan âyine güftelerinin mukayesesini yaptığımızda öncelikle bazı kelime farklılıkları olduğunu müşahede etmekteyiz. Bununla birlikte mısraların veya bentlerin yer değiştirmesi, bu bölümlerde eksiklik ya da fazlalık olması, terennümlerin değişmesi gibi ifade farklılıkları söz konusu olabilmiştir. Aynı zamanda bir âyinin makamında da değişiklik görülmüştür. Âyin bestekârlarının isimleri kendilerinin muhtelif âyinlerinin başlangıcında farklı sıfatlar kullanılarak yazılabilmektedir. Bunun 7 âyinde farklı isimlendirme ile yazılmasıyla tebarüz eden örneği Hammâmîzâde İsmail Dede Efendi olmuştur. Şedârabân âyin ve Hicâzeyn âyinde hatırlatıcı unsur olarak makam geçkilerine yer verilmiş ve az sayıda olan bu unsurlar ilgili bölümlerde incelenmiştir.

Kaynakların bir kısmında unutulmuş ya da kayıp olarak nitelendirilen ve mahfuzata dâhil edilmesi önemli görülen iki bilgi de Şeydâ Hâfız Dede'nin Hicâzeyn ve Dede Efendi'nin Isfahân makamındaki âyin güftelerinin bu mecmuada bulunmasıdır. Mecmua çalışan bazı akademisyenlerin tespitlerinde, henüz gün yüzüne çıkarılmamış bazı mecmualarda bu âyin güftelerinin bulunduğu ifade edilmiştir. Biz de bu tespitlerden yola çıkarak bu güfteleri karşılaştırmalı biçimde yazarak tüm müzikal detayları da mecmuada olduğu şekliyle çalışmamıza ekledik. Var olan mecmua bilgileri ve eldeki notalarla hem edebî yazım çerçevesinde bir inceleme hem de var olan bilgilerden yola çıkılarak melodik yapının uygunluğuna dair dakîk bir çalışma ile bu iki kayıp âyin ortaya konulmaya çalışılmıştır. Tüm bunlardan yola çıkılarak âyin mecmualarının özelinde hâlihazırda çok az çalışma olduğu görülmüştür. Birçok mecmuanın geçmişi aydınlatacak çok yönü olduğu belirtilmeli ve çalışılmaya muhtaç bir saha olduğu bu vesileyle ifade edilmelidir.

## Kaynakça

Ak, Ahmet Şahin. *Türk Mûsikîsi Tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 3. Baskı., 2014.

Arıtan, Ahmet Saim. "Ciltçilik". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1993. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ciltcilik>

*Âyin Mecmuası*. Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Manzum, 758.

*Âyin-i Şerîf ve Mi'râciye Mecmûası*. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, 572.

Behar, Cem. *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Baskı., 2003.

Benlioğlu, Selman. "Derkenarda Der-makâm: Bir İntikal Aracı Olarak Makam Kayıtlı Mi'râciyye Yazmaları". *İSTEM* 18/35 (2020), 73-95.

Benlioğlu, Selman. "Eski Alışkanlıklar, Yeni İmkânlar: Perde Kayıtlı Bir Âyin Mecmuası". *Hitit İlahiyat Dergisi* 21/2 (2022), 1293-1320. <https://doi.org/10.14395/hid.1161804>

Çıpan, Mustafa. "Dîvâne Mehmed Çelebi'nin 'Tarîkatü'l-Ma'ârifin' Risalesi ve Şiirleri Üzerine Bir Değerlendirme". 9. *Milli Mevlana Kongresi*, 15-16 Aralık 1997. 211-219. Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1998.

Dinç, Sema vd. "Dînî Mûsikî Formu Olarak Mi'râciye ve Geçmişten Günümüze İcrâsı". *Geçmişten Günümüze Uluslararası Dinî Mûsikî Sempozyumu*. 256-268. Amasya: Amasya Üniversitesi Rektörlüğü, 2017.

Dura, Burçak. *Mecmû'a-i Âyin-i Şerîf (İnceleme Metni)*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2018.

Ezgi, Suphi. *Nazarî-Amelî Türk Musikisi*. İstanbul, 1933.

Gölpınarlı, Abdülbâki. *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2006.

Hatipoğlu, Emrah. *Mevlevîhâneler Döneminde Bestelendiği Tespit Edilmiş 46 Âyinin Makâm ve Geçki Açısından Tahlili*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.

Haug, Judith. "Güfte Mecmuaları, Eser Kavramı ve Notasız Aktarım". *Osmanlı-Türk Müziğine Bakışlar: Tarih, Teori ve İcra*. ed. Fikret Karakaya. 189-204. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2021.

Heper, Sadettin. *Mevlevî Âyinleri*. Konya: Konya Turizm Derneği Yayını, 1974.

İstanbul Konservatuvarı Neşriyatı- Mevlevî Âyinleri IX. İstanbul: İstanbul Neşriyatı, 1934.

Kam, Ruşen Ferit. *Bestegâr Şâir Nazîm ~ Hayatı, Eserleri Hakkında Tetkikat*. İstanbul: Hilâl Matbaası, 1933.

Korkmaz, Harun. *Türk Musiki Tarihinin Kaynağı Olarak Güfte Mecmuaları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.

Meriç, Rıfki Melûl. "Hicrî 1131 tarihinde Enderunlu Şairler, Hattatlar ve Musiki San'atkârları Tezkiresi-Nâzımı: Kilârî Ahmed Refi'." *İstanbul Enstitüsü Dergisi* 2 (1956), 139-168.

Mutribân. *Sabâ Âyin-i Şerîf*. Erişim 27 Ocak 2023. <https://mutriban.com/mevlevi/ayin-i-serifler/saba-ayin-i-serif/>

Özcan, Nuri. "İsmail Dede Efendi, Hamâmîzâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2001. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ismail-dede-efendi-hamamizade>

Özcan, Nuri. "Mevlevî Âyini". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/464-466. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Özcan, Nuri. "Zekâidede". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2013. <https://islamansiklopedisi.org.tr/zekai-dede>

Özkan, İsmail Hakkı. "Güfte". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1996. <https://islamansiklopedisi.org.tr/gufte>

Öztuna, Yılmaz. "Güfte". *Türk Musikisi Ansiklopedisi*. I/I/274. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969.

Öztuna, Yılmaz. *Türk Musikisi Ansiklopedisi*. II Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1974.

Öztuna, Yılmaz. *Türk Musikisi Ansiklopedisi*. II Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1974.

Paçacı Tunçay, Gönül. *Neşriyat-ı Mûsikî Osmanlı Müziğini Okumak* 1. 2 Cilt. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2019.

Rauf Yekta Bey. *Esâtiz-i Elhân- III. Cüz- Dede Efendi*. 3 Cilt. İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1341.

Selçuk, Engin. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2014. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/naksi-seyh-naksi-mustafa-dede-efendi>

Şafak, Yakup. Semazen. “Dede Efendi’nin Kayıp İsfahan Âyini Güftesi”. Erişim 10.02.2023. <https://semazen.net/dede-efendinin-kayip-istfahan-ayini-guftesi/>

Şeyh Galip. *Şeyh Galip Mevlevi Ayinleri Mecmuası*. thk. Murat Serdar Saykal. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2021.

Tanrıkorur, Cinuçen. *Osmanlı Dönemi Türk Müsîkîsi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 4. Baskı., 2016.

Tanrıkorur, Cinuçen. “Osmanlı Müsîkîsinde Mevlevî Âyini Besteciliği”. *Yeni Türkiye Dergisi* 57 (2014), 913-928.

Tayşi, Mehmet Serhan. “Ali Emîrî Efendi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1989. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ali-emiri-efendi>

Tayşi, Mehmet Serhan - Ülker, Mustafa Birol. “Millet Kütüphanesi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/millet-kutuphanesi>

Turabî, Ahmet Hakkı. “İlk Dönem İslam Dünyasında Müsîkî Çalışmaları- Emevîler Dönemi”. *Türk Din Müsîkîsi El Kitabı*. Ankara: Grafiker, 1. Baskı., 2017.

Uslu, Recep. “Türk Müziği Eğitim Tarihinde Güfte Mecmuaları ve İncelenme Esasları Üzerine Tespitler”. *Müzikte 2000 Sempozyumu*. 158-168. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 2001.

Uzun, Mustafa İsmet. “Mecmua”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2003. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mecmua>

Yüksel, Halil İbrahim. *Rauf Yekta Bey’in “Esâtiz-i Elhân” Adlı Eseri ve İncelenmesi*. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dünyası Araştırmaları Bilim Dalı, Yüksek Lisans, 2001.





## İAA ÖLÇÜTLERİNİN 21. YÜZYIL YETERLİLİKLERİNİ KAZANDIRMA SÜRECİNDEKİ ETKİSİ ÜZERİNE DEĞERLENDİRME

Evaluation on the Impact of Islamic Sciences Accreditation Agency (IAA)  
Criteria on the Process of Acquiring the 21st Century Competencies

**RİFAT TÜRKEKEL**

Doç. Dr., Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü,  
İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Kütahya, Türkiye

*Associate Prof., Kütahya Dumlupınar University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic  
Sciences, History of Islamic Sects,*

[rifat.turkel@dpu.edu.tr](mailto:rifat.turkel@dpu.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0003-4575-0190>

### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

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

**Geliş Tarihi /Received:** 15 Şubat 2023

**Kabul Tarihi/Accepted:** 30 Mayıs 2023

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Haziran 2023

### ATIF/CITE AS:

Türkel, Rifat, "İAA Ölçütlerinin 21. Yüzyıl Yeterliliklerini Kazandırma Sürecindeki Etkisi Üzerine Değerlendirme", Hitit İlahiyat Dergisi, (Haziran/June 2023) 22/1, 335-358. <https://doi.org/10.14395/hid.1251971>

**Yazar Katkıları:** %100

**Değerlendirme:** Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler- yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak (turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

**Etik Bildirim:** [ilafdergi@hitit.edu.tr](mailto:ilafdergi@hitit.edu.tr) <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

**Çıkar Çatışması:** Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

**Telif Hakkı & Lisans:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

**Author Contributions:** %100

**Review:** Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review

**Ethical Statement** It is declared that scientific and ethical principles have been followed. while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Complaints:** [ilafdergi@hitit.edu.tr](mailto:ilafdergi@hitit.edu.tr) - <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

**Conflicts of Interest** The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

**Copyright & License** Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## Evaluation on the Impact of Islamic Sciences Accreditation Agency (IAA) Criteria on the Process of Acquiring the 21<sup>st</sup> Century Competencies

### Abstract

Industrial revolutions have been shaped within the framework of certain driving factors such as mechanization, the use of steam and electricity in machines, and the invention of electronic machines. In the 21<sup>st</sup> century, which is expressed as industry 4.0, new developments and innovations have emerged in many fields such as industry, technology and education. In parallel to these developments, there have been successive changes in other related issues. In this context, the knowledge, skills and competencies that employer institutions and organizations expect from their employees have also changed, and these are named as 21<sup>st</sup> century competencies. Many academic and non-academic studies have been conducted on the quality and quantity of these qualifications. In addition, nowadays activities have been carried out for the tools and mechanisms that will ensure the acquisition of these qualifications. One of the activities that come to the fore in this context is quality and accreditation studies in the field of education. One of the organizations operating in the field of accreditation of theology and Islamic sciences programs in Turkey and internationally is the Islamic Sciences Accreditation Agency (IAA). IAA expects the outputs of the programs applying to enter the accreditation process to include the outputs of the IAA, so it expects the program graduates in the process to have the outputs of the IAA, and offers the acquisition of program-specific criteria as a recommendation. At this point, the issue of IAA outputs and program-specific criteria come to the fore whether the assurance of 21<sup>st</sup> century qualifications for graduates of theology and Islamic sciences program or not. For this reason, in this study, the role of Islamic Sciences Accreditation Agency (IAA) criteria is discussed in the process of gaining the knowledge, skills and competencies expected from individuals in the 21<sup>st</sup> century to the students of theology and Islamic sciences program. Therefore, in this article, it is aimed to reveal the place and importance of the IAA accreditation process and its criteria in the theology and Islamic sciences program undergraduate students who are in the process of IAA accreditation, in order to have 21<sup>st</sup> century qualifications. 21<sup>st</sup> century qualifications and IAA outputs as well as its program-specific criteria constitute the scope of this study since the role of IAA outputs and program-specific criteria in the acquisition of 21<sup>st</sup> century qualifications are discussed in the study. However, in this process limitations have been made at the point of specifying the 21<sup>st</sup> century competencies. In this context, the competencies expressed in 9 of 19 studies on competencies are taken as basis. All of the IAA outputs and program-specific criteria are included in the scope. This study is important in terms of showing the value of IAA accreditation at the point of gaining the 21<sup>st</sup> century qualifications to the graduates of the program who are in the IAA accreditation process, and revealing the assurance

dimension of the accreditation process in gaining these qualifications. In the research, qualitative research method is used as a method and case study is used as a tool. Due to the uniqueness of the case, the single case model is preferred. For data collection, open-public documents are used. For this reason, it is seen unnecessary to obtain an ethics committee approval. In this process, initially the scientific study documents dealing with the 21<sup>st</sup> century competencies and the IAA criteria are examined, and then the obtained data are evaluated. Descriptive method is used in data analysis. Both internal validity elements, such as getting expert opinion; and external ones such as classification, categorization and coding of data are fulfilled. In the study, it is noted that IAA outputs support most of the 21<sup>st</sup> century competencies; on the other hand, it is found that IAA program-specific criteria support a significant part of these qualifications. Therefore, it is concluded that the IAA accreditation process can be a guarantee for the students of theology and Islamic sciences programs to gain these qualifications. It has not yet been determined whether the graduates of the accredited programs have gained these qualifications due to the fact that the IAA accreditation practices have just started and the impact process on the students has spread over the years. In accordance with this purpose, it is recommended to carry out different studies, including the opinions of students, graduates and stakeholders.

**Keywords:** Quality Management, Quality in Higher Education, Competence, 21<sup>st</sup> Century Competencies, Islamic Sciences Accreditation Agency, IAA Criteria.

## İAA Ölçütlerinin 21. Yüzyıl Yeterliliklerini Kazandırma Sürecindeki Etkisi Üzerine Değerlendirme

### Öz

Sanayi devrimleri makineleşme, buharın, elektriğin makinelerde kullanımı, elektronik makinaların icadı gibi belirli itici unsurların çerçevesinde şekillenmiştir. Sanayi 4.0 olarak ifade edilen 21. yüzyılda ise sanayi, teknoloji, eğitim gibi birçok alanda yeni gelişmeler meydana gelmiş, yenilikler ortaya çıkmıştır. Bu gelişmelerle doğru orantılı bir şekilde, ilişkili diğer konularda da zincirleme bir şekilde değişimler gerçekleşmiştir. Bu çerçevede işveren kurum ve kuruluşların, bünyelerindeki çalışanlarından beklediği bilgi, beceri ve yetkinlikler de değişikliğe uğramış, bunlar 21. yüzyıl yeterlilikleri olarak isimlendirilmiştir. Bu yeterliliklerin niteliği ve niceliğine dair birçok akademik ve akademik olmayan çalışma yapılmıştır. Ayrıca günümüzde bu yeterliliklerin kazandırılmasını güvence altına alacak araç ve mekanizmalara yönelik faaliyetler yapılmıştır. Bu kapsamda ön plana çıkan faaliyetlerden birisi de eğitim alanındaki kalite ve akreditasyon çalışmalarıdır. Türkiye’de ve uluslararası boyutta ilahiyat ve İslami ilimler programlarının akreditasyonu alanında faaliyet gösteren kuruluşlardan birisi ise İlahiyat Akreditasyon Ajansı (İAA)’dır. İAA, akreditasyon sürecine girmek için başvuru yapan programların çıktılarının İAA çıktılarını içermesini beklemekte, böylece süreçteki program mezunlarının İAA çıktılarında sahip olmalarını talep etmektedir. İAA programa özgü ölçütlerin kazanımını ise öneri olarak sunmaktadır. Bu noktada İAA çıktıları ile programa özgü ölçütlerin, ilahiyat ve İslami ilimler programı mezunlarına 21. yüzyıl yeterliliklerinin kazandırılmasının güvencesi olup olmadığı konusu gündeme gelmektedir. Bu sebeple bu çalışmada 21. yüzyılda bireylerden sahip olması beklenen bilgi, beceri ve yetkinliklerin ilahiyat ve İslami ilimler programı öğrencilerine kazandırılma sürecinde İlahiyat Akreditasyon Ajansı (İAA) ölçütlerinin rolü ele alınmaktadır. Dolayısıyla bu makalede İAA akreditasyonu sürecinde bulunan ilahiyat ve İslami ilimler programı öğrencilerinin, 21. yüzyıl yeterliliklerine de sahip olacak şekilde mezun olmalarında İAA akreditasyon süreci ile İAA ölçütlerinin yeri ve öneminin ortaya konulması amaçlanmıştır. Çalışmada İAA çıktıları ile programa özgü ölçütlerin 21. yüzyıl yeterliliklerin kazandırılmasındaki rolü ele alındığı için 21. yüzyıl yeterlilikleri ile İAA çıktıları ve programa özgü ölçütler çalışmanın kapsamını oluşturmaktadır. Ancak bu süreçte 21. yüzyıl yeterliliklerini belirleme noktasında sınırlama yapılmıştır. Bu kapsamda yeterlilikler konusunda yapılmış olan 19 çalışmanın 9’unda ifade edilen yeterlilikler esas alınmıştır. İAA çıktıları ile programa özgü ölçütlerin tamamı ise kapsama dâhil edilmiştir. Bu çalışma, İAA akreditasyon sürecinde bulunan program mezunlarına 21. yüzyıl yeterliliklerinin kazandırılması noktasında İAA akreditasyonunun değerini göstermesi ve akreditasyon sürecinin bu yeterliliklerin kazandırılmasındaki güvence boyutunu ortaya koymasından dolayı önemlidir. Araştırmada yöntem olarak nitel araştırma yöntemi, desen olarak

ise durum çalışması kullanılmıştır. Durumun tek olması sebebiyle tekli durum modeli tercih edilmiştir. Veri toplama aracı olarak ise kamuoyuna açık dokümanlar kullanılmıştır. Bu sebeple etik kurul izni alınmasına gerek görülmemiştir. Bu süreçte ilk önce 21. yüzyıl yeterliliklerini ele alan bilimsel çalışma dokümanları, ardından İAA ölçütleri incelenmiş, daha sonra elde edilen verilerin değerlendirilmesi yapılmıştır. Veri analizinde betimsel analizden yararlanılmıştır. Uzman görüşünü almak gibi iç geçerlilik; verilerin sınıflandırılması, kategorilere ayrılması ve kodlanması gibi dış geçerlilik unsurları yerine getirilmiştir. Çalışmada İAA çıktılarının, belirlenmiş olan 21. yüzyıl yeterliliklerinin büyük çoğunluğunu; İAA programa özgü ölçütlerin ise bu yeterliliklerin önemli bir kısmını desteklediği görülmüştür. Dolayısıyla İAA akreditasyon sürecinin ilahiyat ve İslami ilimler programı öğrencilerine bu yeterliliklerin kazandırılmasının güvencesi olabileceği sonucuna ulaşılmıştır. İAA akreditasyon uygulamalarının yeni başlamış olması, öğrencilere etki sürecinin yıllara yayılması sebebiyle akredite olan programlardan mezun öğrencilerin bu yeterlilikleri kazanıp kazanmadığı henüz tespit edilememiştir. Bu amaca uygun olarak bir süre sonra öğrenci, mezun ve paydaşların görüşlerini de içeren farklı çalışmaların yapılması önerilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kalite Yönetimi, Yükseköğretimde Kalite, Yeterlilik, 21. Yüzyıl Yeterlilikleri, İlahiyat Akreditasyon Ajansı, İAA Ölçütleri.

## Giriş

Ülkelerin ve dünyanın tarihinde son üç asırda meydana gelen bilimsel ve teknolojik gelişmeler önemli değişimlere sebep olmuş ve bundan toplumlar farklı boyutlarıyla etkilenmiştir. Bu husustaki kaynaklarda genellikle söz konusu gelişmelerin başlangıcının 18. yüzyılın ikinci yarısı olduğu belirtilmektedir. Birinci Sanayi Devrimi (Sanayi 1.0) olarak adlandırılan bu başlangıç dönemi, İngiltere'deki teknolojik gelişmelerle ortaya çıkmış ardından Amerika Birleşik Devletleri (ABD) ve Avrupa'nın diğer ülkelerinde devam etmiştir.<sup>1</sup> Bu dönemdeki teknolojik gelişmelerin arasında makineleşme ön plana çıkmış, makinelerde yakıt olarak kömür ve buharın kullanılması ile birlikte üretim artmıştır. Sonuç olarak el işçiliğinin değeri azalmaya başlamıştır.<sup>2</sup> Sanayi 1.0 dönemi 19. yüzyıl ortalarına kadar devam etmiştir. 19. yüzyılda meydana gelen teknolojik gelişmeler ise İkinci Sanayi Devrimi (Sanayi 2.0) olarak isimlendirilen yeni dönemin başlamasına sebep olmuştur. Bu dönemde ulaşım ve iletişim alanında meydana gelen ilerlemeler, elde edilen ürünün uzak pazarlara ulaşmasını kolaylaştırmıştır. Elektriğin makinelerde kullanılmaya başlaması seri üretimi ve doğal olarak genel üretim artışını beraberinde getirmiştir. Demir ve çeliğin kullanılmasıyla birlikte ağır sanayi alanı da ilerlemiştir. 20. yüzyılın başlarına kadar süren Sanayi 2.0 dönemi, Birinci Dünya Savaşı ve 1929 ekonomik buhran zamanlarında duraklama dönemine girmiştir. İkinci Dünya Savaşı akabindeki elektronik, bilgisayar gibi alanlarda meydana gelen gelişmelerden sonra Üçüncü Sanayi Devrimi (Sanayi 3.0) başlamış, makineler küçülmüş ve bütün bunlara bağlı olarak iş gücünden beklenen bilgi, beceri ve yetkinlikler değişmiştir. 2011 yılı itibarıyla ise Dördüncü Sanayi Devrimi (*Sanayi 4.0*) olarak adlandırılan yeni bir döneme girilmiştir. Gelişmelerin üstel bir hızla yani zamanla daha da hızlanarak gerçekleşmesi, genişlik ve derinliğinin diğerlerinden farklı olması ve meydana gelen dönüşümlerin ülke, şirket, sektör ve toplumları bir bütün halinde kapsaması bu dönemin belirleyici özellikleridir.<sup>3</sup> Teknoloji ve sanayi alanındaki yaşanan gelişim süreçlerinde eğitim sistemlerinin de etkilendiği ve eğitim alan bireylerden beklentilerin farklılaştığı görülmektedir. Sanayi 2.0 döneminde fabrika işçisi bireyler yetiştirmek hedeflendiği için eğitimin amacı sadece okuma, yazma ve basit hesap yapabilme gibi özelliklere sahip bireyler yetiştirmek olmuştur.<sup>4</sup> Sanayi 4.0 döneminde ise arzadaki artış, pazar

<sup>1</sup> İngiltere'deki sanayi alanındaki gelişmeler için bk. Douglas Fisher, *The Industrial Revolution, A Macroeconomic Interpretation* (New York: St Martin's Press, 1992), 42–78.

<sup>2</sup> Bu dönemdeki gelişmelerden bazıları için bk. Michael Burgan, *The European Industrial Revolution* (New York: Children's Press, 2014), 18–23.

<sup>3</sup> Klaus Schwab, *The Fourth Industrial Revolution* (Cologne-Geneva: World Economic Forum, 2016), 8–9.

<sup>4</sup> Tekirdağ İl Millî Eğitim Müdürlüğü, "21. Yüzyıl Yetkinlikleri-Prof.Dr.Erhan ERKUT", *Youtube* (Erişim 25 Şubat 2021), 00:04:59-00:05:40.



alanlarının genişlemesi ile birlikte işverenlerin işçide emek yerine daha çok yetenek araması sonucunu doğurmuştur.<sup>5</sup> Doğal olarak bu durum hem iş bulma hem de ücretler noktasında yeteneği ön plana çıkarmıştır.<sup>6</sup>

Sanayi 4.0 ile birlikte meydana gelen teknolojik gelişmelere bağlı olarak iş hayatında, sosyal yaşamda ve diğer birçok alanda değişim meydana gelmiştir. İş dünyasındaki bilgi, beceri ve yetkinlik odaklı beklentilerin artmasıyla birlikte eleştirel düşünme ve problem çözme gibi daha önceden var olan becerilere ek olarak 21. yüzyılda bireylerin sahip olması beklenen yeterliliklerle alakalı çalışmalar yapılmış,<sup>7</sup> bu yeterliliklerin kazandırılması noktasında eğitim öğretimin yeniden yapılandırılması çalışmaları başlamıştır. Yeterlilik çalışmalarını içeren kaynaklara bakıldığında en fazla ön plana

<sup>5</sup> Bk. Schwab, *The Fourth Industrial Revolution*, 52–57.

<sup>6</sup> Klaus Schwab, “The Fourth Industrial Revolution”, *What It Means and How to Respond*, *World Economic Forum (WEF)* (Erişim 20 Nisan 2022).

<sup>7</sup> 21. yüzyıl yeterliliklerini ele alan bazı kaynaklar için bk. U.S. Department of Labor Secretary’s Commission on Achieving Necessary Skills, *What Work Requires of Schools: A SCANS Report for America 2000* (Washington D.C., 1991), 53–54 Donna. Uchida vd., *Preparing Students for the 21st Century* (Lanham Md.: Rowman & Littlefield (Published in partnership with the American Association of School Administrators), 1996), 6–33 The Conference Board of Canada, “Employability Skills 2000+” (E-Posta 2000) (Erişim 11 Ekim 2022), *Ottawa*, 1–2; Bertelsmann Foundation – AOL Time Warner Foundation, “White Paper: 21st Century Literacy in a Convergent Media World” (E-Posta 2002) (Erişim 10 Ekim 2022), *Berlin*, 4–12; Cheryl Lemke, *enGauge 21st Century Skills: Literacy in the Digital Age* (Illinois: The North Central Regional Educational Laboratory (NCREL)-Metiri Group, 2002), 12; Recommendation of the European Parliament and the Council of 18 December 2006 on Key Competences for Lifelong Learning (REPCLL), European Parliament and The Council, *Official Journal of the European Union*, 11–13; Partnership for 21st Century Learning, “Framework for 21st Century Learning” (Erişim 26 Mart 2022); The National Leadership Council for Liberal Education & America’s Promise, *College Learning for the New Global Century* (Washington D.C.: ), 12; International Society for Technology in Education, *National Educational Technology Standards (NETS•S) and Performance Indicators for Students* (Washington D.C.: International Society for Technology in Education, 2007), 1–21; Tony Wagner, *The Global Achievement Gap, Why Even Our Best Schools Don’t Teach the New Survival Skills Our Children Need-and What We can Do About It* (New York: Basic Books, 2008), 1–42; Katerina Ananiadou – Magdalen Claro, *21st Century Skills and Competences for New Millennium Learners in OECD Countries* (Paris: OECD Publishing, 2009), 4–19; Craig D. Jerald, *Defining a 21st Century Education* (Center for Public Education, 2009), 21–69; David Finegold – Alexis Spencer Notabartolo, *21st-Century Competencies and Their Impact: An Interdisciplinary Literature Review* (William ve Flora Hewlett Vakfi, 2010), 5-7; Patrick E. Griffin – Esther Care (ed.), *Assessment and Teaching of 21st Century Skills*, Educational assessment in an information age (Dordrecht: Springer, 2015); Marilyn Binkley vd., “Defining Twenty-First Century Skills”, *Assessment and Teaching of 21st Century Skills: Methods and Approach*, ed. Patrick E. Griffin – Esther Care (Dordrecht: Springer, 2015), 16–67; James W. Pellegrino – Margaret L. Hilton (ed.), *Education for Life and Work* (Washington, D.C.: The National Academies Press, 2012) Emily R. Lai – Michaela Viering, *Assessing 21st Century Skills: Integrating Research Findings* (Vancouver, B.C.: Pearson, 2012), 6; Michael Fullan, *Great to Excellent: Launching the Next Stage of Ontario’s Education Agenda* (Toronto: Ministry of Education, 2013), 9; Kristen Kereluk vd., “What Knowledge is of Most Worth: Teacher Knowledge for 21st Century Learning”, *Journal of Digital Learning in Teacher Education* 29/4 (2013), 130; World Economic Forum, *New Vision for Education* (Cenevre, 2015), 3.

çıkan yeterliliklerin iletişim, işbirliği ve problem çözme olduğu görülürken yaratıcılık/yenilikçilik, eleştirel düşünme, bilgi okuryazarlığı, esneklik ve uyum, BİT okuryazarlığı, sorumluluk, karar alma, liderlik, küresel/yerel vatandaşlık, etik, kültürel zenginliklere saygı, öz yönetim, dini farklılıklara saygı, medya okuryazarlığı gibi yeterliliklerin de bu kaynaklarda fazlaca yer bulduğu görülmektedir.<sup>8</sup>

Çalışmalar sonucunda belirlenmiş olan ve bireylerden beklenen bilgi, beceri ve yetkinlikleri içeren yeterliliklerin bireylere kazandırılması amacıyla faaliyetler başlamıştır. Türkiye’de Milli Eğitim Bakanlığı (MEB), Yükseköğretim Kurulu (YÖK), sivil toplum kuruluşları, sendikalar, meslek odaları gibi paydaşların görüşleri alınarak 2016 yılında Türkiye Yeterlilikler Çerçevesi hazırlanması suretiyle belirlenen sekiz anahtar beceriye öğretim programlarında yer vermiştir.<sup>9</sup>

Aynı çalışmalar yükseköğretim alanında da devam etmiş, Bologna süreci çerçevesinde *Yükseköğretim Alanında Ulusal Yeterlilikler Çerçevesi* geliştirme çalışmaları yürütülmüştür. Yine Uluslararası Yeterlilikler Çerçevesi hazırlanarak ulusal ve uluslararası paydaşların tanıdığı, mezunlardan sahip olması istenilen bilgi, beceri ve yetkinlikleri kapsayan yeterliliklerin sistematik bir şekilde yapılandırılması çalışmaları yapılmıştır.<sup>10</sup> Bunun neticesinde gerek YÖK gerek Türkiye’deki kalite süreçlerini yürütmek üzere kurulmuş olan Yükseköğretim Kalite Kurulu (YÖKAK), kurumlardan yeterlilik temelli eğitim ile bunların kazandırılma güvencesini sağlayan sistemleri kurmalarını talep etmektedir. Aynı şekilde YÖKAK tarafından tescil almış bazı akreditasyon kuruluşlarının ölçütleri arasında yeterlilik temelli eğitim öğretim ile ölçme ve değerlendirmenin olduğu görülmektedir. Bu durumda yükseköğretimdeki çalışmalar sonucu belirlenen yeterliliklerin öğrencilere kazandırılmasının güvencesi olarak genelde program akreditasyonu, özelde ise İlahiyat Akreditasyon Ajansı program akreditasyon sürecinin rolünün tespiti önemli görülmektedir.

Yüksek din eğitimi ve öğretimi veren programların ulusal ve uluslararası akreditasyonu alanında faaliyetlerini yürüten İAA, akreditasyon sürecindeki programların çıktılarının Türkiye Yükseköğretim Yeterlilikler Çerçevesi (TYYÇ) ile uyumlu olmasını, bu çıktılarının program öğretim amaçlarına

<sup>8</sup> Rifat Türkkel, “Akreditasyon Sürecindeki Programlarda Yürütülen İslam Mezhepleri Tarihi Ders Kazanımlarının İAA Ölçütleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/2 (2022), 408, 409.

<sup>9</sup> Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı, *Müfredatta Yenileme ve Değişiklik Çalışmalarımız Üzerine...* (Ankara: Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı, 18 Temmuz 2017), 8.

<sup>10</sup> T.C. Yükseköğretim Kurulu, “Türkiye Yükseköğretim Yeterlilikler Çerçevesi” (Erişim 9 Eylül 2022); Türkkel, “Mezhepleri Tarihi Ders Kazanımlarının İAA Ölçütleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi”, 409.

ulaşabilmek için gerekli bilgi, beceri ve yetkinlikleri ile İAA çıktılarını içermesini beklemektedir.<sup>11</sup> Aynı şekilde İAA Alt Ölçütler Rehberinde görüldüğü üzere programlardan amaçlarını, çıktılarını oluşturması, bunları kamuoyu ile paylaşması ve TYYÇ ile uyumunu belirtmesi beklenmektedir.<sup>12</sup> Bu durumda İAA akreditasyon sürecindeki programların TYYÇ ile uyumunun güvencesinin nasıl sağlandığı sorusu ortaya çıkmaktadır. İAA Dereceli Değerlendirme Anahtarının (Rubrik) diğer ölçütlerinde yüksek din eğitimi ve öğretimi veren program öğrencilerinin ve mezunlarının sahip olması gereken kazanımlarla alakalı olarak kurumun program çıktılarını İAA çıktıları ve disipline özgü ölçütleri kapsayacak şekilde belirlemesi istenilmektedir.<sup>13</sup> Yine aynı ölçütün alt ölçütünde program amaçları, program çıktıları ve programa özgü çıktılarının İAA çıktıları ile uyumu, uygunluk düzeyi bağlamında ele alınmaktadır.<sup>14</sup> Dolayısıyla İAA, akreditasyon sürecindeki programlardan İAA çıktıları ve İAA programa özgü ölçütler ile uyumlu program çıktılarına ve ders kazanımlarına sahip olmalarını beklemektedir. Bu durumda İAA çıktıları ile İAA programa özgü ölçütlerin 21. yüzyıl yeterliliklerini desteklemesi ve TYYÇ ile uyumunun yüksek din eğitimi ve öğretimi veren program öğrencilerinin bu yeterlilikleri kazanmasının güvencesi olduğu anlamına geldiği öngörülmektedir. Dolayısıyla genelde İAA ölçütlerinin özelde ise İAA çıktıları ile İAA programa özgü ölçütlerin 21. yüzyıl yeterliliklerini destekleme düzeyinin ortaya konulması gerekmektedir.

Türkiye'deki ve uluslararası çalışmalara bakıldığında Türkel tarafından yapılan bir araştırmada<sup>15</sup> İAA çıktıları ile İAA programa özgü ölçütlerin 21. yüzyıl yeterlilikleriyle matrislemesine dair bir örnek tespit edilmiştir. Ancak bu örnek bir çalışma içerisinde yer alan matrisleme boyutuyla kalmış, matrislemenin sonucu birkaç cümle ile ifade edilmiştir. Bulgu, sonuç, tartışma ve öneri boyutlarının ele alınmadığı görülmektedir. Dolayısıyla bu çalışmamız Türkel'in bahsi geçen araştırmasında yaptığı matrislemeden farklı olarak bu konuya özel, müstakil bir çalışma olup, bulguları, içeriğinde yer alan sonuç, tartışma, öneri ve diğer boyutları ile söz konusu araştırmadan farklılaşmaktadır. Uluslararası alanda bu konu hakkında herhangi bir çalışma ile karşılaşılmamıştır. Bu hususlar araştırmanın orijinal yönünü oluşturmaktadır. Çalışmada genelde İAA ölçütlerinin özelde ise İAA çıktıları ile İAA programa özgü ölçütlerin 21. yüzyıl yeterliliklerini destekleme

<sup>11</sup> İAA Lisans Programları Değerlendirme Ölçütleri, İlahiyat Akreditasyon Ajansı (2019), Ölçüt 2.1.

<sup>12</sup> İAA Alt Ölçütler Rehberi, İlahiyat Akreditasyon Ajansı (2021), Alt Ölçüt B.1.2.

<sup>13</sup> Dereceli Değerlendirme Anahtarı (RUBRİK), İlahiyat Akreditasyon Ajansı (2021), Ölçüt B.1.

<sup>14</sup> İAA Rubrik, Alt Ölçüt B.1.2.

<sup>15</sup> Türkel, "Mezhepleri Tarihi Ders Kazanımlarının İAA Ölçütleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi", 411-414.

düzeyinin ortaya konulması hedeflenmiştir. Bir başka ifadeyle genelde İAA ölçütleri, özelde İAA çıktıları ile İAA programa özgü ölçütlerin 21. yüzyıl yeterliliklerini destekleme düzeyi nasıldır? araştırma sorusu cevaplanmaya çalışılmıştır. Bu sorunun cevaplanmasının akreditasyon sürecinde yer alan ilahiyat ve İslami ilimler programı öğrencilerinin 21. yüzyıl yeterliliklerini kazanma güvencesinin boyutunu da gösterdiği düşünülmektedir.

## 1. Yöntem

### 1.1. Araştırma Deseni

Bu çalışmada nitel araştırma yöntemi ile bu yöntemin desenlerinden durum çalışması kullanılmıştır. Konuya dair kaynaklarda durum çalışmasının birçok tanımı bulunmakla birlikte Merriam tarafından durum çalışması, sınırlı bir sistemi ayrıntılı incelemeyi içeren metodolojik bir yaklaşım olarak ifade edilir. Ona göre nitel araştırma deseni olan durum çalışması, sınırları belli olan durum veya durumlarla ilgili gözlem, mülakat, görsel ve işitsel materyaller, dokümanlar ve raporlar gibi çoklu bilgi kaynakları aracılığıyla derinlemesine bilgi toplandığı, bunların tasvirinin yapıldığı ve ilgili temaların tanımlandığı nitel bir bakış biçimidir.<sup>16</sup>

Bu çalışmada ise genelde İAA ölçütlerinin, özelde ise İAA çıktıları ile İAA programa özgü çıktıların 21. yüzyıl yeterliliklerini destekleyip desteklemediğini ortaya koymak, durumun tasvirini yapmak ve araştırma sorusundaki “nasıl” sorusunu cevaplayabilmek amacıyla durum çalışması deseni tercih edilmiştir. Model olarak ise durumun tekli olması sebebiyle tekli durum çalışması modeli tercih edilmiştir.

### 1.2. Veri Toplama Aracı

Çalışmada veri toplama aracı olarak doküman kullanılmıştır. Doküman incelemesinin, araştırmanın veri setini oluşturan birincil ve ikincil kaynaklarına ait dokümanların toplanması, gözden geçirilmesi, sorgulanması ve analiz edilmesi tanımından<sup>17</sup> yola çıkarak İAA çıktıları ile İAA Programa özel ölçütlerin 21. yüzyıl yeterliliklerini desteleme düzeyini tespit etmek amacıyla ilk önce araştırmacı tarafından Doküman İnceleme Formu oluşturulmuştur. Formu oluşturabilmek için İAA'nın kamuoyuna açık web sitesindeki belgeler menüsündeki İAA-Lisans Programları Değerlendirme Ölçütleri belgesinden İAA çıktıları ile İAA programa özgü ölçütler belirlenmiştir.<sup>18</sup> Ardından bu çıktı ve ölçütlerin yerine getirilmesinin

<sup>16</sup> John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri, Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, çev. Selçuk Beşir Demir – Mesut Bütün (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2021), 99.

<sup>17</sup> Umut Birkan Özkan, *Eğitim Bilimleri Araştırmaları İçin Doküman İnceleme Yöntemi* (Ankara: Pegem Akademi, 2021), 61.

<sup>18</sup> Bk. İAA LPDÖ, Ölçüt 2.1.

gerekliliğiyle ilgili İAA ölçütleri, İAA Dereceli Değerlendirme Anahtarı (Rubrik)'ten tespit edilmiştir.<sup>19</sup> Sonraki aşamada Doküman İnceleme Formu oluşturulmuştur. Formda ilk önce istenilen bilgiler girilmiş, sonra sırasıyla İAA çıktılarının ve İAA programa özgü ölçütlerin 21. yüzyıl yeterliliklerini tespitine yönelik sorular yer almıştır. Araştırmacı Doküman İnceleme Formunu iki uzmanın görüşüne sunmuştur. Uzmanların herhangi bir değişiklik önerisinde bulunmaması üzerine forma son şekli verilmiştir.

Çalışmada 21. yüzyıl yeterliliklerinin desteklemesi ile ilgili olarak İAA çıktısı ve İAA programa özgü ölçütlerin tamamı kapsama alınmıştır. Kapsama alınan 21. yüzyıl yeterliliklerini belirleme ile ilgili olarak “Ölçütleri araştırmacının kendisi belirleyebileceği gibi araştırmacı başka bir çalışmada kullanılan ölçütleri de kullanabilir.”<sup>20</sup> bilgisi esas alınmıştır. Bu çerçevede araştırmacı tarafından 21. yüzyıl yeterlilikleri üzerine yapılan belli başlı çalışmalardan araştırma esnasında “incelenen 19 araştırma kaynağının en az 9’unda yer almak” kriter olarak belirlenmiştir. 19 kaynağın seçiminde ise bu konuda çalışma ve araştırmalar yapan, alanında söz sahibi kişi ve kuruluşların çalışmaları esas alınmıştır.

Buna göre doküman incelemesi ve belirlenen ölçüt sonucu aşağıdaki 21. yüzyıl yeterlilikleri çalışma kapsamına dâhil edilmiştir.

#### Çalışma Kapsamındaki 21. Yüzyıl Yeterlilikleri

21. Yüzyıl Yeterlilikleri	Yeterlilik Olarak İsmi Geçtiği Doküman Sayısı
İletişim	18
İşbirliği	18
Problem çözme	18
Yaratıcılık/Yenilikçilik	17
Eleştirel düşünme	16
Bilgi okuryazarlığı	15
Esneklik ve uyum	14
BİT okuryazarlığı <sup>21</sup>	13
Sorumluluk	13
Karar alma	12
Liderlik	12
Küresel/Yerel Vatandaşlık	11

<sup>19</sup> Bk. İAA Rubrik, Alt Ölçüt B.1.2; B.1.3.

<sup>20</sup> Ali Yıldırım – Hasan Şimşek, *Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Akademik ve Mesleki Yayınlar, 2021), 120.

<sup>21</sup> Bilgi ve İletişim Teknolojileri Okuryazarlığı

Etik	10
Kültürel Zenginliklere Saygı	10
Öz yönetim	10
Dini Farklılıklara Saygı	9
Medya Okuryazarlığı	9

### Veri Toplama Süreci

Araştırmanın veri toplama sürecinde dokümanların kamuoyuna açık olması ölçüt olarak belirlenmiştir. Bu kapsamda ilk önce İAA Lisans Programları Değerlendirme Ölçütleri (Sürüm 1.0) ile İAA Dereceli Değerlendirme Anahtarı (Rubrik) kuruluşun web sitesinden temin edilmiştir. Daha sonra 21. yüzyıl yeterlilikleri üzerine yapılmış olan 19 çalışma elde edilmiş ve buradaki 21. yüzyıl yeterlilikleri sıralanmıştır. En az dokuz çalışmada ele alınan yeterlilikler, Doküman İnceleme Formuna işlenmiş, İAA çıktıları ile programa özgü ölçütlerin bu yeterlilikleri destekleyip desteklemediğine dair çalışma yapılmıştır. Veri toplama süreci iki hafta sürmüştür. Çalışmada kamuoyuna açık dokümanlar incelendiği için etik kurallar gereği etik kurul izni alınmamıştır.

### 1.3. Veri Analizi

Bu çalışmada literatürde belirtildiği üzere<sup>22</sup> İAA çıktıları ile programa özgü ölçütlerin 21. yüzyıl yeterliliklerini destekleme düzeyi ortaya çıkarılmak istendiği için nitel araştırma veri analiz türlerinden betimsel analiz kullanılmıştır. Analizin birinci aşamasında araştırma sorusu ve dokümanlardan yararlanılarak kapsam oluşturulmuş, Doküman İnceleme Formundaki sorulardan faydalanarak kodlar ve kategoriler belirlenmiştir. Bu süreçte iki uzman görüşü alınmıştır. Formda iki ana soru ile iki kategori oluşturulmuş, belirlenen 21. yüzyıl yeterlilikleri kodlanmıştır. Şahıs ve kurumları içeren bir çalışma olmadığı için kodlar gizlenmemiştir. Daha sonra belirlenen kapsam doğrultusunda veriler okunarak çalışmada kullanılacak olanlar belirlenmiş ve doğrudan alıntılar tespit edilmiştir. Sonraki aşamada doğrudan alıntılardan yola çıkarak bulgular tanımlanmıştır. Son aşamada bulgular açıklanarak anlamlandırılmıştır.

### 1.4. Geçerlik ve Güvenirlik

Araştırmada geçerlik, araştırma sorusunun kullanılan yöntemle hangi ölçüde cevaplanabildiğinin değerlendirilmesi; diğer bir ifadeyle çalışmanın

<sup>22</sup> Hasan Şimşek – Ali Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Akademik ve Mesleki Yayınlar, 2021), 244–245.

anlamlılığı, uygunluğu ve kullanılabilirliği anlamlarına gelmektedir.<sup>23</sup> Güvenirlik ise aynı çalışmanın benzer bir yerde benzer çalışma grubu ile tekrarlanması halinde benzer sonuçların elde edilebilmesi olarak tarif edilmektedir.<sup>24</sup>

Bu tanımlardan yola çıkarak çalışmanın iç geçerliğini sağlamak için analiz türü, doküman inceleme formu, veri toplama aracı ve bulgular iki uzmanın görüşüne sunulmuştur. Uzmanlardan gelen geri dönüşler sonucu gerekli iyileştirmeler yapılmıştır. Araştırmanın özelliği itibarıyla veri toplama aracı olarak sadece doküman kullanılmıştır. Ancak veri çeşitliliğinin olmaması sınırlayıcı bir faktör olarak kabul edilebilir.

Dış geçerliğin sağlanması için doküman vasıtasıyla elde edilen veriler kodlanarak tablo halinde verilmiştir. Ayrıca veri toplama aracının oluşturulma süreci ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Doküman kullanılarak yürütülen veri toplama süreci, süreçte yaşananlar, verilerin toplanmasının ne kadar sürede tamamlandığı gibi hususlar detaylı bir şekilde anlatılmış ve bu süreçlerde araştırmacının rolüne değinilmiştir.

## 2. Bulgular

İAA çıktıları ile İAA programa özgü ölçütlerin 21. yüzyıl yeterliliklerinin kazandırılmasına dair dokümanlar üzerinde yapılan incelemeler sonucu kodlar oluşturulmuş, akabinde kodları da içerecek şekilde kategoriler tanımlanmıştır. Bunun neticesinde elde edilen veriler ile kodlar tablo halinde gösterilmiş, kategoriler ise tablonun üzerinde başlık olarak ifade edilmiştir. Bu kapsamda elde edilen bulgular aşağıda verilmiştir.

<sup>23</sup> Mustafa Bülent Halıcıoğlu vd., *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Akademik ve Mesleki Yayınlar, 2015), 371.

<sup>24</sup> Halıcıoğlu vd., *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 384.



Dini Yükseköğretim Programı Öğrencilerine 21. Yüzyıl Yeterliliklerinin Kazandırılmasının İAA Çıktıları Tarafından Desteklenmesi Kategorisine Ait Bulgular

Tablo 1

Kodlar	İAA Çıktısı 1 <sup>25</sup>	İAA Çıktısı 2	İAA Çıktısı 3	İAA Çıktısı 4	İAA Çıktısı 5	İAA Çıktısı 6	İAA Çıktısı 7	İAA Çıktısı 8	İAA Çıktısı 9	İAA Çıktısı 10
İletişim					x					
İşbirliği				x						
Problem Çözme			x							
Yaratıcılık/Yenilikçilik		x							x	x
Eleştirel Düşünme			x							
Bilgi Okuryazarlığı	x									
Esneklik ve Uyum									x	
BİT Okuryazarlığı		X				x				
Sorumluluk				x			x			
Karar Alma				x						
Liderlik				x			x			
Küresel/Yerel Vatandaşlık								x		
Etik							x			
Kültürel Zenginliklere Saygı										
Öz Yönetim						x				
Dini Farklılıklara Saygı										
Medya Okuryazarlığı					x				x	

21. yüzyıl yeterliliklerinin kazandırılmasının İAA çıktıları tarafından desteklenmesi kategorisine ait bulgulara ait Tablo 1 incelendiğinde *İletişim* yeterliliğinin sadece İAA çıktısı (5) “Türkçe ve en az bir yabancı dilde sözlü/ yazılı etkin iletişim/hitabet kurma ve anlatım becerisine sahiptir.” tarafından desteklendiği görülmektedir. *İşbirliği* yeterliliğini ise sadece İAA çıktısı 4 “Bireysel inisiyatif alır ve bağımsız olarak çalışır veya ekip üyesi olarak sorumluluk alır. Sorumluluğu altındakilerin kişisel ve mesleki alandaki gelişimine yönelik etkinlikleri planlar.” desteklemektedir. Aynı şekilde *Problem Çözme* yeterliliği de tek bir İAA çıktısı yani İAA çıktısı 3 “Klasik ve güncel dini meseleleri saptama, tanımlama, yorumlama, formüle etme ve çözme becerisine sahiptir; bu amaçla uygun analiz, sentez ve modelleme

<sup>25</sup> İAA'nın çıktılarını ifade etmektedir. Ekler bölümünde çıktılarının listesi verilmiştir.

yöntemlerini seçer ve uygulamadaki yansımalarını değerlendirir.” tarafından desteklenmektedir. *Yaratıcılık/Yenilikçilik* yeterliliğine bakıldığında ise İAA çıktısı 2, 9. çıktılarla birlikte “İlahiyat alt dalları ve diğer bilim alanları ile ilişki kurarak disiplinler arası araştırma-inceleme, yorum ve analiz yapar.” olarak ifade edilen çıktı 10 tarafından desteklenmektedir. *Eleştirel Düşünme* yeterliliğinin İAA çıktısı 3 tarafından desteklendiği görülürken, *Bilgi Okuryazarlığı* yeterliliği “İlahiyat alanında temel kavramları kavrar, kavramlar arası ilişkilere hâkimdir. Alanında edindiği kuramsal ve uygulamalı bilgileri; eğitim-öğretim, araştırma ve topluma hizmet alanlarında kullanır.” olarak belirtilen İAA çıktısı 1 tarafından desteklenmektedir.

*Esnelik ve Uyum* yeterliliği İAA çıktısı 9 “Değişen hayata ve yeniliğe karşı açık tutuma sahiptir. Bilimsel, toplumsal, ekonomik, yasal ve siyasal gelişmelerden haberdardır.” tarafından desteklenmektedir. *BİT Okuryazarlığı* da İAA çıktısı 6 ile “İlahiyat alanı için uygun araçları seçer, kullanır, geliştirir ve bilişim teknolojilerinden etkin bir şekilde yararlanır.” olarak ifade edilen İAA çıktısı 2 tarafından desteklenmektedir. *Sorumluluk* yeterliliğine çıktı 4 ve 7 tarafından; *Karar Alma* yeterliliğine ise sadece çıktı 4 tarafından destek verildiği görülmektedir. *Liderlik* yeterliliği de 4 ve 7 nolu İAA çıktıları tarafından destek bulmaktadır. *Küresel/Yerel Vatandaşlık* yeterliliği İAA çıktısı 8 “Dini anlayış ve uygulamaların evrensel ve toplumsal boyutlardaki (güvenlik, sağlık, iktisat, çevre, vb.) etkileri ve hukuksal sonuçları konusunda farkındalık sahibidir.” tarafından; *Etik* yeterliliği de İAA çıktısı 7 “Edindiği ilahiyat bilgisinin gerekleri doğrultusunda davranır, tutum ve davranışlarıyla topluma örnek olur. Uzmanlık bilgisini, toplumsal sorumluluk bilinciyle bilimsel ve ahlaki değerlere uygun olarak kullanır.” tarafından desteklenir.

Öz Yönetim yeterliliği İAA çıktısı 6 “Kendini motive edebilme, bilgiye erişebilme, bilim ve teknolojiadaki gelişmeleri izleme, zaman yönetimi, kendini sürekli yenileme becerisi ve yaşam boyu öğrenme bilincine sahiptir.” ile destek bulurken; *Medya Okuryazarlığı* İAA çıktısı 5 “Türkçe ve en az bir yabancı dilde sözlü/yazılı etkin iletişim/hitabet kurma ve anlatım becerisine sahiptir.” ile çıktı 9 tarafından desteklenmektedir. Diğer taraftan *Kültürel Zenginliklere Saygı ve Dini Farklılıklara Saygı* yeterliliklerinin herhangi bir İAA çıktısı tarafından desteklendiği görülmemiştir.

**Dini Yükseköğretim Programı Öğrencilerine 21. Yüzyıl Yeterlilikleri Kazandırılmasının İAA Programa Özgü Ölçütler Tarafından Desteklenmesi Kategorisine Ait Bulgular**

Tablo 2

Kodlar	İAA PÖÖ 1 <sup>26</sup>	İAA PÖÖ 2	İAA PÖÖ 3	İAA PÖÖ 4	İAA PÖÖ 5	İAA PÖÖ 6	İAA PÖÖ 7	İAA PÖÖ 8	İAA PÖÖ 9	İAA PÖÖ 10	İAA PÖÖ 11	İAA PÖÖ 12	İAA PÖÖ 13	İAA PÖÖ 14
İletişim														
İşbirliği														
Problem Çözme							x							
Yaratıcılık/Yenilikçilik														
Eleştirel Düşünme														
Bilgi Okuryazarlığı	x	x	x											
Esneklik ve Uyum														
BİT Okuryazarlığı														
Sorumluluk							x						x	
Karar Alma											x			
Liderlik												x		
Küresel/Yerel Vatandaşlık														
Etik														
Kültürel Zenginliklere Saygı														x
Öz Yönetim														
Dini Farklılıklara Saygı								x						
Medya Okuryazarlığı														

21. yüzyıl yeterliliklerinin kazandırılmasının İAA programa özgü ölçütler tarafından desteklenmesi kategorisine ait Tablo 2 incelendiğinde *Problem Çözme* yeterliliğini İAA PÖÖ 7 “Din istismarı, şiddet, İslam karşıtlığı gibi dine ve topluma zararlı eğilimlere karşı söylem ve tutum geliştirebilme yetkinliğine sahip olma” desteklemektedir. *Bilgi Okuryazarlığı* İAA PÖÖ1 “Kur’an-ı Kerim bilgisine, doğru tilavet becerisine ve yeterli ezbere sahip olma”; PÖÖ2 “Arapça temel kaynakları okuma ve anlama yetkinliğine sahip olma”, PÖÖ3 “İtikat, ibadet, ahlak ve muamelata dair usul ve esasları kavrama

<sup>26</sup> İAA'nın programa özgü ölçütlerini ifade etmektedir. Ekler bölümünde listesi verilmiştir.

ve dayandığı temelleri bilmek” ile desteklenmektedir. *Sorumluluk* ise PÖÖ7 ve PÖÖ13 “Akıl, bilgi, istişare, emanete riayet, ehliyet ve adalet gibi temel değerler/ilkelere ışığında çalışma ve sorumluluk üstlenebilme yetkinliğine sahip olma” ile destek bulur. *Karar Alma* yeterliliğinin, “Toplumun inanç, ibadet, ahlak, örf ve adetlerini İslam’ın temel kaynakları ışığında yorumlama ve toplumu aydınlatma yetkinliğine sahip olma” İAA PÖÖ11’den; *Liderlik* yeterliliğinin ise “Dini danışmanlık ve rehberlik bilgi ve becerisine sahip olma” PÖÖ12’den destek bulduğu görülmektedir. *Kültürel Zenginliklere Saygı* İAA PÖÖ14 “İslam kültür, sanat ve medeniyeti hakkında temel ve bütüncül bilgilere sahip olma” tarafından desteklenir. *Dini Farklılıklara Saygı* ise PÖÖ8 “Farklı düşünce ve yorumlar karşısında saygı ve adaleti esas alma yetkinliğine sahip olma” tarafından desteklenmektedir.

*İletişim, İşbirliği, Yaratıcılık/Yenilikçilik, Eleştirel Düşünme, Esneklik ve Uyum, BİT Okuryazarlığı, Küresel/Yerel Vatandaşlık, Etik, Öz Yönetim, Medya Okuryazarlığı* yeterliliklerini destekleyen herhangi bir İAA programa özgü ölçüt görülmemiştir.

### Sonuç, Tartışma ve Öneriler

Bu çalışmada İAA ölçütlerinden faydalanarak İAA çıktıları ile İAA programa özgü ölçütlerin, 21. yüzyıl yeterliliklerini kazandırma noktasındaki destek seviyesinin tespit edilmesi amaçlanmıştır. Konu ile ilgili İAA mevzuatı incelendiğinde İAA’nın, akreditasyon sürecindeki programlardan çıktıları TYYÇ ile uyumlu bir şekilde hazırlamalarını, çıktıların bilgi, beceri ve yetkinlik seviyelerinin belirlemesini, aynı zamanda bu çıktıların İAA çıktıları ile İAA programa özgü ölçütleri içermesini istediği sonucuna ulaşılmıştır.<sup>27</sup> Yine İAA tarafından bu çıktıların kamuoyu ile paylaşılması ve TYYÇ ile uyum durumlarının belirtilmesi istenilmektedir.<sup>28</sup> Bu durumda akreditasyon sürecindeki dini yükseköğretim programlarının çıktılarının TYYÇ ile uyumun sağlanması probleminin süreçteki programa ait çıktıların, İAA çıktıları ile İAA programa özgü ölçütleri içerip içermemesi ile ilişkili olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.<sup>29</sup> Daha açık bir ifade ile program çıktılarının İAA çıktıları ile programa özgü ölçütleri içerme düzeyi aynı zamanda bu çıktıların TYYÇ ile uyum seviyesini göstermektedir. Benzer bir durum 21. yüzyıl yeterlilikleri açısından değerlendirildiğinde de söz konusudur. Bir başka ifadeyle İAA çıktı ve programa özgü ölçütlerin 21. yüzyıl yeterliliklerini destekleme düzeyi, akreditasyon sürecindeki dini yükseköğretim programlarında eğitim gören öğrencilere bu yeterliliklerin kazandırılma durumunu ortaya koymaktadır.

<sup>27</sup> İAA LPDÖ, Ölçüt 2.1.

<sup>28</sup> İAA Alt Ölçütler Rehberi, Alt Ölçüt B.1.2.

<sup>29</sup> İAA Rubrik, Ölçüt B.1.

İAA çıktı ve programa özgü ölçütlerinin 21. yüzyıl yeterliliklerini destekleme seviyesinin yüksek olmasının akreditasyon sürecindeki programların öğrencilerine bu yeterliliklerin kazandırılmasının güvencesi olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Çünkü *Dini Yükseköğretim Programı Öğrencilerine 21. Yüzyıl Yeterliliklerinin Kazandırılmasının İAA Çıktıları Tarafından Desteklenmesi* kategorisine ait bulgular dikkate alındığında *Yaratıcılık/Yenilikçilik* yeterliliğinin üç İAA çıktısı ile en fazla desteklenen yeterlilik olduğu görülmektedir. *BİT Okuryazarlığı, Sorumluluk, Liderlik ve Medya Okuryazarlığı* yeterlilikleri iki İAA çıktısı tarafından; *İletişim, İşbirliği, Problem Çözme, Eleştirel Düşünme, Bilgi Okuryazarlığı, Esneklik ve Uyum, Karar Alma, Küresel/Yerel Vatandaşlık, Etik, Öz Yönetim* yeterlilikleri de bir İAA çıktısı tarafından desteklenmektedir. *Kültürel Zenginliklere Saygı ve Dini Farklılıklara Saygı'yı* destekleyen herhangi bir İAA çıktısı bulunmamaktadır.

*Dini Yükseköğretim Programı Öğrencilerine 21. Yüzyıl Yeterliliklerinin Kazandırılmasının İAA Programa Özgü Ölçütler Tarafından Desteklenmesi* kategorisine ait bulgular incelendiğinde ise İAA çıktılarında nazaran daha az İAA programa özgü ölçütün 21. yüzyıl yeterliliklerini desteklediği görülmektedir. *Bilgi Okuryazarlığı* yeterliliğinin üç programa özgü ölçüt ile en fazla desteklen yeterlilik olduğu görülmektedir. *Sorumluluk* iki; *Problem Çözme, Karar Alma, Liderlik, Kültürel Zenginliklere Saygı ve Dini Farklılıklara Saygı* programa özgü ölçütlerden birisi tarafından destek bulunmaktadır. *İletişim, İşbirliği, Yaratıcılık/Yenilikçilik, Eleştirel Düşünme, Esneklik ve Uyum, BİT Okuryazarlığı, Küresel/Yerel Vatandaşlık, Etik, Öz Yönetim, Medya Okuryazarlığı* yeterliliklerini destekleyen programa özgü herhangi bir ölçüt görülememiştir.

Her iki kategorinin bulguları bir bütün halinde değerlendirildiğinde *Bilgi Okuryazarlığı ve Sorumluluk* yeterliliklerinin dört çıktı ve ölçütü en fazla desteklenen yeterlilik olduğu görülmektedir. Bunları üç destekle *Yaratıcılık/Yenilikçilik, Liderlik*; iki destekle *Problem Çözme, BİT Okuryazarlığı, Karar Alma ve Medya Okuryazarlığı* takip etmektedir. *İletişim, İşbirliği, Eleştirel Düşünme, Esneklik ve Uyum, Küresel/Yerel Vatandaşlık, Etik, Kültürel Zenginliklere Saygı, Öz Yönetim, Dini Farklılıklara Saygı* yeterlilikleri ise bir çıktı ve ölçüt tarafından desteklenmektedir. Tüm bu bulgulardan İAA çıktılarını ile İAA programa özgü ölçütlerin, belirlenen 21. yüzyıl yeterliliklerini farklı düzeylerde desteklediği sonucuna ulaşılmaktadır. Ayrıca akreditasyon sürecindeki programların çıktılarının İAA çıktılarını ile İAA programa özgü ölçütleri içermesinin ve desteklemesinin ise süreçteki bu programda eğitim gören öğrencilerinin gerek TYYÇ'deki yeterlilikleri gerek 21. yüzyıl yeterliliklerini elde etmesinin güvencesi olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Yine bulgular incelendiğinde İAA çıktılarının 21. Yüzyıl yeterliliklerini destekleme düzeyinin İAA programa özgü ölçütlerden daha fazla olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Konu ilgili literatür incelendiğinde bu alanda gerek Türkiye'de gerek uluslararası alanda müstakil bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Türkiye'de Türkül tarafından yapılan bir çalışmada İAA çıktılarını ile İAA programa

özgü ölçütlerin sadece matrislemesi yapılmıştır. Türkel'in bu matrisi başka bir çalışmanın içerisinde sadece matrisleme ile sınırlı kalmıştır. Herhangi bir şekilde matrisin bulguları ifade edilmemiş, sonuçlar yazılmamış ve tartışılmamıştır. Çünkü araştırmanın konusu ve kapsamı bu araştırmanın konusu ile aynı değildir. Bu yönüyle bu çalışma Türkel'in çalışmasından farklılaşmaktadır. Bu çalışma, 21. yüzyıl yeterliliklerinden bazılarının isimlendirilmesi boyutuyla Türkel'in çalışmasındaki yeterliliklerin adlandırılmasıyla benzerlik gösterse de *Kültürel zenginliklere saygı ve Dini farklılıklara saygı* yeterlilikleriyle Türkel'in çalışmasından farklılaşmaktadır. Konu ile ilgili uluslararası çalışmalar bulunmadığı için herhangi bir sonuçla karşılaşılamamış ve bunlar tartışılmamıştır.

Davey'in belirttiği üzere durum çalışmasının sonuçları gelecekte yapılacak araştırmaların daha detaylı olarak nelere odaklanması gerektiğini göstermelidir.<sup>30</sup> Çalışmanın bulguları ve sonuçlardan yola çıkarak İAA ölçütlerinin 21. yüzyıl yeterliliklerini kazandırma sürecindeki etkisi ile ilgili olarak araştırmacılara, dini yükseköğretim programı yöneticilerine ve paydaşlarına gelecekte yapılabilecek ve odaklanılabilecek bazı önerilerde bulunulabilir.

Bulgularda İAA çıktılarının önemli düzeyde, programa özgü ölçütlerin ise kısmen 21. yüzyıl yeterliliklerini desteklediği görülmektedir. Bu bulgu ve sonuçlar doküman üzerinden elde edilmiştir. Buna göre araştırmacılara, İAA akreditasyon sürecindeki program öğrencilerinin ve mezunlarının 21. yüzyıl yeterliliklerini kazanıp kazanmadığına ilişkin yeni çalışmalar yapmaları önerilebilir. Araştırmacılar bu çalışmalarını öğrenciler, mezunlar, mezunların çalıştığı paydaş kurum ve kuruluşların yöneticileri üzerinde yoğunlaştırabilir. Önerilen çalışmaların bulgu ve sonuçlarının bu çalışmada ulaşılan sonuçların geçerliğini ortaya koyma açısından önem arz edeceği değerlendirilmektedir.

Yine bulgularda İAA program özgü ölçütlerin 21. yüzyıl yeterliliklerini destekleme düzeyinin İAA çıktılarının destekleme düzeyinden daha alt düzeyde olduğu görülmektedir. İAA bunun sebepleri üzerine araştırmalar yapabilir ve ölçütlerle ilgili değerlendirme yapabilir.

İAA akreditasyon süreci yeni olduğu için bu çalışmada veri toplama aracı olarak doküman kullanılmıştır. Akreditasyonlu program sayısının artmasıyla doğru orantılı olarak bu çalışmada elde edilen bulguların ve ulaşılan sonuçların iç geçerliğini artırabilmek için veri toplama aracı çeşitliliğinin artırılması, gözlem, görüşme gibi veri toplama araçları da kullanılarak yeni çalışmaların yapılması önerilebilir.

<sup>30</sup> Davey, "The Application of Case Study Evaluations", 1

## Ekler:

### İAA Çıktıları

Ç1. İlahiyat alanında temel kavramları kavrar, kavramlar arası ilişkilere hâkimdir. Alanında edindiği kuramsal ve uygulamalı bilgileri; eğitim-öğretim, araştırma ve topluma hizmet alanlarında kullanır.

Ç2. İlahiyat alanı için uygun araçları seçer, kullanır, geliştirir ve bilişim teknolojilerinden etkin bir şekilde yararlanır.

Ç3. Klasik ve güncel dini meseleleri saptama, tanımlama, yorumlama, formüle etme ve çözme becerisine sahiptir; bu amaçla uygun analiz, sentez ve modelleme yöntemlerini seçer ve uygulamadaki yansımalarını değerlendirir.

Ç4. Bireysel inisiyatif alır ve bağımsız olarak çalışır veya ekip üyesi olarak sorumluluk alır. Sorumluluğu altındakilerin kişisel ve mesleki alandaki gelişimine yönelik etkinlikleri planlar.

Ç5. Türkçe ve en az bir yabancı dilde sözlü/yazılı etkin iletişim/hitabet kurma ve anlatım becerisine sahiptir.

Ç6. Kendini motive edebilme, bilgiye erişebilme, bilim ve teknolojideki gelişmeleri izleme, zaman yönetimi, kendini sürekli yenileme becerisi ve yaşam boyu öğrenme bilincine sahiptir.

Ç7. Edindiği ilahiyat bilgisinin gerekleri doğrultusunda davranır, tutum ve davranışlarıyla topluma örnek olur. Uzmanlık bilgisini, toplumsal sorumluluk bilinciyle bilimsel ve ahlaki değerlere uygun olarak kullanır.

Ç8. Dini anlayış ve uygulamaların evrensel ve toplumsal boyutlardaki (güvenlik, sağlık, iktisat, çevre, vb.) etkileri ve hukuksal sonuçları konusunda farkındalık sahibidir.

Ç9. Değişen hayata ve yeniliğe karşı açık tutuma sahiptir. Bilimsel, toplumsal, ekonomik, yasal ve siyasal gelişmelerden haberdardır.

Ç10. İlahiyat alt dalları ve diğer bilim alanları ile ilişki kurarak disiplinler arası araştırma-inceleme, yorum ve analiz yapar.



## İAA Programa Özgü Ölçütler

PÖÖ1. Kur'an-ı Kerim bilgisine, doğru tilavet becerisine ve yeterli ezbere sahip olma

PÖÖ2. Arapça temel kaynakları okuma ve anlama yetkinliğine sahip olma

PÖÖ3. İtikat, ibadet, ahlak ve muamelata dair usul ve esasları kavrama ve dayandığı temelleri bilme

PÖÖ4. Kur'an ve sünnet bütünlüğünü esas alan bir yaklaşıma sahip olma

PÖÖ5. Bütüncül ve sistematik bir dini düşünce ve kavrayışa sahip olma

PÖÖ6. Zaman ve mekâna göre ortaya çıkan farklı dini yaklaşımları doğru anlama ve tutarlı değerlendirme yetkinliğine sahip olma

PÖÖ7. Din istismarı, şiddet, İslam karşıtlığı gibi dine ve topluma zararlı eğilimlere karşı söylem ve tutum geliştirebilme yetkinliğine sahip olma

PÖÖ8. Farklı düşünce ve yorumlar karşısında saygı ve adaleti esas alma yetkinliğine sahip olma

PÖÖ9. Kişi ve kurumlar yerine ilke ve değerleri üstün tutan bir anlayışa sahip olma

PÖÖ10. Dinin temel kaynakları ve bilimsel verilere dayalı din eğitimi ve din hizmetleri verme yetkinliğine sahip olma

PÖÖ11. Toplumun inanç, ibadet, ahlak, örf ve adetlerini İslam'ın temel kaynakları ışığında yorumlama ve toplumu aydınlatma yetkinliğine sahip olma

PÖÖ12. Dini danışmanlık ve rehberlik bilgi ve becerisine sahip olma

PÖÖ13. Akıl, bilgi, istişare, emanete riayet, ehliyet ve adalet gibi temel değerler/ilkelere ışığında çalışma ve sorumluluk üstlenebilme yetkinliğine sahip olma

PÖÖ14. İslam kültür, sanat ve medeniyeti hakkında temel ve bütüncül bilgilere sahip olma

## Kaynakça

- AAC&U, The National Leadership Council for Liberal Education & America's Promise. *College Learning for the New Global Century: A Report from the National Leadership Council for Liberal Education & America's Promise*. Washington D.C.
- Ananiadou, Katerina – Claro, Magdalen. *21st Century Skills and Competences for New Millennium Learners in OECD Countries*. Paris. OECD Publishing, 2009. [https://www.oecd-ilibrary.org/education/21st-century-skills-and-competences-for-new-millennium-learners-in-oecd-countries\\_218525261154](https://www.oecd-ilibrary.org/education/21st-century-skills-and-competences-for-new-millennium-learners-in-oecd-countries_218525261154)
- Bertelsmann Foundation – AOL Time Warner Foundation. "White Paper: 21st Century Literacy in a Convergent Media World". Erişim 10 Ekim 2022. <http://www.cte.jhu.edu/ml/whitepaper.pdf>
- Binkley, Marilyn vd. "Defining Twenty-First Century Skills". *Assessment and Teaching of 21st Century Skills: Methods and Approach*. ed. Patrick E. Griffin – Esther Care. 17–67. Dordrecht: Springer, 2015.
- Burgan, Michael. *The European Industrial Revolution*. New York: Children's Press, 2014.
- CBoA, The Conference Board of Canada. "Employability Skills 2000+". Erişim 11 Ekim 2022. <http://en.copian.ca/library/research/cboc/employability-en/employability-en.pdf>
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. çev. Selçuk Beşir Demir – Mesut Bütün. Ankara: Siyasal Kitabevi, 6. Basım, 2021.
- Davey, Lynn. "The Application of Case Study Evaluations". *Practical Assessment, Research, and Evaluations* 2 (1990), 1–3. <https://doi.org/10.7275/02G8-BB93>
- Finegold, David – Notabartolo, Alexis Spencer. *21st-Century Competencies and Their Impact: An Interdisciplinary Literature Review*. William ve Flora Hewlett Vakfı, 2010. [https://www.hewlett.org/wp-content/uploads/2016/11/21st\\_Century\\_Compencies\\_Impact.pdf](https://www.hewlett.org/wp-content/uploads/2016/11/21st_Century_Compencies_Impact.pdf)
- Fisher, Douglas. *The Industrial Revolution: A Macroeconomic Interpretation*. New York: St Martin's Press, 1992.
- Fullan, Michael. *Great to Excellent: Launching the Next Stage of Ontario's Education Agenda*. Toronto: Ministry of Education, 2013.
- Griffin, Patrick E. – Care, Esther (ed.). *Assessment and Teaching of 21st Century Skills: Methods and Approach*, Educational assessment in an information age. Dordrecht: Springer, 2015.
- Halıcıoğlu, Mustafa Bülent vd. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Akademik ve Mesleki Yayınlar, 2. Basım, 2015.
- International Society for Technology in Education. *National Educational Technology Standards (NETS•S) and Performance Indicators for Students*. Washington D.C.: International Society for Technology in Education, 2. Basım, 2007. <https://www.pobschools.org/cms/lib/NY01001456/Centricity/Domain/45/Ed%20Tech%20Resources/ISTENETS.pdf>

- İAA LPDÖ, İAA Lisans Programları Değerlendirme Ölçütleri. İlahiyat Akreditasyon Ajansı (2019). Erişim 10 Eylül 2022. <https://iaa.org.tr/belgeler/liste/iaa-lisans-programlari-degerlendirme-olcutleri-turkce/>
- İAA Rubrik, Dereceli Değerlendirme Anahtarı (RUBRİK). İlahiyat Akreditasyon Ajansı (2021). Erişim 5 Ekim 2022. <https://iaa.org.tr/belgeler/liste/iaa-dereceli-degerlendirme-anahtari/>
- İAA Alt Ölçütler Rehberi, İAA Alt Ölçütler Rehberi. İlahiyat Akreditasyon Ajansı (2021). Erişim 11 Ocak 2023. <https://iaa.org.tr/belgeler/liste/iaa-alt-olcutler-rehberi/>
- Jerald, Craig D. *Defining a 21st Century Education*. Center for Public Education, 2009. [http://www.mifras.org/know/wp-content/uploads/2014/06/Defininga21stCenturyEducation\\_Jerald\\_2009.pdf](http://www.mifras.org/know/wp-content/uploads/2014/06/Defininga21stCenturyEducation_Jerald_2009.pdf)
- Kereluik, Kristen vd. "What Knowledge is of Most Worth: Teacher Knowledge for 21st Century Learning". *Journal of Digital Learning in Teacher Education* 29/4 (2013), 127–140. <https://doi.org/10.1080/21532974.2013.10784716>
- Lai, Emily R. – Viering, Michaela. *Assessing 21st Century Skills: Integrating Research Findings*. Vancouver, B.C.: Pearson, 2012.
- Lemke, Cheryl. *enGauge 21st Century Skills: Literacy in the Digital Age*. Illinois: The North Central Regional Educational Laboratory (NCREL)-Metiri Group, 2002.
- Özkan, Umud Birkan. *Eğitim Bilimleri Araştırmaları İçin Doküman İnceleme Yöntemi*. Ankara: Pegem Akademi, 4. Basım, 2021.
- P21, Partnership for 21st Century Learning. "Framework for 21st Century Learning". Erişim 26 Mart 2022. [https://static.battelleforkids.org/documents/p21/P21\\_Framework\\_Brief.pdf](https://static.battelleforkids.org/documents/p21/P21_Framework_Brief.pdf)
- Pellegrino, James W. – Hilton, Margaret L. (ed.). *Education for Life and Work: Developing Transferable Knowledge and Skills in the 21st Century*. Washington, D.C.: The National Academies Press, 2012.
- REPCCLL, Recommendation of the European Parliament and the Council of 18 December 2006 on Key Competences for Lifelong Learning (REPCCLL). European Parliament and The Council. *Official Journal of the European Union*. Erişim 27 Mart 2022. [https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/PDF/?uri=CELEX:32006H0962#:~:text=The%20Reference%20Framework%20sets%20out,7\)%20Sense%20of%20initiative%20and](https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/PDF/?uri=CELEX:32006H0962#:~:text=The%20Reference%20Framework%20sets%20out,7)%20Sense%20of%20initiative%20and)
- Schwab, Klaus. "The Fourth Industrial Revolution". *What It Means and How to Respond*. *World Economic Forum (WEF)*. Erişim 20 Nisan 2022. <https://www.weforum.org/agenda/2016/01/the-fourth-industrial-revolution-what-it-means-and-how-to-respond/>
- Schwab, Klaus. *The Fourth Industrial Revolution*. Cologne-Geneva: World Economic Forum, 2016.
- Şimşek, Hasan – Yıldırım, Ali. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Akademik ve Mesleki Yayınlar, 12. Basım, 2021.

- T.C. Yükseköğretim Kurulu. "Türkiye Yükseköğretim Yeterlilikler Çerçevesi". Erişim 9 Eylül 2022. <http://tyyc.yok.gov.tr/>
- Tekirdağ İl Millî Eğitim Müdürlüğü. "21. Yüzyıl Yetkinlikleri-Prof.Dr.Erhan ERKUT". *Youtube*. Erişim 25 Şubat 2021. <https://youtu.be/XNkHjc7a7tc>
- TTKB, Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı. *Müfredatta Yenileme ve Değişiklik Çalışmalarımız Üzerine...* Ankara. Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı, 18 Temmuz 2017. [https://ttkb.meb.gov.tr/meb\\_iys\\_dosyalar/2017\\_07/18160003\\_basin\\_aciklamasi-program.pdf](https://ttkb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_07/18160003_basin_aciklamasi-program.pdf)
- Türkeli, Rifat. "Akreditasyon Sürecindeki Programlarda Yürütülen İslam Mezhepleri Tarihi Ders Kazanımlarının İAA Ölçütleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/2 (2022), 403–438 (Erişim 11 Ocak 2023). <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/2710701>
- U.S. Department of Labor Secretary's Commission on Achieving Necessary Skills. *What Work Requires of Schools: A SCANS Report for America 2000*. Washington D.C., 1991. <http://files.eric.ed.gov/fulltext/ED332054.pdf>
- Uchida, Donna. vd. *Preparing Students for the 21st Century*. Lanham Md.: Rowman & Littlefield (Published in partnership with the American Association of School Administrators), 1996.
- Wagner, Tony. *The Global Achievement Gap: Why Even Our Best Schools Don't Teach the New Survival Skills Our Children Need-and What We can Do About It*. New York: Basic Books, 2008.
- World Economic Forum. *New Vision for Education: Unlocking the Potential of Technology*. Cenevre, 2015.
- Yıldırım, Ali – Şimşek, Hasan. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Akademik ve Mesleki Yayınlar, 12. Basım, 2021.

## HAFIZLIK EĞİTİMİNDE KUR'AN KURSU TERKİ

Dropout in Qur'an Course In Hafiz Education

**ABDULKADİR ŞEKERCİ**

İl Murakıby, Diyanet İşleri Başkanlığı, Erzurum  
Müftülüğü, Erzurum, Türkiye

Provincial Auditor, Presidency of Religious  
Affairs, Provincial Mufti, Erzurum, Türkiye

**abdulkadir.sekerce@diyanet.gov.tr**  
<https://orcid.org/0000-0002-8839-7932>

**AHMET ÇAKMAK**

Doç. Dr., Atatük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi  
Anabilim Dalı, Erzurum, Türkiye

Assoc. Prof., Atatürk University, Faculty of  
Theology, Department of Religious Education,  
Erzurum, Türkiye

**ahmetcakmak@atauni.edu.tr**  
<https://orcid.org/0000-0002-4351-15>

### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

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

**Geliş Tarihi /Received:** 7 Ocak 2023

**Kabul Tarihi/Accepted:** 4 Haziran 2023

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Haziran 2023

### ATIF/CITE AS:

Şekerci, Abdulkadir – Çakmak, Ahmet "Hafızlık Eğitiminde Kur'an Kursu Terki", *Hitit İlahiyat Dergisi*, (Haziran /June 2023) 22/1, 359-392. <https://doi.org/10.14395/hid.1160427>.

**Yazar Katkıları:** %60 - %40

**Değerlendirme:** Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler- yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak (turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

**Etik Bildirim:** [ilafdergi@hitit.edu.tr](mailto:ilafdergi@hitit.edu.tr) <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

**Çıkar Çatışması:** Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

**Telif Hakkı & Lisans:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

**Author Contributions:** %60 - %40

**Review:** Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review

**Ethical Statement** It is declared that scientific and ethical principles have been followed.

while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Complaints:** [ilafdergi@hitit.edu.tr](mailto:ilafdergi@hitit.edu.tr) - <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

**Conflicts of Interest** The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

**Copyright & License** Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## Dropout in Qur'an Course in Hafiz Education

### Abstract

The Memorization of the Qur'an (Hafızlık) began with the encouragement of the Prophet to his companions and today it is a part of religious education by institutionalizing and continuing its existence. In our world, the education of the Qur'an memorization continues in boarding schools and day courses affiliated to the Presidency of Religious Affairs and has an important place in the society.

In the present day, hundreds of students in Qur'an Courses graduate by completing the memorization. This education is carried out within the framework of the programs determined by the Presidency of Religious Affairs. In this process, there are some problems such as the lack of implementation of educational programs, the physical deficiencies of the Qur'an courses, the inadequacy of the instructors, the excessive expectations of the students from the course and the instructors, the inability of the prepared programs to meet the local needs. On the other hand, academic studies conducted in line with the opinions of students and instructors on the subject include suggestions aimed at detecting problems and increasing the quality of the education of the memorization. However, no study has been done from the perspective of the students who dropped out of the course, and therefore, there was a need for research in this area.

In the study, the reasons affecting the process of the course dropouts are examined from the perspective of the individuals who started education in the Qur'an courses that provide hafiz education but left it without completing the memorization of Qur'an, and the instructors who gave education in these courses.

The concept of "course dropouts" has not been used in the literature until now, and this concept has been tried to be produced by being inspired by the concept of school dropout. In this context, it is thought that the concept of dropout in Qur'an course can be defined as the students' dropout of the courses who started to the Qur'an courses to become hafiz and start the education then leave the course for various reasons.

This study, which is prepared with a qualitative method, aims to reveal the reasons for leaving the course. The study group of the research consists of individuals who left the boarding Qur'an course affiliated to the Presidency of Religious Affairs in Turkey and the instructors who teach in these courses. In the sample, face-to-face interviews were conducted with eighteen individuals who dropped out Qur'an course and six Qur'an course teachers. A semi-structured interview form was used in the interviews. Content analysis was used in the data analysis of the research. In the study, firstly, the audio recordings of the obtained data were listened to and transcribed without any changes. The themes and categories were determined by reading and reviewing the data obtained over and over again, taking into account

the questions in the form. The created categories were reviewed and similar contents were gathered under the same heading.

The reasons for leaving the Qur'an course, which is the main problem of the study, are classified under the themes of instructor-based, student-based, course-based and family-based in line with the opinions of the participants.

Teacher changes, punishments given by the instructors, and lack of guidance can be listed as the problems arising from the teacher. There are also some situations originating from the students, and they are classified as failure, peer influence, adolescence and advanced age problems. Some problems arising from the courses result in dropouts as well. When we look at these, the students construe that the course life is routine and boring. The problems arising from the family are family pressure, deterioration of family integrity and marriage. When the interviews with individuals and teachers who left the Qur'an course are examined, it is seen that leaving the Qur'an course happens due to some problems, there are many reasons that led the student to this process, and suggestions are presented.

**Keywords:** Religious Education, Hafiz, Qur'an Courses, Dropout in Qur'an Course, Reasons of Dropout



## Hafızlık Eğitiminde Kur'an Kursu Terki<sup>1</sup>

### Öz

Hafızlık eğitimi Hz. Peygamber'in sahabeyi teşvikiyle başlamış, Selçuklular döneminde dâru'l-huffâzlarda, Osmanlı döneminde ise dâru'l-kurra adı verilen kurumlarda varlığını sürdürmüştür. Günümüzde ise Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı yatılı ve gündüzlü kurslarda devam eden hafızlık eğitimi, toplum nezdinde de önemli bir yere sahiptir.

Geçmişten günümüze Kur'an Kurslarında birçok öğrenci hafızlık eğitimini tamamlayarak mezun olmaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından belirli programlar çerçevesinde hafızlık eğitimi yürütülmektedir. Hafızlık eğitimi incelendiğinde Hafızlık Eğitim Programının uygulanmamasından kaynaklanan sorunların yanı sıra, Kur'an kurslarının fiziki donanımları, öğreticilerin yeterliliği, öğrencilerin kurstan ve öğreticilerden beklentileri, hazırlanan programların mahalli ihtiyaçlara cevap verip veremediği şeklinde bazı sorunlar karşımıza çıkmaktadır. Hafızlık eğitimi ile ilgili olarak öğrenci ve öğreticilerin görüşleri doğrultusundaki akademik çalışmalar ise daha çok sorunların tespiti ve hafızlık eğitiminin niteliğini artırmayı hedefleyen öneriler içermektedir. Ancak kursu terk eden öğrencilerin gözünden hiçbir çalışmaya ulaşamaması alandaki boşluğa işaret etmektedir.

Çalışmada hafızlık eğitimi Kur'an kurslarında eğitim gören, ancak hafızlık eğitimini tamamlamadan kursu terk eden kursiyerlerin ve bu kurslardaki öğreticilerin gözünden Kur'an kursu terk sürecine etki eden sebepler incelenmiştir.

Kurs terki kavramı literatürde şimdiye kadar kullanılmamış, okul terki kavramından ilham alınarak bu kavram üretilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda kavram olarak Kur'an kursu terki, hafız olmak için Kur'an kurslarına kaydolun öğrencilerin, hafızlık eğitimine başladıktan sonra çeşitli sebeplerden dolayı kursu terk etmeleri olarak tanımlanabilir.

Nitel yöntemle hazırlanan bu çalışmada terk süreci, nedenleri ile ortaya konulmuştur. Araştırmanın çalışma grubunu Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı yatılı Kur'an kursunu terk eden bireyler ile bu kurslarda eğitim veren öğreticiler oluşturmaktadır. Örnekleme Kur'an kursunu terk eden 18 birey ve 6 Kur'an kursu öğreticisi ile yüz yüze görüşmeler yapılmıştır. Görüşmelerde yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Araştırmanın veri analizinde içerik analizi kullanılmıştır. Çalışmada öncelikle görüşme ses kayıtları dinlenmiş, hiçbir değişiklik yapılmadan yazıya aktarılmıştır. Elde edilen veriler tekrar tekrar okunup gözden geçirilerek ve formdaki sorular da göz önüne alınarak temalar ve kategoriler

<sup>1</sup> Bu çalışma Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri bölümünde hazırlanan "Hafızlık Eğitiminde Kur'an Kursu Terki" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

belirlenmiştir. Oluşturulan kategoriler tekrar gözden geçirilerek benzer içerikler aynı başlık altında toplanmıştır.

Çalışmanın ana problemi olan Kur'an kursunu terk nedenleri, katılımcıların belirttiği görüşler doğrultusunda öğretici kaynaklı, öğrenci kaynaklı, kurs kaynaklı ve aile kaynaklı temalar altında tasnif edilmiştir. Hafızlık eğitimi alan öğrencilerin Kur'an kurslarını terk etme nedenleri arasında öğreticiden kaynaklanan sorunlar öğretici değişikliği, cezalar ve rehberlik eksikliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Öğrenciden kaynaklı nedenler arasında başarısızlık, akran etkisi, ergenlik ve ileri yaş sorunu sayılabilir. Katılımcıların görüşleri doğrultusunda bir diğer terk nedeni olarak karşımıza kurstan kaynaklı sorunlar çıkmaktadır. Kurstan kaynaklı sorunlara bakıldığında öğrencilerin kurs hayatını rutin ve sıkıcı bulması bu temayı oluşturmaktadır. Kur'an kursunu terk nedenlerine bakıldığında aileden kaynaklanan bazı sorunlar olduğu da görülmektedir. Katılımcıların verdiği cevaplar doğrultusunda aileden kaynaklı sorunlar aile baskısı, aile bütünlüğünün bozulması ve evlilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Kur'an kursunu terk eden bireyler ve bu kurslarda görev yapan öğretmenler ile yapılan görüşmeler incelendiğinde, Kur'an kursu terkinin bir sorun olduğu, öğrenciyi terke götüren birçok sebep olduğu belirlenmiş ve öneriler sunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Hafızlık, Kur'an Kursları, Kur'an Kursu Terki, Terk Nedenleri.

## Giriş

Arapça'da "korumak, ezberlemek, saklamak ve sırrı saklamak" anlamındaki hıfz kökünden türemiş olan hafız, sözlükte; "Kur'an'ı bütünüyle ezberle bilen kimse" manasına gelmektedir.<sup>2</sup> Kur'an-ı Kerimi baştan sona kadar ezberleyen kişilere "hafız" denmektedir. Hafızlık eğitimi köklü bir geçmişe sahip olup başlangıcı Hz. Peygamberin nübüvvet dönemine kadar dayanmaktadır. Kur'an'ı arz-sema yoluyla ilk ezberleyen Hz. Peygamber olmuştur. İlk zamanlarda Kur'an'ın muhafazası amacıyla başlayan ezberleme işi, daha sonra kuşaktan kuşağa geçerek bir sisteme oturmuştur.<sup>3</sup> Hz. Peygamber döneminde vahiy kâtipleri tarafından yazılan ve sonrasında dört halife döneminde de aynı metodla devam eden hafızlık eğitimi; Selçuklular Döneminde "Dâru'l-Huffâz" adı verilen eğitim kurumlarında devam ederken, Osmanlı Devleti döneminde ise hafızlık kurumu daha sistematik hale getirilmiş "Dâru'l-Kurra" kurumlarıyla eğitime devam etmiştir. 1923 tarihinde Cumhuriyetin ilanı ile beraber, Tevhid-i Tedrisat kanununun kabulünden sonra, 1925 yılından itibaren Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) bünyesine bağlanmış ve Kur'an Kursu adı verilen eğitim kurumlarında hafızlık eğitime devam edilmiştir.<sup>4</sup>

Kur'an eğitimi içinde değerlendirilen hafızlık, günümüzde din eğitimi muhtevasında kendine önemli bir yer bulmuştur. Zira din eğitiminin hareket noktası Kuran'ın öğretilmesidir.<sup>5</sup> Müslümanlar arasında hafız olmak kıymet arz ederken, hafızlığın dini ilimlerle uğraşan, cami ve kurslarda görev alan kişiler için de mesleki yeterlilikleri açısından önemli bir yere sahip olduğu düşünülmektedir.<sup>6</sup>

Kur'an kurslarında yüzlerce öğrenci eğitimini tamamlayarak hafız olmaktadır. Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğüne atıfla Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Ali ERBAŞ'ın sosyal medya hesabından verdiği bilgiler ışığında 1975 yılından itibaren verilen hafızlık belgesini 2021 yılı itibarıyla 170.325 kişi almaya hak kazanmıştır. Ayrıca 2021 yılı itibarı ile hafızlık eğitimi veren kurs sayısı 1679, görevli öğretici sayısı ise 6839 sayısına ulaşmıştır. Kurslarda ise 2021 yılı itibarıyla 71.437 öğrencinin eğitim gördüğü belirtilmiştir.<sup>7</sup>

<sup>2</sup> Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011).

<sup>3</sup> Yaşar Kurt, "Kur'an'ın Korunmasında Hafızlık Müessesesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2012), 23.

<sup>4</sup> Suat Cebeci - Bilal Ünsal, "Hafızlık Eğitimi ve Sorunları", *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/11 (01 Haziran 2006), 27-52.

<sup>5</sup> İrfan Başkurt, *Din Eğitimi Açısından Kur'an Öğretimi ve Yaz Kur'an Kursları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013). 56.

<sup>6</sup> M. Şevki Aydın, "Kur'an Kursunda Hafızlık Eğitimi", *Diyanet Aylık Dergi* 206 (2008), 22.

<sup>7</sup> Erbaş Ali, "Hafızlık Eğitimi Faaliyetleri", *Twitter* (04 Temmuz 2020).

Hafızlık eğitimi DİB tarafından belirli programlar çerçevesinde yürütülmektedir. Daha verimli bir eğitim için DİB tarafından Hafızlık Eğitim Programı<sup>8</sup> geliştirilmiştir. Bu programa göre hafızlık eğitimi 2 bölüm ve her biri 4 ay olan 9 dönemden oluşmaktadır. Hazırlık bölümü olarak isimlendirilen ve halk arasında 'yüzüne' olarak bilinen bu bölüm 3 dönemden oluşmaktadır. Geriye kalan 6 dönem ise ezber bölümü olarak isimlendirilmiştir.<sup>9</sup> Ancak günümüzde Kur'an kurslarında hafızlık eğitimi geleneksel yöntemlerle devam etmektedir. Günümüzde eğitim ve öğretim yöntemlerinde bir çok gelişme olmasına rağmen Kur'an kurslarında uygulanan bu 'geleneksel eğitim', eleştirileri de beraberinde getirmektedir.<sup>10</sup> Hafızlık eğitim programının uygulanmamasından kaynaklanan sorunlar olduğu gibi, Kur'an Kurslarının fiziki donanımları, öğretmenlerin yeterliliği, öğrencilerin kurstan ve öğretmenlerden beklentileri, hazırlanan programların mahalli ihtiyaçlara cevap verip veremediği gibi hususlar Hafızlık eğitimindeki sorunlar olarak zikredilebilir. Konuyla ilgili olarak öğrenci ve öğretmenlerin görüşleri doğrultusunda yapılan araştırmalar daha çok problemlerin tespiti ve hafızlık eğitiminin niteliğini geliştirmeyi hedefleyen öneriler içermektedir.<sup>11</sup>

Literatürde Kur'an kursları çeşitli açılardan çalışılmasına rağmen hafızlık eğitimini yarıda bırakarak Kur'an kursunu terk eden öğrencilerin terk nedenleri çalışılmamıştır. İşte bu ihtiyaçtan yola çıkılarak bu araştırmanın problem cümlesi "Hafızlık eğitimine başlayıp belirli bir ilerlemeden sonra kurstan ayrılma süreçlerine etki eden nedenleri öğrenci ve öğretici görüşleri doğrultusunda ortaya koymak" olarak belirlenmiştir. Zira Türkiye'de din eğitimi kurumlarında terk kavramı sınırlı sayıdaki çalışmalara konu edinilmiştir. Bunlar arasında Baltacı'nın "Yüksek Din Öğretiminde Okul Terki"<sup>12</sup> ve Ay'ın "İlahiyat Fakültelerinde Okul Terki: İlahiyat Fakültesinden Kayıt Sildirenler Üzerine Fenomenolojik Bir Araştırma"<sup>13</sup> adlı çalışmalarıdır. Ancak Kur'an kursu terki kavramı ile ilgili herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Kur'an kursu terki kavramı okul terki kavramından ilham alınarak

<sup>8</sup> Hafızlık Eğitim Programı, (2010).

<sup>9</sup> Hafızlık Eğitim Programı.

<sup>10</sup> Aydın, "Kur'an Kursunda Hafızlık Eğitimi", 23.

<sup>11</sup> Örnek çalışmalar için bakınız: Mehmet Emin Ay, *Problemleri ve Beklentileriyle Türkiye'de Kur'an Kursları* (İstanbul: Düşünce Kitapevi, 2005); Ramazan Buyrukçu, *Kur'an Kurslarında Din Eğitimi* (Isparta: Fakülte Kitapevi, 2001); Ahmet Fatih Çaylı, *Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Hafızlık Eğitimi ve Problemleri* (Isparta, 2005); Bilal Ünsal, *Günümüz Kur'an Kurslarında Hafızlık Eğitimi ve Problemleri* (Sakarya, 2006); Vahap Vahapoğlu, *Türk Mili Eğitim Sisteminde Meydana Gelen Değişikliklerin Hafızlık Eğitimine Etkisi* (Rize, 2016); Cemil Osmanoğlu - Ömer Özbek, *Hafızlık Eğitimi Üzerine Araştırmalar* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019).

<sup>12</sup> Ali Baltacı, "Yüksek Din Öğretiminde Okul Terki", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (31 Aralık 2019), 593-616.

<sup>13</sup> Mustafa Fatih Ay, "İlahiyat Fakültelerinde Okul Terki: İlahiyat Fakültesinden Kayıt Sildirenler Üzerine Fenomenolojik Bir Araştırma", *Eskiyeni* 43 (20 Mart 2021), 269-288.

üretmiştir. Okul terki kavramı genel olarak öğrenim süreci devam ederken çeşitli nedenlerle okuldan ayrılmak olarak ifade edilmektedir. İlgili literatür incelendiğinde okul terkinin ne olduğunun ülkelere göre değişiklik gösterdiği görülmektedir.<sup>14</sup> Mesela okul terki ABD ve Avustralya’da lise ve dengi okulu tamamlayamamak iken, İngiltere, Polonya, İskoçya ve Finlandiya gibi ülkelerde Yükseköğretim diploması alamamak şeklinde ifade edilmiştir. Türkiye’de ise okul terki kavramı Milli Eğitim Bakanlığı tarafından temel eğitimden uzak kalma şeklinde tanımlansa da literatürde okul terki kavramının net tanımına ulaşamadığı araştırmacılar tarafından ifade edilmektedir.<sup>15</sup> Buradaki uzak kalmadan kasıt açık öğretim lisesine kayıt olma, vefat etmiş olma, yurt dışına çıkma ya da öğrenim hakkını kullanmamadır.<sup>16</sup> Bu bağlamda kavram olarak Kur’an kursu terki, hafız olmak için Kur’an kurslarına gelen öğrencilerin, hafızlık eğitimine başladıktan sonra çeşitli sebeplerden dolayı kursu terk etmeleri olarak tanımlanabilir. Hafızlık eğitimine başladıktan sonra zaman dilimi olarak hazırlık dönemi değil ezber dönemi kastedilmektedir. Dolayısı ile hazırlık dönemi içerisinde Kur’an kursunu terk etmek, Kur’an kursu terk kavramı içerisinde değerlendirilmemiştir.

## 1. Yöntem

### 1.1. Araştırmanın Deseni

Bu araştırmada sosyal alanda belirli bir probleme, olguya birey veya grupların yüklediği anlamları keşfetme ve anlamaya yönelik olan nitel araştırma yöntemi benimsenmiştir. Benimsenen bu yöntem kapsamında hafızlık eğitimi alan öğrencilerin Kur’an kursunu terk etme sürecindeki tecrübelerini, terk etmenin nedenlerini, bu duruma ilişkin algılarını ve yükledikleri anlamları ortaya çıkarma amacıyla olgubilim<sup>17</sup> (fenomenoloji) deseni kullanılmıştır. Olgu bilimi deseni belirli bir durumda bireylerin algılama biçimleri vasıtasıyla özel bir duruma ışık tutma veya bir olguyu tanımlamayı amaçlamakla birlikte, bu tür araştırmalarda araştırmacı, bir ya da daha fazla bireyin fenomeni, kendi bakış açısından nasıl deneyimlediğini anlamaya çalışmaktadır.<sup>18</sup>

<sup>14</sup> Lamb, S, Markussen, E, Teese, R, Sandberg, N ve Polesel, J, *School dropout and completion: International comparative study in theory and policy*, (New York, 2011).

<sup>15</sup> Abdulvahap Yorgun, *Lise Öğrencilerinde Okul Terki Riskinin İncelenmesi* (Hacettepe, 2014). 42.

<sup>16</sup> Karacabey Fatih, *Ortaöğretimde Okul Terkinin Bireysel ve Kurumsal Nedenleri* (Eskişehir, 2016). 11.

<sup>17</sup> John W. Creswell, *Araştırma Deseni* (Ankara: Eğiten Kitap Yayınları, 2017). 123.

<sup>18</sup> Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2018). 78.

## 1.2. Çalışma Grubu

Çalışma grubunu hafızlık eğitimi almak için Kur'an kursuna giden, Kur'an-ı Kerim'i ezberlemeye başladıktan sonra kursu terk eden bireyler oluşturmaktadır. Katılımcıların belirlenmesinde ölçüt örnekleme kullanılmıştır. Bu örnekleme yöntemindeki temel anlayış önceden belirlenmiş bir dizi ölçütü karşılayan bütün durumların çalışılmasıdır.<sup>19</sup>

Bu çalışmada katılımcıların belirlenmesinde çeşitli ölçütler kullanılmıştır. Katılımcının DİB'e bağlı Kur'an kurslarından birini terk etmiş olması ve hafızlık eğitimine yani Kur'an-ı Kerim'i ezberlemeye başlamış olması ile terk edilen kursun yatılı olması bu ölçütlerdendir. Araştırma, kişilerin deneyimleri ile ilgili olduğundan ve bireylerin unutulabilme ihtimali de göz önünde bulundurulurken çalışma grubu, son 10 yıl içerisinde Kur'an kursuna başlamış ve terk etmiş bireylerden oluşmaktadır. Ayrıca öğretici gözüyle de terk sürecinin değerlendirilebilmesi için DİB'e bağlı Kur'an kurslarında görev yapan 3 erkek ve 3 kadın görevli ile de görüşmeler planlanmıştır. Öğreticilerin belirlenmesinde öğreticinin hafızlık eğitimi vermesi ölçüt olarak alınmıştır.

Kursu terk eden öğrenciler ile görüşmede verinin doyuma ulaşması esas alınmış olup bu kapsamda 13 kadın öğrenci, 11 erkek öğrenci, 5 kadın öğretici ve 4 erkek öğretici ile görüşme planlanmıştır. Sonuç olarak araştırmanın çalışma grubunun ölçütlerine uygun olan 9 kadın, 9 erkek öğrenci ve 3 kadın, 3 de erkek öğretici ile de görüşmeler gerçekleştirilmiş veriler tekrar etmeye başladığından dolayı görüşmeler sonlandırılmıştır. Katılımcıların yaşı 18 ile 28 arasındadır. Katılımcıların kursu terk ettikleri sayfa sayıları ise 3 ile 20 sayfa arasındadır. 3 sayfada terk eden öğrencinin yaklaşık 60 sayfa ezber yaptığı anlamına gelmektedir. 20 sayfada kursu terk eden öğrencinin neredeyse hafızlığı bitirmiş, yani yaklaşık 600 sayfa ezberlemiştir. Görüşme yapılan öğretmenler ise 8 ile 30 yıl arasında hafızlık eğitimi tecrübesine sahiptirler.

## 1.3. Veri Toplama Aracı

Nitel araştırmada veri toplama amacıyla genelde derinlemesine görüşme, doğrudan gözlem ve doküman analizi teknikleri kullanılmaktadır. Bu çalışmanın verileri, katılımcıları doğrudan gözlemlemeye yarayan ve derinlemesine anlama olanağı sağlayan "yüz yüze görüşme tekniği" aracılığıyla elde edilmiştir.<sup>20</sup> Bu çalışmada, araştırmacı ve katılımcı arasında bir etkileşimin oluşması, katılımcıların kendilerini daha iyi ifade etmeleri, araştırmacının amacına yönelik temel soruları sorma, gerektiğinde ise konunun daha iyi anlaşılabilmesi için yan sorular sorma amacıyla yarı yapılandırılmış görüşme tekniği kullanılmıştır.

<sup>19</sup> Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. 82.

<sup>20</sup> John W. Creswell, *Araştırma Deseni*. 124.

Öğrenci ve öğretmenler için ayrı ayrı hazırlanan taslak görüşme formları, ilgili literatür incelenerek oluşturulmuştur. Alanında uzman kişilere taslak formalar gönderilmiş ve gelen öneriler çerçevesinde düzenlemeler yapılmıştır. Bu öneriler dikkate alınarak bazı sorular çıkarılmış ve yeni sorular eklenmiş ve etik kurul onayı alınmıştır.<sup>21</sup> Öğrenci görüşme formunda 8 demografik bilgi, 19 terk süreci ve 10 da terk sonrası olmak üzere toplam 37 soru vardır. Öğretici görüşme formunda ise toplamda 10 soru vardır.

#### 1.4. Veri Toplama Süreci ve Analizi

Araştırmanın veri analizinde içerik analizi kullanılmıştır. İçerik analiz tekniği, elde edilen verilerin açıklanmasında gerekli olan kavramları ve ilişkileri belirlemek amacıyla kullanılır. Olgu bilim araştırmalarında veri analizi, deneyimleri ve anlamları ortaya çıkarmaya yöneliktir. Bu amaçla yapılan içerik analizinde verinin kavramsallaştırılması ve olguyu tanımlayabilecek temaların ortaya çıkarılması çabası vardır. Sonuçlar betimsel bir anlatım ile sunulur ve sık sık doğrudan alıntılara yer verilir. Bunun yanında ortaya çıkan temalar ve örüntüler çerçevesinde elde edilen bulgular açıklanır ve yorumlanır.<sup>22</sup>

Görüşme kayıtları 13 ila 43 dakika arasında değişmektedir. Bu kayıtlar dinlenmiş, hiçbir değişikliğe gidilmeden yazıya geçirilmiştir. 92 sayfadan oluşan deşifre metinleri tekrar tekrar okunup gözden geçirilerek formdaki sorular da göz önüne alınarak temalar ve kategoriler halinde şekillendirilmiştir. Oluşturulan kategoriler tekrar gözden geçirilerek benzer içerikler aynı başlık altında verilmeye çalışılmıştır.

Katılımcıların kimlik bilgileri etik ilkeler gereği gizlenmiştir. Çalışmada görüşme yapılan kadın öğrenciler “k”, erkek öğrenciler “e”, kadın öğretmenler “kö” ve erkek öğretmenler ise “eö” olarak kodlanmıştır. Çalışmada katılımcılara ait görüşler terk edenler için kod, yaş ve bıraktığı sayfa olarak belirtilmiştir (Örnek: k1, 22, 16), öğretmenlerde ise kod ve meslek yılı olarak belirtilmiştir. (Örnek: kö1, 20 yıl). Katılımcıların düşünceleri çift tırnak (") ile belirtilerek *italik* yazılmıştır. Cümlelerin çok uzun olduğu yerlerde ilgili yer alıntılanmış sonraki kısımlar yazılmamış ve üç nokta ile (...) belirtilmiştir. Alıntılmalarda anlamı bozmayacak şekilde metin eklemeleri yapılmıştır.

## 2. Bulgular

### 2.1. Kur'an Kursunu Terk Nedenleri

Çalışmanın ana problemi olan Kur'an kursunu terk nedenleri, katılımcıların belirttiği görüşler doğrultusunda öğretici kaynaklı, öğrenci

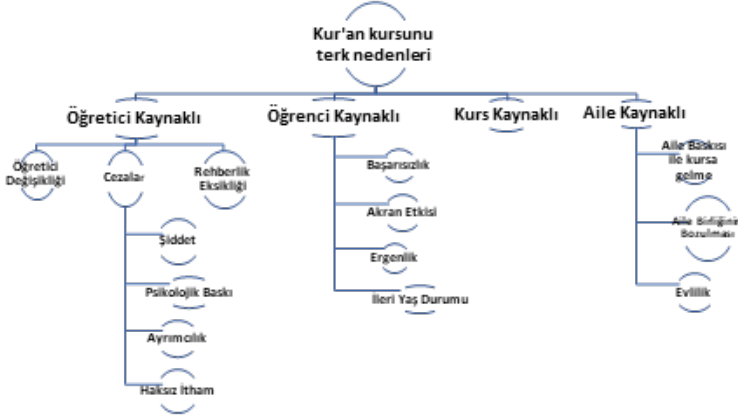
<sup>21</sup> Atatürk Üniversitesi 28.01.2021 tarih ve E.2100023469 sayılı Etik Kurulu onay belgesi.

<sup>22</sup> Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. 86.



kaynaklı, kurs kaynaklı ve aile kaynaklı kodlar altında tasnif edilmiş ve Şekil 1'de gösterilmiştir.

Şekil 1: Hafızlık Kur'an Kursu terk nedenleri



### 2.1.1. Öğretici Kaynaklı

Bu başlık altında öğretmenlerin Kur'an kursu terkine etkisi ele alınmıştır. Kur'an kursu öğreticisi, Kur'an-ı Kerim'i usulüne uygun olarak yüzünden okumayı öğretmek, ibadetler için gerekli sure, ayet ve duaları ezberletmek, hafızlık yaptırmak ve İslam dininin inanç, ibadet ve ahlak esasları hakkında bilgiler vermek için Kur'an kurslarında görevlendirilen personel olarak tanımlanmaktadır.<sup>23</sup> DİB Kur'an kursu öğreticiliğinde iki alanda yeterlilik aramaktadır. Bunlardan birincisi temel yeterlilikler ikincisi ise özel yeterliliklerdir. Temel yeterliliklere bakıldığında genelde alanı ile ilgili bilgi boyutu öne çıkarken, özel yeterliliklerde ise bireyin gelişim basamaklarını, muhatabı olan öğrencinin öğrenme özelliklerini bilmesine, uygun öğrenme ve öğretme ortamlarını düzenlemesine, ilgili kişi ve kurumlarla iş birliği yapmasına, eğitim programlarına vukufiyetine, öğretim ilke ve yöntemlerini bilmesine ve kullanmasına, materyal geliştirmesine ve kullanmasına, etkili bir şekilde ölçme ve değerlendirme yapmasına, danışmanlık ve rehberlik yapabilmesine ve etkili iletişim içerisinde olmasına atıf yapılmaktadır.<sup>24</sup>

Hafızlık eğitiminde öğrencinin hazırlık eğitimindeki öğreticisi ile ezber bölümündeki öğreticisi farklılık gösterebilir. Kur'an kursunda tek öğretici var ise öğrencinin hazırlık ve ezber bölümündeki öğreticisi aynı

<sup>23</sup> Vaizlik, Kur'an Kursu Öğreticiliği, İmam-Hatiplik ve Müezzin Kayımlık Kadrolarına Atama ve Bu Kadroların Kariyer Basamaklarında Yükselme Yönetmeliği, (ts.).

<sup>24</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı Personel Yeterlilikleri (Diyanet İşleri Başkanlığı Personel Yeterlilikleri) (ts.).

olabilmektedir. Kur'an kursundaki 3 öğrenme alanına (Kur'an-ı Kerim, Dini Bilgiler, Sosyal Etkinlik) aynı öğreticiler ders verebileceği gibi farklı öğreticiler de ders verebilmektedir. Bu durum Kur'an kursunun imkanlarına göre değişebilmektedir.

### 2.1.1.1. Öğretici Değişikliği

Kur'an kurslarında öğreticilerin eş tayini, yurt dışı görevi gibi nedenlerle yer değiştirmelerinin öğrencinin eğitiminde önemli bir etkiye sahip olduğu düşünülmektedir. Zira öğreticilerin ezberletme yöntemleri farklı olabilmektedir. Ya da öğrenci ile öğretici arasındaki uyum süreci her zaman olumlu olmamaktadır. Bu ve bunlara benzer nedenler öğrencinin hafızlık süresinin uzamasına neden olabileceği gibi terke de neden olabilmektedir. Her ne kadar öğrenciler öğretici değişiminin olumsuz durumlarına göndermede bulunsalar da kimi durumlarda öğretici değişikliğinin olumlu sonuçlara neden olduğu da görüşmelere yansımıştır. Kur'an kursu öğreticisi aynı zamanda kurs yöneticisi olan katılımcı konu ile ilgili görüşlerini örneklendirerek şöyle demiştir: "Bazı çocuklar öğretici değiştirerek eğitimine devam edip ve bu noktada bitirenler oldu. Hatta bir örnek vereyim geçen sene bir çocuğumuz hoca ile problem yaşıyor. Şöyle diyeyim hoca sıkıştırıyor, çocuk 'Ben okumam' diyor... Başka hocaya verdik. Geçen sene mezun oldu ve bu çocuk hafız oldu gitti. Ben bunu onda görmeseydim o çocuğa 'tamam git' deseydim... O çocuk hafız olmayacaktı. Şu anda çocuk hafız oldu. Hoca arkadaş da geldi dedi ki hocam iyisini yaptın." (eöl, 30 yıl)

Hafızlığa başladıkları öğreticilerinin sonradan değişmesinin kursu terk etmede etken olduğu katılımcılar tarafından ifade edilmiştir. Katılımcılardan birisi bu durumu "Kurstan ayrılmamın ana sebebi sık sık hoca değişmemdi. ... Hocada başladım... hocaya gittim... Tekrar... Hocaya döndüm... Hoca yurtdışına gitti. ... hoca diye bir hoca geldi. Gelen hocanın hiçbir öğrenciye hocalık yapmasını istemem... O hocanın hafızlık yaptırma becerisi yoktur. 10 hafız yetiştiriyorsa 9'u kaçıyor 1'i kalıyor." (e1, 18, 3) şeklinde belirtmiştir. Başka bir katılımcı ise terk etme nedeni olarak öğretici değişikliğine atıfla düşüncelerini şu şekilde dile getirmiştir: "En büyük sebebim 10. dönüşümde hocam gitti. O gittikten sonra başka hoca geldi. Onunla iyi anlaşamadım. Ders vermekte zorlanıyordum... İşte en büyük sebebim hocamın gitmesi oldu..." (k3, 24, 12) şeklinde belirtmiştir.

Öğreticinin değişmesi Kur'an kursu terk nedeni olduğu gibi, öğreticinin değişmemesi de terk nedeni olabilmektedir. Zira "ne değişseydi Kur'an kursunu terk etmezdim?" şeklindeki soruya bir katılımcı şu cevabı vermiştir: "Hocam farklı olsaydı. Hocam değişseydi bırakmazdım" (k1, 22, 16).

Bütün bu bulgular öğreticinin, terk sürecinde önemli bir faktör olduğunu göstermektedir.

### 2.1.1.2. Cezalar

Eğitimde ceza kavramı pekiştirmenin yani ödül kavramının tam tersi olarak kullanılmaktadır. Ceza, istenmeyen davranışın sıklığının azalması veya sonlandırılması için verilir.<sup>25</sup> Ödül ve cezanın eğitimdeki yeri farklı açılardan değerlendirilmiştir. Özellikle öğrenmelerin etki-tepki sonucu oluştuğu düşünülen davranışçı öğrenme kuramında ödül ve cezanın ayrı bir yeri vardır. Ödül ve ceza bireyde dıştan denetimli bir güdüleme sağladığı için eleştirilmektedir. Ödül ve ceza, uygulanan bireyin psikolojik özelliklerine göre farklı sonuçlara neden olabilir. İçe dönük bireylerde daha çok negatif etki bırakırken, dışa dönük bireylerde ise pozitif etkiye sahiptir. Cezaya karşı duyarsızlaşan öğrencilerde davranışın devam etmesine ya da ödül gibi görünmesine dahi sebebiyet verebilir. Ancak ödül ve ceza karşılaştırıldığında ödülün daha kullanılabilir olduğu düşünülebilir. Zira ödül, bireye hangi davranışlarının beğenildiğini anlatarak yol gösterici ve teşvik edici bir etkiye sahipken; ceza, davranışın iyi olmadığı ve beğenilmediğini anlatır ama neyin doğru olduğunu göstermez.<sup>26</sup>

Kursu terk etmede cezalar konusunun hafızlık eğitimi alan öğrenciler üzerinde etkili olduğu yapılan görüşmelerde ön plana çıkmıştır. Konu ile ilgili olarak bir katılımcı verilen cezaların terk sürecine nasıl etki ettiğini şu şekilde ifade etmiştir: “Son zamanlar hocalar garip garip cezalar üretti. Bunlar iyice nefret ettirdi beni. İşte pasta yapıyorduk, cam siliyorduk saçma şekilde. Evde yapmadığım şeyleri yaptırıyordular. İyice kurstan nefret ettirdi. Şu anda kursun önünden bile geçmek istemiyorum. Biraz da kendi hocamın payı olduğunu düşünüyorum...”. (k6, 19, 3)

Kur'an kurslarında her ne kadar ceza olarak düşünülmesine de öğrenciden eğitim dışında bazı isteklerde bulunulması da öğrencinin terk sürecini hızlandırın sebeplerden olduğu görülmektedir. Bazı katılımcıların “Bütün işleri öğrenciler yapıyor. Ben iki günde bir yemekhane nöbetçisi oluyordum. Üç yüz kişinin yemeği bulaşığı çok oluyordu. Bu tür görevlerin öğrenci üzerinden alınması gerekiyor” (k2, 23, 20) şeklindeki ifadeleri bu durumu desteklemektedir.

Eğitimde ceza öğrencinin yaptığı işle doğru orantılı olmalıdır. Verilen ceza öğrencinin onurunu zedeleyecek, onu küçük düşürecek, rencide edecek şekilde olmamalıdır. Mesela öğreticinin öğrenciye ceza olarak verdiği pasta

<sup>25</sup> Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı* (İstanbul: Remzi Kitapevi, 2015). 53.

<sup>26</sup> Hüseyin Algur, *Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumları* (İstanbul: Dem Yayınları, 2019), 67.

yapmanın veya cam silmenin hafızlık eğitimi ile bir ilgisinin olmadığı bilinmektedir. Cezaların bu şekilde uygulanması bir süre sonra öğrencinin Kur'an kursundan nefret etmesine ve Kur'an'a kursunu terk etmesine neden olabilir.

### a. Şiddet

Hafızlık eğitiminde disiplin adı altında olumsuz pekiştireç olarak kullanılan unsurlardan biri de fiziksel şiddet unsurudur. Genelde din eğitim-öğretiminde özelde ise hafızlık eğitiminde şöyle yanlış bir algı vardır: "Dayak olmadan hafızlık olmaz".<sup>27</sup>

Günümüzde Kur'an kurslarındaki bu durum aşılmaya çalışılsa da bazı yerlerde bunun devam ettiği, şiddetin bir cezalandırma yöntemi olarak kullanıldığı, bazı katılımcıların ifadelerinde yer almaktadır.

Yaşadığı bir olayı anlatarak konu ile ilgili görüşlerini belirten bir katılımcı: "...Dersi okudum. Zayıf olabilir. Hoca dedi ki "Seni daha dinlemeyeceğim". "Bir kere daha dinleteyim" dedim. "Hayır dinlemeyeceğim" dedi. Gitti bir çubuk getirdi. Ortada bir öğrenciyi dövdü. Haksız dayak da yedim, haklı dayak da yedim. Ama hiçbir zaman hocaya saygısızlık etmedim. Hafızlar bilir. Mescitte top oynarsın hoca gelir sıra dayacağına çeker. Bunlar normaldir. Bunlara da laf etmem. Geldi "Aç elini" dedi. "Ne yaptım?" dedim. "Ders vermedin" dedi. "Vereceğime inanıyorum ancak siz dinlemiyorsunuz" dedim. "Hayır, aç elini" dedi. Vurmaması için elimden geleni yaptım. Artık neye sinirlendiyse bilmiyorum. Çubuğu kaldırdı. Ben bakmıyordum birden ayaklarıma vurdu. Haksızlığa gelemem. Ben "Niye vurdun?" dedim. Derdimizi kimseye anlatamadığımız için çareyi kurstan çıkmakla buldum. (e1, 18, 3) şeklinde ifade etmiştir.

Şiddet olayından dolayı psikolojisinin bozulduğunu belirten katılımcı "O zamanlar 14 yaşlarındaydım. Hocaların ayarı yoktu. Şiddet uyguluyorlardı. O yaşlardaki çocuğun kaldıracağı bir şey değildi cebir. Hocalar bu konuda dövüyordu. Değişik bir insan olmuştum. Psikolojim bozulmuştu..." (e2, 18, 8) şeklinde ifade etmiştir.

Terk nedenlerini sıralarken şiddeti de bir neden olarak gösteren Kur'an kursu öğreticileri konu ile ilgili olarak görüşlerini şu şekilde beyan etmişlerdir: "Çok önemli bir başka sebep de sınıf hocasının ve yönetimin davranış şekilleridir. Bu davranış şekillerinden dolayı da hafızlığını bırakan öğrencilerimiz oldu. Yani bu davranış şekillerinden kastım işte diyelim cebir, şiddet vs. sözlü veya fiili olarak..." (eö1, 30 yıl)

<sup>27</sup> M. Şevki Aydın, *Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur'an Kursu* (Ankara: DİB yayınları, 2010), 191.

Başka bir katılımcı öğretici ise konunun önemini belirterek öğrencinin kursa bu algı ile geldiğini şu sözlerle dile getirmiştir: “Şimdi bununla ilgili kurslar üzerinde algı var. Şöyle tecrübe ettim: Buraya bir çocuk geliyor. Yani bir hoş geldin deyip ellerimi kaldırdığım zaman çocuğun refleksi bu algının ne kadar belleğinde olduğunu gösteriyor. Sanki elimi açarak ona vuracağım hissi uyandırıyor...” (eö2, 8 yıl).

Kur'an kurslarındaki bu fiziksel şiddet olgusu ve algısının yanında bu olgunun normallığı de görüşmelere yansımıştır. Mesela bir katılımcı bu durumu şu sözlerle dile getirmiştir: “Mescitte top oynarsın hoca gelir sıra dayacağına çeker. Bunlar normaldir.” (e1, 18, 3) Yine aynı katılımcı Kur'an kursundaki fiziksel şiddetin haklılığına yönelik şu ifadeleri kullanmıştır: “Haksız dayak da yedim haklı dayak da yedim”. Bu durum öğrencilerden bazılarının, şiddet olayının haklı taraflarının da olduğu algısını bilinçaltına yerleştirmesine sebep olabilmektedir. Çocuklar açısından bu durum değerlendirildiğinde ileri yaşlarda şiddeti çözüm aracı olarak görebilecekleri ve kötü sonuçlar doğurabilecek davranışlarda bulunabilecekleri düşünülmektedir.

Fiziksel şiddetin olumlu eğitsel bir değeri yoktur. Sadece görünüşte geçici bir sükûnet sağlamaktadır. Bunu yanlış anlayanlar, onun olumlu eğitici rolü olduğunu düşünmektedir. Oysa fiziksel şiddet, görünürdeki sükûnetin altında müthiş tahribat yapmakta; bireyin kişiliğinde adeta tafafisi mümkün olmayan yaralar açmakta, psikolojik sorunlar oluşturmaktadır. Bu sorunlar o bireyde nerede, nasıl ve ne zaman tezahür edeceği kestirilememektedir.<sup>28</sup>

Genel olarak toplumda bulunan Kur'an kurslarındaki fiziksel şiddete ilişkin algı geçmişten günümüze kadar gelen soruna işaret etmektedir. Bu konu ile ilgili öğrencilere yönelik yapılan eğitimler, ailelerin bu konuda bilinçlenmesi, kurslardaki bu istenmeyen durumun önüne bir nebze geçmiş olsa da Kur'an kursu terkinde önemli bir neden olduğu görülmektedir. Şiddetin sonucu olarak öğrencilerin kursu terk etmesi yanında psikolojik sorunlar yaşadıkları ve Kur'an, din, hoca kavramlarına karşı soğukluk yaşadıkları da bir gerçektir. Fiziksel şiddet, çekici değil iticidir. Söz gelimi Kur'an kursları öğrencinin dindarlığını hedeflerken, tam aksine öğrencinin dinden soğumasına neden olabilir.<sup>29</sup>

## b. Psikolojik Baskı

Öğreticiden kaynaklı kursu terk nedenleri arasında katılımcılardan bazıları kurstan ayrılmaları için baskı yapıldığını şu şekilde ifade etmiştir: “Sürekli yaştan dolayı psikolojik baskı uygulanıyordu. En küçük hatamda ailemi

<sup>28</sup> Aydın, *Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur'an Kursu*, 33.

<sup>29</sup> Aydın, *Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur'an Kursu*, 34.

arıyorlardı. En son abim kursa geldi. Durumu gördü. Artık burada olmaz dedi..." (e3, 20, 5)

Bir katılımcı öğretici ile zıtlıştığını ve bunun üzerine kurstan çıkarılmak için bir gayret sarf edildiğini şu sözlerle dile getirmiştir: "İçimi daralttılar. Sınıf hocam vardı. Çok zıtlıştık. Sigara içiyordum. Hocam bıraktırma yerine beni yakalatıp kurstan attırma hevesine düştü. Yakalayamadı da. Ben de inadına içtim. Yakalayamayınca başka konularda müdüre şikâyet ediyordu. Müdür de durmadan atarım vs. deyince iyice daraldım. Bunlar olurken derslerime odaklanamadım... Ben de ayrıldım." (e5, 20, 13)

Kurstan şiddet gördüğünden dolayı çıktığını belirten bir katılımcı ise, daha sonra babasının kursa geri getirdiğini, tekrar hafızlığa başladığını ancak kursta görmezden gelindiğini ifade ederek ayrılma sebebinin şu şekilde beyan etmiştir: "... Babam "Hocanın elini öp geç yerine dersini çalış" dedi bir şey diyemedim.... İki gün sonra sabah gittim. Dersi koydum dinlemedi... Ben yokmuşum gibi davrandılar. Yemekhanede 2. yemek almaya gittim. Önümdeki çocuğa verdi sıra bana gelince "yemek bitti" dedi aşçı. Ben de çocuğu tutup getirdim. Bak buna verdin diye. Bana "Sen çok konuşuyorsun, kendine dikkat et" dedi hocaların önünde. Çıktım dışarı derdimi anlatmak için belletmene gittim. "Ben yokmuşum gibi davranıyorlar" dedim. "Kapıyı kapat, çık, ben ilgilenirim" dedi. Dediğim gibi görüşümü belirtsem bile bir şey olacağını düşünmüyorum. Dersim dinlenmiyor. Yokmuşum gibi davranılıyor. Yani artık bana git deniyordu... (e1, 18, 3)

Özellikle ergenlik çağında olan öğrencilerde oluşan kötü alışkanlıkların giderilmesi yerine, yakalama veya ceza verme yönteminin uygulanması öğrencilerde ters etki yapabileceği ve hocası ile zıtlasmaya gidebileceği katılımcı görüşlerinden anlaşılmaktadır. Öğreticinin değerler eğitimine hâkim olması ve bunu rehberlik özelliklerini kullanarak yapması sonucunda öğrencinin kursu terk etmesinin önüne geçilebileceği düşünülmektedir.

### c. Ayrımcılık

Katılımcılardan bazıları öğretmenlerin ayrımcılık yaptığını ve bu durumun öğrenciyi kursu terk etme konusunda olumsuz etkilediğini belirtmişlerdir. Görüşme yapılan katılımcı "Bir ayrımcılık vardı. Kendi köyünden kimseyi kurstan göndermezdi..." (e6, 21, 6) diyerek yapılan ayrımcılığa dikkat çekmiştir. Başka bir katılımcı ise olayın farklı bir boyutunu dile getirmiş ve şöyle ifade etmiştir: "... Etnik kökenimin farklı olduğunu ilk zamanlarda bilmiyordu sanırım. Bir arkadaşım geç geldi, hoca çok sinirlendi. Arkadaşımız özür dilemedi. Geçti yerine oturdu. Hoca da "Sizlerde özür dileme adabı yok mu" dedi... Aradan saniyeler geçti. Farklı etnik kökende olan bir arkadaşımız girdi. O da özür dilemedi. Yerine oturdu. Önce hoca yüzümüze baktı. Ne

diyeceğini şaşırıldı. Biraz durdu durdu. "Sen dağ başında mı yaşıyorsun?" dedi. Beni yanına çağırırdı. "Yeni komşular herkesten kaşık istedi" derdi. "Neden?" deyince "Bilmem onlar da sizden sana soruyorum" derdi... (k4, 25, 7)

Öğrenciler arasında yapılabilecek herhangi bir ayırımın onların zihin dünyasında yer edeceği ve bunun eğitimlerine olumsuz yansıtacağı düşünülmektedir. Öğrencinin öğreticisine karşı oluşabilecek herhangi bir güven problemi ve "ben ne yaparsam yapayım" fikrinin kursu terk etme yolunda olumsuz etkisi olacaktır.

#### **d. Haksız İtham**

Kur'an kursunu terk etmesinin birkaç sebebi olduğunu belirten bazı katılımcılar bu durumu şu şekilde beyan etmişlerdir: "... Bunlardan bir tanesi hocamın bana kötü bir ithamda bulunması. İntihara meyletti şeklinde. Kolumda birkaç yara vardı. Hoca da komisyona "intihar" dedi. Komisyon başkanı da bu şekilde uyarınca çok zoruma gitti..." (e7, 18, 15)

Gelişme çağında olan bireylerin haksızlığa uğraması onlarda derin yaralara neden olmaktadır. İthamın büyüklüğü ise bu durumu daha da kötüleştirecektir. Öğreticinin konuya tam hâkim olmadan, böyle bir yola başvurması sonucunda öğrencinin kursu terk etmesine yol açabileceği, terk etmese bile rol model olarak görebileceği öğreticisi ile ilişkilerinin ve güvenin zedelenmesi gibi sorunların da ortaya çıkmasına neden olacaktır.

#### **2.1.1.3. Rehberlik Eksikliği**

Rehberlik faaliyetleri yatılı olan Kur'an kurslarında diğer kurslara nazaran daha önemlidir. Katılımcıları kursu terk etmeye sürükleyen nedenler arasındaki ilgisizlik, anlayışsızlık, aslında rehberlik faaliyetinin olmamasına ya da yeteri kadar yapılmamasına bağlanmalıdır. Öğreticilerin rehberlik noktasındaki yetersizlikleri istenmeyen durumları ortaya çıkarabilmektedir. Katılımcı "Haksızlığa uğradım. Hocamla hiç anlaşamadım. Bana güven vermedi. Benimle ilgilenmiyordu. Birbirimizi anlamıyorduk... Bir hoca kimin derdi var veya kimi kırdığını bilmesi gerekir... Herkesi anlaması gerekir. Bana karşı ilgisizliği vardı. Hafızlığımı bu hocada bitirme konusunda bana bir güven vermedi..." (k1, 22, 16) şeklinde görüşünü belirterek kursu terk etmesinin ana sebebi olarak ilgisizlik ve kendisini anlamayan bir öğretici olduğunu belirtmektedir.

Diğer bir katılımcı ise "Ana sebep anlayışsızlık. İnsana değer verilmemesi. Kimsenin orada sana anlayış göstermemesi. Yani oradayken insan olduğumu unutmuştum. Askere gelmiş bir asker gibi..." (k2, 23, 20) diyerek kendisini değersiz hissettiğini belirtmiştir.



Hafız olmaya karar vermesine rağmen aslında hedeflerinin hep farklı olduğunu belirten bir katılımcı ise “Benim ortaokuldan beri hep farklı hedeflerim vardı. Ben istiyor muyum diye çok düşünüyordum. “İstiyor muyum, istemeyerek yapmam günah olur mu?” diye çok düşündüm. Hocamla konuştum. Hocamda sinirli olduğu için ‘yapamıyorsan bırak’ dedi... Bir destek bekledim açıkçası. Beni en iyi bilen oydu.” (k6, 19, 3) diyerek başta isteksiz olarak gittiği kursta bir destek beklediğini ancak göremediğini beyan etmiştir.

Bazı katılımcıların verdikleri bilgiler aslında rehberlik faaliyetinin nasıl yanlış yapıldığını ortaya koymaktadır. Katılımcı görüşmede düşüncelerini “Hocamla da hiç anlaşamıyordum. Yani kalmak da istemiyordum. Mesela “Konuşurken yüzüme bakın duvara mı konuşuyorum?” derdi. Bu beni korkutuyordu... Onunla gerçekten çok zordu... Hocam gayret ettiğimi görürdü. Çalıştığımı biliyordu. Ancak ders veremiyordum. Hocam da “Acaba bir günah mı işledin, arkadaşlarına dinletiyorsun yanıma gelince dinletemiyorsun?” diyordu.” (k4, 25, 7) şeklinde belirterek aslında öğreticisinin sorunun çözümü için fikir yürüttüğü, ancak bu konuya ‘Acaba bir günah mı işledin?’ şeklinde yorum katarak yanlış bir rehberlik faaliyetinde bulunduğu ortaya çıkmaktadır. Öğreticinin öğrenciyi “Günah mı işledin?” diyerek ona suçluluk psikolojisi yüklediği, o yaşlardaki çocuklarda bunun ne gibi eksiklikler meydana getireceğini bilmemesi de bir rehberlik sorunu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Diğer katılımcılar da görüşlerini belirterek Kur’an kurslarında yapılacak etkili rehberlikle öğrencinin Kur’an kursunu terk etmesinin önüne geçilebileceğini göstermişlerdir. Bu konuda katılımcıların görüşleri şu şekildedir: “Hocamdan destek görseydim. Bir çaba biraz ilgi görseydim devam ederdim. Zorlardım kendimi.” (k6, 19, 3) “Ezber yapamadığımız zaman desteklenseydik bırakmazdım. Yani bazıları çalışmaz yapamazdı öyle değil herkes beni tanıyordu. Ezberde zorlanıyordum. Bu konuda desteklenseydim bırakmazdım.” (k6, 19, 4) “Gerçekten ilgilenseydiler yapmam için çaba gösterseydiler. Zaten kimseyle ilgilenmiyorlar. Bir senede dört sayfa olmak çok mantıklı bir şey değil... Ben yapamadım dediğim zaman hiç yardımcı olmuyorlardı.” (e9, 18, 4)

Öğrencilere görüşmelerde “Dersler ve kişisel sorunlarınız ile ilgili rehberlik yapabilecek kimse var mıydı?” sorusu yöneltilmiş ve çoğu katılımcı “yoktu” cevabı verirken rehberlik yapıldığını söyleyen katılımcılar ise bunu sadece kendi öğreticilerinin yaptığını beyan etmişlerdir. “Kurstan ayrılmak isteyen öğrenciler için rehberlik göreviniz var mı?” şeklindeki soruya Kur’an kursu öğreticileri şu şekilde cevap vermişlerdir: “Rehberlik sürekli konuşuyoruz. Resmî olarak rehberlik görevimiz yok ama zaten rehberlik

ede ede götürüyoruz. Yani öncelikle altında yatan sebepleri anlamaya çalışıyoruz. Ailesiyle ayrıca konuşuyoruz. Neden bırakmak istediğini. Veya ailede neler yaşıyor onları öğrenmeye çalışıyoruz..." (kö1, 25 yıl) "Biz devam etmesi konusunda rehberlik yapıyoruz. Genel olarak rehberlik görevimiz yok. Bırakmak isteyenlerle konuşuyoruz ama rehberlik görevimiz yok." (kö2, 12 yıl)

Katılımcı öğreticilerden birisi ise rehberliği resmi bir görev olarak yapmadıklarını söyleyerek "Rehberlik resmi görev olarak yapmıyoruz. Bir öğrencim vardı yeni başlayanlardan. Baktık yapmayacak. Hani bırakmak istiyorum deyince. Ben ailesini çağırdım. Beraber konuştuk. Dedim ki bu bir kapasite. Nasip yani bunu böyle bilelim..." (kö3, 10 yıl) şeklinde görüşünü dile getirerek rehberlik görevini bu şekilde yaptıklarını belirtmiştir.

Kur'an kursu öğrencilerinden bir katılımcı ise bırakmak isteyen öğrenciler için önce problem tespiti yapıp, sonra da problemi çözmeye çalıştıklarını ifade ederek yaptıkları rehberliği şu şekilde açıklamaktadır: "Bırakmaması için elimizden gelen bütün gayreti gösteriyoruz. Bırakma sebebini öğreniyoruz. Çocuk neyi bahane ediyor. Hatta öyle çocuklar oldu ki "Gece burada cin görüyorum" diyenler oldu. Bunun bir bahane olduğunu biz biliyoruz. Yani "Yemekleri yiyemiyorum" dedi "Midem bulanıyor, aç kalıyorum" diyenler oldu. Peki o zaman senin için şöyle bir şey yapalım gündüz de git gel devam et imkanlar nispetinde... Veyahut da çocukta kapasitesi yok "Yapamıyorum" dedi. Problem tespiti çok önemli niye yapamıyor kapasitesi yoksa biz mi zorluyoruz. Bunu hocasından öğrenmek lazım kapasitesi yoksa biz zorluyorsak ona zaten yol veriyoruz...Onun dışında kapasitesi var da çocuk yapmak istemiyorsa, ona yapması için elimizden geleni yapıyoruz. Yani yatılıysa, yatılıdan bıkmışsa gündüzlü yapıyoruz... İzlediğimiz yöntem önce problem tespiti ondan sonra da problemi çözme yönünde gayret sarf ediyoruz. Elden gelen bir şey yoksa da ona da yapacak bir şey yok diyoruz." (eöl, 30 yıl)

Katılımcı Kur'an kursu öğreticisi ise farklı bir noktayı işaret ederek öğrenciye maddi olarak yapılanların da boşa gidebileceğini, rehberlik faaliyetinin olması gerektiğini ifade etmiştir. "Elbette olmalıdır. Bunu yapmak zorundayız. Yani bir emek veriyoruz. İşte alıyorsun bir 6-7 ay yüzüne okutuyorsun. Bir aşamaya getiriyorsun. Tam meyvesini yiyeceksin çocuk bazı sebeplerden dolayı bırakmak istediğini söyleyebiliyor. Bize asıl orada görev düşüyor. Yani bir hafızın kursu terk etmesi geriye dönüp bizim şunları gözden geçirmemizi gerektirir. Benim 6 ay boyunca aldığım ek dersimi, bu kursa yapılan bu çocuğun 6 ay içinde faydalandığı hayır ve hasenatı veya ona yapılan maddi ve manevi destekleri bunların hepsi bir anda çöpe gidecek. Dolayısıyla yapabilecek durumda olan hiçbir öğrencimizi kaybetmememiz

gerektiğini ve onu kazanmak adına yapılabilecek, hoca değişikliği ise hoca değişikliği, kurs değişikliği ise kurs değişikliği şeklinde analizler yapılarak o çocuğu kazanmak gerektiğini düşünüyorum”. (eö2, 8 yıl)

Bir katılımcı ise yaşadığı bir tecrübeyi paylaşarak öğrenciye yaklaşımın öğrencinin zihninde nasıl yer ettiğine şu sözlerle dikkat çekmiştir. “Babamın evden ayrıldığı süreçte bir kere tek başıma ağlarken görmüştü. Anlatmak istememiştım. Beni idareciye şikâyet etmişti ağladığım için. O belletmenle çok sorun yaşamıştık. Yani ağladığım için kendi öğrencilerine kötü örnek olduğumu düşünmüştü. Beni çok tanımayan belletmene şikâyet etmiş. Geldi bana “bir sıkıntın olursa benimle konuşabilirsin ben yıllardır buradayım biz burada abla kardeş gibiyiz mutlaka benimle de konuşmaya gel üzgün görmek istemem” gibi tepki vermişti. İki tane hiçbir şey bilmeyen belletmeden iki farklı tepki almıştım.” (k7, 19, 4) şeklinde görüşünü ifade ederek aslında faydalı bir rehberlik yapılarak öğrencinin bırakmasının önüne geçilebileceğini göstermiştir.

Kadın öğretmenler ile yapılan görüşmelerde katılımcıların tamamı rehberlik görevinin resmiyette olmadığını beyan etmiş, daha çok ayrılacak öğrencilerin geleceği ile ilgili olarak rehberlik yaptıklarına işaret etmiştir. DİB Kur’an Eğitim ve Öğretimine Yönelik Kurslar ile Öğrenci Yurt ve Pansiyonları Yönergesi incelendiğinde öğreticinin görevlerini düzenleyen 24. Maddenin 1(e) bendinde “Öğrencilerin ilgi ve yeteneklerinin geliştirilmesine rehberlik etmek,” öğreticinin görevleri arasında sayılmaktadır. Ayrıca komisyonlar başlığı altında Hafızlık takip komisyonunun görevlerini düzenleyen 48. Maddenin 5(i) bendinde “Öğrenci ve öğretmenlerin moral ve motivasyonlarını artırıcı yönde rehberlik etmek” şeklinde yapılabilecek rehberlik faaliyetlerine işaret etmiştir.<sup>30</sup>

İlgili yönergenin 25. Maddesinde Psikolojik Danışmanlık ve Rehberlik öğretmeninin görevleri sayılmıştır. DİB’nda görev yapan Psikolojik Danışmanlık ve Rehberlik öğretmen sayısına ulaşılamamış ancak 2019 yılında 60, 2020 yılında ise 30 Psikolojik Danışmanlık ve Rehberlik kadrosu kuruma tahsis edilmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yürütülen hafızlık eğitiminde Kur’an kurslarında 71.473 öğrencinin eğitim aldığı düşünüldüğünde<sup>31</sup> mevcut Psikolojik Danışmanlık ve Rehberlik öğretmen sayısının yetersiz olduğu görülmektedir.

Her ne kadar Psikolojik Danışmanlık ve Rehberlik öğretmen sayısının yetersiz olduğu düşünülse de Kur’an Kursları yönergesinde de ifade edildiği gibi, her bir öğreticinin öğrencilerine rehberlik etmesinin görevleri arasında

<sup>30</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı Kur’an Eğitim ve Öğretimine Yönelik Kurslar ile Öğrenci Yurt ve Pansiyonları Yönergesi, (ts.).

<sup>31</sup> Ali, “Hafızlık Eğitimi Faaliyetleri” (04 Temmuz 2020).

olduğu bilinmektedir. Bu durumda DİB'nin rehberlik noktasında öğreticilerin yeterliliklerini artırmasına destek olacak faaliyetleri yoğunlaştırması gerektiği söylenebilir.

### 2.1.2 Öğrenci Kaynaklı

DİB'e bağlı Kur'an kurslarında öğrencilerin alt yaş sınırı olarak ilkökul mezunu olma şartı aranırken, üst yaş sınırı bulunmamaktadır. Kur'an kurslarında sınıflar oluşturulurken yaş aralıkları birbirine yakın öğrencilerin aynı sınıflarda eğitim almalarına dikkat edilmektedir. Öğrenciler bir yılı hafızlık hazırlık eğitimi, iki yılı ise hafızlık dönemi olmak üzere üç yıl bu kurslarda eğitim almaktadır. Başarı durumuna göre bu süre bazen dört yıla kadar çıkmaktadır. Görüşmelerde katılımcılar öğrenci kaynaklı çeşitli terk nedenlerine işaret etmiştir. Bu nedenler başarısızlık, akran etkisi, ergenlik ve ileri yaş sorunu olarak tasnif edilmiştir.

#### 2.1.2.1. Başarısızlık

Başarısızlık örgün eğitimde olduğu gibi yaygın eğitimde de kursu terk nedenleri arasında sayılmaktadır. Kur'an kursunu terk eden bireylerin ezber kabiliyetlerinin zayıf olması hafızlık eğitimini tamamlama da başarısız olduklarını göstermektedir. Katılımcılardan bazıları ezber kabiliyetinin olmaması veya ezberlemede güçlük çektiklerinden dolayı kursu terk ettiklerini belirtmişlerdir. Bu görüşte olan bir katılımcı "Başlarda aslında ablam da "ezber kabiliyetin yok, yapabiliyor musun" diyordu. Başta ezberleyince kolay zannettim. Ama son zamanlarda öyle olmadığını anladım. Gittikçe sıkılıyorsunuz. Hevesiniz kaçıyor. Benim bildiğime göre iyice günah oluyor. Başlayıp bırakmak tabii günahı. Bunu nefret edip okumaktansa severek okumak daha güzeldi. Nefret noktasına gitmeden bırakmak istedim... Ezber kabiliyetim zaten yoktu. Geri dönüşlerde hiç hatırlamadığımı fark ettim. Daha da üzüldüm". (k6, 19, 3) şeklinde bırakma sebebini açıklamıştır. Başka bir katılımcı ise idarecilerin en büyük taleplerinin hızlı ezber yapmak olduğunu ancak kendisinin ezberinin iyi olmamasının sorun oluşturduğunu belirtmiştir. Katılımcı görüşünde "Ezberlerimin çok iyi olmaması. Yani çok hızlı ezber yapamıyor olmam. İdareciler ve belletmenlerinde en büyük isteğinin bu olması..." (k7, 19, 4) şeklinde görüşünü ifade ederek kurslarda sadece ezbera ağırlık verildiğini, diğer konuların ise arka planda kaldığını belirtmiştir.

Bir katılımcı ise hafızlığı yapamadığı gibi okuldan da geri kaldığını "... Hafızlığı yapamıyordum. Çok zorlanıyordum. Ders veremiyordum diye okula gidemiyordum. Bu sefer okulum da kalmış oluyordu. Ne hafızlığı yürütebiliyordum ne okulu. Birinden birini seçmem gerekiyordu. (k4, 25, 7) sözleri ile dile getirmiştir.

Katılımcı Kur'an kursu öğreticisi ise ezber yeteneğinin olmamasının en büyük terk nedeni olduğunu ve özellikle sayfalar çoğaldıkça öğrencinin zorlandığını ifade etmiştir. Katılımcı görüşlerini "Ezber yeteneği olmadığı halde "ben hafızlık yapacağım" diye ısrarcı olması. Bizde de gönderme yok. Gönderemiyoruz. Yapamazsın diyemiyoruz. Sadece rehberlik ediyoruz. Ama aile ısrarla veya öğrenci ısrarla yapacağım dediğinde zamana bırakıyoruz. Bu sefer de ne oluyor 9 sayfada 10 sayfada artık iyice sayfalar birikince yapamayacağını anlayıp bırakmak zorunda kalıyor" (kö1, 25 yıl) şeklinde belirterek ezber kabiliyeti olmayan öğrencinin kursu mecburen bıraktığını beyan etmiştir.

Katılımcılardan bazıları ise "Ayrılanlardan yani ilk derecede söyleyebileceğimiz hafızlığı yapamıyor. Kapasitesi yok ama veli zorluyor. İşte bu hafız olacak diye. Yok, kapasite yok, veli zorluyor. Hoca iki arada bir derecede hocanın durumu bu. Ama kapasitesinin olmadığından dolayı çocuk bırakıyor" (eö1, 30 yıl) diyerek ezber kapasitesi olmadığına yapılabilecek çok şey olmadığını ifade etmektedir.

Hafızlık eğitimi uzun olmasının yanı sıra zor bir süreç olduğundan dolayı ezber kabiliyeti iyi olmayan öğrencinin kursu terk etmesi beklenen bir sonuç olabilir. Bu durumun üstesinden gelmek için öncelikle ailenin ve öğreticinin öğrenciyi iyi tanınması ve ona göre rehberlik yapması gerekmektedir. Aksi durumda ezber kabiliyeti iyi olmayan öğrenci hafızlık eğitiminde hem zaman kaybedecek hem de başarısızlığın verdiği olumsuzlukla baş etmek zorunda kalacaktır.

#### 2.1.2.2. Akran Etkisi

Arkadaşlardan kaynaklanan sorunlara bakıldığında yatılı Kur'an kurslarında devamlı bir arada kalmaktan kaynaklanan bazı problemlerin oluşabilmektedir. Belletmenin etkisiyle arkadaşları ile sorun yaşadığını ve bu sorunun kursu terk etmeyle sonuçlandığını belirten katılımcı, görüşlerini şu şekilde beyan etmiştir. "Kursta 4 sayfaya gelmiştim. Dediğim gibi belletmenler adam tutuyordu. Öyle olmuştu. Bir akşam yatakhanedeydim. Belletmenlerin tuttuğu birkaç öğrenci geldi. Babamın murakıp olmasından dolayı biraz rahat hareket ettiğimi söylediler. İşte ayrım yapıldığını söylediler. 4-5 kişi birden beni dövmeye kalktı. Müdüre söyledim. Müdür fazla umursamadı. Ben de babama söyledim. Babama söyledim de konuştuk çıktım." (e9, 18, 4)

Katılımcılardan Kur'an kursu öğreticisi ise "çok düşük ihtimal de olsa kurs ortamında çocuklar arasında bazen sıkıntılar olabiliyor. Biz vakıf olabiliyoruz, olamıyoruz bir çocuk başka bir çocuğa sıkıntı veriyor. Bu nedenden dolayı çocuk içselleştirip söylemiyor. Ders yapmıyor. Bir şekilde kendini kurstan dışarı çıkmanın fırsatını arıyor..." (eö1, 30 yıl) şeklinde

düşüncelerini belirterek kurs ortamında öğrenciler arasında yaşanan problemin kursu bırakma ile sonuçlanabileceğini ifade etmiştir.

Bazı katılımcı öğretmenler ise olaya farklı bir yönden yaklaşmış, aynı dönemde kursa gelen arkadaşlardan birinin daha erken bitirip kurstan ayrılmasının diğer öğrenci için yalnızlık hissi uyandırarak bırakma yoluna gittiğini beyan etmiştir. Katılımcı görüşmede "Mesela arkadaşlarla uyum sıkıntısı. Birisiyle aynı dönemde hafızlığa başlıyorlar, kursa beraber geliyorlar. Birisi biraz hızlı ilerliyor. O geride kalıyor. Dolayısıyla arkadaşım gitti, ben geride kaldım düşüncesinin de bunu tetiklediğini düşünüyorum" (eö2, 8 yıl) şeklinde düşüncelerini ifade etmiştir.

Diğer bir katılımcı ise benzer konuya işaret ederek "Birini 16 sayfaya kadar getirdim. Akranları hep sınava girdi. Öğrenci, arkadaşlarının altında ezildi. Yani 'Arkadaşları gitti. Ben yalnız kaldım. Yeni başlayanlar yetişti.' gibisinden. ... O yüzden bırakıp gitmek zorunda kaldı.." (kö3, 10 yıl) düşüncelerini yaşadığı olayla örneklendirerek dile getirmiştir.

Kur'an kursunu terk etme nedenlerinden biri olan akran etkisi görüşmelerde az da olsa karşımıza çıkmaktadır. Bazı öğrencilerin beraber kursa başladıkları arkadaşının erkenden hafızlığı bitirip kurstan ayrılması, yatılı Kur'an kursu çerçevesinde düşünüldüğünde öğrencinin kendini yalnız hissedebileceği ve bunun sonucunda da kursu terk etme kararı alabileceği düşünülmektedir. Aynı ortamda uzun süre beraber kalmanın getirdiği sorunların olabileceği, arkadaşlar arasında uyumsuzluk ve sıkıntılar yaşanabileceği düşünüldüğünde bu sürecin kursu terk etme ile sonuçlanacağı da doğal bir sonuç olarak değerlendirilebilir.

### 2.1.2.3. Ergenlik

Ergenlik döneminde birey biyolojik, bilişsel ve toplumsal vb. birçok yönden hızlı bir gelişim göstermektedir. Bunun yanı sıra yetişkinliğe geçişte ara bir form olduğundan bireyde kaygı gibi durumlar ortaya çıkarmaktadır. Böylelikle ergenlik birey için kritik bir dönem olmaktadır. Bu dönemi insanın yaşam döngüsünde farklı kılan özellikler şunlardır: Ergenliğin başlaması, daha ileri düşünme yeteneklerinin ortaya çıkışı, toplumda yeni rollere geçiş. Bir diğer ifade ile birey bu dönemde biyolojik, bilişsel ve toplumsal anlamda büyük bir dönüşüm yaşamaktadır.<sup>32</sup>

Ergenlik dönemine birey, özgür düşünebilir ve kendi kendine karar verebilir ve bilinçli bir iletişim becerisine sahip olabilir. Bunları gerçekleştirebilmek için bireyin otantikliğine dikkat edilmeli, onun birey olduğunun bilincince olunmalı, kendisinin karar alabilmesine imkân tanınmalı ve sorumluluk

<sup>32</sup> Ahmet Çakmak, *Din Eğitiminde Hayatı Anlamlandırma* (Ankara: Pegem Yayınları, 2020), 77.

üstlenebilmelidir. Bu nedenle de muhatap kitlesi öğrenci olan öğretmen ve öğreticilerin iletişimleri iyi olmalıdır. Bu dönemde erkek ergenler daha çok spor, müzik, karşı cins ile konuşmaktan hoşlanırken, kız ergenler giyim, sinema, saç bakımı gibi konularda konuşmayı tercih etmektedirler.<sup>33</sup> Yine bu dönemde gençlerle kurulacak iletişimde takdir ve eleştiri boyutlarının iyi ayarlanması gerekmektedir. Ergen ile doğru iletişim kurulmalı ve istenilen davranışları gerçekleştirdiği görüldüğünde takdir edilerek davranışı onaylanmalıdır. Bu şekilde davranılması onun yeni iletişimlere daha hızlı geçmesine ve kendini güçlü hissetmesine neden olur.<sup>34</sup>

Katılımcı kadın öğretmenler tarafından ergenlik konusu dile getirilmiş, bunun öğrencinin kurs terkinde etki eden sebeplerden biri olduğu ifade edilmiştir. Katılımcıların görüşleri şu şekildedir. “Bir de yaşı büyük olanlarda ergenliğin getirdiği problemler oluyor. Erkek arkadaş, evlenme akıllarına düşüyor. Bunlar olabilir.” (köl, 25 yıl).

Kimi katılımcılar ise öğrencilerin kurs dışındaki hayata heveslendiğini, bunun da ergenlikten kaynaklanabileceğini belirterek “Ergenlik çağı var. Hevesleri var. Nasıl deyim ki haya ederek söylüyorum. Aşk meşk şeyleri oluyor. Dışardaki akranları daha böyle kılık kıyafetleri makyajları serbestlikleri. Bundan dolayı. O yüzden bırakabiliyorlar.” (kö3, 10 yıl) şeklinde düşüncelerini dile getirmişlerdir.

Ergenliğin kursu terk sürecinde bir neden olarak ileri sürülmesi genelde kadın öğretmenlerce dile getirilmiştir. Ne öğrenciler ne de erkek öğretmenler terk sürecinde ergenliğe işaret etmemiştir.

#### 2.1.2.4. İleri Yaş Sorunu

Öğrencilerin yaşlarının büyük olması, öğretmenlerin veya kurs yönetimlerinin Kur’an kurslarında istemediği bir durum olarak bu tema altında karşımıza çıkmaktadır. Yaşlarının büyük olmasının kursta kendileri için sorun çıkardığını ifade eden katılımcılar görüşlerini: “Bizim sınıfın ortalama yaşı 16-18’di. Diğer hocalar bu sınıfı göndermek istiyorlardı. 18 sayfaya kadar gelmiş öğrenciler vardı. Hocamız bırakmak istemedi. Başaramayınca kendi gitti. Hocamdan sonra baskı devam etti. Ben de ayrıldım.” (e3, 20, 5) şeklinde ifade etmişlerdir. Bir katılımcı ise “Kurstayken 16, 17 yaşındaydım. Hocam bana yaş sınırı geldi deyip durdu. Ancak başka öğrenciler vardı. Biraz sayfası ileride diye onlara bir şey denmedi. Lakin bize bu konuda baskı yapıyordu”. (e6, 21, 6) yönünde düşüncelerini belirtmiştir.

<sup>33</sup> Fikret Yıldız, *Hafızlık Eğitiminde Ergenlik Dönemine Bağlı Yaşanan Problemler* (Isparta, 2019), 124.

<sup>34</sup> Aydın, *Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur’an Kursu*, 28.



Kur'an okumada ve ezberlemede meşhur olan sahabeler Kur'an'ı çocukluk dönemlerinde ezberlememiştir. Ancak günümüzde Kur'an'ın ezberlenmesi için en uygun yaş aralığı olarak 7-15 yaşları gösterilmektedir.<sup>35</sup> Hafızlık eğitimine kaç yaşında başlanması gerektiği konusunda literatürde farklı görüşler bulunmaktadır. Ancak bu konuda genel kanı, hafızlık eğitiminin mümkün olduğunca erken yaşlarda alınması yönündedir. Osmanlı'da hafızlık eğitimine başlama yaşı, sıbyan mektebi eğitiminin ardından ve en erken 10 yaşında gerçekleşmektedir.<sup>36</sup>

Ülkemizde sekiz yıllık eğitimin zorunlu hale getirildiği dönem içinde hafızlık eğitimine başlama yaşı 14 olarak belirlenmiştir. Ancak 2012'de öğrencilere tanınan zorunlu eğitime ara verme, eğitimi dondurma, örgün eğitimle birlikte hafızlık eğitimi gibi olanaklarla bu eğitime başlama yaşı daha erken olabilmektedir. Yapılan bir araştırmada yaş gruplarının genel ortalamalarında 10-14 yaş aralığındaki öğrencilerin diğer yaş gruplarından daha yüksek değerlere sahip olduğu görülmüştür.<sup>37</sup> Yapılan diğer bir araştırmada ise, hafızlık yaptıran öğretmenlere okul kademelerinin hafızlık eğitimindeki başarıları sorulmuştur. Verilen cevaplarda %95,2'si –sekiz yıllık eğitim öncesi- ilkokulu bitirenler, %4,2'ise ortaokulu bitirenler şeklinde cevap vermiştir.<sup>38</sup>

DİB'in ilgili mevzuatları incelenmiş ancak Kur'an kurslarında üst yaş sınırı ile ilgili bir bilgiye ulaşılamamıştır. Ancak katılımcıların verdiği cevaplara bakılırsa Kur'an kursu yönetimlerinin daha küçük yaştaki öğrencileri kayıt etmek istedikleri tahmin edilmektedir.

### 2.1.3. Kurs Kaynaklı

DİB yaygın din eğitimini çoğunlukla Kur'an kurslarında yürütmektedir. Son dönemde çeşitli hizmet alanlarında yeni kurs sistemleri geliştirilmiştir. Mesela ihtiyaç odaklı Kur'an kursları, 4-6 yaş Kur'an kursları bu uygulamalardandır. Araştırmamıza konu olan yatılı hafızlık Kur'an kurslarının öğrencilerin ilgi ve ihtiyaçlarına cevap verebilecek donanımda olması beklenmektedir. Öğrencilerin hem sınıflarının hem de barınma yerlerinin aynı çatı altında olması ve kurslarda ortalama dört yıl geçirmeleri, bu kurumların fiziki donanımlarının öğrencilerin ihtiyaçlarına cevap verip vermediği konusunu önemli hale getirmektedir. Görüşmelerde öğrenciler terk nedenleri arasında kursların donanımlarındaki eksikliklerine ve bu

<sup>35</sup> M. Faruk Bayraktar, "Hafızlık Eğitiminin Genel Yöntemleri ve Kur'an Kursları, X. Kur'an Sempozyumu Kur'an ve Eğitim İçinde", *Fecr Yayınları* 2 (2008), 115-123.

<sup>36</sup> Suat Cebeci, "Kur'an Öğretimi Geleneği Olarak Hafızlık Eğitimi", *Diyanet İlmî Dergi* 46/4 (2010).

<sup>37</sup> Bilal Ünsal, Günümüzde Kuran Kurslarında Hafızlık Eğitimi ve Problemleri, 91.

<sup>38</sup> Hüseyin, *Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumları*, 62.

eksikliklerin neden olduğu durumlara işaret etmiştir. Tatiller hariç öğrencinin sürekli kursta durması, hafızlık eğitimi gibi devamlı aynı şeyi yapmasının bir süre sonra sıkılmalara, bunalmalara yol açabilir. Bazı katılımcılar Kur'an kursunu bırakma sebebi olarak bu duruma işaret etmiştir: "Salgın sürecinde eve geldiğimde online eğitimi yapamadım. Evde başaramadım. Zaten kursta da bunalıyordum. Buna rağmen devam ediyordum. Ancak evde olmadı. Bıraktım. Tamamen kendimden kaynaklı bıraktım." (k5, 22, 9) "Kendim isteyerek başlamıştım. Sonra biraz soğudum. Ailemde falan da sonradan çok baskı yapmaya başladı. Hani girmişken yap işte falan. Sonra sıkılınca çıktım yani." (k9, 24, 12) görüşlerini ifade etmişlerdir.

Bir katılımcı ise Kur'an kursundaki yaşamın çok rutin olduğunu belirterek "... Kursumuz yemek olsun, diğer konularda çok rutindi. Sıkılıyorduk. Öyle olmasa daha iyi olabilirdi..." (k3, 24, 12) şeklinde ifade ederek görüşünü belirtmiştir.

Kursların yapısının değişmesi gerektiğini vurgulayan diğer bir katılımcı ise "Kursta biraz özgürlük olması lazım. Cezaevi gibiydi. Kursa girince cezaevine girmiş gibi hissediyordum. Bunun değişmesi lazım" (e6, 21, 6) şeklinde görüşünü beyan etmiştir.

Yatılı Kur'an kurslarında öğrencilerin sıkılması veya bunalması önemli bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı Hafızlık Eğitim Programı incelendiğinde 4. Bölüm başlığı altında bulunan 14. Maddede "sosyal etkinlik ve rehberlik alan dersleri işlenirken kursların imkanları çerçevesinde öğrencilerin sosyal, kültürel, eğitsel ve sportif yönlerden gelişmelerini sağlamak amacıyla muhteva dengeli bir şekilde dağıtılır" şeklinde ifade ile dersler ve kredi tablosunda sosyal etkinlik dersine hazırlık döneminde 98 saat, ezber döneminde ise 196 saat ayrıldığı görülmektedir. Kursların imkânları ölçüsünde bu derslerin kaliteli bir şekilde işlenmesinin öğrencilerin kursta sıkılmalarının önüne geçebileceği ve terk sürecine olumlu etki edebileceği düşünülmektedir.

#### 2.1.4. Aile Kaynaklı

Bireyin eğitiminde aile önemli görevler üstlenmektedir. Öğrencinin öğrenmeye karşı motivasyonunda, ilgisinde ve desteklenmesinde aile önemlidir. Ailenin etkisi anlık değil bilakis sürdürülebilir bir şekilde olmalıdır. Zira hafızlık eğitimi uzun ve zorlu bir süreçtir. Ailelerdeki huzursuzluklar, sorunlar öğrenciye yansımakta bu durum da istenmeyen çeşitli olaylara neden olmaktadır.

Öğrencinin öğrenmeye karşı isteği dışsal ise bu durum çoğunlukla başarıya neden olmamakta bilakis bireyi baskılanan duruma karşı negatif yüklenmesine neden olmaktadır. Görüşmelerde katılımcılar terk nedenleri arasında aile faktörüne işaret etmişlerdir. Bu çerçevede aile kaynaklı sorunlar; aile baskısı, aile bütünlüğünün bozulması ve evlilik kategorileri şeklinde belirlenmiştir.

### 2.1.4.1. Aile Baskısı ile Kursa Gelme

Öğreticiler tarafından dile getirilen ve terk nedeni olarak gösterilen aile baskısı, ailenin öğrenciyi hafız olmaya zorlamasıdır. Bazı katılımcılar öğrencinin kendi isteği ile değil, aile zoruyla geldiğini ve sonuçta devam edemediğini belirterek "Kapasite var ama çocuğun isteği yok, aile zoruyla gelmiş. Ailesi diyor ki illa da hafız olacak, bu şekilde zorluyor. Bir yerde de patlak veriyor. Bir bakıyorsun işte 10 sayfa 15 sayfa 17 sayfada çocuk bırakıp gidiyor. (eöl, 30 yıl) şeklinde görüşünü beyan etmiştir.

Başka bir katılımcı ise kendi isteği ile başlayan öğrencinin kursu bırakmadığını, bıraksa bile bir süre sonra geri geldiğine dikkat çekerek, öğrencinin okula gitmek istediğini ancak ailenin hafız olmasını istediğini, bunun sonucunda da öğrenci ile ailesi arasında çatışma olduğunu, bu şekilde kursa gelen öğrencinin başarıya ulaşmasının zor olduğunu şu sözlerle dile getirmiştir (kö1, 25): "Kendi isteğiyle ezbere başlayan öğrenci bırakmıyor. Bıraksa bile geri dönüyor. Ama genelde en büyük problemimiz öğrenci aile baskısıyla, ailenin isteğiyle hafızlığa başlıyorlar. Mesela normal lisede okumak istiyor, hatta lise sınavına girdiği halde aile buraya getiriyor. Hafızlık yapacaksın diyor..."

Katılımcılardan bazıları ise okutulmayan kızların aile isteği ile hafızlığa geldiklerini belirterek "Genelde isteksiz oluyor en büyük engel. Mesela aile hafız olacaksın diyor. Okutulmayan kızlar oluyor. Hani okula gönderilmiyor." (kö3, 10 yıl) şeklinde beyan etmiştir.

Bir katılımcı ise konuya farklı bir bakış açısı getirerek kendi dönemlerindeki aileler ile günümüzdeki ailelerin hafızlıktaki hedeflerinin farklı olduğunu altını çizerek "Ben biraz daha bunu şuna bağlıyorum. Eski ailelerde biraz daha hafızlık için bir amaç vardı. Mesela çocuğum hafız olsun. İşte Kur'an kursunda yetişsin. Şimdi ki ailelerde bir amaç değil de bir araç. İşte çocuğum diyelim ki okul okumadı şimdi ne yapsın dışarda dolaşmasın bir Kur'an kursuna gitsin. Orada ne yaparsa yapsın tarzında. Bundan dolayı bence." (eö3, 8 yıl) şeklinde görüşünü belirtmiş, öğrencinin bırakmasında ailenin rolünün bu şekilde olduğunu ifade etmiştir.

Terk nedeni olarak öğrenciler tarafından gösterilen aile baskısı, öğrencinin imkânı bulunduğu kursu terk etmesi ile sonuçlanmaktadır. Aile dini, kültürel ya da toplumsal nedenlerle çocuğunun hafız olmasını isteyebilir. Kız çocuklarında ise bu nedenlere kız çocuklarını okula göndermeden kaçınmasıdır. Aile çocuğunun birçok nedenden dolayı hafız olmasını isteyebilir. Ancak aile öğrencide içsel bir motivasyon oluşturamazsa ya da diğer bir tabirle öğrencide istek oluşturulmadığında kurs terki ortaya çıkabilmektedir. Burada kursu terk eden öğrencilerin bu nedeni gündeme getirmemiş olması buna mukabil öğrenciler tarafından dile getirilmiş olması

üzerinde de düşünmek gerekmektedir. Zira bu neden öne sürülerek Kuran kursu öğrencilerinin sorumluluklarını azaltma isteği olabilir. Böylelikle var olan sorumluluk aile ya da öğrenciye aktarılmaktadır.

#### 2.1.4.2. Aile Bütünlüğünün Bozulması

Aile içerisinde yaşanabilecek olumsuzluk öğrencinin hafızlık eğitimine etki edecek bir durum olarak ortaya çıkmaktadır. Bir katılımcı babasının evden ayrıldığını ve bu şekilde ailevi sorunları başladığını belirterek “Bir de babam evden ayrılıp ailevi sorunlarım başlayınca kurstaki idareciler tavır aldı. Yani ailenle görüşme ezberini yap şeklinde. O da mümkün olmuyor...” (k7, 19, 4) bu sorunun ezber problemi yaşamasının üstüne geldiğini ifade etmiştir.

#### 2.1.4.3. Evlilik

Özellikle kız öğrencilerde karşımıza çıkan kurs terk etme nedenleri arasında evlilik de yer almaktadır. Katılımcı görüşmede “Beş sayfadayım nişanlandım. Nişanlılık döneminde on iki sayfaya kadar geldim. Sonra düğünüm oldu daha da gitmedim. Ara sıra 2-3 ay devam ettim. Sonra hiç gitmedim.” (k8, 28, 12) şeklinde ifade ederek evlendikten sonra devam etmediğini belirtmiştir.

Katılımcı kadın öğretici ise evlilikten kaynaklı üç öğrencinin kursu bıraktıklarını “Evlilikten kaynaklı üç öğrencim bıraktı. Üçü de evlilikten kaynaklı. İkisini ailesi verdi. Biri de kaçtı.” (kö2, 12 yıl) şeklinde ifade ederek evlilik durumunun da kurs terk nedenleri arasında olabileceğini söylemiştir.

Terk nedeni olarak gösterilen evlilik konusu erkek katılımcılar tarafından dile getirilmemiştir. Evlilik temalı terk nedeni tamamen kız öğrenciler ve kadın öğretmenler tarafından dile getirilmiştir. Ergenlik de sadece kadın öğretmenler tarafından terk nedeni olarak ileri sürülmüştü. Hem ergenliğin hem de evliliğin kursun terk nedeni olarak erkek öğretmenler ve öğrenciler tarafından dile getirilmemiş olmasının üzerinde düşünülmelidir. Bunun nedenleri arasında toplumsal cinsiyet rolleri gösterilebilir.

## 2. Sonuç ve Öneriler

Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı Kur'an kursları, Kur'an-ı Kerim'i usulüne uygun olarak yüzüne okumayı öğretmek, İslâm dininin inanç, ibadet ve ahlâk esaslarıyla Hz. Muhammed (sav)'in hayatı ve örnek ahlâkı hakkında bilgiler vermek ve hafızlık yaptırmak amacıyla faaliyet gösteren yaygın din eğitimi kurumlarıdır.<sup>39</sup> Vaktiyle DİB'in personel ihtiyacını karşılayan bu kurumlar günümüzde hafızlık geleneğini devam ettirdiklerinden dolayı önemli bir

<sup>39</sup> Hafızlık Eğitim Programı.

misyon üstlenmiştir. Hafızlık Kur'an kursları ile ilgili yapılan çalışmalarda, kurslarda bulunan sorunlara işaret edilmiş ve bu alanda çalışma yapılması önerilmiştir. Nitelikli hafızlık eğitiminin verilmesi için, gerekli ilmi ve bilimsel çalışmaların yapılması ve DİB'in bu çalışmalardan faydalanması gerekmektedir.

Katılımcıların terk nedenlerinin çeşitli faktörlerden kaynaklandığı söylenebilir. Bunlar arasında öğretici, öğrencinin kendisi, kursun imkanları ve aile sayılabilir. Terk nedenleri arasında öğreticinin önemli bir faktör olarak ortaya çıkmasının temel nedeni çalışmanın yapıldığı kurs türü ile ilgili olabilir. Zira katılımcı öğrenciler öğretici ile devamlı etkileşimde oldukları ve gününün tamamını yatılı kurslarda geçirmektedir. Nitekim öğretici kaynaklı sorunlar arasında sık sık öğretici değişikliği, cezalar ve rehberlik eksikliği sayılabilir. Öğretici kaynaklı sorunlar arasında öncelikle öğretici değişimi karşımıza çıkmaktadır. Bu durum iki şekilde meydana gelmektedir. Kimi terk sürecinde hocanın sık sık değişimi önemli bir faktörken kimi terk sürecinde ise hocanın değişimine yönelik direnç terkin nedeni olmaktadır. Direncin olmadığı, hocanın değişiminin olduğu durumlarda hafızlık süreci başarılı olmaktadır. Zira öğretici değişikliği ile ilgili bazı katılımcı öğrenciler öğrencinin bazen hocası ile sorunlar yaşadığını, bundan dolayı öğretici değişikliği yaparak hafızlık eğitimini başarılı bir şekilde sonlandırdıklarını belirtmişlerdir. Ancak bu durumda ise öğrencinin alındığı öğreticinin ikna edilmesi şeklinde bir durumla karşılaştıkları da katılımcı görüşlerinden anlaşılmaktadır.

Katılımcılardan bazıları öğrencileri tarafından cezalandırılmalarının, kursu terk etmeye neden olduğunu beyan ederek bu cezaların bazen de şiddet şeklinde görüldüğünü belirtmişlerdir. Cezalar başlığı altındaki şiddet, hem öğrenciler hem de Kur'an kursu öğrencileri tarafından kursu terk etme nedeni olarak gösterilmiştir. Hafızlık eğitiminde disiplin adı altında kullanılan unsurlardan birinin de maalesef fiziksel şiddet faktörü olduğu bilinmektedir. Her ne kadar ailelerin, öğrencilerin bilinçlenmesi ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bu konuda önlemler alması şiddet olayını azaltsa da günümüzde Kur'an kurslarındaki fiziksel şiddet terk konusunda karşımıza çıkmaktadır. Eskiden öğreticiye öğrenci verilirken "eti senin kemiği benim" sözünün maalesef günümüzde de kullanıldığı tahmin edilmektedir. Oysaki şiddet eğitimdeki hedeflerden sapmaya neden olabilmektedir. Bazı katılımcılar öğrencilerinin sınıf içinde ayrımcılık yaptığını, bazı öğrencilere davranıldığı gibi kendilerine davranılmadığını dile getirirken, öğreticisi tarafından haksız bir şekilde suçlandığını ve bu durumun Kur'an kursunu terk etmesinde etkili olduğunu beyan eden katılımcılar da olmuştur.

Bazı katılımcılar öğreticilerinin ilgi ve anlayışlarında eksiklik olduğunu ve kendilerini anlamaya yönelik bir gayret görmediklerini ifade ederek rehberlik konusundaki eksikliğe dikkat çekmişlerdir.

Terk sürecindeki önemli faktörlerden biri de öğrencidir. Öğrencinin başarısızlığı, akranlarının etkisi, ergenlik döneminde olması ve ileri yaş sorunu öğrenciden kaynaklı terk nedenleri arasındadır.

Katılımcılardan bazıları ezber kabiliyetlerinin zayıf olduğunu söylemiş, sayfalar çoğaldıkça artık daha zor geldiğini ifade ederek kursu bıraktıklarını beyan etmişlerdir. Zira öğreticiler de bu nedene dikkat çekmişlerdir. Terk sürecinde öğrenci kaynaklı sorunlardan birisi de akranlarla yaşanan sorunlardır. Sadece bir katılımcı öğrenci bu soruna dikkat çekmesine rağmen öğreticiler bu duruma daha fazla işaret etmiş ve akranlarla yaşanan sorunlara müdahale ettiklerini ifade etmişlerdir. Akranların kimi zaman farklı şekillerde de terke neden olduğu söylenebilir. Öğrenciler arasındaki ezberde geride kalma durumunun da terk sürecinde rol oynadığı öğreticilerce gündeme getirilmiştir.

Katılımcı öğrenciler tarafından dile getirilmese de öğreticiler tarafında terk nedeni olarak belirtilen bir diğer neden ergenliktir. Ergenlik dönemi bireyin biyolojik, bilişsel ve toplumsal yönden gelişiminin hızlı bir şekilde gerçekleştiği bir dönem olmasının yanında, yetişkinliğe geçişte ara bir form olduğundan bireyde birçok etkiyi ortaya çıkarmaktadır.<sup>40</sup> Öğreticiler öğrencilerin kurs dışındaki akranlarına özentisinin kurs terkinde neden olduğuna işaret etmişlerdir.

Öğrenci kaynaklı bir diğer sorun ise öğrencinin yaşının ileri olmasıdır. Görüşmelerde yaşları ileri olan öğrenciler bu özelliklerinden dolayı kursta baskı gördüklerini ve bunun da terke neden olduğuna işaret etmişlerdir. Konu incelendiğinde aslında DİB'in ilgili yönetmeliklerinde üst yaş sınırı olmadığı görülmektedir. Ancak Kur'an kursu idarecilerinin daha küçük yaştaki öğrencileri eğitime alma isteği sonucunda bu durumların yaşandığı düşünülmektedir. Yapılan çalışmalarda öğreticilerin çoğu, ilkokul sonrası gelen öğrencilerin, ortaokul sonrası gelen öğrencilerden daha başarılı olduğunu belirtmesi, kurs yönetimlerinin böyle bir istekte olabileceğini göstermektedir.<sup>41</sup>

Kursu terk eden öğrencilerin terk nedenlerinden birisi de kursun sahip olduğu fiziksel imkânlardır. Bazı katılımcılar kurs ortamından sıkıldıklarını, bunaldıklarını belirterek bunu terk nedeni olarak göstermişlerdir. Öğrencilerin devamlı aynı mekânda kalmaları ve hep aynı işi yapmalarının

<sup>40</sup> Ahmet Çakmak, *Din Eğitiminde Hayatı Anlamlandırma*, 86.

<sup>41</sup> Cebeci - Ünsal, "Hafızlık Eğitimi ve Sorunları", 41.

bir süre sonra motivasyonlarının düşmesine, öğrenmeye olan isteklerinin azalmasına, merak ve ilgilerinin zayıflamasına neden olduğu söylenebilir. İlgili yönetmelik incelendiğinde DİB tarafından sosyal etkinlik derslerinin programa konulduğu, öğrencinin sosyal, kültürel, eğitsel ve sportif yönlerinin geliştirilmesi gerektiği belirtilse de kursların imkânları dâhilinde bu derslerin ne kadar etkili işlendiği araştırılması gereken bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Terk sürecinin bir diğer kaynağı ise ailedir. Aile kaynaklı terk nedenlerinde aile baskısı ile hafızlık eğitimine gitmek, evlilik ve aile birliğinin dağılması sayılabilir.

Aile zoruyla kursa gelen öğrencilerin başarısız oldukları öğretmenler tarafından dile getirilmiştir. Literatürde de kendi isteği ile hafızlık yapmak isteyen öğrencilerin başarı oranının yüksek olduğu görülmektedir.<sup>42</sup> Bu sorunun yanı sıra öğrencinin aile bütünlüğünün bozulması (ebeveynin ayrılması) terk sürecinde önemli bir faktördür. Aile ile ilgili bir diğer neden ise öğrencinin evlenmesi sayılabilir. Bu duruma çoğunlukla kız öğrencilerde rastlandığı, öğrenci başarılı olsa bile evliliğe karar verdiğinde kursu terk ettiği, kadın öğretmenler tarafından dile getirilmiştir.

Çalışmanın sonucunda elde edilen veriler çerçevesinde şu öneriler geliştirilmiştir.

Kurumlara yönelik öneriler:

Kur'an kursuna öğrenci alınmadan önce hafızlık süreci hakkında oryantasyon süreci işletilmelidir. Öğrenci süreç hakkında bilgi sahibi olursa daha emin adımlarla ilerleyebilir.

Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından Kur'an kursunu terk eden öğrencilerin istatistiği tutulmalıdır.

Kuran kursu terkinin engellemek için gerekli eğitimler öğretmenlere verilmelidir.

Hafızlık eğitimi için Kur'an kursuna kayıt yaptıran öğrencilerin, periyodik olarak memnuniyet düzeyleri takip edilmelidir

Yönetmelikte var olan PDR öğretmenlerinin sayısı artırılmalı ve Kur'an kurslarında rehberlik birimleri oluşturulmalıdır.

Öğreticilere yönelik öneriler:

Öğreticilerin hafızlık eğitimindeki bilgi ve donanımları güncellenmelidir.

<sup>42</sup> Çaylı, *Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Hafızlık Eğitimi ve Problemleri*, 32.



Öğreticiler öğrenci ile iletişimini en üst seviyede tutmalı ve oluşabilecek sorunlara anında müdahale etmelidir.

Öğretici terk sürecindeki öğrencinin problemini çözmeye yönelik idare ve aile ile iletişimde olmalıdır.

Öğrenci için öğretici değişikliği söz konusu olduğunda bunu kendisi için bir eksiklik olarak görmemelidir.

Öğreticiler eğitimde ödül ve cezanın kullanımı hakkında seminerler almalıdır.

Aileye yönelik öneriler

Çocuğunu hafızlık eğitimine yönlendirme konusunda baskı yapmamalı ve çevre etkisinde kalarak çocuğu istemediği bir şeye zorlamamalıdır.

Çocuğun hafızlık eğitimi için hazırbulunuşluğunu dikkate almalıdır.

Özellikle ceza ve şiddet konusunda dikkatli olmalı, bu durumun öğrenci üzerinde ne gibi kötü etkiler bıraktığını göz önünde bulundurarak hareket etmelidir.

Hafızlık eğitimi hakkında bilgi sahibi olmalı ve öğrencinin eğitimini yakından takip etmelidir.

Araştırmacılara yönelik öneriler:

Kur'an kurslarında rehberlik faaliyetlerine dair modeller geliştirilerek deneysel desenlerle etkisi ölçülebilir.

Sosyal etkinlik dersinin etkisine yönelik deneysel desenli çalışmalar yapılabilir.

Kur'an kursundaki öğrenci ve öğretmenlerin memnuniyet düzeylerini ölçen araştırmalar tasarlanabilir.

Kur'an kurslarının fiziki yapıları araştırılarak, öğrencilerin eğitimlerinde Kur'an kursu imkânlarının nasıl bir etkiye sahip olduğu araştırılabilir.

### Kaynakça

- Algur Hüseyin. Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumları. İstanbul: Dem Yayınları, 2019.
- Ali, Erbaş. "Hafızlık Eğitimi Faaliyetleri". Twitter. 04 Temmuz 2020. Erişim 05 Temmuz 2020
- Ay, Mehmet Emin. Problemleri ve Beklentileriyle Türkiye'de Kur'an Kursları. İstanbul: Düşünce Kitapevi, 2. Basım, 2005.
- Ay, Mustafa Fatih. "İlahiyat Fakültelerinde Okul Terki: İlahiyat Fakültesinden Kayıt Sildirenler Üzerine Fenomenolojik Bir Araştırma". Eskiyeini 43 (20 Mart 2021), 269-288. <https://doi.org/10.37697/eskiyeini.846289>
- Aydın, M.Şevki. Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur'an Kursu. Ankara: DİB yayınları, 2. Basım, 2010.
- Aydın, M.Şevki. "Kur'an Kursunda Hafızlık Eğitimi". Diyanet Aylık Dergi 206 (2008), 22.
- Baltacı, Ali. "Yüksek Din Öğretiminde Okul Terki". Marife Dini Araştırmalar Dergisi 19/2 (31 Aralık 2019), 593-616. <https://doi.org/10.33420/marife.625466>
- Başkurt, İrfan. Din Eğitimi Açısından Kur'an Öğretimi Ve Yaz Kur'an Kursları. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Bayraktar, M. Faruk. "Hafızlık Eğitiminin Genel Yöntemleri Ve Kur'an Kursları, X. Kur'an Sempozyumu Kur'an Ve Eğitim İçinde". Fecr Yayınları 2 (2008), 115-123.
- Buyrukçu, Ramazan. Kur'an Kurslarında Din Eğitimi. Isparta: Fakülte Kitapevi, 2001.
- Cebeci, Suat. "Kur'an Öğretimi Geleneği Olarak Hafızlık Eğitimi". Diyanet İlmî Dergi 46/4 (2010).
- Cebeci, Suat - Ünsal, Bilal. "Hafızlık Eğitimi ve Sorunları". Değerler Eğitimi Dergisi 4/11 (01 Haziran 2006), 27-52. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ded/312538>
- Cüceloğlu, Doğan. İnsan ve Davranışı. İstanbul: Remzi Kitapevi, 2015.
- Çakmak Ahmet. Din Eğitiminde Hayatı Anlamlandırma. Ankara: Pegem Yayınları, 2020.
- Çaylı, Ahmet Fatih. Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Hafızlık Eğitimi ve Problemleri. Isparta, 2005.
- Hafızlık Eğitim Programı. 2010.
- John W. Creswell. Araştırma Deseni. Ankara: Eğiten Kitap Yayınları, 3.Baskı., 2017.

- Karacabey, Fatih. Ortaöğretimde Okul Terkinin Bireysel ve Kurumsal Nedenleri. Eskişehir, 2016.
- Kurt, Yaşar. "Kur'an'ın Korunmasında Hafızlık Müessesesi". Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 11/22 (2012), 23.
- Lamb, S., Markussen, E., Teese, R., Sandberg, N. ve Polese, J. School dropout and completion: International comparative study in theory and policy. New York, 2011.
- Osmanoğlu, Cemil - Özbek, Ömer. Hafızlık Eğitimi Üzerine Araştırmalar. Kayseri: Kimlik Yayınları, 1.Baskı., 2019.
- Türk Dil Kurumu. Türkçe Sözlük. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.
- Ünsal, Bilal. Günümüz Kur'an Kurslarında Hafızlık Eğitimi ve Problemleri. Sakarya, 2006.
- Vahapoğlu, Vahap. Türk Miilli Eğitim Sisteminde Meydana Gelen Değişikliklerin Hafızlık Eğitimine Etkisi. Rize, 2016.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri. Ankara: Seçkin Yayınları, 11.Baskı., 2018.
- Yıldız, Fikret. Hafızlık Eğitiminde Ergenlik Dönemine Bağlı Yaşanan Problemler. Isparta, 2019.
- Yorgun, Abdulvahap. Lise Öğrencilerinde Okul Terki Riskinin İncelenmesi. Hacettepe, 2014.
- Diyadin İşleri Başkanlığı Kur'an Eğitim ve Öğretimine Yönelik Kurslar ile Öğrenci Yurt ve Pansiyonları Yönergesi, (ts.).
- Diyadin İşleri Başkanlığı Prsonel Yeterlilikleri, (ts.).
- Vaizlik, Kur'an Kursu Öğreticiliği, İmam-Hatiplik ve Müezzin Kayımlık Kadrolarına Atama ve Bu Kadroların Kariyer Basamaklarında Yükselme Yönetmeliği, (ts.).

## ŞEHRİSTÂNÎ'NİN MEFÂTİHU'L-ESRÂR İSİMLİ TEFSİRİNDE EHL-İ BEYT İZLERİ

Traces of Ahl al-Bayt in Shahrîstânî's Tafsir, Mafâtîh al-Asrâr

### ABDULALİM DEMİR

Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı,  
Muş, Türkiye  
Asst. Prof. Dr., Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadith, Muş,  
Türkiye

abdulalim.demir@alparslan.edu.tr  
orcid.org/0000-0002-6815-7739

#### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

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

**Geliş Tarihi /Received:** 28 Ocak 2023

**Kabul Tarihi/Accepted:** 7 Haziran 2023

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Haziran 2023

#### ATIF/CITE AS:

Demir, Abdulalim, "Şehrîstânî'nin Mefâtîhu'l-esrâr İsimli Tefsirinde Ehl-i Beyt İzleri, *Hitit İlahiyat Dergisi*", (Haziran/ June 2023) 22/1, 392-422 <https://doi.org/10.14395/hid.1243817>

**Yazar Katkıları:** %100

**Değerlendirme:** Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler- yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak (turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

**Etik Bildirim:** [ilafdergi@hitit.edu.tr](mailto:ilafdergi@hitit.edu.tr) <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

**Çıkar Çatışması:** Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

**Telif Hakkı & Lisans:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

**Author Contributions:** %100

**Review:** Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review

**Ethical Statement** It is declared that scientific and ethical principles have been followed.

while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Complaints:** [ilafdergi@hitit.edu.tr](mailto:ilafdergi@hitit.edu.tr) - <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

**Conflicts of Interest** The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

**Copyright & License** Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## Traces of Ahl al-Bayt in Shahristānī's Tafsir, *Mafātīh al-Asrār*

### Abstract

Shahristānī is a one of the important intellectuals and statesmen of the Great Seljuks, versatile scholar who has written works in many fields. Toward the end of his life, he wrote his tafsir called *Mafātīh al-asrār and Mesābīh al-abrār*, which can be considered as supra-sectarian/school, but he did not live long enough to finish the tafsir. When his tafsir is examined, it is seen that he presents views in accordance with the Ahl as-sunnah and Shia.

The subtitles of his tafsir, his thoughts on the reason for revelation, the relationship between the ayah/verses, parable, fiqh, qiraat/recitation, morphology, syntax, semantics, tafsir and lexicon, all these are largely similar to the style and content of the narrations and interpretations of Ahl as-sunnah. Shahristānī mostly makes use of Sunnī scholars in the relevant issues. However, it differs from Ahl as-sunnah with the deep interpretations he makes for the verses in the titles of *asrār*, which is the most original part of his tafsir: the interpretations close to the Shiite thought system. For this reason, various opinions have been put forward about his sectarian belonging.

Although Shahristānī's generating of esoteric-hurūfī interpretations in the interpretation of some verses, attributing deep meanings to the verses, creating salutation sentences by attributing the concepts of the Qur'ān to people, and using them in line with Ismāīlī terminology by attributing symbolic meanings to some of them, have been interpreted that he is Bātinīyya-Ismāīlism, it is very difficult to give a definite opinion on this matter. However, it is possible to attribute this method – as Mustafa Öztürk stated– to the use of Ismāīlism terms as an instrument in order to give a philosophical depth to the Akhbārī line of Imāmiyya. Because the identity he revealed in his commentary is a Shiite-Imāmī-Akhbārī identity rather than a Bātinīyya-Ismāīlism.

In the introduction, Shahristānī gives special importance to their opinion by clearly stating that the interpretations and ta'vils he has made on the titles of *asrār* are not the source of information, but the imams of the Ahl al-bayt. In this way, it is possible to find many narrations and opinions reflecting their views in his interpretation. He also opposes self-conceived interpretations of the Qur'an (*tafsir bi'l-ra'y*) and argues that the one who explains it with his own view makes a mistake whether he explains it correctly or not. Throughout his commentary, he concentrates on the scientific knowledge of Hazrat Ali and his Ahl al-bayt in the titles of *asrār* and interprets the Qur'an by referring to the narrations coming from them. The companion to whom he consulted the most is Hazrat Ali, whom Shia considers innocent and the first imam. After that, Ja'far al-Sādiq is one of the people Shahristānī refers most as he makes interpretations compatible with the Shia school.

When we look at the academic studies on Shahrīstānī's *Mafātīh al-Asrār*, it is seen that many of those have been carried out in different fields. However, it is also seen that there is no study on the traces of Shia or Ahl al-bayt, and Shiite interpretations found in his tafsir. As it is known, every commentator follows a unique method while processing the narrations in his book. In this regard, the main question of our study is, "What is the main purpose of Shahrīstānī's reference to Ahl al-bayt imams and Shia sources while interpreting the verses?" Throughout the study, the answer to this question is sought, and the strengths and weaknesses of his interpretation are scrutinized through the findings, and some evaluations are made about the sectarian identity of the author. In the study, the *asrār* sections are centered and the traces of the Ahl al-bayt are examined with examples. The method of using Shia narration sources in the commentary of Shahrīstānī, who is distinguished by his scientific knowledge. The interest and knowledge of Shia hadiths are examined in the essay by making a general assessment about the Shia narrations used in his commentary.

**Keywords:** Hadith, Shahrīstānī, *Mafātīh al-Asrār*, Tafsir, Ahl al-Bayt

## Şehristânî'nin *Mefâtîhu'l-esrâr* İsimli Tefsirinde Ehl-i Beyt İzleri

### Öz

Büyük Selçuklu Devleti'nin önemli entelektüellerinden ve devlet adamlarından biri olan Şehristânî, birçok alanda eser yazmış çok yönlü bir âlimdir. Ömrünün sonlarına doğru bütün ilmî birikimini kullanarak mezhepler üstü kabul edilebilen *Mefâtîhu'l-esrâr ve mesâbîhu'l-ibrâr* isimli tefsirini yazmış ancak tefsiri bitirmeye ömrü vefa etmemiştir. Tefsiri incelendiğinde Ehl-i sünnet ve Şîa düşünce yapısına uygun görüşler serrettiği görülmektedir.

Tefsirinin nüzûl, nazm, kıssa, fıkıh, kıraat, sarf, nahiv, meânî, tefsir, lügat gibi başlıklarda ele aldığı konuları işleyiş tarzı Ehl-i sünnet tefsirlerinin üslup ve muhtevalarıyla büyük ölçüde benzeşmektedir. Şehristânî, mezkûr başlıklarda ekseriyetle Sünnî âlimlerden iktibaslar yapmaktadır. Ancak tefsirin en orijinal kısmını oluşturan *esrâr* başlıklarında âyetlere getirdiği derin yorumlarla ve Şîi düşünce sistemine yakın te'villerle Ehl-i sünnet'ten ayrışmaktadır. Bundan dolayı da mezhebî aidiyeti ile ilgili çeşitli görüşler ileri sürülmüştür.

Şehristânî'nin bazı âyetlerin tefsirinde bâtinî-hurûfî te'viller üretmesi, âyetlere derin anlamlar yüklemesi, Kur'ân kavramlarını kişilere hamlederek hitap cümleleri oluşturması, bazısına da sembolik anlamlar yükleyerek İsmâilî terminolojiyle aynı doğrultuda kullanması, onun Bâtinî-İsmâilî olduğuna yorumlanmış olmasına rağmen bu konuda kesin bir kanaat belirtmek oldukça zordur. Bununla birlikte bu yöntemini –Mustafa Öztürk'ünde belirttiği gibi– İmâmiyye'nin Ahbârî çizgisine felsefî bir derinlik kazandırma yolunda İsmâilî terimleri bir enstrüman olarak kullandığına da yormak mümkündür. Zira onun tefsirinde ortaya koyduğu kimlik, Bâtinî-İsmâilî kimlikten ziyade Şîi-İmâmî-Ahbârî bir kimliktir.

Şehristânî, tefsirinin mukaddimesinde *esrâr* başlıklarında yapmış olduğu yorum ve te'villerin bilgi kaynağının kendisi değil, Ehl-i beyt imamları olduğunu açıkça belirterek onların görüşlerine ayrı bir önem vermektedir. O, Allah'ın Kitabı'nın Hz. Peygamber'e indirildikten sonra onlarla muhafaza edildiğini, Kur'ân'la Ehl-i beyt'in asla birbirinden ayrılmayacağını ve âyetlerin Ehl-i beyt imamlarının görüşleriyle anlaşılacağını savunmaktadır. Bu minvalde tefsirinde onların görüşlerini yansıtan birçok rivayet ve görüş bulmak mümkündür. Kur'ân'ı reyle tefsir edilmesine de karşı çıkarak onu kendi görüşüyle açıklayan doğru da açıklasa hata ettiğini belirtmektedir. Tefsiri boyunca mezkûr başlıkta Hz. Ali ile Ehl-i beyt'inin ilmî birikimine yoğunlaşmakta ve onlardan gelen rivayetlere atıfta bulunarak tefsir yapmaktadır. Görüşlerine en fazla başvurduğu sahâbî, Şîa'nın masum ve ilk imam addettiği Hz. Ali'dir. Ondandan sonra da Şîa'ya uygun yorumlar geliştirirken en fazla referansta bulunduğu kişilerin başında Ca'fer es-Sâdık gelmektedir.



Şehristânî'nin kendine özgü bir yöntemle yazmış olduğu *Mefâtihu'l-esrâr* adlı tefsiri üzerinde yapılan akademik çalışmalara bakıldığında farklı alanlarda birçok çalışmanın yapıldığı ortaya çıkarken, tefsirinde Şîa izleri ya da Ehl-i beyt ve Şîi yorum ile ilgili bir çalışma yapılmadığı görülmektedir. İtikâdî görüşleri hakkında çok şey söylenen Şehristânî'nin tefsirinde Şîa izlerini süren bir çalışmanın yapılmamış olması, konunun incelenmesini gerekli kılmaktadır. Bilindiği gibi her müfessir, kitabında rivayetleri işlerken kendisine has bir yöntem izlemektedir. Bu bağlamda çalışmamızın temel sorusu, "Şehristânî, âyetleri tefsir ederken Ehl-i beyt imamlarına ve Şîa kaynaklarına atıfta bulunmasının temel amacı nedir?" şeklindedir. Çalışma boyunca bu sorunun cevabı aranmakta ve ulaşılan bulgular üzerinden tefsirinin kuvvetli ve zayıf yönleri ortaya konulmakta ve müellifin mezhepsel aidiyeti hakkında bazı değerlendirmeler yapılmaktadır. Çalışmada tefsirin semeresi konumundaki *esrâr* bölümleri merkeze alınarak örnekler eşliğinde Ehl-i beyt izleri incelenmektedir. İlmî birikimi ile temayüz eden Şehristânî'nin tefsirinde Şîa rivayet kaynaklarını kullanma yöntemi, Şîa hadislerine ilgi ve vukufiyetinin ortaya konması önemli bir husus olduğundan makalede bunlar irdelenmekte ve tefsirinde kullanmış olduğu Şîa rivayetleri hakkında genel bir değerlendirmede bulunarak okuyucuya konuyla ilgili bazı tekliflerde bulunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, Tefsir, Ehl-i beyt.

## Giriş

Ehl-i beyt imamları hakkında İmâmiyye Şîası'na mensup olanlar başta olmak üzere diğer mezhep müntesipleri lehte ve aleyhte eserler yazdıkları gibi kitaplarının içeriğini de mezhebî saikler vb. nedenlerle imamların sözleriyle tezyin etmişlerdir. Çalışmalarını Ehl-i beyt imamlarının sözleriyle süsleyenlerden biri de Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî (ö. 548/1153) olmuştur. Şehristânî; âyetlerin sebep-i nüzûlü, âyetler arası münasebet, kıssa, fıkıh, kıraat, sarf, nahiv ve meâni gibi başlıklarda Ehl-i sünnet'in rivayet ve dirâyet tefsirlerinde rastlanabilen bilgileri aktardıktan sonra âyetlerin derin boyutlarını *esrâr* başlıkları altında açıklamaktadır. O, *Mefâtihu'l-esrâr ve mesâbihu'l-ibrâr*'ın mukaddimesinde esrârın bilgi kaynağının Ehl-i beyt imamları olduğunu şu şekilde belirtmektedir: "Ben tefsirde 'ehlü'l-Kur'ân dedi ki', 'esrâr sahipleri dedi ki' ya da tefsirini yaptığım âyetin manasından bir isim türeterek 'şunlar şöyle demektedir' dediğimde onunla -Allah korusun- kendimi kastetmiyorum. Onunla Ehl-i beyt'in sıddıklarını kastediyorum. Zira onlar esrâra vakıf seçkin kişilerdir."<sup>1</sup> Tefsiri boyunca mezkûr başlıkta Hz. Ali (ö. 40/661) ile Ehl-i beyt'inin ilmi birikimine yoğunlaşmakta ve onlardan gelen rivayetler ışığında tefsir yapmaktadır.

Şehristânî'nin görüşlerine en fazla başvurduğu sahâbî Şîa'nın masum ve ilk imam addettiği Hz. Ali'dir.<sup>2</sup> Ondan sonra görüşlerine en fazla müracaat ettiği imamların başında Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765) gelmektedir.<sup>3</sup> Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*'da Ca'fer es-Sâdık'tan rivayet aktarırken Ebû Abdullah Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık,<sup>4</sup> Ca'fer b. Muhammed<sup>5</sup> şeklinde uzun ismini kullandığı gibi kısaca es-Sâdık<sup>6</sup> olarak kullandığı yerler de bulunmaktadır. Ayrıca Hz. Ali'nin öğrencisi konumunda olan ve diğer müfessirler için de dayanak teşkil eden Abdullah b. Abbâs'ın (ö. 68/687-88) fikirlerinden de iktibaslar yapmaktadır. Mezkûr isimlerin yanı sıra tefsirinde Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) ve Hz. Ömer (ö. 23/644) gibi Şîa'nın âdil kabul etmediği bazı sahâbîlerin görüşüne yer verdiği gibi Ebû Zer el-Gıfârî (ö. 32/653),<sup>7</sup> Selmân

<sup>1</sup> Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *Tefsîru's-Şehristânî Mefâtihu'l-esrâr ve mesâbihu'l-ibrâr*, thk. Muhammed Ali Âzerşeb (Tahran: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsât li't-Turâsi'l-Mahtût, 2008), 1/45.

<sup>2</sup> Örnek olarak bk. Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, Başka örnekler için bk. 1/163, 166, 218, 230, 277, 399, 491; 2/819, 959-960, 1023,1031.

<sup>3</sup> Örnek olarak bk. Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, 1/40, 74, 75, 88, 97, 146, 171, 230, 436; 2/888, 999, 1075.

<sup>4</sup> Örnek olarak bk. Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, 1/7.

<sup>5</sup> Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, 1/8.

<sup>6</sup> Makalede tekrarlardan kaçınmak için buradan itibaren "Ca'fer es-Sâdık" yerine "es-Sâdık" kullanımı tercih edilecektir.

<sup>7</sup> Örnek olarak bk. Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, 1/387.

el-Fârisî (ö. 36/656),<sup>8</sup> Ammâr b. Yâsir (ö. 37/657),<sup>9</sup> Semüre b. Cündeb (ö. 60/680),<sup>10</sup> Câbir b. Abdullah (ö. 78/697)<sup>11</sup> ve Ebü't-Tufeyl (ö. 100/718-19)<sup>12</sup> gibi Hz. Ali taraftarı olan sâhâbîlerin tefsir ve rivayetlerine de yer vermektedir.<sup>13</sup>

Şehristânî'nin kendine özgü bir yöntemle yazmış olduğu *Mefâtihu'l-esrâr* adlı tefsiri üzerinde yapılan akademik çalışmalara bakıldığında tefsir<sup>14</sup> ve kelam<sup>15</sup> alanında birçok çalışmanın yapıldığı görülürken, tefsirinde Şîa ya da Ehl-i beyt izleri üzerinde herhangi bir çalışma yapılmamıştır. İtikâdî görüşleri hakkında çokça şey söylenen Şehristânî'nin tefsirinde Şîa izlerini süren bir çalışmanın yapılmamış olması, konunun esaslı bir şekilde ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Bilindiği gibi her müfessir, kitabında rivayetleri işlerken kendisine has bir yöntem izlemektedir. Bu bağlamda çalışmamızın temel sorusu, "Şehristânî âyetleri tefsir ederken Ehl-i beyt imamlarına ve Şîa kaynaklarına atıfta bulunmasının temel amacı nedir?" şeklindedir. Çalışma boyunca bu sorunun cevabı aranacak ve ulaşılan bulgular üzerinden tefsirinin kuvvetli ve zayıf yönleri ortaya konulacaktır. İlmî birikimi hakkında çok şey söylenen Şehristânî'nin tefsirinde Şîa rivayet kaynaklarını kullanma yöntemi, Şîa hadislerine ilgi ve vukufiyetinin ortaya konması önemli bir husustur. Makalede bu hususa dikkat çekmeye, tefsirinde kullanmış olduğu Şîa rivayetleri hakkında genel bir değerlendirme yapmaya ve okuyucuya konuyla ilgili bazı tekliflerde bulunmaya gayret edilecektir.

<sup>8</sup> Örnek olarak bk. Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, 1/387, 388.

<sup>9</sup> Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, 2/771, 827, 837, 852.

<sup>10</sup> Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, 2/921.

<sup>11</sup> Örnek olarak bk. Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, 1/7, 73, 116; 2/648, 757, 902, 958.

<sup>12</sup> Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, 2/810.

<sup>13</sup> İmâmiyye Şîası'nın bahsi geçen isimlere yaklaşımı için bk. Abdulalim Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 321 vd.

<sup>14</sup> Toby Mayer, "Şehristânî'ye Göre Kur'an'ın Sırları: Bir Ön Değerlendirme", çev. Mehmet Kaya, *Milâl ve Nihal* 5/1 (2008), 93-140; Abdulalim Demir, *Şehristânî'nin Mefâtihu'l-Esrâr Adlı Tefsirindeki Yöntemi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012); Mustafa Öztürk, "Mefâtihu'l-Esrâr Adlı Kur'an Tefsiri Bağlamında Ebü'l-Feth eş-Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği Üzerine Bir İnceleme", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2012), 1-41; Ömer Dinç, "Sünnî-Şîî Tezleri Arasında Bir Kur'an Tarihi Okuması -'Şehristânî Örneği'-", *Uslul İslam Araştırmaları* 22 (2014), 25-42; Mustafa Öztürk, *Tefsirin Hâlleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016); Recep Arpa, "Şehristânî'nin Mefâtihu'l-esrâr Adlı Tefsirinde Şahsî Mushaf lar ve Sûre Tertipleri", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 38 (01 Aralık 2017), 45-87; Recep Arpa, "Mefâtihu'l-Esrâr ve Mesâbilu'l-Ebrâr Adlı Tefsirin Şehristânî'ye Aidiyeti Meselesi", *Uslul İslam Araştırmaları* 27/27 (2017), 19-48.

<sup>15</sup> Halil Çurak, *Abdülkerim Şehristânî'nin Kelâmî Görüşleri* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017); Zeynep Rençber, *Ebu'l-feth Muhammed eş-Şehristânî'de Mu'tezile ve Kolları* (Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Ümit Toru, *Olgı İle Kurgu Arasında Eş'ârî Geleneğin Şiilik İddiası* (Ankara: Astana yayınları, 2020).

## 1. Şehristânî'nin İtikâdî Mezhebi İle İlgili İleri Sürülen Görüşler

Tarih boyunca bir kısım âlimler kendi mezhepdaşları ya da muhalifleri tarafından başka mezhebe ya da ideolojiye mensup olmakla itham edilmişlerdir. Bu durum onların kendi dönemlerinde sıkıntılar yaşamalarına sebep olduğu gibi yanlış tanınmalarına da neden olmuştur.<sup>16</sup> Şehristânî'nin içerisinde yaşadığı coğrafyanın farklı mezheplerden ve ırklardan insanların beraber yaşadığı bir zemin olması hasebiyle her türlü ithama uygun olduğunu söylemek mümkündür. O gerek yazdığı *el-Milel ve'n-nihâl*'de gerekse *Mefâtihu'l-esrâr*'da herhangi bir mezhep taassubuna girmediğinden âlimler onun itikâdî görüşüyle ilgili ikiye ayrılmış durumdadırlar. Onun Ehl-i sünnet'in fıkhıta Şâfiî itikatta Eş'arî kuluna mensup olduğunu savunanlar olduğu gibi onu Şîa'nın İsmâilî<sup>17</sup> koluna hatta gulâttan ve ilhâd'dan<sup>18</sup> sayanlar da olmuştur.<sup>19</sup> *Mefâtihu'l-esrâr*'da o her iki ekole uygun görüşler serdetmiştir.

*Mefâtihu'l-esrâr*'da İmâmiyye Şîası'nın fikirleriyle kesişen imamet,<sup>20</sup> imam,<sup>21</sup> vasi,<sup>22</sup> hurufilik<sup>23</sup> gibi birçok görüş ve yoruma yer vermiş olması, Şehristânî'yi Şîilik ithamıyla karşı karşıya bırakmıştır.<sup>24</sup> O, reyle âyetleri yorumlama konusunda İmâmiyye'nin Ahbâriyye ekolüyle aynı çizgide yer almış olmasına rağmen<sup>25</sup> İmamlar'ın Kur'ân'la ilgili tefsirlerine muttali olmanın kendisine manevî bir güç kazandırdığını söylemiş ve yorum üretmiştir. Bununla Şîa'nın hikmet ve irfanına İmâmiyye'nin rivayetçi damarını katmış ya da İmâmiyye'nin tefsirdeki zâhirî yaklaşımını felsefî irfâna dayalı te'villerle

<sup>16</sup> Örnek olarak bk. Ümit Toru, "Ashâbü'l-Hadîs Makâlât Geleneğinde İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Algısı" (V. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Velî Sempozyumu (Eş'arîlik), Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2018), 2/449 vd.

<sup>17</sup> Şîa'nın İsmailiyye koluyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Farhad Daftary, *İsmaililer: Tarihleri ve Öğretileri*, çev. Ahmet Fethi (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 141 vd.

<sup>18</sup> Abdülkerim b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-Müntehab min Mu'cemi şüyuhî'l-İmâm el-Hâfız Ebî Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî et-Temîmî*, thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir (Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kutub, 1996), 1/1502.

<sup>19</sup> Şehristânî'nin mezhebî kimliği hakkındaki görüşlerin ayrıntısı için bk. Mayer, "Şehristânî'ye Göre Kur'ân'ın Sırları: Bir Ön Değerlendirme", 100 vd; Öztürk, *Tefsirin Hâlleri*, 387 vd; Çurak, *Abdülkerim Şehristânî'nin Kelâmî Görüşleri*, 105 vd; Toru, *Olgu İle Kurgu Arasında Eş'arî Geleneğin Şîilik İddiası*, 45 vd.

<sup>20</sup> Örnek olarak bk. Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, 1/184, 235, 240, 383. Ayrıca muhakkikin yazmış olduğu "Onun İmâmet Hakkındaki Görüşü" başlığına bk. Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, 32-34.

<sup>21</sup> Örnek olarak bk. Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, 1/280, 350, 526.

<sup>22</sup> Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, 1/313.

<sup>23</sup> Örnek olarak bk. Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, 1/120-124.

<sup>24</sup> Öztürk, *Tefsirin Hâlleri*, 418; Öztürk, "Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği Üzerine Bir İnceleme", 33.

<sup>25</sup> Örnek olarak bk. Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, 1/37, 46.

bâtînîleştirmiştir. Bunu yaparken de sürekli Ehl-i beyt imamlarına referansta bulunmuştur.<sup>26</sup>

Şehristânî'nin çeşitli âyetlerin tefsirinde bâtinî-hurûfî te'viller üretmesi, âyetlere derin anlamlar yüklemesi, bazı Kur'ân kavramlarını kişilere hamlederek hitap cümleleri oluşturması, bazılarını sembolik anlamlar yükleyerek<sup>27</sup> İsmâîlî terminolojiyle aynı doğrultuda kullanması, onun Bâtinî-İsmâîlî olduğuna yorumlanmıştır.<sup>28</sup> Bununla birlikte bu yöntemi İmâmîyye'nin Ahbârî çizgisine felsefî bir derinlik kazandırma yolunda İsmâîlî terimleri bir enstrüman olarak kullandığına yormak da mümkündür. Zira onun tefsirinde ortaya koyduğu kimlik, Bâtinî-İsmâîlî kimlikten ziyade Şîî-İmâmî-Ahbârî bir kimliktir. Ayrıca o, tefsirinde Ehl-i sünnet düşüncesine uygun görüşler de serdetmiştir. Örneğin, Hz. Peygamber'in "Ümmetim 73 fırkaya ayrılacaktır. Onlardan bir tanesi fırka-i nâciye olup, diğerleri helak olacaktır."<sup>29</sup> hadisini aktardıktan sonra yaptığı şu yorum onun mezhebi aidiyeti hakkında ipucu vermekle birlikte kesin kanaat belirtmek için yeterli değildir: "Kâbe dışında diğer bütün yönelmeler iptal edildiği gibi Ehl-i sünnet ve'l-cemaat dışındaki bütün fırkalar da helak olmuştur." O, Ehl-i sünnet'i mezkûr hadisten hareketle Hz. Peygamber ve sahâbîlerinin üzerinde olduğu yol olarak açıklamaktadır.<sup>30</sup> Bu, onun tek bir mezhebe bağlı kalmadığına, aksine hangi mezhebe ait olduğuna bakmadan doğru bildiği görüşü savunan ilmî bir kişiliğe sahibi olduğunu ihsas ettirmektedir.<sup>31</sup> Bununla birlikte bir kez daha vurgulamak gerekir ki tefsirinde –özelikle de esrar başlıklarında– yansıttığı kimlik ve özgünlük, ağırlıklı olarak Şîa eğilimine işaret etmektedir.<sup>32</sup>

Son tahlilde Öztürk'ün de belirttiği gibi Şehristânî'nin Bâtinî-İsmâîlî olduğu konusunda kesin bir yargıda bulunmak pek mümkün gözükmemektedir. Keza tefsirin nüzûl, nazım, tefsir, meânî, kelâm, fıkıh başlıkları altında kimi Sünnî müfessirlere yer yer atıfta bulunmuş olması da onun Ehl-i sünnet mensubu olduğunu söylemeyi mümkün kılacak güçte bir delil değildir. Buna karşın Küleynî ve Ayyâşî gibi Şîî-İmâmî yazarlara açıkça referansta bulunması, reyle tefsirin câiz olmadığı vurgusu, Ehl-i beyt telakkisi, Kur'an'ın cem'i ve tahrifi meselesi, imamet, tevellî-teberrî gibi

<sup>26</sup> Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/45; Öztürk, "Şehristânî'nin Mezhebi Kimliği Üzerine Bir İnceleme", 35.

<sup>27</sup> Örnek olarak bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/78, 174, 251, 416, 417; 2/716, 874.

<sup>28</sup> Mesut Okumuş, "Muhammed b. Abdulkerim eş-Şehristânî, Mefâtîhu'l-esrâr ve mesâbîhu'l-ebrâr (Kitap Tanıtımı)", *İslami İlimler Dergisi* 5/1 (2010), 220.

<sup>29</sup> 73 fırka hadisi ile ilgili bk. Ahmet Keleş, "73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3 (K 2005), 25 vd; Muhammet Emin Eren, "Bir Hadis Beş Yorum: 73 Fırka Hadisine Farklı Bazı Yaklaşımlar", *İslami Araştırmalar* 29/2 (2018), 331 vd.

<sup>30</sup> Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 2/664.

<sup>31</sup> Toru, *Olgu İle Kurgu Arasında Eş'ârî Geleneğin Şiilik İddiası*, 48-55.

<sup>32</sup> Öztürk, "Şehristânî'nin Mezhebi Kimliği Üzerine Bir İnceleme", 36.

konularla<sup>33</sup> ilgili fikirleri Şehristânî'nin Şîî-İmâmî geleneğe mensubiyetini değilse de en azından muhabbet ve meylini göstermektedir.<sup>34</sup> Bu sevgi ve yöneliş ya özsel ve içtenliklidir ya da Şîî çevrelere sempatik görünmek niyetine mebni olabilir.<sup>35</sup> Bütün bu açıklamalardan sonra yaygın kabule göre Şehristânî, Ehl-i sünnet'in Şâfiî ve Eş'arî koluna mensup olmasına rağmen İmam Şâfiî (ö. 204/820), Hâkim en-Nisâbûrî (ö. 405/1014), Sa'lebî (ö. 427/1035) gibi Ehl-i beyt'e sevgi besleyen âlimlerden olduğunu söylemek mümkündür.<sup>36</sup>

## 2. *Mefâtîhu'l-esrâr*'da Ehl-i Beyt'in İzleri

Şehristânî tefsirinin Ehl-i sünnet tefsirleriyle uyuşan birçok yönü bulunmaktadır. Ancak kitabın orijinal kısmını âyetlerin esrârını açıkladığı başlıklar oluşturduğundan bu makalede esrar bölümlerine yoğunlaşılacaktır. Şehristânî, bahsi geçen başlıklardaki görüş ve yorumların kaynağının Ehl-i beyt<sup>37</sup> imamları olduğunu şöyle açıklamaktadır: “Ben tefsirde ‘ehlü'l-Kur’ân dedi ki, ‘esrâr sahipleri dedi ki’ ya da âyetin manasından bir isim türettiğimde onunla -Allah korusun- kendimi kastetmiyorum. Onunla Ehl-i beyt'in siddıklarını kastediyorum. Zira onlar esrâra vakıf seçkin kişilerdir.”<sup>38</sup> Binaenaleyh tefsirinde onların izlerini yoğun bir şekilde görmek mümkündür.

O, tefsirinde bazen hadis sözcüğü yerine haber kelimesini tercih ederek “haberde geldiği üzere” “haberde” gibi ifadeler kullanmıştır. “Haber” ifadesini kullandığı rivayetler incelendiğinde ekserisinin Şîa kaynaklarında geçtiği görülmüştür. Örneğin, Bakara sûresinin 154. âyetini tefsir ederken “Kur’ân diridir. Gece gündüzün aktığı gibi akar.”<sup>39</sup> ifadesinin yakın anlamlısını Muhammed Bâkır el-Meclisî (ö.1110/1698) *Biharü'l-envâr*'da aktarmıştır.<sup>40</sup> Buradan hareketle haberle Şîa rivayetlerini kastetmiş olabileceği sonucunu çıkarmak mümkündür.

<sup>33</sup> Mezkûr konularla ilgili tefsirin “Mefâtîhü'l-Furkân” adlı mukaddimesine bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/6-67.

<sup>34</sup> Toru, Olgu İle Kurgu Arasında Eş'arî Geleneğin Şîilik İddiası, 55 vd.

<sup>35</sup> Öztürk, *Tefsirin Hâlleri*, 423.

<sup>36</sup> Muhammed Ali Âzerşeb, “Ehl-i Beyt fi Re'yi Sâhibi el-Milel ve'n-Nihâl”, *Turâsenâ* 12/4 (1367), 21.

<sup>37</sup> Ehl-i sünnet ve İmâmiyye Şiası'nın Ehl-i beyt kavramına yükledikleri anlamlar için bk. Hasan Gümüšoğlu, “Ehl-i Sünnet ve İmâmiyye Şiasının Ehl-i Beyt Kavramına Yükledikleri Anlamlar”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (15 Aralık 2014), 292 vd.

<sup>38</sup> Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/45.

<sup>39</sup> Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 2/677.

<sup>40</sup> Muhammed Bâkır b. Muhammed Tâkî el-Meclisî, *Bihârü'l-envâr* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsi'l-Arabî, 1403), 35/404.

## 2.1. Kur'ân'ın Ehl-i Beyt'le Anlaşılacağı İle İlgili Rivayetler Aktarması

Şehristânî, tefsirinin esrâr bölümlerinde, ilmin asıl kaynağının Hz. Ali ve onun soyundan gelen Ehl-i beyt imamları olduğunu, Kur'ân'ın onların görüşleriyle anlaşılabilirliğini vurgulayarak reyle tefsir yapmaya karşı çıkmaktadır. Mukaddimenin dördüncü bölümünde kıraatlerle ilgili bilgi verirken “Kur'ân'ı kendi görüşüyle açıklayan doğru da açıklasa hata etmiştir. Hata eden cehennemdeki yerini hazırlasın.”<sup>41</sup> ile “Kur'ân'ı kendi görüşüyle açıklayan cehennemdeki yerini hazırlasın.”<sup>42</sup> rivayetlerine, mukaddimenin on ikinci bölümünde Kur'ân'ı tefsir etmenin şartlarını açıklarken bir adamın es-Sâdık'a bizim yanımızdaki bazıları “Kitap, *Bilmiyorsanız bir zikir ehline/bilene sorunuz.*”<sup>43</sup> hakkında şunu söylemektedirler: Zikir, Tevrat'tır. Zikir ehli de Yahudi âlimleridir.” Bunun üzerine es-Sâdık, “Allah'a yemin olsun ki bununla bizi dinlerine çağırıyorlar. Hâlbuki -Allah'a yemin olsun ki- Allah'ın sorunların çözümü için başvurmayı emrettiği zikir ehli biziz.” Hz. Ali'den de “Biz zikir ehliyiz.” dediği rivayet edilmiştir.<sup>44</sup> Bu rivayeti Feyz-i Kâşânî<sup>45</sup> ve Meclisî<sup>46</sup> kendi hadis koleksiyonlarında Şehristânî'den rivayet etmişlerdir. Benzer rivayeti Küleynî de el-Bâkır'dan<sup>47</sup> nakletmiştir.<sup>48</sup> “Biz zikir ehliyiz.” rivayeti Hz. Ali'nin yanı sıra es-Sâdık'a da nispet edilmiştir. Bir rivayette es-Sâdık, “Zikir, Muhammed'dir (as). Biz de onun sorumlu ehliyiz.” demektedir.<sup>49</sup> Aynı doğrultuda Ali er-Rızâ da “Zikir ehli ve sorumlu olanlar bizleriz.” demektedir.<sup>50</sup> Bütün mezkûr rivayetlerle Şehristânî, Kur'ân'ın Ehl-i beyt imamlarının rivayetleriyle anlaşılacağına, bilinmeyen konularda ve âyetlerin tefsirinde onlara başvurulması gerektiğine vurgu yapmaktadır.

Şehristânî'ye göre Kur'ân âyetlerindeki zıtlıklar ve tertip; hayır-şer, dost-düşman, mü'min-kâfir, iyi-kötü gibi olan yaratılmışların fitratı üzerine kurulmuştur. Her kıssada mutlaka iki zıt kutupla ilgili bilgiler bulunmaktadır. Nitekim onun aktardığına göre es-Sâdık bu zıtlıklardan dost ve düşmanı şu şekilde açıklamaktadır: Kur'ân'ın yarısı bizim hakkımızda, yarısı da düşmanımız hakkındadır. Düşmanımız hakkında olan da bizim

<sup>41</sup> Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/37.

<sup>42</sup> Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/46.

<sup>43</sup> Nahl 16/43.

<sup>44</sup> Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/66.

<sup>45</sup> Mollâ Muhsin Muhammed b. Şâh Murtazâ b. Şâh Mahmûd-ı Kâşânî Feyz-i Kâşânî, *el-Vâfi* (İsfahan: Kütüphane-i İmâm Emîrül-Mu'minîn, ts.), 3/526.

<sup>46</sup> Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, 23/172.

<sup>47</sup> Makalede boyunca el-Bâkır ile İmâm Muhammed el-Bâkır kast edilmiştir.

<sup>48</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk er-Râzî Küleynî, *el-Kâfî* (Kum: Dâru'l-Hadîs, 1429), 1/525.

<sup>49</sup> Küleynî, *el-Kâfî*, 1/522.

<sup>50</sup> Küleynî, *el-Kâfî*, 1/523.



hakkımızdadır.<sup>51</sup> Onun görüşünü desteklemek için aktarmış olduğu mezkûr rivayet Şîa kaynaklarında geçmemekle birlikte yakın anlamlısı Hz. Ali'den şu şekilde rivayet edilmiştir: “Kur’ân üçlüler olarak nazil olmuştur. Üçte biri bizim hakkımızda üçte biri düşmanımız hakkındadır. Üçte biri sünen ve kıssa üçte biri de ferâiz ve ahkâmıdır.”<sup>52</sup> es-Sâdık da “Kur’ân dört tane çeyrekten müteşekkil olarak nazil olmuştur: Dörtte biri bizim hakkımızda dörtte biri düşmanlarımız hakkındadır. Dörtte biri sünen ve kıssa dörtte biri de farâiz ve ahkâmlardan oluşmaktadır.”<sup>53</sup> Keza es-Sâdık, Allah’ın kitabı ibretler, işaretler, letâifler ve hakikatler olmak üzere dört konuyu kapsamaktadır.<sup>54</sup> Meclisî, mezkûr rivayete ek olarak şu bilgileri de aktarmaktadır: İbarete, avam için, işaret havas için, letâif evliyalar, hakikatler peygamberler içindir.<sup>55</sup> Bütün bu açıklamalarla Şehristânî, Kur’ân’ın imân-küfür, mü’min-kâfir, zâhir-bâtın, iyi-kötü, güzel-çirkin, gibi çift yönlü olduğunu belirtmekte ve tefsiri boyunca âyetlerin açıklamalarında bu yönleri işaret ederek bunların imamlar vasıtasıyla anlaşılabilceğini vurgulamaktadır.

Şehristânî, İmâmiyye’nin birinci imam olarak kabul ettiği Hz. Ali’nin ilmî ve Kur’ânî birikimine vurgu yapan birçok rivayet aktarmaktadır. Bunlardan birkaçını zikretmek önem arz etmektedir: “Beni kaybetmeden önce bana soru sorunuz. İki levhada olanı benden daha iyi bilen bilmiyorum.”<sup>56</sup> Bu rivayetin yakın anlamlısını farklı lafızlarla Süleym b. Kays,<sup>57</sup> İbn Bâbeveyh,<sup>58</sup> Tûsî,<sup>59</sup> Tabersî,<sup>60</sup> İbn Ebü’l-Hadîd<sup>61</sup> ve Meclisî’nin<sup>62</sup> eserlerinde bulmak mümkündür. Yine Hz. Ali’nin, “Allah’a yemin olsun ki her âyetin kimin hakkında ve ne zaman indiği bilgisine sahibim. Allah bana akleden bir kalp ve soru soran bir dil ihsan etmiştir.”<sup>63</sup> Ayrıca İbn Mes’ûd’un Hz. Ali’nin birikimine vurgu yapan şu sözünü de aktarmak suretiyle Ehl-i beyt imamlarıyla ilgili görüşüne destek getirmektedir: “Kur’ân yedi harf üzerine nâzil olmuştur. Onun her

<sup>51</sup> Şehristânî, *Mefâtihu’l-esrâr*, 1/56.

<sup>52</sup> Küleynî, *el-Kâfi*, 4/659.

<sup>53</sup> Küleynî, *el-Kâfi*, 4/660.

<sup>54</sup> Şehristânî, *Mefâtihu’l-esrâr*, 1/68.

<sup>55</sup> Meclisî, *Bihârü’l-envâr*, 89/103.

<sup>56</sup> Şehristânî, *Mefâtihu’l-esrâr*, 1/67.

<sup>57</sup> Süleym b. Kays el-Hilâlî, *Kitâbu Süleym b. Kays el-Hilâlî*, thk. Muhammed Bâkır ez-Zencânî (Kum: Menşûrâtü Delilî Mâ, 1428), 2/802, 942.

<sup>58</sup> Ebû Ca’fer Muhammed b. Ali b. Hüseyîn İbn Bâbeveyh, *el-Emâlî* (Tahran: Kitâbçî, 1418), 133.

<sup>59</sup> Ebû Ca’fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî Tûsî, *el-Emâlî* (Kum: Dâru’s-Sekâfe, 1414), 58.

<sup>60</sup> Ebû Alî Emînüddîn (Emînü’l-İslâm) el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl et-Tabersî, *el-İhticâc ala Ehl-i’l-Lucâc*, thk. Muhammed Bâkır el-Horasân (Meşhed: Nâşir-i Murtezâ, ts.), 261.

<sup>61</sup> Ebû Hâmîd İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed el-Medâinî İbn Ebü’l-Hadîd, *Şerhu Nehcü’l-Belâğa li İbn Ebü’l-Hadîd* (Kum: Mektebu Âyetullah el-Me’reşî en-Necefî, 1404), 12/197.

<sup>62</sup> Meclisî, *Bihârü’l-envâr*, 10/117-128.

<sup>63</sup> Şehristânî, *Mefâtihu’l-esrâr*, 1/65.

harfinin zâhir ve bâtın anlamı vardır. Ali'nin yanında zâhir ve bâtının hepsi yer almaktadır."<sup>64</sup> Hz. Ali de, "Her âyetin zâhir, bâtın, hadd ve matla' olmak üzere dört manası vardır. Zâhiri, tilavet etmek; bâtını, anlamak içindir. Haddi, helal ve haramın ahkâmını açıklamak; matla', Allah'ın onunla ibadet etmesindeki muradını beyan etmek içindir."<sup>65</sup> Başka bir sözünde Hz. Ali yukarıdaki sözünü açıklar mahiyette şunları söylemektedir: "Kur'ân'ın zâhiri zarif/hoş, bâtını derindir. İlginçlikleri ve harikaları asla bitmez. Gariblerin de karanlıkları ancak onunla aydınlanır."<sup>66</sup> es-Sâdık yaptığı bâtınî yorumların yanlış anlaşılmasının önüne geçmek için "Bizim helalimiz de haramımız da Allah'ın kitabındandır."<sup>67</sup> demiştir.

Şehristânî, Kur'ân ve Hz. Peygamber'in ailesinin bir bütün olduğunu birbirlerinden asla ayrılmayacağını vurgulayan birçok rivayet aktarmıştır. Örneğin, Hz. Peygamber'in vefatından sonraki hac farızası merasimine katılan Ebû Zer, insanlar tavafa başlarken Kâbe'nin kapısında durup kapı halkalarından birine tutunarak üç kere şöyle dediğini aktarmaktadır: "Ey insanlar! Toplanınız ve dinleyiniz. Beni tanıyan tanır. Beni tanımayanlar için söylüyorum. Ben Ebû Zer el-Gıfârî'yim. Resûlullah'tan işittiğimi size anlatacağım. O vefat edeceği sırada şöyle buyurdu: 'Ben sizin aranızda iki ağırlık bırakıyorum. Allah'ın kitabı ve ailem. Onlar Kevser havuzunda bana kavuşuncaya kadar ayrılmazlar.' İki elindeki işaret parmaklarını bir araya getirerek yaklaştırıp eşitleyip şöyle dedi: 'Ben bunlar gibi demiyorum. Bilakis sağ elindeki orta parmakla başparmağı birleştirerek söyledi. Çünkü onların birisi diğerini geçmektedir. Dikkat ediniz. O ikisinin aranızdaki örneği Nûh'un gemisi gibidir. Binen kurtulur, terk eden boğulur.' buyurdu."<sup>68</sup> Ebû Zer'in Kâbe'nin kapısının halkalarından tuttuğu ile ilgili rivayet ile sefine hadisini farklı lafızlarla Meclisî, *Bihâr*'da nakletmiştir.<sup>69</sup> Bütün bu açıklamalarla Şehristânî, Kur'ân'ın Ehl-i beyt aracılığıyla anlaşılacağını, onun tefsiri için Ehl-i beyt'in otorite ve asıl kaynak olduğunu beyan etmektedir. Kendisi de tefsirinde onlardan olabildiğince yararlanmaya çalışmıştır.

<sup>64</sup> Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/65; Allâme Abdülhüseyn el-Emînî, *el-Ğadîr fi'l-kitâbi ve's-sünneti ve'l-edeb* (Tahran: Dârü'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1366), 2/45.

<sup>65</sup> Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/67; Mollâ Muhsin Muhammed b. Şâh Murtaşâ b. Şâh Mahmûd-ı Kâşânî Feyz-i Kâşânî, *Tefsîrû's-sâfi*, thk. Hüseyin A'lemî (Tahran: Mektebetü's-Sadr, 1415), 1/31.

<sup>66</sup> Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/148; İbn Ebû'l-Hadîd, *Şerhu Nehcü'l-Belâğa*, 1/288.

<sup>67</sup> Ebû Hanîfe Nu'mân b. Muhammed b. Mansûr el-Kâdî et-Temîmî el-Kayrevânî Nu'mân b. Muhammed, *De'â'imü'l-İslâm ve zikrû'l-helâl ve'l-harâm ve'l-kadâyâ ve'l-ahkâm 'an ehli beyti Resûlillâh 'aleyhi ve 'aleyhim efdalü's-salât.*, thk. Âsaf Ali Asgar Feyzî (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1963), 1/50; Öztürk, "Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği Üzerine Bir İnceleme", 1/65.

<sup>68</sup> Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/66-67.

<sup>69</sup> Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, 23/120; 23/130.

## 2.2. Âyetlerin Tefsirinde İmamların Görüşünden Yararlanması

Şehristânî tefsirinde imamların görüşüne ayrı bir önem vermekte Allah'ın kitabını Hz. Peygamber'e indirdikten sonra onlarla muhafaza ettiğini, Kur'ân'la Ehl-i beyt'in asla birbirinden ayrılmayacağını çeşitli vesilelerle vurgulamaktadır.<sup>70</sup> O, tefsirinde -özellikle de esrâr başlıklarında- Hz. Peygamber'in sözünden hemen sonra Hz. Ali'nin sözüne yer vermeye çalışması da bunun işaretidir.<sup>71</sup> Ayrıca Ehl-i beyt'in ilmî birikiminden faydalanmadan aklî çıkarımlarla âyetlerin tefsir edilemeyeceği fikrini desteklemek için Hz. Ali ile ilim ehlinen birisi arasında geçen şu diyalogu delil olarak aktarmaktadır: "İlim ehlinen birisi ilmiyle tefsir yapabileceğini ileri sürünce Hz. Ali, ona şu soruları sordu: 'Mü'min ve kâfirin ilahı kimdir?' adamın 'Allah' cevabına Hz. Ali doğru söylediğini beyan ettikten sonra şu soruyu sordu: 'Mü'min ve kâfirin mevlâsı kimdir?' bu soruya da aynı cevabı verince Hz. Ali onun yanıldığını şu âyetle beyan etti: '*Allah iman edenlerin mevlâsıdır, kâfirlerin hiçbir dostu yoktur.*'"<sup>72</sup> Daha sonra Hz. Ali, adamı âyetlerin umum ve hususu konusunda imtihan ettikten sonra bu konularda bilgi sahibi olmadığını ona hissettirdi.<sup>73</sup> Böylelikle onun akli çıkarımlarla tefsir yapmasına engel olmaya çalıştı.

Hz. Ali'nin ilmî birikimi ile ilgili aktarmış olduğu örneklerden birkaçına yer vermek yararlı olacaktır. Şehristânî, Bakara sûresinin 60. âyetini açıklarken Hz. Ali, "Allah, Hz. Peygamber'i vefat ettirince Hz. Peygamber, diğer peygamberlerin ümmetleri için bıraktığını bıraktı. Dinde muğlak hiçbir şey bırakmadı. Rabbinizin kitabı artık yanınızdadır. Bu kitapta, Allah'ın helal ve haramları, faziletleri ve farzları, nâsîh ve mensûhu, ruhsat ve azimet yerleri, özel ve genel anlamları, ibret ve örnekleri, şartlı ve şartsız olanları, muhkem ve müteşâbihleri apaçık bir şekilde açıklanmıştır. Kapalı anlatımları ve zor olanları açıklanmıştır..."<sup>74</sup> Şehristânî, Hz. Ali'nin ilmi birikiminin Kur'ân'la sınırlı olmadığını diğer dinler hakkında da derin bilgi sahibi olduğunu Hz. Ali'nin şu sözünü aktarmak suretiyle ihsas ettirmektedir: "Üzerinde oturacak bir kürsü benim için konulsa Tevrat ehli için Tevrat'la, İncil ehli için İncil'le, Kur'ân ehli için Kur'ân'la hüküm verebilirim."<sup>75</sup> Bahis konusu rivayeti Meclisî, *Bihâr'da* aktarmıştır.<sup>76</sup> Bunlar vb. rivayetlerle ilmin

<sup>70</sup> Örnek olarak bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/14.

<sup>71</sup> Örnek olarak bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/195; 2/779.

<sup>72</sup> Muhammed 47/11.

<sup>73</sup> Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/51.

<sup>74</sup> Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/375; İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerhu Nehcü'l-Belâğa*, 1/116-117; Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, 89/33.

<sup>75</sup> Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/67.

<sup>76</sup> Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, 109/36.

kapısı olarak gördüğü Hz. Ali'nin fikir ve düşüncelerinden Kur'ân tefsirinde faydalanılması gerektiğini vurgulamıştır.<sup>77</sup>

Şehristânî'ye göre Kur'ân'ın nazil oluşu onun âlemlerden herhangi bir âlemde var oluşuna delildir. Her sûre, âyet ve kelime nazil olmadan önce varlığının hissî değil akli olduğunu imamlardan aktarılan şu rivayete dayandırmaktadır: "Kur'ândiridir. Gece ile gündüzün aktığı gibi akmaktadır."<sup>78</sup> Hûî tefsirinde bu rivayeti es-Sâdık'a<sup>79</sup> Meclisî ise el-Bâkîr'a isnad etmiştir.<sup>80</sup> Şehristânî mukaddimesinde Kur'ân'ın öneminden bahsederken es-Sâdık'ın şu sözüne yer vermiştir: "Her şeyin bir baharı vardır. Kur'ân'ın baharı da Ramazan ayıdır."<sup>81</sup>

Şehristânî, bismelenin faziletiyle ilgili açıklama yaparken es-Sâdık'ın şu sözüne yer vermektedir: "Gözün merceği ve beyazlığının yakınlığı gibi besmele ile dua eden kişi de Allah'ın ism-i azamına o derece yakın olmuştur."<sup>82</sup> Yakın anlamlısını Ayyaşî tefsirinde "Besmele Allah'ın en büyük ve en yüce ismidir."<sup>83</sup> şeklinde aktarmıştır. es-Sâdık, Mufaddal'a "Ey Mufaddal! Besmele ve ihlasla insanlardan korun. Onları sağına, soluna, önüne, arkana, üstüne altına oku. Zâlim bir yöneticinin huzuruna girdiğinde ona bakarak üç defa oku. Sol elinle düğüm at oradan ayırmadıkça düğümü çözme."<sup>84</sup> Şehristânî'nin aktardığı bu rivayet *el-Kâfi*'de geçmektedir.<sup>85</sup> Fakihler arasında bismelenin gizliden mi açıktan mı okunacağı meselesi ihtilafli bir konudur. Şehristânî, bu konuyla ilgili görüşünü açıklarken, Ehl-i beyt'in sahih rivayet kaynaklarında nakledildiğine göre Resûlullah ve onun imam olan evlatları Kur'ân'ın açıktan/cehri okunduğu bütün namazlarda Fatihâ ve sûreden önce her rekâta besmeleyi açıktan, kıraatın gizli yapıldığı yerlerde de gizli/hafî okumuşlardır. Fâtıma'nın çocukları bunun üzerine icma etmişlerdir. Ayrıca es-Sâdık'ın, "Takiyye benim ve atalarımın dinidir. Ancak üç şeyde takiyye olmaz. Sarhoş edeni içmek, mest üzerine mesh yapmak ve besmeleyi açıktan okumak."<sup>86</sup> Şehristânî'nin aktarmış olduğu bu rivayet *Bihâr*'da geçmektedir.<sup>87</sup> Onun aktarmış olduğu "Besmele Kur'ân'dan bir âyetti şeytan

<sup>77</sup> Hz. Ali'nin ilmi birikimine vurgu yapan başka örnekler için bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/394, 413, 470.

<sup>78</sup> Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 2/763.

<sup>79</sup> Ebü'l-Kâsım el-Müsevî el-Hûî, *el-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* (Envârü'l-Hüdâ, 1981), 22.

<sup>80</sup> Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, 35/404.

<sup>81</sup> Küleynî, *el-Kâfi*, 4/664; Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/8.

<sup>82</sup> Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/74.

<sup>83</sup> Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/74.

<sup>84</sup> Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/74.

<sup>85</sup> Küleynî, *el-Kâfi*, 4/650.

<sup>86</sup> Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/74-75.

<sup>87</sup> Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, 82/81.

onu çaldı.”<sup>88</sup> rivayetinin yakın anlamlısı Ayyâşî tefsirinde Hz. Ali’den şu şekilde nakledilmiştir: “Besmele, Allah’ın kitabından bir âyetti. Şeytan onu unutturdu.”<sup>89</sup>

Şehristânî, insan sözcüğünün Kur’ân’da umum ve husus ifade ettiğini belirttikten sonra hususla ilgili es-Sâdık’ın şu sözüne yer vermektedir: “Biz insanız, Şîa’mız insana benzer, onların dışındakiler maymundur.”<sup>90</sup> Rivayetin yakın anlamlısı *el-Kâfî*<sup>91</sup> ve *Bihâr*’da<sup>92</sup> Hz. Ali’nin emriyle Hz. Hüseyin’in verdiği cevapta geçmiştir. Şehristânî tefsirinde mezkûr rivayeti es-Sâdık’a<sup>93</sup> izafe ettiği gibi el-Bâkır’a<sup>94</sup> da izafe etmiştir.

Müfessir, Bakara sûresinin 102. âyetin tefsirine başlarken nazm başlığında şu rivayete yer vermiştir: “Hatipler, Allah ve şeytan hakkında konuşanlar olmak üzere ikiye ayrılır. Onlardan hangisini dinleyenler ona ibadet etmiş olurlar.”<sup>95</sup> Rivayetin yakın anlamlısını Küleynî, el-Bâkır’a isnad etmiştir.<sup>96</sup>

Şehristânî; İsmâiliyye’nin üçüncü, İmâmiyye/İsnâaşeriyye’nin dördüncü imam olarak kabul ettiği Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn’in (ö. 94/712) hem görüşlerinden hem de ondan vârid olan dualardan yararlanmışır. Örneğin, Bakara sûresi 73. âyeti tefsir ederken “Onun bir kısmıyla vurunuz.” Bunun hayvanın hangi kısmı olduğu ile ilgili görüşleri aktarırken Süddî’nin görüşüne Ali b. Hüseyin b. Ali’nin görüşünü destek olarak getirdiği “hayvanın kaba et ve kuyruğu ile vurunuz” görüşüne yer vermektedir.<sup>97</sup> Ayrıca Bakara sûresi 117. âyeti tefsir ederken esrâr başlığında “Allah bir şeyin olmasını istediği zaman ona ol der, o da oluverir.” Allah âyette “قضي” kelimesini “قول”dan önce kullanmıştır. Zeynelâbidîn duasında bunu şu şekilde kullanmıştır: “Sana itaat emekle kaza/hüküm gerçekleşir. Senin iradenle eşyalar devam eder. O, sen söylemeden emrinle yürür. Vahyin olmaksızın iradenle sakınır.”<sup>98</sup> Hz. Âdem’in rabbinden aldığı kelimelerle tövbe etmesinden<sup>99</sup> bahsederken

<sup>88</sup> Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, 1/75.

<sup>89</sup> Muhammed b. Mes’ûd el-Ayyâşî, *Tefsîrû’l-’Ayyâşî*, thk. Hâşim Resûlî (Tahran: Mektebetü’l-İlmiyyeti’l-İslâmiyye, 1380), 1/21.

<sup>90</sup> Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, 1/171; Şehristânî aynı rivayeti farklı bağlamlarda da kullanmıştır. bk. Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, 1/98, 171; 2/813.

<sup>91</sup> Küleynî, *el-Kâfî*, 15/556.

<sup>92</sup> Meclisî, *Bihârü’l-envâr*, 24/95.

<sup>93</sup> Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, 1/171.

<sup>94</sup> Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, 1/98.

<sup>95</sup> Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, 1/482.

<sup>96</sup> Küleynî, *el-Kâfî*, 12/792.

<sup>97</sup> Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, 1/411.

<sup>98</sup> Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, 1/535; Meclisî, *Bihârü’l-envâr*, 95/19.

<sup>99</sup> el-Bakara 2/37.

Zeynelabidîn'in tövbeye getirmiş olduğu şu tanıma yer vermektedir: "Tevbe, halktan yüz çevirip hakka yönelmektir."<sup>100</sup>

Şehristânî, tefsirinde Zeynelabidîn'in şu dualarına yer vermiştir: "Her şey, söylemene gerek kalmadan sırf dilemenle emir almakta, nehyine ihtiyaç duyulmadan sırf iradenle sakınmaktadır."<sup>101</sup> "Bütün işler senin elinden takdirinle sadır olmaktadır. Her şey sana boyun eğmekle mükelleftir ve affına muhtaçtır."<sup>102</sup>

Şehristânî âyetlerin tefsirinde bazen Ehl-i sünnet ve Şîa mezheplerinde geçen ortak rivayetlere de değinmektedir.<sup>103</sup> Bütün mezkûr rivayetler göstermektedir ki onun tefsirinin merkezinde Ehl-i beyt imamları yer almaktadır. İki ekolü tefsirinde bir araya getirmek suretiyle mütekâmil bir tefsir kaleme almaya çalıştığı söylenebilir.

### 2.3. Ehl-i Beyt ve Şîa'yı Çağrıştıran İfadeleri/Rivayetleri

Şehristânî, âyetlerin Ehl-i beyt imamlarının görüşleriyle anlaşılabilirliğini savunduğundan tefsirinde onların görüşlerini yansıtan birçok rivayet ve görüş bulmak mümkündür. Konu ile ilgili birkaç örnek vermek yerinde olacaktır. O, Kur'ân'ın cem'î meselesini ele alırken münafıklardan yetmiş kişinin tam isimlerinin Tevbe sûresinde açıkça geçtiğini belirttikten sonra ismi geçenlerin çocuklarına olan şefkatinden dolayı Allah'ın onların isimlerinin geçtiği âyetleri nesh ettiğini belirtmektedir.<sup>104</sup> Küleynî, *el-Kâfi*'de bu kişilerin Kureyş'ten olduğu bilgisine yer vermektedir.<sup>105</sup>

Bakara sûresinin 34. âyetinin tefsirini yaparken esrâr başlığında zıtlıklardan bahsederek Allah'ın yarattığı ilk şeyin akıl olduğunu, aklın verilen emir doğrultusunda yönelme ve geri dönme melekelerine sahip olduğunu belirttikten sonra şu rivayeti aktarmaktadır:<sup>106</sup> "Allah akli yarattıktan sonra ona yönel dedi o da yöneldi. Dön dedi, o da döndü."<sup>107</sup> Şehristânî, aynı rivayeti şu bilgileri verdikten sonra tekrar kullanmıştır: "Allah mahlûkatıyla dinine delil getirmek için dinini mahlûkatın yaratılışı gibi tesis etti."<sup>108</sup> Bu yaratılış,

<sup>100</sup> Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/301.

<sup>101</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn b. Ali b. Ebî Tâlib Zeynelâbidîn, *es-Sahîfetü'l-kâmile'tü's-seccâdiyye*, çev. Mir Seccat Karakuş (İstanbul: Kevser Yayınları, 2013), 151; Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 2/1085.

<sup>102</sup> Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, 83/318; Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/535. Zeynelâbidîn'in başka bir dua örneği için bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 2/1012.

<sup>103</sup> Örnek olarak bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/222-223.

<sup>104</sup> Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/11.

<sup>105</sup> Küleynî, *el-Kâfi*, 4/667.

<sup>106</sup> Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/278.

<sup>107</sup> Küleynî, *el-Kâfi*, 1/24, 43.

<sup>108</sup> Ayrıca bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/257.

emrin esası ve temelidir. Emir ve din aynı bâbtandır. Yaratılış ve şeriat da aynı bâbtandır. Melekler yaratılışın, peygamberler dinin araçlarıdır. Emir, yaratılışın kaynağıdır. Yaratılış da dinin göstergesidir...<sup>109</sup> Mezkûr örnekte görüldüğü üzere Şehristânî tefsirinde iman-küfür, iyi-kötü, cennet-cehennem gibi birçok zıtlıkları beraber işlemektedir. Ehl-i sünnet ve Şîa'nın klasik eserleri bu yöntemi sıklıkla kullanmaktadır. Örneğin, “Doğrularla beraber olun.”<sup>110</sup> âyetinden sonra Şehristânî, âşıkların aradığı gibi doğru olanları aradığını, Hz. Mûsâ gibi Allah'ın sâlih kullarından birisini bulduğunu ondan yaratılış, emir-nehî, zıtlık-tertîb üslubunu, umum-husus ilimlerini öğrenip doyum noktasına ulaştığını belirtirken isim vermese de Ehl-i beyt'ten bir âlimden bahsettiği anlaşılmaktadır.<sup>111</sup>

Şehristânî'nin zıtlıklarla ilgili takip ettiği metodu münafıklardan bahsederken de sürdürdüğü görülmektedir. O, münafıklar konusunu işlerken Hz. Peygamber'in on bir kişi için “Kâbe'nin örtüsüne yapıştığını görseniz bile onları öldürünüz.”<sup>112</sup> dediğini aktardıktan sonra münafıkların tanınmasını Hz. Ali'nin buğzuna bağlayan şu rivayete yer vermiştir: “Seni sadece mü'min ve muttakîler sever, sana ancak münafık ve şakîler buğz eder.”<sup>113</sup> Rivayetin yakın anlamlısını İbn Bâbeveyh, *İlel'*de nakletmiştir.<sup>114</sup>

Şehristânî, ittifakla Allah resûlünü inkâr etmek Allah'a şirk sayılabilir. Zira ondan aşağı kalmamaktadır. Aynı şekilde Allah'ın velilerine düşmanlık yapmak da Allah'a şirk sayılabilir. Çünkü Allah, “Kim benim dostuma eziyet ederse ona harp ilan ederim.”<sup>115</sup> buyurmuştur. Bu ifadelerden sonra o, “Nübüvvetle birlikte olan tevhid asıl tevhiddir. Velayetle olan nübüvvet gerçek nübüvettir.”<sup>116</sup> demek suretiyle Şîa düşüncesini çağrıştırmıştır. Ayrıca Hz. Peygamber'in kalbine işaret ederek “İmân sırdır. İslamiyet alanıyettir/açıklıktır.”<sup>117</sup> buyurduğunu aktarmak suretiyle Şîa fikrini sürdürmektedir. Onun aktarmış olduğu “Bir kişi Allah yolunda şehit olsa bile her iyinin üstünde bir iyi vardır.”<sup>118</sup> rivayeti İsmâilî mezhebinin önemli kitabı *De'âimü'l-İslâm*'da geçmektedir.<sup>119</sup>

<sup>109</sup> Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, 2/1075.

<sup>110</sup> et-Tevbe 9/119.

<sup>111</sup> Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, 1/37-38; Öztürk, “Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği Üzerine Bir İnceleme”, 1/5.

<sup>112</sup> Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, 21/105, 131.

<sup>113</sup> Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, 1/85.

<sup>114</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin İbn Bâbeveyh, *İlelü's-şerâi'* (Kum: Mektebetü Dâverî, 1427), 1/145.

<sup>115</sup> Küleynî, *el-Kâfi*, 1/353; 4/74.

<sup>116</sup> Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, 1/436-437.

<sup>117</sup> Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, 1/135; Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, 65/239.

<sup>118</sup> Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, 1/181.

<sup>119</sup> Nu'mân b. Muhammed, *De'âimü'l-İslâm*, 1/343.



Şehristânî, Talak sûresinin 2. ve 3. âyetlerinin tefsirinde konuyu Ehl-i beyt'e getirmektedir. Allah'ın Hz. Peygamber'in pak soyundan Hz. Ali ve Hz. Fatıma'yı bahsettiğini, Hz. Ali'nin Safâ'nın berraklığı, Hz. Fâtıma'nın da Merve'nin saygınlığı gibi olduğunu, âşıkların onların etrafında dolaştığını, onları sevmek için uğraş göstermenin hac gibi olduğunu izah ettikten sonra şu âyete yer vermektedir: "İşte böylelerinin çabası şükre sayandır."<sup>120</sup> Allah'ın sa'y edenlerin çabalarını buna benzer şekilde kabul ettiğini beyan etmektedir.<sup>121</sup> Görüldüğü üzere Şehristânî burada âyette geçen sembollere Şîî jargona mutabık sayılabilecek bâtinî<sup>122</sup> yorumlar getirmiştir.

Şîî düşünceyi çağrıştıran rivayetlere şunları da örnek vermek mümkündür: "Sizden biriniz bir taşı sevse onunla haşır olacaktır. Allah kişiyi sevdiği ile beraber haşredecektir."<sup>123</sup>, "Yezid ateşin imamıdır."<sup>124</sup> Görüldüğü üzere dinler ve mezhepler tarihi kimliğiyle meşhur olan Şehristânî, İslam fırkalarıyla ilgili geniş bilgi ve müktesebata sahip olduğunu tefsirinde ustalıkla işleyerek göstermektedir.

### 3. Ehl-i Beyt'i Öven Rivayetlere Yer Vermesi

Şehristânî tefsirinin esrâr başlıklarında Ehl-i beyt'i öven birçok rivayet bulmak mümkündür. Kur'ân'ın cem'î meselesini<sup>125</sup> ele alırken Ehl-i beyt'i öven şu rivayete yer vermektedir: "Aranızda iki ağırlık bırakıyorum. Allah'ın kitabı ve ailem -bir rivayette de Ehl-i beyt'im- onlara yapıştığınız müddetçe asla sapıtmazsınız. Onlar Kevser havuzunda bana kavuşuncaya kadar birbirinden ayrılmazlar."<sup>126</sup> Müfessir, bu rivayeti tefsirin birkaç yerinde aktarmıştır.<sup>127</sup> Bakara sûresi 123. âyeti tefsir ederken bu hadisi aktardıktan sonra şu açıklamalarda bulunmaktadır: Onlar, başkalarına verilmeyen hak kitabın kendilerine verildiği kimselerdir, onu hakkıyla tilavet etmekte ve gerçeği ile bilmektedir. Onlar kitaba gerçekten iman eden, helalini helal, haramını haram bilenlerdir.<sup>128</sup> Şehristânî, Hz. Peygamber ve ailesinin hayrın

<sup>120</sup> İsrâ 17/19.

<sup>121</sup> Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, 2/687.

<sup>122</sup> Bâtinî kavram için bk. Avni İlhan, "Bâtiniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 5/190-194; Ahmet Yıldırım, "Kur'ân ve Sünnete İşâri ve Bâtinî Yaklaşımlar", *İslam Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet*, ed. Bünyamin Erul (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020), 222 vd.

<sup>123</sup> Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, 2/707.

<sup>124</sup> Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, 1/356.

<sup>125</sup> Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, 1/14.

<sup>126</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Furuğ Saffâr, *Besâ'irü'd-derecât* (Beirut: Şirketü'l-Alemi li'l-Matbuât, 2010), 413; İbn Bâbeveyh, *el-Emâlî*, 415; Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ el-Kummî İbn Bâbeveyh, *Uyuni ahbari'r-Rızâ* (Tahrân: Neşr-i Cihân, 1420), 2/62.

<sup>127</sup> Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, 2/708, 749, 946.

<sup>128</sup> Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, 1/548.

kaynağı olduklarıyla alakalı Hz. Peygamber'e isnad edilen şu rivayete yer vermiştir: Hz. Peygamber, "Biz hayrın kökeniyiz."<sup>129</sup> Bakara sûresi 254. âyeti tefsir ederken "Benim sebebim ve nesebim hariç bütün sebep ve nesepler kesilir."<sup>130</sup> Bu rivayeti tefsirin başka yerinde<sup>131</sup> Şîa kaynaklarına mutabık olarak "kıyamet gününde" ibaresiyle aktarmıştır.<sup>132</sup>

Şehristânî, Hz. Peygamber'in Ehl-i beyt'ine yapılan her türlü saygısızlığı Hz. Peygamber'e yapılmış olarak kabul etmekte ve bu minvalde şu rivayeti aktarmaktadır: "Ehl-i beyt'ime söven bana sövmüş, bana söven de Allah'a sövmüş gibidir."<sup>133</sup> Şîa kaynaklarında mezkûr lafızlarla rivayet geçmemektedir. Yakın anlamlısı "Ali'ye söven bana sövmüş gibidir..."<sup>134</sup> ile "Bir vasiye sebeden peygambere sebbetmiştir."<sup>135</sup> yer almaktadır. Aynı şekilde Şehristânî'nin Hz. Peygamber'den naklettiği "Ehl-i beyt'imi seven beni sevmiş olur, beni seveni de Allah sever."<sup>136</sup> rivayeti de mezkûr lafızlarla Şîa kaynaklarında geçmemekle birlikte yakın anlamlısında Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye hitaben "Ey Ali! Seni seven beni sevmiş olur, beni seveni de Allah sever."<sup>137</sup> geçmektedir.

Şehristânî, Hz. Ali'nin din için yaptığı hizmetlerden bahsederken Hz. Peygamber'in onun için "Sen ey Ali! Dinimin kadısısın."<sup>138</sup> dediğini bundan dolayı da onu sevenlerin olduğu gibi ondan nefret edenlerin de olduğunu belirtmektedir. Onu sevenlerin mü'min, ona buğz edenlerin de münafık olduğunu, Hz. Peygamber'in, "Seni ancak mü'min olanlar sever, senden münafık şakiler buğz eder."<sup>139</sup> rivayetine dayandırmaktadır.<sup>140</sup> Müfessir, münafıkların tanınma yollarını ele alırken Hz. Peygamber'in münafıkları bazen Allah'ın tarif ettiği şekilde tanıttığını, bazen kötü sözlü olmaları ile bazen fiili aldatmayla tanıttığını bazen de sevgisi iman, nefreti nifak olan

<sup>129</sup> Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/269; Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, 24/301.

<sup>130</sup> Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 2/962.

<sup>131</sup> Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 2/708.

<sup>132</sup> Furât b. İbrâhim Furât el-Kûfî, *Tefsîru Furât el-Kûfî* (Tahran: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâdî'l-İslâmî, 1410), 101; Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, 16/389, 401.

<sup>133</sup> Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 2/858.

<sup>134</sup> Furât el-Kûfî, *Tefsîru Furât el-Kûfî*, 425.

<sup>135</sup> Tûsî, *el-Emâlî*, 365.

<sup>136</sup> Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 2/707.

<sup>137</sup> Nu'mân b. Muhammed et-Temimî el-Mağribî, *Şerhu'l-ahbâr fi fezâilî'l-eimmeti'l-ethâr*, thk. Muhammed Hüseyin Celâlî (Kum: Cami'e-i Müderrisin, 1409), 3/109.

<sup>138</sup> İbn Bâbeveyh, *Uyuni ahbari'r-Rızâ*, 2/6; Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, 34/221.

<sup>139</sup> Muhammed b. İsâ Ebû İsâ es-Sulemî et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh sünenü't-Tirmizî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (b.y.: y.y., 1968), "Menâkib", 21; Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ et-Temimî el-Mevsilî Ebû Ya'lâ, *Müsnedü Ebû Ya'lâ el-Mevsilî*, thk. Hüseyin Selim Esed (Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1990), 1/250.

<sup>140</sup> Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 2/850.

kişiler üzerinden tanıttığını belirtmektedir. Bu konuda Saîd b. Müseyyeb'in (ö. 94/713), biz "Resûlullah zamanında kişinin mü'min veya münafık olduğunu Hz. Ali'ye olan sevgisinden ve nefretinden anlardık."<sup>141</sup> dediğini aktarmak suretiyle görüşüne dayanak getirmektedir. Ayrıca daha başka rivayetlerden hareketle de Ehl-i beyt'e buğz etmenin günah olduğunu belirtmektedir.<sup>142</sup>

Şehristânî, yetimlere ve onların mallarına sahip çıkılması gerektiğinden bahsederken Hz. Peygamber, Hz. Ali ve Hz. Fâtıma'nın yetimliğinden bahsetmektedir. Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'in dinde kardeşi, ona tabi olan mevası ve bütün Müslümanların sevgilisi olduğunu belirttikten sonra Hz. Peygamber'in onun hakkında söylemiş olduğu "Ben kimin dostuysam Ali de onun dostudur."<sup>143</sup> hadisine yer vermektedir.<sup>144</sup> Aynı rivayeti Şehristânî, "Sizin dostunuz Allah'tır."<sup>145</sup> âyetinden gâfil olunmaması gerektiğini belirttikten sonra gönlünü gere gere ağız dolusuyla "Ali Allah'ın dostudur. Allah da Ali'nin dostudur." söylenmesi gerektiğini belirtirken de kullanmıştır.<sup>146</sup> Bakara sûresinin 52. ve 249. âyetlerini tefsir ederken Hz. Peygamber'den rivayet edilen şu hadise yer vermiştir:<sup>147</sup> "Sen benim yanımda Mûsâ'nın yanındaki Hârûn konumundasın. Şu var ki benden sonra peygamber yoktur."<sup>148</sup>

Şehristânî, tefsirinde kişinin dünyaya gelmesine vesile olan biyolojik babası ve onun ruhunun bu dünyada var olmasını sağlayan manevi/ eğiten babası olmak üzere iki tür babadan bahsetmektedir. Bu konuda Hz. Peygamber'in "Ben sizin için evladın babası mesabesindeyim."<sup>149</sup> rivayetiyle "(Ey Ali!) Ben ve sen bu ümmetin babalarıyız."<sup>150</sup> rivayetlerine yer vermektedir.<sup>151</sup> Bakara sûresinin 86. âyetini tefsir ederken bahsi geçen rivayeti aktardıktan sonra şu açıklamalarda bulunmaktadır: Anne babadan

<sup>141</sup> Rivayetin yakın anlamlısı için bk. Muhammed b. Abdillâh Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek ala's-sahîhayn ve bi zeylihi et-Telhis li'l-Hâfiz ez-Zehebî*, thk. Yûsuf Abdurrahmân Ma'reşî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 3/139.

<sup>142</sup> Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/160.

<sup>143</sup> Hilâlî, *Kitâbu Süleym b. Kays el-Hilâlî*, 2/758; Furât el-Kûfî, *Tefsîru Furât el-Kûfî*, 56; Küleynî, *el-Kâfî*, 2/8; İbn Bâbeveyh, *el-Emâlî*, 89.

<sup>144</sup> Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 2/870.

<sup>145</sup> Mâide 5/55.

<sup>146</sup> Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 2/976.

<sup>147</sup> Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/349; 2/944.

<sup>148</sup> Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, 37/188. Bu rivayetin açıklaması için bk. Hasan Gümüšoğlu, *İslâm Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2016), 224-225.

<sup>149</sup> Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme b. el-Muğîre b. Sâlih b. Bekr es-Sulemî en-Ney-sâburî İbn Huzeyme, *Sahîhu İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa el-'Azâmî (Basım Yeri Yok: Mektebetü'l-İslâmî., 1980), 1/44; Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân bi tertîbi İbn Balabân* (Beyrut: Muessetu'r-Risâle, ts.), 4/279.

<sup>150</sup> İbn Bâbeveyh, *Uyuni ahbari'r-Rızâ*, 2/85; Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, 16/95; Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/123.

<sup>151</sup> Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 2/818.

çokça erkek ve kadın yaratılarak üretildiği gibi emirdeki anne-babalar ilim ve talimi birleştirirler.<sup>152</sup> Şehristânî, Ehl-i beyt'i esrâr başlıklarında sürekli öne çıkarmakta onların sıradan insanlar olmadığını onlara tabi olanların kurtuluşa ereceğini vurgulamaktadır. Örneğin, Hz. Ali'nin "Bizim Şîamız kıyamet gününde bize ayrılana yapışacak (sığınacak), biz de peygamberimize ayrılana, peygamberimiz de Allah için bırakılana iltica edecektir."<sup>153</sup> rivayeti de bunu göstermektedir.

Mezkûr rivayetlerde görüldüğü üzere Şehristânî, Ehl-i beyt'e, onların ilim ve irfanına özel bir önem atfetmekte, Hz. Peygamber'e tâbi olunduğu gibi Ehl-i beyt'ine de uyulması gerektiğini, nefret yerine sevgi diliyle onlara yaklaşılmasını vurgulamaktadır. Rivayetlerden hareketle Şehristânî'nin mezhebi aidiyetiyle ilgili ipuçları yakalanabildiği gibi bunlarla tarih boyunca ötekileştirilen ve tenkid edilen Şîa'nın Ehl-i sünnet'le yakınlştırılması çabası olarak da görmek mümkündür. Çünkü yaşadığı dönemdeki her iki fırkaya mensup kişiler bazı konularda birbirleriyle mücadele içerisindeydi. Böyle bir çalışmayla bunun önünü almak istemiş olabilir. Zira tefsirinde her iki ekolden faydalandığı gibi ne Ehl-i sünnet'i ve sahâbîleri ne de Ehl-i beyt'i ve imamları eleştiri konusu yapmaktadır. Dolayısıyla tefsirinde mezhep üstü bir yaklaşım benimsediği söylenebilir.

#### 4. Ehl-i Beyt'ten Sapmayı Diğer Ümmetlerin Peygamberlerinin Yolundan Ayrılmalarına Benzetmesi

Şehristânî tefsirinin birçok yerinde Ehl-i beyt'in başına gelen hadiseleri diğer ümmetlerin başına gelenlerle benzer olduğunu belirtmek suretiyle Şîî düşünceye mensup olanların fikirlerine paralel düşünce ürettiği görülmektedir. Bu konuyla ilgili birkaç örnek vermek faydalı olacaktır. O, tefsirinin birçok yerinde Ehl-i beyt'e yapılan sürgün ve kısıtlamaları önceki ümmetlerin sapkınlıklarına benzetmektedir. Tâlût'un başına gelenle Hz. Ali'ninkini, İsrailoğulları peygamberlerinin katli ile Hz. Hüseyin'in şehadetini birbiriyle benzeştirmektedir.<sup>154</sup> Örneğin, "Ey Ali! Sen bu ümmetin Tâlût ve Zü'l-karneyn'isin."<sup>155</sup> Bu rivayetten sonra Tâlût örneğinden hareketle Tâlût için geçerli olan hükümlerin Hz. Ali için de uygulanması gerektiğini belirtmektedir.<sup>156</sup> Tâlût kendi ordusuna "Allah sizi bir nehir ile imtihan edecektir..."<sup>157</sup> Bu ümmetin Tâlût'u da (Hz. Ali de) "Allah, sizi rey ve heva

<sup>152</sup> Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/446.

<sup>153</sup> Mağribî, *Şerhu'l-ahbâr fî fezâilî'l-eimmeti'l-ethâr*, 3/574; Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, 4/24; İbn Bâbeveyh, *Uyuni ahbarî'r-Rızâ*, 1/126; Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 2/962.

<sup>154</sup> Âzerşeb, "Ehl-i Beyt fî Re'yi Sâhibi el-Milel ve'n-Nihâl", 14.

<sup>155</sup> Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, 38/216.

<sup>156</sup> Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 2/947.

<sup>157</sup> el-Bakara 2/249.

nehriyle imtihan edecektir. “Rey ve hevanın peşinden giden değil, gitmeyen bendendir.” demiştir. Hz. Peygamber de Hz. Ali için ‘Ali bendendir, ben de ondanım.’ buyurmuştur.”<sup>158</sup> Heva ve reye tabi olmayı Tâlût’un ordusuna “sudan az bir miktar alıp ağzını ve yüzünü yıkamak” istisnasından hareketle Hz. Ali’nin “akıl ve kişisel bilgiden delil getirmeyi” o derece câiz gördüğünü belirtmektedir.<sup>159</sup>

Şehristânî, “*Hani Mûsâ kavmine ey kavmim! Sizler buzağrıyı ilah edinmekle kendinize zülmettiniz...*”<sup>160</sup> âyetinin esrârını açıklarken kıssalara itibar eden alimlere göre Kur’ân’da geçen her kıssanın benzerinin Hz. Peygamber’in ümmetinde de ya geçtiği ya da geçeceğini belirtmektedir. Hz. Mûsâ’nın gaybetinden sonra Hz. Hârûn’un hilafetinde İsrailoğullarında meydana gelen Sâmirî fitnessinin benzeri bu ümmette Hz. Peygamber’den sonra halifelerin “helâl dediklerine helâl, harâm dediklerine harâm demek” suretiyle onlara biat ederek uyulduğunu temellendirmeye çalışmaktadır.<sup>161</sup>

Allah’ın İsrailoğullarına hitaben “*Şu memlekete giriniz, orada dilediğiniz gibi bol bol yiyeceğiniz. Kapısından eğilerek tevazu ile giriniz ve Ya Rabbi bizi affet (hatta) deyin...*”<sup>162</sup> âyetinden hareketle “Ali hıttadır/af kapısıdır.”<sup>163</sup> rivayetine yer vermek suretiyle ona tabi olanların bağışlanacağını ihsas ettirmektedir.<sup>164</sup> Bakara sûresi 189. âyeti tefsir ederken esrâr başlığında aynı rivayete yer vermektedir.<sup>165</sup>

Şehristânî, Kur’ân’ı tefsir etmenin şartlarını açıkladığı başlıkta şu anekdota yer vermektedir:<sup>166</sup> Fayz b. el-Muhtâr, es-Sâdık’a “Canım sana feda olsun, bu taraftarlarının arasındaki ihtilaf da nedir? Şîaların Kûfe’deki halkalarına oturduğum zaman şüpheye düşüyorum. Mufaddal’ın yanına geldiğimde beni sakinleştireni buluyorum.” Bunun üzerine es-Sâdık, “Evet, insanlar sanki Allah onlara bizim adımıza yalan söylemeyi farz kılmış, onun dışında onlardan bir şey istemiyormuş gibi bize iftira atıyorlar. Onlardan birine bir hadis anlatıyorum. Benim yanımdan çıkar çıkmaz onu benim anlattığımın

<sup>158</sup> Muhammed b. Cerir b. Rustem et-Taberî el-Âmilî, *el-Müsterşid fi imâmeti Ali b. Ebî Tâlib (as)*, thk. Ahmed Mahmudî (Kum: Kuşanpur, 1415), 265; Nu’mân b. Muhammed, *De’â’imü’l-İslâm*, 19; İbn Bâbeveyh, *el-Emâlî*, 89.

<sup>159</sup> Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, 2/948.

<sup>160</sup> Bakara 2/54.

<sup>161</sup> Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, 1/355-356.

<sup>162</sup> el-Bakara 2/58.

<sup>163</sup> Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Ali b. Mutahhar Allâme el-Hillî, *Keşfü’l-yakîn fi fedâili Emîrû’l-Mü’minîn (as)*, thk. Hüseyin Dergâhî (Tahran: Vezâretü’l-İrşâd, 1411), 19; Meclisî, *Bihârü’l-envâr*, 40/76.

<sup>164</sup> Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, 1/366.

<sup>165</sup> Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, 2/785.

<sup>166</sup> Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, 1/65-66.

hilafına te'vil ederek başkasına anlatıyorlar."<sup>167</sup> Aynı şekilde imamların vahiy almak gibi olağanüstü vasıflara sahip olduğunu ileri sürenlere de es-Sâdık şu cevabı vermiştir: "Bizim hakkımızda ileri geri konuşanlara itibar etme! Biz, Allah'ın hüccetleri ve onun insanlar üzerindeki vekilleriyiz. Bizim helal ve haram dediklerimizin dayanağı Allah'ın kitabıdır."<sup>168</sup> Görüldüğü üzere es-Sâdık daha hayatta iken bazılarının kendi adına yalan uydurduğundan mustarıptir. Şehristânî, bu anekdotu aktarmakla imamlar daha hayattayken onlara bazılarının çekinmeden yalan ve iftiralar attıklarını bunun onların vefatıyla daha da fazlaşacağını ihsas ettirmektedir.

### 5. *Mefâtîhu'l-esrâr*'ın Şîa Rivayet Kaynakları

Şehristânî tefsirinde hem Ehl-i sünnet hem de Şîa kaynaklarından yararlanmıştı. Âyetlerin zâhirî anlamını verirken yararlanmış olduğu sahabe, tabiîn görüşleri ve yaşadığı dönemde var olan tefsir kaynakları ile âyetlerin derin bilgisini paylaştığı ve te'vilini yaptığı esrâr bölümlerinin kaynakları olmak üzere kaynaklarını iki kategoride değerlendirmek gerekmektedir. Esrârın kaynakları genellikle Ehl-i beyt imamlarının görüşleri -özellikle el-Bâkır ile es-Sâdık'tan nakledilen rivayetler- ve kaynakları oluşturmaktadır.<sup>169</sup> Şehristânî, Ehl-i beyt imamlarına isnad ettiği bâtinî yorumları es-Sâdık'a ait olduğu ileri sürülen ve Bâtînî-İsmâilî gelenekte de ilgi gören "*Esrârü'l-vahy, Havâssü'l-Kur'ân, Misbâhü'ş-şerîa ve Miftâhü'l-hakîka, el-Hâfiye fî ilmi'l-hurûf, De'âimü'l-İslâm* ve Mufaddal b. Ömer'den rivayet edilen *Kitâbü't-tevhîd ve't-tedbîr*" gibi kaynaklardan aktarmaktadır.<sup>170</sup> Muhammed el-Bâkır'a ait rivayetler, "Ebü'l-Cârûd Ziyâd b. Münzir'in (ö. 150/767) tefsirinde kaydedilmiş ve Kummî'ye nispet edilen *Tefsîru'l-Kummî* vasıtasıyla kısmen günümüze kadar gelmiştir. Ne var ki el-Bâkır rivayetlerindeki muhteva, Şehristânî'nin 'Esrâr' başlığı altında naklettiği bâtinî yorumlarla örtüşmemektedir. Bu da söz konusu yorumların es-Sâdık'a nispet edilen eserlerden aktarılmış olma ihtimalini güçlendirmektedir."<sup>171</sup>

Şehristânî, Ehl-i beyt imamlarından rivayetler aktarırken genellikle onların sened ve kaynaklarını zikretmemektedir. Şîa hadis kaynaklarından hadisleri aktarırken rivayetin hangi kaynaktan geçtiğine nadir de olsa yer vermektedir. Onun zikrettiği kadarıyla yetinmek durumundayız. Örneğin, besmelenin faziletlerinden bahsederken "Küleynî'nin kitabında es-Sâdık'tan gelen bir rivayete göre..." diyerek kaynak belirtmektedir.<sup>172</sup> Şehristânî ilk inen

<sup>167</sup> Nu'mân b. Muhammed, *De'â'imü'l-İslâm*, 1/51.

<sup>168</sup> Nu'mân b. Muhammed, *De'â'imü'l-İslâm*, 1/50; Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/65.

<sup>169</sup> Örnek olarak bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/74; 2/707, 721, 778.

<sup>170</sup> Öztürk, "Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği Üzerine Bir İnceleme", 26.

<sup>171</sup> Öztürk, "Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği Üzerine Bir İnceleme", 27-28.

<sup>172</sup> Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/74.



âyetle ilgili rivayetleri aktarırken “Küleynî'nin *el-Kâfî*'de Cafer es-Sâdık'tan aktardığına göre Hz. Peygamber'e ilk inen âyet besmele ve Alak sûresinin ilk âyeti, son inen sûrenin de Nasr sûresi olduğu<sup>173</sup> ile ilgili görüşüne yer vermiştir.<sup>174</sup> Kur'ân'a; Kur'ân ve Furkan isminin verilmesinin nedenlerinden bahsederken Ayyâşî tefsirinden faydalanmıştır.<sup>175</sup> Kaynak vermeksizin “Ehl-i beyt'in sahih haberlerinin içerisinde geldiğine göre ya da haberde aktarıldığına göre”<sup>176</sup> gibi tabirler de kullanmıştır. “Hamdin tedavi etmediğini hiçbir şey tedavi edemez.”<sup>177</sup> rivayeti bu konuya örnektir.

### Sonuç

Şehristânî, ömrünün sonlarına doğru mezhepler üstü olarak değerlendirebileceğimiz bir tefsir kaleme almıştır. Tefsirin nazm, nüzûl, tefsir, lügat, meânî, fıkıh gibi başlıkları Ehl-i sünnet tefsirlerinin üslup ve muhtevalarına yakındır. Mezkûr başlıklarda çoğunlukla Sünnî âlimlerin görüşlerini yansıtmıştır. Ancak tefsirin en orijinal kısmını oluşturan esrâr başlıklarında âyetlere getirmiş olduğu farklı yorum ve te'villerle -Mayer'in de ifade ettiği gibi- Kur'ân felsefesi yapmaktadır. Bundan dolayı da Bâtînî-İsmâilî mezhebine müntesip olma gibi ithamlara maruz kalmıştır. Hayatını inceleyenler, genelde onun itikâdî kimliği ile ilgili kesin bir kanaat belirtmemişlerdir. Bunun temel nedeni, eserlerinde Ehl-i sünnet ve diğer fırkalardan yararlanırken fazla tarafgir davranmamasıdır. *Mefâtîhu'l-esrâr*'dan hareketle Sünnî olduğu varsayılabilirdiği gibi âyetlere getirmiş olduğu bâtinî-hurûfî te'villere bakarak Şîa mezhebine mensup olduğu da söylenebilir. Zira her iki ekolle mensup olanlar tefsirinde mezhepleriyle ilgili yığınla bilgi bulabilirler.

Tefsirin özgünlüğü ve orijinalliği Kur'ân'ın zahirî anlam boyutuyla ilgili tefsir yaptığı kısmı değil, esrâr bölümünde yaptığı te'vil ve derin yorumlar oluşturmaktadır. O, Şîa imamlarının görüşüne mutabık olarak reyle tefsir yapmaya karşı olduğundan esrârda yaptığı yorumları ekseriyetle imamlara dayandırmıştır. O, imamları ilim, irfan membaı olarak gördüğü için tefsirinde onları övmüş, Kur'ân'ın onların görüşleriyle anlaşılabilceğini savunmuş ve bunu tefsirinde açıkça deklare ederek onlardan faydalanmıştır. İmamların yolundan sapmayı peygamberlerin yolundan ayrılıp azap görenlerin durumuyla benzeştirmek suretiyle âyetlere zahiri anlamlarından çok uzak yorumlar da getirmiştir.

<sup>173</sup> Küleynî, *el-Kâfî*, 4/660-661.

<sup>174</sup> Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/7-8.

<sup>175</sup> Ayyâşî, *Tefsîrü'l-'Ayyâşî*, 1/9; Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/4.

<sup>176</sup> Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/74.

<sup>177</sup> Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, 1/133; Ayrıca bk. Ayyâşî, *Tefsîrü'l-'Ayyâşî*, 1/20.



Son tahlilde Şehristânî'nin tefsirindeki yorum ve değerlendirmeleri bazı yönleriyle Ehl-i sünnet, bazı yönleriyle de Şîa tasavvurunu yansıtmaktadır. Şehristânî'nin mezhebî kimliği hakkında parçacı bir yaklaşımla ya da herkes durduğu yere göre subjektif bir kanaate varabilir. Objektif bir kanaat için *Mefâtühu'l-esrâr* başta olmak üzere bütün eserleri tek tek incelenmek suretiyle onun itikâdî mezhebini ortaya koyacak ciddi bir çalışmaya halen ihtiyaç duyulmaktadır. Ayrıca eserinde tasavvufu ilgilendiren birçok bilgi bulunduğundan eser ayrıca tasavvufî açısından da konu edilerek imamların görüşleriyle mutasavvıflarınki karşılaştırılarak özgün bir çalışma yapılabilir.

### Kaynakça

- Allâme el-Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî b. Mutahhar. *Keşfü'l-yakîn fi fedâilî Emîrû'l-Mü'minîn (as)*. thk. Hüseyin Dergâhî. Tahran: Vezâretü'l-İrşâd, 1. Basım., 1411.
- Arpa, Recep. "Mefâtihu'l-Esrâr ve Mesâbîhu'l-Ebrâr Adlı Tefsirin Şehristânî'ye Aidiyeti Meselesi". *Usul İslam Araştırmaları* 27/27 (2017), 19-48.
- Arpa, Recep. "Şehristânî'nin Mefâtihu'l-esrâr Adlı Tefsirinde Şahsî Mushaflar ve Süre Tertipleri". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 38 (01 Aralık 2017), 45-87. <https://doi.org/10.26570/isad.346788>
- Ayyâşî, Muhammed b. Mes'ûd el-. *Tefsîrû'l-'Ayyâşî*. thk. Hâşim Resûlî. 2 Cilt. Tahran: Mektebetü'l-İlmiyyeti'l-İslâmiyye, 1. Basım., 1380.
- Âzerşeb, Muhammed Ali. "Ehl-i Beyt fi Re'yi Sâhibi el-Milel ve'n-Nihâl". *Turâsenâ* 12/4 (1367), 7-21.
- Çurak, Halil. *Abdülkerîm Şehristânî'nin Kelâmî Görüşleri*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Daftary, Farhad. *İsmaililer: Tarihleri ve Öğretileri*. çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Demir, Abdulalim. *İmâmiyye Şiası'nda Sahâbe Tasavvuru*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım., 2022.
- Demir, Abdulalim. *Şehristânî'nin Mefâtihu'l-Esrâr Adlı Tefsirindeki Yöntemi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Diñç, Ömer. "Sünnî-Şîî Tezleri Arasında Bir Kur'an Tarihi Okuması -'Şehristânî Örneği-'". *Usul İslam Araştırmaları* 22 (2014), 25-42.
- Ebü Ya'lâ, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî. *Müsnedü Ebû Ya'lâ el-Mevsilî*. thk. Hüseyin Selim Esed. Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 2. Basım., 1990.
- Emînî, Allâme Abdülhüseyîn el-. *el-Ğadîr fi'l-kitâbi ve's-sünneti ve'l-edeb*. 11 Cilt. Tahran: Dârü'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 2. Basım., 1366.
- Eren, Muhammet Emin. "Bir Hadis Beş Yorum: 73 Fırka Hadisine Farklı Bazı Yaklaşımlar". *İslami Araştırmalar* 29/2 (2018), 331-347.
- Feyz-i Kâşânî, Mollâ Muhsin Muhammed b. Şâh Murtazâ b. Şâh Mahmûd-ı Kâşânî. *el-Vâfi*. 26 Cilt. İsfahan: Kütüphane-i İmâm Emîrû'l-Mu'minîn, 1. Basım., ts.
- Feyz-i Kâşânî, Mollâ Muhsin Muhammed b. Şâh Murtazâ b. Şâh Mahmûd-ı Kâşânî. *Tefsîrû's-Sâfi*. thk. Hüseyin A'lemî. 5 Cilt. Tahran: Mektebetü's-Sadr, 2. Basım., 1415.
- Furât el-Kûfî, Furât b. İbrâhim. *Tefsîru Furât el-Kûfî*. Tahran: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâdi'l-İslâmî, 1. Basım., 1410.
- Gümüšoğlu, Hasan. "Ehl-i Sünnet ve İmamiyye Şiasının Ehl-i Beyt Kavramına Yükdiklerileri Anlamlar". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (15 Aralık 2014), 291-318. <https://doi.org/10.18505/cuifd.254726>

- Gümüšoğlu, Hasan. *İslâm Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 7. Basım., 2016.
- Hâkim en-Nîsâbûrî, Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek ala's-sahîhayn ve bi zeylihi et-Telhîs li'l-Hâfiz ez-Zehabî*. thk. Yûsuf Abdurrahmân Ma'reşî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Hilâlî, Süleym b. Kays el-. *Kitâbu Süleym b. Kays el-Hilâlî*. thk. Muhammed Bâkır ez-Zencânî. 3 Cilt. Kum: Menşûrâtü Delili Mâ, 5. Basım., 1428.
- Hûî, Ebû'l-Kâsım el-Müsevî el-. *el-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*. Envârü'l-Hüdâ, 1981.
- İbn Bâbeveyh, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ el-Kummî. *'Uyuni ahbari'r-Rızâ*. Tahrân: Neşr-i Cihân, 1. Basım., 1420.
- İbn Bâbeveyh, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyîn. *el-Emâlî*. Tahran: Kitâbçî, 6. Basım., 1418.
- İbn Bâbeveyh, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyîn. *İlelü 'ş-şerâi'*. Kum: Mektebetü Dâverî, 1. Basım., 1427.
- İbn Ebû'l-Hadîd, Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed el-Medâinî. *Şerhu Nehcü'l-Belâğa li İbn Ebû'l-Hadîd*. Kum: Mektebu Âyetullah el-Me'reşî en-Necefi, 1. Basım., 1404.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed el-Büstî. *Sahîhu İbn Hibbân bi tertîbi İbn Balabân*. 18 Cilt. Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 2. Basım., ts.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme b. el-Muğire b. Sâlih b. Bekr es-Sulemi en-Neysâburî. *Sahîhu İbn Huzeyme*. thk. Muhammed Mustafa el-'Azâmî. Basım Yeri Yok: Mektebetu'l-İslâmî., 1980.
- İlhan, Avni. "Bâtıniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 5. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Keleş, Ahmet. "73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3 (K 2005), 25-45.
- Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk er-Râzî. *el-Kâfi*. 25 Cilt. Kum: Dâru'l-Hadîs, 1. Basım., 1429.
- Mağribî, Nu'mân b. Muhammed et-Temimî el-. *Şerhu'l-ahbâr fi fezâilî'l-eimmeti'l-ethâr*. thk. Muhammed Hüseyin Celâlî. Kum: Cami'e-i Müderrisîn, 1. Basım., 1409.
- Mayer, Toby. "Şehristânî'ye Göre Kur'ân'ın Sırları: Bir Ön Değerlendirme". çev. Mehmet Kaya. *Milal ve Nihal* 5/1 (2008), 93-140.
- Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed Tâkî el-. *Bihârü'l-envâr*. 110 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2. Basım., 1403.
- Nu'mân b. Muhammed, Ebû Hanîfe Nu'mân b. Muhammed b. Mansûr el-Kâdî et-Temimî el-Kayrevânî. *De 'â'imü'l-İslâm ve zikrî'l-helâl ve'l-harâm ve'l-kadâyâ ve'l-ahkâm 'an ehli beyti Resûlillâh 'aleyhi ve 'aleyhim efdalü's-salât*. thk. Âsaf Ali Asgar Feyzî. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1963.
- Okumuş, Mesut. "Muhammed b. Abdulkerim eş-Şehristânî, Mefâtihu'l-esrâr ve mesâbihu'l-ibrâr (Kitap Tanıtımı)". *İslami İlimler Dergisi* 5/1 (2010), 215-220.

- Öztürk, Mustafa. "Mefâtihu'l-Esrâr Adlı Kur'an Tefsiri Bağlamında Ebü'l-Feth eş-Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği Üzerine Bir İnceleme". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2012), 1-41.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsirin Hâlleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. basım., 2016.
- Rençber, Zeynep. *Ebü'l-feth Muhammed eş-Şehristânî'de Mu'tezile ve Kolları*. Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Saffâr, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Furuğ. *Besâ'irü'd-derecât*. Beyrut: Şirketü'l-Alemi li'l-Matbuât, 1. Basım., 2010.
- Sem'ânî, Abdulkerim b. Muhammed es-. *el-Müntehab min Mu'cemi şüyühi'l-İmâm el-Hâfiz Ebî Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî et-Temîmî*. thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir. Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kutub, 1996.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm eş-. *Tefsîru's-Şehristânî Mefâtihu'l-esrâr ve mesâbihu'l-ibrâr*. thk. Muhammed Ali Âzerşeb. 2 Cilt. Tahran: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsât li't-Turâsi'l-Mahtût, 1. Basım., 2008.
- Taberî el-Âmilî, Muhammed b. Cerir b. Rustem et-. *el-Müsterşid fi imâmeti Ali b. Ebî Tâlib (as)*. thk. Ahmed Mahmudî. Kum: Kuşanpur, 1. Basım., 1415.
- Tabersî, Ebü Alî Emînüddîn (Emînü'l-İslâm) el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl et-. *el-İhticâc ala Ehli'l-Lucâc*. thk. Muhammed Bâkir el-Horasân. 2 Cilt. Meşhed: Nâşir-i Murtezâ, 1. Basım., ts.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ Ebü İsâ es-Sulemî et-. *el-Câmi'u's-sahîh sünenü't-Tirmizî*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 7 Cilt. b.y.: y.y., 1968.
- Toru, Ümit. "Ashâbü'l-Hadîs Makâlât Geleneğinde İmam Eş'ârî ve Eş'arîlik Algısı". 2/449-468. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Toru, Ümit. *Olgu İle Kurgu Arasında Eş'ârî Geleneğin Şiîlik İddiası*. Ankara: Astana yayınları, 1. Basım., 2020.
- Tûsî, Ebü Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî. *el-Emâlî*. Kum: Dâru's-Sekâfe, 1. Basım., 1414.
- Yıldırım, Ahmet. "Kur'an ve Sünnete İşârî ve Bâtınî Yaklaşımlar". *İslam Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet*. ed. Bünyamin Erul. İstanbul: Kuramer Yayınları, 1. Basım., 2020.
- Zeynelâbidîn, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî b. Ebî Tâlib. *es-Sahîfetü'l-kâmiletü's-seccâdiyye*. çev. Mir Seccat Karakuş. İstanbul: Kevser Yayınları, 3. Basım., 2013.



## KESİNLİĞİN KAYBOLDUĞU ÇAĞDA DİN-BİLİM TARTIŞMALARINI SÜRDÜRMEİNİN İMKÂNI:DİN-BİLİM İLİŞKİLERİNE THOMAS S. KUHN GÖZÜYLE BAKMAK

The Possibility of Continuing the Religion-Science Debates in the Age of Loss  
of Certainty: Looking at Religion-Science Relations Through the Eyes of  
Thomas S. Kuhn

**HASAN ER**

Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi, Yalova, Türkiye  
Asst. Prof. Yalova University, Department of Philosophy and Religious Studies, Islamic Philosophy  
Yalova, Türkiye

hasaner16@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7412-7635>

### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

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

**Geliş Tarihi /Received:** 11 Ocak 2023

**Kabul Tarihi/Accepted:** 13 Haziran 2023

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Haziran 2023

### ATIF/CITE AS:

Er, Hasan, "Kesinliğin Kaybolduğu Çağda Din-Bilim Tartışmalarını Sürdürmenin İmkânı: Din-Bilim İlişkilerine Thomas S. Kuhn Gözüyle Bakmak", *Hitit İlahiyat Dergisi*, (Haziran/June 2023) 22/1, 423-454. <https://doi.org/10.14395/hid.123258>

**Yazar Katkıları:** %100

**Değerlendirme:** Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler- yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak (turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

**Etik Bildirim:** [ilafdergi@hitit.edu.tr](mailto:ilafdergi@hitit.edu.tr) <https://dergipark.org.tr/pub/hid>

**Çıkar Çatışması:** Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

**Telif Hakkı & Lisans:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

**Author Contributions:** %100

**Review:** Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review

**Ethical Statement** It is declared that scientific and ethical principles have been followed.

while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Complaints:** [ilafdergi@hitit.edu.tr](mailto:ilafdergi@hitit.edu.tr) - <https://dergipark.org.tr/pub/hid>

**Conflicts of Interest** The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

**Copyright & License** Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

# The Possibility of Continuing the Religion-Science Debates in the Age of Loss of Certainty: Looking at Religion-Science Relations Through the Eyes of Thomas S. Kuhn

## Abstract

This study aims to reveal that all religion-science debates, which deal with religion and science in a comparative way, present them as alternatives to each other and show the two sides as if they are in competition, are essentially fictional. This debate, which emerged as a reflex against the discourses produced about the religion-science relations in the Middle Ages after the scientific revolution and modern thought in the West, took place in different forms in the Islamic world. However, we observe that almost all of the discourses produced in this way take place in a way that accepts the authority of science and centers science by affirming all aspects. In other words, in the religion-science debate that took place after the aforementioned periods, science has always been defined as a legitimate field that is not open to discussion, and religious discourse has been compelled to act in accordance with the scientific data of the period. In such an approach, science is elevated to a position that expresses the absolute truth in every situation, and religion is forced to comply with this exemplary institution of truth. However, some changes in the world of science in the last century show that science does not actually provide us with the perfect truth, that scientific data is accepted according to periodic usefulness, and these acceptances are also affected by some personal and social factors. That is, science does not offer us objective reality, but the practical form in which reality is perceived in our minds. The most influential theory that reveals that science is not perfect and does not have absolute objectivity and certainty is Thomas S. Kuhn's theory of paradigms. With this theory, Kuhn revealed the invalidity of the claims of infallibility and immutability imposed on them, without devaluing scientific claims and without falling into a rigid subjectivism, and laid the foundations of a new view towards science, parallel to the shaking of the idea of unlimited trust in reason in philosophy. Some other developments in the world of science also show us that scientific data is always open to change. So, equating science with religion, which is a field of discourse that is open to being affected by periodic and personal conditions and therefore dependent on change, will be a problematic approach in terms of the universal claims of religion. In order to overcome this problem, the borders of religion and science should be well drawn, and the point at which these two fields can come together should be clearly revealed. As a result of this effort, it will be understood that religion and science are two different fields that do not aim to offer alternatives to each other. In other words, a scientific data should never be put into discussion with the data of religion. This situation does not seem possible from a theoretical and methodological point of view. For example, by combining the theory of evolution, which is a scientific claim, with



religions' narratives of creation, to initiate a debate between religion and science, or to declare one of the two claims true and the other false; It will mean that religion, which aims to make a statement about the subject, is put into a fictional struggle. Or, by juxtaposing a narrative about the history of the prophets with the claims of the science of history, to seek support from the science of history or to conclude that there is an inconsistency between them would be to force two distant claims together. Religious texts are not the ground on which the accuracy of scientific claims about the formation of humanity will be checked. Or the narratives about the first man in religious texts should not be considered as the thesis or antithesis of a scientific claim. In this study, based on Thomas S. Kuhn's views on the extent to which scientific claims can represent absolute truth, we argue that the fact that religion and science, which have different goals, are presented in competition as alternatives to each other, is not actually compatible with the essence of both fields, that is, between religion and science. We aim to justify that the alleged debates or tensions are actually fictions that have no reality.

**Keywords:** Philosophy of Religion, Religion, Science, Contemporary Thought, New Physics, Thomas Kuhn.

## Kesinliğin Kaybolduğu Çağda Din-Bilim Tartışmalarını Sürdürmenin İmkânı: Din-Bilim İlişkilerine Thomas S. Kuhn Gözüyle Bakmak

### Öz

Bu çalışma din ile bilimi karşılaştırmalı bir biçimde ele alıp birbirinin alternatifi olarak ortaya koyan ve iki tarafı bir rekabet içindeymiş gibi gösteren bütün din-bilim tartışmalarının özünde bir kurgudan ibaret olduğunu ortaya koymayı hedeflemektedir. Batı'da bilimsel devrim ve modern düşünce sonrasında, Orta Çağ'daki din-bilim ilişkilerine dair üretilmiş söylemlere karşı bir refleks biçiminde ortaya çıkmış olan bu tartışma, İslâm dünyasında da farklı biçimlerde yer almıştır. Ancak bu minvalde üretilmiş söylemlerin neredeyse tamamının, bilimin otoritesini kabul eden ve bilimi her yönüyle olumlayarak merkeze alan bir biçimde gerçekleştiğini gözlemlemekteyiz. Yani bahsi geçen dönemlerden sonra gerçekleşen din-bilim tartışmasında bilim, her zaman tartışmaya kapalı meşru bir alan olarak tanımlanmış ve dinî söylem dönemin bilimsel verilerine uyumlu hareket etmek zorunda bırakılmıştır. Bu tür bir yaklaşımda bilim her durumda mutlak doğruyu ifade eden bir konuma yükseltilmiş olmakta, din ise bu doğruluk timsali kuruma uymak zorunda bırakılmaktadır. Ancak son yüzyılda bilim dünyasında yaşanan bazı değişiklikler aslında bilimin bize kusursuz doğruyu sunmadığını, bilimsel verilerin dönemsel işe yararlığa göre kabul edildiğini ve bu kabullerin de kişisel ve toplumsal bazı unsurlar tarafından etkilendiğini göstermektedir. Yani bilim bize nesnel gerçekliği değil gerçekliğin bizim zihnimizde algılandığı pratik şeklini sunmaktadır. Bilimin kusursuz olmadığını, mutlak bir nesnellik ve kesinlik taşımadığını ortaya koyan en etkili teori ise Thomas S. Kuhn'un paradigmalar teorisidir. Bu teoriyle Kuhn, hem bilimsel iddiaları değersizleştirmeden hem de katı bir sübjektivizme kapılmadan, onlara yüklenen yanılmazlık ve değişmezlik iddialarının geçersizliğini ortaya koymuş, felsefede akla duyulan sınırsız güven fikrinin sarsılmasına paralel biçimde bilime karşı oluşan yeni bir bakışın temellerini atmıştır. Bilim dünyasında yaşanan başka bazı gelişmeler yine bize göstermektedir ki bilimsel veriler sürekli değişmeye açıktır. Öyleyse dönemsel ve kişisel şartlardan etkilenmeye açık olan, bu sebeple de değişmeye bağımlı bir söylem alanı olan bilimin dinle eşitlenmesi, dinin evrensel iddiaları açısından sorunlu bir yaklaşım olacaktır. Söz konusu sorunu aşmak için ise din ile bilimin sınırları iyi çizilmeli, bu iki alanın hangi noktalarda bir araya gelebilecekleri konusu net bir biçimde ortaya konmalıdır. Bu çabanın sonucunda din ile bilimin aslında birbirlerine alternatif sunmayı hedeflemeyen iki farklı alan olduğu anlaşılacaktır. Yani bilimsel bir veri hiçbir durumda dinin verileriyle tartışmaya sokulmamalıdır. Bu durum teorik ve metodolojik açıdan mümkün gözükmemektedir. Örneğin bilimsel bir iddia olma özelliği taşıyan evrim teorisini dinlerin yaratılışa dair anlatılarıyla bir araya getirerek din ile bilim arasında bir tartışma başlatmak ya da her iki iddiadan birini doğru diğeri yanlış ilan etmek, hedefi olguya dair

bilimsel açıklama yapmak olan bilimle, dünya ve yaşamın değer ve anlamına dair açıklama yapmayı hedefleyen dinin kurgusal bir mücadeleye sokulması anlamına gelecektir. Ya da peygamberler tarihiyle ilgili bir anlatıyı tarih biliminin iddialarıyla yan yana getirerek tarih biliminden destek aramak veya aralarında bir tutarsızlık olduğu biçiminde bir sonuca gitmek, birbirinden uzak iki iddiayı bir araya getirmeye zorlamak olacaktır. İnsanlığın oluşumuna dair bilimsel iddiaların doğruluğunun denetleneyeceği zemin dinî metinler değildir. Veya dinî metinlerde yer alan ilk insanla ilgili anlatılar bilimsel bir iddianın tezi ya da anti tezi olarak değerlendirilmemelidir. Biz de bu çalışmada Thomas S. Kuhn'un bilimsel iddiaların mutlak doğruyu ne derece temsil edebileceğiyle ilgili görüşlerinden hareket ederek, farklı hedefleri olan din ile bilimin birbirlerinin alternatifi olarak bir rekabet içinde sunulmalarının aslında her iki alanın da özüne uygun olmadığını, yani din-bilim arasında yaşandığı iddia edilen tartışmaların veya gerilimin aslında gerçekliği olmayan birer kurgudan ibaret olduğunu temellendirmeyi hedeflemekteyiz.

**Anahtar Kelimeler:** Din Felsefesi, Din, Bilim, Çağdaş Düşünce, Yeni Fizik, Thomas Kuhn.

*Ali Nesin: "Işık dalgadır dendi. Bir yıl sonra parçacık dendi."*

*Düccane Cündioğlu: "Sonra ikisi de dendi."*

*Ali Nesin: "İkisi de değil. Fizik, gerçeğin ne olduğunu anlamıyor ki! Gerçeği nasıl açıklayacağını anlatıyor. Işığın ne olduğunu söylemiyor. Işığın şöyle bir şey olduğunu tasavvur edersen şunları anlarsın diyor. Işığın ne olduğunu kimse bilmiyor. Işığın ne olduğunu nasıl bilebilirsin ki? Bizim, zihnimizin dışında herhangi bir şeyi bilme imkânımız yok. Neyin ne olduğunu nasıl bileceksin ki? Yalnızca neyi nasıl açıklayacağını... Yani zihinsel bir dünya kuruyorsun. O dünyada deneyleri açıklıyorsun bu teoriyle. Sonra bir gün geliyor açıklayamıyorsun. Haydi o zaman yeni bir teori. Teoride kalıyoruz. Fizikçiler gerçeğin peşinde değiller. Fizikçiler işe yararlığın peşindedir."*

*Ali Nesin: " Gerçeğin ne olması gerektiğine sen karar veriyorsun."<sup>1</sup>*

<sup>1</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=5IcL3v3nRsQ>; Matematik ve Felsefe, BloombergHT, 19/10/2021.

## Giriş

Kant'ın (1724-1804) fenomen olarak dünya tanımlamasıyla beraber, aklın güvenilirliği ve mutlak olanı temsil edebilme gücüne dair eleştirel bir geleneğin başladığını biliyoruz. Bu tespit bize, gerçekliğin insan tarafından temsil edilmediğini, aksine insan tarafından kurgulandığını söylemektedir. Bu durum aynı zamanda, modern düşünce ve aydınlanmadaki, aklın tek başına mutlak bilgiye ulaştırabileceği anlayışının da zayıflaması sürecinin hızlandığına işaret etmektedir. İnsanın rasyonel eyleminin sınırlarına yönelik üretilen bu eleştirel bakış, zamanla daha da radikal bir boyut kazanmış, post modern ve post yapısalcı düşünürler aracılığıyla bütün rasyonel gelenek dekonstrüktif bir bakışla yeniden gözden geçirilmiştir. Rasyonel düşüncenin sınırlarına yönelik bu söylem biçimine paralel, bilim dünyasında da başka bir eleştiri geleneği oluşmuştur. Thomas Kuhn'un (1922-1996), bilimsel tespitlerin değişime bağımlı olduklarına ve belli bağlamsal şartlara göre şekillendiklerine dair ortaya koyduğu yeni bakış açısıyla, bilimin mutlak doğruyu temsil etmediği görüşü yaygınlaşmaya başlamıştır.<sup>2</sup>

Kuhn, bilimi mutlak bir sübjektiviteye hapsedmek ya da bilimi değersizleştirmek gibi bir hedef gütmeyen bu teorisini paradigma ve olağan bilim terimleri üzerine inşa etmiştir.<sup>3</sup> Paradigma ve olağan bilim terimleri en genel anlamıyla ortak bazı ön kabullerce oluşturulmuş bütünlüklü yapıya işaret etmektedir. Bu yapı içinde gerçekleştirilen her türlü bilimsel faaliyet söz konusu ön kabullere sorgusuz bir bağlılık içinde icra edilmektedir. Bu ise bilimsel faaliyetin bazı sınırlarda icra edildiğini göstermektedir ki tam da bu durum bilimsel iddiaların mutlak bir nesnellik taşımadığı inancını kuvvetlendirecektir. Bilimsel tespitlerin belli bazı ön kabullere göre icra edildiği açıklaması, bilimsel iddiaların değişime mahkûm bağlamsal iddialar olduğu gerçeğini de beraberinde getirmiştir. Burada bilimsel bir teorinin kabul edilebilirliğini belirleyen şey mutlak doğruluğu temsil etmesi değil sadece belli şartlar altında ortaya çıkan sorunları çözmede diğer bilimsel teorilere göre daha kullanışlı olmasıdır. Teorinin karşılaşılan sorunların tamamını kusursuz biçimde çözebilmesi hedeflenmez. Bu kabul durumu, sorunları çözmede aynı başarıyı gösterdiği müddetçe devam edecektir. Ancak zamanla paradigmanın çözüme kavuşturamadığı sorun sayısı artmaya başlar ve bir kriz durumu yaşanır. Kuhn bu çözümsüzlük durumunu bunalım olarak isimlendirmiştir.<sup>4</sup> Bunalım, aykırılıkların artması sonucunda oluşmaktadır. Aykırılıklar zamanla o kadar artar ki artık paradigma değişikliğine gitmek

<sup>2</sup> Olasılıklı düşünce'nin oluşumuna dair ayrıntılı bilgi için bk. Robert Nola, Gürol Irzık, *Philosophy, Science, Education and Culture*. (Dordrecht: Springer, 2005), s. 259-284.

<sup>3</sup> Alexander Bird, *Thomas Kuhn* (New York: Routledge, 2000), 29, 65.

<sup>4</sup> Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyuş (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2019), 153.

zorunlu e gelecek ve yeni sorunları çözmeye daha başarılı olan yeni bir paradigma tercih edilerek bilimsel devrim gerçekleşmiş olacaktır.

Kuhn'un bu görüşleri son dönem bilim felsefesi ve bilim sosyolojisi tartışmalarında geniş yer bulmuştur.<sup>5</sup> Ancak şu da ifade edilmelidir ki söz konusu teori kabul gördüğü kadar pozitivist düşünürler tarafından ciddi eleştirilere de maruz kalmıştır. Kuhn'un iddialarının bilim sosyolojisi ve bilim felsefesi alanında ciddi tesirinin olduğu, bu alanda sözü geçen hemen herkes tarafından kabul edilmektedir. Bununla beraber Kuhn'un iddialarını eleştiren bir geleneğin olduğu da unutulmamalıdır. Bazı düşünürler, bilimin verilerini şüpheli hâle getirdiği gerekçesiyle Kuhn'un görüşlerini radikal biçimde eleştirmişlerdir.<sup>6</sup> Paradigma teorisinin rölativizme yol açacağı eleştirisi o kadar dillendirilmiştir ki söz konusu eleştiriye karşılık Kuhn, kendisini, bilimsel teorilerin bir paradigma sınırında üretildiği iddiasının rölativizmle sonuçlanmasının bir zorunluluk olmadığını anlatan bir metin kaleme almak zorunda hissetmiştir.<sup>7</sup> Ancak bunun yanında pozitivist bilim anlayışının Kuhn'un etkisiyle gücünü tamamen kaybettiğini düşünenler de vardır.<sup>8</sup>

Rölativizm iddiaları biçim çalışmamız açısından önem taşımakla beraber, çalışmamızı hedefine ulaştırmaktan alıkoymamaktadır. Çünkü burada dile getirilen rölativizm eleştirisi, Kuhn'un da ifade ettiği gibi konunun yanlış anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Paradigma öğretisi kabul edildiğinde bir rölativizm oluşması zorunlu değildir. Nitekim bilimin evrensel doğrular sunduğunu iddia eden bazı evrenselci düşünürler de aslında bilimin yanılabilir olduğunu kabul ederek bilimin iddialarının yeniden gözden geçirilebilir olduğunu söylediler. Çünkü onlara göre bilimin verileri yanılabilir olsa da güvenilir bilgi elde etmek için bunların kullanılmasına engel bir durum yoktur.<sup>9</sup> Aynı şekilde Kuhn'un öğretisi de bilimsel çalışmaları değersizleştirmekten uzaktır. Aslına bakılırsa burada yapılan ve son dönem filozoflarının neredeyse tamamı tarafından kabul edilen şey bilimi kusursuz bir alan olarak tanımlayan modern bilim anlayışının eleştirisidir. Bahsi geçen filozofların tamamının modern bilimi aynı zaviyeden eleştirmedikleri malumdur. Ancak bu filozoflar bilime gerçekliği kusursuz temsil etme

<sup>5</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Imre Lakatos, Alan Musgrave, *Criticism and the Growth of Knowledge*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1970); Robert Nola, Gürol Irzık, *Philosophy, Science, Education and Culture*.

<sup>6</sup> Alper Bilgili, "Türkiye'de Bilim Sosyolojisi Tartışmaları Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme", *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 29. Sayı, 2014/2, 241.

<sup>7</sup> Thomas S. Kuhn, *Paradigmalar Üzerine İkinci Düşünceler*, çev. Yakup Şahan, "Asal Gerilim: Bilimsel Gelenek ve Değişim Üzerine Seçme İncelemeler" içinde, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1994).

<sup>8</sup> Bilgili, Türkiye'de Bilim Sosyolojisi Tartışmaları Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme, 241.

<sup>9</sup> Nola, Irzık; *Philosophy, Science, Education and Culture*, 444, 445.

gücünü veren anlayışı reddetmeleri noktasında bir araya gelmektedirler. Biz de çalışmamızda daha çok, bir rölativizm tartışmasına girmek yerine modern bilime karşı takınılmış bu genel kabul üzerinden ilerlemek istiyoruz. Modern bilimin mutlakçı tavrına karşı oluşmuş bu genel kabule rağmen Kuhn'a dair yapılmış eleştirilerin önemi ve etkisinin göz ardı edilmeyecek boyutta olduğu da unutulmamalıdır.<sup>10</sup>

Peki, bilimsel tespitlerin belli sınırlarda icra edildiğine dair Kuhncu öğreti, din-bilim tartışmalarında bize nasıl bir katkı sağlamaktadır? Geçmiş yüzyıllara dayanan din-bilim tartışması, aydınlanmacı bilimsel kesinliğin kaybolduğu günümüzde yeniden değerlendirildiğinde, aslında din-bilim arasında yürütülen tartışmaların bir soruna çözüm üreten bir karşılığının olmadığı sonucuyla karşılaşmaktayız. Çünkü evrensel mesajlarıyla insanın anlam arayışına cevap sunma amacı güden bir yapı olma iddiasını sürdüren din karşısında kesinliğini kaybeden bilimin, çağımızda aynı evrensellik iddiasını sunmadığına tanıklık etmekteyiz. Bilimin değerine dair her hangi bir iddiası olmayan bu açıklamayla hedeflenen şey, bilimi değersizleştirmeden onun gerçek doğasını ortaya koymak ve yan yana gelmemesi gereken dinle bilimi bir dikotomi içinde rekabet hâlindeymiş gibi gösteren tartışmaların asılsız olduğunu temellendirmektir.

Bilimsel tespitler için doğrudan ya da dolaylı biçimde dinde de yer aramak, kurgusal bir tartışmayı başlatmaktan başka bir şey değildir. Bu durum bilimsel iddialardan hareketle dini yanlışlamaya çalışan söylemler için de geçerlidir. Bilimsel bir iddia karşısında dinin takınacağı tutum, o iddiayı doğrulamak ya da yanlışlamak olmamalıdır. Böyle bir eylem alanı karşısında dinin takınacağı tek tutum, bilimsel verilerin tamamının Tanrı'nın varlığına ve yaratılıştaki düzene işaret etmesini vurgulamak olabilir. Bilimsel tespitin dinin verileriyle kıyaslanarak doğrulanması ya da yanlışlanması biçimindeki bir yaklaşım, bilimsel alana yanılmazlık ve mutlaklık yüklemek anlamına gelecektir. Daha da önemlisi din, değişme olasılığı olan bir iddiayı barındırdığı ya da onu reddettiği için, zamanla o iddiada oluşacak bir değişimle kendi tezini reddetmek zorunda kalacaktır.

Kuhncu bilim anlayışı din-bilim tartışmalarına yeni bir soluk getirmiş, post modern ve post yapısalcı felsefelerin etkisiyle de bazı düşünürlerin bilimin mutlak hakimiyeti karşısında güç kaybeden dine yer açabilmek için ümitlenmesine sebep olmuştur. Hatta konuyu din zaviyesinden değerlendiren bazı muhafazakar düşünürler, bilimin şüpheli bir hâl almasıyla, kendisine

<sup>10</sup> Kuhncu bilim anlayışının eleştirisi için bk. John Watkins, *Against Normal Science, Criticism and the Growth of Knowledge* içinde, ed. Lakatos, Imre; Musgrave, Alan, Cambridge: Cambridge University Press 1970, s. 25-37; Karl Popper, "Normal Science And its Dangers", "Criticism and the Growth of Knowledge" içinde, ed. Lakatos, Imre; Musgrave, Alan, Cambridge: Cambridge University Press 1970, s. 51-58.

yöneltilen saldırılara karşı dini koruyabileceklerini iddia ederek din-bilim arasındaki dikotomik ilişkiyi dinin lehine sürdürmüşlerdir. Hiç şüphesiz bu tür çabaların ardında bilimin din için bir tehdit olarak algılanması gerçeği yatmaktadır.<sup>11</sup> Görüleceği üzere bizim ortaya koyduğumuz tezin lehinde ya da aleyhinde, bu bakış açısıyla din bilim ilişkilerini ele alan bir gelenek mevcuttur. Ancak bizim çalışmamız açısından paradigma teorisi, din ve bilimin kendi sınırları olan iki yapı olmaları nedeniyle, din-bilim dikotomisi biçiminde yürütülen her türlü tartışmanın aslında gerçekliği yansıtmayan kurgusal tartışmalar olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Burada bilimin hakimiyetini kaybettiği, bunun sonucunda onun yerini dinin aldığı gibi bir sonuca ulaşmak da din ve bilimi aynı dikotomik ilişkiye sokmak olacaktır<sup>12</sup> ki zaten çalışmamız, her iki alanın kendi anlamlılık ölçütlerinin olduğunu ortaya koyarak din ya da bilimin söylemlerini karşı karşıya getiren her türlü çabanın indirgeyici olduğunu temellendirmeyi hedeflemektedir. Bu sebeple din-bilim tartışmasına dahil olarak dinin ya bilimin lehine ya da aleyhine ortaya konan her teori aynı hatayı yinelemekten öteye gitmeyecektir. Çünkü söz konusu tartışmada taraf olmak, bu tartışmanın varlığını kabul etmek anlamına gelecektir. Yani aslında tartışma bir rölativite tartışması değil bir yöntem tartışmasıdır. Bundan dolayı bilim sosyolojisi ya da bilim felsefesi başlığı altında yürütülen bilimin verilerinin görece olup olmadığı tartışmaları doğrudan konumuzla alakalı değildir. Bu çalışmada asıl olarak, din ile bilimi dikotomik bir ilişki içinde değerlendirerek iki alanı birbirine göre konumlandıran söylemler eleştirilmektedir.

Bahsi geçen iddianın temellendirileceği bu çalışmada önce Kuhn'un bilime ve bilim tarihine dair görüşlerinden bahsedilecektir. Sonrasında ise böyle bir bilim anlayışının hüküm sürdüğü dünyada, bilimle dini yan yana getirmenin imkânları sorgulanacaktır. Bu sorgulama evrim teorisi üzerinde gerçekleştirilecek, dinin verilerini referans alarak evrimi kabul ya da reddetmenin taşıdığı risklere değinilecektir. Bu çalışmanın öncelikli hedefi, farklı amaçları olan din ve bilimi birbirinin alternatifi olarak görerek dikotomik ilişkiye sokan ve bilimsel bir iddianın doğruluk tartışmasında her iki alandan cevap bekleyen yaklaşımların yanlışlığını ortaya koymaktır. Türkiye'de doğrudan Kuhn'un paradigma teorisinden yola çıkarak din-bilim ilişkilerini sorgulayan müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Ancak birbirinden bağımsız bir biçimde Kuhn'un bilim anlayışı ve din-bilim ilişkisine yönelik oldukça fazla çalışma mevcuttur.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Nola, Irzik; *Philosophy, Science, Education and Culture*, 451-452.

<sup>12</sup> Bilgili, Türkiye'de Bilim Sosyolojisi Tartışmalar. Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme, 240.

<sup>13</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Bilal Güneş, "Paradigma Kavramı Işığında Bilimsel Devrimlerin Yapısı ve Bilim Savaşları: Cephelerdeki Fizikçilerden Thomas S. Kuhn ve Alan D. Sokal", *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, 1/1, (2003) s. 23-42.; Umut Morkoç, "Bilim Felsefesi Olarak Bilim Tarihi",



## 1. Thomas Kuhn'un Paradigma Teorisi ve Bilimsel Kesinliğin Kaybolması

### 1.1. Bilim Tarihi

Thomas Kuhn bilimsel kesinliğin imkânı tartışmasına dair iddiasını temellendirmeye ilk olarak bilim ve bilim tarihi hakkındaki yaygın bazı kanaatleri eleştirerek başlar. Çünkü bilimin mutlaklığına ilişkin söylemlerin kökeninde ona göre bilimin birikimsel olduğu şeklindeki yaygın bilim tarihi anlayışı yatmaktadır.<sup>14</sup> Birikimsellik adı altında eleştirdiği tutum ise bilimin birbirini destekleyen bazı buluşların peş peşe gelmesiyle kümülatif bir biçimde bugüne ulaştığı iddiasıdır. Söz konusu iddia, her dönemin bilimsel söyleminin bir önceki dönemin bilimsel söylemiyle organik bağının olduğunu öne sürerek sürecin nesnel bir biçimde ilerlediği tezine dayanmaktadır. Bu tür bir nesneliği bize sağlayan ise, tek hedefi olgusal gerçekliği açığa çıkarmak olan bilimsel eylemin, olgusal dünyanın işleyişini ortaya çıkarmaya bir süreklilik içinde gittikçe daha çok yaklaştığı biçimindeki bilimsel görüştür. Tek hedefi gerçekliği doğru bir biçimde temsil etmek olan bilimsel faaliyet, gerçekliği bir biçimde ortaya koymuş bir önceki bilimsel söylemden bir kopuş yaşamamakta, sadece bazı yönlerden tamamlayıcı bir rol oynayarak belli bir süreklilik içinde hareket etmektedir. Buradaki temsil söylemi, kişinin her türlü dış unsurlardan bağımsız bir biçimde nesnel gerçekliği bir mutlaklık ve yanılmazlık içinde ortaya koyabilmeye muktedir olduğuna işaret etmektedir. Çünkü temsil iddiasında olan bilim dünyasına göre, bilimsel çalışmalar kişinin bireysel, tarihsel ve toplumsal her türlü şartlarından yalıtılmış bir biçimde sürdürülmektedir.

Kuhn ise olguya dair üretilen her türlü bilimsel iddianın önceki dönemlerden bağımsız kendi tikel oluşum şartlarının olduğunu öne sürerek ortaya koyduğu bilim tarihi anlayışıyla durumun böyle olmadığını temellendirmeye çalışmıştır. Zaten ona göre, bilim tarihi daha yakından incelendiğinde bilimsel dönüşümlerin bir birikim şeklinde değil keskin kırılmalar ve devrimler biçiminde olduğu görülecektir.<sup>15</sup> Kuhn'un bilimsel sürecin işleyiş biçimini devrim olarak nitelemesi, dönemler arasındaki geçişin geniş kapsamlı olması sebebiyledir. Yani bilimsel alanda yaşanan değişim bütün unsurlarıyla gerçekleşen topyekûn bir değişimdir. Önceki

---

MSKU Eğitim Fakültesi Dergisi, 3/13, (2016), s. 28-35.; Ümit Öztürk, "Thomas Kuhn'un Paradigma Kavrayışı Üzerine Analitik Bir İrdeleme", *Kaygı*, 19, (2012), s. 173-191.; Ümit Öztürk, "Mantıkçı Empirizm Kuhn'u Bitirdi mi?", *Kaygı*, 31, (2018), s. 431-447.; Serdal Tümkaya, "Thomas Kuhn ve Devrimler Yoluyla Birikimsel İlerleme", *TC. Maltepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (2017), s. 238-256.; Aliye Çınar, *Rasyonel Teoloji*, (İstanbul: Köprü Yayınları, 2018).

<sup>14</sup> Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 72.

<sup>15</sup> Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 183.

dönemden tamamen bağımsız yeni bir anlam alanı ve kavramsal çerçeve oluşmakta ve bundan sonraki bütün tezler bu yeni anlam alanı sınırlarında icra edilmektedir. Başka bir ifadeyle Kuhn'un bilimsel değişimleri devrim olarak isimlendirmesinin sebebi, bilimsel teorilerin bağlı olduğu kavramsal çerçeveye beraber bütüncül bir değişimin gerçekleşmiş olmasıdır.

Bilimsel dönüşümü bir devamlılık içinde değil de kopmalarla ilerleyen bir süreç olarak değerlendiren ve Kuhn'un doğrudan bilim tarihi tanımlamasıyla bağlantılı olan bu bakış açısı, Kuhn'un kuramı açısından merkezi bir fonksiyona sahiptir. Çünkü bilimin mutlak bir nesnellik sunduğuna dair iddiaların kaynağı, bilimin tarihsel seyrine rasyonel bakışla bağlantılıdır. Bilimin birikimsel olması fikri rasyonellik düşüncesiyle doğrudan ilişkilidir. Bilimin birikimsel biçimde ilerlediğini öne süren teorilere göre kuramlar arası geçiş birbirlerini tamamlayan ve dış etkilere kapalı rasyonel süreçlerle gerçekleşmektedir. Oysa Kuhn'a göre bilim tarihi, olguya dair üretilmiş teorilerin sıradan ve yalıtılmış bir tasnifi değildir sadece. Söz konusu tasnif ilgili dönemin belli bazı bakış açılarını, olguya dair kanaatleri, problemleri ya da koşulları da dikkate almakta, bu tür unsurlardan doğrudan ya da dolaylı biçimde etkilenmektedir. Yani Kuhn'a göre bilim, sadece olgularla temsil ilişkisine girilen nesnel bir alan değil, bunun yanında insanın içinde bulunduğu bireysel ve toplumsal unsurlar tarafından şekillendirilmiş, kendine has terimlere sahip bir anlam dünyasından etkilenen ve bu tür etkilere açık çok yönlü bir alandır. Buna göre teori ile olgu arasında bir temsil ilişkisi olmadığı ortaya çıkmakta, bunun da ötesinde, bilimsel eylem, olgunun teoriyi belirlemesi şeklinde değil teori tarafından olgunun belirlenmesi şeklinde gerçekleşmektedir. Yani olgu ve olayları anlamlandırmanın bir takım nesnel ölçütleri olmayacaktır. Olgu ve olaylar dönemin kolektif bilincine göre anlamlandırılmakta, bilimsel faaliyet bu sınırlarda icra edilmektedir. Böyle düşünüldüğünde geçmişte bilimsel kabul edilmiş ancak bugün mitoloji olarak değerlendirilen bazı tespitler olduğu gibi bugün bilimsel kabul edilmiş bir tespitin de sonraki dönemlerde mitolojik ya da saçma olarak değerlendirilmeye açık olduğu ortaya çıkacaktır. Bu sebeple yapılacak bilim tarihi araştırması sadece olguya dair tespitlerle sınırlı kalmamalı, bunun yanında bu tespitlerin, gerçekleştikleri ve kendilerini doğrudan belirleyen ve olguya bakışı etkileyen kavramsal, düşünsel çerçeve de dikkate alınmalıdır. Aksi halde bilim tarihine yönelik yapılan bir değerlendirme, her bilimsel teoriyi, değerlendirmenin yapıldığı dönemin kavramsal sınırlarında görmekten ileri gidemeyecek, değerlendirmeyi yapan kişinin yaşadığı dönemin yaygın kabulü teorinin ait olduğu döneme dayatılmış olacaktır.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 73.

Bu tür bir bilim tarihi tanımlaması, bilim tarihi yazımının nesnel olmayan bazı kaynakları olduğu şeklindeki yeni bir bilim felsefesi anlayışına kaynaklık etmiştir. Bu yeni bakış açısında Kuhn, bilim tarihini kopmalarla ilerleyen bir süreç olarak tanımlamış ve buradan yola çıkarak bilimin belli sınırlar içinde hareket eden varsayımsal bir alan olduğu sonucuna ulaşmıştır. Bilim insanlarının farklı dönem ve bağlamlarda üretilen bilimsel teorileri birbirleriyle kıyaslamasına imkân veren ortak nesnel ölçütlere sahip olmadıkları gerçeğini de içeren bu bilim anlayışı, bilimin mutlak bir kesinlik ve nesnellik iddiasında olamayacağını vurgulayarak bilimin sarsılmaz statüsünü sorgulanır hâle getirmiştir.

Bilim tarihine ve bilime dair üretilmiş bu düşünceler yeni bir bilim insanı tanımlamasını da beraberinde getirmiştir. Söz konusu bilim anlayışına göre bilim insanı artık tarafsız olamayacaktır. Çünkü o, belli bir kültür havzasına bağlı bir biçimde oluşmuş ve kendine has sorun ve çözümleri olan bir paradigma sınırında hareket etmektedir. Bilim insanının öncelikli hedefi, bağlı olduğu paradigmayı güçlendirmektir. Paradigma tarafından önceden seçilmiş problemlerin çözümleri yine paradigmanın sınırlarında aranır. Bilim insanının görevi, olgunun mutlak yapısına ulaşmak değil paradigma tarafından önceden belirlenmiş bulmacaları yine paradigma tarafından önceden belirlenmiş kurallara bağlı kalarak çözmektir. Ta ki sorunlar paradigma sınırlarında kalınarak çözülemeyecek kadar artana kadar. Bu durumda artık mevcut paradigma terk edilmeli, yerine yeni bir paradigma gelmelidir. İşte bu değişim tam olarak Kuhn'un bilimsel devrim olarak tanımladığı şeydir.

Kuhn, icra edilen bilimsel çalışmaların tamamının kendi döneminin anlam alanı içinde ve sınırlarında gerçekleşmesi durumunu ifade etmek için olağan bilim ve paradigma terimlerini kullanmış, paradigmanın zamanla çözümede yetersiz kaldığı sorunları aykırılıklar olarak isimlendirmiş,<sup>17</sup> aykırılıkların artarak bir bunalıma sebep olmasıyla paradigmanın zorunlu olarak değişmesi durumunu da bilimsel devrim olarak nitelendirmiştir. Ona göre bilimsel teorilerin değişmesi bir paradigma değişikliğidir ve bu değişiklik birikimsel bir süreklilik içinde değil bir paradigmadan diğerine toptan geçişi ifade eden devrim şeklinde gerçekleşmektedir.

## 1.2. Olağan Bilim ve Paradigma

Kuhn'cu düşüncede olağan bilim ile paradigma terimleri birbirini tamamlayan iç içe geçmiş iki terim olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>18</sup> Olağan

<sup>17</sup> Alexander Bird, *Thomas Kuhn*, 24.

<sup>18</sup> Gopesh Anand, Eric C. Larson, Joseph T. Mahoney, "Thomas Kuhn on Paradigms", *Production and Operations Management*, 29(7), (2020), 1651.

bilim dönemi, bilimsel çalışmaların belli bir paradigmaya bağlı kalarak, paradigmal bir değişimi hedeflemeden sadece mevcut paradigmanın güçlenmesini ve sürekliliğini sağlamanın hedeflendiği dönemdir. Olağan bilim döneminde paradigmaya dair herhangi bir sorgulama ya da yenilik arayışı yoktur. Hatta bilim insanının görevi olağan bilim uygulamaları içinde kalarak mevcut paradigmanın gelişmesini ve güçlenmesini sağlamak, kesinliğine dair veriler üretmek ya da onu daha iyi ifade etmektir. Bilim insanından beklenen şey olguya ya da gerçekliğe dair yeni teoriler üretmek değil olguya dair bir açıklama biçimi olarak zaten mevcut olan paradigmayı daha güçlü kılmaya çalışmaktır. Yani karşılaşılan sorunlar olağan bilim içinde kabul edilmiş paradigmanın sunduğu kavramsal çerçeveye bağlılıkla çözümlenerek, sadece mevcut paradigma güçlendirilmeye çalışılır. Karşılaşılan sorunları, bu sorunları çözme sürecinde başvurulan kaynakları ve çözüm biçimlerini ve hatta sonuçları da belirleyen yine paradigmanın kendisidir. Paradigmanın belirlediği sınırların dışına çıkarak hedeflenen sonuçtan uzaklaşmak ise bilim insanı için bir başarısızlık olacaktır.<sup>19</sup>

Kuhn'un olağan bilim tanımlaması bize, bilimsel çalışmaların bir paradigmanın sınırlarında icra edildiğini söylemektedir. Bu sebeple paradigma kavramı, Kuhn'un bilim felsefesinin en merkezi kavramıdır.<sup>20</sup> Çünkü olağan bilim döneminde gerçekleştirilen bütün bilimsel çalışmalar bir paradigma tarafından belirlenmiş sınırlar içinde icra edilmektedir. Paradigma, sorgulanmaksızın kabul edilmiş ve bir inanç biçimine dönüşmüş modeller ve örneklerden oluşan ortak bir hareket alanı sunmaktadır. Buradan hareketle, sınırları paradigma tarafından çizilmiş bir alanda hareket etmeden ya da böyle bir ön kabul olmadan bilimsel eylemin mümkün olmadığı sonucuna ulaşabiliriz. Bu yönüyle paradigma kavramı, bilimsel çalışmaların sınırlarını belirleyen, kendi içinde evrensellik kazanmış, yapılacak deneylerin ve konu edinilecek sorun ve çözümlerin dahi hazır bulunduğu oldukça kapsayıcı bir alana gönderme yapmaktadır.<sup>21</sup> Hâliyle bilimin konusu olacak ya da öncelik verilecek olgu durumunun seçilmesi ya da dışarıda bırakılması da yine paradigma tarafından belirlenecektir.

Anlaşılabileceği üzere paradigmanın tercih edilmesini sağlayan ortak bir nesnel kriter yoktur. Olağan bilim döneminde kabul görmüş bir paradigmanın diğer paradigmalar karşısında tercih edilmesini sağlayan şey, onun daha uygulanabilir olması ve karşılaşılan sorunları çözümede diğerlerine göre daha

<sup>19</sup> Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 133.

<sup>20</sup> Margaret Masterman, "The Nature of a Paradigm", "Criticism and the Growth of Knowledge" içinde, ed. Lakatos, Imre; Musgrave, Alan, Cambridge: Cambridge University Press 1970, s. 59-90.

<sup>21</sup> Steve Fuller, *Kuhn vs. Popper - The Struggle For The Soul Of Science* (Cambridge: Icon Books, 2003), 19.

başarılı olmasıdır. Yani paradigmayı hâkim kılan unsur, olguyu mutlak bir kesinlik ve kusursuzluk içinde temsil etmesi değil mevcut sorunları çözmede rakip paradigmalara göre gerçeğe daha yakın olmasıdır. Mutlaklık iddiasında olmayan, sadece olanlar içinde olguyu en iyi yansıtabildiği iddiasında olan paradigmal bilim anlayışı, bu yönüyle nesnellik ve kesinlik iddiasında olan klasik bilim anlayışından uzaklaşmaktadır.

Bu açıklamaların bazı çevrelerce sübjektivite olarak değerlendirilmesini doğru bulmayan Kuhn, bu yanlış anlamayı giderebilmek adına *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'na yaptığı eklemeye, bir çok farklı anlamda kullanılmış gibi görünse de, paradigma terimini eserinde sadece disiplinler matris ve örneklik olarak paradigma şeklinde birbirinden farklı iki temel anlamda kullandığını ifade etmiştir. Kuhn'un, kitabının önceki baskısında yer alan kuram teriminin sınırlı yapısından dolayı onun yerine kullandığı ve paradigma teriminin sosyolojik anlamı diye nitelendirdiği disiplinler matris,<sup>22</sup> "belli bir topluluğun üyeleri tarafından paylaşılan inançların, değerlerin ve tekniklerin bütünü temsil etmektedir."<sup>23</sup> "Model yahut örnek olarak kullanılan ve gerektiği zaman olağan bilimdeki bütün diğer bulmacaların çözümleme temeli olarak kesin kuralların yerine kullanılabilen somut bulmaca çözümleri ise önceden kabul edilmiş ve bilimsel çalışmaların kendisine dayandığı belli bazı modellere gönderme yapmaktadır."<sup>24</sup>

### 1.2.1. Disipliner matris

Grup ilkelerinin bütünleşmesi anlamına gelen ve bilimsel faaliyeti bir toplum içinde anlamlı ve doğrulanabilir kılan disiplinler matris terimi, başarılı bir mesleki iletişimi ve grupta verilen kararların neredeyse oybirliğiyle verilmesini mümkün kılan yegâne şeydir. İlk metinde bu imkânı sağlayan şey bir paradigmanın ya da kuramın varlığıydı. Kuhn, bu sınırlılığını aşmak için başka bir terimin benimsenmesi gerektiğini düşünerek, alandaki bütün uygulayıcıların ortak bağlılığını ifade eden bir terim olarak disiplinler matris terimini öne sürdü. Bilim topluluğunun tamamının bağlı olduğu bu çerçeve üç unsurdan oluşmaktadır.<sup>25</sup>

Disipliner matrisi oluşturan birinci unsur, "topluluk üyeleri tarafından sorgusuz sualsiz ve hiçbir anlaşmazlık çıkmadan ortaya atılabilen" ve disiplinler matrisin biçimsel unsurları olan (x), (y ), (z) gibi simgesel genellemelerdir.<sup>26</sup> "Etki tepkiye eşittir." örneğinde olduğu gibi sözel olanları

<sup>22</sup> Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 286.

<sup>23</sup> Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 278.

<sup>24</sup> Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 183.

<sup>25</sup> Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 287.

<sup>26</sup> Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 287.

da vardır. Eğer ortak simgesel genellemeler olmasa, topluluğun üyelerinin ortak bir zeminde bilim yapmaları mümkün olmayacaktır. Çünkü bilim dalının gücü bu ortak kabullerin çokluğuyla doğru orantılıdır.<sup>27</sup>

Disipliner matrisin ikinci ögesi, kitabın asıl metninde “metafizik paradigmlar” ya da “paradigmların metafizik kısımları” gibi başlıklar altında ele alınan ortak ilkeler düzeyindeki inançlar ya da modellere duyulan inançlardır. Disipliner matrisin bu ögesi de grup üyelerinin inanç düzeyinde kabul ettikleri ortak buluşsal modellerdir. Modeller neyin bir açıklama ya da neyin bir bulmaca çözümü olarak kabul edileceğinin belirlenmesine yardımcı olurlar. Başka bir ifadeyle “modeller çözümlenmemiş bulmacaların dökümünün belirlenmesine ve her birinin öneminin değerlendirilmesine katkıda bulunurlar.”<sup>28</sup>

Disipliner matrisi oluşturan üçüncü unsur, doğa bilimcilerinin tümünün bir topluluk ruhu kazanmasında büyük payı olan değerlerdir. Değerler, her zaman kullanım içindedirler ama “topluluktaki üyelerin bir bunalımı saptamaları gerektiği zaman ya da daha sonra bilgi dallarını uygulamada karşıt yöntemlerden birini seçmek zorunda oldukları zaman iyice ortaya çıkarlar,” Örneğin bilimsel değerlerin en derin kök salmış olanı tahminler “doğru olmalı, nicel tahminler nitel olanlara tercih edilmeli ve belli bir alanda tutarlı bir şekilde doğrulanmalıdır.” Bunun dışında Kuhn, “kuramlar bulmacaların tanımlanması ve çözümlenmesini sağlamalıdır” şeklinde kuramları yargılamak için kullanılan değerlerden de bahsetmektedir.<sup>29</sup> Bunun yanında “bilimin toplumsal yararı olması ya da böyle bir yararın gereksizliği inançları” gibi değerler de vardır. Kuhn topluluk içinde ortak bazı değerlerden bahsetse de bireyden bireye bazı farklılıkların olabileceğini de hatırlatmadan geçmez. Buna göre değerler, bilim adamları tarafından ortaklaşa kabul edilse ya da koyu bir bağlılıkla sahiplenilmiş olsa da grup üyelerinin kişisel özellikleri ve bireysel farklılıklarına bağlı olarak, pratikte grup üyeleri arasında bir takım ayrışmalar olabilmektedir.<sup>30</sup>

### 1.2.2. Paylaşılan Örneklikler Olarak Paradigma

Disipliner matris tarafından belirlenmiş bir alanda bilimsel eylem icra edebilmek için bazı örnekliklere başvurmak gerekmektedir. “Bu tür örnekliklerin olmadığı yerde, daha önce öğrenilmiş yasa ve kuramların çok az bir empirik (görgül) içeriği olabilir.”<sup>31</sup> Gerçekliğin işleyişine dair ortaya

<sup>27</sup> Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 288.

<sup>28</sup> Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 290.

<sup>29</sup> Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 290.

<sup>30</sup> Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 291.

<sup>31</sup> Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 294.

konan her bilimsel tezin aynı zamanda sosyolojik bir tarafının olduğu gibi genel bir çerçeve sunan disiplinler matris terimine göre örneklikler terimi, paradigma içindeki daha özel bir işleyiş biçimine işaret etmektedir. Kuhn örneklikler terimiyle, bilimsel çalışmanın icra edildiği sürecin tamamında paradigma tarafından doğrudan kabul edilmiş ve bilimsel çalışmanın hangi yönde ilerleyeceğini belirleyen somut bulmaca çözümlerini kastetmektedir. Yani belli bir paradigmaya bağlı bilim insanları aynı örnekleri öğrenerek işe başlarlar.<sup>32</sup> Verili bu örnekler sayesinde bilim insanı, karşılaştığı problemi daha önce karşılaştığı bir problem olarak görebilme imkânına sahip olacaktır. Farklı örnekler arasındaki benzerlikleri görebilme yeteneğine de işaret eden örneklik terimi, benzerliklerden yola çıkarak problemler arasındaki bağlantı yakalandığı zaman, başlangıçta kabul edilmiş örneğin olguya dair ulaştığı sonuca benzer biçimde gerçekliği açıklama durumunu ifade etmektedir. Bilim insanı, bu şekilde çözüme kavuşturulmuş problemlerin sayısı arttıkça, karşılaştığı problemleri paradigmanın diğer üyelerinin sahip olduğu aynı bütüncül bakışla görmeye başlayacaktır.<sup>33</sup>

### 1.2.3. Somut Bulmaca Çözümleri

Problemleri çözerken başvurulan somut örneklerle gönderme yapan örneklik kavramı, Kuhn'un paylaşılan örneklik olarak paradigma tanımlamasında somut bulmaca çözümleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bulmaca çözüme terimi yine burada belli sınırlarda icra edilen çok kapsamlı bir hareket alanı olarak bilim anlayışına gönderme yapmaktadır.<sup>34</sup> Bilimsel faaliyetin belli bir hareket alanı içinde kalarak hazır verilmiş örnekler üzerinden sürdürülmesine işaret eden bulmaca çözüme terimi, her türlü sorun ve çözüm yolunun paradigmanın izin verdiği sınırlarda belirlendiğinin başka bir ifadesidir. Somut bulmaca çözümleri, olağan bilimdeki bütün diğer bulmacaların kendilerine dayanılarak çözüldüğü kesin kuralların yerini almaktadır.<sup>35</sup> Tek tek somut örneklerin kullanılmasıyla icra edilen ve olağan bilimin kesin kurallarının yerini alan bulmaca çözüme faaliyeti, aslında doğrudan Kuhn'un paradigma teriminin taşıdığı anlama karşılık gelmektedir. Yani grup üyelerinin tamamı tarafından kabul edilmiş örneklerin kullanıldığı alan olarak bulmaca çözüme faaliyeti, en genel anlamda söz konusu topluluğun bağlı kaldığı paradigmaya işaret etmektedir.

Belli bir paradigma sınırlarında icra edilen olağan bilimin evrensel bazı kurallara bağlı kalmaksızın sürdürülebilirliği, önceden kabul edilmiş ve sorgulamaksızın bağlı kalınan başarılı problem çözümlerinin yani bulmaca

<sup>32</sup> Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 293.

<sup>33</sup> Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 296.

<sup>34</sup> Fuller, *Kuhn vs. Popper*, 19.

<sup>35</sup> Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 278.



çözümlerinin varlığına bağlıdır. Yani Kuhn'un bilimsel problemleri çözerken paradigma sınırlarında önceden belirlenmiş örnekler üzerinden hareket edildiğini ifade etmek için kullandığı bulmaca çözme terimi, bilimselliğin zorunlu koşuludur. Bu açıklamalara göre bilim, dünya görüşü sınırlarında çözülen bulmacalar olarak tanımlanmış olmaktadır. Çünkü bulmaca çözme faaliyetinin amacı, deney sonucunda gerçekliğe dair yeni bazı bilimsel keşifler ortaya koymak değil grup tarafından sunulan örnekleri kullanarak mevcut bilimsel iddianın daha da güçlenmesini sağlamaktır. Diğer bir ifadeyle bir paradigmaya bağlı bilim insanının hedefi yeni bir bulmaca türü üretmek değil bazı kurallar tarafından sınırlandırılmış bulmacanın hazır kurallarına bağlı kalarak aynı sonuca ulaştıran daha hızlı ya da daha pratik bir yol bulmaktır. Burada yapılan şey yeni bir bulmaca üretmekten ziyade paradigma tarafından kendisine hazır verilmiş bulmacanın belirsiz kalmış taraflarını açıklığa kavuşturmadır.<sup>36</sup>

Olağan bilim ile bulmaca çözme teriminin yan yana gelmesini sağlayan şey, bulmaca çözenin, bilimsel faaliyetin önceden belirlenmiş bazı kurallar ya da bakış açıları sınırlarında icra ediliyor olmasıdır.<sup>37</sup> Bilim uygulayıcısı, hazır bulduğu bulmaca çözüm kuralları sayesinde hem olguya hem de kendi bilimsel alanının niteliklerine dair bu kurallar tarafından tanımlanmış sorunlara kendinden emin bir şekilde eğilebilmekte ve böylece başarılı bir bilimsel faaliyet mümkün olabilmektedir.<sup>38</sup> Ancak buradaki başarının kriteri yeni bir kural ya da sonuç üretmek değil bulmacayı kurallarına uygun biçimde çözebilme. Burada yeni olan şey bulunan sonuç değil zaten tahmin edilen sonuca hangi yoldan ulaşılabileceğine yönelik yeni ve farklı bir çözümün sunulmasıdır. Yerine göre bunu elde etmek için çok sayıda karmaşık bulmacanın çözümü gerekebilir. Böylece başarıyı elde etmiş kişinin bulmaca çözmeye dair ustalığı kanıtlanmış olacaktır. Bilim insanının başarısının büyüklüğünü gösteren ve onun çalışma azmini arttıran en önemli etken ise ulaşılan sonucun olguya dair yeni bir keşif sunmasından ziyade olguya dair zaten kabul edilmiş paradigmanın sınırlarında belirlenmiş bulmacanın zorluk derecesidir.<sup>39</sup>

### 1.3. Aykırılıklar ve Bilimsel Devrim

Mevcut paradigma, olguya dair bir temsil gücüne sahip olduğu sürece paradigmada herhangi bir değişiklik arayışı olmaz. Belli bir yoğunluğa ulaşmamak şartıyla bir takım aksaklıklarını yaşanması bu durumu değiştirmez. Gerçekliği açıklayan bazı teoriler üretilmiştir ve bu teorilerin tamamı

<sup>36</sup> Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 120.

<sup>37</sup> Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 119.

<sup>38</sup> Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 120.

<sup>39</sup> Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 112.

paradigmanın sınırlarını belirlemektedir. Ancak zamanla paradigmanın çözemediği sorunlar artmaya başlar ya da söz konusu sorunlar paradigma sınırlarında kalınarak çözülemeyecek bir hâl alır. Kuhn'un paradigmanın çözümede yetersiz kaldığı bu sorunları aykırılıklar olarak isimlendirdiğini söylemiştik.<sup>40</sup> Aykırılıklar bilimsel devrim sürecinin başlangıcının habercisidir. Az önce ifade ettiğimiz gibi bu çözümsüzlük durumu belli bir seviyede kaldığı sürece sorun oluşturmamaktadır. Mevcut paradigma, sorunlara çözüm üretmede belli bir seviyede kalabiliyorsa kullanılmaya devam eder. Çünkü paradigmanın kullanılmaya devam etmesindeki kriter sorunları çözümede mutlak bir kusursuzluk taşıması değildir. Karşılaşılan sorunları çözümede diğer paradigmalara göre daha başarılı olması, mevcut paradigmanın yürürlükte kalması için yeterlidir. Çözülemeyen sorunlar bir kriz oluşturacak düzeyde değilse mevcut paradigma korunur, sorgulanmaz ve değiştirilmez. Bu durumda yapılması gereken değişiklikler bir paradigma değişikliği değil sadece çözüm biçimi değişikliğidir ki bütün bunlar yine bir paradigma sınırında gerçekleşecektir. Ancak paradigmanın sunduğu imkânlar çerçevesinde kalınarak çözüme ulaştırılmayan sorun miktarı zamanla kriz oluşturacak seviyeye çıkar. Aykırılıklar o kadar artar ki paradigma artık bilimsel devrimle sonuçlanacak bir bunalımın içine girmiştir. Çünkü mevcut paradigma yeni bazı sorunlar yani aykırılıklar için çözüm üretemez haldedir. İşte bu durumda eski paradigmaya olan güven sarsılmış ve artık yeni bir paradigma arayışına girilmesi süreci yani bilimsel devrim süreci başlamış olur.<sup>41</sup> Paradigma içinde bir inanç gibi kabul edilen çözüm biçimleri yetersiz bulunur ve sorgulanır. Bu durum büyük bir kırılmanın habercisidir. Söz konusu değişimin kırılma olarak ifade edilmesinin sebebi, yeni paradigmanın, eskisinin eksiklerini tamamlayan ve eski paradigmayla süreklilik arz eden birikimsel bir yapıda olmamasıdır. Aksine bu değişimin kopmalarla gerçekleşmesi sebebiyle iki paradigma arasında uyumsuzluk vardır. Bilimsel devrim; temel kavramlar, sorunlar, çözüm biçimleri, yeni teoriler gibi bütün unsurları kapsayan bütüncül ve yapısal bir değişikliğe işaret etmektedir.

Hakim paradigma normal şartlarda karşısına çıkan sorunları kendi sınırlarında kalarak çözmeye çalışan dinamik bir yapıya sahiptir. Bu dinamizm aynı zamanda mevcut paradigmanın terk edilerek yenisinin kabulü olarak tanımlanan bilimsel devrime de kapı aralamaktadır. Bilimsel devrimin başlangıç aşaması ise kriz dönemlerinde diğer paradigmaların devreye girmesiyle gerçekleşmektedir. Mevcut paradigmanın çözüm üretemediği bir aykırılık diğer bir paradigma tarafından çözüme kavuşturulur. Bu durumda hemen paradigma değişikliğine gidilmez ama

<sup>40</sup> Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 134.

<sup>41</sup> Fuller, *Kuhn vs. Popper*, 19.

olağan paradigmanın güvenilirliği sorgulanır hâle gelir. Aynı durum tekrar tekrar gerçekleşmeye devam ederse olağan paradigmanın güvenilirliğinin giderek zayıflamasına paralel biçimde alternatif paradigma güçlenmeye başlayacaktır. Paradigmaların girdiği bu savaşın kazananı ise karşılaşılan aykırılıkları çözüme konusunda diğerine göre daha başarılı olan paradigma olacaktır. Karşılaşılan aykırılıkları çözüme konusunda önceki paradigmaya göre daha başarılı olan ve gelecekte karşılaşılmaması muhtemel sorunları çözüme konusunda da güven veren paradigma artık yeni hakim paradigma olarak kabul edilecektir. Kuhn'un bilimsel devrim dediği kırılma bu şekilde gerçekleşmektedir. Bu aşamada önceki paradigmayla aynı şartlara sahip yeni bir hakim paradigma vardır. Yeni paradigma karşılaşılan sorunlara bir tutarlılık ve bütünlük içinde cevap sunacaktır. Ancak bu durum yeni aykırılıkların sebep olacağı bunalım karşısında yeni bir paradigmanın alternatif olarak sunulmasıyla gerçekleşecek bilimsel devrime kadar sürecektir. Yani hiçbir paradigma vazgeçilmez değildir, her yeni paradigma bilimsel devrimle yerini başka bir paradigmaya bırakmaya mahkûmdur. Olağan bilim ve devrim arasındaki bu ilişki döngüseldir.

#### 1.4. Kesinlik Sorunu

Birçok konuda yeni bir bakış sunan Kuhn'cu bilim anlayışı aynı zamanda bizi bir kesinlik sorunuyla da karşı karşıya bırakmıştır. Çünkü kusursuz bir teori sunmak yerine, sunulan çözümler arasından en iyisini ya da en işe yarayanını seçmekle yetinen ve ortaya atılan teorileri birbirleriyle kıyaslamamıza izin veren ortak nesnel kriterlerin olmadığı bir bilimsel faaliyet alanından gerçekliğin mutlak betimlemesini beklemek beyhudedir. Nesnellik beklentisini boşa çıkaran Kuhn'cu bilim anlayışı genel hatlarıyla iki temel iddiası nedeniyle bilimin mutlak bir kesinlik iddiasında bulunamayacağını öne sürmektedir. Ancak girişte de ifade ettiğimiz gibi buradaki nesnellüğün kaybolduğu iddiası bir rölativiteyle sonuçlanmak zorunda değildir. Söz konusu iddia bilimin göreliliğini ortaya koyarak bilimin verilerini değersizleştirme amacı da gütmemektedir. Bu iddiayla daha çok modern bilim anlayışının katı mekanist ve mutlakçı tavrı eleştirilmektedir. Hatta bilimin yanılabilir ve değişime açık olduğunu kabul ederek aynı eleştiri geleneği içinde yer alan ancak bunun bilimin evrenselliğini savunmaya engel olmadığını iddia eden düşünürler de vardır.<sup>42</sup>

##### 1.4.1. Bilimsel Faaliyet Paradigmanın Çizdiği Sınırlarda ve Kurama Bağlı Bir Biçimde İcra Edilmektedir

Buna göre bilimsel iddiaların hiçbiri olağan bilimin yaygın inanışlarından bağımsız değildir. Bilim adamı bir iddia öne sürerken önceden kabul edilmiş

<sup>42</sup> Nola, Irzik; *Philosophy, Science, Education and Culture*, 444, 445.

genel bazı ön kabullere, kuramlara ve varsayımlara uygun biçimde hareket etmektedir. Bütün deney ve gözlemler bu sınırlar içerisinde icra edilmektedir. Öne sürülen iddiayı kanıtlamak adına başvuru örnek ve sorunlar önceden kabul edilmiş, seçilmiş ve onaylanmış örnek ve sorunlardır. Hatta bilim adamı yeni bir takım sorun ve örnekler üretmektense mevcut olanı koruyan ve destekleyen örneklerle ilgilenmelidir. Bu iddia aynı zamanda gerçekliğe dair doğruların aslında belli bir paradigma içinde anlamlı oldukları anlamına geldiğine işaret etmektedir. Bu durumda bilimsel bir iddianın ne dediğini anlamak için o bilim topluluğunun paradigma diye ifade ettiğimiz inançlarını paylaşmak gerektiği gibi göreceli bir durumla da karşılaşırız. Çünkü Kuhn'a göre olguya dair üretilen bilimsel bir kuramın doğruluğunu ya da yanlışlığını değerlendirebilmemiz için söz konusu paradigmaya bağlı bilim insanlarının kafalarının içine girmek<sup>43</sup> ya da onlarmış gibi düşünmek<sup>44</sup> gerekmektedir. Çünkü farklı paradigmalar içinde yer alan bilim insanları, kendi paradigmalarına göre davrandıkları için aynı olgu durumunu farklı değerlendirebilmektedir. Gözlemlenen olgu aynı olsa da farklı ön kabuller çerçevesinde bakıldığı için sonuç farklı olacaktır. Bu sebeple doğruluk ya da yanlışlık değerlendirmesi, kabul edilen paradigmaya göre değişiklik gösterecek, bir paradigma sınırlarından bakıldığında doğru olan bir iddia diğer bir paradigma sınırlarında yanlış olarak değerlendirilecektir. Bu durum bilimsel iddiaların oraya konulması sürecinin belli bir bilimsel topluluğun genel kabullerinden ve o topluluğun üyesi olan bireyin zihin durumundan belli oranda etkilendiği anlamına gelmektedir. Yani insan zihni nesne karşısında pasif kalmamakta, bilakis aktif bir rol üstlenerek olgunun şekillenmesinde doğrudan etkili olmaktadır. Bu sebeple olguya dair her iddia insan zihninden izler taşımaktadır. Böyle bir kabul ise bilimsel iddiaların mutlak bir nesnellik ve kesinlik taşıdıkları şeklindeki nesnelci ve bilimselci iddiaları boşa çıkarmaktadır.

#### 1.4.2. Eşölçülemezlik: Ortak Ölçütler Yoktur

Eşölçülemezlik terimi, farklı paradigmalar tarafından kabul edilmiş bilimsel kuramların birbirleriyle kıyaslanmasına imkân sağlayan ortak nesnel ölçütlerin olmadığı anlamına gönderme yapmaktadır.<sup>45</sup> İki paradigmanın birbirleriyle kıyaslanamaması, bilimsel dönüşümün birikimsel olmamasıyla doğrudan ilişkilidir. Paradigmaların kendi sınırlarında ve kendilerine özel biçimde oluşmuş derin farklılıkları olduğu için onları birbirleriyle kıyaslayacak ortak ölçütler elde etmek mümkün olmayacaktır. Çünkü her paradigmanın

<sup>43</sup> Morkoç, *Bilim Felsefesi Olarak Bilim Tarihi*, 29.

<sup>44</sup> Morkoç, *Bilim Felsefesi Olarak Bilim Tarihi*, 34.

<sup>45</sup> Bk. İpek Demir, "Incommensurabilities in the work of Thomas Kuhn", *Studies in History and Philosophy of Science*, 39, (2007), s.133-142.

kendi sınırlarında inşa edilmiş kendi özel ve biricik şartları vardır. Bu şartlar önceki paradigmanın şartlarına bazı yeniliklerin eklenmesiyle elde edilmezler. Bu şartları anlamlı kılan tek şey paradigma içinde tutarlı ve işe yarar olmalarıdır. Bu sebeple her paradigmanın kendine özel doğruluk ve anlamlılık kriterleri vardır. Olağan bilim sınırlarında hareket eden bilim insanı, bağlı olduğu paradigmanın normları çerçevesinde hareket ettiği müddetçe doğru yolda ilerlemiş olacaktır. Aynı durum rakip paradigmanın mensubu olan bilim insanı için de geçerlidir. Bir paradigmanın bütünlüğü içinde anlamlı ve doğru olan bir iddia, diğer paradigma sınırlarında saçma olarak değerlendirilebilir. Ancak her iki paradigma birbirinden derin farklar taşıdığı için iki iddiayı birbiriyle kıyaslama imkânı olmayacaktır. Çünkü kendi kavramsal çerçevesi olan paradigmaları aynı potada toplayacak ortak bilimsel kurallar ve ölçütler yoktur. Ortak bir ölçüt olmadığı için paradigmalar arasında doğruluk kıyaslaması yapmak da mümkün olmayacaktır. Bir paradigma alternatif paradigmaya kıyasla değil içinde yer aldığı olağan bilim döneminin tarihsel şartları tarafından belirlenmiş arka plana göre anlam ve değer kazanır. Paradigmanın birey ve toplum gibi farklı unsurlara göre değişen anlamlılık durumu, onun sınırlı bir nesnellik ve kesinlik taşıdığına işaret etmektedir. Bir paradigmanın en doğru ve en anlamlı olma iddiası olmamalıdır, diğerleriyle kıyaslandığında sadece en iyi ve işe yarar olduğu iddiası sürdürülebilir.

Paradigma içinde belirlenen sorunlar, bu sorunların çözümü için kullanılan bulmaca çözüm örnekleri, nasıl bir yol izleneceği, bilime ve bilim tarihine bakış gibi konular paradigmanın sınırlarında belirlenmektedir. Rakip paradigmalar, öncelikle çözümlenmesi gereken sorunların neler olduğu konusunda anlayamayacaklardır. Bunların bilim kıstasları ve bilim tanımlamaları da aynı değildir. Terim, kavram ve deneylerin birbirleriyle girdikleri ilişki biçimleri her paradigmada yeniden tanımlanmaktadır.<sup>46</sup> Rakip paradigmanın taraftarları, karşılaşılan sorunları farklı dünyalarda, farklı kavramsal çerçevede ele almaktadırlar.<sup>47</sup>

Şimdiye kadar bahsettiğimiz konuların bizi doğrudan ilgilendiren tarafı, Kuhn'cu söylemin, bilimsel faaliyetin paradigma tarafından çizilen sınırlarda icra edildiği yani paradigma içinde hareket eden her bilim insanının belli bir bütüne uymak zorunda olduğu ve paradigmaların birbirleriyle kıyaslanmasına imkân sağlayan ortak-nesnel ölçütlerin bulunmadığı şeklindeki iddialarının bilimsel nesnellığı ve kesinliği sorgulanır hâle getirmesidir. Bizim asıl olarak üzerinde durmak istediğimiz soru ise şudur; "Bilimin nesnellik ve kesinliğini sorgulanır kılan bu iki bakış açısından

<sup>46</sup> Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 248.

<sup>47</sup> Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 250.

hareket etmek gerekirse, bilimsel iddiaların kesinliğinin kaybolduğu bu çağda din-bilim tartışmalarını sürdürmek ne kadar anlamlıdır?"

## 2. Din-Bilim Tartışmalarını Sürdürmenin İmkânı

Kuhn'un ortaya koyduğu ve herkes tarafından kabul edilmeyip bazı düşünürlerce eleştirilse bile modern düşüncenin bilim anlayışını eleştiri noktasında son yüzyıldaki genel kabulü yansıtan bilim eleştirisi karşımızda dururken, dinin söylemleriyle bilimin iddialarını yan yana getirerek aralarında uyum aramak, iki tarafın söylemlerini bir doğruluk kıyaslamasına sokmak ne kadar mümkün olacaktır? Örneğin evrenin varlığı ya da kökenine dair bir tartışmada din ve bilimin verdiği cevapları yan yana getirip ikisi arasında bir tercih yapmak pratikte ne kadar uygulanabilir bir şeydir?

Ortaya koyduğumuz tartışma konusunun kökenleri, Batı'da yaşanan bilimsel devrime ve bu gelişme sonucunda dinî söylemlerde oluşan değişime kadar gitmektedir. 16. ve 17. yüzyılda bilim dünyasında yaşanan dönüşümün, birçok alanda olduğu gibi din alanında da etkileri olmuş, dine dair söylemler bilimin sunduğu yeni imkânlar çerçevesinde yeniden gözden geçirilmiştir. Bilimsel devrim olarak ifade edilen bu dönüşüm sadece bilim dünyasını etkilememiş, hayatın hemen her alanında etkili olarak yeni bir dünya görüşünün temelleri atılmış, bunun sonucunda akılcılık ve bilimsel ilerleme fikri üzerine inşa edilen modern düşüncenin başlangıcı için uygun zemin oluşmuştur.<sup>48</sup>

Bahsi geçen dönemde felsefe ve bilimde yaşanan gelişmelerle aynı çizgide hareket ederek rasyonel ve bilimsel iddialardan beslenen bazı din felsefeleri üretildiğine tanıklık etmekteyiz. Ancak bu din felsefeleri, bilimi, dünyayı bir kesinlik içinde sunan kusursuz bir mekanizma olarak kabul ederek bilimi mutlak bir nesnellik içinde tanımlayan dönemin yaygın kanaatine uygun hareket etmişlerdir. Bilime yüklenen bu güç, dinin de bilimsel olana uyumlu olması gerektiği gibi bir anlayışın yaygınlaşmasına ve bilimin din karşısında bir otorite olarak kabul edilmesine neden olmuştur.

Söz konusu anlayışın en tanınmış isimlerinin başında William Paley (1743-7805) gelir. Paley, kendi çağının bilimsel birikiminin ona sunduğu imkânları da kullanarak, klasik teizmin en önemli argümanlarından olan teleolojik argümanı yeni bir biçimde ifade etmek suretiyle din-bilim tartışmalarını yeni bir boyuta taşımıştır. Bilim ile dinin iddialarının kusursuz bir uyum içinde olduğu temel tezine dayanan bu bakış açısı, aynı zamanda Orta Çağ'da dinin bilimle girdiği zorlama ilişkinin tersine döndüğünün de göstergesidir. Orta Çağ'da dine bağımlı bir uygulama alanı olan bilim, bu yeni dönemde, dinin

<sup>48</sup> Kasım Küçükalp – Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi-Felsefi Temeller* (Ankara: İSAM Yayınları, 2019), 132.

iddialarının kendisine danışılarak doğrulandığı, mutlak doğruyu temsil eden bir kontrol mekanizmasına dönüşmüştür.

Evrendeki düzen ve her şeyin bir hedef ve amaca dönük hareket eden bir ereksellik içinde olduğu fikrinden yola çıkarak Tanrı'nın varlığına ulaşma olarak tanımlanan teleolojik argüman, antik felsefede de sıkça başvurulan bir kanıtlanma biçimidir. Düşünce ve varlığın aynı yapıda olduğu öncülünden hareket eden antik dönem filozofları, varlığın düşüncenin konusu kılınabileceğini yani varlığın düşünceyle bilinebilir yapıda olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>49</sup> Ancak temelleri Parmenides'e (MÖ. 515-MÖ 460) dayanan bu düşünce, varlığın yine de insana aşkın olduğu kabulüyle hareket etmektedir. Bu sebeple antik Yunan filozofları, düşünce-varlık uyumunu kabul etmiş olsalar da, söylemlerinde hiçbir zaman modern düşüncedeki gibi bir bilimsel kesinlik ve mutlaklık iddiasında olmamışlardır. Bu dönemde gerçekliği temsil etme gücü dünyaya dönük nesnel bir etkinlik olarak bilime değil, aşkın olana ulaşma gücü olan ve gücünü aşkın olanla girdiği rasyonel ilişkiden alan düşünceye yüklenmiştir. Söz konusu aşkınlık fikri modern döneme kadar korunmuştur. Ancak Rönesans ve sonrasında felsefe ve bilimde gerçekleşen köklü değişikliklerle beraber nesnellik ve kesinlik fikri yeniden tanımlanmış, gerçeklik insana içkin, insanın rasyonel sınırlarında inşa edilen bir nesneye dönüştürülmüştür.<sup>50</sup>

Bütün bu gelişmeler sonucunda Din Felsefesi çalışmaları da aynı yönde değişim göstermiş, rasyonel teoloji ve doğal teoloji olarak ifade edilen birbiriyle bağlantılı iki tür din felsefesi yapma biçimi ortaya çıkmıştır. Aynı kökenden beslendiğini düşündüğümüz bu iki felsefe yapma biçiminden rasyonel teoloji, daha çok Descartesçi rasyonalizm çizgisinde hareket eden ve aklın apriori kaynaklarından beslenen akılcı bazı din felsefeleri üretmiştir.<sup>51</sup> Doğal teoloji ise bilimin kesinliğini kabul ederek dinin bu nesnel alandan faydalanması ya da bu alanla uyumlu olması gerektiği inancıyla hareket etmektedir.<sup>52</sup>

Dinin bilimle bir sorunu ol-a-mayacağı ön kabulüyle de hareket eden bu gelenek, kendisine bilimle paralel bir konum inşa edebilmek adına bilimsel olanı merkeze alan yeni bir bakış açısıyla hareket etmiştir. Paley'in evreni bir saate, Tanrı'yı da bu saatin yapımcısına benzeten metaforu bu kaygının bir sonucudur. Paley'e göre yolda bir taş ve çalı gördüğümüzde bunların bir yaratıcısı olduğu sonucuna ulaşmak her zaman zorunlu olmayabilir. Çünkü bu nesnelere bir yaratıcısının olmadığını ya da bunların ezelden

<sup>49</sup> Aliye Çınar, *Deizm ve Ateizm Üzerine* (İstanbul: Köprü Kitap, 2018), 79.

<sup>50</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 396.

<sup>51</sup> Çınar, *Rasyonel Teoloji*, 66.

<sup>52</sup> Çınar, *Deizm ve Ateizm Üzerine*, 135.



beri var olduklarını düşünmemiz çok da uzak bir ihtimal değildir.<sup>53</sup> Antik Yunan felsefesindeki maddenin ezeli olduğu fikrine gönderme yapan bu görüş, rasyonel bir açıklama biçimi olarak, örnekte dile getirilen söylemin mantıken öne sürülmesinin çok da imkânsız olmadığı kanaatindedir. Ancak bilimsel devrimle beraber artık evrenin taş gibi sıradan bir nesne olmadığı, bir akıl tarafından tasarlanan kompleks, düzenli ve amaçlı bir varlık olduğu daha ayrıntılı biçimde bilinmektedir. Buradaki amaçlılık ve düzenlilik fikri, evrenin varlığını merkeze alan metafizik bir açıklama değil evrenin işleyişine dair bilimsel bir iddiadır. Başka bir ifadeyle bilimin verilerini kullanan bu yeni söylem, var olanların kaynağı, kökeni ve ilk neden sorusuna cevap arayan kozmolojik argümandan farklı olarak evrendeki düzen ve amaçlılığa karşılık gelen teleolojik argümanın yeni versiyonudur.

Paley'in bilimi merkeze alan söylemi aslında dini çok da güvenli olmayan bir alana çekmiş, bu bakış açısı zamanla dinin aleyhine de kullanılmaya başlanmıştır. 19. yüzyıl biliminin yaygın anlayışı evrim teorisi, özellikle üç kutsal dinin yaratılış teorileriyle çelişir bir bilimsel teori olarak ortaya konmuş, bunun sonucunda mutlak doğruyu temsil eden bilim karşısında din kan kaybı yaşamıştır. Evrim teorisine göre yaratılış hiç de öyle kutsal kitaplarda anlatıldığı gibi gerçekleşmemiştir. Yaratılışa dair ortaya konan iki iddia arasında böyle bir anlaşmazlık varsa, dönemin yaygın kanaatine göre, efsanelerden beslenen dine karşı mutlak doğruyu temsil eden bilimin söylemi dikkate alınmalıdır. Bu durumda dinin yaklaşımı ise mevcut bilimsel teoriye uygun hareket etmek olmalıdır. Aksi halde dinin söylemi bir uydurma olmaktan öteye gidemeyecektir.

Dinî söylemin içine düştüğü bu kriz durumu büyük oranda bilimsel çağın genel akışına uygun din felsefeleri üretmeye çalışmakla ilişkilidir. Çünkü Modern felsefenin yaygın rasyonel ve bilimsel yöntemlerini dine uygulamaya çalışan söz konusu yaklaşımlar, dini, olmaması gereken bir zemine çekmiş, farklı yöntem, teknik ve hedefleri olan iki alanı birbirine bağımlı kılarak dinin bilim karşısında kan kaybetmesine neden olmuştur.

Çağımızın en tanınmış ateist yazarlarından Richard Dawkins (d. 1941) de evrim teorisi üzerinden ilerleyerek aynı yöntemle Tanrı'nın olmadığını, böyle bir varlığa ihtiyaç duyulmadığını temellendirmeye çalışırken<sup>54</sup> daha çok bilimin verilerinden hareketle Tanrı'nın varlığını ispat etmeye çalışan dinî argümanları hedef almaktadır. Aslında bu, Paley'in yönteminin aynısıdır. Dawkins bilimin verilerinden hareketle Tanrı'nın olmadığını temellendirdiğini iddia ederken Paley de aynı yöntemle Tanrı'nın bir

<sup>53</sup> William Paley, *Natural Theology*, ed. Matthew D. Eddy-David Knight. (New York: Oxford University Press, 2006), 7.

<sup>54</sup> Richard Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, çev. Tunç Tuncay (Bilgin. İstanbul: Kuzey Yayınları, 2009).

zorunluluk olduğunu temellendirdiğini iddia etmektedir. Farklı sonuca ulaşmalar da aslında her iki düşünür de aynı yönlemsel hatayı tekrar etmektedir. Burada paylaşılan hata, bilimin verilerinin gerçekliği mutlak bir kesinlik ve yanılmazlık içinde ortaya koyduğu ön kabulüdür. Oysa böyle bir ön kabul 19. yüzyılın başlarından itibaren eleştirilmeye başlanmış, yüzyılın sonuna gelindiğinde ise gücünü tamamen kaybetmiştir.

Kant'ın kendinde gerçekliğin bilinemeyeceği düşüncesine karşılık gelen fenomen olarak gerçeklik fikri<sup>55</sup> felsefi düşüncede yeni bir dönemin başlangıcına işaret etmektedir. Daha çok felsefi hakikat iddialarının sınırlılığına işaret eden bir iddia olan fenomen olarak dünya fikri, Nietzsche (1844-1900), Heidegger (1889-1976), Derrida (1930-2004) gibi post modern ve post yapısalci filozoflarca daha geniş bir alana taşınmış ve bütün olgusal dünyanın aslında insanın kendi sınırlarında gördüğü dünyadan başka bir şey olmadığı fikri her geçen gün daha da güçlenmeye devam etmiştir.<sup>56</sup> Sadece metafizik hakikatlerin değil bunun yanında olguya dair bilimsel söylemlerin de kişinin yorumundan ibaret olduğu görüşü, modern felsefenin başından beri savunulan ve aydınlanma düşüncesiyle de radikal boyutlara ulaşan kesinlik fikrinin sorgulanmasına; varlık, varoluş, özgürlük, etik gibi konuların yanı sıra olguya dair her türlü bilimsel söylemin de dönemsel şartlarda kabul edilmiş, değişime matuf görelî iddialar olduğu fikrinin öne çıkmasına sebep olmuştur.

Söz konusu görelî anlayışı bilim dünyasında en iyi ifade eden bilim insanı Kuhn'un tezinde paradigma terimiyle ifade edilen ve bilimsel zeminde kesinliğin kaybolması durumuna işaret eden anlayış karşısında din-bilim ilişkileri yeniden gözden geçirilmiş, kesinlik arz etmeyen bilimsel verilerin dinin iddialarıyla kıyaslanmasının çok da yerinde bir tutum olmadığı fikri etkili olmaya başlamıştır.<sup>57</sup> Çünkü bilim insanının belli bir paradigmanın sınırlarında hareket ederek ona uymak zorunda olduğu, ortaya konan hakikatlerin her zaman değişime açık olduğu, elde olan ve önceden kabul edilmiş örneklerle sonuca gitmenin gerektiği, paradigma sınırlarında tutarlı olmanın bilimsel olabilmek için yeterli kabul edildiği, kusursuz olanın değil de elde olanlardan en iyisi olmanın da yine yeterli kabul edildiği, bütün bilimsel faaliyetleri denetleme imkânı sunan evrensel bir ölçütün bulunmadığı, olguya değil de paradigmaya uymanın zorunlu olduğu bir faaliyet alanı olarak bilimin bizlere sunduğu verilerden yola çıkarak, hakikate

<sup>55</sup> Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 396.

<sup>56</sup> Menard, Guy, "Dinbilim Yorumuna Giriş". çev. Zeki Özcan, *Din Bilim Yazıları-I* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2001), 18; Bryan Magee, *Yeni Düşün Adamları*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004), 302.

<sup>57</sup> Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (Ankara: Selçuk yayınları, 1997), 265.

dair iddiaları olan dinin lehine ya da aleyhine bir söylem üretmek, mutlak olanı, geçici ve değişken olana bağımlı kılmak anlamına gelecektir.

Felsefi düşüncede kesinliğin kaybolması fikrine paralel biçimde olgunlaşan bilimsel kesinliğin kaybolduğu tezi, bilimin verilerini referans alarak Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya ya da inkâra çalışan açıklamaların eleştirilerek din felsefesinin temel konularıyla ilgili yeni bazı çözüm biçimlerinin üretilmesine sebep olmuştur. Ancak bu noktada şu hususu hatırdta tutmak gerekmektedir. Kesinlik ve nesnellik barındırmadıkları gerekçesiyle bilimin verilerinin dinin iddialarının kanıtlanmasında kullanılmaması gerektiği tezi, evrende bir düzen olduğu fikrinden hareketle bir yaratıcının varlığının zorunluluğuna dair üretilen teleolojik argümanlarla karıştırılmamalıdır. Çünkü evrende bir düzen olduğu fikri bilimsel gelişmeye bağımlı değildir. Modern bilimin gerçekleşmediği, hatta bugünden bakıldığında çok saçma kabul edilen teorilerin kabul edildiği çağlarda bile evrenin bir akıl tarafından yaratıldığı ve düzenlendiği fikri her zaman vardı. Ancak modern bilimle beraber bu kanıtlama biçimi doğrudan bilimin verileriyle sınırlandırılarak aşkın bir açıklama olmaktan çıkarıldı ve insanın bilimsel faaliyetine indirildi. Bilimsel teorinin değişmesiyle oluşan bu indirgemeci yaklaşım sonucunda dinî söylem bir krizin içine itilmiş oldu. Her ne kadar bu fikri desteklese de, evrendeki düzen fikrinin meşruiyet zemini bilimsel gelişmeler değildir. Az önce ifade ettiğimiz gibi evrenin bir düzen içinde belli amaca uygun olarak bilinçli bir varlık tarafından yaratıldığı fikri ilkel dönemlerde de yaygın olarak dile getirilmiştir. Yani böyle bir iddia bilimsel gelişmenin gerçekleşmesine bağımlı değildir. Mevcut bilimsel verilerin Tanrı'nın varlığını ve dinin hakikatlerini destekleme noktasında fayda sunduğu da kabul edilebilir bir iddiadır. Ancak bilimin verilerini mutlak kabul ederek bunların dinin de desteklediği iddialar olduğunu öne sürmek meseleyi çok başka bir boyuta taşıyacak, din ile bilimi bir dikotomi içine hapsedip dini hiç de ilgili olmadığı bir alanda konuşturarak din ile bilim arasında yapay bir çatışmayı zorunlu kılacaktır.

Evrin teorisi ve din konusunda yaşanan tartışmalar, yukarıda bahsi geçen durumu yansıtan en güzel örneklerden biridir. Bu tartışmanın kökenleri bahsedildiği gibi Paley'e kadar gitmektedir. Konunun kronik bir hâl almasının temelinde ise Darwin'in, hiç de bilimsel olmayan bir biçimde, canlılığın oluşumunun evrimsel sürecini açıklamakla yetinmeyip evrenin kökenine dair bir cevap üretmeye teşebbüs etmesidir. Oysa kökene dair üretilen her söylem öze dair bir araştırma anlamına gelir ki böyle bir faaliyet metafizik bir spekülasyon olmanın ötesine geçmez. Yani Darwin, köken sorununa cevap üretmeye çalışarak temelinde inanç olan bir iddia ortaya atmış olmaktadır. Darwin'in canlıların oluşumuna dair süreci ortaya koyan bir teori üretmesi bilimsel bir tavırdır, ancak evrimsel sürecin temelinde rastlantısallık ya da başka bir şey

olduğunu iddia etmesi varlığın kökenine dair bir inanç ya da tahmin olmanın ötesine geçemez. Burada, dinin verilerine dayanarak Darwin'in tezinin doğru ya da yanlış olduğunu ifade etmenin çalışmamızda öne sürdüğümüz yanlışlığı tekrar etmek olacağını özellikle vurgulamak istiyoruz. Çünkü bilimsel bir iddia dinin verilerinden yola çıkarak doğrulanamaz ya da yanlışlanamaz. Aynı şekilde Darwin'in varlığın kökenine dair ürettiği iddiayı eleştirmemizin sebebi bu iddianın yanlış olduğunu düşünmemiz değildir. Darwin'in kökene dair bir tez öne sürmesi bilimsel bir iddia değil metafizik bir spekülasyondur.

Bilimin mutlak olanı ortaya koyduğuna sınırsız inancın olduğu 19. yüzyılda Darwin'in söylemleri ciddi bir kabul görmüş ve evrim teorisi dinle girdiği tartışmada bir üstünlük kazanmış gibi görünmektedir. Evrim teorisinden hareketle dinî düşünceye yapılan eleştirilere karşı inançlı kişilerin geliştirdiği savunmalar ise Darwin'le aynı metodolojik hatayı yaparak, dönemin modasına uygun biçimde bilimsel olanın kesinliği üzerinden ilerlemiş ve söz konusu eleştiriye karşı üretilen cevaplar yine bilimin verilerini mutlak kabul etme ön kabulüyle hareket etmiştir.

Günümüzde, Dawkins'in çalışmalarının da etkisiyle, evrimi kabul ya da reddetmek bir inanç meselesi gibi algılanmış ve söz konusu tartışma din-bilim tartışmalarının görünür yüzü hâline gelmiştir. Bizim burada vurgulamak istediğimiz nokta ise iki uçta yer alan iki rakip bakış açısının da özünde aynı hatayla hareket ettiğidir. Hedefimiz evrim teorisine karşı eleştiri sunmak değil, –ki bu durumda eleştirdiğimiz metodolojik hatayı tekrarlamış oluruz– içinde evrimin lehine ya da aleyhine iddiaların yer aldığı bir tartışmada dinin yer almasının metodolojik bir hata olduğunu ortaya koymaktır. Çünkü bütün bilimsel teoriler gibi evrim teorisi de tarihsel bazı şartların etkisinde belli bir süreç içerisinde üretilmiş bilimsel bir hipotezdir ve bütünüyle ya da bir yönüyle değişime açıktır. Bu anlamda bütün bilimsel iddialar gibi evrim de bir mutlaklık ve değişmezlik iddiasında bulunamaz. Bu sebeple belli bazı etki ve ön kabullerin tesirinde üretilen ve değişime açık olan bir teoriden yola çıkarak dinin iddialarını çürütmek ya da dine dayanak sağlamak sorunlu bir yaklaşım olacaktır.

Bu noktada vurgulamak istediğimiz başka bir nokta da şudur. Evrim teorisi üzerinden dini eleştiren geleneğe karşı aslında dinin evrime karşı olmadığı hatta evrimi destekleyebileceği biçiminde bazı görüşler ortaya atılmaktadır.<sup>58</sup> Oysa bize göre değişime açık bir bilimsel veriden yola çıkarak dini eleştirmeye çalışmakla bu teorinin din tarafından desteklendiği söylemek arasında bir fark yoktur. Ancak özellikle 20. yüzyılın başında bilim dünyasında yaşanan gelişmeler, bilimi merkeze alan açıklamalar üreten tezlerin daha da yaygınlaşmasına neden olmuştur. Bilimin verilerinin kesin

<sup>58</sup> Caner Taslaman, *Modern Bilim Felsefe ve Tanrı* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2008), 132.

ve kusursuz olduğu ön kabulüyle hareket eden bu açıklamalar, sadece evrimle dini uyumlu kılmakla kalmamış, dinin bütün söylemlerine dayanak arama alanı olarak bilimi bir otorite mesafesine yükseltmiştir. Evrenin bir düzen içinde hareket ettiği şeklindeki teleolojik söylemin ötesine giden bu yaklaşım, dinin neredeyse bütün bilimsel gelişmelerle uyumlu olduğunu ispatlamaya çalışan indirgeyici bir tutum içindedir. Dine bilimle uyumlu olmak gibi bir zorunluluk yükleyen böyle bir çaba, evrensel iddialarda bulunan dini, her zaman değişime açık olan, bu sebeple de mutlak bir kesinlik ve nesnellik iddiasında olmayan bilime bağımlı kılmaktadır. Bilimsel veriyle dinin eşitlenmesi ise bilimsel iddianın değişmesi ya da çürütülmesi durumunda, farklı amaçları olan iki alanın bir araya getirilmesi nedeniyle zaten var olan krizin daha da derinleşmesine sebep olacaktır.<sup>59</sup>

### 3. Sonuç

Kant'ın fenomen olarak dünya tanımlamasından sonra felsefenin karşı karşıya kaldığı temsil ve inşa sorunsalı Nietzsche'yle beraber başka bir boyuta taşınmış, olgunun insanın yorumundan bağımsız bir nesnellik içinde ortaya konamayacağı anlayışı yaygınlık kazanmıştır. Felsefi tartışmalar içinde yer alan bu gelişme zamanla felsefenin sınırlarını aşarak bilim dünyasında da etkili olmuştur. Thomas Kuhn, bilimsel gelişmelerin belli bazı kısıtlamalar içinde icra edildiğini ortaya koyan paradigmlar teorisiyle kesinlik ve nesnellik tartışmalarını bilim dünyasına taşımıştır. Bunun sonucunda, kökenleri modern düşünceye dayanan bilimin kesinliği ve kusursuzluğu fikri yerinden edilmiş, bilimin olguyu kusursuz biçimde ortaya koymaya muktedir bir alan olmadığı düşüncesi güçlenmeye başlamıştır. Bilime duyulan güvenin sarsılması sonucunda, modern dönemde bilimin taşıdığı kesinlik fikri karşısında bilimi bir meşruiyet alanı olarak kabul eden ve bu doğrultuda felsefeler üreten din felsefeleri de görüşlerini yeniden gözden geçirmek durumunda kalmışlardır.

Günümüzde özellikle evrim ve din tartışmalarıyla ön plana çıkan din-bilim arasındaki gerilimde din ve bilim sanki aynı konular hakkında konuşmak zorunda olan iki alan gibi değerlendirilmektedir. Oysa din ve bilim farklı alanlarda farklı amaçlar doğrultusunda hareket etmektedir. Bilimsel bir iddianın dinin herhangi bir söylemiyle çelişmesi ya da onu desteklemesi bir zorunluluk değildir. Dinin bilimle ilişkilendirilebileceği tek nokta evrendeki düzen fikrinin soyut açıklamasıdır. Bunun dışında evrendeki düzenin işleyişine karşılık gelen bilimsel tespitler konusunda dinin bir iddiada bulunması, onu desteklemesi ya da inkâr etmesi, dini bilimsel kavramlara

<sup>59</sup> Din-bilim ilişkisinin nasıl olması gerektiğine dair üretilen yeni bazı çözüm biçimleri için bk. Nebi Mehdi, "Bilim-Din İlişkisi Problemine Süreççi Yaklaşım ve Ian G. Barbour'un Dörtlü Tipolojisi", *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23 (2002/2) s. 59-75.

hapsetmek olacaktır. Bu alanda ortaya konan tartışmalar ya da dinin bilimi desteklediğine veya inkâr ettiğine dair iddialar, kurgusal birer tartışma ve açıklama olmaktan öteye gidememektedir. Çünkü evrenin işleyişine dair üretilmiş bilimsel tezler her zaman değişmeye açıktır. Bu sebeple mutlak bir nesnellik ve kesinlik barındırmamaktadır. Oysa din, kendi iddialarının evrensel olduğunu iddia etmektedir. Bu sebeple yaygın biçimde kabul edilen bilimsel bir iddianın dinle bir uyum ya da uyumsuzluğunu aramak biçimindeki bir gayret konuyu kendi anlamından saptıracaktır. Evrensellik iddiasında olmayan bilimin bir tezinin dinle eşitlenmesi ve kesinliğe ve nesnellığe ulaşmayı engelleyen bir bunalım durumunun mütemadiyen yaşandığı bir alandan beslenerek “İslam’da evrim var.” ya da “İslam evrimi yalanlar.” tarzında bir tartışmaya girilmesi, dinin tamamen zamanın modasına uygun bir biçime büründürülmesi ve değişmez olanın değişene bağımlı kılınarak dinin insan ürünü kavramlara sıkıştırılması anlamına gelecektir. Bu ise bilimsel teoride bir değişikliğin yaşanması durumunda, dinin, kendi söylemini yalanlamak zorunda kalmasına sebep olacaktır.

Thomas Kuhn’un ortaya koyduğu bilim tanımlaması karşısında bilimsel olanı merkeze alan bu tür açıklamalar sadece dine zarar vermekle kalmaz, bilimsel faaliyeti de dine bağımlı kılarak eleştirel akla da zarar verir. Oysa bilimsel faaliyet yeni olana her zaman açık olmalıdır. Din ile bilim arasındaki bu sınır ihlal edildiğinde, dinle uygunluğu kabul edilen bilimsel bir teoride değişiklik yapılması durumunda ya da teorinin tamamen terk edilmesi gerektiğinde din kurumu, bunu kendinde bir değişiklik olarak kabul ederek, tıpkı Galileo karşısında Kilise’nin takındığı tavır gibi, söz konusu değişikliğe karşı eski teoriyi savunan bir tavır sergileyecek ve bilimsel değişimin önünde bir engel olarak duracaktır.

## Kaynakça

- Anand, Gopesh; Larson, Eric C.; Mahoney, Joseph T. "Thomas Kuhn on Paradigms", *Production and Operations Management*, 29(7), (2020), s. 1650-1657.
- Anlı, Ömer Faik. "Bir Karşıt-Bilim Tezi Olarak Dilsel Görelilik: Wittgenstein, Kuhn, Rorty, Feyerabend", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 15 (Bahar-2013), s. 145-169.
- Anlı, Ömer Faik-Yılmaz, Tansel Erdem. "Eppue Si Muove'siz Bilimin Olanığına Dair Eleştirel Bir İnceleme: Thomas Kuhn'un Bilim Teorisinden Bilim Psikolojisine", *Vira Verita E-Dergi*, 9, (2019), s. 48-73. Erişim Adresi: <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/750051>.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*, Ankara: Selçuk yayınları, 1997.
- Bilgili, Alper. "Türkiye'de Bilim Sosyolojisi Tartışmaları Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme", *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 29. Sayı, 2014/2, s.239-253.
- Bird, Alexander. *Thomas Kuhn*, New York: Routledge, 2000.
- Bozkurt, Ertan. "Thomas Kuhn'un Paradigma Kavramı ve Dönüşümü", *Posseible Düşünme Dergisi*, 1/12, (2018), s. 65-74. Erişim Adresi: <http://www.posseible.com/uploads/dergi/98.pdf>
- Cevizci, Ahmet. *Felsefenin Kısa Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Çınar, Aliye. *Deizm ve Ateizm Üzerine*, İstanbul: Köprü Kitap, 2018.
- Çınar, Aliye. *Rasyonel Teoloji*, İstanbul: Köprü Yayınları, 2018.
- Dawkins, Richard. *Tanrı Yanılgısı*, çev. Tunç Tuncay Bilgin. İstanbul: Kuzey Yayınları, 2009.
- Demir, Ipek. "Incommensurabilities in the work of Thomas Kuhn", *Studies in History and Philosophy of Science*, 39, (2007), s.133-142.
- Fuller, Steve. *Kuhn vs. Popper - The Struggle For The Soul Of Science*, Cambridge: Icon Books, 2003.
- Guy Menard. "Dinbilim Yorumuna Giriş". çev. Zeki Özcan. *Din Bilim Yazıları-I*. 12-23. İstanbul: Alfa Yayınları, 2001.
- Güneş, Bilal. "Paradigma Kavramı Işığında Bilimsel Devrimlerin Yapısı ve Bilim Savaşları: Cephelerdeki Fizikçilerden Thomas S. Kuhn ve Alan D. Sokal", *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, 1/1, (2003) s. 23-42.
- Kuhn, Thomas S. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2019.
- Kuhn, Thomas S. "Paradigmalar Üstüne İkinci Düşünceler", çev. Yakup Şahan, "Asal Gerilim: Bilimsel Gelenek ve Değişim Üzerine Seçme İncelemeler" içinde. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1994, s. 351-380.
- Küçükalp, Kasım-Cevizci, Ahmet. *Batı Düşüncesi-Felsefi Temeller*, Ankara: İSAM Yayınları, 2019.
- Lakatos, Imre; Musgrave, Alan. (ed) *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press 1970 .



- Magée, Bryan. *Yeni Düşün Adamları*, çev. Mete Tunçay. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004.
- Masterman, Margaret. "The Nature of a Paradigm", "Criticism and the Growth of Knowledge" içinde, ed. Lakatos, Imre; Musgrave, Alan, Cambridge: Cambridge University Press 1970, s. 59-90.
- Mehdi, Nebi. "Bilim-Din İlişkisi Problemine Süreççi Yaklaşım ve Ian G. Barbour'un Dörtlü Tipolojisi", *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23 (2002/2) s. 59-75.
- Morkoç, Umut. "Bilim Felsefesi Olarak Bilim Tarihi". *MSKU Eğitim Fakültesi Dergisi*, 3/13, (2016), s. 28-35.
- Nola, Robert; Irzık, Gürol. *Philosophy, Science, Education and Culture*, Dordrecht: Springer. 2005.
- Öztürk, Ümit. "Thomas Kuhn'un Paradigma Kavrayışı Üzerine Analitik Bir İrdeleme", *Kaygı*, 19, (2012), s. 173-191.
- Öztürk, Ümit. "Mantıkçı Empirizm Kuhn'u Bitirdi mi?", *Kaygı*, 31, (2018), s. 431-447.
- Paley, William. *Natural Theology*. ed. Matthew D. Eddy-David Knight. New York: Oxford University Press, 2006.
- Popper, Karl. "Normal Science And its Dangers", "Criticism and the Growth of Knowledge" içinde, ed. Lakatos, Imre; Musgrave, Alan, Cambridge: Cambridge University Press 1970, s. 51-58.
- Taslaman, Caner. *Modern Bilim Felsefe ve Tanrı*, İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2008.
- Tümekaya, Serdal. "Thomas Kuhn ve Devrimler Yoluyla Birikimsel İlerleme", *TC. Maltepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (2017), s. 238-256.
- Watkins, John. "Against Normal Science", "Criticism and the Growth of Knowledge" içinde, ed. Lakatos, Imre; Musgrave, Alan, Cambridge: Cambridge University Press 1970, s. 25-37.



## İSKİLİP TARİHÇESİ VE KAYA MEZARLARI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

An Evaluation on the History of Iskilip and the Rock Tombs

**OKTAY GÜNDOĞDU**

Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk-İslam Sanatları  
Tarihi Anabilim Dalı

Asst. Prof., Hitit University, Faculty of Theology,  
Department of Islamic History and Arts, History of  
Turkish-Islamic Arts

[oktaygundogdu@hitit.edu.tr](mailto:oktaygundogdu@hitit.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0002-0361-349X>

**ESRA GÜNDOĞDU**

Uzman Sanat Tarihçi ve Restoratör,  
Expert of Art Historian and Restorer,  
Çorum, Türkiye

[esratrgundogdu@gmail.com](mailto:esratrgundogdu@gmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0001-7038-962X>

### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

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

**Geliş Tarihi /Received:** 16 Şubat 2023

**Kabul Tarihi/Accepted:** 7 Mayıs 2023

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Haziran 2023

### ATIF/CITE AS:

Gündoğdu, Oktay – Gündoğdu Esra “ İskilip Tarihçesi ve Kaya Mezarları Üzerine Bir Değerlendirme.”, *Hitit İlahiyat Dergisi*, (Haziran/June 2023) 22/1, 455-492. <https://doi.org/10.14395/hid.1252028>

**Yazar Katkıları:** %50 - %50

**Değerlendirme:** Bu makalenin ön inceleme iki iç hakem (editörler - yayın kurulu üyeleri) içerik inceleme ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak (turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

**Etik Bildirim:** [ilafdergi@hitit.edu.tr](mailto:ilafdergi@hitit.edu.tr) <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>  
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

**Telif Hakkı & Lisans:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

**Author Contributions:** %50 - %50

**Review:** Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review

**Ethical Statement** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Complaints:** [ilafdergi@hitit.edu.tr](mailto:ilafdergi@hitit.edu.tr) - <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

**Conflicts of Interest** The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

**Copyright & License** Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## An Evaluation on the History of Iskilip and the Rock Tombs

### Abstract

Although Iskilip, where different civilizations lived, has a historical background, information about the history of the city is insufficient. The fact that information about the ancient period and old names of Iskilip belongs to other cities causes confusion. This process has started to be accepted as the history of Iskilip by transferring from the sources over time. There are suggestions about the ancient names of the city. (Andrapa, Claudiopolis, Neoklaudiopolis, Tavium, Bloacium, Pejum, etc.) However, it has been determined by field studies that these are different cities. When the cities in the Paphlagonia region were examined on the maps, we came across six important cities. The borders of these cities are known approximately. However, the boundaries of the city, which is designated as "Dadybra", are not exactly known on the maps. Although the sources have stated that the city referred to as "Dadybra" may be Safranbolu, the data are quite limited. The lack of information about the city of Dadybra does not close the gap we encountered in the history of Iskilip. One of the most basic elements emphasized within the scope of this study is that Iskilip is one of the important cities of the Paphlagonia region. The most concrete sources of this thought are the rock tombs. Historical artifacts should be examined in order to eliminate the deficiency in the history of the city. In addition, we think that the first settlements were Iskilip Castle, Yivlik Hill and its surroundings. Therefore, Iskilip Castle and rock tombs constitute one of the first sources for this region. Iskilip Castle is approximately 100 m from the city level. It is located on the bedrock mass at an altitude. About 15 m. to the south of the castle. There are tombs that go up to the height. It was known that there were five of them in total, but as a result of the studies carried out by the Municipality of Iskilip in 1995, the D rock tomb was unearthed. This tomb, which has not been evaluated in any scientific study until today, has been examined in all its details. However, the measurements of the rock tombs, which we call A-B-C-E-F, were taken and their drawings were made. The Eros relief found on the pediment of the A rock tomb was unearthed for the first time in this study. One of the important data of this study is the records of travelers. It is also important to determine the damages on the rock tombs and to offer restoration proposals. It is especially important for breaking the columns in tombs B and C and determining how they were originally. The pediment of tomb E, which is a unique example, was compared with different rock tombs and its style was tried to be determined. As a result, the tombs are dated to the Late Hellenistic-Roman Period.

**Keywords:** Paphlagonia, Iskilip, Cult of the Dead, Rock Tombs, Symbolism

## İskilip Tarihçesi ve Kaya Mezarları Üzerine Bir Değerlendirme

### Öz

Farklı medeniyetlere ev sahipliği yapan Çorum ili İskilip ilçesi köklü bir geçmişe sahip olmasına rağmen kent tarihçesiyle ilgili bilgilerin oldukça yetersiz olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle İskilip antik dönemi ve isimlerine ilişkin literatüre yansımış verilerin başka kentlere atfedilen isimler olması bir karmaşaya neden olmuştur. Bu süreç zamanla kaynaklardan aktarılarak farklı kentlerin tarihçeleri İskilip tarihçesi veya şehrin adı olarak kabul edilmesine yol açmıştır. Kentin antik isimleri üzerine birçok önerinin sunulduğu (Andrapa, Klaudiopolis, Neoklaudiopolis, Tavium, Bloacium, Pejum gibi) ancak bunların hepsinin farklı kentler olduğu sahada yapılan multidisipliner çalışmalarla belirlenmiştir. Paphlagonia bölgesi içerisinde bulunan kentler haritalar üzerinden incelendiğinde altı önemli kent karşımıza çıkmıştır. Bu kentlerin büyük bir kısmının bugün hangi şehirlerin sınırlarında olduğu yaklaşık olarak belirlenmiştir. Fakat haritalarda "Dadybra" olarak belirtilen kentin sınırlarının nerelere kadar uzandığı veya tam olarak neresi olduğu net olarak bilinmemektedir. Her ne kadar kaynaklar "Dadybra" olarak zikredilen kentin Safranbolu olabileceğini belirtmiş olsalar da bu tezi destekleyen veriler oldukça sınırlıdır. Dadybra kenti ile ilgili bilgi eksikliği ve karmaşası İskilip tarihçesinde karşılaştığımız boşluğu doldurmamıza imkân tanımamıştır. Bu çalışma kapsamında vurgulanan en temel şeylerden birisi İskilip kentinin Paphlagonia bölgesi içerisinde değerlendirilmesi ve önemli kentlerinden birisi olmasıdır. İskilip tarihinin erken dönemlerine ilişkin bu tezimizin en somut kaynaklarını da kaya mezarları oluşturmaktadır. Şehrin tarihçesindeki eksikliğin giderilmesi, kentin tarihi kimliğinin ortaya çıkarılması ve farklı medeniyetlerin izlerini sürmek için günümüze ulaşan eserlerin incelenmesi gerekmektedir. Buna ilave olarak ilk yerleşimlerden başlayan yayılım halkasının İskilip Kalesi, Yivlik Tepesi ve çevresi olduğunu düşünüyoruz. Dolayısıyla İskilip Kalesi'nin güney eteklerinde konumlandırılan kaya mezarları bu bölge için en erken kaynaklardan birisini oluşturmakta ve İskilip tarihine ışık tutmaktadır. İskilip Kalesi şehir kotundan yaklaşık olarak 100 m. yükseklikte bir anakaya kütesinin üzerine oturmaktadır. Kale yerleşiminin güney bölümüne doğru bakan cephesinde yaklaşık 15 m. yüksekliğe kadar çıkabilen anakayalara oyulmuş mezarlar bulunmaktadır. Bunların sayısının toplamda beş tane olduğu bilinmekteydi. Fakat 1995 yılı Ocak/Mayıs aylarında İskilip Belediyesi tarafından yapılan yol çalışmaları sonucunda D kaya mezarı olarak adlandırdığımız bir kaya mezarı daha ortaya çıkartılmıştır. 1995 yılına kadar haberdar olmadığımız ve bugüne kadar hiçbir bilimsel çalışmada değerlendirilmeyen bu mezar, çalışmamızda tüm ayrıntılarıyla incelenmiştir. Bununla birlikte bu mezarın batı ve doğusuna yerleştirilmiş A-B-C-E-F isimleriyle adlandırdığımız kaya mezarlarının rölevaleri alınarak fotoğrafları çekilmiş, autocad ortamında çizimleri yapılmıştır. A kaya mezarının üçgen alınışında var olduğunu düşündüğümüz bir Eros kabartması yine ilk defa bu çalışmada ortaya çıkarılmıştır. Kaya mezarının içerisinde ölünün yatırıldığı kline ve güneyinde bulunan portiko bölümleri tüm detaylarıyla incelenmeye çalışılmıştır. Bu çalışmanın önemli verilerinden biri de

İskilip kaya mezarlarını fotoğraflayan gezginlerin 1885 yılına tarihlenen bir fotoğrafı üzerinden hareket ederek hasar kayıtlarını vermiş olmamızdır. Kaya mezarları üzerindeki hasarların tespit edilmesi onlara ilişkin restorasyon tekniklerinin sunulması açısından ayrıca önemli görülmektedir. Özellikle C mezarının sütunlarının yok olması, A mezarının bir zamanlar farklı işlevlerde kullanılmasının belgelenmesi, B mezarının portiko bölümünde bulunan sütunun bugün olmadığı tespit edilmesi, B mezarında bulunan kline bölümünün ilk hâllerinin nasıl olduğunun vurgulanması, E mezarındaki hayvan figürlü başlıkların neler olduğu ve ne ifade ettiği konuları bu çalışmada sunulmaya çalışılmıştır. Örneklerine rastlanmayacak zenginlikte veriler sunan E mezarının üçgen alınlığı farklı bölgelerdeki kaya mezarlarıyla karşılaştırılarak dönemi içerisindeki yeri ve üslubu belirlenmeye çalışılmıştır. Yapılan tüm çalışmalar sonucunda mezarların Geç Helenistik-Roma Dönemi içerisinde bir döneme ışık tuttıkları belirlenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Paphlagonia, İskilip, Ölü Kültü, Kaya Mezarları, Sembolizm

## Giriş

"*Dağların Yuttuğu Şehir*"<sup>1</sup> olarak ifade edilen Çorum'un İskilip ilçesi, Anadolu coğrafyasındaki en eski yerleşimlerden birisi olmakla birlikte birçok uygarlığa ev sahipliği yapmıştır. Mevcut kalıntılar ve izler belirli uygarlıkları işaret ediyor olsa da tarihi kayıtlar, gezgin notları ve eski yol bilgileri bölgenin önemine dair veriler sunmaktadır. Kentin adı ve konumu kuruluşundan itibaren yerli ve yabancı araştırmacılar için bir tartışma konusu olmuştur.

Tarihsel gelişim sürecine bakıldığında İskilip; Hitit, Frig, Med, Pers, Galat, Roma ve Bizans gibi uygarlıkların uğrak noktası ve yol güzergâhı durumundaydı.<sup>2</sup> Bölgeyle ilgili yapılan araştırmalarda kentin farklı isimlerle anıldığı görülmektedir. İskilip'in tarihçesinde karşılaştığımız bu karmaşa bilimsel araştırmalarda büyük yanlışlara ve yorumlara sebebiyet vermektedir. Bu sebeple doğru bilinen yanlışların irdelenmesi ilçe tarihçesinin doğru verilebilmesi açısından gereklidir. Öncelikle kentin Paphlagonia sınırları içerisinde yer aldığı haritalar ve bölgeyle ilgili yapılan araştırmalardan öğrenilmektedir. Kimler tarafından kurulduğu kesin olarak belirlenemeyen Paphlagonlar, M.Ö. 1200'lerde Kavimler Göçü zamanında Anadolu'ya gelerek yerleşmişlerdir.<sup>3</sup> Paphlagonia çevresinde; Kuzeyde Pontus Euxinus, güneyde Galatia, doğuda Pontus, batıda ise Bithynia Bölgeleri yer almaktadır.<sup>4</sup> Günümüzde Paphlagonia sınırları içerisinde Bartın, Karabük, Kastamonu ve Sinop'un tamamı, Çankırı'nın kuzeyi, Çorum'un kuzey-kuzeybatısı ve Bafra şehirleri bulunmaktadır. Doğudaki sınır Kızılırmak olarak belirtilmektedir.<sup>5</sup> Bu bilgidен yola çıkılarak Galatia sınırları incelenmiş ve günümüzde Paphlagonia sınırları içerisinde yer alan ilçeler netleştirilmeye çalışılmıştır. Bu bilginin gerekliliği kaynaklardaki yanlışların önüne geçmek için temel adımı oluşturmaktadır. Çünkü konu kapsamında araştırdığımız İskilip ilçesinin bu yanlışlara maruz kaldığı ve bunun neticesinde kentin tarihçesinde belirsizliklere sebep olduğu anlaşılmaktadır. Yanlış isimlendirmeler, araştırmacıların İskilip tarihçesini anlatırken yanlış bilgiler aktarmasına sebep olurken aynı zamanda kent tarihinin çözümlenmesine de engel olmuştur. Örneğin; İskilip'le ilgili kapsamlı ilk yayın olan ve Fügen İltter tarafından 1992 yılında yapılan *Bir Anadolu Kenti İskilip* adlı çalışmanın kent

<sup>1</sup> Bedri Rahmi Eyüpoğlu'nun ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Mustafa Bakan, Özlem Sir Gavaz, "İlkçağdan Cumhuriyete Bir Cazibe Merkezi: İskilip" (*Her Yönüyle İskilip: Dünü, Bugünü, Yarını Sempozyumu Bildirileri (9-11 Ekim 2014)*, Çorum, 2016), 426.

<sup>2</sup> Bakan, Sir Gavaz, "İlkçağdan Cumhuriyete Bir Cazibe Merkezi: İskilip" 421,422.

<sup>3</sup> William Ruge, Kurt Bittel, "Paphlagonie" (Stuttgart: R.E, Band XVIII, 1949), 2517-2518; A. Kadir Baran, "Paphlagonia'daki Pompeiopolis Antik Kenti" *Belleten* 66, (2002), 819.

<sup>4</sup> Eutropius, *Roma Tarihinin Özeti*, (Çev. Çiğdem Menzilcioğlu) (İstanbul: Kabalca Yayınevi, 2007), 295.

<sup>5</sup> Georges Perrot, Charles Chipiez, *History of Art in Phrygia, Lydia, Caria and Lycia* (London: Chapman and Hall Limited, 1892), 193.



tarihçesiyle ilgili verdiği bilgiler, bölgesel araştırmalar için bir kaynak niteliği taşımaktadır. Ancak bazı bilgilerin yanlış aktarılması sonraki yayınlarda da bu yanlışın devam ettirilmesine sebep olmuştur. Yayında İskilip için belirtilen eski adlar; Andrapa, Blocium ve Klaudiopolis araştırıldığında sadece Andrapa'nın İskilip ile ilişkili olduğu, diğer iki ismin farklı kentler için kullanıldığı bilgisine ulaşılmıştır.

Paphlagonia sınırları içerisinde yer alan İskilip kentinin, Galat sınırlarında yer alan Blocium ile karıştırıldığı ve bu kentin kaynaklarda anlatılan özelliklerinin İskilip'le ilişkilendirildiği görülmektedir.<sup>6</sup> Klaudiopolis ise Paphlagonia ve Bithynia arasında kalan, Anadolu'nun kuzeybatısında bulunan Honorias eyaletinin başkenti olarak karşımıza çıkar ve günümüzde bu kent Bolu'dur.<sup>7</sup> Aslında daha eski kaynaklara bakıldığında bu bilgiyi öne süren yazarın yanlışlığına düşme sebebi anlaşılmaktadır. Örneğin; bölgeyle ilgili yayımlanan yabancı kaynaklarda:<sup>8</sup> Blocium/Blucium kentinin emin olmamakla beraber günümüz İskilip olarak belirtilmesi ve Blocium için anlatılan kent özelliklerinin İskilip ile benzerlik göstermesi akıllara bu bilginin doğruluğunu getirmektedir. Ancak kentle ilgili yapılan bir araştırmada Blocium'un Galat prenslerine ait bir kraliyet ikametgâhı olduğu,<sup>9</sup> Kral Dejotarus'un burada iyi donanımlı bir kalede hazinelerini gizlediği ve savaş döneminde kendisinin de bir süre burada saklandığı belirtilmiştir. Blocium'dan Kalecik olarak bahsedilirken İskilip'in de Peium/Pejum kenti olduğu öne sürülmüştür.<sup>10</sup> Bahsi geçen Blocium Kalesi'nin ise Bithynia sınırında yer aldığı yazılıdır.<sup>11</sup> Bu bilgidен hareketle; Ankara ile ilgili yapılan araştırmalarda Haluk Sargın, Blocium Kalesi'nin Kazan ilçesi Karalar köyünde yer alan Asarkaya Kalesi; Peium Kalesi'nin ise Beypazarı ilçesi

<sup>6</sup> Charles Texier, *Asie Mineure: Description Géographique, Historique Et Archéologique Des Provinces Et Des Villes De La Chersonnèse d'Asie*, (Paris, Firmin Didot Frères, 1862), 617.

<sup>7</sup> Gülseren Kan Şahin, "Bir Anadolu Eyaleti Olarak Honorias", *Karadeniz İncelemeleri Dergisi* 27, (2019), 11.

<sup>8</sup> Örneğin; Vital Cuinet'in *La Turquie d'Asie*, adlı eserinde yazar İskilip hakkında bilgi verirken Bloacium'u İskeleb olarak belirtmiştir. Kent hakkında bilgi aktarırken buranın Galat prenslerinin kraliyet ikametgâhı olan antik bir yer olduğunu yazar. Ancak Galatlarla ilgili yapılan araştırmalara bakıldığında İskilip adına rastlanmamaktadır. Böyle önemli bir kenti Galat sınırları içerisinde aramak daha doğru görülmektedir.

<sup>9</sup> Vital Cuinet, *La Turquie d'Asie* (Paris, 1894), 480.

<sup>10</sup> Georg Kollm, *Zeitschrift Der Gesellschaft Für Erdkunde Zu Berlin*, (Berlin, 1899), 372; Bruzen de La Martinière, Antoine Augustin, *Le grand dictionnaire géographique et critique*. Par M. Bruzen La Martinière géographe de sa Majesté Catholique Philippe V. Roi des Espagnes et des Indes, (Rotterdam, 1768), 358.

<sup>11</sup> John Lempriere, *Bibliotheca Classica: Or A Dictionary Of All The Principal Name And Terms*, (Philadelphia, 1856), 54.

Dibecik Köyü yakınlarında bulunan Tabanlıoğlu Kalesi diğer adıyla Sedkaşı Kalesi olduğunu belirtmiştir.<sup>12</sup>

Kent için kullanılan bir diğer isim ise Andrapa'dır.<sup>13</sup> Andrapa'nın hangi kent olduğuna dair kesin bir bilgiye henüz ulaşılammıştır. Araştırmacılar bu kentin İskilip ya da Vezirköprü olduğu üzerine tartışmışlar ancak buluntulara dayanarak Vezirköprü olma ihtimalinin yüksek olduğunu öne sürmüşlerdir. Andrapa'dan bahsedilirken kentin Paphlagonia'da yer alan bir kasaba ve piskoposluk merkezi olduğu, Kızılırmak yakınlarında yer aldığı ve Neoklaudiopolis olarak anıldığı bilgilerine ulaşılmaktadır.<sup>14</sup> Andrapa'nın İskilip olduğunu öne süren ilk araştırmacı Kiepert'tir. Daha sonra William Mitchell Ramsay tarafından yayınlanan bir bildiriye Andrapa'nın Neoklaudiopolis adını taşıdığı belirtilmiştir. Ortaya atılan tartışmalar İskilip ve Vezirköprü'de bir yüzey araştırmasını gerekli kılmış ve 19. yy'da Ramsay'ın öğrencilerinden olan J.G.C Anderson, J.A.R. Munro ve F.B. Welch buraya ilk ziyaretlerini gerçekleştirmişlerdir. İskilip'te aranılan yazıtların Vezirköprü'de bulunması dikkati bu bölgeye çekmiştir. Yazıtların bulunması yeni soru işaretlerini gündeme getirmiştir. İlk olarak Batlamyus, Andrapa-Neoklaudiopolis'in Paphlagonia'da bulunduğunu, Vezirköprü'nün ise Kızılırmak'ın doğusunda kaldığını belirterek olasılıkları değerlendirmiştir. İkinci bir soru işareti Vezirköprü'nün Phazemon-Neapolis adlarıyla anılmış olmasıdır. Bir şehir için dört ayrı isim düşünülmesi sorgulanmalıdır. Bu isimler iki ayrı şehir için kullanılmış olmalıdır.<sup>15</sup> Walter Ruge, Vezirköprü'nün dört isimle değil tek bir isimle anılmasının doğru olduğunu ve bu ismin Neapolis olma ihtimalinin güçlü olacağı üzerine bir çıkarımda bulunmuştur. Andrapa-Neoklaudiopolis'in ise yakınlarında bir kent olarak aranabileceğini belirtmiştir.<sup>16</sup> Kesin bir yer belirlemek kaynak yetersizliğinden dolayı zor gözükmektedir. İskilip'in eski adı bu sebeple kesin olarak belirlenememiştir. John George Clark Anderson<sup>17</sup> ve A. Kadir Baran<sup>18</sup> çalışmalarında İskilip için, Paphlagonia'nın altı önemli kentinden biri olarak bahsedilen "Dadybra"yı

<sup>12</sup> Haluk Sargın, *Antik Ankara*, (Ankara: Arkadaş Yayıncılık, 2012), 25; Mustafa Murat, *Tarihte Etimesgut*, C.I, (Ankara: Etimesgut Belediye Başkanlığı Kültür Yayınları, 2018), 85.

<sup>13</sup> Naval Intelligence Division, *B.R. 507 A Geographical Handbook Series Turkey*, Vol. II, (Oxford, 1943), 554.

<sup>14</sup> William Smith, *Dictionary of Greek and Roman Geography*, Vol.1, (Boston: Little, Brown and Company, 1870), 135; Helmut Weimert, *Wirtschaft Als Landschaftsgebundenenes Phänomen: Die Antike Landschaft Pontos-Eine Fallstudie*, (New York, 1984), 80.

<sup>15</sup> Tonnes Bekker-Nielsen, "350 Years Of Research On Neoklaudiopolis (Vezirköprü)", (*Orbis Terrarum*, Denmark, Syddansk Universitet, Vol.11, 2013), 11.

<sup>16</sup> Bekker-Nielsen, "350 Years Of Research On Neoklaudiopolis (Vezirköprü)", 13.

<sup>17</sup> John George Clark Anderson, *Studia Pontica*, C.I, (A Journey of Exploration in Pontus, Bruxelles, 1903), 5.

<sup>18</sup> A. Kadir Baran, "Paphlagonia'daki Pompeiopolis Antik Kenti", (*Bellesten*, S. 66, 2002), 828.

önermiştir. Ancak bu bilginin doğruluğu da tartışmalıdır. Bazı araştırmacılar Dadybra'nın, "Zalifre" ile benzerliğine dayanarak Safranbolu olduğunu öne sürmüştür.<sup>19</sup> Bu tezi destekleyen Hulusi Yazıcıoğlu ise çalışmasında paylaştığı 7. yy. haritasında Safranbolu'nun "Zağfiranboli" olarak belirtilmesiyle gelişikleri ortaya çıkarmıştır.<sup>20</sup> Canbulat ise yazma eserlerden Dadybra ile ilgili bilgiler paylaşmış ve buranın Safranbolu olduğunu ileri sürmüştür; ancak metinlerde buranın Safranbolu olduğunu destekleyen kesin bir ifade bulunmamaktadır.<sup>21</sup> Ayrıca 1922'de Victor Schultze tarafından yayınlanan ve antik Hristiyan şehirleri ve manzaralarından bahsedilen kitapta Dadybra'nın; 5. yy.'da bir piskoposluk merkezi olduğu, Kızılırmak'ın 25 km. kuzeyinde, Çankırı ve Amasya sınırına yakın bir alanda bulunduğu belirtilmektedir. Kitabın üç piskopostan, bunların küçük tenha bir kasabada yer alan mezar odalarından ve bir vaftiz kurnasından bahsetmesi de Dadybra'nın İskilip olma ihtimalini güçlendiren verilerdir.<sup>22</sup> Yazılı kaynaklarda isimlerle ilgili karşılaştığımız bu karmaşanın sebeplerinden biri kent konumlarının kesin olarak tespit edilememiş olmasıdır. Bu kentlerde yapılan yüzey araştırmaları ve kazıların bölgeyle ilgili sorulara ışık tutacak veriler sunacağı aşikârdır. Ayrıca İskilip adının Yunan tıp/sağlık tanrısı olarak kabul edilen Asklepios isminden türetildiğine dair söylenen ifadeler<sup>23</sup> ise gerçek dışı bir önerme olarak görülmelidir. Esculape, İskilip şehrinin adı olarak belirtilmektedir ancak bu ismin köken ve anlam bakımından kentin ismiyle bir ilişkisinin olması muhtemel değildir. Yunan sağlık tanrısı Asklepios çeşitli kaynaklarda Aesculapius/Asklepios/Esculape olarak geçmektedir. Telaffuz olarak bir benzerlik olsa da kent isminin kökenini Asklepios'la ilişkilendirmek doğru değildir.

### 1. İskilip Kaya Mezarları

Anadolu'da ilk olarak MÖ 9. yy.'da, yeraltı oda mezar anlayışıyla kayalara oyma mezar geleneği Urartularla başlamış ve farklılaşarak Erken Hristiyanlık dönemi Kapadokya'da karşılaşılan kaya kentlere

<sup>19</sup> Mustafa Yiğitoğlu, "Safranbolu ve Çevresinde Tarihsel Süreç İçerisinde Dinler" (Uluslararası Geçmişten Günümüze Karabük ve Çevresinde Dini, İlmi ve Kültürel Hayat Sempozyumu 11-12 Ekim 2019), 551.

<sup>20</sup> Hulusi Yazıcıoğlu, *Küçük Osmanlı'nın Öyküsü-Safranbolu Tarihi*, İstanbul, 2001, 27, 204.

<sup>21</sup> İbrahim Canbulat, "Seyahatname ve Yazılı Kaynaklarda Safranbolu" (*Safranbolu Çarşısı*, 2020), 100-101.

<sup>22</sup> Viktor Schultze, *Altchristliche Städte und Landschaften* (Druck und Verlag von C. Bertelsmann in Gutersloh, 1922), 208.

<sup>23</sup> Bakan, Sir Gavaz, "İlkçağdan Cumhuriyete Bir Cazibe Merkezi: İskilip" 425; Emel Altunan Özkurt, "İskilip'in Tarihi Evleri" (Çorum: *Her Yönüyle İskilip: Dünü, Bugünü, Yarını Sempozyumu Bildirileri* (9-11 Ekim 2014), 2016), 436; Serap Sert, "Bir Anadolu Kenti İskilip'in Tarih ve Coğrafyasına Bakış", (Çorum: *Her Yönüyle İskilip: Dünü, Bugünü, Yarını Sempozyumu Bildirileri* (9-11 Ekim 2014), 2016), 326.

dönüşmüştür.<sup>24</sup> İskilip ilçesinin tarihçesiyle ilgili verilerin kesin ve detaylı sonuçlara ulaşılamamış olması çalışmayı zorlaştırmış olsa da bölgenin Roma Dönemi'ne kadar birçok medeniyete ev sahipliği yaptığı, günümüzdeki kalıntı ve kaynaklardaki mevcut verilere bakılarak Çankırı ile paralel bir tarihi geçmişe sahip olduğu düşünülebilir. Paphlagonia bölgesi içerisinde yer alan kentin tarihi kalıntılarından ayakta kalabilmiş en önemli eserleri şüphesiz kaya mezarlarıdır. İlk olarak 19. yy.'da araştırılmaya başlanan bu mezar yapıları Hirschfeld tarafından belgelenecek yayınlanmış sonrasında diğer araştırmacılar tarafından bölgede çok sayıda kaya mezarı keşfi gerçekleştirilmiştir. Fakat bölgede herhangi bir araştırma ve kazı çalışmasının yapılmamış olması bu yapıların mimarisinin, dönemsel analizlerinin ve ikonografik çözümlemelerinin ortaya çıkarılmasında fikir yürütmeyi zorlaştırmaktadır. Bu bağlamda Eray Dökü 2016 yılında hazırladığı doktora tezinde<sup>25</sup> Paphlagonia bölgesindeki kaya mezarlarının tespitini ve çözümlemesini yapmış; tipolojileri, mimarisi ve motiflerin ikonografik incelemelerini ele almıştır. Paphlagonia bölgesi ve yapılarla ilgili en kapsamlı ilk Türkçe yayın ise Ahmet Gökoğlu'nun 1952 yılında yayınlanan<sup>26</sup> eseridir. Ancak eser bir envanter niteliği taşımaktadır. Mevcut yapıların kayda alınarak belgelenmesi ve araştırılması konusunda bir adım atılmış olsa da bölgeyle ilgili verilerin ortaya çıkarılması kazı ve yüzey araştırmalarıyla mümkün görünmektedir. Zamanla yok olmaya yüz tutmuş kalıntıların ortadan kaybolması sadece bu mezar yapılarının geçmişi ile ilgili değil kent tarihiyle ilgili sorunların da büyümesine neden olmuştur.

Anadolu coğrafyasında, kökeni Hititlere kadar dayanan kaya mezar geleneği somutlaşarak MÖ 8.-7. yy.'larda Frigler tarafından Anadolu'da yayılmıştır.<sup>27</sup> Paphlagonia bölgesinde yayılan kaya mezar geleneğinin MÖ 5. yy. başlarında Friglerin kaya mezarları ve mimari anlayışlarının etkisinde oluştuğu belirtilmektedir.<sup>28</sup> Çeşitli uygarlıkların izlerini taşıyan İskilip ilçesi de Paphlagonia bölgesiyle ilgili yapılan çalışmalar içerisinde konu olarak işlenmiştir. Çorum ili, İskilip ilçesi, Kaleboğazı Mahallesi 112 ada 1 nolu parselde İskilip Kalesi'nin güney yamacında bulunan kaya mezarları

<sup>24</sup> Serdar Berker, *Isparta İli Keçiborlu İlçesi ve Çevresi Kaya Mezarları* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015), 29; Fahri Işık, "Batı Uygarlığının Kökeni, Erken Demir Çağ Doğu-Batı Kültür ve Sanat İlişkilerinde Anadolu" *Türk Arkeoloji Dergisi* 28, (1989), 11, 17.

<sup>25</sup> Eray Dökü, *Paphlagonia Bölgesi Kaya Mezarları ve Kaya Tapınakları* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008).

<sup>26</sup> Ahmet Gökoğlu, *Paphlagonia: Gayri Menkul Eski Eserleri ve Arkeolojisi 1*, (Kastamonu: Doğru-söz Matbaası, 1952).

<sup>27</sup> Murat Karasalihoğlu, "Paphlagonia Kaya Mezarları", *Üsküdar'a Kadar Kastamonu*, (Haz. Lütüf Seymen) (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009), 57.

<sup>28</sup> Dökü, *Paphlagonia Bölgesi Kaya Mezarları ve Kaya Tapınakları*, 17.

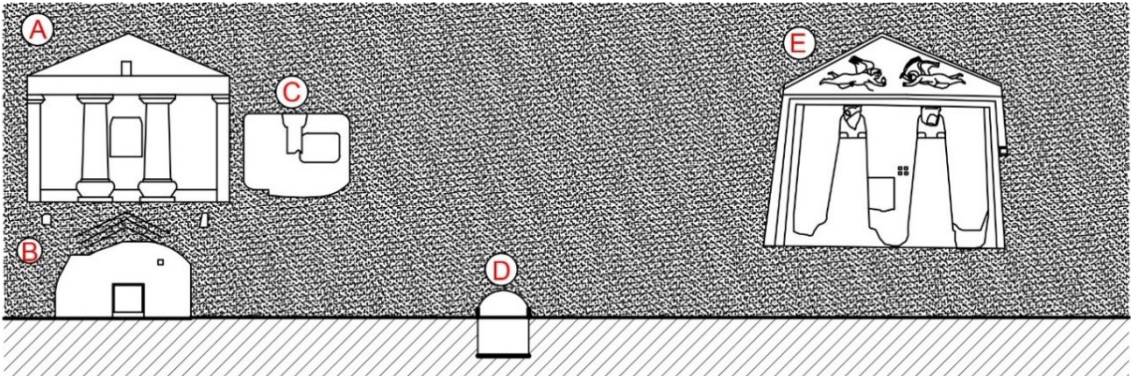
11.12.1982 tarihinde tescillenmiş ve taşınmaz kültür varlığı olarak kabul edilmiştir.

Şekil 1: İskilip Kaya Mezarlarının Konumu (<https://www.google.com.tr/maps>)

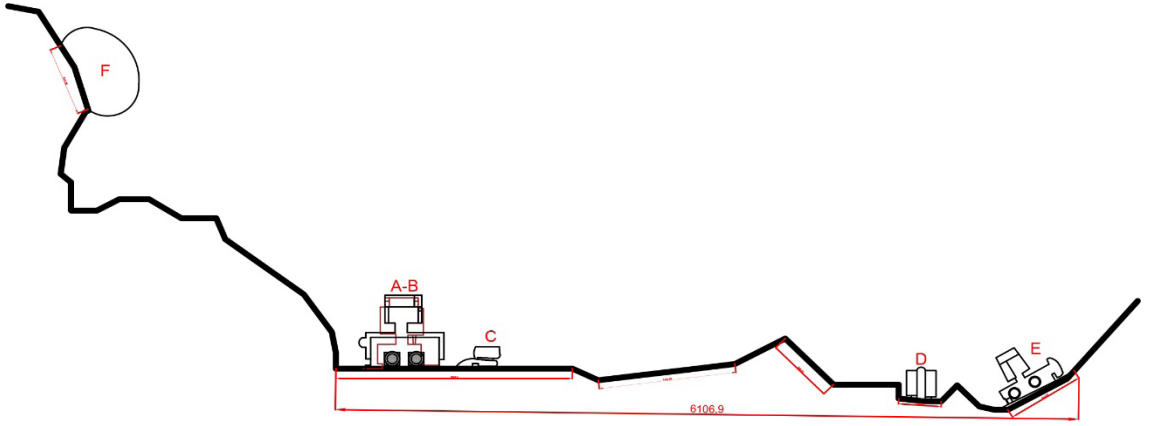


Kent merkezinde yükselen kalenin güney eteğinde altı adet kaya mezarı bulunmaktadır. Araştırmacıların bazıları 3 bazıları da 4 mezar üzerinde inceleme yapmıştır; ancak 1995 yılında yapılan bir yol çalışmasında iki kaya mezarı arasında yol kotunun altında kalmış bir mezar daha ortaya çıkarılmıştır. Bu mezarlar, incelemenin kolaylaştırılması için alfabetik (A, B, C, D, E ve F mezarları) kodlama yapılarak gösterilmiştir.

Çizim 1: İskilip Kaya Mezarları Genel Görünüş ve Yerleşimi (O. GÜNDOĞDU, 2022)







Şekil 2: İskilip Kaya Mezarları Genel Görünüş ve Yerleşimi (O. GÜNDOĞDU, 2022)



### 1.1. A Kaya Mezarı

Kaya yüzeyine oyularak açılan mezar yapılarının konut mimarisinden etkilenerek inşa edildikleri tasarım ve formlarından anlaşılmaktadır. Cephe ve plan tasarımları bir konutun yansıması şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu anlayışla yapılan kaya mezar geleneğinin Hellenistik ve Roma Dönemi'nde de sürdürüldüğü dönemsel farklılıkların ise ayrıntılarda bulunabileceği belirtilmiştir.<sup>29</sup> İskilip kaya mezarları, İskilip Kalesi'nin güney eteğinde bugünkü ismiyle Hamam Sokak'ta bulunmaktadır. Sokağa girildiğinde ilk olarak A, B, C, D, E ve F olarak isimlendirdiğimiz kaya mezarlarıyla karşılaşmaktadırlar. Bugün yüzeyden elde edilen veriler sayesinde bazı mezarların toprak altında kaldığını düşünüyoruz. Mevcut durumuyla A mezarının altında B, hemen doğusunda C ve doğu cephesine doğru ilerledikçe D ve E mezarlarına ulaşılmaktadır.

İskilip A kaya mezarı; üçgen alınlıklı bir cephe tasarımına sahiptir. Ön odayı oluşturan dikdörtgen açıklık, 2,98 cm. yüksekliğe sahip aşağıdan yukarı doğru daralan torus kaideli, dor başlıklı, yuvarlak gövdeli iki sütun ve iki yanda yer alan plasterlerle sınırlandırılmıştır. Sütunların taşıdığı arşitrav üzerinde yer alan üçgen alınlığın merkezinde çatının taşıyıcı elemanı

<sup>29</sup> Dökü, *Paphlagonia Bölgesi Kaya Mezarları ve Kaya Tapınakları*, 17; Karasalihoğlu, "Paphlagonia Kaya Mezarları", 57.

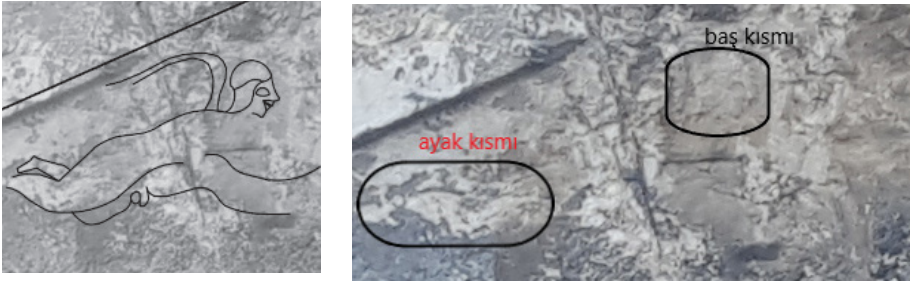
yapılmıştır.<sup>30</sup> Bunlara ilaveten sütun ve köşe sövelerinde açılan kanallar ve oyukların bir dönem onarım amacıyla yapılmış mantolama tekniği uygulamaları olabileceği düşünülmektedir. Nitekim sütun gövdesindeki çatlamlar ve gergi oluşturmak için söveye açılan oyuk buralarda çemberleme, bağlantı çubukları oluşturma ve gergi uygulanmasının birer örneği olarak karşımıza çıkmaktadır.

Şekil 3: İskilip A Kaya Mezarı Cephe, Portiko ve Sütunlar (O. GÜNDOĞDU, 2022)



Yüzeyde meydana gelen deformasyon sebebiyle alınlığın iç yüzeyinde herhangi bir nesne, figür veya farklı bir tasvirin var olup olmadığı üzerine kesin bir görüş ileri sürülemez. Gözle görülemeyen ancak farklı açıdan çekilen fotoğraflar detaylı incelendiğinde üçgen alınlık içerisinde sol bölümde E mezarında yer alan Eros tasvirlerine benzer bir yüz ve beden işlendiği fark edilmektedir. Bu bölümde yüzeyin oldukça tahrip olması hatta kırılma yaşanması nedeniyle bugün sadece taşçı izlerinin kaldığı görülmektedir. İşçilik ve tasarım anlayışının benzer olması bu erosların aynı atölye veya usta elinden çıktığını düşündürmektedir.

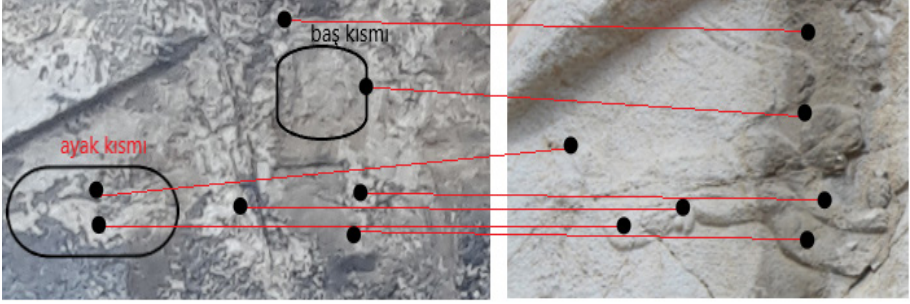
Şekil 4: A Kaya Mezar Alınlığı Eros Tasviri (O. GÜNDOĞDU, 2022)



<sup>30</sup> Perrot, Chipiez, History of Art in Phrygia, Lydia, Caria and Lycia, 204.



Şekil 5: İskilip A ve E Kaya Mezarındaki Eros Detayları (O. GÜNDOĞDU, 2022)



A kaya mezarı, iki sütunla bölüntüye uğratılmış, üstü kapalı ve cephesi yola açılan tek mekânlı mezar odası bulunan bir anıt eseridir. Portiko bölümü 290x602 cm. ölçülerinde olup üç yönden 45 cm. yüksekliğinde bir sekiyle çevrelenmektedir. Portikonun batısında dikdörtgen formlu bir niş (81x85x100cm.), kuzeyinde ise beşik tonozla örtülü bir mezar odası yer almaktadır. Portikonun kuzeyinde 113x107 cm. ölçülerinde 82 cm. kalınlığındaki giriş açıklığından mezar odasına geçilmektedir. Dikdörtgen planlı, 236x303 cm. ölçülerinde yapılmış odanın doğu ve batı yönlerde yüksek olmayan birer seki ve kuzeyinde 100x303x80 cm. ölçülerinde bir kline yer almaktadır.

Şekil 6: İskilip A Kaya Mezarı, Mezar Odası Batı, Doğu ve Kuzey Görünüşler (O. GÜNDOĞDU, 2022)



Eski fotoğraflara bakıldığında bir dönem bu mezar odasının halk tarafından depo olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Mezara ulaşım sağlayacak basamak/

merdiven bulunmamaktadır. Plasterlerin altında kaya yüzeyine oyulmuş iki niş görülmektedir. Bu nişler kaya mezarının yapımı aşamasında kurulan veya mezar bittikten sonra kullanılan ahşap iskelelerin tutturulduğu yerlerdir.

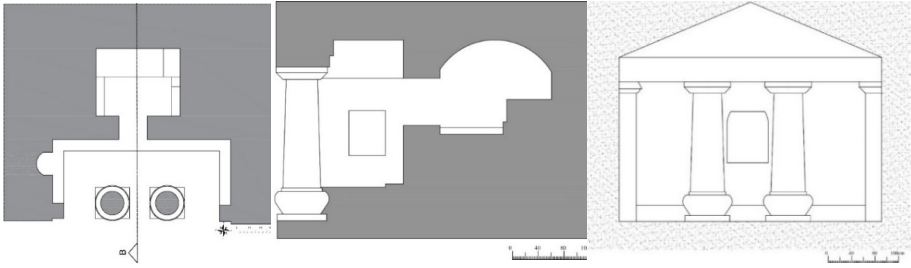
Şekil 7: İskilip A Kaya Mezarı Eski Fotoğrafı (G. Hirschfeld 1885: 57; Belediye Haber Bülteni 1/8, 1995:1)



G. Hirschfeld tarafından 1885 yılında çekilen fotoğrafla günümüz durumunun karşılaştırılması eseri korunma durumunu açıklayabilmek için en önemli ipuçlarından birisini oluşturmaktadır. Nitekim bu görsel bir zamanlar içerisinde odunluk olarak kullanıldığını göstermektedir. 1885 yılında sütunlardan soldakinin torus biçimli kaidesinin kırılmış olduğunu ve sağ tarafına dikdörtgen formlu bir taşın konulduğunu anlıyoruz. Bugün mevcut durumuyla yaklaşık olarak aynı özellikler göstermesi bu bölümdeki müdahalenin yeni olmadığını belgelemektedir. Fakat yüzeylerin büyük bölümünde görülen siyahlanmaların duman, gaz, hava kirliliği ve yanık izlerinden kaynaklı olduğu anlaşılmaktadır. Yekpare olarak yapılmış ekinus ve abaküs bölümlerinden oluşan sütun başlığının hemen üzerinde yer alan arşitravın cephesinde bugün dahi kırılma ve çatlama izlerini gördüğümüz bu deformasyonların 1885 yılında da mevcut olması bu bölümün 138 yıldır büyük müdahalelere maruz kalmadığını göstermektedir. Fakat doğu bölümdeki sütunun yüzeyinde başlığın hemen altında çatlama izinin bugün büyüdüğü, arşitrav cephesinin ekseninde yüzeyden kopmaların yaşandığı, A ve C mezarı arasındaki bölümde parça kopmalarının olduğunu analiz edebiliyoruz. Bu bozulmalarının nedenlerini ise zamanla havadaki su buharından kaynaklanan problemler nedeniyle yoğunlaşmanın oluşmasına, yağış sularından kaynaklanan bozulma nedeniyle penetrasyonun gerçekleşmesine, suyun kılcal çatlamalardan ilerleyerek kapilaritenin oluşmasına, donma nedeniyle malzemede kamalama etkisinin gerçekleşmesine, oluşan kırıklar ve oyuklarda biriken tuzlanmalar nedeniyle malzeme yüzeylerinde oluşan

dökülme ve parçalanmalara, mezarların çevresindeki bitkisel gelişimlere ve insan müdahalelerine bağlıyoruz. Bitki gelişimlerinin A-B-C mezarının üzerinde kalın kökleşmeler oluşturması bu bölgeye acil müdahale yapılmasını gerekli kılmaktadır. Yine bu fotoğraf yardımıyla gözlemlediğimiz bir başka durum da: bitişik konumdaki C mezarına ait sütun bölümün ayakta olduğudur. Bu mezar özelinde restorasyon önerisi için acil olarak kimyacılar ve gemologlardan laboratuvar sonuçları doğrultusunda alınacak raporlara göre uygun temizleme yöntemleri seçilmelidir. Anakayanın gözenekli olması, kayrak yapıda olması ve üzerinde tasvirlerin olması nedeniyle kesinlikle atomize/basınçlı su ile temizleme veya kumlama yöntemi kullanılmamalıdır. Bu duruma ilaveten iç ve dış yüzeylerde kir tabakası nedeniyle henüz tespit edilememiş tasvirlerin çıkabileceği unutulmamalıdır. Tarihi yapılarda cephe temizliğinin turizm açısından önemi oldukça büyüktür. Bu çerçevede Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kurulundan izinler alınarak Restorasyon Dairesi Başkanlığının destekleriyle onarım faaliyetlerinin yapılması ve periyodik olarak bakımlarının takip edilmesi gerekmektedir.

Çizim 2: İskilip A Kaya Mezarı Plan, Kesit ve Görünüş (O. GÜNDOĞDU, 2022)



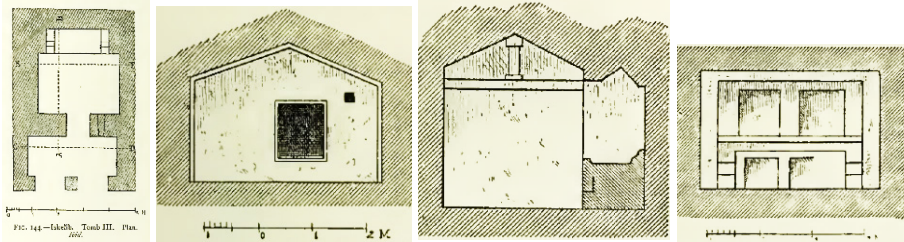
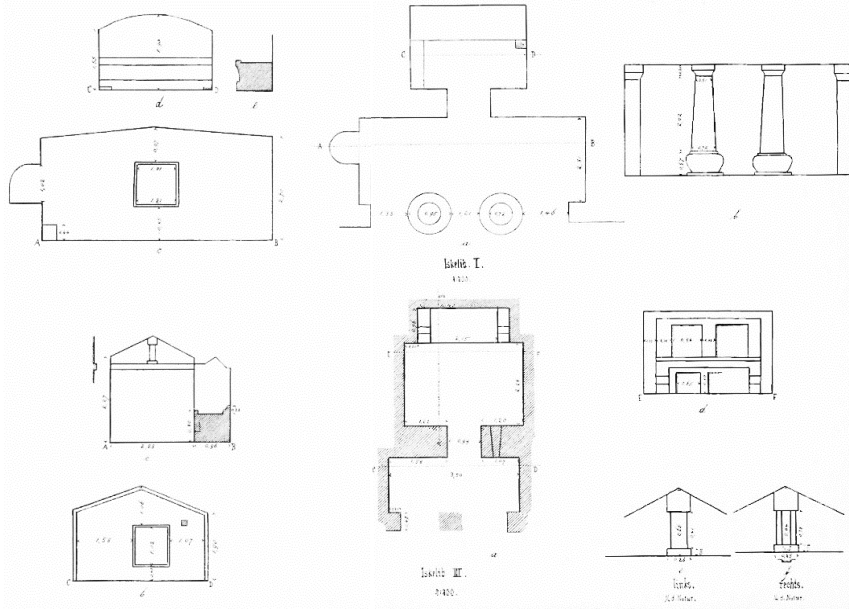
## 1.2. B Kaya Mezarı

A kaya mezarının alt bölümünde yer alan B kaya mezarı sade bir cephe tasarımına sahiptir. Üstte yer alan A kaya mezarının alınlığından farklı olarak burada kademelendirilmiş üç silmeyle alınlık oluşturulmuştur. Portikoyu oluşturan alan 350x210 cm. ölçülerinde olup 230 cm. yüksekliğindedir. Dikdörtgen açıklık merkezde yer alan bir sütunla ikiye bölünmüş olarak verilmesine rağmen bu sütun günümüze gelememiştir. Bu sütunun varlığını Hierchfeld ile Von Gall'in ifadelerinden ve çizimlerinden öğrenmekteyiz.<sup>31</sup> 1885 ve 1892 yıllarına tarihlenen her iki çizimde de portiko bölümüne girişin olduğu alan, ekseninde kare olarak çizilmiş bir sütunla ayrılmaktadır.

<sup>31</sup> Gustav Hirschfeld, *Paphlagonische Felsengräber* (Berlin: Verlag der Königlichen Akademie der Wissenschaften, 1885), 17; Hubertus von Gall, *Die paphlagonischen Felsgräber. (Eine Studie zur kleinasiatischen Kunstgeschichte Istanbul Mitteilungen. Beiheft 1, Tübingen, Wasmuth, 1966), 91.*

Yapılacak bir onarım çalışmasında bu alana özellikle dikkat edilmesi ve bir sondaj açılarak kontrol edildikten sonra işlemlerin yapılması gerekmektedir.

**Çizim 3: İskilip B Kaya Mezarı Plan, Kesiti ve Görünüşler (Hierchfeld, 1885; 58-59; G. Perrot, C. Chipiez; 1892: 204-205)**



Ayrıca mezarın taban ve tavanları incelendiğinde bazı mevcut kırılma izlerinden burada yekpare bir sütunun varlığı değerlendirilmektedir. Nitekim alta bulunan üçgen alınlığın hemen yüzeyinde yaklaşık 25 cm. uzunluğunda bir çivi oyuğu tespit edilmektedir. Burası üzerine değerlendirme yaptığımızda C mezarına ait kırılan sütunun alt bölümünde de bu türden bir çivi oyuğunun olması aynı müdahalenin burada da yapıldığını gösteren en önemli detaydır. Benzer biçim ve ölçüdeki bu izlerin parçaları sağlamlaştırmak için yapılmış olabileceğini özellikle C mezarındaki mevcut izlerden analiz ediyoruz. Zamanla mukavemetini kaybeden mezar odasına ait bu detayların bir



zamanlar gündelik kullanımın aracı olduğu düşünüldüğünde ise giriş çıkışı kolaylaştırmak için sütunun kaldırılmış olabileceği de değerlendirilmektedir.

Çok odalı plan tipine sahip olan kaya mezarı, günümüzde yol kotundan aşağıda kalmıştır. Portiko bölümü 210x350 cm. ölçülerinde olup ekseninde cephesi bir sütunla bölüntüye uğratarak iki galeri şeklinde düzenlenmiştir. Bu ön mekânın doğu ve batı yüzeyleri 170 cm. yükseldikten sonra içerden beşik çatı şeklinde örtülmektedir. Ön mekânın kuzeyinde 100 cm. eninde 90 cm. kalınlığında ve 107 cm. yüksekliğinde bir açıklıkla mezar odasına geçiş sağlanmaktadır. Kapının sağ üst köşesinde ise 32x26 cm. ölçülerinde aşağıdan yukarıya doğru daralan mazgal formlu küçük havalandırma penceresi yer almaktadır.

Şekil 8: İskilip B Kaya Mezarına Giriş ve Çıkış Cephesi, Kapı ve Pencere Detayları (O. GÜNDOĞDU, 2019)



Mezar odası, 322x348 cm. boyutlarında 285 cm. yüksekliğe sahip üçgen formlu bir örtüsü olan kareye yakın dikdörtgen planlı bir mekândan oluşmaktadır. Kuzeyde yer alan 100x279 cm. boyutlarındaki kline, zeminden 90 cm. yüksektedir. Hierchfeld ve P. Georges-Chipiez'in çizimleriyle bugünkü mevcut durumu karşılaştırdığımızda özellikle kline bölümünün 1892 yılından sonra tahrip edildiğini anlıyoruz. Çizimde hem kesit hem de kuzey görünüşleri, mezar odasının durumunu ve bütün olduğunu gösteren en erken tarihli kayıtlar olması bakımından ayrıca önemlidir. Bu durum kendi içerisinde değerlendirildiğinde üst katlarda yer alan mezarların tahribata ve vandalizme uğrama durumları alt kattakilere göre daha azdır. Müdahaleye açık hâle gelen alt katların bir an önce kapatılması oluşabilecek tehditlerin önlenmesi açısından gerekli görülmektedir.

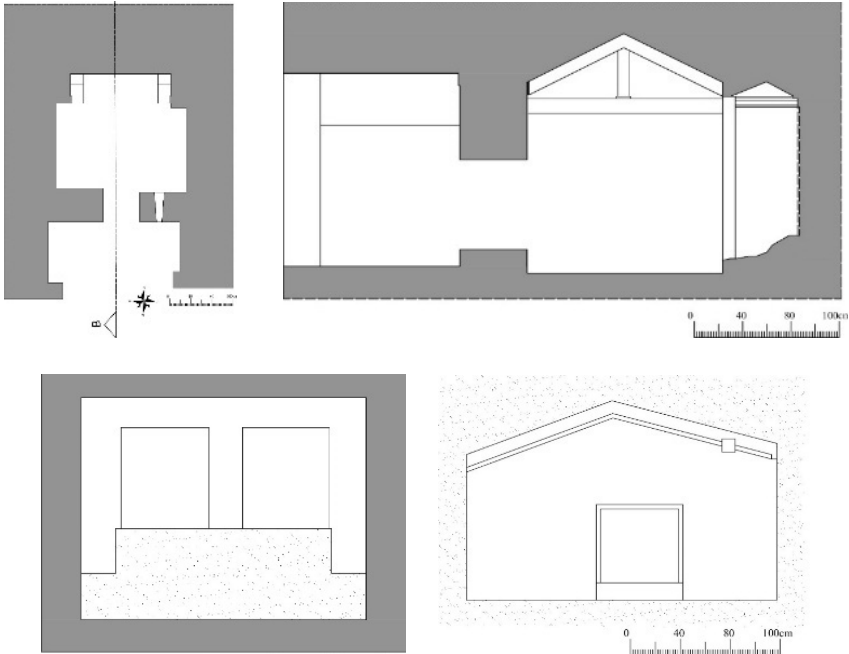
Yatağın bulunduğu kısım, kuzeydeki kaya kenarlarından 40 cm. daraltılarak bir arkosolium gibi tasarlanmıştır. Yüksekliği 183 cm. olan bu dikdörtgen alanda duvar yüzeyleri bir düzlemle ikiye bölünmüştür. Böylece kapıdan girildiğinde kuzey cephede kasetli veya bölüntülü olarak ifade

edebileceğimiz bir tasarım ve onun üzerinde üçgen alınlıkla sonlandırılan bir düzenlemeyle iç mekân hareketlendirilmiştir. Arkosolium benzeri bir forma sahip başka bir kaya mezarıyla Paphlagonia bölgesinde karşılaşılmamaktadır. Bu bakımdan ünik bir tasarım olduğu söylenmektedir.<sup>32</sup> Mezar odasında doğu ve batı duvarların kenarlarında ise sekiler bulunmaktadır. Tavanda ve duvarlarda ev dokusunu hissettiren dikey ve yatay hatlarla oluşturulmuş formlar görülmektedir.

Şekil 9: İskilip B Kaya Mezarı, Mezar Odası Batı, Güney, Doğu Duvarlar (O. GÜNDOĞDU, 2019)



Çizim 4: İskilip B Kaya Mezarı Plan, Kesitler ve Görünüş (O. GÜNDOĞDU, 2019)



<sup>32</sup> Dökü, *Paphlagonia Bölgesi Kaya Mezarları ve Kaya Tapınakları*, 152.

### 1.3. C Kaya Mezarı

İskilip C kaya mezarı; A kaya mezarının bir odası olarak değerlendirilmiş<sup>33</sup> olsa da bu bilginin kesinliği tartışmalıdır. Tamamlanmamış bir mezar olan bu yapıyı yanında yer alan mezar odasıyla birlikte yorumlamak için aralarında bir bağlantı olmalıdır. Tek sütunlu bir cepheye sahip diğerlerine göre küçük boyutlu bu mezarın ayrı bir mezar olma olasılığı cephe tasarımından hareketle değerlendirilebilir. Ön odası tamamlanmış, mezar odasına ise giriş oluşturulduktan sonra devam edilmemiştir. Ön cephesinde üçgen alınlığın izleri görülmektedir. Merkezde yer alan yarısı kırık olan sütunun özgün durumu, Hirschfeld'in fotoğrafında ve G. Perrot & C. Chipiez'in gravüründe tespit edilmektedir.<sup>34</sup> A mezarındaki sütunların formuna benzediği, aşağıdan yukarı doğru daralan dor nizamında bir sütun olduğu anlaşılmaktadır. 1885 yılına ait fotoğraf incelendiğinde sütun gövdesinde çatlamanın olduğu anlaşılmaktadır. Bu çatlama özellikle 1892 yılına ait gravürde net olarak görülmekte olup sütun gövdesini enlemesine bölmektedir. Çatlamanın gövdesinin merkezinde yani mukavemetin en düşük olduğu yerde olması, çatlamanın zikzaklı oluşumu 1885 yılı veya öncesinde İskilip'te depremin olduğunu göstermektedir. Literatürde bu yıllara tekabül eden deprem çalışmaları incelendiğinde: İlk kayıtların 968 yılında Kastamonu-Çorum çevresinde olduğu, ardından 1075-1509-1668-1844-1845-1881 Çorum ve çevresinde hasara neden olduğu belirtilen depremler tespit edilmiştir. Özellikle İskilip adının zikredildiği ve hasar kayıtlarının olduğu belirtilen depremlerin yıllarına baktığımızda 1882 ve 1885 tarihleri karşımıza çıkmaktadır.<sup>35</sup> Fotoğraflar ve gravürlerde karşımıza çıkan hasar kayıtları literatürdeki kayıtlarla karşılaştırıldığında birbirlerini desteklediği anlaşılmaktadır. Mezara ulaşım sağlayacak merdiven bulunmamaktadır. A ve C mezarı cephesinde ilk sütunda çatlaklık ve kaidesinde kırıklık tespit edilmektedir. A mezarının eski hali ile mevcut durumu karşılaştırıldığında ise gövdesinde çatlama görülmektedir. Fakat doğuda yer alan ikinci sütun gövdesinin mevcut hâlinde enine çatlama bulunmaktadır. Bu duruma ilaveten hem gravür hem fotoğraf hem de Ocak 1995 1. yıl, sayı 5 ve Mayıs 1995 sayı 8'e ait bir gazete sayfasındaki fotoğraflarda C mezarının cephesinin köşeleri düzgün dönüşler yapan kare formunda verildiği anlaşılmaktadır. Fakat

<sup>33</sup> Dökü, *Paphlagonia Bölgesi Kaya Mezarları ve Kaya Tapınakları*, 151.

<sup>34</sup> Perrot, Chipiez, *History of Art in Phrygia, Lydia, Caria and Lycia*, 201.

<sup>35</sup> Kadir Dirik, "Kastamonu İli ve Civarının Depremselliği", *KASYÖDER Kültür Dergisi* 2/ 17, (2005), 19-21; Ercan Çelebi, "Büyük Hareket: 26 Kasım 1943 Tarihli Tosya-Lâdik Depremi'nin Kastamonu Merkez Ve Tosya İlçesindeki Etkileri Üzerine Bir Değerlendirme", *KAREFAD, ÇKÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi, Journal of the Faculty of Letters* 9/1, (Nisan-2021), 47; Bülent Özmen, "Kastamonu ve Yakın Çevresi İçin Deprem Olasılığı Tahminleri", *Türkiye Jeoloji Bülteni*, 54/ 3, (Aralık 2011), 115.



mevcut hâliyle değerlendirdiğimizde C mezarında sütunun alt bölümünde büyük bir tahribatın olduğu anlaşılmaktadır.

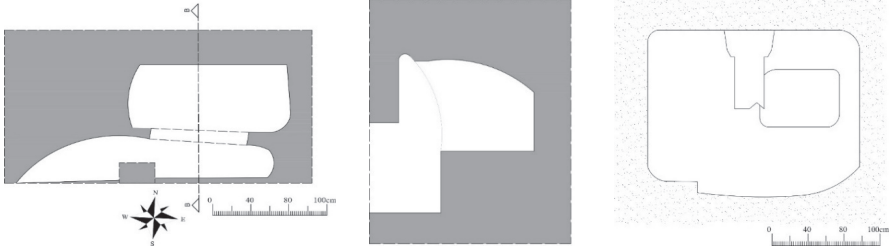
Şekil 10: İskilip C Kaya Mezarı Eski Görüntüsü  
(Hirschfeld 1885; 57; G. Perrot & C. Chipiez, 1892: 201)



Şekil 11: İskilip C Kaya Mezarı, Dış Görünüş (O. GÜNDOĞDU, 2019)



Çizim 5: İskilip C Kaya Mezarı Plan, Kesiti ve Görünüş (O. GÜNDOĞDU, 2019)



#### 1.4. D Kaya Mezarı

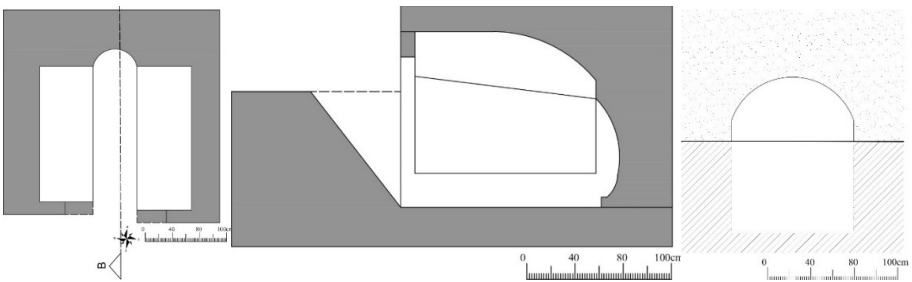
İskilip D kaya mezarı; beşik tonozlu ve yuvarlak kemerli bir cepheye sahip olan bu mezar, 1995 yılı Ocak/Mayıs aylarında İskilip Belediyesi tarafından yapılan yol çalışmaları sonucunda ortaya çıkarılmıştır. Daha önceki araştırmacıların çalışmalarında bu mezar odasıyla ilgili bir veri bulunmamaktadır. Tasarım ve form olarak diğer beş mezardan farklıdır. Diğerleri gibi bir portiko bölümü yoktur. Yol kotunun altında kalan ve uzun zamandır toprakla dolu olan mezar odasının ön cephesinde herhangi bir detay görülmemektedir. İçerisi 1995 yılında İskilip Belediyesi tarafından yapılan bir çalışmada temizlenerek açığa çıkarılan bu mezar, 229x205 cm. ölçülerinde

dikdörtgen formlu bir odadan oluşmaktadır. Mezar odasının doğu ve batı duvarında karşılıklı olarak yerleştirilmiş ve zeminden yüksekliği 55 cm. olan klineler yer almaktadır. Güney duvarında ise iki kline arasında yaklaşık 50 cm. derinliğinde, 135 cm. yüksekliğinde yukarı doğru daralan yarım daire/elips kesitli bir niş bulunmaktadır. Giriş açıklığının hemen arkasındaki detaylardan anlaşıldığına göre üçgen alınlıkla başlanılmak istenen örtü daha sonra düzensiz beşik tonoz olarak sürdürülmüştür.

Şekil 12: İskilip D Kaya Mezarı Dış ve İç Görünüşler (O. GÜNDOĞDU, 2019)



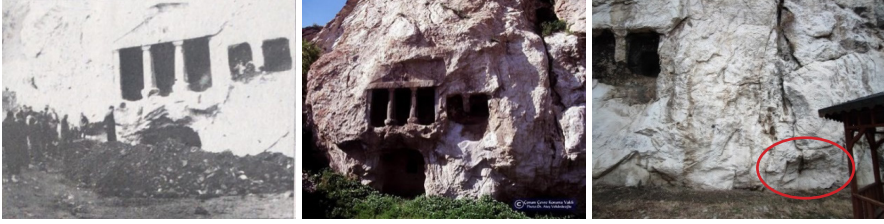
Çizim 6: İskilip D Kaya Mezarı Plan, Kesit ve Görünüş (O. GÜNDOĞDU, 2019)



Bu mezarın ortaya çıkması kaya yüzeyinde veya etrafında başka mezarların da olabileceği ihtimalini güçlendirmiştir. Nitekim 1995 yılı Ocak ve Mayıs aylarında yapılan ve gazetelere yansıyan kazı çalışmalarına ait fotoğraflardan ve çevrede yaşayan vatandaşlardan edinilen bilgiler doğrultusunda zeminde oluşan çökme ve nemden dolayı yeni alanların

çıkabileceği değerlendirilmektedir. Bu süreçle ilgili en kesin sonuçlar kaya mezarının önünde yapılacak sondaj veya kazılar neticesinde ortaya çıkacaktır.

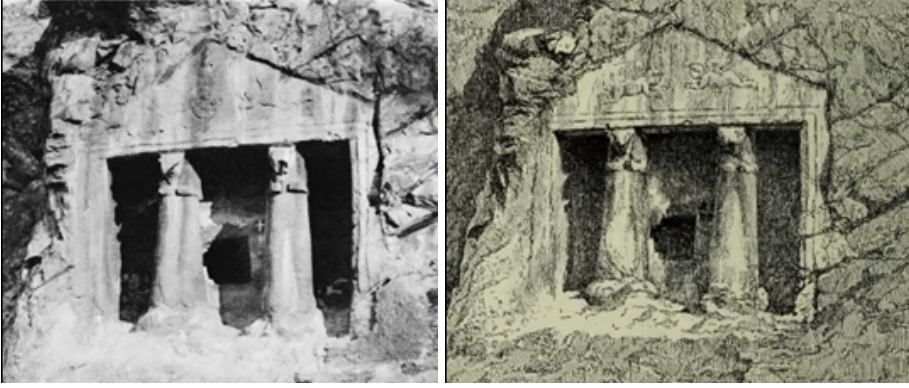
Şekil 13: Mayıs 1995 Yılında Alanda Yapılan Çalışma ve Detaylar (Belediye Haber Bülteni)



### 1.5. E Kaya Mezarı

İskilip E kaya mezarı; portikosu ve mezar odası bulunan mezar grupları arasında yer almaktadır. A mezarı gibi üçgen alınlıklı bir cephe tasarımına sahip 165 cm. çapında ve 120 cm. aralığında iki sütunla bölüntüye uğratılmış, farklı ölçülerde odalardan oluşmuş figürlü bezemelerin bulunduğu bir mezardır. Portikoyu oluşturan sütunlu galeri alanı 130x472 cm. ölçülerinde olup sütunların sığacağı kadar dar bir alandan oluşmaktadır. 340 cm. yüksekliğinde aşağıdan yukarı doğru daralan, yuvarlak kaideli, boğa formu başlıklara sahip yuvarlak gövdeli iki sütun bulunmaktadır. Ön mekânın tavanı düzdür ve oldukça dardır. Dikdörtgen açıklık üç yönden kademeli silmelerle çevrelenmiştir. Doğudaki silmelerin orta kısmında küçük bir açıklık görülmektedir. Silmelerin üstünde yer alan üçgen alınlığın ortasında birbirine doğru uzanan iki Eros kabartması görülmektedir.

Şekil 14: İskilip E Kaya Mezarı Eski Görüntüsü (Hirschfeld 1885; 56; G. Perrot, C. Chipiez, 1892: 206)



Doğu duvarının yerden yüksekliği 74 cm. iç yüksekliği 95 cm. olan en geniş alanında 185x72 cm. ölçülerinde düzensiz oyulmuş bir niş/sunu alanı yer almaktadır. Bu nişin bir mezar olduğu belirtilse de<sup>36</sup> mevcut hâliyle bir niş/sunu çukuru veya tamamlanamamış bir mezar odası olduğu değerlendirilebilir. Portikodan, 71x86 cm. boyutunda, 38 cm. kalınlığındaki giriş açıklığından mezar odasına geçiş sağlanmaktadır. Kapı üzerinde bir silme, doğu köşesinde ise 27x25 cm. boyutlarında yaklaşık 8 cm.'lik dört küçük kare açıklıktan oluşan havalandırma penceresi bulunmaktadır. Dikdörtgen planlı, en geniş kısımdan 230x200 cm. ölçülerinde yapılmış olan odanın üstü beşik çatıyla örtülüdür. Mezar odasının kuzeyinde doğu-batı doğrultusunda 68 cm. yüksekliğinde yapılmış kline bulunmaktadır. Bu klinenin batısındaki duvara bitişik hâlde kuzey-güney doğrultusunda, 161x77 cm. ölçülerinde 30 cm. yüksekliğinde bir kline daha yerleştirilmiştir. Bu klinenin üzerinde (yük.130 cm.) beşik çatının eğimi başlamakta olup yüzeyde silme şeklinde kuzey-güney yönlü bir hat oluşturulmuştur. Bu beşik çatılı mezar odasının yerden yüksekliği ise 184 cm.'dir. Yapının üzerindeki yapay izlerden anlaşıldığı kadarıyla mezara ulaşım ahşap sahanlıklı bir merdivenle sağlanmaktaydı. Buna ilaveten benzerlerine pek rastlanmayan bir uygulamayı daha bu mezarda görüyoruz. Mevcut yol kotunun hemen üzerinde 28 cm. yüksekliğinde 20 cm. eninde ve E mezarından D mezarına kadar anakayanın şekline uygun olarak yaklaşık 15 m. boyunca kırılmalar yaparak devam ettiği anlaşılan bir kanal bulunmaktadır. Bu kanalın ilk inşa evrelerine ait iskele kanalı veya ahşap merdivenin sabitlenmesi için açılmış bir alan olduğunu düşünmekteyiz.

<sup>36</sup> Peri A. Johnson, *Landscapes of Achaemenid Paphlagonia*, (Art and Archaeology of the Mediterranean World Presented to the Faculties of the University of Pennsylvania, Degree of Doctor of Philosophy, Pensilvanya, 2010), 390; Perrot, Chipiez, *History of Art in Phrygia, Lydia, Caria and Lycia*, 207.



Şekil 15: İskilip E Kaya Mezarı, Mezar Odası Klineler, Portiko ve Sütunlar (E. GÜNDOĞDU, 2019)



Çizim 7: İskilip E Kaya Mezarı, Plan, Kesit ve Görünüş (E. GÜNDOĞDU, 2022)



E mezarı olarak tanımladığımız bu eser, diğer beş kaya mezarına genel itibarıyla benzemekle birlikte üzerindeki tasvirlerle diğerlerinden ayrılmaktadır. Sütun başlıklarındaki 70x75 cm. ölçülerinde boğalar ve üçgen alınlık içerisinde düz kabartma olarak işlenmiş Eroslar oldukça önemlidir. Sütun başlıkları günümüzde tahrip olmuş olsa da boğa formları mevcut parçalardan anlaşılmaktadır. Marquand<sup>37</sup>, Anderson,<sup>38</sup> Halbband<sup>39</sup> ve

<sup>37</sup> Allan Marquand, "Reviews And Notices Of Books" (*The American Journal of Archeology*, 1888, vol.4, Iss.2), 188.

<sup>38</sup> Clark Anderson, *Studia Pontica*, 4.

<sup>39</sup> Zweiter Halbband, *Sitzungsberichte Der Königlich Preussischen*, (Berlin, 1883), 1254.

Ainsworth<sup>40</sup> bu figürlerin birer aslan olduğunu belirtmiş ancak Hirschfeld,<sup>41</sup> Von Gall<sup>42</sup> ile Dökü<sup>43</sup> ağız ve boynuz kısımları kırılmış olan bu figürlerin göz yapıları, alın çizgileri ve başın vücuda oranla büyüklüğüne dayanarak birer boğa olduğunu belirtmiştir. Tahrip olan başlıkları detaylı incelediğimizde araştırmacıların düştüğü bu ayrımın sebebi anlaşılmaktadır. Doğudaki sütun başlığının ağız kısmının tamamen kırık olması sebebiyle kalan parça bir aslanı anımsatmaktadır. Batısındaki sütun başlığında çapraz bir kırılma mevcuttur. Bu kırık kısımda net bir şekilde boğa başının uzun çene formunu görmek mümkündür. Ayrıca boynuzların kafa noktasında birleştiği kısımlar ve alın kemiği de bir aslandan ziyade boğa olduğunu gösteren diğer belirtilerdir. Benzer sütun başlıklarıyla Paphlagonia bölgesinde yer alan Kalekapı, Salarköy ve Aygırkayası kaya mezarlarında karşılaştığını belirten Dökü, İskilip'teki boğa başlıklarını bu grubun en geç tarihli olarak belirlemiştir. Bu boğa başlıklarının Pers dönemini hatırlatan ölü kültürünün mimari üzerindeki etkisi olduğu düşünülmüştür. Ancak boğaların daha sade bir üslupta, stilize bir forma sahip olması ve ayaklarda olduğu gibi anatomisinin tam manasıyla yansıtılamaması bu konuda kesin bir şey söylemeyi zorlaştırmaktadır.

Şekil 16: İskilip E Mezarı Sütun Başlıkları Detay (O. GÜNDOĞDU, 2019)



Tarih öncesi dönemlerden beri önemli bir yere sahip olan boğa, yazılı ve görsel kaynaklarda, mimari ve el sanatlarında yoğun olarak görülmektedir. Paphlagonia sınırları içerisindeki İskilip kentinin de farklı topluluklara ev sahipliği yaptığı aşikârdır. Bunun sonucunda yaşadığı kültürel etkileşim, Mezopotamya uygarlıklarının etkisini de göstermektedir. "Tanrısallığı, kutsallığı, gücü, üretkenliği, verimliliği ve dölleyiciliği"<sup>44</sup> sembolize eden boğa koruyucu olarak kabul edilir; Mısır, Babil, Hitit ve Pers, gibi

<sup>40</sup> William Francis Ainsworth, "The Kusti Or Fillet, Of The Fire-Worshippers" (*The Antiquary*, March 1889), 100.

<sup>41</sup> Hirschfeld, *Paphlagonische Felsengräber*, 21, 22.

<sup>42</sup> Gall, *Die paphlagonischen Felsgräber*, 92.

<sup>43</sup> Dökü, *Paphlagonia Bölgesi Kaya Mezarları ve Kaya Tapınakları*, 143.

<sup>44</sup> Gülseren Mutlu, "Antikçağ Kolkhis'te Boğa Figürü" *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 41, (2019), 67.

medeniyetlerin saray ve şehir kapılarının iki yanına heykeller şeklinde yerleştirildiği bilinmektedir.<sup>45</sup> Antik dönemlerden beri kullanılan bu tasarımın İskilip E kaya mezarı boğa başlıklı sütunlarında da ölen kişi için koruyucu ve güç kimliğiyle sıfatlandırıldığı anlaşılmaktadır.

Boğa başlıklı sütunların dışında cephede dikkati çeken diğer önemli figürler ise üçgen alınlık içerisinde oyma tekniğiyle hafif kabartma olarak işlenmiş iki Eros tasviridir. Paphlagonia bölgesindeki kaya mezarları içerisinde ünik bir kompozisyon olması açısından oldukça önemli görülmektedir. İlk olarak Hirschfeld, bu figürlerden bahsederek bezemelerde Roma sanatının izlerini gördüğünü belirtmiştir.<sup>46</sup> Von Gall'ın bu Eros figürleri için Sasani etkisi olduğu düşüncesi ise pek doğru bir yaklaşım değildir. Çünkü Paphlagonia sınırları içerisinde siyasi ve sanatsal olarak Sasani etkisinden söz etmek oldukça zordur.<sup>47</sup>

Üçgen alınlık içerisinde birbirine doğru uçar vaziyetteki Eroslar benzer formda yapılmış; baş, vücut ve kanat formları aynı şekilde tasvir edilmiştir. Alınlık içerisinde pek simetrik bir yerleşim olmasa da oranlar yaklaşık olarak aynıdır. Erosların başları profilden vücutları ise  $\frac{3}{4}$  oranında hem yandan hem önden görünür şekilde verilmiştir. Kol ve bacakların formlarıyla da figürlere hareket verilmeye çalışılmıştır. Anatomileri küçük çocuk vücudunu yansıtır; kollar, bacaklar, göbük ve cinsel organı belirgin bir şekilde işlenmiştir. Baş kısmı incelendiğinde oval formu ve kısa boyunla birleşmektedir. Çizgisel olarak saç kısımları, yuvarlak kulakları, burunların alınla birleşmesi ve badem gözler belirlenmiştir. Ağız kısımları batıdaki erosta kırık olmasına rağmen doğudaki erosta belirgin olarak verilmiştir. Dar ve yuvarlak omuzların arkasında bulunan kanatlar üzerinde tüy detayları verilmeye çalışılmıştır. Alınlık içerisindeki Erosların fizyolojik özelliklerine bakıldığında el ve ayaklar küçük verilmişken; vücut yapıları dolgun ve göbük tasvir edilmiştir. Bacaklar da kollarda olduğu gibi hareketli vermek istenmiş; bacaklardan biri düz arkaya doğru uzatılmışken diğeri diz kısmından bükülmüş ve yukarı doğru çekilmiş vaziyettedir. Yüzeyde yapılan bu hareketlenmeler plastik bir etki yaratmaktadır.

Erosların çocuk yaşlarda tasvir edilmesi klasik dönem özelliği olarak bilinmektedir. Roma Dönemi'nde Eros genellikle bebek olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>48</sup> Bu detaylardan hareketle E mezarındaki eros tasvirleri Roma Dönemi'nden öncesine tarihlendirilebilmektedir. Benzer formda tasvir edilen bu iki Eros tasvirini birbirinden farklı kılan ise elinde tuttıkları nesnelere.

<sup>45</sup> Kürşat Demirci, "İslam Öncesi Din ve Toplumlarında Hayvan" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C.17, 1998), 82.

<sup>46</sup> Hirschfeld, *Paphlagonische Felsengraber*, 23.

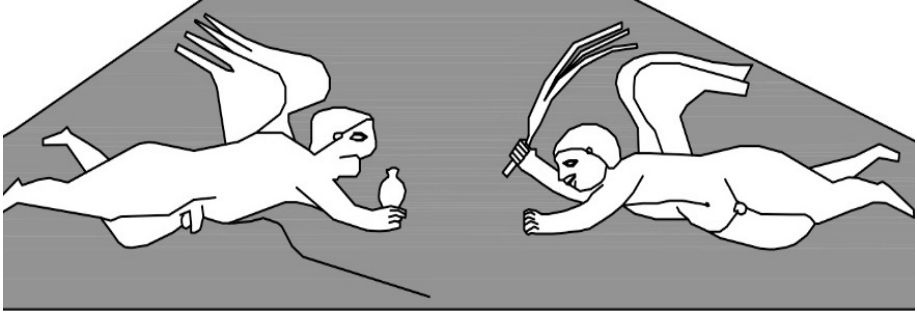
<sup>47</sup> Dökü, *Paphlagonia Bölgesi Kaya Mezarları ve Kaya Tapınakları*, 78.

<sup>48</sup> Martin Robertson, *The Art of Vase-Painting in Classical Athens*, (Cambridge University Press, Cambridge, 1992), 247; Şehnaz Eraslan, "Roma Dönemi Efes ve Pompeii Duvar Resimlerinin İkonografik Açından Değerlendirilmesi", *Yedi: Sanat, Tasarım ve Bilim Dergisi* 12, (2014), 6.



Araştırmalarda bu nesnelere farklı yorumlar ve farklı tespitler yapıldığı görülmektedir. Örneğin; Anderson soldaki Eros'un bir vazo; sağdakinin ise bir dal veya bir nesne tuttuğunu;<sup>49</sup> Perrot-Chipiez ve Hirschfeld ise soldakinin elinde bir vazo veya bir meyve olduğunu, diğerinin ise bir kumaş parçası tuttuğunu belirtmiştir.<sup>50</sup> Tahribattan dolayı net bir şey söylemekten çekinen araştırmacıların bu ifadeleri birer tahmin veya öneri olarak sundukları düşünülebilir. Dökü'nün de belirttiği üzere figürlerden batıdakinin elinde bir nar; doğudakinin elinde ise bir başak demeti olduğu çok net anlaşılmaktadır.

Çizim 8: İskilip E Kaya Mezarı Eros Tasvirlerine Ait Detaylar (E. GÜNDOĞDU, 2022)



Hesiodos tarafından hazırlanan ve önemli bir Hellen mitolojisi kaynağı olan Theogonia adlı eserde evrenin yaratılışı bölümünde Eros'tan da bahsedilmektedir. Tanrıların en güzeli ve en eskisi olarak nitelendirilen Eros, evrende birleşme, üretim, çoğalma ve aşkın sembolü olarak bilinmektedir.<sup>51</sup> Eroslar, genellikle koşar, yürür, durur ve uçar vaziyette tasvir edilmektedirler. Ellerinde ise çoğu zaman çelenk, üzüm salkımı veya bir meşale tutarlar. İncelediğimiz E kaya mezarının alınlığında yer alan Erosların ellerinde tuttıkları nesnelere ise başka örneği olmayan bir kompozisyonu sunması bakımından üniktir. Öncelikle batıdaki Erosun elinde bir adet nar görülmektedir. Nar meyvesi, yüzyıllardır toplumlar tarafından kutsal sayılmış ve ona sanatın her alanında sembolik ve simgesel birtakım özellikler/anlamlar yüklenmiştir. Çekirdekli ve bol taneli olan nar cennet, doğurganlık, bereket, gibi anlamlar taşımaktadır. Bu anlamların yanı sıra ölümsüzlük, hükümdarlık, mutluluk, yeniden doğuş ve sonsuz hayat kavramları da nar motifiyle ilişkilendirilmiştir.<sup>52</sup> Hitit uygarlığının tanrıçası

<sup>49</sup> Clark Anderson, *Studia Pontica*, 4.

<sup>50</sup> Perrot, Chipiez, *History of Art in Phrygia, Lydia, Caria and Lycia* 207; Hirschfeld, *Paphlagonische Felsengraber*, 23.

<sup>51</sup> Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2003), 106; Jenny March, *Klasik Mitler*, (Çev. Semih Lim) (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 35.

<sup>52</sup> Nurhan Özkan Kuş, Remzi Duran, "Türk Kültüründe Nar Motifi ve Tekstil Uygulamalarından Örnekler", *Ullakbilge Sosyal Bilimler Dergisi*, (2022), 22.

Kubaba ve Hellen uygarlığının tanrıçaları Hera ile Afrodit'in sembollerinin nar olması;<sup>53</sup> Yunan mitolojisinde yeraltı dünyasının tanrıçası olarak bilinen Persephone'nin hikâyesinde onu ölümler ülkesine döndüren meyve olarak bal gibi tatlı bir nar tanesinden bahsedilmesi<sup>54</sup> gibi veriler narın bir kadını temsil ettiğini gösteren örneklerden birkaçıdır. Genellikle tanrıçaların bir sembolü olarak mitolojide ve anlatılarda karşımıza çıkan nar doğum, yaşam, büyüme, çoğalma ve bolluk-bereketle ilişkilendirilmiştir. Bazı inanışlarda evliliği sembolize ettiği ve eşlerin birlikteliğinin devamını sağladığı düşüncesi hâkimdir. Genel olarak bakıldığında narın yaşamla bağlantılı simgeleri bulunmaktadır. Bir mezar yapısında yer alan bu tasviri ölümle ilişkilendirebileceğimiz iki ihtimal görülmektedir: Biri ölümsüzlük-sonsuz hayat-yeniden doğuş diğeri ise kadın-tanrıça kavramlarıdır.

Üçgen alınlığın içerisindeki Eroslardan bir diğeri ise elinde 3 daldan oluşan bir buğday/başak demeti tutan tasvirdir. Başak, bereket ve bolluk odaklı bir toplum için geçmişten günümüze oldukça önemli bir ürün olmasının yanı sıra taşıdığı sembolik anlamları bakımından da ikonografide yaygın bir anlayışı ortaya çıkarır. Neolitik dönemden itibaren buğdayın kadın, bereket, üreme ve doğurganlık, soy gibi kavramları nitelendirdiği buluntu ve tasvirlerden anlaşılmaktadır. Toplumlar buğdayın biyolojik gelişimini yani topraktan çıkan ve gelişen buğdayın daha sonra tekrar toprağa düşmesiyle çoğalmasını doğumla ve ölümle ilişkilendirmişlerdir. Yaşamın bittiği noktada, tekrar dönüşü ve yeni bir başlangıcı ifade etmiştir.<sup>55</sup> Mezopotamya uygarlıklarında da değerli bir ürün olarak görülen buğday bereketin simgesi ve tanrıların birer sembolü olarak nitelendirilmiştir. Yunan mitolojisinde ise bereket tanrıçası olan Demeter, tahıl ve tarımdan sorumludur; atribülerinden birisi de buğday/başak demetidir.<sup>56</sup> Buğdayların anası olarak bilinen Demeter'in kızı Persephone de tahıl tanesi olarak kabul edilmiş ve annelik verimliliği, bereketi ve hasadı sembolize etmişlerdir.<sup>57</sup> Roma'da benzer bir hikâyesi olan tanrıça Ceres'in de tasvir edildiği sahnelerde buğday/başak demeti görülür. Buğdayın yaşamsal bir sembol olduğu, insanla ve daha çok kadınla özdeşleştirildiği hatta anatanrıça kültüyle ilişkili bir kavram olduğu

<sup>53</sup> Mehmet Ateş, *Mitoloji ve Semboller* (İstanbul: Aksiseda Matbaası, 2001), 175.

<sup>54</sup> Colette Estin, Helene Laporte, *Yunan-Roma Mitolojisi*, (Çev. Musa Eran) (Akara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 2002), 138; Donna Rosenberg, *Dünya Mitolojisi-Büyük Destan ve Söylenceler Antolojisi*, (Çev. Koray Akten, vd.) (İmge Kitabevi, 2003), 51,52.

<sup>55</sup> Semiha Altier, "Anadolu Türk Kültüründe Buğday/Başak ve Görsel Dile Aktarımı", *Kültür Araştırmaları Dergisi* 12, (2022), 33; Necmettin Ersoy, *Semboller ve Yorumları* (İstanbul: Dönence Yayınları, 2000), 390.

<sup>56</sup> Estin, Laporte, *Yunan-Roma Mitolojisi*, 99; Rosenberg, *Dünya Mitolojisi-Büyük Destan ve Söylenceler Antolojisi*, 51.

<sup>57</sup> Erhat, *Mitoloji Sözlüğü* 83; Altier, "Anadolu Türk Kültüründe Buğday/Başak ve Görsel Dile Aktarımı", 33.

anlaşılmaktadır. İncelediğimiz kaya mezarı alınlığındaki Erosun elinde tuttuğu buğday/başak demeti ise iki ihtimali düşündürmektedir. Biri yeniden doğuş-yeni yaşam düşüncesi diğeri ise kadın-tanrıça kavramlarıdır.

Şekil 17: İskilip E Kaya Mezarı Genel Görünüşü, Eroslar ve Boğa Formlu Sütun Başlıkları (O. GÜNDOĞDU, 2022)



Mezar ve tasvirleri incelendiğinde figürlerin/erosların formu, üslubu klasik dönemi yansıtmaktadır. Başka bir örneğine rastlanılmamış olması değerlendirme yapmayı zorlaştırırsa da detaylı incelendiğinde ipuçlarına rastlanılmaktadır. Erosların burada kişileştirildiği düşünülebilir. Kozmogoni ve teogonilerde ortaya çıkan ve belli durumları temsil eden bir tanrı olduğu bilinmektedir; gece, kaos, yeryüzü ve gökyüzü gibi kavramlarla kişileştirilen Eros'un her şeyi birleştirerek ölümsüz tanrıların soylarını devam ettiren bir güç olduğu belirtilmektedir.<sup>58</sup> Bu şekilde tasvirler içeren mezar yapıları bazen tek kişi için bazen de ailenin birkaç üyesi için tasarlanmış kraliyet mezarları gibi görülmektedir.<sup>59</sup> E kaya mezarındaki Erosların ellerinde görülen nar ve başak demetinin ortak noktası ana tanrıça kültüyle olan bağlantıya işaret etmeleridir. Bir mezar yapısında Erosların elinde bu öğelerle karşılaşılması, bir karmaşaya sebep olsa da nar sayesinde bu mezarın evli bir çifte veya bir kadına/tanrıçaya adanmış olma ihtimalini akla getirmektedir. İki nesnenin de ortak noktasının bereketi simgeliyor olması; sonraki hayatlarında da bereketli bir yaşama kavuşmaları, birlikteliğin sonsuza dek sürmesi temennilerini içeren bir kompozisyon olduğunu söyleyebiliriz.

Bazı araştırmacılar mezarın alınlık kısmında bir kuş/grifon kabartmasının olduğunu<sup>60</sup> belirtmiş olsalar da yapılan incelemelerde böyle bir tasvire rastlanılmamaktadır. Eros kabartmalarıyla bu mezar, Yunan kültürünün etkisinin henüz yarımadanın içlerine girmediği bir çağın damgasını taşımaktadır. Mezarın alınlık kısmındaki bu tasvirin daha sonraki

<sup>58</sup> Hasan Aydın, *Mitos'tan Logos'a Eski Yunan Felsefesinde Aşk* (İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2013), 46.

<sup>59</sup> Marquand, "Reviews And Notices Of Books", 188.

<sup>60</sup> Halbband, *Sitzungsberichte Der Königlich Preussischen*, 1254; Marquand "Reviews And Notices Of Books", 188.

dönemlerde (2-3. yy.) bir başkası tarafından yaptırıldığı da ihtimaller arasında değerlendirilebilir. Eroslardan hareketle mezar üzerindeki genel analizler bu eserin Helenistik döneme tarihlendirilebileceğini düşündürmektedir.

### 1.6. F Mezarı

İskilip Kalesi yerleşim olarak yaklaşık dairesel bir planda anakaya üzerine konumlandırılmıştır. F kaya mezarı ise bu kale yerleşimin güneybatı bölümünde bugünkü adıyla Hamam Sokağı'na kör bir noktadan cephe vermektedir. Mezar alanının kuzey-güney uzunluğu 8 m. iken doğu-batı doğrultusundaki uzunluğu 5 m.'dir. Mekân yüksekliği 4 m. olan F mezarı diğer mezarlarla karşılaştırıldığında en büyüğüdür. Zemini büyük oranda batıya doğru eğimli olan bu alan yerden yaklaşık 10 m yükseklikte yapılmıştır. Ayrıca F mezarının A mezarına olan yaklaşık mesafesi ise 17 m.'dir. Mezar odasının içerisinde duvarların ve örtünün düzgün bir şekilde perdahlanarak yarım daire formlu bir örtüyle çevrelendiği arkosolium mezar tipinde bir düzenleme göstermektedir. Bu alanın içerisinde diğer mezar alanlarında olduğu gibi kline veya portiko bölümü bulunmamaktadır. Bu tür alanlar, mezar yeri olmasının yanı sıra sunak alanları olarak da kullanılmış olabilir. Arkosolium formlu F mezarı, Paphlagonia yerleşimlerinden birisi olan Karabük ili, Hadrianoupolis Antik Kenti'nde Deliklikaya nekropol alanındaki mezar tiplerine benzer mekân düzenlemesine sahiptir.

Şekil 18: İskilip F Kaya Mezarı Genel Görünüş (O. GÜNDOĞDU, 2022)



### Sonuç

Anadolu coğrafyasında birçok şehirde farklı kültür ve medeniyetlerin izlerine rastlanmaktadır. Farklı dönemlere işaret eden tarihi eserlerin ortaya çıkarılması, bölgenin geçmişine dair ipuçları sunmaktadır. Yapılan bu çalışmada öncelikle İskilip ilçesinin tarih boyunca hangi isimlerle anıldığı ve burada hangi medeniyetlerin yaşadığı belirtilmiştir. Literatüre yansımış çalışmalar ayrıntılı olarak incelendiğinde ismiyle ilgili yaşanan bilgi

karmaşasının kentin ilk dönemleriyle ilgili yanlışlıklara sebebiyet verdiği anlaşılmıştır. Bu nedenle kent için kullanılan isimlerden Andrapa ve Dadybra dışındaki diğer tüm kent adlarının farklı şehirlere ait olduğu, verilen bilgilerin de İskilip'le ilişkili olmadığı açıkça görülmüştür. Konum itibarıyla İskilip ve Vezirköprü'yü işaret eden Andrapa'nın hangi kent olduğuna dair devam eden tartışma, son bulunan belgeler ışığında Vezirköprü üzerinde yoğunlaşmıştır. Paphlagonia bölgesi içerisinde bulunan kentler mevcut haritalar üzerinden incelendiğinde altı önemli kent karşımıza çıkmaktadır. Bu kentlerin büyük bir kısmının bugün hangi şehirlerin sınırlarında olduğu yaklaşık olarak belirlenmiştir. "Dadybra" kentinin sınırlarının nerelere kadar uzandığı veya tam olarak neresi olduğu kesin olarak bilinmemektedir. Bu kentin İskilip veya Safranbolu olduğu üzerine iddialar öne sürülmüştür. Her ne kadar kaynaklar Dadybra olarak zikredilen kentin Safranbolu olabileceğini belirtmiş olsalar da bu tezi destekleyen veriler oldukça sınırlıdır. Dadybra kenti ile ilgili bilgi eksikliği ve karmaşası İskilip tarihçesinde karşılaştığımız boşluğu doldurmamıza imkân tanımamıştır.

Bu çalışmada vurgulanmak istenen ikinci husus ise kent merkezinde bulunan kaya mezarlarıdır. Bu kültür varlıkları ilçenin tarihi kimliğinin ortaya çıkarılmasında faydalı olacağını düşündüğümüz erken dönemlere işaret eden izler barındırmaktadır. Paphlagonia bölgesindeki kaya mezarlarının güneydeki sınırını İskilip yerleşimi belirlemektedir. İskilip Kalesi'nin güney yamacında yer alan kaya mezarlarında dönemin mimari detaylarını bulmak mümkündür. Kaya kütesinin üstünde yer alan kale ve aşağı nehre açılan kaya tünelinin varlığı, kentin bu kale etrafında dağılım göstermiş olması, mezarların yerleşim alanlarına doğru yapılması gibi etkenler Frigya bölgesinde karşılaştığımız bir yerleşim planına işaret etmektedir. Frigya'nın hâkim olduğu bu bölgede İskilip kaya mezarlarının detaylı incelemeleri ve ikonografik çözümlenmeleri üzerine yoğunlaşmıştır. Paphlagonia kaya mezarlarının genel özelliklerini yansıtan beş mezarla birlikte yakın zamanda açılan tek odalı bir kaya mezarı ayrıntılı olarak incelenmiştir. A, B, C, D, E ve F harf kodlamasıyla belirlediğimiz altı kaya mezarı plan, kesit, görünüş ve üstünde karşılaştığımız ikonografik çözümlenmeleriyle ele alınmıştır.

A kaya mezarı, İskilip Kalesi'nin eteğinde anakayanın en batısında cephe tasarımıyla dikkat çeken ilk mezardır. Geniş bir ön mekâna sahip olan çok odalı plan tipindeki bu mezar; alınlık, sütun ve plasterlerle Paphlagonia mezar geleneğini yansıtmaktadır. Dökü'nün de belirttiği üzere sütunların yanlarındaki plasterler, portikonun geniş ölçülü ve sekili düzenlemesi, mezar odasında klinenin özellikle yastıklı yapılması bu kaya mezarının Helenistik dönemine işaret eden en özgün yapısal özellikleridir. Arazi çalışmaları sonucunda fotoğraflar üzerinde yapılan incelemede üçgen alınlık



içerisinde E kaya mezarının alınışındaki kabartmalara benzer özelliklerde Eros figürü tespit edilmiştir. Bu detaylar özellikle baş ve ayak kısımlarının fark edilmesiyle ortaya çıkmıştır. A ve E mezarlarındaki figürlerin ölçüleri, görünüşleri, fiziksel yapıları benzerlik oluşturmaktadır. Bu üslup bütünlüğü her iki kaya mezarının alınışlarındaki bezemelerin aynı tarihlerde yapılmış olduğunu düşündürmektedir. Eroslar nedeniyle geç tarihlerde yapıldığı değerlendirilen E mezarı referans alındığında, A mezarında fark edilen Eros figürünün daha sonradan yapıldığı yorumlanabilmektedir. İskilip kaya mezarlarını fotoğraflayan gezginlerin 1885 yılına tarihlenen bir fotoğrafı ve 1892 yılına ait gravürü üzerinden hareket ederek hem bu dönemde mezarların hangi işlevlerde kullanıldığı ortaya çıkartılmış hem de hasar kayıtları verilmiştir. Kaya mezarları üzerindeki hasarların tespit edilmesi onlara ilişkin restorasyon tekniklerinin sunulması açısından ayrıca önemli sonuçlar ortaya çıkarmıştır. Nitekim bugün ilk bakışta fark edilmeyen bezemelerin yanlış onarımlar sonucunda yok olması ihtimali bulunmaktadır.

B kaya mezarı, A mezarının hemen altında yer almaktadır. Bu kaya mezarı cephe tasarımı açısından oldukça önemlidir. İç mekânda duvarlardaki kabartmalar, güney duvardaki klinenin üstünü çevreleyen ve ayrı bir mekân izlenimi veren tavan ve yan kanatlar ünük bir form sunmaktadır. Çankırı bölgesinde benzerlerini gördüğümüz bu mezar, Paphlagonia geleneklerinin yanı sıra Frigya mimarisinin üslup özelliklerinin ve etkilerinin görülmesi bakımından önemlidir. Bu mezar sütunları yönüyle C mezarıyla; mezar odası ve portiko bölümüyle A ve E mezarlarıyla benzerlik göstermektedir. Bu bütünlük içerisinde değerlendirildiğinde ve mezarların aynı dönemde inşa edilmesi referans alındığında Helenistik karakterli bir oluşum karşımıza çıkmaktadır.

C kaya mezarının mevcut durumuna bakıldığında tamamlanamamış olduğu anlaşılmaktadır. Tek sütunlu bir ön mekâna sahip mezarın oda kısmı yarım bırakılmıştır. Ancak dönem üslubunu yansıtan merkezdeki sütun diğer mezarlarla aynı dönemi işaret etmektedir. Hirschfeld (1885) ve G. Perrot & C. Chipiez'in (1892) yapmış olduğu saha çalışmalarına ait fotoğraf ve gravürler C mezarına ait sütunun kırılmadan önceki durumunu göstermesi açısından oldukça önemlidir. Nitekim bu detaylar İskilip kaya mezarlarında gerçekleşmiş hasarlarının analiz edilmesi için veri sağlamıştır. Yapılan bu analizlerden ele edilen bilgilerle yerbilimcilerin bölgede yaşanan depremlere ilişkin kayıtlarının birbirleriyle tutarlı olması hasarların nasıl oluştuğunu göstermektedir. Ayrıca mezarın mevcut görünümünden farklı olduğu bu fotoğraflarla yapılan karşılaştırmalarda ortaya çıkmaktadır. Cephe köşelerinin daha keskin dönüşlere sahip yaklaşık kare formulu olduğu anlaşılmaktadır.

D kaya mezarı ise diğer beş mezardan hem cephe hem de plan açısından farklılıklar göstermektedir. Bu, yol kotundan aşağı seviyede basit khamosorion olarak adlandırılan beşik tonozlu dikdörtgen planlı, kuzey güney doğrultusunda uzanan iki kline/ölü sedirinin olduğu tek odalı plan tipine sahip bir mezardır. Paphlagonia bölgesi kaya mezarları içerisinde tek odalı mezar tipine çok rastlanılmamakla birlikte cephenin sadeliği ve farklı tasarımı bu mezarın diğerlerinden daha geç dönemde inşa edildiğini düşündürmektedir. Basit khamosorion tipindeki mezarlar, uzun bir dönem aralığına (Helenistik-Bizans Dönemi) tarihlendirilebilir ancak bu mezarı yanındaki kaya mezarlarıyla birlikte değerlendirdiğimizde Roma Dönemi içerisinde bir zaman aralığı verilebilir.

Tasvirlerle ünik bir örnek olan E kaya mezarı ise cephesi, planı, sütun başlıkları ve formunun yanı sıra ikonografisiyle de dikkat çekmektedir. Mezar boğa başlıklı iki sütunla oluşturulmuş bir ön mekâna sahip, çok odalı plan tipinde bir kaya mezarıdır. Mezarı bölgedeki diğer mezarlardan ayıran fark; alınlığındaki Erosların oluşturduğu kompozisyonudur. Erosların ellerinde tuttukları nesnelere nitelikleri, formları, üslup ve ikonografileri mitolojik veriler ışığında değerlendirilmiştir. Bu nesnelere mevcut hâlleriyle tam olarak çözümlenememiş olması farklı görüşleri beraberinde getirmiştir. Bunun sebebi bir mezar yapısında bereketi sembolize eden nar ve başak demetinin görülmesi, benzer bir örneğiyle karşılaşılmadığı için ölü kültürüyle bağdaştırılamamasından kaynaklanıyor olmalıdır. Ölümle bereketi ilişkilendirmek ancak sonraki hayata dair bir dilek bir temenni olarak yorumlanabilir. Burada Erosların tanrıların/tanrıçaların soylarını devam ettiren bir güç olarak kişileştirildiği düşünülmektedir. Bu mezarın evli bir çifte veya bir kadına/tanrıçaya adanmış olma ihtimali yüksektir. Erosların bebek olarak değil de on iki-on üç yaşlarında birer çocuk olarak tasvir edilmiş olması Roma Dönemi'nde yapılmadığını gösteren ilk ipucudur. Bu mezarın tüm elemanları değerlendirildiğinde Helenistik dönem içerisinde yapıldığı anlaşılmaktadır. F kaya mezarı ise Hamam Sokağı'na bakan anakayanın güneybatı ucunda yer almaktadır. Bu kaya mezarının düzenlemesi diğer mezarlardan farklılık göstermektedir. Anakaya yüzeyine açılan bir odadan oluşan bu mezarın örneği yine İskilip Asarcık köyü içerisinde yer almaktadır. Bunun yanı sıra Karabük Hadrianopolis Antik Kenti'nde Deliklikaya nekropol alanındaki bu tür örneklerle karşılaşılmaktadır. Sade cephe ve düzensiz mekân kurgusuna sahip bu örneğin daha erken tarihlerde yapılmış olduğunu değerlendiriyoruz.

İskilip tarihçesi ve ismiyle ilgili bilgi karmaşası güncel veriler ışığında aydınlatılmaya çalışılmıştır. Bunun yanı sıra kent merkezinde yer alan erken tarihli altı kaya mezarı, Helenistik ve Roma Dönemi içerisine



tarihlendirilmiştir. İskilip kent parkı içerisindeki buluntular da (mil taşı, sütun, yazıt) bu dönemin izlerini taşımaktadır. Bu veriler ışığında İskilip ilçesinin antik bir yerleşime ev sahipliği yaptığı ve Roma'nın ticari yol güzergâhında önemli bir kent olduğu değerlendirilmektedir. Zamana karşı direncini yitiren ve tahrip olan kaya mezarları için koruma önlemlerinin ivedilikle artırılması ve mezarların gelecek nesillere ulaştırılması gerekmektedir.

## Kaynakça

- Altier, Semiha. "Anadolu Türk Kültüründe Buğday/Başak ve Görsel Dile Aktarımı", *Kültür Araştırmaları Dergisi*, S.12, (2022), 30-62.
- Altunhan Özkurt, Emel. "İskilip'in Tarihi Evleri", *Her Yönüyle İskilip: Dünü, Bugünü, Yarını Sempozyumu Bildirileri (9-11 Ekim 2014)*, Çorum, 2016, 434-446.
- Anonim. "İskilip Turizme Açılıyor". İskilip Belediyesi Haber Bülteni, (Mayıs 1995), 1. Yıl, Sayı 8.
- Anonim. "Lokum: İskilip Turizm'e Açılabilir". İskilip Belediyesi Haber Bülteni, (Ocak 1995), 1. Yıl, Sayı 5.
- Ateş, Mehmet. *Mitoloji ve Semboller*, İstanbul: Aksiseda Matbaası, 2001.
- Aydın, Hasan. *Mitos'tan Logos'a Eski Yunan Felsefesinde Aşk*. İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2013.
- Bakan, Mustafa, Sir Gavaz, Özlem. "İlkçağdan Cumhuriyete Bir Cazibe Merkezi: İskilip", *Her Yönüyle İskilip: Dünü, Bugünü, Yarını Sempozyumu Bildirileri (9-11 Ekim 2014)*, Çorum, 2016, 420-433.
- Baran, A. Kadir. "Paphlagonia'daki Pompeiopolis Antik Kenti", *Belleter*, S. 66, 2002, 819-838.
- Bekker-Nielsen, Tonnes. "350 Years Of Research On Neoklaudiopolis (Vezirköprü)", *Orbis Terrarum, Syddansk Universitet*, Vol.11, Denmark, (2013), 3-31.
- Bruzen de La Martinière, Augustin, Antoine. *Le grand dictionnaire géographique et critique*. Rotterdam: Par M. Bruzen La Martinière géographe de sa Majesté Catholique Philippe V. Roi des Espagnes et des Indes, 1768.
- Canbulat, İbrahim. "Seyahatname ve Yazılı Kaynaklarda Safranbolu". *Safranbolu Çarşısı*, 2020, 98-121.
- Clark Anderson, John George. *Studia Pontica, C.I, A Journey Of Exploration İn Pontus*, Bruxelles, 1903.
- Cuinet, Vital. *La Turquie d'Asie*, Paris, 1894.
- Çelebi, Ercan. "Büyük Hareket: 26 Kasım 1943 Tarihli Tosya-Lâdik Depremi'nin Kastamonu Merkez ve Tosya İlçesindeki Etkileri Üzerine Bir Değerlendirme", *KAREFAD, ÇKÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi, Journal of the Faculty of Letters* Cilt: 9, Sayı: 1, (Nisan-2021), 47.
- Demirci, Kürşat. "İslam Öncesi Din ve Toplumlarda Hayvan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.17, İstanbul, 1998, 81-85.
- Dirik, Kadir. "Kastamonu İli ve Civarı'nın Depremselliği" *KASYÖDER Kültür Dergisi*, 2, 17, (2005), 19-21.
- Dökü, Eray. *Paphlagonia Bölgesi Kaya Mezarları ve Kaya Tapınakları*, Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2008.
- Eraslan, Şehnaz. "Roma Dönemi Efes ve Pompeii Duvar Resimlerinin İkonografik Açısından Değerlendirilmesi", *Yedi: Sanat, Tasarım ve Bilim Dergisi*, S.12, (2014), 1-10.

- Erhat, Azra. *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2003.
- Ersoy, Necmettin. *Semboller ve Yorumları*. İstanbul: Dönence Yayınları, 2000.
- Estin, Colette, Laporte, Helene. *Yunan-Roma Mitolojisi*, (Çev. Musa Eran). Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 2002.
- Eutropius, *Roma Tarihinin Özeti*, (Çev. Çiğdem Menzilioğlu). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2007.
- Francis Ainsworth, William. "The Kusti Or Fillet, Of The Fire-Worshippers", *The Antiquary*, March (1889), 89-136.
- Gökoğlu, Ahmet. *Paphlagonia: Gayri Menkul Eski Eserleri ve Arkeolojisi*. Kastamonu: Doğrusöz Matbaası, 1952.
- Halbband, Zweiter. *Sitzungsberichte Der Königlich Preussischen*, Berlin, 1883.
- Hirschfeld, Gustav. *Paphlagonische Felsengraber*, Berlin: Verlag der Königlichen Akademie der Wissenschaften, 1885.
- Işık, Fahri. "Batı Uygarlığının Kökeni, Erken Demir Çağ Doğu-Batı Kültür ve Sanat İlişkilerinde Anadolu", *Türk Arkeoloji Dergisi*, S.28, Ankara, 1989, 1-39.
- Johnson, Peri A. *Landscapes of Achaemenid Paphlagonia*, (Art and Archaeology of the Mediterranean World Presented to the Faculties of the University of Pennsylvania, Degree of Doctor of Philosophy) Pensilvanya: 2010.
- Kan Şahin, Gülseren. "Bir Anadolu Eyaleti Olarak Honorias", *Karadeniz İncelemeleri Dergisi*, S.27, (2019), 11-42.
- Karasalihoğlu, Murat. "Paphlagonia Kaya Mezarları", *Üsküdar'a Kadar Kastamonu*, (Haz. Lütfü Seymen), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009, 55-71.
- Kollm, Georg. *Zeitschrift Der Gesellschaft Für Erdkunde Zu Berlin*. Berlin: 1899.
- Lempriere, John. *Bibliotheca Classica: Or A Dictionary Of All The Principal Name And Terms*, Philadelphia, 1856.
- March, Jenny. *Klasik Mitler* (Çev. Semih Lim). İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Marquand, Allan. "Reviews And Notices Of Books", *The American Journal of Archeology*, vol.4, Iss.2 (1888), 187-189.
- Murat, Mustafa. *Tarihte Etimesgut*, C.I, Ankara: Etimesgut Belediye Başkanlığı Kültür Yayınları, 2018.
- Mutlu, Gülseren. "Antik çağ Kolkhis'te Boğa Figürü", *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, S.41, (2019), 62-79.
- Naval, Intelligence Division, B.R. 507 A Geographical Handbook Series Turkey, Vol. II, Oxford, 1943.
- Özkan, Kuş, Nurhan, Duran, Remzi. "Türk Kültüründe Nar Motifi ve Tekstil Uygulamalarından Örnekler", *Ulakbilge Sosyal Bilimler Dergisi*, (2022), 21-33.
- Özmen, Bülent. "Kastamonu ve Yakın Çevresi İçin Deprem Olasılığı Tahminleri", *Türkiye Jeoloji Bülteni*, Cilt 54, Sayı 3, (Aralık 2011), 115.

- Perrot, Georges, Chipiez, Charles. *History of Art in Phrygia, Lydia, Caria and Lycia*. London: Chapman and Hall Limited, 1892.
- Robertson, Martin. *The Art of Vase-Painting in Classical Athen*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Rosenberg, Donna. *Dünya Mitolojisi-Büyük Destan ve Söylenceler Antolojisi*, (Çev. Koray Akten, vd.). İmge Kitabevi, 2003.
- Ruge, William, Bittel, Kurt. "Paphlagonie", *R.E, Band XVIII*, Stuttgart,(1949), 2517-2518.
- Sargın, Haluk. *Antik Ankara*, Ankara: Arkadaş Yayıncılık, 2012.
- Schultze, Viktor. *Altchristliche Stadte und Landschaften*, Druck und Verlag von C. Bertelsmann in Gutersloh, 1922.
- Sert, Serap. "Bir Anadolu Kenti İskilip'in Tarih ve Coğrafyasına Bakış", *Her Yönüyle İskilip: Dünü, Bugünü, Yarını Sempozyumu Bildirileri (9-11 Ekim 2014)*, Çorum, 2016, 325-336.
- Texier, Charles. *Asie Mineure: Description Géographique, Historique Et Archéologique Des Provinces Et Des Villes De La Chersonnèse d'Asie*, Paris, Firmin Didot Frères, 1862.
- Von Gall, Hubertus. *Die Paphlagonischen Felsgräber*, Eine Studie zur kleinasiatischen Kunstgeschichte Istanbul Mitteilungen, Beiheft 1, Tübingen, Wasmuth, 1966.
- Weimert, Helmut. *Wirtschaft Als Landschaftsgebundenes Phänomen: Die Antike Landschaft Pontos-Eine Fallstudie*, New York, 1984.
- Yazıcıoğlu, Hulusi. *Küçük Osmanlı'nın Öyküsü-Safranbolu Tarihi*, İstanbul, 2001.
- Yiğitoğlu, Mustafa. "Safranbolu ve Çevresinde Tarihsel Süreç İçerisinde Dinler", *Uluslararası Geçmişten Günümüze Karabük ve Çevresinde Dini, İlmi ve Kültürel Hayat Sempozyumu 11-12 Ekim 2019*, 550-555.

#### Kaynak Kişiler

- K1: Nevzat Bey (d.1964), 10 Ocak 2023, Çorum, İskilip
- K2: Tomar, Cengiz (d.1992), 25 Ocak 2023, Çorum İskilip



## ÇAĞDAŞ PSİKOLOJİ VE PEDAGOJİNİN BELİRLEDİĞİ DİN EĞİTİMİ

Religious Education as Conditioned by Modern Psychology and Pedagogy

**HATİCE FAKİOĞLU BAĞCI**

Arş. Gör. Dr. İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Fakültesi, Temel Eğitim Bölümü,  
İstanbul, Türkiye

Res. Asst. Ph.D. Istanbul Medeniyet University, Faculty of Education Sciences, Basic Education  
Department, Istanbul, Türkiye

hatice.fakioglu@medeniyet.edu.tr  
https://orcid.org/0000-0002-9901-3850

### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

**Makale Türü /Article Types:** Çeviri Makale / Translation Article

**Geliş Tarihi /Received:** 15 Şubat 2023

**Kabul Tarihi/Accepted:** 16 Mayıs 2023

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Haziran 2023

### ATIF/CITE AS:

Dewey, John, "Çağdaş Psikoloji ve Pedagojinin Belirlediği Din Eğitimi", çev., Hatice Fakioğlu Bağcı, *Hitit İlahiyat Dergisi* (Haziran/June 2023) 22/1 493-500, <https://doi.org/10.14395/hid.1251780>

**Yazar Katkıları:** %100

**Değerlendirme:** Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler- yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak (turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

**Etik Bildirim:** ilafdergi@hitit.edu.tr <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

**Çıkar Çatışması:** Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

**Telif Hakkı & Lisans:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

**Author Contributions:** %100

**Review:** Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review

**Ethical Statement** It is declared that scientific and ethical principles have been followed.

while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Complaints:** ilafdergi@hitit.edu.tr - <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

**Conflicts of Interest** The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

**Copyright & License** Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## Religious Education as Conditioned by Modern Psychology and Pedagogy<sup>1</sup>

### Abstract

This study explains religious education and teaching in line with the realities of modern psychology and pedagogy. The principle of growth is very important in modern psychology. According to this principle, the child passes through a series of different stages and only gradually reaches maturity. The differences between a child and an adult are not only quantitative but also qualitative. In other words, the child is not a reduced form of the adult, there are many differences between the two in terms of mental, emotional, and spiritual aspects. For this reason, in religious education and teaching of the child, it is necessary to help the child realize the spiritual aspects of his own life, instead of imposing the ideas and beliefs that are beneficial to the adult by reducing them to the child's level. Another point to be considered in this topic is not to introduce the child to the religious aspects of life early because excessive familiarity at an early age can have much harm. Firstly, it can bring about a certain dislike in the child as well as cause boredom. Secondly, it can lead to disrespect for spiritual matters in the child. Thirdly, the child may be afflicted with doubt and pain about the reality of anything beyond the senses or the value of life. Even if none of these harms occur, too much familiarity at an early age reduces something of the richness of the deep religious experiences the child may have in the future. In summary, it is necessary to accept the principle of gradual development of religious knowledge and experience in children's religious education and teaching. For this, children's instincts, desires, and interests during growth need to be carried out comprehensively from different perspectives and in cooperation with many researchers.

**Keywords:** Religious Education, Philosophy of Education, Modern Psychology, Pedagogy, John Dewey.

<sup>1</sup> Kitap Bölümü, John Dewey, "Religious Education as Conditioned by Modern Psychology and Pedagogy", *The Middle Works, 1899-1924, Volume 3: 1903-1906*, ed. Jo Ann Boydston (Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1977), 210-2015. (Translation of an essay from *The Collected Works of John Dewey, 1882-1953. The Middle Works, 1899-1924, Volume 3: 1903-1906*. Pp. 210-215. Copyright © 1977 by Southern Illinois University Press, Copyright © 2008 by the Board of Trustees, Southern Illinois University.)



## Çağdaş Psikoloji ve Pedagojinin Belirlediği Din Eğitimi

### Öz

Bu çalışma, modern psikoloji ve pedagojinin gerçekleri doğrultusunda bir din eğitimi ve öğretimini açıklamaktadır. Modern psikolojide büyüme ilkesi oldukça önem arz etmektedir. Bu ilkeye göre çocuk bir dizi farklı aşamadan geçer ve ancak kademeli olarak olgunluğa ulaşır. Çocuk ve yetişkin arasındaki farklar sadece niceliksel değil aynı zamanda nitelikseldir. Başka bir ifadeyle çocuk, yetişkinin küçültülmüş hali olmayıp ikisi arasında zihinsel, duygusal ve manevi açıdan birçok farklılıklar bulunmaktadır. Bu nedenle çocuğun din eğitimi ve öğretiminde, yetişkinin yararına olan fikir ve inançları çocuğun seviyesine indirerek empoze etmek yerine, çocuğun kendi hayatının manevi yönlerini fark etmesine yardımcı olmak gerekir. Bu konuda dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta da çocuğu hayatın dini yönleriyle erken tanıştırmamaktır çünkü erken yaşta aşırı aşinalık çok zarar verebilir. Birincisi, çocukta bıkkınlığa neden olabileceği gibi belli bir antipati uyandırabilir. İkincisi, çocukta manevi konulara saygısızlığı doğurabilir. Üçüncüsü de çocuk, duyuların ötesine dayanan her şeyin gerçekliği veya yaşamın değeri konusunda şüphe ve acıya kapılabilir. Bu zararlardan hiçbiri meydana gelmese bile, erken yaşlardaki gereğinden fazla aşinalık, çocuğun gelecekte yaşayabileceği derin dini deneyimlerinin zenginliğinden bir şeyler azaltır. Özetle, çocukların din eğitimi ve öğretiminde, dini bilgi ve deneyimin kademeli olarak gelişmesi ilkesini kabul etmek gerekir. Bunun için de çocukların büyüme sırasındaki içgüdüleri, istekleri ve ilgileriyle ilgili çalışmaların farklı bakış açılarıyla kapsamlı bir şekilde ve çok sayıda araştırmacı tarafından iş birliği içinde yürütülmesine ihtiyaç vardır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Eğitim Felsefesi, Modern Psikoloji, Pedagoji, John Dewey.

## Çağdaş Psikoloji ve Pedagojinin Belirlediği Din Eğitimi<sup>2</sup>

Gördüğüm kadarıyla, şu anda psikolojik teori, ana motiflerini genel düşüncelerden alan, hâlihazırda devam etmekte olan bir pratik harekete eşlik eden bazı genel ilkeleri basit bir şekilde vurgulamakta ve pekiştirmektedir. Psikolojinin iletmek için kendine özgü bir müjdesi veya ifşaati yoktur. Bununla birlikte, hâlihazırda olup bitenlerin bazı yönlerini yorumlamaya ve aydınlatmaya hizmet edebilir ve böylece kendisine yön vermeye yardımcı olabilir.

Bu yorumda bana yardımcı olacak bir ilkeyi basitçe sunmaya çalışacağım: modern psikolojik teoride büyüme ilkesine ve bunun sonucunda farklı seviyelerdeki deneyimin ardışık genişlemesine verilen önem. Zihin büyüme halinde olduğundan, bir dizi aşamadan geçer ve ancak kademeli olarak erginliğine ulaşır. Çocuk zihninin yetişkininkiyle özdeş olmadığı elbette yeni bir keşif değildir. Bir şekilde herkes bunu bilmekte; ancak uzun, çok uzun bir süreden beri çocuğa sanki sadece küçültülmüş bir yetişkin, küçük bir adam ya da küçük bir kadınmış gibi davranıldı. Onun amaçları, ilgileri ve endişeleri yetişkininkiyle ilgili olarak ele alındı, farklılıkları yalnızca güç ve kuvvet açısından vurgulandı.

Fakat farklılıklar aslında seviyeden ziyade zihinsel ve duygusal bakış açıları ve görünümlerdir. Çocuk ve yetişkinin niteliğinin aynı olduğunu ve tek farkın kapasitenin niceliğinde olduğunu varsayarsak, hemen bundan yetişkinin bakış açısından çocuğa ders verilmesi ya da küçümseyerek konuşulması gerektiği sonucu çıkar. Bu, diğer konularda olduğu kadar manevi konularda da sürdürülen eğitim ve öğretimin standardını gereğinden çok belirledi.

Ancak farklılıklar niteliksel ise, tüm sorun başka bir şekle bürünür. Artık yetişkin kişinin fikir ve inançlarını, düşüncede çocuksu kavrayışın alt düzeyine indirinceye kadar şekillendirme sorunu değildir. Bu, çocuğu, kendi hayatını yaşarken gelişen kendi deneyim döngüsünün tüm önemini takdir etmeye ve kavramaya yönlendirilebilecek büyüme koşullarıyla çevreleme sorunudur. Çocuğa bu şekilde bakıldığında, kendi özel ihtiyaç ve amaçlarına ilişkin kapasitelerinin, yetişkinin ihtiyaç ve amaçları da onun kendi ilgi ve sorumluluklarına benzer referanslarla ölçülürse, yetişkininkine oldukça paralel olduğu görülür.

Dünyanın düzeni bozulmadığı sürece, çocuk, bir çocuk olarak gerçekten yapması gereken şeyi yapmak için, olgun kişinin kendi yaşam alanında sahip olduğu türden bir güce sahip olmalıdır. Tek kelimeyle, söz konusu

<sup>2</sup> İlk olarak *Proceedings of the Religious Education Association*'da yayımlandı, 1903, ss. 60-66.

olan, yetişkinlerin kendilerine yararlı buldukları inanç ve duyguları çocuğa dışarıdan aşlamak değil, çocuğun geliştirmekte olan kendi yaşamının dini yönlerini doğru olarak fark etmesini sağlamaktır.

Yetişkin kişinin görüş, fikir ve duyguları alanının çoğu zaman çocuğun dini doğasının standardını sağladığının varsayıldığı inkâr edilemez. Din öğretimini, kilisenin doktrinlerinin ve inançlarının formüle edilmiş bir beyanına dayandırma alışkanlığı tipik bir örnektir. Standardın doğruluğunu bir kez kabul ettikten sonra, ilmihal öğretimi yetişkin aklının bilgeliğini ve hakikatini temsil ettiği için, uygun yolun çocuğa böyle bir yetişkin deneyiminin faydasını hemen vermek olduğu tartışmasız bir şekilde ortaya çıkar. Tek mantıklı değişiklik, boyutta olası bir küçültmedir- daha kısa bir ilmihal öğretimi ve kullanılan dilde -çok fazla olmasa da- bazı imtiyazlar.

Bu örnek en bariz olanlardan biri olsa da meselenin en ciddi yönünü pek göstermiyor. Bu, yetişkinin ruhsal ve duygusal deneyimlerinin tüm dini yaşamın uygun ölçütleri olduğu varsayımında bulunur; bu nedenle, eğer çocuk herhangi bir dini yaşama sahip olacaksa, yetişkinlere aşına olan aynı günah, tövbe, kurtuluş vb. bilincine sahip olmalıdır. Büyüme fikrinin derin önemi göz ardı edildiği sürece, ruhun Tanrı ile olan manevi ilişkilerinin yetişkin duygu ve düşüncesine göre modellenmiş kopyaları çocuklara dayatılır veya en azından teşvik edilir. Yine de bu gerçeklerin farkındalığının derinliği ve geçerliliği, durumun doğası gereği, çoğu zaman yalnızca olgun yaşamın sorumluluklarını üstlenmiş olanların başına gelebilecek özlem, mücadele ve başarısızlıklara bağlıdır.

Çocuğun dini deneyimin yeterliliğine ancak kendi büyümesine paralel bir dizi ifade yoluyla ulaştığını anlamak, Yeni Ahit'in fikirlerine bir dönüştür: "Çocukken çocuk gibi konuşur, çocuk gibi anlar,(...) çocuk gibi düşünür veya akıl yürütürdüm." Tohumun yaprağa ve ardından olgunlaşan taneye ardışık aşamalar yoluyla dönüşmesi, İsa'nın fikrine geri dönmektir. Bu tür farklılıklar, sadece kapasite farklılıkları değil, nitelik veya tür ayrımlarıdır. Çimlenen tohum, büyüyen yaprak, tomurcuklanan çiçek, hacmi ve boyutu küçültülmüş minyatür meyveler değildir. Mükemmel sonucun elde edilmesi, genişleyen yaşamın kendisi için doğal ve gerekli olan aşamalardan geçmesine yalnızca izin verilmesine değil, aynı zamanda teşvik edilmesine de bağlıdır.

Çocuğa yetişkinin olgun fikirlerini ya da manevi duygularını zamanından önce dayatmaya çalışmak, temel tehlike riskini, yani aksi takdirde zamanı geldiğinde çocuk için kişisel gerçeklikler olabilecek olan gelecekteki daha derin deneyimleri engelleme riskini göze almaktır. Çocuğu, kendi ihtiyaçlarında veya hayattaki ilişkilerinde, onları yorumlamasını ya da gerçekleştirilmesini mümkün kılan herhangi bir şey olmadan önce, ruhun

büyük günah, arınma ve huzur deneyimlerinin formuna, bireyin evrenin en derin güçleriyle ahenk ve uyumsuzluğuna aşına hale getirebiliriz.

Bu olduğu sürece, belirli bazı kusur veya anormalliklerin peşi sıra gelmesi neredeyse kesindir. İlk olarak çocuk, kabaca her şeyden bıkmış hale gelebilir. Bu şeylerin dış biçimlerine fazlaca aşinalık, onlarla ileriki temas için belli bir antipati uyandırabilir. Erken dönemdeki aşırı aşinalık nedeniyle zihin tükenir ve her zaman yenilik ve tazeliği- benzersiz bir şekilde yeni olan ve ruh tarafından henüz keşfedilmemiş bazı deneyimler- ima eden daha fazla gelişme imkân ve ihtiyacını hissetmez. İkincisi, bu aşırı aşinalık, hor görmese bile en azından küstahlık ve saygısızlığı doğurabilir. Üçüncüsü, gerçekten anlaşılmayan veya canlı bir şekilde deneyimlenmeyen konularla bu erken tanışıklık, şüphecilik ve dehşetli kuşku krizlerini teşvik etmede etkisiz değildir. Samimi bir ruhun şimdi kendi varlığının hayati bir parçası olmadığını fark ettiği düşünce ve duyguları pasif bir şekilde kabul ettiği ve tekrarladığı gerçeğine uyandığı ciddi bir an vardır. Manevi hakikatlerin somutlaştığı surete sadakati yitirirken, onların özü de kayıp gidiyor gibi görünür. Kişi, duyularının ötesine dayanan her şeyin gerçekliği veya yaşamın kendisinin değeri konusunda şüphe ve acıya kapılır.

Kuşkusuz, daha samimi ve ciddi kişiler kendi yollarını bulur ve işleyen bir manevi inanca yeniden kavuşacakları hayatın temel koşullarında bir miktar yeniden düzenleme yaparlar. Ancak bu tür kişiler bile muhtemelen içinden geçtikleri mücadelelerin izlerini taşırlar. Mümkünse her gencin kurtulması gereken ve büyüme koşullarına gereğince uyulmasının önleyebileceği bir şok ve alt üst oluş yaşadılar. Aslında, çocukluğun erken yıllarında entelektüel ve duygusal alışkanlıkların vaktinden önce yerleşmesinden kaynaklanan uyumsuzluğun belirtilerinden başka bir şey olmayan ergen yaşamının bazı deneyimlerini, son derece normal fenomenler olarak görmemiz gibi bir tehlike vardır. Gençlik, çocukluktan farklı olarak, şüphesiz ruhsal deneyimde kritik bir dönemdir; ancak farklılıkları abartmak ve daha temel olan gelişimin sürekliliği ilkesi üzerinde ısrar etmemek bir felaket olur.

Diğer durumlarda yeteri kadar asli bir ciddiyet yok gibi görünmekte veyahut genç daha fazla kafa karıştırıcı koşullarda yaşamaktadır. Bundan dolayı genç, kısa bir şüphe döneminden sonra, biraz katılaştırmış bir şekilde, etrafındaki dünyanın yüzeysel ilgileri ve heyecanları düzleminde yaşamaktan vazgeçer. Bu aşırı fenalıklardan hiçbiri meydana gelmediğinde, yine de daha sonraki deneyimlerin çiçeklenmesinden bir şeyler eksilir; zenginliğinden bir şeyler kaçarılır, çünkü birey onun formuyla daha derin önemini kavrayamadan tanıştırılır. Dini gelişimi nispeten kesintisiz olan pek çok kişi, kendilerini manevi yaşamı olduğu gibi kabul etme alışkanlığı içinde bulurlar. Belirli biçimlere, duygulara ve hatta anlatım ifadelerine o

kadar alışmışlardır ki, deneyimleri gelenekselleşir. Din, bir ilham kaynağı ve gücün yenilenmesinden ziyade, günlük rutin ve düzeninin bir parçası olur. Dönüşümden ziyade bir uyum meselesi haline gelir.

Dini bilgi ve deneyimin kademeli olarak gelişmesi ilkesini kabul ederek, pratik bir sonuçtan bahsetmeye geçiyorum: Bireysel olarak çocukların, gençlikleri sırasındaki büyümenin tüm kaydının, içgüdülerin, isteklerin ve ilgilerin dini bakış açısından dikkatle incelenmesi gerekliliği. Çocukla ilgili yöntemlerimizi onun mevcut yaşam deneyimine başarılı bir şekilde uyarlamak istiyorsak, önce normal gelişime dair gerçekleri keşfetmemiz gerekir. Buradaki problem, karmaşıktır. Çocuk çalışması bir başlangıç yapmıştır, ama bu sadece bir başlangıçtır. Onun başarılı sürdürülmesi, uzun süreli ve işbirliğine dayalı bir çalışma gerektirir. Hem olgusal gerçeklerde geniş tümevarımsal bir temele hem de psikolojik teorinin en iyi işleyen yöntem ve araçlarına ihtiyaç vardır. Deneyimin diğer yönlerinde olduğu gibi dini alanda da çocuk psikolojisi, bir parçası olduğu genel psikolojinin kontrolünden ayrılırsa bir gerilemeye uğrayacaktır. Aynı zamanda, keşfedilen her yeni olgu dizisinden hemen uygulamaya yönelik bazı sonuçlar çıkarmaya çalışmakta çok aceleci davranılırsa, çocuk psikolojisi yine bir gerilemeye uğrayacaktır. Örneğin, ergenlik olgusu ile ilgili olarak elde edilen verilerin çoğu, daha sonraki çalışmalar için ana çizgileri belirlemede çok önemli olsa da, bu gerçeklerden gençliğin dini açıdan eğitim veya öğretimine ilişkin hemen bir dizi genel ilke çıkarmaya çalışmak yanlış olur. (Elimizde bulunan) malzeme hala çok yetersiz. Bu, farklı türdeki toplumsal ve dini çevrelerde gençlik üzerine kapsamlı bir çalışmayla henüz kontrol edilmedi. Olumsuz ve değişken örnekler, kullanılmak yerine dışta bırakılmıştır. Çoğu durumda, olgularımızın nedenler ya da sonuçlar olarak yorumlanıp yorumlanmayacağını bilmiyoruz veyahut eğer onlar sonuçlar ise, bunların ne ölçüde psişik gelişimin normal refakatçileri olduğunu ya da dışsal sosyal koşulların az ya da çok patolojik sonuçları olduğunu bilmiyoruz.

Bununla birlikte bu uyarı sözü, kendi başına çocuk çalışmasına karşı değildir. İfade ettiği şey bunun tam tersidir: Daha fazlasının ve çok daha fazlasının gerekliliğini belirtmektir. Araştırmanın işbirliği içinde yürütülmesi gerekecektir. Yalnızca aynı genel soru üzerinde, farklı koşullar altında ve farklı bakış açılarıyla çalışan çok sayıda araştırmacı tatmin edici sonuçlara ulaşabilir. Böyle bir kongre<sup>3</sup>, bu tür bir çalışma için bir hareket başlatmak ve organize etmek için adımlar atacak olsaydı, din eğitiminde yeni bir günün şafağına delalet ederdi. Böyle bir hareket, yapıcı bir hareketin olumlu bir temeli için gerekli olgusal gerçeklikleri sağlayabilir ve aynı

<sup>3</sup> Kongre: Burada yazarın bahsettiği kongre, 1903 yılında Chicago'da gerçekleştirilen Din Eğitimi Kongresi (Religious Education Association)' dir. (Çevirenin notu)

zamanda ham ve belirsiz bulgulardan tek taraflı, erken genelleme yapma tehlikesini ortadan kaldırır.

Bu türden pratik bir öneriyle bitirdiğim için hata yaptığımı düşünmüyorum. Konuşmamın başlığı olan “Modern Psikolojinin Din Eğitimi ile İlişkisi”, yapabileceğim herhangi bir yorumda ifade edebileceğimden daha büyük bir hakikati kendi başına iletmektedir. Başlık, din öğretimi konusuna bilimin saygılı ruhu içinde yaklaşmanın ve bu problem üzerinde başka herhangi bir eğitim problemi için yapılan çalışmanın aynısını yapmanın mümkün olduğunu göstermektedir. Eğer eğitimin tüm sözde laik dallarında öğretim yöntemleri, konu seçme ve kullanma ilkeleri dikkatli ve sistematik bir bilimsel çalışmaya tabi tutuluyorsa, dinle ilgilenenler - ki kim ilgilenmez ki? - ahlaki ve dini olan tüm eğitim sorunlarının en temelini ihmal edilmesini nasıl haklı gösterebilirler?

e-ISSN: 2757-6949

Haziran / June 2023/22/1 501-510

## DİVAN ŞİİRİNDE MİRÂCİYYE KASİDELERİ -TESPİT VE TAHLİL-, YAZAR REYHAN KELEŞ (İSTANBUL: KİTABEVİ YAYINLARI, 2018), XV+710 S.

Mir'ajıyya Qasidas in Divan Poetry -Detection and Analysis by Reyhan Keleş (İstanbul: Kitabevi Publishing, 2018), XV+710 p.

**MEHMET GÖKTAŞ**

Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı, Erzurum, Türkiye

Associate Prof., Atatürk University, Faculty of Theology, Department of Turkish Islamic Literature, Erzurum, Türkiye

mehmet.goktas@atauni.edu.tr  
https://orcid.org/0000-0001-6384-5287

### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

**Makale Türü /Article Types:** Kitap Değerlendirmesi / Book Review

**Geliş Tarihi /Received:** 3 Aralık 2023

**Kabul Tarihi/Accepted:** 5 Mayıs 2023

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Haziran 2023

### ATIF/CITE AS:

Göktaş, Mehmet, "Divan Şiirinde Mir'acıyye Kasideleri -Tespit ve Tahlil-, yazar Reyhan Keleş (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2018), XV+710 s.", *Hitit İlahiyat Dergisi*, (Haziran/June 2023) 22/1, 501-510 <https://doi.org/10.14395/hid.1228973>

**Yazar Katkıları:** %100

**Değerlendirme:** Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler- yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak (turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

**Etik Bildirim:** ilafdergi@hitit.edu.tr <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

**Çıkar Çatışması:** Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

**Telif Hakkı & Lisans:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

**Author Contributions:** %100

**Review:** Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review

**Ethical Statement** It is declared that scientific and ethical principles have been followed.

while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Complaints:** ilafdergi@hitit.edu.tr - <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

**Conflicts of Interest** The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

**Copyright & License** Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.



## Reyhan Keleş: Mi'rajiyya Qasidas in Diwan Poetry -Detection and Analysis- (İstanbul: Kitabevi Publishing, 2018), XV+710 p.

### Abstract

In this study, we examine the book written by Reyhan Keleş, which is about the mi'raj (works dealing with the ascension of the Prophet Muhammad (PBUH) to the heavens). Mi'rajiyyas are among the religious genres within the scope of Turkish Islamic literature. Although Turkish Islamic literature is a vast field of study, the author restricts her study to diwan poetry (Ottoman Poetry) and eulogy poetry. The subject of mi'raj (ascension) has been written in several types of poetry and even prose works, and the author's focus and investigation on it both as a religious-literary genre and eulogy poetry enables a thorough investigation of the entire topic. The number of its pages adds up to 725, therefore it is rather a comprehensive work, which offers the interested researchers a significant contribution.

**Keywords:** Turkish Islamic Literature, Book Review, Religious Genres, Mi'rajiyya, Qasida.

## Reyhan Keleş: Divan Şiirinde Mi'râciyye Kasideleri -Tespit ve Tahlil- (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2018), XV+710 s.

### Öz

Bu çalışmada, Türk İslâm edebiyatı kapsamında dinî türler arasında zikredilen mi'râciyyeler üzerine Reyhan Keleş tarafından yazılmış eser incelenmiştir. Türk İslâm edebiyatı geniş bir alan olmakla beraber yazar, çalışmasını divan şiiri ve kaside nazım şekli ile sınırlandırmıştır. Farklı nazım şekilleri ve hatta mensur eserler olarak da yazılan mi'râc mevzuunun hem bir dinî-edebî tür olarak, hem de kaside nazım şekli ile sınırlandırılıp incelenmesi konunun her türlü ayrıntıya yer verebilmesine imkân sağlamıştır. Toplam 725 sayfa olan oldukça kapsamlı bu eserin özellikle konuya ilgi duyan araştırmacılara katkı sunduğu/sunacağı aşikârdır.

**Anahtar Kelimeler:** Türk İslâm Edebiyatı, Kitap Kritiği, Dinî Türler, Mirâciyye, Kaside.

Dinî türler özellikle Türklerin İslâm dinine girmeleriyle birlikte edebî eserlerde önemli ölçüde yer almıştır. Dinî türler ve bu türlerle ilgili yapılan çalışmalar güncelliğini ve özgünlüğü her zaman korumuştur. Hz. Peygamber'in hayatından yola çıkarak şair ve edipler farklı adlar altında dinî tür olabilecek malzeme ile edebiyata katkı sunmuşlardır.<sup>1</sup> Nitekim na't, mevlid, hilye, siyer, kırk hadis, hicret-nâme ve mi'râciyye de bu türler arasındadır. Kiriğini yapacağımız Hz. Peygamber'le ilgili edebî türlerden olan mi'râciyyelerle ilgili bu çalışma bu alanın araştırmacılarına zengin katkı sunacak özgün ve orijinal bir çalışmadır.

Kitabın yazarı Doç. Dr. Reyhan Keleş, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslâm Edebiyatı Anabilim Dalı'nda faaliyet sürdüren, bu alanda akademik düzeyde kitap ve makaleler yazan, bu kitabın da kapsamı dâhilinde olan dinî türler konusunda hicretnâme<sup>2</sup>, ramazâniyye<sup>3</sup> ve nasihatnâmeler<sup>4</sup> üzerine çalışmaları olan bir akademisyendir. Keleş'in, kırığini yapacağımız mi'râciyye konulu bu çalışmasından başka ayrıca aynı türde farklı iki çalışması daha bulunmaktadır.<sup>5</sup>

Mi'râciyyeler konusunda şimdiye kadar en kapsamlı çalışma hiç kuşkusuz Metin Akar tarafından kaleme alınan *Türk Edebiyatı'nda Manzum Mi'râc-nâmeler* adlı kitaptır.<sup>6</sup> Bu çalışma genel mahiyette pek çok konu hakkında bilgi verirken, Keleş'in çalışması bir nazım şekli özelinde Hz. Peygamber'in klâsik kaynaklarda okumaya alışık olduğumuz İsrâ ve mi'râc mucizesini, her türlü ayrıntısına varıncaya kadar derinlemesine inceleyerek şairler nazarından mi'râcî okumamıza imkân sağlamıştır. Bu konuda yapılan bir diğer kapsamlı ve önemli çalışma merhum Mehmet Arslan'a aittir. 2019

<sup>1</sup> Şairlerin dinî ve ilmi birikimlerini eserlerine aksettirebildikleri alanlar için bk. Necdet Çağlı, "Dinî ve İlmî Birikimin Divan Şiirindeki İz Düşümleri", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 50 (2018), 135-159.

<sup>2</sup> Bahsi geçen çalışma için bk. Reyhan Keleş, "İslâmî Türk Edebiyatı'nda Hicret ve Hicretle İlgili Kavramlar", *Turkish Studies* 11/7 (Spring 2016), 225-246.

<sup>3</sup> Bahsi geçen çalışma için bk. Reyhan Keleş, "Divân Şiirinde Ramazan Ayı ile İlgili Kavramlar", *Uluslararası Ramazan Sempozyumu: Ramazan ve Oruç 13-15 Temmuz 2012 Tebliğler* (İstanbul: Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, 2015), 371-385.

<sup>4</sup> İlgili çalışmalar için bk. Reyhan Keleş, "Türk Edebiyatı'nda Nasihat", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 16/44 (2010), 183-209; Reyhan Keleş, "Erzurumlu İbrahim Hakkı Divanı'nda Nasihat", *Bütün Yönleriyle Erzurumlu İbrahim Hakkı Sempozyumu 16-18 Kasım 2011* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2012) 437-442; M. Hanefi Palabıyık - Reyhan Keleş, "Şeyh Ebû'l-Hasan-i Harakânî'nin Nûru'l-Ulûm Adlı Eserinde Nasihat", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2014), 21-45.

<sup>5</sup> İlgili çalışmalar için bk. Reyhan Keleş, "Bosnalı Sâbit'in (ö. 1124/1712) Mi'râciyyesine Hasan Servet'in (ö. 1285/1868) Yazdığı Tahmis", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 44 (2015), 147-176; Reyhan Keleş, "Riyâzî'nin Mi'râciyyesi: Tanıtım ve Şerh / Riyâzî's Mi'râciyya: Introduction and Explanation", *Atebe Dinî Araştırmalar Dergisi* 1 (Haziran 2019), 9-53.

<sup>6</sup> Çalışma için bk. Metin Akar, *Türk Edebiyatında Manzum Mi'râc-nâmeler* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987).

yılında Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları arasından çıkan iki ciltlik *Manzum Mi'râc-nâme ve Mi'râciyyeler* adlı çalışma<sup>7</sup> daha çok antoloji mahiyette olup Keleş'in çalışmasından ayrılmaktadır.

Manzum veya mensur mi'râciyyelerin konusu Hz. Peygamber'in mucizelerinden biri olan ve O'nun siyerinde önemli bir yer tutan Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya gelişi, oradan göklere yükselmesi ve akabinde Mescid-i Harâm'a dönüşüdür. Keleş, Divan şiirinde farklı nazım şekilleri ile çokça örneği bulunan mi'râciyyeler içerisinde çalışmasını kaside nazım şekli ile sınırlamıştır. Çalışmaya mi'râciyye kasidelerini tespit ile başlayan Keleş, şairleriyle birlikte bu eserleri tanıtmış, daha sonra bu şiirleri tetkik ederek İslâm tarihi kaynaklarında genel olarak anlatıldığı sıra ile İsrâ, mi'râc ve diğer mefhumlardan oluşan bir tahlil çalışması yapmıştır. Bu çalışma hem akademisyenlere hem de konusu itibariyle genel okuyucu kitlesine hitap etmektedir.

Yazar, akademik bir üslup kullandığı çalışmasının girişini üç alt bölüme ayırmıştır. Burası daha çok İslâm tarihinde İsrâ ve mi'râc bahsini ilgilendiren bilgilerden oluşmaktadır. Keleş, zannımızca çalışmasını şairlerin İsrâ ve mi'râc konularındaki bilgilerini temellendirmek ve bu türde şiir kaleme alırken beslendikleri kaynakları tespit etmek için böyle bir yola başvurmuştur. Girişin birinci bölümü İsrâ ve mi'râcın kavramsal alanını, ikinci bölümü siyer, hadis ve tefsirlerde İsrâ ve mi'râc rivayetlerini, üçüncü bölümü de bir tür olarak mi'râciyyenin tanımını ve İslâmî Türk edebiyatında yazılan manzum, mensur mi'râciyye örneklerini muhtevidir. Burada özellikle edebiyatı ilgilendiren husus üçüncü bölüm olup, Keleş burada manzum mi'râciyyeler ile mensur yazılanları ayrı ayrı incelemiş, manzumeleri de müstakil olarak yazılanlar, mesnevilerde bir bölüm olarak yazılanlar ve farklı nazım şekillerinde divanlarda yer alan mi'râciyyeler şeklinde tespit edip tablolar halinde göstermiştir. Çalışma her ne kadar kaside nazım şekli ile sınırlandırılmış olsa da burada paylaşılan bilgiler bu konuda başka çalışmalar yapacak araştırmacılar için başucu kaynak mahiyetinde önemli bilgileri barındırmaktadır. Bu bölümde Keleş, halk edebiyatı ve aynı zamanda Cumhuriyet dönemi edebiyatında şekil ve vezin bakımından farklılıklar olmasına rağmen mi'râc mevzuunda şiirler yazmış şairleri de zikretmiştir. Nitekim bu malumat mi'râciyyelerin sadece divan şiirinin bir türü olmadığını vurgulaması bakımından da önemlidir.

Yazar, çalışmanın birinci bölümünde tespit ettiği mi'râciyye kasidelerini şekil ve muhteva özellikleri ile tanıtmış ve şairleri hakkında biyografik bilgiler vermiştir. Çalışmada yazma, matbu, kitap ve tezlerden oluşan 585 adet divan

<sup>7</sup> Çalışma için bk. Mehmet Arslan, *Manzum Mi'râc-nâme ve Mi'râciyyeler 1-2* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2019).

taranmış, bunların içerisinde 46 şaire ait kaside nazım şekli ile yazılmış 50 mi'râciyye tespit edilmiştir. Kitapta mi'râciyyelerin toplam beyit sayısı 3528 olarak verilmiştir. Özellikle kitabın sonunda verilen ekler bölümünde taranan tüm divanların künyelerine yer verilmiş, ayrıca antolojik manada 50 şiir yer aldıkları eserlerdeki orijinal şekliyle çalışmaya dâhil edilmiştir. Tespit edilen şiirlerden ilkinin yüzyılı XV, son örnek ise XX. yüzyıla aittir. Çalışmada XV. yüzyıldan XX. yüzyıla kadar fasılasız mi'râciyye kasidesinin yazıldığı ifade edilmiştir.

Birinci bölüm, kitabın başlığında yer alan tespit kısmına ayrılırken ikinci ve üçüncü bölümler tahlile ayrılmıştır. İkinci bölümde İsrâ ve üçüncü bölümde mi'râc mevzuu ele alınırken sistematizasyonu siyer, hadis ve tefsir kaynaklarında anlatılan sıra ile kurmuştur. Özellikle üçüncü bölümde dikkatimizi mucib olan yer Keleş'in kelimeler, siyer gibi disiplinlerin tartıştığı "mi'râcın gerçek olup olmadığı, kaç defa gerçekleştiği, ruhen mi bedenlen mi olduğu, rü'yetullahın gerçekleşip gerçekleşmediği" gibi hususlara şairlerin neler söylediğine dair verdiği bilgilerdir. Yazar, burada ayrıca mi'râciyye kasidesini yazarken şairin beslendiği kaynaklara da yer vermiş, klâsik manada alışık olduğumuz tahlil denemelerinden ayrı bir çalışma ortaya koymuştur.

Çalışmanın dördüncü bölümünü incelediğimizde Keleş, mi'râciyye türündeki eserlere sadece İsrâ ve mi'râc olayının anlatıldığı eserler olarak bakmamamızı, burada da kültür ve dile kaynaklık edecek çok zengin bir malzemenin varlığını ortaya koymuştur. Örneğin din başlığı altında İsrâ ve mi'râc anlatılarının dışında Allah, melekler, peygamberler, ayet, hadis iktibasları ve telmihleri, sure adları, Arapça, Farsça ifadeler, Hz. Peygamber'in ve diğer peygamberlerin mucizeleri, dört halife ve diğer sahabeler, on iki imam, din düşmanlığı yapmış kişiler, ahiret, cennet, cehennem gibi konular ele alınmış, şairlerin din kültürü ve din dili hakkındaki görüşleri ortaya konmuştur. Tasavvuf başlığı altında bazı şairlerin mutasavvıf olmasından dolayı tasavvufî bazı kavramlara yer vermeleri ve Hz. Peygamber'in urûcunu bu kavramlarla anlatmaları tasavvufî perspektifle mi'râc nasıl yazılının cevabını verir mahiyette olmuştur. Bu bölümde tasavvufî unsurlarla birlikte tasavvufî şahsiyetler de ayrıca dikkat çekmektedir. Tarihî ve efsanevî şahsiyetler ve unsurlara da ayrıca yer verilmiştir. Keleş'in ifadesiyle "Satrancı bulduğuna inanılan Leclac isminden, filozof Aristo'ya kadar nice ismin mi'râc muhtevalı bir şiirde ele alınması bu şiirlerin ne kadar zengin unsurlarla dolu olduğunu göstermeye kâfidir."<sup>8</sup> Bu bölümde ayrıca Coğrafî mekânlar, renkler, çiçekler ve hayvan adlarına da yer verilmiştir. Kısaca burada dinî kavramlardan tasavvufî unsurlara, hayvanattan nebatata, tarihî ve efsanevî

<sup>8</sup> Reyhan Keleş, *Divan Şiirinde Mi'râciyye Kasideleri -Tespit ve Tahlil-* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2018), 430.

şahıs ve kahramanlardan şehir, ülke adlarına varıncaya kadar her türlü malumata değinilmiştir.

Keleş, yapmış olduğu tespit ve incelemelerden yola çıkarak sonuçta önemli hususların altını çizdiği 14 madde ile çalışmasını tamamlamıştır. Burada dikkati çeken bir husus kaynaklarda Dürrî'ye ait olduğu zannedilen bir mi'râciyyenin aslında kardeşi Feyzî'ye ait olduğu tespitinde bulunulmuş olmasıdır. Bu karışıklığın nedenini Keleş, Feyzî'ye ait olan mi'râciyyenin Dürrî'nin *Divan'*ında bulunmasına bağlamıştır. Sonuçta, Keleş'in özellikle altını çizdiği hususlardan bazıları şunlardır: Mi'râciyye kasideleri genelde hadise gece gerçekleştiği için "gece" ve göğe doğru yükselindiği için gökyüzü tasvirleri ile başlamıştır. Kasidelerde genel olarak İsrâ'nın Hz. Peygamber Ümmü Hânî'nin evinde iken başlatıldığı ifade edilmiştir. Burada Burak'a ayrılan beyitler dikkat çekecek kadar tasvirlerle doludur. Özellikle Burak'ın şekilsel özellikleri, irkilmesi, Hz. Peygamber'i bir müddet üzerine almaması gibi konular siyer ve hadis rivayetlerinde anlatılan üslubun daha süslü ve sanatlı hâlidir. Uzun beyitli kasidelerde Hz. Peygamber'in Burak'a binmesiyle Mescid-i Aksâ'ya gelmesine kadar şahit oldukları olaylar şairler tarafından da ele alınmıştır. Kasidelerin ortak özelliği olarak Mescid-i Aksâ'ya gelişin çok hızlı, bir anda, göz açıp kapayıncaya kadar kısa bir sürede gerçekleştiği bilgisi söylenebilir. İsrâ hadisesi gerçekleştikten sonra mi'râc rivayetlerine yer verilmiştir. Özellikle uzun kasidelerde Hz. Peygamber'in önce yedi feleği birer birer dolaşması, burada bulunan peygamberlerle görüşmesi, özellikle gezegenlerin kendine has hususiyetlerine yer verilmesi, şairlerin astronomi ilmine de hâkim olduklarını göstermiştir. Sekizinci feleğin burçlar feleği olmasından dolayı bazı şairlerin on iki burcun tamamına yer vermeleri, bu şiirlerde astrolojinin müracaat edilen kaynaklardan olduğunu kanıtlar düzeydedir. Cebrail'in konağı olarak şiirlerde belirtilen Sidre'ye geliş, buradan Cebrail'in daha öteye gidememesi, Hz. Peygamber'in yolculuğuna Refref'le devam etmesi hemen her kasidede ele alınmıştır. Yine kasidelerde Hz. Peygamber'in *kâbe kavseyni ev ednâ* makamına gelişi, Cenâb-ı Allah ile görüşmesi, rü'yetullah, tekellüm, tahiyat gibi mevzular işlenmiş, özellikle ümmetin affedileceğine dair rivayet çokça zikredilmiştir. Yine tekellüm bahsine yer verilen kasidelerde "sır" üzerinde durulmuş ve buna kimsenin aklının ermeyeceği vurgulanmıştır. Kasidelerde bahsedilen genel bir durum da dönüştür. Burada hemfikir olunan nokta Hz. Peygamber'in döndüğünde yatağının hala sıcak oluşudur.

Sonuçta verilen en değerli malumatlardan biri şairin mi'râciyyeyi yazarken beslendiği kaynakların tespitidir. Nitekim Keleş çalışmasında kasideleri uzun olan şairlerin fazla ayrıntıya yer vermelerinden dolayı *Delâil-i Hayrât*, *Me'âricü'n-nübüvve* ve *eş-Şifâ'* gibi eserlerden etkilendiklerini ifade etmiştir.

Kısa kasidelerde ise şairlerin Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'leri başta olmak üzere İbn İshak, İbn Hişâm ve İbn Sa'd gibi Hz. Peygamber'in siyerini yazan tabakat sahibi şahsiyetlerin eserlerinden istifade ettiklerini tespit etmiştir.

Çalışmada ekler bölümünde yer alan yazarın tespit aşamasında kullandığı tüm divanların listesi verilmiş olup burası ciddi bir kaynakça bilgisi içermektedir. Bu bölüm çalışmanın ayrıca kaynakçasından bağımsız olarak hazırlanmıştır. Çalışmada müracaat edilen tüm kaynaklara bakıldığında mi'râc konusu kapsamında ele alınan hemen her çalışmaya temel eserlerden güncel çalışmalara varıncaya kadar yer verildiği görülmüştür.

Çalışmanın içeriğinde kasideleri tahlile tabi tutulan şairlerin hayatlarından bahsedilmesi malumun ilamı kabilinden olduğundan zaten kapsamlı olan çalışmayı daha da hacimli hâle getirmiştir. Ayrıca kaside nazım şekli ile sınırlandırılan bu çalışma, günümüzde yazılan mi'râciyye manzumeleriyle bir karşılaştırmaya da yer verse idi tarihten günümüze İsrâ ve miraçla ilgili mantalite değişikliği daha net görülebilirdi. Mi'râciyye kasidelerinin günümüz şairlerine kaynaklığı noktasında da yazar bir değerlendirme yapabilirdi.

Çok büyük bir emek ve gayret mahsulü olan bu çalışma klâsik edebiyat alanında çalışma yapacaklar için başucu sayılabilecek eserlerden biri olmayı hak etmektedir. İsrâ ve miraç olayı ile ilgili kasidelerde geçen kavramların temel İslâmî literatürle karşılaştırılarak ele alınıp tahlile tabi tutulması bu çalışmanın en güçlü yönlerinden birisidir. Ayrıca İsrâ ve miraç olayı ile ilgili yapılan hemen hemen tüm çalışmaların kaynakçada yer alması bu alanda çalışma yapacaklara da büyük kolaylıklar sunmaktadır. Kültür hazinelerimizden ve altı asır boyunca Türk toplumunun duygu ve düşüncesinin şiirsel söylem içinde gerçekleştiği alanlardan olan klâsik edebiyatın anlaşılmasına bu çalışma büyük katkı sunacaktır.



### Kaynakça

- Akar, Metin. *Türk Edebiyatında Manzum Mi'râc-nâmeler*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Arslan, Mehmet. *Manzum Mi'râc-nâme ve Mi'râciyyeler 1-2*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Çağıl, Necdet. "Dinî ve İlmî Birikimin Divan Şiirindeki İz Düşümleri". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 50 (2018), 135-159.
- Keleş, Reyhan. "Türk Edebiyatı'nda Nasihat". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 16/44 (2010), 183-209.
- Keleş, Reyhan. "Erzurumlu İbrahim Hakkı Divanı'nda Nasihat". *Bütün Yönleriyle Erzurumlu İbrahim Hakkı Sempozyumu 16-18 Kasım 2011*. 437-442. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Keleş, Reyhan. "Divân Şiirinde Ramazan Ayı ile İlgili Kavramlar". *Uluslararası Ramazan Sempozyumu: Ramazan ve Oruç 13-15 Temmuz 2012 Tebliğler*. 371-385. İstanbul: Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, 2015.
- Keleş, Reyhan. "Bosnalı Sâbit'in (ö. 1124/1712) Mi'râciyesine Hasan Servet'in (ö. 1285/1868) Yazdığı Tahmis". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 44 (2015), 147-176.
- Keleş, Reyhan. "İslâmî Türk Edebiyatı'nda Hicret ve Hicretle İlgili Kavramlar". *Turkish Studies* 11/7 (Spring 2016), 225-246.
- Keleş, Reyhan. *Divan Şiirinde Mi'râciyye Kasideleri -Tespit ve Tahlil-*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2018.
- Keleş, Reyhan. "Riyâzî'nin Mi'râciyyesi: Tanıtım ve Şerh / Riyazi's Mi'râciyya: Introduction and Explanation". *Atebe Dinî Araştırmalar Dergisi* 1 (Haziran 2019), 9-53.
- Palabıyık, M. Hanefi - Keleş, Reyhan. "Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî'nin Nûru'l-Ulûm Adlı Eserinde Nasihat". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2014), 21-45.

